

1 Fortschritt in der Spiritualität?

Am Dienstag, dem 2. August 1938 um 9 Uhr hält Freud während des 15. Kongresses der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in Paris seinen letzten Vortrag, nicht persönlich, sondern »in absentia«, vertreten durch seine Tochter Anna. Der Titel lautet: Der Fortschritt in der Geistigkeit (publiziert in: GW 16). Zentrales Merkmal der fortschreitenden Geistigkeit ist das im Judentum realisierte Bilderverbot:

Unter den Vorschriften der Mosesreligion findet sich eine, die bedeutungsvoller ist, als man zunächst erkennt. Es ist das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, also der Zwang, einen Gott zu verehren, den man nicht sehen kann. Wir vermuten, daß Moses in diesem Punkt die Strenge der Atonreligion überboten hat; vielleicht wollte er nur konsequent sein, sein Gott hatte dann weder einen Namen noch ein Angesicht, vielleicht war es eine neue Vorkehrung gegen magische Missbräuche. Aber wenn man dieses Verbot annahm, musste es eine tiefgreifende Wirkung ausüben. Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, strenggenommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen (GW 16, S. 220).

Die englische Übersetzung mit »spirituality« hat den Vorteil, die emotionalen Aspekte von »Geistigkeit« hervorzuheben. Indem die Standard-Edition mit der Übersetzung »intellectuality« gerade nicht von »spirituality« spricht, umgehe sie »jeden Anklang an das Jung'sche Sprachgewaber« und unterstreiche »den hohen Wert, den Freud dem Intellekt zuerkannte« (Whitebook, 2016, S. 199). Nach Whitebook stellt uns das mehrdeutige Konzept der Geistigkeit vor die Aufgabe, »die zweigliedrige Opposition zwischen Intellektualität und Sinnlichkeit auf einem höheren Grad der Integration dialektisch aufzuheben bzw. zu sublimieren«.

Auch Assmann (2014) hält »intellectuality« für die angemessene Übersetzung von Freuds aufklärerischer »Geistigkeit«. Allerdings handle es sich dabei – so sieht es auch Freud selbst – um ein religionsgeschichtliches Oberflächenphänomen; die Unterscheidung zwischen Intellektualität und Spiritualität lasse sich aus der Innenperspektive der Religion wie auch der zahlreichen philosophischen und mystischen Strömungen (inklusive der jüdischen Kabbala) nicht aufrechterhalten. Außerdem verweist Assmann auf spiritualisierende Tendenzen im Christentum, die durchaus im Einklang mit der von Freud intendierten Vergeistigung und Bilderkritik stehen.

Wie steht es um den Spiritualitätsbegriff des »Erz-Apostaten« Jung und um sein »Sprachgewaber« (Whitebook, 2016)? Auch Jung gebraucht im Deutschen das Wort »Spiritualität« nicht, wohl aber in auf Englisch gehaltenen Seminaren über Analytische Psychologie 1925 (McGuire, 1925/2012; McGuire, 1925/1995). In den Seminaren über die Spirituellen Exerzitien des Ignatius von Loyola 1939/1940 (Liebscher, 1939/1940 [2023]; Jung, 1940/2008) verwendet Jung den lat. Begriff »exercitia spiritualia«.

In der Autobiografie verwendet Jung den Terminus »Geistigkeit«:

Vor allem schien mir Freuds Einstellung zum Geist in hohem Maße fragwürdig. Wo immer bei einem Menschen oder in einem Kunstwerk der Ausdruck einer Geistigkeit zutage trat, verdächtigte er sie und ließ »verdrängte Sexualität« durchblicken (Jaffé, 1961/1972, S. 154).

Die englischsprachige Version dieses Textes (Jaffé, 1961/1989, S. 186) übersetzt »Geist« mit »spirit«; »Geistigkeit« mit »spirituality«, fügt aber in Klammern hinzu: »in the intellectual, not the supernatural sense«. Auch in den ebenfalls in der Autobiografie abgedruckten Septem Sermones ad Mortuos taucht das Wort »Geistigkeit« im Zusammenhang mit der Sexualität auf, z. B.:

Die welt der götter verdeutlicht sich in der geistigkeit (engl.: spirituality) und in der geschlechtlichkeit (engl.: sexuality). Die himmlischen erscheinen in der geistigkeit, die erdhaften in der geschlechtlichkeit (Sermo V, Jaffé, 1961/1972, S. 395).

