

## RECHERCHES GERMANIQUES

*Direction:* Christine Maillard  
*Rédaction et administration:* Pierre Deshusses; pour ce numéro: Christiane Falbisaner-Weeda  
*Comité de rédaction:* Emmanuel Béhague, Valérie Carré, Aurélie Choné  
*Comité scientifique:* Thomas Anz (Marburg)  
Philippe Despoix (Montréal)  
Marino Freschi (Rome)  
Michel Grunewald (Metz)  
Ortrud Gutjahr (Hamburg)  
Frédéric Hartweg (Strasbourg)  
Michael Hofmann (Paderborn)  
Uwe Japp (Karlsruhe)  
Paul Michael Lützel (St. Louis, USA)  
Christine Maillard (Strasbourg)  
Klaus-Detlef Müller (Tübingen)  
Rolf G. Renner (Freiburg)  
Gerhard Sauder (Saarbrücken)  
Maryse Staiber (Strasbourg)

*Mise en page:* Ersie Leria  
*Couverture:* © 2009 Stiftung der Werke von C.G. Jung, Zürich

Revue annuelle, RECHERCHES GERMANIQUES publie des études traitant, le cas échéant dans une optique comparatiste, de la littérature et de la civilisation des pays de langue allemande et concernant principalement, mais non exclusivement, la période allant de la Réforme à nos jours. L'Alsace, lieu de sa domiciliation, fait l'objet d'une rubrique spéciale. Par ailleurs, la revue accueille des inédits.

Sensible à la vocation européenne de Strasbourg et désirant servir de forum aussi bien à la germanistique française qu'à la germanistique internationale, la revue publie des articles en français ou en allemand.

„RECHERCHES GERMANIQUES“ veröffentlicht, auch in komparatistischer Perspektive, Beiträge zur Literaturwissenschaft und zur „civilisation allemande“ (Mentalitäts-, Ideen- und Sozialgeschichte, Kunst- und Kulturgeschichte), vorzugsweise vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Das Elsass als Erscheinungsort der Zeitschrift findet in einer eigenen Rubrik besondere Berücksichtigung. Das Organ dient weiter der Publikation bisher unveröffentlichter Quellen. Es versteht sich als Forum für den Dialog zwischen französischer und deutschsprachiger Germanistik. Die Beiträge erscheinen in deutscher oder in französischer Sprache.

### RÉDACTION-ADMINISTRATION-DIFFUSION-ABONNEMENTS

Université de Strasbourg  
Service des Publications et Périodiques  
RECHERCHES GERMANIQUES  
MISHA - Campus de l'Esplanade  
5 allée du Général Rouvillois - CS 50008  
FR - 67083 Strasbourg Cedex  
tél: 03.68.85.62.63  
périodiques@unistra.fr

**PRIX TTC: 18 €**

# recherches germaniques

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

**Art, sciences et psychologie.  
Autour du *Livre Rouge* de Carl Gustav Jung (1914-1930)**

**Kunst, Wissenschaften und Psychologie.  
Über das *Rote Buch* von C. G. Jung (1914-1930)**

*Textes réunis par/ herausgegeben von Christine Maillard*

LE LIVRE ROUGE DE CARL GUSTAV JUNG, DOCUMENT AUTOBIOGRAPHIQUE, DOCUMENT CULTUREL	Christine MAILLARD	1
DAS ROTE BUCH IM KONTEXT EUROPÄISCHER SPIRITUALITÄTSGESCHICHTE	Karl BAIER	13
L'INFLUENCE D'ERNST HAECKEL DANS LE LIVRE ROUGE DE CARL GUSTAV JUNG	Joseph CAMBRAY	41
À PROPOS DE QUELQUES ILLUSTRATIONS DU LIVRE ROUGE D'Izdubar à Job	Christian GAILLARD	61
AU COMMENCEMENT N'ÉTAIT PAS LE VERBE De l'importance de l'image dans le <i>Livre Rouge</i>	Véronique LIARD	89
LA PENSÉE DE CARL GUSTAV JUNG ET LES COURANTS NÉO-GNOSTIQUES DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX <sup>e</sup> SIÈCLE	Christine MAILLARD	99
VON ÜBERMENSCH UND ÜBERSINN Nietzsches Metaphorik im <i>Roten Buch</i>	Gerhard SCHMITT	117
SINN, UNSINN, WIDERSINN, WAHNSINN, ÜBERSINN Selbst- und Gottesvorstellungen im <i>Roten Buch</i> von C. G. Jung	Paul BISHOP	135
LE LIVRE ROUGE DE CARL GUSTAV JUNG DANS LE CONTEXTE DE LA CRISE DE LA CONNAISSANCE ET DES VALEURS DES ANNÉES 1910-1930	Christine MAILLARD	153

REVUE ANNUELLE  
HORS SÉRIE N° 8  
**2011**

## DAS ROTE BUCH IM KONTEXT EUROPÄISCHER SPIRITUALITÄTSGESCHICHTE

Karl BAIER

Es wird vielen Leserinnen und Lesern nicht anders ergehen, als es mir ergangen ist. Nachdem ich auf meinem Schreibtisch Platz gemacht hatte, und das *Rote Buch* zum ersten Mal aufschlug, dachte ich mir: „Du meine Güte! Was ist das denn?“ Nach der ersten Welle der Verwunderung wurde daraus eine Forschungsfrage: „Um welche Art von Buch handelt es sich? Mit welcher Textsorte haben wir es zu tun?“ Offenbar liegt hier wirklich ein *Liber Novus* vor, ein Werk, das es in dieser Art noch nicht gegeben hat. Solche Unikate lassen sich niemals eindeutig einer bestehenden Gattung zuordnen. Trotzdem kann es lehrreich sein, sich mit dem Problem der Textsorte zu befassen. Ich setze dazu bei den von Jung offensichtlich gewollten formalen Anspielungen auf mittelalterliche Buchkultur (Großformat, Verwendung von Pergament-Papier, lateinische Titel, Kalligrafie, ausgemalte Initiale, farbige, handgemalte Illustrationen) an und schaue mich nach Gattungen aus dieser Zeit um, die Ähnlichkeiten zum *Roten Buch* aufweisen. Vergleicht man diese mit Jungs Werk, erhält man Einblicke in den geschichtlichen Zusammenhang, in dem das *Rote Buch* steht. Es wird deutlicher, als was und wie es gelesen werden will, und was die spezifische Modernität des Textes ausmacht, die ihn von mittelalterlichen Genres unterscheidet und in anderer Hinsicht auch wieder an sie annähert.

### I. Das Verhältnis zu literarischen Gattungen mittelalterlicher Literatur

Mehrere Rezensenten verglichen das *Rote Buch* mit einem Evangeliar<sup>1</sup>. Tatsächlich erinnert es in Format und Ausstattung an die aufwendig gestalteten mittelalterlichen Ausgaben der vier Evangelien. Hat diese Ähnlichkeit etwas mit dem Inhalt des Buches zu tun? War es die Intention Jungs ein neues Evangelium zu verfassen und dies schon durch die äußere Form des Buches zu signalisieren?

---

<sup>1</sup> Vgl. die Rezensionen von Christoph Türcke in der *Süddeutschen Zeitung* vom 02.10.2009 und von Arno Widmann in der *Frankfurter Rundschau* vom 16.11.2009; letztere ist online erhältlich unter <http://www.fr-online.de/kultur/literatur/der-kriegs-als-retter/-/1472266/3034854/-/index.html> (20.11.2010).

Jung stellt Bibelzitate an den Anfang des *Liber Primus* und des *Liber Secundus*. Er gibt der Bibel damit die in christlicher Literatur übliche Stellung einer Quelle von autoritativen Stellen, die herangezogen werden, um damit die eigenen Darlegungen zu stützen. Mit seiner Auswahl der biblischen Zitate bezieht sich Jung nicht nur auf die Adventszeit, in der er das Buch zu schreiben begann<sup>2</sup>. Er stellt seine Schrift zugleich in die Tradition der biblischen Propheten, die seit jeher als Vorbilder für christliche Visionärinnen und Visionäre fungierten. Auch der Anspruch aus einer Gotteserfahrung heraus die Gegenwart kritisch zu deuten und Zukünftiges zu schauen, verbindet das *Rote Buch* und die prophetische Literatur. Auf diese Verwandtschaft wird unten noch ausführlich eingegangen.

Trotz der signalisierten Kontinuität mit der jüdisch-christlichen Tradition erhebt Jung zugleich den Anspruch, über die christliche Lehre hinauszugehen. Die Neuerungen, die er aus seinen imaginativen Erfahrungen ableitet, beziehen sich grob gesprochen auf zweierlei: das Gottesbild und den Glaubensvollzug. Einerseits ist der „alte liebe Gott“ gestorben<sup>3</sup>. Jungs Offenbarungen erinnern daran, „dass Gott furchtbar ist“<sup>4</sup>. Die Integration des Negativen (des Furchtbaren, Bösen, Hässlichen, Banalen, des Unvermögens und der Vergänglichkeit) ist ein theologisches und anthropologisches Grundproblem des *Roten Buches*. Auf Seiten des Glaubensvollzugs geht es andererseits um die „Vollendung des Christus-Mysteriums“<sup>5</sup>. Sie wird über die Konfrontation mit den persönlichen und kulturellen Schattenseiten bzw. Verdrängungen gewonnen wird und führt aus der Bindung an das Christentum heraus in eine neue Freiheit<sup>6</sup>, die als letzte Konsequenz christlichen Glaubens dargestellt wird. Für die Anhängerschaft des kommenden Gottes reicht es nicht mehr Christ zu sein. Man muss selber Christus werden<sup>7</sup>. Jung bewegt sich damit auf den Bahnen des in die Patristik

2 Ich verdanke diesen Hinweis Paul Bishop. Der Verweis auf Weihnachten ist auch deshalb bedeutsam, weil nach der traditionellen Weihnachtstheologie Weihnachten das Fest der Gottesgeburt im Menschen ist, die, wie unten gezeigt, im *Roten Buch* eine wichtige Rolle spielt. Vgl. Josef Sudbrack: „Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt“. In: Andreas Schönfeld (Hg.): *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist. Festschrift zum 75. Geburtstag von „Geist und Leben“*. Würzburg: Echter 2002, S. 225-230.

3 C.G. Jung: *Das Rote Buch. Liber Novus*. Hrsg. und eingel. v. Sonu Shamdasani, Düsseldorf: Patmos-Verlag 2010 (2. Aufl.), S. 331 [künftig zitiert als *RB*].

4 Ebd., S. 235.

5 Ebd., S. 254.

6 Ebd., S. 235.

7 Vgl. ebd., S. 234.

zurückreichenden Theologumenons von der Gottesgeburt in der Seele, und treibt es über seinen christlichen Rahmen hinaus<sup>8</sup>.

Vom Typ her erinnert die Art von Spiritualität, die mit Jungs Version des Gottesgeburts-Topos im *Roten Buch* zum Durchbruch kommt, am ehesten an eine mystische Radikalisierung protestantischen Christentums nach Art des frühneuzeitlichen Spiritualismus, mit dem Jung bekanntlich auch die Vorliebe für Alchemie teilte<sup>9</sup>. Später wird er seine religiöse Haltung einmal als die eines Protestanten bezeichnen, der den vollständigen Verlust seiner Kirche überlebte, und dennoch Protestant geblieben ist<sup>10</sup>.

Jungs neue Religion ist eine unsichtbare Kirche. Im *Roten Buch* wird ihm während einer aktiven Imagination enthüllt, dass die neue Religion sich nur mehr „in der Veränderung der menschlichen Beziehungen“ und einer „Neuordnung der menschlichen Lebensverhältnisse“ ausdrücke, nicht in einer organisierten Gemeinschaft<sup>11</sup>. Das lässt sich meiner Meinung nach so verstehen, dass die sichtbare Seite der künftigen Religion aus psychotherapeutischer Praxis und dem durch sie geheilten menschlichen Beziehungsleben bestehen soll.

