

## Selbstwerdung – C.G. Jungs existenzethische Wendung des Koinzidenzdenkens

### *Kontexte der Koinzidenz*

Der Kerngedanke des Nikolaus von Kues vom Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen taucht an unerwarteter Stelle wieder auf: Carl Gustav Jung schreibt oft von der Gegensatzvereinigung und beruft sich an vierzehn Stellen seines Gesamtwerkes ausdrücklich auf Cusanus. Oft geschieht dies ohne philosophischen Kontext, woraus der Verdacht entsteht, daß er den Begriff nur als Chiffre entlehnt habe. Meist sind es bloß ganz kurze Hinweise, die keine tiefere Auseinandersetzung mit dem cusanischen Denken verraten.<sup>2</sup> Seine Übertragung der Grundidee der *coincidentia oppositorum* von Gott auf das Selbst, damit in den tiefenpsychologischen wie auch existenziellen ethischen Bereich, verdient jedoch durchaus Beachtung.

Zunächst fällt auf, daß Jung an den meisten Stellen von *complexio oppositorum* spricht, während die cusanische *coincidentia oppositorum* seltener auftaucht.<sup>3</sup> Jung befürchtete, im Begriff der *coincidentia* „die Aufhebung, d.h. die Vernichtung der beiden Hälften“ konnotiert zu haben.<sup>4</sup> Von Gegensatzvereinigung als *complexio oppositorum* spricht er lieber, weil sie

„[...] dem Vereinigungsprodukt entweder ewige Dauer d.h. Inkorrumpibilität und unerschütterliche Beständigkeit, oder höchste und unerschöpfliche Wirksamkeit zuschreibt.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Die Österreichische Akademie der Wissenschaften finanzierte diesen Beitrag durch ein APART-Stipendium (Austrian Programme for Advanced Research and Technology).

<sup>2</sup> Selten zitiert Jung, wie etwa an einer Stelle aus einer Predigt zur neutestamentlichen Geschichte des Dialogs am Jakobsbrunnen (s. CCLXXIV; offensichtlich nach Josef Koch; in G.W. XVI 294 f.). Er verwendet daraus die Wassersymbolik der Weisheit und des Geistes, die von Nikolaus in verschiedenen Tiefen gestuft wird. Dessen eindeutig christologische Zielrichtung greift er nicht auf.

<sup>3</sup> *Coincidentia* in G.W. XIV/I 121 und 193; vgl. die Verwendung beider Versionen in G.W. XVI 341.

<sup>4</sup> G.W. XI 203. Darüber hätte er beruhigt sein können: In der metaphysischen Einheitsdynamik bei Nikolaus soll die Vielfalt, die als *explicatio* des Absoluten eine neue Würdigung erfuhr, nicht aufgehoben werden im groben Sinne. Jedoch kann das Thema *unitas – pluralitas* bei Cusanus hier nicht entfaltet werden.

<sup>5</sup> G.W. XI 203.

Die Nähe zu seinem eigenen Begriff des Komplexes oder zur Bezeichnung seiner theoretischen Psychologie als komplexer Psychologie dürften freilich auch eine Rolle gespielt haben.

Etwas mehr Kontext gewinnt Jungs Anwendung der Koinzidenz in seiner Abhandlung zur Psychologie der Übertragung, welche er mit Hilfe der Bilderserie des *Rosarium philosophorum* der Alchemisten veranschaulicht. Dort verbindet sich die komplexe Psychologie anhand eines speziellen (wenngleich zentralen therapeutischen) Problems mit alchemistischer Tradition und tieferer Deutung. Auch hier wird Cusanus erst ganz am Ende der Abhandlung mehr als nur kursorisch zitiert.

Jene drei Momente (Psychologie, Alchemie, Philosophie) treffen sich in der Zielidee einer Ganzheit, welche die Gegensätze in sich vereinigt. Dafür gibt es verschiedene Symbole, die Jung in Zusammenhang bringt mit der

„[...] *coincidentia oppositorum*, welche Cusanus bekanntlich mit der Gottheit identifiziert. Es ist keineswegs meine Absicht, diesem großen Manne ins Wort zu fallen. Ich betreibe bloß die Naturwissenschaft der Seele, wobei es mir auf die Feststellung der Tatsachen in erster Linie ankommt.“<sup>6</sup>

Die Koinzidenz der Gegensätze wird also hauptsächlich verwendet, um rein psychologische Tatsachen zum Ausdruck zu bringen – eine Abgrenzung, die sich der Selbstbehauptung einer sich im Gegensatz zu Theologie wie auch Philosophie wählenden, relativ jungen Erfahrungswissenschaft verdankt.<sup>7</sup> Es wird die Frage zu stellen sein, ob heute Psychologie, Fundamentaethik, Spiritualität und Ontologie nicht neu ins Gespräch miteinander zu bringen wären – ausgehend von der Erfahrung des Daseins und seiner Dynamik. Jung ist sich jedenfalls dessen bewußt, „daß Cusanus eine sehr andere Gegensätzlichkeit als die psychologische im Auge hat.“<sup>8</sup>

Darum läßt sich die Frage nach der Berechtigung der Jungschen Übertragung nicht im Sinne historischer Richtigkeit behandeln. Vielmehr ist nach ihrer systematischen Plausibilität zu fragen, welche freilich dem cusanischen Grundgedanken mindestens nicht widersprechen sollte.

Dabei sind mehrere Einschränkungen meines Versuches zu beachten:

---

<sup>6</sup> G.W. XVI 340.