Das Stichwort »Spiritualität« fehlt im Gesamtregister der deutschsprachigen Gesammelten Werke. Man darf annehmen, dass Jung durchwegs im Englischen »spirituality« für »Geistigkeit« verwendete. Was wir heute

»Spiritualität« nennen, umschrieb er als überkonfessionelle »religiöse Einstellung«, wie in seinem Vortrag vor der Elsässischen Pastoralkonferenz (Mai 1932):

Unter all meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein Einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat (GW 11, § 509).

Während Jung die emotionale Ergriffenheit durch ein Symbol als »religiös« bezeichnet, verwenden wir dafür heute das Wort »spirituell« – und zwar auch im Hinblick auf mögliche Gefahren: Die spirituelle Erfahrung im Individuationsprozess kann zu nicht mehr hinterfragbaren dogmatischen Überzeugungen und damit für sich selbst und für andere zur Unfreiheit führen (Kast, 2008).

Das Fremdwort »Spiritualität« ist im deutschen Sprachgebrauch auch deshalb etwas sperrig, weil es Assoziationen zu ähnlichen Worten wie Spiritus, Spirituosen, Spiritismus weckt. Andererseits verdienen diese Assoziationen, was Jung betrifft, durchaus Beachtung. Aus seiner »Persönlichkeit Nr. 1«, dem Schuljungen, entsprechend der väterlichen, rational-diskursiven »Gelehrtenlinie«, und der »Persönlichkeit Nr. 2«, »der Gott als ein heimliches, persönliches und zugleich überpersönliches Geheimnis kannte«, entsprechend der mütterlich-intuiven »Seherlinie«, entwickelte Jung zwei nebeneinander existierende Stile der Wirklichkeitserfassung (Jaffé, 1961/1972; Lesmeister, 2002). Zu erinnern ist auch an Jungs Brief vom 30. 1. 1961, wo er schreibt:

Das Erlebnis der Ganzheit ist nur dann echt und legitim, wenn es einem in Wirklichkeit widerfährt, und es kann einem nur widerfahren, wenn man den Weg zu vertiefter Einsicht geht. Es kann ein Akt der Gnade sein, der zu jenem Ziel führt, oder ein persönlicher und aufrichtiger Kontakt mit Freunden oder eine hohe Bildung des Geistes, die über die Grenzen des reinen Rationalismus hinausreicht. [...] Sehen Sie, auf lateinisch heißt Alkohol »spiritus«, und man braucht dasselbe Wort für die höchste religiöse Erfahrung wie für das schädliche Gift. Die hilfreiche Formel lautet darum: spiritus contra spiritum (an William Griffith Wilson).

Mit Lesmeister (2002) können wir nun fragen, in welcher Sprache und in welchem Stil der Wirklichkeitserfassung Jung den spirituellen Bereich konzipiert. Jung versuchte zeitlebens, die spiritistische Familienkultur und seine Persönlichkeit Nr. 2 einerseits und die rational-diskursive Wissenschaftlichkeit und seine Persönlichkeit Nr. 1 andererseits zusammenzubringen, so schon in seiner Dissertation über okkulte Phänomene (GW 1). Im Gegensatz zu der beschwörenden Warnung Freuds (Jaffé, 1961/1972, S. 155) wollte er sich mit der »schwarzen Schlammlut des Okkultismus« beschäftigen. Mehr noch: Für Jung geht die »Wirklichkeit des Psychischen« auf die Evidenz der spiritistischen Erfahrungsinhalte zurück, zu denen er trotz seiner Sozialisation als medizinisch-empirischer Forscher immer wieder zurückkehrt (Lesmeister, 2002, S. 179).

Fassen wir unsere Überlegungen zum Fortschritt in der Spiritualität zusammen: Der heute gängige Begriff »Spiritualität« ist weder Freud noch Jung gewärtig. Beide kennen den deutschsprachigen Begriff »Geistigkeit«, mit dem sie ein Entwicklungspotenzial verbinden, in kollektiver Hinsicht für den Kulturfortschritt und in individueller Hinsicht für die Individuation der einzelnen Person. Auch das Fremdwort »Spiritualität« wird heute meist in dieser entwicklungsfreundlichen, positiv wertenden (meliorativen) Weise als »good religion« verwendet. Die damit einhergehende semantische Normativität sollte nicht dazu verleiten, hinter die Erkenntnisse der klassischen Religionskritik und Religionspsychopathologie zurückzufallen und blind oder unkritisch gegenüber »negativen« Auswirkungen von Spiritualität zu werden. Wenn aber die Gegensatzspannung zwischen Ressource und Gefahr reflektiert wird, dann ist es theoretisch und therapeutisch sinnvoll, der Spiritualität als psychodynamischem Terminus eine Bedeutung für die kollektive und individuelle Entwicklung beizumessen. Deshalb fragt das vorliegende Buch, wie die spirituelle Suche heutiger Menschen von der Analytischen Psychologie verstanden und in therapeutischen Kontexten begleitet wird.