Ist das *Rote Buch* als Evangelium dieser neuen Religion gedacht? Dagegen spricht, dass es Jung zufolge in ihr keine allgemein verbindliche heilige Schrift mehr gibt. Ausschlaggebend für das Seelenheil sind nun der Weg der Individuation und die Auslegung der auf diesem Weg aus dem Unbewussten aufsteigenden Symbole, nicht mehr die Aneignung der in einer Bibel enthaltenen

8 Vgl. zur Geschichte der Lehre von der Gottesgeburt Hugo Rahner: „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen“. In: Ders.: *Symbole der Kirche*. Salzburg: Mueller 1964, S. 11-87. Zu Meister Eckhart, der die Gottesgeburt in der Seele v.a. in den *Deutschen Predigten* zum Zentrum seiner Theologie macht vgl. Shizuteru Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. Gütersloh: Mohn 1965 und Irmgard Kampmann: *Ihr sollt der Sohn selber sein! Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1996; mit Bezug auf die Vorgeschichte und Diskussionen innerhalb der mittelalterlichen Philosophie Rodrigo Guerzoli: *Die Verinnerlichung des Göttlichen. Eine Studie über den Gottesgeburtszyklus und die Armutspredigt Meister Eckharts*. Leiden: Brill 2006.

9 Vgl. zum Spiritualismus die einschlägigen Beiträge in Hans-Juergen Goertz/ James M. Stayer: „Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert“. In: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 27, Berlin 2002, sowie John D. Roth/ James M. Stayer: *A Companion to Anabaptism and Spiritualism 1521-1700*. Leiden: Brill 2006.

10 Vgl. C.G. Jung: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. In: *Gesammelte Werke (GW)*. Hrsg. v. Lilly Jung-Merker, Elisabeth Rief, Leonie Zander. 20 Bde. Zürich/ Stuttgart: Rascher; Olten/ Freiburg im Breisgau: Walter 1958-1995, Bd. 11, 1963, S. 53.

11 Sonu Shamdasani: „Liber Novus: Das ‚Rote Buch‘ von C.G. Jung“. In: *RB*, S. 195-223, hier: S. 214.

Erlösungsbotschaft<sup>12</sup>. Das Kapitel „Der Anachoret“ behandelt in einem imaginären Dialog mit einem frühchristlichen Wüsteneinsiedler u.a. die antike Lehre vom vielfachen Schriftsinn, die aus der hellenistischen Philosophie stammend in der jüdischen und christlichen Exegese angewandt wurde und bis in die Neuzeit die Bibelauslegung beherrschte. Diese Hermeneutik geht davon aus, dass religiöse Texte, neben dem wörtlichen Sinn noch andere, verborgene Sinndimensionen aufweisen, die Botschaften in Bezug auf die eigene Lebensführung und die göttlichen Geheimnisse enthalten.

Für Jung liegt die Grenze der anachoretischen Praxis in ihrer Fixiertheit auf die Bibel:

Der Einsame ging in die Wüste, um sich zu finden. Er begehrte aber nicht, sich zu finden, sondern den vielfältigen Sinn des heiligen Buches. [...] Er begehrte im Äußeren zu finden, wessen er bedurfte. Den vielfältigen Sinn findest du aber nur in dir, nicht im Dinge [...]. Die einander folgenden Bedeutungen [...] liegen in dir, der du vielen Wechseln unterworfen bist, insofern du am Leben teilhast.<sup>13</sup>

Die traditionelle christliche Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns ging davon aus, dass die persönliche Transformation des Lesenden (seine Heiligung, *hagiasmós, sanctificatio*) und die als spirituelle Übung aufgefasste Interpretation der biblischen Texte miteinander verkoppelt sind<sup>14</sup>. Man nahm an, dass die Erschließung der tieferen Sinndimensionen der Bibel und die fortschreitende Selbst- und Gotteserkenntnis sich gegenseitig stützen. Jung versteht hingegen das Bemühen um den Sinn des heiligen Buches als Veräußerlichung, die von der Dynamik des seelischen Lebens und dem Erfassen ihres Sinns ablenkt. Sein Ansatz einer mehrstufigen Trauminterpretation kann im Licht dieses Kapitels aus dem *Roten Buch* als eine Transposition der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn in den Bereich der spontanen Symbolproduktion der Psyche interpretiert werden. Die Botschaften der Träume und aktiven Imaginationen sowie ihre schriftlichen Aufzeichnung, die den individuellen Reifungsprozess über längere Zeit dokumentiert, treten als Offenbarungsquelle an die Stelle der Bibel.

12 Vgl. zum Symbol *RB*, S. 309: „Das Symbol ist das Wort [...], das man nicht spricht, sondern das als ein Wort der Kraft und der Not aus der Tiefe des Selbst heraufsteigt und sich unerwartet auf die Zunge legt.“

13 *RB*, S. 273. Vgl. zum Motiv der aufeinander folgenden Bedeutungen auch *RB*, S. 309: „Die Erlösung ist eine lange Straße, die durch viele Tore führt. Die Tore sind die Symbole.“

14 Vgl. dazu Karl Baier: *Meditation und Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 31-47; Henri de Lubac: *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*. Übertr. und eingel. v. Rudolf Voderholzer. Freiburg im Breisgau: Johannes-Verlag 1999.

Der Individuationsprozess, der in der postchristlichen Ära zur Geburt Gottes in der Seele führt, ist Jung zufolge ein sehr persönlicher Weg, der jeweils zu anders gearteten ‚Roten Büchern‘ führen kann und soll. Jung warnt davor, den von ihm beschriebenen Weg einfach nachzuahmen. „Ein jeder gehe seinen Weg. Ich will euch kein Heiland, kein Gesetzgeber, kein Erzieher sein. Ihr seid doch keine Kinder mehr“<sup>15</sup>. Mit dem *Roten Buch* liegt, so gesehen, kein neues Evangelium im Sinne einer Schrift vor, die für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft konstitutiv sein soll. Am ehesten lässt es sich als ein grundlegendes Werk jener neuen Form von entkirchlichter, aus verschiedenen Traditionen schöpfenden, individualisierten Spiritualität verstehen, die im Lauf des 20. Jahrhunderts beständig an Bedeutung gewann: eine ‚Bibel nach der Bibel‘ im Sinn des Leitfadens einer spirituellen Haltung, für die es keine letztverbindliche heilige Schrift mehr gibt, die sich aber, anders als jüngere Spielarten dieser Form von Spiritualität, im Falle Jungs noch aus dem Christentum herleitet und beansprucht dessen radikal verwandelte Folgegestalt zu sein<sup>16</sup>.

Die prachtvolle Ausstattung des *Roten Buches* hat denselben Sinn wie die der Prachtevangeliiare. Sie dient der Repräsentation der in ihm enthaltenen Offenbarungen und weist auf deren Kostbarkeit, ja Göttlichkeit hin<sup>17</sup>. Im Nachwort zum *Roten Buch* aus dem Jahr 1959 schreibt Jung: „Ich wusste immer, dass jene Erlebnisse etwas Kostbares enthielten, und darum wusste ich nichts Besseres, als sie in einem ‚kostbaren‘, d.h. teuren Buch aufzuschreiben und die beim erneuten Durchleben auftretenden Bilder zu malen – so gut es eben ging“<sup>18</sup>. Jungs Aufzeichnungen haben in Bezug auf die Form von Religion, die sich in ihnen zeigt und hinsichtlich einiger Grundzüge des beschriebenen Wegs überindividuelle Bedeutung; nicht aber in den konkreten Inhalten, in denen sich Jungs ‚persönlicher Mythos‘ enthüllt<sup>19</sup>.

15 *RB*, S. 231.

16 Vgl. dazu *RB*, S. 272: „Jede folgende Religionsform ist der Sinn der vorausgehenden.“ Bezeichnend auch die verinnerlichte, die Imitation eines religiösen Ideals ablehnende und radikal individualisierte Interpretation von christlicher Existenz als Nachfolge Christi in *RB*, S. 292: „Soll ich aber Christum wahrhaft verstehen, so muss ich einsehen, wie der Christus nur sein eigenstes Leben gelebt hat und niemand nachgefolgt ist. Er hat kein Vorbild nachgeahmt. Wenn ich daher Christum wahrhaft nachfolge, so folge ich niemanden nach, sondern gehe auf meinem eigenen Wege, auch werde ich mich keinen Christen mehr nennen.“

17 Vgl. zur Funktion der Evangeliiare Christine Jakobi-Mirwald: *Das mittelalterliche Buch. Funktion und Ausstattung*. Stuttgart: Reclam 2004, S. 75-76.

18 *RB*, S. 357.

19 Bekanntlich war die Suche nach dem eigenen Mythos bzw. der „persönlichen Gleichung“ ein Hauptmotiv für Jungs Selbsterforschung mit Hilfe der aktiven Imagination, die im *Roten Buch* dargestellt wird. Vgl. dazu Sonu Shamdasani (Anm. 11), S. 199.

Außer den Evangeliiaren kommen drei weitere literarische Gattungen als mögliches mittelalterliches Vorbild bzw. nächste Entsprechung zum *Roten Buch* in Frage: kunstvoll ausgestaltete Andachtsbücher und ihnen nahe stehende Erbauungsliteratur, Soliloquien und vor allem Visionsbücher.

Die Parallelen zum Andachtsbuch halten sich in Grenzen<sup>20</sup>. Im *Roten Buch* findet man zwar Gebete, Anrufungen und Meditationen<sup>21</sup>, die, wie in den alten Andachtsbüchern, mit Bildern versehen sind, die den Inhalt der Gebete und Betrachtungen veranschaulichen und die private Meditation unterstützen sollen<sup>22</sup>. Außerdem greifen viele Überlegungen Jungs-Motive auf, die man in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Erbauungsbüchern findet. Der Einfluss von *De Imitatione Christi* des Thomas von Kempen wird unten noch zur Sprache kommen. Aber die Gesamtintention ist doch eine andere. Es ist nicht Jungs primäres Anliegen, Gebets- und Andachtvorlagen liefern. Er erzählt von seiner inneren Entwicklung, deren Stationen durch die Geschehnisse im Raum der aktiven Imagination markiert werden. Außerdem interpretiert er seine Imaginationen und versucht ihren persönlichen und allgemein menschlichen Sinn herauszufinden. Auch dafür gibt es keine Parallele in den Andachtsbüchern.

Die gesamte Textgestaltung motiviert jedoch die Lesenden dazu, eine kontemplative, gesammelte Lesehaltung einzunehmen und sich wiederholt in die Texte und Bilder zu vertiefen, so dass man sagen kann, dass das *Rote Buch* durchaus Züge eines Andachts- bzw. Erbauungsbuches aufweist.

20 Vgl. zum Genre des Andachtsbuches Hans-Peter Geh/ Gerhard Römer (Hgg.): *Mittelalterliche Andachtsbücher: Psalterien, Stundenbücher, Gebetbücher. Zeugnisse europäischer Frömmigkeit. Eine Ausstellung der Badischen und der Württembergischen Landesbibliothek zum 91. Deutschen Katholikentag in Karlsruhe 1992*. Karlsruhe 1992 und *Andachtsbücher des Mittelalters aus Privatbesitz*. Bearb. v. Joachim M. Plotzek, Katalog zur Ausstellung im Schnütgen-Museum. Köln 1987. Die Charakteristika der Illustrationen in diesen Büchern, ihr geschichtlicher Wandel, die Beziehungen zwischen Text und Bild in ihnen etc. sind Gegenstand unübersehbarer vieler kunstgeschichtlicher Arbeiten.

21 Vgl. etwa die Inkantationen in *RB*, S. 283f.

22 Eine besonders wichtige und auch in Laienkreisen weit verbreitete Form des gebildeten Andachtsbuches mit großem Einfluss auf die individuelle Gebets- und Meditationspraxis waren im Hoch- und Spätmittelalter die sog. Stundenbücher (*Horae, Horaria*). Vgl. dazu Christine Jakobi-Mirwald (Anm. 17), S. 102-109; Roger S. Wieck: *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*. New York: George Braziller, Inc. 1988; John Hartman: *Books of Hours and their Owners*. London: Thames and Hutson 1976.