<sup>7</sup> Die Ambivalenz Jungs zwischen vermeintlich naturwissenschaftlicher Psychologie und therapeutischer Philosophie – und zugleich eine erstaunliche Nähe zu Cusanus – zeigt folgendes Zitat: „Ich kann es kaum verschleiern, daß wir Psychotherapeuten eigentlich Philosophen oder philosophische Ärzte sein sollten oder vielmehr, daß wir es schon sind, ohne es wahr haben zu wollen, denn ein allzu krasser Unterschied klafft zwischen dem, was wir betreiben, und dem, was auf Hochschulen als Philosophie gelehrt wird. Man könnte es auch *Religion in statu nascendi* nennen, denn in nächster Nähe der großen Konfusion des Urlebendigen gibt es noch keine Sonderung, die einen Unterschied zwischen Philosophie und Religion erkennen ließe.“ Jung: *Praxis der Psychotherapie*, G.W. XVI 85.

<sup>8</sup> G.W. XI 203 Anm. 40; vgl. die Schlußbetrachtung in der Abhandlung *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, ebd. 210 ff.

1. Jung hat vielfältigste Anregungen aufgegriffen, auch aus der Tradition, die Nikolaus zur Verfügung stand – seit Heraklits *enantiodromia*. Ich muß mich hier auf die direkten Zusammenhänge dieser beiden beschränken.

2. Der Weiterentwicklung der komplexen Psychologie entsprechend, lasse ich die umstrittenen Details der Lehre vom kollektiven Unbewußten, der Archetypen u.ä. ziemlich beiseite zugunsten des Grundgedankens der Selbstwerdung<sup>9</sup>. Im Zentrum meiner Aufmerksamkeit steht die Frage, in welcher Weise cusanisches Denken (dessen Inhalt und gängige Interpretation ich als bekannt voraussetze) durch die Anregungen Jungs erweitert werden kann. Dazu ist es nötig, vor möglicher Kritik zunächst einmal in Jungs Gedankenwelt und Terminologie einzutauchen.

3. Meine Zielrichtung ist nicht, Jungs Lehre zu einer Metaphysik oder gar philosophischen Theologie auszubauen, sondern das Denken des Nikolaus mit einem Aspekt seiner Rezeption zu konfrontieren und versuchsweise weiter zu entwickeln: durch eine lebensgeschichtliche sowie eine existenzethische und in diesem Sinn „spirituelle“ Dimension. Er selbst zeigte ja das Bemühen, seine Spekulation nicht als lebensfern und abstrakt erscheinen zu lassen, gab sich spätestens in den Idiota-Dialogen große Mühe, seine *sapientia* als ganzheitliches Erleben zu charakterisieren.

### *Der Mensch als Mikrokosmos*

Systematisch interessant ist die durchaus cusanische Begründung der Übertragung der Koinzidenz auf den Bereich der menschlichen Existenz, vom Unendlichen ins endliche Leben und Reifen: Zunächst bezeichnet die *coincidentia oppositorum* den Bereich Gottes (sei dieser *im* Zusammenfall wie in *De docta ignorantia* oder darüber wie später). Dann interpretiert Jung mit einem Zitat aus *De coniecturis* den Menschen als „eine Analogie Gottes“:

„Der Mensch ist nämlich Gott, allerdings nicht schlechthin, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott. Der Mensch ist auch die Welt, allerdings nicht auf eingeschränkte Weise alles, da er eben Mensch ist; der Mensch ist also Mikrokosmos [...]“<sup>10</sup>

Der Mensch ist eine Art Gott, weil er alles, auch den ganzen Kosmos, repräsentiert. (An anderer Stelle führt Jung auch die Gotteskindschaft durch Vermittlung des hl.

<sup>9</sup> Vgl. die auf *archetypos* bei Philon und Plotin zurückgehende Kritik am Jungschen Archetyp-Begriff als reduziertem Platonismus bei Boss: Psychoanalyse und Daseinsanalytik, 42 f. Doch der Grundgedanke bleibt auch für die Daseinsanalyse relevant: Individuation „im eigentlichen Jungschen Sinne einer Versammlung aller einem Menschen gegebenen welthaften Bezugsmöglichkeiten“ (ebd. 44; vgl. 36).

<sup>10</sup> G.W. XVI 341 nach De coni. II c.14 (h III n.143, 7-10). „Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos [...]“

Geistes an.)<sup>11</sup> „Daraus leitet sich die *complexio oppositorum* als Möglichkeit sowohl wie auch als ethische Verpflichtung ab“.<sup>12</sup> Dieser für mein Thema zentrale Satz ist soweit überzeugend, wengleich das folgende Zitat nicht die tiefenpsychologische Deutung abdeckt – wahrscheinlich war Jung dabei vom Ausdruck *in his profundis* inspiriert. Jung übersetzt:

„Es sollte aber in diesen Tiefenbereichen das Streben unseres menschlichen Geistes dahin gehen, sich zu jener Einfachheit emporzuschwingen, wo die Gegensätze ineinanderfallen.“<sup>13</sup>

Sengers Übersetzung mit „in diesen tiefen Geheimnissen“<sup>14</sup> ist eine Ergänzung, welche die mögliche tiefenpsychologische Erfahrungsdimension der Integrationsdynamik verdeckt.