1.1 Archetyp des Geistes

Der Germanist Michael Neumann (2013, S. 28) nennt die Archetypenlehre das »wohl umfangreichste und sicher transdisziplinär einflussreichste Unternehmen zur Deutung narrativer Universalien«. Der Archetyp des Geistes löst sich als verborgener Sinn aus dem chaotischen Leben (S. 33). Jungs Auffassung des autonomen Geistes (GW 8, § 661) als eines bipolaren Archetyps ist zweifellos sein wichtigster Beitrag zur spirituellen Suche heutiger Menschen und zur psychoanalytischen Perspektive auf die Spiritualität. Jung gebraucht das Wort »spirituality« in seiner englischsprachigen Nietzsche-Vorlesung, wenn er von der Individuation spricht:

Therefore, when you study symbols of individuation, you always find that no individuation can take place – I mean symbolically – without the animal, a very dark animal, coming up from primordial slime, enters the region of the spirit; that one black spot, which is the earth, is absolutely indispensable on the bright shield of spirituality (Jarrett, 2020, S. 47; 23. Mai 1934).

Wir brauchen diesen *Black Spot*, dieses irdische, animalische Feld, um das helle Feld der Spiritualität zu betreten. Wir können der Polarität zwischen der hellen, himmlischen, engelgleichen Spiritualität und deren dunkler, animalischer und irdischer Schattenseite letztlich nicht ausweichen. Der heute gängige Spiritualitätsbegriff ist meliorativ, positiv-wertend, bisweilen sogar schwärmerisch und naiv (Peng-Keller, 2024; Utsch, 2024). Im Gegensatz zu dieser evaluativen Vorentscheidung ist der Geist für Jung archetypisch-bipolar, hell *und* dunkel. Für Spiritualität braucht Jung das deutsche Wort Geistigkeit, abgeleitet von »Geist«, das er (wie lat. *spiritus* und gr. *pneûma*) mit Luft und Atem in Verbindung bringt, aber auch mit dem eruptiven, wie ein Geysir hervorbrechenden »Geist der Tiefe« (vgl. schweizerdeutsch »*s'isch zum aufgaisten*«: in einen schwer erträglichen oder unerträglichen Zustand kommen, Jung, 1939/1990, S. 159; Jung, 2009).

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 öffnete der Geist der Tiefe meine

Augen, und ich erblickte die inneren Dinge, die Welt meiner Seele, die vielgestaltige und wandelbare (Jung, 2009, S. 237).

In Nietzsches »Zarathustra« als einer der Gestalten des Alten Weisen sieht Jung eine Manifestation des Geistes und in Nietzsche selbst einen vom Geist ergriffenen Menschen, und zwar von den hellen und dunklen Seiten des Geistes (Gitz-Johansen, 2020). Jung zufolge ist Nietzsche mit Zarathustra, mit dem Alten Weisen identifiziert, ergriffen, besessen von ihm. Jung versteht den Geist als Archetypus, ein die menschliche Urerfahrung prägendes kollektives Muster. Wie der späte Jung sagt (GW 8, § 589), sind die Archetypen unanschaulich, wie das in der Mutterlauge gelöste Salz. Wenn die Mutterlauge verdampft, fällt das Salz aus, die Kristalle werden sichtbar. Dieses Kristallisieren der Archetypen nennt Jung die Konstellation eines Archetyps. Der Archetyp des Geistes ergreift uns. Von dem Religionsphänomenologen Rudolf Otto übernimmt Jung den numinosen, erhabenen, aber auch furchtgebietenden Charakter des Archetypus. Jung spricht mit Otto vom *Mysterium tremendum et fascinans*, vom furchterregenden und faszinierenden Geheimnis. So zittert in Exodus 20 das Volk Israel vor Todesangst, möchte sich dem erscheinenden Gott nicht zu sehr nähern, bleibt vor der Wolke zurück, wird aber doch angezogen von dieser Erscheinung, von dieser Theophanie. Der in der Wolke verborgene Gott ist weder sichtbar noch sagbar. Es ist jedoch trotz Angst und Schauder möglich, sich der dunklen Gnade des Geistes anzuvertrauen:

Die Gnade, die mir geschah, gab mir Gnade, Hoffnung, Wagemut genug, dem Geiste der Tiefe nicht weiter zu widerstreben, sondern seine Worte zu reden. Bevor ich mich aber aufraffen 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 (Jung, 2009, S. 230).