Das literarische Selbstgespräch ist als Gattung seit der Spätantike bekannt<sup>23</sup>. Man denke nur an Mark Aurels *Ta Eis Heauton*, die *Soliloquia* des Augustinus, die im Mittelalter den größten Einfluss hatten, oder die *Consolatio Philosophiae* des Boethius, fast ebenso wichtig und beliebt. Das Spektrum der in ihnen behandelten Themen entspricht den Stoffen, in die man sich auch mit Hilfe methodisch geübter Meditation vertiefte: die Mühsal und die Sündigkeit des Menschenlebens, das Lob der Wohltaten Gottes, moralische Einsicht und Gotteserkenntnis, Hoffnung auf sein Erbarmen etc. Dabei konnten Personifizierungen der Seele, der Vernunft, der Philosophie etc. als fiktive Gesprächspartner auftreten, was eine gewisse Ähnlichkeit zum *Roten Buch* stiftet. Die mittelalterlichen Soliloquien sind außerdem ebenso wie schon ihre antiken Vorbilder von appellativem Charakter. Es handelt sich um meditative Ansprachen an die eigene Seele und an Gott, die das Selbst- und Gottesverhältnis formen sollten<sup>24</sup>. Der mit sich selbst und dem Göttlichen im Dialog befindliche Autor versucht sich selbst samt der den Dialog mitvollziehenden Leserschaft von einem bestimmten Welt- und Selbstverständnis und der ihnen entsprechenden Lebensweise zu überzeugen. Wie auch beim *Roten Buch* handelt es sich also um eine literarische Form der Selbstsorge und der spirituellen Übungspraxis. Allerdings fehlt den Soliloquien das visionäre Element, das im *Roten Buch* eine alles tragende Rolle spielt, wie man es im Mittelalter nur von den Visionsbüchern kennt.

## II. Ein transgressiv christliches Visionsbuch

Die als *Visio, Liber visionum* oder auch *Revelationes* betitelten Schriften enthalten einzelne Visionen oder ganze Visionsreihen von bestimmten, oft schon im Titel namentlich genannten Seherinnen und Sehern (z.B. *Visio Flothildae*). Peter Dinzelbacher zählt etwa 170 erhaltene Titel dieses Genres auf, woraus auf eine große Verbreitung dieses Schrifttums im Mittelalter geschlossen werden kann<sup>25</sup>. Oft wurden solche Werke mit Bildern versehen, in denen die Visionen dargestellt werden, allen voran natürlich die Johannesapokalypse, aber

23 Für eine genaue Untersuchung dieses Genres und seiner Genese bis Marc Aurel vgl. das Kapitel „Vom sokratischen Dialog zum Selbstgespräch des Lesers: Antike Vorgeschichte der buchgestützten Selbstkonstitution“. In: Christian Moser: *Buchgestützte Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*. Tübingen: De Gruyter 2006, S. 31-314. Zu den Soliloquien des Augustinus ebd., S. 352-386.

24 Vgl. das ausführliche Kapitel über „selbstbetrachtende Dialoge“ in Carmen Cardelle de Hartmann: *Lateinische Dialoge 1200-1400: literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden: Brill 2007, S. 163-210.

25 Vgl. Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann 1981, S. 11-28.

etwa auch die visionären Schriften einer Hildegard von Bingen (12. Jh.), der *Liber visionum* der Elisabeth von Schönau (12. Jh.), oder die *Revelaciones* der Brigitta von Schweden (14. Jh.).

Dinzelbacher arbeitete bezüglich des Inhalts dieser Bücher zwei Typen von Visionen heraus<sup>26</sup>. Der erste Typ dominiert in der Zeit vor 1200 und betrifft das Schicksal des Menschen im Jenseits, in das die Visionen Einblick gewähren. Die Reise in die andere Welt beinhaltet bestimmte regelmäßig auftretende Elemente: Die Bedrohung des aus dem Körper ausgetretenen, quasi sterbenden Sehers bzw. der Seherin durch Dämonen, das Auftreten eines himmlischen Führers, der als Helfer gegen die Kräfte des Bösen und als Reisebegleiter fungiert, der Besuch verschiedener seliger oder peinvoller Aufenthaltsorte der Verstorbenen, das Urteil über den Lebenswandel des Visionärs, der Befehl zur Rückkehr, dem das Wiedereintreten in den Körper und das Erwachen aus dem Schlaf bzw. aus der Ekstase folgt.

Auf ihrem Höhepunkt im 12. Jahrhundert nimmt diese Gattung Züge des zur selben Zeit blühenden höfischen Epos an, „da das Konzept dem einer Pilgerfahrt durch die Unterwelt mit dem Ziel des himmlischen Jerusalems gleicht – im höfischen Epos haben wir den entsprechenden Aufbau durch die Queste gegeben, die Suche nach dem religiösen Ziel (Gralsburg) oder nach Selbstverwirklichung (Läuterung)“<sup>27</sup>. Die Visionen dieses Typs treten unerwartet ein und sind singuläre, länger dauernde Ereignisse, die nur selten eine Wiederholung finden.

Der zweite Typ, der vom 13. Jahrhundert bis zur frühen Neuzeit und später vorherrscht, tritt vor allem bei religiös lebenden Frauen auf. In ihm dominieren visionäre Begegnungen mit Jesus Christus und Maria. Die imaginative Einübung in die Nachfolge Jesu Christi steht im Zentrum dieser Form der Vision. Die Visionärinnen nehmen in ihren Schauungen an den verschiedenen Lebensstationen Christi und insbesondere an seiner Passion teil und führen Gespräche mit ihm und anderen biblischen bzw. überirdischen Gestalten. Der visionäre Raum, in dem diese Begegnungen stattfinden, wird dabei oft viel vager beschrieben und wohl auch erfahren wie die eschatologischen Räume (Himmel, Hölle, Fegefeuer) des ersten Typus.

Die zweite Art von Visionen und die Literatur, die sich ihrer Darstellung widmet, hängen eng mit der im Spätmittelalter ausgeprägten Passionsfrömmigkeit, dem Umsichgreifen von Visualisierungstechniken in der Meditationspraxis und mit den *Meditationes vitae Christi* zusammen, Meditationsbüchern, die das

Leben Christi zum Inhalt haben<sup>28</sup>. Auch in der bildenden Kunst der Zeit werden die entsprechenden Themen ausgiebig behandelt. Diese Art von Visionen wird erwartet bzw. herbeigesehnt. Man bereitet sich durch Gebet und Meditation auf sie vor<sup>29</sup>. Meist werden mehrere, relativ kurzdauernde Entrückungen beschrieben.

Während es beim ersten Typus Visionen gibt, in denen es zu überhaupt keinem Gespräch kommt, oder das Gespräch einen rein informativen Charakter hat, werden beim zweiten Typ das eigene Schicksal und die Gottesbeziehung der Visionärin in Dialogen behandelt, in denen sich eine hochemotionale Beziehung zwischen ihr und den erscheinenden Gestalten artikuliert<sup>30</sup>.

Ab dem 17. Jahrhundert geht die Produktion von Visionsliteratur zurück und das visionäre Element schwindet immer mehr aus der christlichen Spiritualität. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Man propagierte moderatere Formen von Askese und Meditation und das Gebetsleben wurde u.a. durch Beichtväter, die als spirituelle Führer fungierten, stärker reguliert. Das Misstrauen gegenüber der Spiritualität der Frauen, die ja die wichtigste Trägerschicht der Visionsliteratur zweiten Typs waren, stieg. In den protestantischen Kirchen stand man außerbiblischen Offenbarungen und ekstatischem ‚Schwärmertum‘ generell kritisch gegenüber und in der katholischen Kirche wurden Visionen und Ekstasen nun ebenfalls zunehmend abgewertet. Auch war das Denken der Aufklärung dem Visionären gegenüber abgeneigt. Die moralische Seite der Religion trat in den Vordergrund.

Erst durch den von den Visionen Swedenborgs beeinflussten Spiritismus und in Gestalt des Mesmerismus kam es seit dem Ende des 18. Jahrhunderts am Rand bzw. außerhalb der Großkirchen in Westeuropa und Nordamerika wieder zur Ausprägung einer Visions-Kultur, die sich in einer reichen literarischen Produktion niederschlug.

C. G. Jung war bekanntlich von Spiritismus und Mesmerismus beeinflusst, dennoch knüpft er mit dem *Roten Buch* allenfalls indirekt an diese Traditionen an, und bevorzugt die Rezeption antiker und mittelalterlicher Inhalte des kulturellen Gedächtnisses. Der „Geist der Tiefe“ führt ihn auch in die Tiefen der

28 Vgl. zu diesem gesamten Komplex Karl Baier: „Meditation and Contemplation in High to Late Medieval Europe“. In: Eli Franco (Hg.): *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2009, S. 325-349, hier: S. 338-342.

29 Zur mit diesen Visionen verbundenen vorbereitenden Übungen vgl. Ernst Benz: *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart: Klett 1969, S. 37-63; Peter Dinzelbacher: „Körperliche und seelische Vorbedingungen religiöser Träume und Visionen“. In: Tullio Gregory (Hg.): *I sogni nel medioevo*. Roma: Ateneo 1985, S. 57-86.

30 Vgl. Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur* (Anm. 25), S. 155-165.

26 Ebd., zusammenfassend S. 229-265 sowie Peter Dinzelbacher: *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1989, S. 21-32.

27 Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur* (Anm. 25), S. 26.

Vergangenheit zurück. Er betrachtet es als Notwendigkeit, weiter zurückzugehen als bis ins 19. Jahrhundert, um aus der Arbeit an den Schätzen und Altlasten der Vergangenheit eine entsprechend weiter reichende Zukunft zu gewinnen<sup>31</sup>.

Vergleicht man das *Rote Buch* mit den zwei Haupttypen mittelalterlicher Visionsliteratur, so findet man Übereinstimmungen und Unterschiede hinsichtlich beider Gattungen, so dass man von einer modernen Mischform sprechen kann. Ähnlich den mittelalterlichen Jenseitsvisionen beschreibt Jung eine abenteuerliche spirituelle Reise, bei der es fantastische Abenteuer und Versuchungen zu bestehen gilt. Wie in den herkömmlichen christlichen Jenseitsreisen vorgesehen, trifft Jung sowohl auf Purgatorien wie auch – wenn auch nicht so oft – auf Ruheorte<sup>32</sup>. Er erfährt das „Grauen der Unterwelt“ und wird zur „Beute der Nacht“<sup>33</sup>. Er hat quälende heiße Orte zu durchwandern und begegnet Dämonen: „Auf diesem Wüstenpfade ist nicht bloß glühender Sand, sondern es gibt auch furchtbar umschlingende Unsichtbare“<sup>34</sup>. Und schließlich hat er eine Höllenvision<sup>35</sup>. Ganz traditionskonform ist sein visionärer Weg durch diese eschatologischen Räume ein Prozess der Selbsterkenntnis, der nicht nur die Gottebenbildlichkeit, sondern zuvor die negativen Seiten des Visionärs offenbart, die er lernen muss, demütig anzuerkennen.