Nun scheint sich ein fundamentaler Unterschied der Ansätze aufzutun: Für Cusanus ist die Einheit der Gegensätze im Bereich des *intellectus*, nicht der *ratio* und nicht der Sinne angesiedelt. Hier, auf der untersten Stufe, topologisch gesprochen in der Tiefe, der menschlichen Unterscheidungskraft (*vis discretiva*<sup>15</sup>), herrscht eher Ungeschiedenheit mangels Kraft der Negation. Jung hingegen sieht im tiefenpsychologischen Bereich bereits das Höchste, was menschliche Existenz durch Reifung und Individuation erreichen kann, präfiguriert und am Werk. Er hat keine Schwierigkeit damit, kosmologische, theologische, mythische und psychologische Aussagen ineinander übergehen zu lassen. Oft scheint es so, als ob die ursprüngliche Erfahrung eine seelische wäre und die anderen Deutungen dafür nur symbolischen Charakter hätten. Cusanus dürfte dem nicht zugestimmt haben; die ontologischen Charakteristika des Menschen als Mikrokosmos werden ja von den Strukturen des Kosmos im Ganzen her bestimmt. Aber das ist bereits eine philosophische Frage, für welche Jung sich als nicht zuständig erklärt.

Die unterschiedlichen Denkformen und Ansätze (in der Tiefe der Psyche – in der Höhe des Geistes) dürfen jedoch nicht verdecken, daß ihnen mindestens das Anliegen gemeinsam ist, die Grenzen des rationalen Denkens zu überschreiten. Die Frage ist, ob zwischen dem Absteigen des göttlichen Geistes und dem Transformations- und Reifungsprozeß im Jungschen Sinn ein Zusammenhang besteht? Wä-

<sup>11</sup> Siehe z.B. G.W. XI 211.

<sup>12</sup> G.W. XVI 341.

<sup>13</sup> „Debet autem in hiis profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt.“ Jung zitiert diese Stelle in G.W. XVI 341 mit falscher Stellenangabe, es handelt sich um den letzten Absatz von *De docta ign.* III (h I n.264, p. 163, 14-16). Cusanus selbst bezieht dieses Bemühen des Geistes auf das, was er in *De docta ign.* I versucht habe.

<sup>14</sup> In H 15c, 101.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. *De dato patris c.2* (h IV n.101).

re demnach bei Nikolaus über die epistemologische Entwicklungsdynamik hinaus deren lebensgeschichtliche Basis zu rekonstruieren?

Im Brief nach Tegernsee vom 14.9.1453 charakterisiert Cusanus die Erhebung zur Koinzidenz von Bejahung und Verneinung, von Unmöglichkeit und Notwendigkeit, wo das Kontradiktionsprinzip aufgehoben wird, wo Dunkelheit Licht ist, als Aufgabe des Gottsuchers – oder mehr noch als Gabe – auf mystischem Gebiet, nicht auf ethischem<sup>16</sup>. Das Ziel ist spirituelle Glückseligkeit, nicht das durch gutes Handeln und Selbstverwirklichung zu erreichende Glück (*eudaimonia*). Aber es geht ihm um eine Selbstverwirklichung aufgrund des Tiefsten und zugleich Höchsten im Menschen – darin könnte er sich wohl mit Jung einigen.

Wir müssen im Auge behalten: Der Begriff des *intellectus* bei Nikolaus ist nicht „verkopft“, er sollte nicht solch einem spätmodernen Verdacht anheimfallen, der sich ja auf das geschichtliche Aufblühen der messenden und alles unterwerfenden *ratio* bezieht, vielmehr verstehe ich ihn als die Integrationsdynamik des Geistes, die dynamische Offenheit des Menschenwesens für das Ganze der Wirklichkeit und ihren göttlichen Grund.

Wer sich von dieser Kraft öffnen und weiten läßt, um ‚ganzer‘ (und in diesem primären Sinn „heil“) zu werden, verwirklicht seine Bestimmung, Mikrokosmos zu sein, besser. Wir werden auf diese Bewegung der Öffnung und Einordnung in das größere Ganze noch zurückkommen im Begriff der Entgrenzung; fürs Erste ist festzuhalten, daß das Grundanliegen, welches beide mit der Überwindung der Gegensätzlichkeit verbinden, ihnen gemeinsam ist und in der Bestimmung des Menschen als Mikrokosmos prägnant ausgedrückt wird.

Doch stellt sich weiters die Frage, ob die oben vorausgesetzte Gleichsetzung von Jungs tiefenpsychologischen Rekonstruktionen mit dem Bereich des Sinnlichen bei Cusanus nicht zu einfach sei. Abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob die gegensätzlichen Pole der Erkenntniskraft für ein Koinzidenzdenken sauber auseinandergehalten werden können oder sollten, ist sie nämlich als „Kraft“ nur in ihrer Dynamik zu verstehen – möglicherweise in ihrer eigenen Geschichte. Um hier weiterzukommen, sehen wir uns zunächst Jungs Modell der vier Grundfunktionen des Bewußtseins an.

Wie die erste Illustration<sup>17</sup> zeigt, unterscheidet er vier Modi des Umgangs mit der Wirklichkeit, welche nicht aufeinander reduzierbar sind. Bei jedem Menschen ist eine davon am stärksten angelegt und wird am besten entwickelt und differenziert. Das Denken (im analytischen Sinn, dem entspricht die *ratio*) und Fühlen (das Wahrnehmen von etwas als angenehm oder unangenehm, gut oder schlecht für

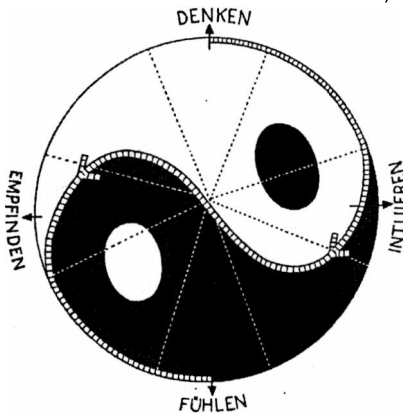
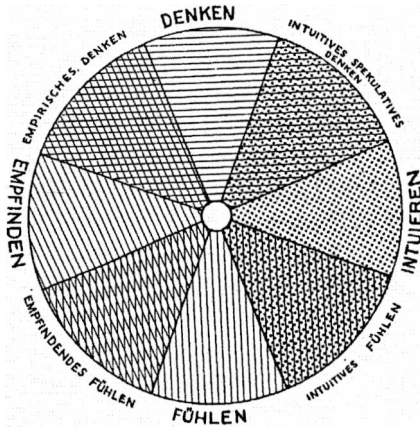
<sup>16</sup> Vgl. Vansteenbergh: Autour, 115.