Der Archetyp des Geistes manifestiert sich in dem oder der Alten Weisen, in den Märchen, in der Bibel und in anderen religiösen Überlieferungen der Menschheit. Aber auch in einer Yoga-Lehrerin, in einem Priester, in einer alten Ärztin oder Psychoanalytikerin wird der Archetyp des Geistes erfahrbar, vor allem auch in der Ausstrahlung dieser Personen, also in Interaktionen, sowohl in der Zweierbeziehung als auch in einer Gruppe. Dies kann in einem breiten Spektrum zwischen Begeisterung und Fanatismus changieren. Der Alte Weise kann mit seinem Charisma die Welt

verändern, durch seine Ausstrahlung mit der Menge interagieren – zum Guten und zum Schlechten.

Mir scheint – offen gestanden –, als ob die vergangenen Zeiten nicht übertrieben, der Geist seine Dämonie nicht abgestreift, und die Menschen vermöge ihrer wissenschaftlichen und technischen Entwicklung sich der Gefahr der Besessenheit in zunehmendem Maße ausgeliefert hätten. Wohl ist der Archetypus des Geistes als böser sowohl wie guter Wirkung fähig charakterisiert, aber es hängt an der freien, das heißt bewußten Entscheidung des Menschen, ob nicht auch das Gute sich noch ins Satanische verkehren soll. Seine schlimmste Sünde ist das Unbewußtsein, aber ihr frönen mit größter Andacht sogar die, welche den Menschen als Lehrer und Vorbild dienen sollten (GW 9/1, § 455).

Der Archetyp des Geistes kann gute, konstruktive oder schlechte, destruktiv-dämonische Wirkungen entfalten. Es hängt an der freien, das heißt bewußten Entscheidung des Menschen, ob nicht auch das Gute sich noch ins Satanische verkehren soll. Die Sünde des Unbewusstseins betrifft v. a. die Menschen, die anderen als Lehrer und Vorbild dienen sollten, die aber statt dessen zu Gurus oder Pseudoschamanen werden. Der Geist ist die wesentliche Komponente aller Archetypen (GW 8, § 420). Der Archetyp des Geistes ist der Archetyp des Sinnes. Die Qualität des Geistes kann gut oder böse sein. Unterscheidung der Geister heißt, Irrationalität überwinden, aber auch intellektuelle Überheblichkeit, die meint, alles Dämonische und alles Destruktive entweder spirituellen früheren Zeiten, anderen Menschen oder anderen Gruppen zusprechen zu wollen. Wohl habe das Christentum den Weg für die Unterscheidung der Geister geöffnet, aber es sei »nicht tief genug unter die Oberfläche gedrungen« (GW 9/1, § 455).

C. G. Jung stammt ebenso wie Nietzsche aus einem evangelischen Pfarrhaus. Er bezweifelt, dass der christliche Zeitgeist die Bipolarität des Geistes erfasst hat. Aus der Autobiografie wissen wir, dass Jung schon als Kind eine tiefe persönliche Erfahrung von der Ergriffenheit durch den Archetyp des Geistes hatte. Die Bekanntschaft mit der erfahrungsarmen Religiosität und Kirchlichkeit seines Vaters macht seine Religionskritik, aber auch sein Mitleiden mit dem Vater und seine Fähigkeit aus, zum Psychotherapeuten des Christentums (Stein, 1996) zu werden. Sein Vater bereitet ihn auf die Konfirmation vor, reicht ihm das Abendmahl, »konfirmiert« ihn. Im Alter erinnert er sich an diesen ernüchternden Augenblick seines Lebens:

Es war aber nichts geschehen. Ich wußte, daß Gott mir unerhörte Dinge antun konnte, Dinge von Feuer und von überirdischem Licht, aber diese Feier enthielt, für mich wenigstens, keine Spur von Gott. Es war zwar die Rede von Ihm, aber es waren nur Wörter. Auch bei den anderen hatte ich nichts von fassungsloser Verzweiflung, von übermächtiger Ergriffenheit und strömender Gnade, die für mich das Wesen Gottes ausmachten, wahrgenommen. Ich hatte nichts von »communio« bemerkt, nichts von Vereinigung, oder Einswerden (Jaffé, 1961/1972, S. 60).