Jung hält sich an die mythische Topografie der mittelalterlichen Visionen. Der Himmel ist oben und unten die Hölle. Aber die im Mittelalter selbstverständliche

31 Das gilt sowohl für Jungs eigene Person (RB, S. 328: „Ich habe ein Stück Mittelalter nachzuholen – an mir. [...] Ich habe frühe zu beginnen, in jener Zeit, wo die Einsiedler ausstarben.“) wie für die generelle geschichtliche Situation Europas. Nach RB, S. 296 steht die Integration dessen an, was durch das Christentum verdrängt wurde, ohne wirklich bewältigt worden zu sein. „Eine neue Erlösung ist immer eine Wiederbringung des vordem Verlorenen.“ Laut RB, S. 310 ist es für das Projekt, Neues zu erschaffen, das die Aporien der Gegenwart auflöst, notwendig „Altes in eine neue Zeit hineinzubehalten“. Mit dem Programm der Integration christlicher Inhalte in die postchristliche Spiritualität distanziert sich Jung bewusst von Nietzsches Kritik am Christentum. Vgl. RB, S. 292: „Wie gesagt, am Christentum scheint mir allerhand zu sein, was man vielleicht noch mitnehmen sollte. Nietzsche ist zu sehr Gegensatz.“

32 Ein bedeutsamer Ruheort ist der sommerliche Garten, der in RB, S. 245 zuerst erscheint, noch ohne in seiner Schönheit ausgekostet werden zu können, und der dann in RB, S. 315 und am Schluss der *Prüfungen*, RB, S. 356 im Rahmen der nun befriedeten Gesamtsituation noch einmal auftaucht. Auch die Wüste ist im RB der Tradition christlicher Theologie der Wüste entsprechend nicht nur ein Ort des Dämonenkampfes, sondern auch der *hesychia*, der gotterfüllten Ruhe. Siehe dazu etwa RB, S. 270-271, wo der göttliche Friede der Wüste allerdings ein flüchtiger Moment bleibt, der alsbald in Jungs krampfhaften Reflexionen untergeht.

33 RB, S. 286.

34 Ebd., S. 240.

35 Ebd., S. 287.

Verteilung von Gut und Böse auf diese Bereiche ist zutiefst zweifelhaft geworden.

Er sieht den Baum des Lebens, dessen Wurzeln in die Hölle reichen und dessen Wipfel den Himmel berührt. Er weiß auch nicht mehr die Unterschiede: Wer hat recht? Was ist heilig? Was ist Wahrheit? Was ist gut? Was ist richtig? Er weiß nur einen Unterschied: den Unterschied von oben und unten. Denn er sieht, dass der Baum des Lebens von unten nach oben wächst und dass er oben die von den Wurzeln deutlich unterschiedene Krone hat. [...] So kennt er den Weg zur Erlösung.<sup>36</sup>

Bei aller Ähnlichkeit zum ersten Typ basiert das *Rote Buch* doch nicht auf einer singulären plötzlichen Entrückung, die zu einer längeren Jenseitsreise führt, vielmehr besteht es aus einer langen Reihe von Visionsepisoden, die durch die Übung der aktiven Imagination herbeigeführt wurden. Darin ähnelt es der Visionsliteratur der zweiten Art. Auch die grundlegende Bedeutung, die das z.T. sehr emotionale Gespräch mit den imaginierten Gestalten spielt, entspricht diesem Typus und ebenso der Umstand, dass in den gesprächszentrierten Visionen die Umgebung mitunter ganz in den Hintergrund tritt und die Vision ihre visuelle Plastizität verliert.

Zudem ist das *Rote Buch* dieser Form christlicher Vision durch die Thematik der Nachfolge Christi verbunden, um die besonders der *Liber Primus* kreist. Jung kritisiert die Imitation des als Ideal vorgestellten Jesus Christus und entwickelt den Weg zum Selbst als alternative Form der Christus-Nachfolge<sup>37</sup>. Er ist stark durch Thomas von Kempens *De Imitatione Christi* beeinflusst, dem Hauptwerk der *devotio moderna* genannten mittelalterlichen Reformbewegung, das wohl das meistgelesene Erbauungsbuch der christlichen Spiritualitätsgeschichte darstellt. *De Imitatione Christi* spiegelt den Individualismus spätmittelalterlicher Frömmigkeitspraxis wider, der eine wesentliche Voraussetzung für die Reformation darstellt. Es ist das einzige religiöse Werk, mit dem sich Jung

36 Ebd., S. 300. Während die Metapher „Himmel“ recht eindeutig für den göttlichen Bereich steht, ist die Rede von der Hölle im *Roten Buch* vielschichtig. Sie steht u.a. für alles vom Bewusstsein als unheilig Ausgegrenzte und als schlecht Abgelehnte, für den Bereich des Chaos und des Ungewollten, das den Menschen beherrscht, und wofür er doch verantwortlich ist. Vgl. RB, S. 244, S. 262, S. 264 und S. 298.

37 Vgl. zur Geschichte des Motivs der *imitatio Christi* Hans Jürgen Milchner: *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*. Münster: Lit-Verlag 2004. Zur psychologischen und pädagogischen Problematik des Vorbildenden aus heutiger Sicht ebd., S. 165-211.

im *Roten Buch* ausführlicher auseinandersetzt<sup>38</sup>. Er behandelt es mit großer Sympathie als Werk, das auch in postchristlicher Zeit noch Gültiges zu sagen hat.

Die vielen Elemente eines vormodernen ‚christlichen Existentialismus‘, die in den Weg zum Selbst, den das *Rote Buch* beschreibt, eingegangen sind, lassen sich fast alle bei Thomas von Kempen finden und werden dort als Formen der Nachfolge Christi beschrieben. Dazu gehört die *meditatio mortis*, d.h. Besinnung auf die eigene Sterblichkeit<sup>39</sup>, die Abkehr vom Mitschwimmen im oberflächlichen gesellschaftlichen Leben<sup>40</sup>, die Hochschätzung des Alleinseins mit sich selber, des In-sich-Gehens und In-sich-Lebens<sup>41</sup>, die Annahme der eigenen Grenzen und negativen Charakterzüge<sup>42</sup>, die bleibende Auseinandersetzung mit Versuchungen<sup>43</sup>, die Einübung in die Genügsamkeit und Wertschätzung des Kleinen und Geringen<sup>44</sup>, das Vertrauen auf die Gnade Gottes<sup>45</sup>. Jung fügt dem eine nochmalige Verstärkung der Bedeutung selbstverantwortlicher Gestaltung des eigenen Lebens hinzu.

An prominenter Stelle, nämlich als abschließende Vision des letzten, mit dem Titel „Lösung“ versehenen Kapitels des *Liber Primus* beschreibt Jung eine Vision des gekreuzigten Christus, die in ihrer ganzen Emotionalität auf der Linie der Visionen spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit liegt<sup>46</sup>. Jung identifiziert sich darin so sehr mit dem am Kreuz hängenden Jesus Christus, dass er schließlich selbst wie ein Gekreuzigter mit ausgebreiteten Armen dasteht, bereit sein Leben zu opfern.

Doch ereignet sich Jungs Vision des Gekreuzigten bezeichnender Weise in einem nichtchristlichen Ambiente. Sie findet in einem „Tempel der Sonne“ statt und wird auch nicht durch eine fromme Kreuzes-Meditation im traditionell christlichen Stil hervorgerufen, sondern, indem Jung in einen Kristall schaut, der offenbar das Zentrum des Tempels bildet. Diese Szenerie verweist auf Strömungen, die nach Jungs Auffassung vom Mainstream des Christentums verdrängt worden waren, jetzt aber neue Bedeutung gewinnen. Der Sonnentempel steht für ihn in Beziehung zu ägyptisch-hellenistischer Naturfrömmigkeit<sup>47</sup>. Das Kristallkugel-

38 Vgl. *RB*, S. 291-294.

39 Vgl. dazu Thomas von Kempen: *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Nach der Übertr. v. Michael Sailer. Hrsg. v. Walter Kröber. Stuttgart: Reclam 1950, S. 45-48 und *RB*, S. 274.

40 Vgl. Thomas von Kempen (Anm. 39), S. 20-21, S. 37 und *RB*, S. 231, S. 249.

41 Vgl. ebd., S. 63-64, S. 37-40 und *RB*, S. 308, S. 328.

42 Vgl. ebd., S. 10-13, S. 42-45 und *RB*, S. 240, S. 302, S. 309, S. 328.

43 Vgl. ebd., S. 141-143 und *RB*, S. 293-294.

44 Vgl. ebd., S. 10-12 und *RB*, S. 302, S. 305.

45 Vgl. ebd., S. 34 und *RB*, S. 293.

46 *RB*, S. 252.

47 Vgl. dazu ebd., S. 271.

Schauen verweist auf magische Praxis, die im *Roten Buch* mit Hermetik, *magia naturalis* und Kabbala assoziiert wird und ebenfalls als erneuertes Traditionsgut eine wichtige Rolle spielt<sup>48</sup>.

Ich kann hier nicht Jungs komplexes Verständnis von Magie interpretieren. Im *Roten Buch* wird die Auffassung zurückgewiesen, sie sei eine primitive Vorstufe der Naturwissenschaft. Magie erschließt vielmehr das an sich Nichtverstehbare. Sie beruht auf der Fähigkeit, die Boten des Nichtverstehbaren anzurufen und die Mitteilungen und rätselhaften Geschenke des Mysteriums zu empfangen, aus denen neues Leben hervorgeht. Magie lässt unerklärliche Fügungen stattfinden, die weder auf Gesetze zurückführbar, noch bloße Zufälle sind. Ihr Ursprung liegt nicht in infantilen Allmachtsfantasien und Herrschaftswünschen, sondern gerade in einer davon Abstand nehmenden Haltung. „Wenn man sein Bestes getan hat, um den Wagen zu lenken, und dann merkt, dass ein Anderer, Größerer ihn lenkt, dann findet magische Wirkung statt. [...] Die Bedingung aber ist, dass man sich gänzlich annimmt und nichts verwirft, um alles in das Wachstum des Baumes überzuführen“<sup>49</sup>. Der Akzent liegt auf dem, was Jung später das „Überwachsen“ innerer Widersprüche nennt, die auf rationalem Weg nicht lösbar sind. Jung steht hierin im Einklang mit der seit dem späten 19. Jahrhundert zu beobachtenden Psychologisierung der Magie<sup>50</sup>.

Eine Parallele zu beiderlei Arten mittelalterlicher Visionsliteratur, die abschließend erwähnt sein soll, besteht darin, dass diese oft eine-(manchmal vom jeweiligen Herausgeber verfasste) Rechtfertigung enthalten, die begründet bzw. bekräftigt, dass die Seherin bzw. der Seher wirklich aufgrund göttlicher Gnade Wahres und für andere Menschen Relevantes schauten, so dass die Veröffentlichung ihrer Visionen und ihre Rezeption in der Glaubensgemeinschaft Sinn macht. Als Anzeichen dafür galten u.a. der Lebenswandel der Visionäre, Wunder und eingetroffene Prognosen. Im *Liber Primus* spricht Jung ebenfalls das Motiv der rechtfertigenden Zeichen an, die seinen Anspruch auf ein Sehertum, das für die Allgemeinheit Bedeutendes zu Tage fördert, untermauern<sup>51</sup>. Er betont, nicht bloß in die eigene Seele zu schauen, sondern zugleich in die innere

48 Vgl. dazu das Kapitel „Die Gabe der Magie“, *RB*, S. 306-308 und das den *Liber Secundus* abschließende Kapitel „Der Zauberer“, besonders *RB*, S. 310-313.

49 *RB*, S. 313.

50 Vgl. Wouter J. Hanegraaff: „Magic V: 18th-20th Century“. In: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Ed. by Wouter J. Hanegraaff. Leiden/ Boston: Brill 2006, S. 738-744, bes. S. 742-743.

51 Vgl. ebd., 230: „Die Gnade, die mir geschah, gab mir Gnade, Hoffnung, Wagemut genug, dem Geiste der Tiefe nicht widerstreben, sondern seine Worte zu reden. Bevor ich mich aber aufrufen konnte, es wirklich zu tun, bedurfte ich eines sichtbaren Zeichens, das mir zeigen sollte, dass der Geist der Tiefe in mir zugleich auch der Herr der Tiefe des Weltgeschehens ist.“

Wahrheit seiner Epoche und damit auch in die Seele seiner Zeitgenossen. Als Beleg dafür wird u.a. angeführt, dass sich einige seiner Visionen als Vorherschau des Ersten Weltkriegs bewahrheiteten. Jung bringt seinem Selbstverständnis nach stellvertretend für alle Anderen in seinen aktiven Imaginationen Einsichten zu Tage, die nicht bloß seine individuelle Situation, sondern das kollektive Unbewusste seiner Zeit betreffen. Sie gewähren neue verallgemeinerbar Einsichten in die Struktur der menschlichen Psyche und die Wirklichkeit des Göttlichen, wie es sich in der Gegenwart manifestiert. Die Überzeugung, dass seine Visionen solche überindividuellen Inhalte zum Gegenstand haben, nimmt ihm die Angst schizophoren zu sein.