<sup>17</sup> Aus Jacobi: Die Psychologie, 27.

mich) bilden zwar einen Gegensatz, haben aber gemeinsam, daß sie Wertungen oder Urteile implizieren. Intuieren und Empfinden (im basalen, sensitiven Sinn) hingegen, die sogenannten „irrationalen“ Funktionen, urteilen nicht, sind rezeptiv. Das Bild zeigt die Gegensätze und Nachbarschaften sowie Zwischenformen.

Wenn wir dieses Schema Jungs einmal voraussetzen, wird die cusanische Koinzidenz zwischen Denken und Intuieren entwickelt, im Bereich der Spekulation. Nun zeigt die zweite Abbildung<sup>18</sup> Jungs Vorstellung von der Entwicklung des Bewußtseins zu größerer Ganzheit: Im Verlauf der Individuation wird nicht zuerst die der primären gegenüberliegende Funktion weiter ausgebildet und integriert, sondern der eine der beiden mittleren Modi: als sekundäre oder „Hilfsfunktion“. Sodann folgt in einer geschwungenen Bewegung durch die Mitte die Ausprägung der dieser gegenüberliegenden Mittelfunktion, was im besten Fall die Möglichkeit eröffnet, auch die schließlich inferiore Funktion ein Stück weit zu integrieren.

Innerhalb des Schemas von Jung müßte die cusanische Begabung zur Spekulation im Laufe der Entwicklung und Individuation des Nikolaus durch empfindendes Fühlen ergänzt werden. Tatsächlich schrieb er etwa seit seinem 50. Lebensjahr fortwährend von Geschmack, Verkosten, Genießen usw. – vollzog also selbst eine Differenzierung und Integration der gegensätzlichen Bewußtseinsmodi. Das Experiment von *De visione Dei* und die sich daraus entwickelnde Betrachtung etwa zeigt eine Verbindung des Empfindens (visuell und motorisch) mit intuitiver Wahrnehmung des Ganzen als Ganzen, jenseits der rationalen Scheidungen von hier und dort, Subjekt und Objekt, Gott und Mensch! Wir wissen, daß er die



<sup>18</sup> Aus ebd. 24.

Anschaulichkeit seines Denkens immer wieder sekundär hergestellt hat, in diesem Fall um seinen Freunden im Kloster Tegernsee die Spekulation zugänglicher zu machen. Damit vollzog er eine schlangenförmige Reifungsbewegung von Denken über Intuieren zu Empfinden in Richtung des Fühlens. Das entspricht Jungs Grundansicht vom Wachstumsprozeß des Geistes, wonach die durch Polarität entstehenden Spannungen und Probleme nicht gelöst, sondern durch eine Niveau-Erhöhung des Bewußtseins und Erweiterung seines Horizontes „überwachsen“ werden<sup>19</sup> und ebenso der cusanischen Erkenntnistheorie, wonach Sinne und Verstand nicht unnütz werden wie in einer schlechten Mystikkonzeption, sondern zeitweise überschritten werden in einer methodisch vorbereiteten und angeleiteten Weise.<sup>20</sup> Man vergleiche damit Sermo CCLXXXI n. 16 mit einer dem Schema Jungs strukturell verwandten Grundvorstellung:

„Humana visio, scilicet quae est discretione animata, habet extrinsecum et intrinsecum. Extrinsecum est sensus, intrinsecum intellectus. [...] Inter illa, scilicet extrinsecum et intrinsecum, est quaedam coincidentia, ubi extrinsecum cum intrinsecum coincidit, quae potest dici opinio habens lateraliter respectu extrinseci imaginationem et respectu intrinseci rationem.“<sup>21</sup>

Doch kehren wir zur moralischen Verpflichtung des Menschen zur Vereinigung der Gegensätze in seinem Leben zurück, die Jung behauptet. Worum geht es ihm damit?

### *Vereinigung und Tod – Ganzheit durch Integration*

Anhand der Paarbeziehung macht Jung deutlich: Das von ihm postulierte kollektive Unbewußte hat für den Mann ein weibliches Vorzeichen (*anima*), für die Frau ein männliches (*animus*).<sup>22</sup> Diese beiden werden am jeweiligen Partner „konstelliert“<sup>23</sup>,

<sup>19</sup> Vgl. Jung: Studien über alchemistische Vorstellungen, G.W. XIII 50.

<sup>20</sup> Zu guter und schlechter Interpretation der Mystik vgl. Sermo CCLXIX n.8-9. Dort deutet Cusanus eine anthropologische Koinzidenz an, die im *raptus* geschieht, interessanterweise mit dem Hinweis auf die Koinzidenz von Transzendenz und Immanenz Gottes: „Sed hoc in coincidentia fit, ita quod recedere est intrare sive accedere et extra est intra. Quomodo autem hoc sit, quod extra coincidat cum intra, hoc ille solus «scit», scilicet «Deus», qui sic est extra omnia quod est intra omnia“ (n.9).