Der späte Jung befasst sich mit dem Wandlungssymbol in der Messe (Odenthal, 1999; ausführlich dazu: Schnocks, 2024, Kap. 3.3). Die Eucharistie bringt zusammen (*sým-bolon*), was Jung als Konfirmand schmerzlich vermisst hatte: Die Ergriffenheit durch den Geist-Archetyp und die Communio in der Feier der Gestalten Brot und Wein:

Die Wandlung muß ein Wunder sein, das der Mensch unter keinen Umständen verstehen kann. Es ist ein »mysterium« im Sinne eines *δεικνύμενον* [*deiknýmēnon*] und *δρώμενον* [*drómenon*], eines vorgezeigten und gehandelten Geheimnisses. Der gewöhnliche Mensch ist sich dessen unbewußt, was ihn veranlassen könnte, ein Mysterium darzustellen. Er kann und tut es nur, wenn und solange er *vom Mysterium ergriffen* ist. Diese Ergriffenheit oder die als außerbewußt gefühlte oder angenehme Existenz eines Ergreifenden ist das Wunder par excellence (GW 11, § 379).

Welch ein Kontrast zur Erfahrung des Konfirmanden:

Plötzlich kam die Reihe an mich. Ich aß das Brot; es schmeckte fad, wie erwartet. Der Wein, von dem ich nur den kleinsten Schluck nahm, war dünn und säuerlich, offenbar nicht vom bessern (Jaffé, 1961/1972, S. 59).

In seiner Arbeit über das Wandlungssymbol in der Messe kommt Jung auf die Gestalten von Brot und Wein zurück:

Was nun die besondere Natur der Substanzen betrifft, so ist das Brot zweifellos ein Nahrungsmittel. Der Wein »stärkt« zwar, wie der Volksmund behauptet, aber in einem anderen Sinne als ein Nahrungsmittel. Er stimuliert und er »erfreut des Menschen Herz« vermöge einer gewissen volatilen Substanz, von jeher »Geist« genannt. Er ist deshalb, unähnlich dem harmlosen Wasser, ein »begeisterndes« Getränk, denn ein »Geist« oder »Gott« wohnt in ihm, der Rauschekstasen erzeugt. Das Weinwunder von Cana war zugleich das Wunder der Dionysostempel, und es hat einen tiefen Sinn, wenn auf dem Damaszener Abendmahlskelch Christus in den Weinranken thront wie ein Dionysos. Wie Brot das physische Existenzmittel, so stellt der Wein das geistige dar. Wenn daher Brot und Wein

geopfert werden, so bedeutet es eine Darbringung physischer sowohl wie geistiger Kulturleistung (GW 11, § 384).

Jung verknüpft an dieser Stelle – im Gegensatz zum fad schmeckenden Brot und zum dünnen Wein – den Archetyp des Geistes mit dem dionysischen Rausch. In der gegenwärtigen psychedelischen Renaissance wird häufig beides zusammen gesucht: die schnelle spirituelle Erfahrung und die Ekstase der Selbsterfahrung, der Entgrenzung (Osterhold & Fernandes-Osterhold, 2023). Ist die psychedelische Renaissance ein Krisenphänomen unserer geistlosen westlichen Kultur, die schnell und tief und preisgünstig etwas erleben will? Die sich einen »entheogenic tourism« leistet: Generating the God within – »durch psychedelische Drogen erschaffe ich mir den inneren Gott, vielleicht mit Hilfe selbsternannter Neoschamanen, die mich in diese dionysische Spiritualität einführen«? Osterhold und Fernandes-Osterhold (2023) beschreiben den psychedelischen Goldrausch, der sich auch pharmazeutisch-therapeutisch und damit ökonomisch nutzen lässt. Auch Jung geht in einem seiner letzten Briefe (30. Januar 1961) auf Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen pfingstlich-spiritueller Begeisterung als *sobria ebrietas*, der nüchternen Trunkenheit des Geistes, einerseits und dem Alkohol- oder Drogenrausch andererseits ein (vgl. »Andere aber spotteten: Sie sind vom süßen Wein betrunken«, Apg 2,13). Er schreibt am 30. 1. 1961 an Bill Wilson, einen der Mitbegründer der Anonymen Alkoholiker, dass die Alkoholsucht auf einer niedrigen Stufe dem geistigen Durst des Menschen nach Ganzheit entspreche, nach der Vereinigung mit Gott (Fußnote: »Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach Dir« [Ps 42,1]). In diesem bereits zitierten Brief prägt er die »hilfreiche Formel« SPIRITUS CONTRA SPIRITUM. Jung zufolge konstellierte sich im Wandlungssymbol des Messopfers die Ich-Selbst-Achse:

Niemand kann geben, was er nicht hat. Wer sich also opfern, d.h. seinen Anspruch drangeben kann, der muß diesen gehabt haben, mit anderen Worten, er muß sich des Anspruches bewußt gewesen sein. Dies setzt einen Akt der Selbsterkenntnis voraus, ohne welche man gerade solcher Ansprüche unbewußt bleibt. Daher geht dem Wandlungsritus in der Messe logischerweise das Sündenbekenntnis voraus. Durch die Selbstprüfung soll der mit jeder Gabe verbundene egoistische Anspruch bewußt werden, und dieser letztere soll bewußt »geopfert« werden, sonst ist die Gabe kein Opfer. Mit dem Opfer beweist man, daß man sich

hat, denn das Opfern ist kein Sich-Nehmenlassen, sondern eine bewußte und gewollte Abtretung, welche beweist, daß man über sich selber, d. h. über das Ich, verfügen kann. [...] (GW 11, § 390).

Der Terminus »Selbst« schien mir eine passende Bezeichnung zu sein für diesen unbewußten Hintergrund, dessen jeweiliger Exponent im Bewußtsein das Ich ist. Das Ich steht zum Selbst, wie das patiens zum agens, oder wie das Objekt zum Subjekt, weil die Bestimmungen, die vom Selbst ausgehen, umfänglich und daher dem Ich überlegen sind. Wie das Unbewußte, so ist das Selbst das a priori Vorhandene, aus dem das Ich hervorgeht. Es präformiert sozusagen das Ich. Nicht ich schaffe mich selbst, ich geschehe vielmehr mir selber. Diese Einsicht ist von prinzipieller Bedeutung für die Psychologie aller religiösen Phänomene, deshalb hat Ignatius von Loyola mit Recht sein »Homo creatus est« als »Fundamentum« den Exerzitien vorangestellt (GW 11, § 391).

Jung sieht den Individuationsprozess einerseits als »Synthese einer neuen Einheit, die zuvor aus zerstreuten Teilen bestand«, andererseits als das Offenbarwerden des Selbst, »das dem Ich präexistent, ja dessen Vater oder Schöpfer und dessen Ganzheit ist«. Wir sind also durch das Selbst »erschaffen«, aber das Selbst ist auch »unser Sohn durch das Bewußtmachen unbewußter Inhalte« (GW 11, § 400).

Der Individuationsprozess ist ein spiritueller, ein geistlicher Wandlungsprozess, wozu sowohl die Unterscheidung der Geister als auch das Ergriffensein vom Geist, »das Wissen des Herzens« (Dorst, 2023) gehören. Den Geist und die Spiritualität zu definieren, kann einerseits eine geistige Herausforderung sein, z. B. in Forschung und Reflexion (Frick & Maidl, 2019). Andererseits kann das Begreifenwollen auch zur Abwehr gegenüber dem Ergriffensein werden.

Das Ergriffensein kann zur »Besessenheit« werden, wenn es inflationär und unterscheidungslos wird. Jung greift ausdrücklich die traditionelle Redeweise über dämonische Besessenheit auf, um vor hybrider Scheinaufklärung zu warnen. Im Sprachgebrauch der drei ersten Evangelien des Neuen Testaments sind die Dämonen »Abergeister« (Stier, 1989), die die Menschen durch allerlei psychosomatische Gebrechen (z. B. Stummheit, Krampfanfälle, Selbstverletzung) unfrei machen, zugleich aber auch die spirituelle Macht des Exorzisten Jesus fürchten und sich ihm entgegenstellen. Auffälligerweise erkennen die Abergeister als erste die Göttlichkeit und Geistigkeit Jesu, die sie ihm ungefragt entgegenschreien.