### III. Jungs Bilder und die vorneuzeitliche Visionsdarstellung

In der Kunstgeschichte und in der religionswissenschaftlichen Visionsforschung wird immer wieder angemerkt, dass in der Neuzeit visuelle Fantasien aufhören als Offenbarungsmedien zu fungieren.

Das [...] häufig konstatierte Auseinanderbrechen von Visualität und Offenbarung seit der Aufklärung hat etwas damit zu tun, dass die Schau geistiger Bilder erkenntnistheoretisch nicht mehr unter die Medien gerechnet wird, über die Menschen mit einem 'Anderen', einem transzendenten Ansprechpartner gar, zu kommunizieren vermögen.<sup>52</sup>

Die Visionen werden als Widerspiegelungen der seelischen Welt interpretiert, die bestenfalls etwas über die Psyche des visionären Individuums aussagen<sup>53</sup>. Außerdem tut sich eine Diastase zwischen materiellen Bildträgern und Bildern einerseits und subjektiven inneren Bildern auf. Im Mittelalter besteht dagegen eine enge Wechselwirkung zwischen beidem: Bildwerke sind Vorlagen für Visionen, oder dienen in Gestalt von Andachtsbildern als deren Ersatz<sup>54</sup>. Visionen wiederum werden nicht nur erzählt, sondern in Bildwerken dargestellt und bereichern immer wieder die Ikonografie um neue Themen<sup>55</sup>.

Voraussetzung für den mittelalterlichen Umgang mit Visionen ist die Auffassung, dass man zwar durchaus weiß, dass sie mitunter auf körperliche bzw. seelische Umstände der Träumenden oder ekstatisch Entrückten zurückführbar sind, aber doch in erster Linie davon ausgeht, dass sie von einer völlig wirklichen Welt jenseits der Seherinnen und Seher Auskunft geben. Die Visionen sind

52 David Ganz: *Medien der Offenbarung. Visionsdarstellungen im Mittelalter*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2008, S. 9.

53 Vgl. Peter Dinzelbacher: *Mittelalterliche Visionsliteratur* (Anm. 26), S. 6.

54 Vgl. dazu etwa Klaus Krüger: „Bildandacht und Bergeinsamkeit. Der Eremit als Rollenspiel in der städtischen Gesellschaft“. In: Hans Belting/ Dieter Blume (Hgg.): *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit: die Argumentation der Bilder*. München: Hirmer-Verlag 1989, S. 187-200.

55 Vgl. Peter Dinzelbacher: *Mittelalterliche Visionsliteratur* (Anm. 26), S. 13-14.

Schwellenorte zwischen Diesseits und Jenseits, vermitteln beide Sphären. In Bezug auf die Funktion der Wirklichkeitsvermittlung besteht keine prinzipielle Differenz zwischen innerem und äußerem Sehen. Das zeigt sich auch in der künstlerischen Darstellung von Visionen.

Während Künstler der frühen Neuzeit mit mimetischen Mitteln darauf hinarbeiteten, visionäre Offenbarung als das schlechthin Andere, als das Undarstellbare und allem Irdischen Entrückte vor Augen zu stellen, lässt sich an vielen mittelalterlichen Visionsdarstellungen kein vergleichbarer Sprung in den Modus einer anderen Sichtbarkeit beobachten. Häufig genug hat es vielmehr den Anschein, die Differenz zwischen äußerem und innerem Sehen habe für die Konzeption der Bilder gar keine große Rolle gespielt.<sup>56</sup>

Da in der mittelalterlichen Weltsicht prinzipiell alles Geschaffene Abbild oder mindestens Spur des Schöpfers ist, besteht kein dramatischer Bruch, keine radikale Andersheit zwischen den durch die *phantasia* wahrnehmbaren Visionen und dem mit den physischen Augen Sichtbaren.

Jung folgt auf den ersten Blick der neuzeitlichen Sichtweise, wenn er die Visionen als Produkte der menschlichen Psyche interpretiert. Allerdings ist sein Verständnis der letzteren so geartet, dass er sich wieder der mittelalterlichen Sicht annähert. Schon in der frühen psychiatrischen Studie *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene* (1902) führt Jung die spiritistischen Phänomene auf eine vom Ich-Bewusstsein unabhängige und deshalb als objektiv zu bezeichnende Eigentätigkeit der Psyche zurück, die in der Lage ist, unterbewusste Persönlichkeiten, die Züge selbstständigen Daseins annehmen, hervorzubringen<sup>57</sup>. Geister, Götter und Dämonen siedelt er von nun an als autonome psychische Mächte im Unbewussten an. Hier geschieht bereits, was Hanegraaff im Hinblick auf die spätere transpersonale Psychologie feststellt:

Die Reiche der Engel und Dämonen [...] werden als Bereiche des menschlichen Unbewussten identifiziert, und umgekehrt wird das kollektive Unbewusste mit einem objektiven transpersonalen Reich identifiziert [...]. Auf diese Weise tauchen die ‚Götter‘, die scheinbar aus

56 David Ganz (Anm. 52), S. 21.

57 C.G. Jung: *Psychiatrische Studien*. In: *GW* (Anm. 10), Bd. 1, 1966, S. 1-98. Die ersten Ansätze einer Theorie der Dissoziation der Psyche in autonome Teile reichen zu den Mesmeristen des späten 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts zurück und wurden von den französischen Psychiatern Charcot und Janet weitergeführt. Siehe dazu Crabtree: *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven/ London: Yale University Press 1993, S. 283-306 und Henri F. Ellenberger: *Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Zürich: Diogenes 2005, S. 449-560 und S. 996-1003.

dem Himmel verbannt worden waren, – ohne etwas von ihrer Macht zu verlieren – von neuem auf: aus der Tiefe der menschlichen Psyche.<sup>58</sup>

Schon im *Roten Buch* ist sich Jung darüber im Klaren, dass die Verlagerung des religiösen Bereichs in die Psyche seiner Rettung angesichts der Entzauberung der äußeren Welt gleichkommt:

So fand mein Gott Rettung. Die Rettung geschah dadurch, dass ihm eben das geschah, was man für das unbedingt Tödliche halten müsste, nämlich, dass man ihn für ein Gespinnst der Einbildung erklärt. [...] Das war eine große Täuschung: denn dadurch wird der Gott ja eben gerettet. Er verging nicht, sondern wurde zu einer lebendigen Phantasie, deren Wirkung ich an meinem eigenen Körper erfuhr [...].<sup>59</sup>

Seine Imaginationspraxis beruhte dementsprechend darauf, dass er die Fantasien als „vollkommen real“ akzeptierte<sup>60</sup>. Diese Einstellung ebnet die in der Neuzeit etablierte Differenzierung zwischen äußerem und innerem Sehen, die der inneren Schau die Fähigkeit Wirklichkeit zu erschließen abspricht, ein. Außerdem entwirft Jung mit dem „Systema Munditotius“ in den *Prüfungen* eine Weltsicht in der Makro- und Mikrokosmos miteinander verschränkt sind und gleichermaßen von göttlichen Mächten durchdrungen werden.

Im Medium der gemalten Visionen des *Roten Buchs* manifestiert sich dieses Weltverständnis insofern, als die Visionen realistisch gemalt sind und in den Bildern keine Grenze zwischen visionärem Raum und wirklichem Raum eingezogen wird. Außerdem fungieren die Imaginationen und ihre gezeichneten bzw. gemalten Darstellungen bei Jung als Medien der Offenbarung einer das Bewusstsein transzendierenden Instanz von überlegener Weisheit. Diese Eigenschaften verbinden die Illustrationen des *Roten Buches* mit mittelalterlichen Visionsdarstellungen.

#### IV. Das *Rote Buch* als Meditationsbuch

Das *Rote Buch* sowie die Schreib- und Lesepraxis, die mit ihm verbunden sind, sind Teil einer alten abendländischen Kultur des meditativen Umgangs mit dem Buch und gehören damit zugleich in die Geschichte europäischer Meditation. In den folgenden beiden Abschnitten gehe ich zunächst auf das *Rote*

58 Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion and Western Culture*. Leiden/ New York: Brill 1996, S.252: „The angelic and demonic realms [...] are identified as realms of the human unconscious, and this collective unconscious is in turn identified as an objective transpersonal realm [...]. This is how the ‚gods‘ that seemed to have been banned from heaven reappear – without losing any of their power – from the depths of the human psyche.“

59 *RB*, S. 282.

60 Vgl. dazu C. G. Jung: *Analytische Psychologie. Nach den Aufzeichnungen des Seminars 1925*. Hrsg. v. William McGuire. Solothurn/ Düsseldorf: Walter-Verlag 1995, S.75.

*Buch* als Meditationsbuch ein und rekonstruiere dann die von Jung später unter dem Begriff der aktiven Imagination zusammengefassten Meditationsmethode, aus der die Visionen des *Roten Buchs* hervorgingen.

Jung dokumentiert und gestaltet im *Roten Buch* einen spirituellen Weg, eine bestimmte Art und Weise sich von etwas Unbedingtem ansprechen zu lassen und es näher kennen zu lernen. Das, worum es darin gehe, sei, so Jung, „der längst gesuchte Weg zum Unfassbaren, das wir göttlich nennen“<sup>61</sup>. Das *Rote Buch* ist keine Abhandlung, die eine Außenperspektive auf dieses Thema entwirft, vielmehr waren Jungs Schreiben und Malen Teil seines Weges, der im Akt des Lesens in gewisser Weise von den Lesenden mitvollzogen werden soll. Auch die interpretierenden und reflektierenden Passagen gehören als Klärungsversuche mit zu dem im Buch verschriftlichten Selbstfindungsprozess.

Wir haben es also mit einem Werk zu tun, das durch die Art, wie es geschrieben wurde, selbst zu dem in ihm dargestellten Prozess gehört. Die Art, wie Jung es niederschreibt, macht aus dem Schreiben eine meditative Übung. Die Schönschrift und das Verfertigen der Bilder braucht viel mehr Zeit, Aufmerksamkeit und leibhaftige Anteilnahme am Schreibprozess als das jederzeit revidierbare Abtippen eines Textes am Computer. Das mehrmalige sorgfältige Durcharbeiten des Textes bis zur endgültigen Formulierung ist ein weiterer Prozess der Vertiefung. In all dem spiegeln sich die liebevolle Achtsamkeit und der Ernst, die Jung seinen Imaginationen und der Wirklichkeit, die sich seiner Meinung nach in ihnen enthüllte, entgegenbrachte.

In dieser Hinsicht sollte das *Rote Buch* als Vorbild für Jungs Patienten dienen. Es stand im Analysezimmer aufgeschlagen auf einer Staffelei. Jung zeigte es den Patienten. Tina Keller, die in Therapie bei Jung war, erinnert sich: „Die sorgfältige, präzise Arbeit, die er an diese Bilder und den sie begleitenden illuminierten Text wandte, zeugten davon, wie wichtig ihm dieses Unterfangen war. Der Meister demonstrierte so dem Schüler, dass die psychische Entwicklung Zeit und Mühe lohnt“<sup>62</sup>.