<sup>21</sup> „Das menschliche Schauen, nämlich dasjenige, welches mit Unterscheidung belebt ist, hat ein Inneres und ein Äußeres. Das Äußere ist der Sinn, das Innere der Intellekt. [...] Zwischen ihnen, also zwischen dem Äußeren und dem Inneren, besteht eine gewisse Koinzidenz, wo das Äußere mit dem Inneren koinzidiert; sie kann als ein Meinen bezeichnet werden, welches mit Bezug auf die beiden Seiten hinsichtlich des Äußeren eine Vorstellung und hinsichtlich des Inneren einen Begriff hat“ (dt. MR).

<sup>22</sup> Vgl. G.W. VI 508 f. zum Komplementärcharakter des Unbewußten und Jacobi: Die Psychologie, 116-125.

<sup>23</sup> G.W. XVI 278.

aber es sei eine „moralische Anstrengung“, sie nicht zu personalisieren, sondern als „mindestens zur Hälfte kollektive und unpersönliche Größen“ zu belassen, um in sich selbst die Auseinandersetzung, den Konflikt zu bestehen. Es handelt sich „letzten Endes um eine *transsubjektive Vereinigung archetypischer Gestalten*“, welche „die Vollendung der Individuation zum Ziele hat“.<sup>24</sup>

Worum es damit grundsätzlich geht, ist die Integration des Selbst, welches Jung in seinen Definitionen<sup>25</sup> ausdrücklich als „eine *complexio oppositorum*, eine Vereinigung von Gegensätzen darstellt, [...] eine geeinte Zweiheit“.<sup>26</sup> Weil aber das Unbewußte, das zum Begriff dieser Ganzheit der Psyche gehört, per definitionem unerfahrbar und empirisch nicht nachweisbar ist bzw., wie Jung in einer wichtigen Korrektur schreibt, noch nicht erfahren ist (und niemals ganz aufhellbar sein kann), erscheint das Selbst als ein Postulat, empirisch

„[...] als ein Spiel von Licht und Schatten, obschon es begrifflich als Ganzheit und darum als Einheit, in der die Gegensätze geeint sind, verstanden wird.“<sup>27</sup>

Die Wichtigkeit der Integration von Gegensätzlichem für die Gestaltung der Existenz wird deutlicher, wenn man nicht von einer unbefragten, gängigen philosophischen Anthropologie ausgeht, gemäß welcher das Ich mit freiem Willen und dominantem Verstand Herr im Hause sei, sondern mit der Tiefenpsychologie annimmt, daß viele Spannungen und Gegensätze walten: die Polarität der vier Bewußtseinsfunktionen und überdies von zwei Einstellungshaltungen, von Verhaltensmöglichkeiten wie Progression und Regression, Projektion und Identifikation, von Persona und Selbst, Ich und Schatten, *animus* und *anima*, *yang* und *yin*, Bewußtsein und Unbewußtem. Für die cusanische Metaphysik legt die dynamische Offenheit der Seele oder des Geistes (*mens*) von kosmischer Weite auch ohne die Annahme eines Unbewußten nahe, daß die spannungsreiche Vielfalt der Welt in der Kraft des Überstiegs über die (rationale) Gegensätzlichkeit der Gegensätze zu einer Einheit zu führen ist. Die existenzethischen Konsequenzen daraus ausdrücklicher zu ziehen, könnte ein Anstoß aus der hier gewagten Konfrontation beider Denker sein.

Die Tendenz zur Einheit wird nun real erfahren im „symbolisch-prospektiven Charakter des Unbewußten“.<sup>28</sup> Sie ist nicht bloß eine logische Möglichkeit, sondern eine tiefe, unbewußt wirkende Strebung,

„[...] im Sinne einer Zielstrebigkeit, die auf die Vervollständigung der Psyche, auf ihre Abrundung zu einer ‚Ganzheit‘ ausgerichtet ist.“<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Ebd. 279.

<sup>25</sup> G.W. VI 512 f.

<sup>26</sup> Ebd. 513.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> G.W. VI 509; vgl. die „transzendente Funktion“, welche die Entwicklungslinien zur Individuation vorgibt, auch „ethische Funktion“ bei Jacobi: Die Psychologie, 133.

Auf dieser Basis nur folgt aus der Möglichkeit auch eine „Verpflichtung“ – ich möchte sagen: zu einer existenziellen Treue oder einem Gehorsam gegenüber der Entfaltungsdynamik des je eigenen Potenzials und gegenüber der Berufung, Mikrokosmos und Spiegel zu sein.

Den Weg zur Individuation bewußt zu gehen ist nun eine moralische Entscheidung und ihrerseits „die unerläßliche Voraussetzung für die Übernahme höherer Verpflichtung“<sup>30</sup> – also fundamental ethisch.

In der alchemistischen Symbolik geschieht die *coniunctio* von *animus* und *anima* zunächst im Medium des Wassers,<sup>31</sup> um das Eine und Geeinte zu gebären, womit eine noch im Unbewußten stattfindende Gegensatzvereinigung angezeigt sei, eine „*unio mystica*“. Das wird kosmisch verstanden:

„Es ist eine Wiederherstellung des verschwundenen Lichtmenschen, der [...] mit dem Logos identisch ist und vor aller Schöpfung war, so wie er uns zu Beginn des Johannes-Evangeliums entgegentritt. Es handelt sich also um eine kosmische Idee“.<sup>32</sup>

Diese Idee paßt im Prinzip zur Struktur von *De docta ignorantia*, deren drittes Buch in der Christusidee die absolute Vereinigung von Gott und Kosmos sieht.