Das mit Aufwand und Sorgfalt betriebene Niederschreiben und Malen der Imaginationen hat eine mehrfache Funktion. Über die primäre aktive Imagination hinaus, wird dadurch die Niederschrift der Imaginationen zu einem Akt vertiefender und klärender Introspektion. Zweitens ehrt das Schreiben die heraufbeschworenen Mächte und bannt sie zugleich. Sie werden in einer Weise wichtig genommen, die zugleich dafür sorgt, dass der Alltag nicht durch sie überflutet wird. Drittens wird das Buch, das dabei entsteht, zu einem Ort der Einkehr, der immer wieder aufgesucht werden kann. In einer Notizbuch-

61 *RB*, S. 232.

62 Zit. nach Sonu Shamdhasani (Anm. 11), S. 207.

Eintragung (12. Juli 1926) zu ihrer Therapie bei Jung berichtet Christiana Morgan über Jungs Anweisungen in Bezug auf das Aufschreiben ihrer Imaginationen:

Ich rate Ihnen, es alles so schön wie möglich niederzuschreiben – in ein schön gebundenes Buch. Es wird so aussehen, als würden Sie die Visionen banalisieren – aber das müssen Sie tun, denn damit befreien Sie sich von ihrer Macht. [...] Wenn diese Dinge dann in einem wertvollen Buch sind, können Sie auf dieses Buch zurückgreifen & darin blättern & es wird für Sie Ihre Kirche sein – ihre Kathedrale – die stillen Orte ihres Geistes, an denen Sie Erneuerung finden.<sup>63</sup>

Erstaunlich, wie stark an dieser Stelle das Vision-Buch und der über es vermittelte Umgang mit den Imaginationen sakralisiert werden. Es fungiert als Kirche bzw. gar als Kathedrale und als stiller Ort spiritueller Erneuerung. Das Buch bekommt eine Aura, die ihm im Zeitalter seiner massenhaften technischen Reproduzierbarkeit außerhalb traditioneller religiöser Rituale nur selten eignet. Psychotherapie fungiert hier wieder einmal als Nische für Restbestände vormoderner Lebenswelt.

Die Auratisierung des Buches bestimmt auch die Weise, in der es gelesen werden will. Das *Rote Buch* erfordert allein schon durch sein Format eine bestimmte, nicht alltägliche Form des Lesens. Man kann es nicht einfach zur Hand nehmen und sozusagen nebenbei lesen. Es braucht einen eigenen Leseplatz und eine eigene Lesezeit, einen Zeitraum erhöhter Aufmerksamkeit. Es ist kein Buch, das man überfliegt, sondern eines, in das man sich in Ruhe vertieft. Wer diese Muße nicht aufbringen kann oder will, wird in der Lektüre nicht sehr weit kommen.

Als Buch, das von Jungs Unterwegssein erzählt, dient das *Rote Buch* nicht dazu bewährte Erkenntnisse festzuhalten, sondern enthält durchwegs Versuchshafes, Vorläufiges, Unfertiges und sich wandelnde Positionen, die in verschiedenen Stilen und auf unterschiedlichem sprachlichem Niveau dargestellt werden. „Meine Rede ist nicht hell und nicht dunkel, denn sie ist die Rede eines Wachsenden“<sup>64</sup>. Ganz in der Tradition europäischer Meditation ist dieser Weg zugleich ein Weg zurück zu sich selber, ein Weg der Innenschau, unternommen von einem 40jährigen erfolgreichen Mann, der den Kontakt zu sich, zu den Tiefen seines Seelenlebens verloren hatte und eine Midlife-Crisis durchlebt, wie Jung sie später in mehreren Arbeiten analysierte. „Ich bin müde, meine Seele, zu lange dauerte mein Wandern, mein Suchen nach mir außer mir“<sup>65</sup>. Jetzt sieht er ein: „Wessen Begehren sich also von den äußeren Dingen abwendet, der gelangt an den Ort der Seele“<sup>66</sup>.

63 Zit. nach ebd., S. 218.

64 RB, S. 301.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 232.

Man kann aus diesen und anderen Bemerkungen unschwer das augustiniische Schema *extra – intra – supra* erkennen, das in der christlichen Spiritualitätsgeschichte von größter Bedeutung war. „Gehe nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur in ihrer Wandelbarkeit durchschaut hast, dann überschreite auch dich selber“<sup>67</sup>.

Die Niederschrift des Geschauten und seine schriftliche Kommentierung gehören zum Vollzug dieser Einkehr bei sich selbst. Sie sind ein integraler Bestandteil der Selbsttherapie Jungs, zu der auch das wiederholte Lesen im *Roten Buch* beiträgt, durch das der schon verschriftlichte Teil des Individuationsprozesses rekapituliert und erneuert wird. Der in der aktiven Imagination vollzogene Dialog mit der Psyche und den in ihr wirkenden autonomen Mächten, seine Verschriftlichung und das Lesen des Verschriftlichten sind so drei Formen der Selbstsorge, die untrennbar sind. Im Verbund bringen sie die gesuchte kreative Selbstkonstitution hervor<sup>68</sup>.

## V. Aktive Imagination im *Roten Buch*

Aus der Perspektive europäischer Spiritualitätsgeschichte ist die aktive Imagination das Musterbeispiel für eine ganze Reihe von Meditationsmethoden, die im 20. Jahrhundert unter dem Einfluss der Psychotherapie entstanden<sup>69</sup>. Jung schildert an verschiedenen Stellen, wie diese „Technik der Introversion“ aus seinen Experimenten mit spontanen Fantasien hervorging, die auch Anlass zum *Roten Buch* gaben<sup>70</sup>.

Das Manuskript *Die transzendente Funktion*, in dem er die Prinzipien dieser Methode erstmals darlegt, stammt denn auch aus dieser Zeit, nämlich aus dem Jahr 1916 und wurde erst 1958 zum ersten Mal in einer überarbeiteten Version

67 Augustinus: *De vera religione* 39, 72: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.“

68 Vgl. zu den europäischen Traditionen der Lektüre- und Schreibübungen als meditativer Praktiken der Selbstkonstitution Christian Moser (Anm. 23).

69 Vgl. zu den anderen noch zu C.G. Jungs Lebzeiten entwickelten meditativen Methoden in der Psychotherapie Wolfgang Kretschmer: „Die meditativen Verfahren in der Psychotherapie“. In: *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie* 1 (1951), S. 105-113; Karlfried Graf Dürckheim: „Meditative Praktiken in der Psychotherapie“. In: Dieter Eicke (Hg.): *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Bd. III: *Freud und die Folgen* (2). Zürich: Kindler 1977, S. 1295-1309.

70 Vgl. dazu etwa C.G. Jung: *Analytische Psychologie* (Anm. 60), S. 59-63; S. 68-86 und *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Aufgez. und hrsg. v. Aniela Jaffé. Olten/ Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1992 (8. Aufl.), S. 178-203.

publiziert<sup>71</sup>. Jung erläutert darin, warum und in welcher Weise Imaginationen zur Quelle der Erkenntnis unbewusster Inhalte und ihrer Integration ins Bewusstsein werden können. Jeffrey C. Miller, der in seinem Kommentar zu Jungs Aufsatz die ungedruckte Erstfassung mit der gedruckten vergleicht, weist darauf hin, dass die Passagen des Manuskripts von 1916, in denen Jung die Praxis der aktiven Imagination beschreibt und grundlegende Gedanken zur Psychologie der Phantasietätigkeit formuliert, sich nur in unwesentlichen Kleinigkeiten von der gedruckten Version aus dem Jahr 1958 unterscheiden. Man kann also davon ausgehen, dass seine Auffassungen zu diesen Themen um 1916 aus den visionären Erfahrungen dieser Zeit entstanden, und bis in seine späten Jahre unverändert beibehalten wurden<sup>72</sup>.

Bevor ich auf einige Details näher eingehe, ein Wort zu den historischen Zusammenhängen, in denen die aktive Imagination anzusiedeln ist<sup>73</sup>. Als geistige Übung wurde das Hervorbringen imaginärer Szenarien zunächst in der antiken Rhetorik praktiziert, wo die Fantasiebilder bereits als wichtige Vermittlungsinstanz zwischen den kognitiven und emotionalen Kräften des Menschen geschätzt wurden. Vom Mittelalter an werden Imaginationsübungen mit ebenderselben Vermittlungsfunktion im Rahmen christlicher Meditationspraxis gepflegt. Sie entstanden vermutlich unter dem Einfluss der rhetorischen Tradition<sup>74</sup>. Die rhetorische und christliche Imaginationspraxis bestand aus willentlich erzeugten Imaginationen, die inhaltlich auf bewusst intendierte Themen eingeschränkt waren, auch wenn sie im Fall der christlichen Meditation oft fließend in Visionen mit einer gewissen Eigendynamik übergingen.

Es gibt in der europäischen Spiritualitätsgeschichte aber auch imaginative Verfahren mit weniger definierten inhaltlichen Vorgaben, die in dieser Hinsicht der aktiven Imagination näher stehen. Einiges spricht für Jungs Hypothese, dass spontane Imaginationen als Kern eines spirituellen Übungsweges bereits im Alchemistenlabor auftraten. Die ersten, die nachweislich im therapeutischen Kontext mit Fantasien unvorhergesehenen Inhalts arbeiteten,

71 C. G. Jung: „Die transzendente Funktion“. In: GW (Anm. 10), Bd. 8: *Die Dynamik des Unbewußten*, 1967, S. 75-104.

72 Jeffrey C. Miller: *The Transcendent Function. Jung's Model of Psychological Growth through Dialogue with the Unconscious*. Albany: State University of New York Press 2004, 23: „Since the texts of the 1916 and 1958 versions do not vary in any substantial way through these passages, we can surmise that this aspect of Jung's thinking was essentially formed in 1916. It is likely that the core concepts of imaginal psychology emerged directly from Jung's own descent into the the unconscious.“

73 Vgl. dazu auch Sonu Shamdasani (Anm. 11), S. 201f.

74 Vgl. Karl Baier (Anm. 14), S. 56.

waren die Mesmeristen, die Jung schon in seinen frühen Jahren studierte<sup>75</sup>. Im Okkultismus spielten Methoden der Erzeugung spontaner Visionen eine bedeutende Rolle. Emma Hardinge Britten zählt an einer Stelle die im okkulten Milieu des 19. Jahrhunderts bekannten Methoden auf, die eine Schau in die unsichtbare, geistige Welt ermöglichen sollten. An erster Stelle nennt sie das Mesmerisieren, gefolgt vom Einsatz von Drogen, Dämpfen, aromatischen Essenzen, Zaubersprüchen und Musik, dem Starren in Kristalle bzw. in die Augen von Schlangen, in fließendes Wasser und andere schillernde Substanzen, Sichdrehen, Tanzen und anderes mehr<sup>76</sup>. Auch die Medien spiritistischer Séancen, an denen Jung viele Male teilnahm, produzierten Wachfantasien und Halluzinationen, deren Inhalt nicht im Vorhinein festgelegt war<sup>77</sup>.

Aus eigener Erfahrung und aus dem Umgang mit seinen Patienten wusste Jung, dass nur manche Menschen dazu in der Lage sind, visuelle oder auditive Fantasien nach Belieben aufsteigen zu lassen. Er ist jedoch davon überzeugt, dass man diese Fähigkeit durch Übung ausbilden kann<sup>78</sup>. Im Seminar *Analytische Psychologie* aus dem Jahr 1925 erzählt Jung, dass er selbst sich in die aktive Imagination einübte. Diese Stelle vermittelt einen gewissen Eindruck davon, wie seine Imaginationen zu nächtlicher Stunde im Arbeitszimmer zu Stande kamen.

Indem man nachts eine passive Haltung einnimmt und zur selben Zeit den gleichen Strom der Libido ins Unbewußte leitet, den man am Tag auf die Arbeit richtete, können die Träume festgehalten und die Tätigkeiten des Unbewußten beobachtet werden. Aber das gelingt nicht, wenn man sich einfach nur auf eine Couch niederlegt und entspannt, es ist dazu die unbedingte Hingabe der ganzen Libido an das Unbewußte nötig. Ich habe mich geübt, das zu tun [...].<sup>79</sup>

Die „unbedingte Hingabe“ an das Unbewusste geht einher mit einem Leerwerden des Bewusstseins. „Das Training besteht zunächst in einer systematischen Ausschließung der kritischen Aufmerksamkeit, wodurch eine Leere des

75 Zur mesmeristischen Therapie vgl. Karl Baier (Anm. 14), bes. S. 224-228. Jungs Mesmerismus-Lektüre umfasste bedeutende deutsche Mesmeristen wie Eschenmayer und Passavant. Vgl. *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung* (Anm. 70), S. 106.

76 Vgl. Emma Hardinge Britten: *Ghost Land, or: Researches Into the Mysteries of Occultism* (1876). Chicago: Progressive Thinker Publishing House 1909, S. 30.

77 Vgl. dazu und zu weiteren der aktiven Imagination verwandten Praktiken Sonu Shamdasani (Anm. 11), S. 201-202.

78 Vgl. C. G. Jung: „Die transzendente Funktion“ (Anm. 71), S. 89.

79 C. G. Jung: *Analytische Psychologie* (Anm. 60), S. 60.

Bewußtseins erzeugt wird, welche das Aufsteigen der bereitliegenden Phantasien begünstigt<sup>80</sup>.

Im *Roten Buch* wird das Leerwerden des Bewusstseins als Aufgeben bewusster Absichten und gedanklicher Reflexionen beschrieben. „Schlecht sieht, wer sehen will“<sup>81</sup> heißt es da, und: „Weißt du noch nicht, daß der Weg zur Wahrheit nur dem Absichtslosen offensteht?“<sup>82</sup>. Dann gilt es zunächst geduldig zu warten, eine Hürde, die schwer zu nehmen ist, und ebenfalls der Einübung bedarf<sup>83</sup>. Das Leerwerden und Warten ist mit vertrauensvoller Hingabe an das Dunkel des Unbewussten verbunden, wofür zunächst die Angst vor dem Loslassen der Kontrolle überwunden werden muss. „Ich verstehe, ich soll auch nicht denken: auch das Denken soll nicht mehr sein? Ich soll mich ganz in deine Hand geben – aber wer bist du? [...] Auch die Selbstbeurteilung soll ich lassen? Ich fürchte mich. [...]“<sup>84</sup>.

Später verglich Jung die erforderliche Bewusstseinsleere mit dem daoistischen *wuwei* und der Gelassenheit bei Meister Eckhart<sup>85</sup>. Inwieweit er schon bei der Entwicklung der aktiven Imagination und beim Verfassen des *Roten Buches* von diesen und anderen Quellen beeinflusst war, bedarf noch weiterer Untersuchungen, ebenso die Herkunft des Begriffs der ‚Bewusstseinsleere‘. Es handelt sich hierbei jedenfalls nicht um das Sichversetzen in einen Zustand der Schlaftrunkenheit, wie ihn der Psychoanalytiker Herbert Silberer 1909 als Voraussetzung für das Entstehen symbolischer Halluzinationen beschrieb<sup>86</sup>. Der somnambule Zustand, in dem Patienten im Zug einer mesmeristischen Behandlung und Medien bei spiritistischen Sitzungen Wachphantasien und Halluzinationen hervorbringen, mag eine Inspirationsquelle Jungs gewesen sein,

80 C. G. Jung: „Die transzendente Funktion“ (Anm. 71), S. 89-90. Vgl. dazu auch die Eintragung in Jungs Traumbuch vom 17. April 1917: „Seither öftere Übungen in Bewusstseinsleere“. Zit. bei Sonu Shamdasani (Anm. 11), S. 202.

81 *RB*, S. 254.

82 *RB*, S. 236.

83 Vgl. *RB*, S. 236: „Keiner wird sich das Warten ersparen können, und die meisten werden diese Qual nicht ertragen können, sondern mit Gier werden sie sich auf die Dinge, die Menschen und Gedanken zurückwerfen, deren Sklaven sie von da an werden.“

84 *RB*, S. 235.

85 C. G. Jung: *Studien über alchemistische Vorstellungen*. In: *GW*, Bd. 13. Olten: Walter-Verlag 1978, S. 25: „Das Geschehenlassen, das Tun im Nicht Tun, das Sichlassen des Meister Eckhart wurde mir zum Schlüssel, mit dem es gelingt, die Türe zum Weg zu öffnen: *Man muß psychisch geschehen lassen können*.“

86 Vgl. dazu Bernd Nitzschke (Hg.): *Zu Fuß durch den Kopf. Wanderungen im Gedankengebirge. Ausgewählte Schriften Herbert Silberers*. Tübingen: ed. diskord 1988, S. 79-93.

unterscheidet sich aber ebenfalls von der Jungschen Bewusstseinsleere, die einen höheren Grad von Wachheit zu besitzen scheint.

Jung hebt im *Roten Buch* den Offenbarungscharakter seiner Imaginationen hervor und stellt sich als den primär Empfangenden, Geführten und Belehrteten dar. An mehreren Stellen geht die Initiative allerdings von ihm aus. Dann spricht er seine Seele an und stellt ihr Fragen, oder er denkt über das Wesen Gottes nach, was eine Vision zur Folge hat. Das aktive Anbahnen der Imaginationen wird vermutlich eine größere Rolle gespielt haben, als aus der Offenbarungsrhetorik des *Roten Buches* hervorgeht. In dem Seminar *Analytische Psychologie* aus dem Jahr 1925 verrät Jung, dass er im Dezember 1913, nachdem die erste intensive Schreibphase zu Ende gegangen war, mit Hilfe einer willentlich hervorgebrachten Fantasie den visionären Prozess erneut ankurbelte. Die Imagination, die er zu diesem Zweck erfindet, erinnert an Einführungsphasen von Fantasiereisen, die heute im Neoschamanismus und in New Age-Meditationsübungen gang und gäbe sind, in denen auf verschiedene Weise der Abstieg in die Tiefe bzw. der Aufstieg in die Höhe inszeniert wird.

Da ich nicht wußte, was als nächstes kommen würde, dachte ich, vielleicht sei mehr Introspektion nötig. Bei der Introspektion schauen wir nach innen und sehen nach, ob dort irgend etwas wahrzunehmen ist, und wenn nichts da ist, können wir entweder den introspektiven Prozeß aufgeben oder einen Weg des ‚Hindurchbohrens‘ finden, hin zu dem Material, das beim ersten Hinsehen entgangen war. Ich erfand eine solche Bohrtechnik, indem ich fantasierte, daß ich ein Loch grabe, und diese Fantasie als vollkommen real akzeptierte.<sup>87</sup>

Er steigt das fantasierte Loch hinunter, bis er einen Punkt erreicht, an dem er nicht weiter hinab kommt. Dann geht er in einer Höhle horizontal weiter und nun beginnt eine neue Imaginationssequenz, die nicht im Voraus intendiert war.

Im *Roten Buch* wird diese Sequenz ähnlich wie im Seminar beschrieben, aber von einem ihr vorausgehenden imaginativen Lochgraben ist keine Rede. Stattdessen schildert Jung mit großer Dramatik, wie er von einem Offenbarungsgeschehen überwältigt wird und sich ihm passiv überlässt.

In der folgenden Nacht war die Luft erfüllt von vielen Stimmen. Eine laute Stimme rief: ‚Ich falle‘. Andere riefen verwirrt und erregt dazwischen: ‚Wohin? Was willst du?‘ Ich soll mich diesem Getümmel anvertrauen? Mir schauderts. Es ist eine grausige Tiefe. Du willst, dass ich mich dem Zufall meiner selbst überlasse, dem Wahnsinn der eigenen Dunkelheit? Wohin? Wohin? Du fällst, ich will mit dir fallen, wer du auch immer seiest. Da

87 C. G. Jung: *Analytische Psychologie* (Anm. 60), S. 75.

öffnete der Geist der Tiefe meine Augen, und ich erblickte die inneren Dinge, die Welt meiner Seele, die vielgestaltige und wandelbare.<sup>88</sup>

Diese Unterschiede in der Darstellung geben Anlass zu der Vermutung, dass Jung auch in Bezug auf andere Imaginationen die aktive Seite der Übung im *Roten Buch* eher herunterspielt.

Die meisten Anfänge der Jungschen Visionserzählungen geben zuerst eine Örtlichkeit an, zu der Jung entrückt wird, aus der bzw. mit der verschiedene Gestalten auftauchen<sup>89</sup>. Da liest man z.B. „Ich finde, dass ich auf dem höchsten Turme einer Burg stehe“<sup>90</sup> oder „In der dritten Nacht aber versperrt ein wüstes Felsengebirge mir den Weg, aber eine enge Talschlucht gewährt mir Einlass“<sup>91</sup>. Dieses Erscheinen einer ganzen Gegend ist keine Eigentümlichkeit der Jungschen Imagination allein, sondern so sehr die Regel, dass Peter Dinzelbacher das Versetztwerden in andere Räume sogar als Wesen der Vision bezeichnete<sup>92</sup>. Es gibt natürlich das, was Sartre unter dem Titel „hypnagogische Visionen“ beschrieb, z.B. im Halbschlaf ohne Bedeutungszusammenhang erscheinende, vereinzelte Fratzen<sup>93</sup>. Doch ist die Vision in ihrer Vollgestalt – ähnlich wie der Traum – nicht auf die Gegebenheit isolierter imaginärer Gestalten beschränkt, sondern umfasst die Entrückung in eine imaginäre Gesamtsituation, die sich in unterschiedlicher Differenziertheit zeigen kann. In der christlichen Tradition der Imaginationenübung entspricht dem ganzheitlichen Charakter der Imaginationen die *compositio loci*, worunter Ignatius von Loyola die zu Beginn einer Meditation stattfindende Imagination eines Ortes oder einer Gegend versteht, wo dann das fantasierte Geschehen stattfindet.

Es stellt eine der Grunderfahrungen mit der aktiven Imagination dar, dass die auftauchenden imaginären Landschaften und Gestalten sich verwandeln, wenn man ihnen gesammelt und absichtslos Aufmerksamkeit schenkt. Aus der Ausgangssituation entsteht eine Geschichte. Aufgrund dieses schöpferischen

88 Vgl. *RB*, S. 237.

89 Vgl. dazu Christina Morgans Notizbuch-Eintragung vom 8. Juli 1926 zit. bei Sonu Shamdasani (Anm. 11), S. 217. Jung erzählt ihr anlässlich einer Einführung in die aktive Imagination, dass bei ihm zunächst Landschaften erschienen wären, in die er sich hineinstellte und in denen ihn verschiedene Figuren ansprachen, worauf er geantwortet hätte.

90 *RB*, S. 259.

91 *RB*, S. 277.

92 Vgl. Peter Dinzelbacher: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Anm. 25), S. 90.

93 Vgl. zur Phänomenologie hypnagogischer Bilder Jean-Paul Sartre: *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I*. Hamburg: Rowohlt 1994, S. 67-87, im Unterschied zur Weltbildung im Traum, S. 265.

Charakter des Sehens spricht Jung im *Roten Buch* von einem „brütenden Anschauen“:

Darum rede nicht und zeige den Gott nicht, sondern sitze an einsamer Stelle und singe die Inkantationen nach uralter Weise:

Vor dich lege das Ei, den Gott in seinem Anfang.

Und betrachte es.