Mit Hilfe des *Rosarium philosophorum* wird die Selbstwerdung näher erläutert anhand eines späteren Bildes des Todes als einer notwendigen Erfahrung im Reifungsprozeß. Es geht um die Vereinigung des Tagesprinzips, des lichtvollen Bewußtseins mit einem nächtlichen Licht, dem Unbewußten.<sup>33</sup>

Auf dem Wege zu höherer Einheit wird demnach eine dreifache Durchkreuzung des Ich erfahren (welche Jung im Symbol des Kreuzifixus verbildlicht sieht): 1. Die Begegnung mit den ungeliebten eigenen Anteilen (Schatten), 2. mit der individuellen Wirklichkeit des Anderen, 3. mit dem psychischen Nicht-Ich, dem kollektiven Unbewußten.<sup>34</sup>

#### CONIUNCTIO SIVE Cortus.



☉ Luna durch meyn vmbgeben/ vnd auff mynne/  
Wirtstu schön/ stark/ vnd gewaltig als ich byn.  
☉ Sol/ du bist vber alle licht zu erkennen/  
So bedarffstu doch mein als der hand der hantten.

#### ARISLEVS IN VISIONE.

Coniunge ergo filium tuum Gabricum dilec-  
tiorum tibi in omnibus filijs tuis cum sua iorore  
Beyr

<sup>29</sup> Ebd. 44.

<sup>30</sup> Ebd. 108.

<sup>31</sup> Vgl. das Bild 5 in G.W. XVI 265 zur Vereinigung von *sol* und *luna* nach dem *Rosarium philosophorum*.

<sup>32</sup> G.W. XVI 264.

<sup>33</sup> Vgl. G.W. XVI 277 f.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 280.

Dem Ich begegnen also innerseelisch wie äußerlich Gegensätze, welche allerdings, philosophisch betrachtet, auf einer niedrigen Stufe von Opposition stehen: Denn daß der Schatten, der Andere oder das kollektive Unbewußte dem bewußten Ich kontradiktorisch widersprechen,<sup>35</sup> läßt sich nicht behaupten, und es könnte auch genügen, vom Fremden und Anderen zu sprechen und Anklänge an Cusanus als dekoratives Beiwerk abzutun. Dennoch ist mindestens eine strukturelle Analogie des Denkens zwischen dieser Tiefenpsychologie und cusanischer Philosophie festzustellen, insoweit beide das rationale Auseinanderhalten (von Ich und Du, Ich und Nicht-Ich) übersteigen wollen, um einer tiefen Dynamik der Einheit gerecht zu werden.

Die Suche nach anthropologischen und ethischen Anwendungen der Koinzidenzlehre bei Nikolaus selbst führt zu wenigen Andeutungen. So stellt Sermo CXXXV fest: „Coincidit igitur iustitia cum misericordia seu gratia.“<sup>36</sup> Das Zusammenfallen von moralischen Tugenden, also Grundhaltungen gegenüber den Mitmenschen, wird auch in Sermo LIV n.3 formuliert, wo *iustitia* mit *largitas*, *benignitas* et *misericordia* koinzidiert. Diese Andeutungen sind bei weitem nicht so stark ausgearbeitet wie Jungs existenzethische Wendung des Koinzidenzdenkens, können aber solche Weiterentwicklungen gleichwohl legitimieren vor dem Hintergrund struktureller anthropologischer Analogien.

Die Begrenzung der Grenzen und Gegensätze aufrichtenden *ratio* ist zugleich immer eine Entgrenzung des Selbst. Das setzt freilich voraus, keine Angst vor einem Selbstverlust durch diese Öffnung zu haben – eine naheliegende Angst, die mit dem Verstand verbunden ist als dessen Motiv und Folge zugleich. Die gegenteilige Erfahrung, daß zwischen der eigenen Identität und der freien Integration in das Ganze der Wirklichkeit keine Konkurrenz besteht, ist sowohl für Jung wie auch für Cusanus eine zutiefst spirituelle Erfahrung und Erkenntnis. Das ist die Wurzel der religiösen Relevanz der Koinzidenzmetaphysik.

Von ganz anderer Seite her erfährt die spirituelle Überschreitung der Verstandesgegensätze eine Bestätigung: Nach Mircea Eliade zeigen von ihm untersuchte Mythen eine Gegensatzvereinigung im Göttlichen.

„In diesem Sinn darf man sagen, daß der Mythos die Struktur der Gottheit, die über den gegensätzlichen Attributen ist, tiefer offenbart, als das der rationalen Erfahrung möglich ist.“<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Das ist der letzte und stärkste Sinn der *coincidentia oppositorum* als *contradictorium*; vgl. De coni. II c.1 (n.78) und Flasch: Nikolaus von Kues, 57-60.

<sup>36</sup> Sermo CXXXV 16,6-8: „Ineins fällt folglich die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit oder Gnade“; vgl. 11,8f. Ähnliches in christologischer Ausdeutung in Sermo CCLXXX n.28 und Sermo CCLXVIII n.48: „Dico: exaltatio coincidit cum humilitate ut in Christo. Quia se humiliavit usque ad turpissimam mortem, ideo fuit super omnes exaltatus. In humilitate exaltatio, in morte resurrectio.“

<sup>37</sup> Eliade: Die Religionen, 483 (§ 159).

Er sieht das „so gut wie überall in der religiösen Erfahrung der Menschen“<sup>38</sup> bis hin zur jüdisch-christlichen Überlieferung – und belegt letzteres durch einen Hinweis auf die *coincidentia oppositorum* bei Pseudo-Dionysius, Meister Eckart und Nikolaus Cusanus.