Und mit deines Anschauens zauberischer Wärme bebrüte es.<sup>94</sup>

In Bezug auf Imaginationenübungen sind mir Metaphern der „zauberischen Wärme“ und des „Brütens“ aus den spirituellen Traditionen Westeuropas nicht bekannt. In der Alchemie trifft man auf verwandte Bilder, aber der Kontext der zitierten Stelle enthält keine weiteren Hinweise auf alchemistisches Gedankengut<sup>95</sup>. In dem Kapitel „Inkantationen“ des *Roten Buches*, zu dem das Zitat gehört, zitiert Jung vielmehr die vedischen Termini *brahmanaspati* (Herr des Brahman, d.h. des mächtigen, die Götter herbeirufenden Gebetswortes) und *hiranyagarbhaḥ* (Goldkeim) als Bildunterschriften<sup>96</sup>. Die „zauberische Wärme“ bezieht sich angesichts dieses Kontextes ziemlich sicher auf den Sanskrit-Terminus *tapas*, zumal Jung im Seminar von 1925 die Identifikation der Hingabe an das Unbewusste in der aktiven Imagination mit *tapas* ausdrücklich befürwortet<sup>97</sup>. *Tapas* bedeutet wörtlich ‚(innere) Hitze, Glut, Anstrengung‘. Darunter fallen Übungen wie Fasten, schweigendes Stillsitzen an einem entlegenen Ort, ermüdende Anstrengungen bei der Vorbereitung eines Opfers. Durch solche Observanzen entsteht eine innere Erhitzung, die veränderte Bewusstseinszustände und Visionen etc. hervorbringt. Verfeinerte Formen von *tapas* gingen in die spätere Yogapraxis ein<sup>98</sup>. Vedische Schöpfungsmythen erzählen, dass Prajāpati, der Schöpfergott, das Weltenei bebrütet und die Welt durch Bruthitze (*tapas*) zum Schlüpfen bringt, wobei der Schöpfergott als *hiranyagarbhaḥ* (goldener Keim) zugleich mit dem Weltenei identisch ist<sup>99</sup>. Hier macht sich also der indische Einfluss auf die europäische Spiritualität

94 *RB*, S. 283.

95 Vgl. Claus Priesner / Karin Figala: *Alchemie: Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. München: Beck 1998, S. 322.

96 Vgl. *RB*, S. 284, Anm. 126 und 129, wo die für diese Begriffe einschlägigen Stellen aus Bd. 12 (*Vedic Hymns*) der Reihe *Sacred Books of the East* angegeben sind, die Jung kannte.

97 Vgl. C.G. Jung: *Analytische Psychologie* (Anm. 60), S. 62.

98 Vgl. dazu und zu indogermanischen Parallelen in Bezug auf *tapas* als „magische Hitze“ Mircea Eliade: *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*. Zürich: Suhrkamp 1977, S. 114-119.

99 Siehe dazu Chauncey J. Bair: *Heat in the Rigveda and Atharva Veda. A general survey with particular attention to some aspects and problems*. New Haven: American Oriental Society 1961.

bemerkbar, der zur Zeit der Abfassung des *Roten Buches* allmählich in Schwung kommt.

Er zeigt sich auch daran, dass Jung berichtet, er habe während der Zeit der Abfassung des *Roten Buches* Yoga-Übungen praktiziert. „Ich war oft so aufgewühlt, daß ich die Emotionen durch Yoga-Übungen ausschalten mußte. Da es mein Ziel war, zu erfahren, was in mir vorging, machte ich sie nur solange, bis ich mir Ruhe geschaffen hatte und die Arbeit mit dem Unbewußten wieder aufnehmen konnte“<sup>100</sup>. Was für Übungen können das gewesen sein? Es gab in diesen Tagen noch nicht viel praktisch orientierte Yoga-Literatur auf dem europäischen Markt und noch weniger Yogalehrer. Am wahrscheinlichsten wird es sich wohl um Autosuggestionsübungen gehandelt haben, die im *New Thought* und in vom *New Thought* beeinflussten neohinduistischen Schulen als Yoga-Übungen verbreitet wurden. Die Empfehlung, die Jung, allerdings viel später, nämlich im Jahr 1937, seinem Patienten Fowler McCormick gab, klingt jedenfalls sehr nach dieser Art von Praxis: „Dr. Jung sagte, daß es in Zeiten von großem Streß eine sehr nützliche Übung gäbe, nämlich sich flach auf eine Couch oder ein Bett zu legen, ganz ruhig dazuliegen und ruhig zu atmen mit der Vorstellung, daß der Wind der Störung über einen hinweg bläst“<sup>101</sup>. Gut möglich, dass Jung zu einer solchen Übung griff, um zur Ruhe zu kommen.

Im *Roten Buch* und in späteren Beschreibungen der aktiven Imagination, belässt es Jung nicht dabei, die imaginierten Szenen aufmerksam zu verfolgen. Er mischt sich ein und kommuniziert mit den auftretenden Gestalten. In dem Aufsatz über die transzendente Funktion beschreibt er dies als die Phase der Auseinandersetzung des Ichs mit dem Unbewussten, die auf das Erscheinen der imaginierten Gegenden und Gestalten folgt. Durch sie nähern sich die gegensätzlichen Positionen von Bewusstsein und Unbewusstem einander an und bewegen sich in Richtung auf eine kreative Lösung der inneren Konflikte.

Das Zwiegespräch mit imaginierten Gestalten ist in der christlichen Spiritualitätsgeschichte seit dem späten Mittelalter weit verbreitet und bildet einen festen Punkt in der frühneuzeitlichen Praxis der ignatianischen Exerzitien und verwandter Formen der Meditation. Das alchemistische Meditieren, das Jung später als Parallele zur aktiven Imagination heranzog, kennt ebenfalls das

<sup>100</sup> *Erinnerungen, Träume, Gedanken* von C. G. Jung (Anm. 70), S. 180. Vgl. dazu auch Sonu Shamdasani (Anm. 11), S. 206.

<sup>101</sup> Zit. nach Sonu Shamdasani: „Einführung: Jungs Reise nach dem Osten“. In: C. G. Jung: *Die Psychologie des Kundalini Yoga. Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932*. Hrsg. v. Sonu Shamdasani. Zürich u.a.: Walter-Verlag 1998, S. 15-48, hier: S. 24.

imaginative Zwiegespräch<sup>102</sup>. Man kann davon ausgehen, dass die Alchemisten es aus der christlichen Meditationspraxis kannten. Sie dürften es von dort in ihre Disziplin übernommen haben.

Im Bestfall endet der visionäre Dialog mit einer Erkenntnis, die Jung an vielen Stellen des *Roten Buches* in Gestalt einer theoretischen Reflexion der Geschehnisse erläutert, ähnlich wie ein Rhetor der anschaulichen *narratio* die *argumentatio* folgen lässt.

## VI. Zusammenfassung: Das *Rote Buch* als Erinnerungsarbeit im Dienst einer künftigen postchristlichen Spiritualität

Die mittelalterliche Aufmachung des *Roten Buches* ist keine bloße Camouflage und aufgesetzte Altertümelei, sondern Teil des durchaus modernen Projekts einer Psychoanalyse der religiösen Kultur Europas, die Jung an seiner eigenen Person durchführt. Analog zur psychotherapeutischen Erinnerungsarbeit möchte Jung in seinen Imaginationen kulturell Vergessenes (bzw. gerade in Vergessenheit Sinkendes) und Verdrängtes vergegenwärtigen. Er verfolgt damit das Ziel, sein persönliches religiöses Narrativ zu finden sowie dazu beizutragen, dass die Völker Europas ihr seelisches Gleichgewicht wiedergewinnen und eine postchristliche Spiritualität entwickeln. Jungs religiös-kulturelle Erinnerungsarbeit ist wie die psychotherapeutische kein bloßes Zur-Kennntnis-Nehmen des Gewesenen, sondern sein intensives erneutes Durchleben, das im *Roten Buch* durch die Imaginationen ermöglicht wird. Nicht Traditionspflege ist angesagt, sondern die Erschließung neuer Seinsmöglichkeiten.

Jung verschreibt sich nicht einer radikalen Christentumskritik wie er sie von Nietzsche und aus einer szientistischen bzw. aufgeklärt-vernunftgläubigen Weltauffassung seiner Tage kennt. Die vom Ausschluss aus dem kulturellen Gedächtnis bedrohten Elemente des Christentums, für deren Bewahrung er eintritt, sind individualisierenden und Verinnerlichung propagierenden spirituellen Bewegungen entnommen, dem antiken Einsiedlertum oder der spätmittelalterlichen Reformbewegung der *devotio moderna*. Außerdem knüpft er an die visionäre Tradition der jüdischen und christlichen Prophetie an. Man kann das *Rote Buch* als transgressive Fortsetzung der Gattung des christlichen Visionsbuchs interpretieren, die zusätzlich Charakteristika anderer Gattungen traditioneller christlicher Literatur aufnimmt und die meditative Lese- und Schreibkultur der Antike und des Mittelalters erneuert.

<sup>102</sup> Vgl. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*. In: *GW*, Bd. 12. Olten: Walter-Verlag 1972, S. 317 wo Jung die Definition von Meditation aus Martin Rulandus: *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum* (1612) zitiert: „Meditatio dicitur, quoties cum aliquo alio colloquium habetur internum, qui tamen non videtur. Ut cum Deo ipsum invocando, vel cum seipso, vel proprio angelo bono.“

Neben christlichen Inhalten greift Jung auf Strömungen zurück, die seiner Meinung nach im Lauf der abendländischen Geschichte vom christlichen *Mainstream* verdrängt oder marginalisiert wurden, die aber im Unbewussten lebendig geblieben sind und für die geistige Neuorientierung nach dem Ende der Vorherrschaft des Christentums wieder an Bedeutung gewinnen: vorchristliche Naturreligiosität, Hermetik und Magie. Auch macht sich der beginnende Einfluss indischer Traditionen bemerkbar.

Die spirituelle Haltung, die aus diesen Ingredienzien gewonnen wird, ist psychotherapeutisch geprägt, individualistisch und stark verinnerlicht. Die Götter und Dämonen tauchen nun aus den geheimnisvollen Tiefen der Seele des Menschen auf; sie beleben nicht mehr die entzauberte Aussenwelt. Die Moderne ist für Jung gerade durch eine solche Rücknahme von religiösen Projektionen geprägt<sup>103</sup>. Sie führt aber bei ihm nicht zur Religionslosigkeit, sondern zu einer neuen Form der Präsenz des Göttlichen in der als numinoser Ort erfahrenen Seelentiefe.

Die aktive Imagination ist neben der Psychotherapie die dieser Spiritualität entsprechende Praxis. Sie wird in den genannten historischen Strömungen auf verschiedene Weise antizipiert, ist aber als Methode eine schöpferische Leistung C. G. Jungs. Anders als viele früheren imaginativen Meditationsmethoden im Westen und in Asien verzichtet sie auf die Vorherbestimmung der imaginierten Inhalte durch ein bestimmtes religiöses Symbolsystem. Wie aus späteren Äußerungen hervorgeht, hält Jung es freilich nicht für unmöglich, dass aus der schöpferischen Imagination dereinst wieder eine verbindliche religiöse Symbolwelt hervorgehen wird<sup>104</sup>. Für die gegenwärtige Situation gilt indes: „Die Wegweiser sind gefallen, unbestimmte Pfade liegen vor uns“<sup>105</sup>.

103 Vgl. *RB*, S. 236: „Um ihre Seele zu finden, gingen die Alten in die Wüste. Dieses ist ein Bild. Die Alten lebten ihre Symbole, denn noch war ihnen die Welt nicht wirklich geworden. Darum gingen sie in die Wüste, um uns zu lehren, dass der Ort der Seele eine einsame Wüste ist“ und *RB*, S. 338: „Merket, was die Alten uns im Bilde lehren: Der Wahnsinn ist göttlich. Doch weil die Alten dieses Bild im Dinge lebten, wurde es eine Täuschung für uns, denn wir wurden Meister der Wirklichkeit der Welt.“

104 Jung sagt etwa in einem Seminar mit dem Indologen Hauer bezüglich tantrischer Mandalas und Kuṇḍalīni-Yoga in C. G. Jung: *Die Psychologie des Kuṇḍalīni Yoga* (Anm. 101), S. 152: „Es ist eine Tatsache, daß bei uns diese Dinge individuell und unmittelbar aus der Erde hervorkommen, aber als kleine, lächerliche Anfänge, die wichtig zu nehmen uns schwerfällt.“ Für den europäischen Menschen gäbe es aber keine andere Möglichkeit, als diese Anfänge ernst zu nehmen und wachsen zu lassen.

105 *RB*, S. 231.