Jung sieht ferner in der Weigerung, über die Interpretationsstufe hinauszugehen, wo ein dualistisches Verhältnis zur Wirklichkeit vorherrscht, einen Mechanismus der Angst, der Abwehr am Werk. Cusanus spürte das (konkret durch die Angriffe des Johannes Wenck von Herrenberg) – vor diesem Hintergrund könnte sein lebenslanges Bemühen um das Auf- und Übersteigen (*transcensus*) ein schärferes Profil erhalten. Die Sicherheit rationaler Rekonstruktionen der Welt aufzugeben, kann durchaus als ein Sterben des sich abgrenzenden und verschließenden Ich bezeichnet werden. Eröffnen sich hier nicht existenzielle Dimensionen seiner auf den ersten Blick oft abstrakt erscheinenden Spekulationen?



Außerdem haben wir es mit dem realen Problem der Konstitution von Identität durch Auseinandersetzung mit dem Anderen zu tun. Das letzte Bild des *Rosarium philosophorum* deutet den durch Integration erstrebten Endzustand an.<sup>39</sup>

### *Psychotherapie und Existenzethik für maximale Offenheit*

Jene Kreuzigungs- und Todeserfahrung ermöglicht nach Jung die Aufhebung und Integration von Projektionen durch Bewußtmachung (hier zeigt sich der Zusammenhang mit dem Thema der Übertragung in der psychoanalytischen Beziehung) und führt zur klareren Unterscheidung von Ich und Du.<sup>40</sup> Das ist auf alle Fälle moralisch relevant, denn Projektionen verursachen unangemessene Affektladungen

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Siehe das letzte Bild des *Rosarium philosophorum* aus G.W. XVI: Ein zweiköpfiger geflügelter Hermaphrodit auf der Mondsichel stehend, über der Erde schwebend, königlich gekrönt. Vgl. Eliade: Die Religionen § 160 zur göttlichen Androgyne aus seiner religionswissenschaftlichen Sicht.

<sup>40</sup> Weitere Konsequenzen in Bezug auf eine Reinigung naiver religiöser Vorstellungen und eine Klärung des persönlichen Gottesbildes wären hier erst zu ziehen. Allerdings ist die Aufhebung von Projektionen in bezug auf Gott erst die Voraussetzung dafür, um dann auf einer höheren Ebene die vorläufige Trennung von göttlichem Du und menschlichem Ich wieder zu problematisieren, vgl. De vis. Dei c.7 (h VI n.25, 8f.).

und verhindern eine Offenheit für die Wirklichkeit des Nächsten. Schon beim ersten Schritt auf dem Weg der Selbstwerdung, der Ergänzung des entweder extra- oder introvertierten Einstellungshabitus durch den jeweils anderen, zeigt sich die moralische Verbindung von Selbsterkenntnis und Verständnis für Andere, von Selbstsein und Miteinandersein:

„Die ethische Aufgabe wäre daher, den gegensätzlichen Einstellungshabitus, der bei jedem Menschen strukturell immer vorhanden ist, bei sich selber zu realisieren. Durch seine *bewußte* Annahme und Entwicklung würde das Individuum nicht nur selber ins Gleichgewicht kommen, sondern auch seine Mitmenschen besser verstehen.“<sup>41</sup>

Auch die höchste Stufe der Selbstwerdung, die Verbindung von Bewußtsein und Unbewußtem, stellt „eine außerordentlich schwere, sowohl ethische wie erkenntnismäßige Aufgabe“ dar.<sup>42</sup>

Die Vereinigung der Gegensätze in jenen drei genannten Beziehungen (Schatten, Anderer, psychisches Nicht-Ich) wird also zunächst als Verletzung des Ich oder Tod erfahren, gebiert aber eine wichtige Weitung und Öffnung der Persönlichkeit.

Darin liegt eine existenzethische Herausforderung, um sowohl sich selbst wie dem anderen in seinem bzw. ihrem Selbstsein gerecht zu werden, welche durchaus an die fundamentale cusanische Denkform rückgebunden werden kann: Eine gesuchte Einheit ist auf höherer Ebene wiederherzustellen. Während der Bereich des Verstandes (*ratio*) durch Negation und Unterscheidung, zuhächst durch das Nichtwiderspruchsprinzip gekennzeichnet ist, ist auf der Ebene der Vernunft (*intellectus*) eine Reintegration ermöglicht, indem die Dimension gewechselt wird – nicht durch eine Rückkehr zu einer ungeschiedenen vorrationalen, das wäre dann: irrationalen und darum unverantwortlichen Einheit. Weil die Struktur eines solchen Reifungsprozesses darin besteht, durch alle Stufen hindurch nach Einheit zu streben, wird keine dualistisch-exklusive, sondern eine integrative Ganzheit des Menschen und seiner Existenz ermöglicht. Kann diese Integrationsdynamik des Geistes (welche bei Nikolaus im Prinzip auch die religiösen Differenzen übersteigen möchte – siehe *De pace fidei*) mit der Selbstwerdung im Sinne Jungs in eine überzeugende Verbindung gebracht werden?<sup>43</sup> Liegt beidem eine ähnliche ursprüngliche Erfahrung zugrunde? Beide interpretieren das Göttliche als ihren Ursprung.<sup>44</sup> Es wäre interes-

<sup>41</sup> Wolff: Studien, 87. Vgl. Jung: Über die Psychologie des Unbewußten (G.W. VII 61 f.).

<sup>42</sup> Jacobi: Die Psychologie, 128.

<sup>43</sup> Zum Thema der Individuation bei Cusanus wäre noch einiges beizubringen, ausgehend von der metaphysischen Bedeutung und Deutung der *singularitas*.

<sup>44</sup> Jung: Zur Psychologie östlicher und westlicher Religionen: G.W. XI 661 f.; „Der Religiöse nennt diesen absconditum Gott; der naturwissenschaftliche Intellekt heißt ihn das Unbewußte“ (Jaffé zitiert aus einem Brief Jungs in: Parapsychologie; 107). Gegen die Vereinsseitungen und Verobjektivierungen der bewußten Gottesbilder und Dogmatiken setzt Jung auf die Erleuchtung

sant, hier die dynamische Struktur von *implicatio* – *explicitio* zum Vergleich heranzuziehen. Könnte das cusanische Denken als ein Versuch gedeutet werden, die erfahrene Dynamik zur Einigung und Öffnung nicht nur als eine Tatsache hinzunehmen und nicht nur als eine Aufgabe anzunehmen, sondern sie darüber hinaus tiefer zu befragen und zu denken, weil sich in jener Strebung etwas zeigt, etwas Göttliches, das durch *intellectus* und *ratio* herabsteigt bis in die sinnliche Dimension menschlicher Existenz, um überall seine Attraktionskraft zu entfalten?<sup>45</sup>

So erscheint die Bewußtmachung im therapeutischen Sinn, als Reinigung und Heilung, und dadurch ein bewußteres Sein und Handeln als ethischer Imperativ: einerseits, weil gegebene Möglichkeiten und Gaben des Menschen als existenzethische Aufgaben erscheinen, zum anderen weil konkret vieles so genanntes Böses, psychologisch betrachtet, aus Unbewußtheit stamme und damit aufgehoben werden kann und soll. Nun aber befinden wir uns durch die Chance der Integration in einem Bereich, „wo die Möglichkeit eines bewußten Verstehens sowohl angezeigt als auch erreichbar ist und darum erreicht werden sollte“<sup>46</sup> Das bewirkt (drittens) mehr Verständnis und Offenheit für die Wirklichkeit der Anderen.

Darum bedauert Jung, daß ein nur einmal überliefertes Jesuswort nicht in die kanonischen Evangelien aufgenommen wurde:

„Wenn du weißt, was du tust, so bist du selig; wenn du aber nicht weißt, was du tust, so bist du verflucht“<sup>47</sup>.

Der Psychologe würde dies gerne als Motto vor eine erneuerte Moral setzen.<sup>48</sup>

### *Koinzidenz in Gott*

Ausgehend vom Trinitätsdogma und seiner Interpretation des Luzifer als Prinzips des Anders-Wollens entwickelt Jung ebenfalls ethisch relevante Gedanken, die aber nicht unter dem Titel der *coincidentia oppositorum* ausgeführt werden. Menschliches

---

Gottes im Unbewußten: „Gott hat allerdings ohne Mithilfe des Menschen ein unbegreiflich herrliches und zugleich unheimlich widerspruchsvolles Bild von sich selber gemacht und es dem Menschen als einen Archetypus, ein archetypisches Licht, ins Unbewußte gelegt, nicht damit die Theologen aller Zeiten und Zonen sich darüber in die Haare geraten, sondern damit der nichtanmaßliche Mensch in der Stille seiner Seele auf ein ihm verwandtes, aus seiner eigenen seelischen Substanz erbautes Bild blicken mag, welches alles in sich hat, was er sich über seine Götter und seinen Seelengrund ausdenken wird.“

<sup>45</sup> Gott gab sich selbst als sinnliche Welt (*se dedit mundum sensibilem*) und steigt herab bis zum Sinnlichen, um alles auf jeder Seinsstufe (selbst) zu erleuchten, vgl. *De dato patris luminum c.2 (h IV n.103)*: „*luceat lux infinita sensibilibus sensibilter, sic viventibus vitaliter, rationabilibus rationabiliter, intelligentibus intellectualiter.*“

<sup>46</sup> G.W. XI 216.

<sup>47</sup> Zitiert in G.W. XI 214 f.

<sup>48</sup> Ebd. 215.

Anders-Wollen-Können gegenüber (auch moralischen) Erwartungen, also die Erfahrung der Freiheit, führe in eine Pflichtenkollision, welcher die Individuation nicht auskomme, „eine Pflichtenkollision, deren Lösung es verlangt, daß man das Anders-Wollen auch als einen Gotteswillen verstehen kann.“<sup>49</sup> D.h., die Deutung Gottes als Urheber oder Garant der Moralität muß als einseitig verstanden werden, damit auf der Gegenseite Platz wird für einen die Individuation und Freiheit vollendenen Gott. Ob diese Spannung im Gottesbild ohne die Idee der metaphysischen Koinzidenz gut auszuhalten ist?

Dabei zeigt sich wiederum eine Verbindung der existenzethischen Dimension (um die es im Hauptteil gegangen ist) mit der metaphysischen. Denn dadurch, daß das Anderswollen als Wille Gottes soll verstanden werden können, hat Jung selbst die nächste Deutungsebene, die religiöse, eröffnet. Um diese geht es jetzt im Schlußteil, wozu Jung freilich nicht viel mehr als Anfragen und Anregungen geben kann.

Eine erste besteht in der von ihm gesehenen Aufgabe, das sogenannte Böse, das ein Mensch erfährt, anzunehmen, durch Rücknahme dieser dualistischen Wertung von gut und böse selbst. (Das sehe ich auf der spirituellen Ebene angesiedelt, nicht auf der ethischen, weil es mehr um ein Leiden als um das Tun geht). Diese Relativierung der axiologischen Grunddifferenz führt nach der therapeutischen Erfahrung zu Heil. Im Gespräch gibt Jung dem eine metaphysische Deutung: der geglaubte Gott muß auch in diesem Sinne „als eine *complexio oppositorum*, d.h. als jenseits von gut und böse stehend betrachtet“ werden.<sup>50</sup> Auf dieser Interpretationsebene (über der psychologischen) stimmt Jung dem Autor von *De docta ignorantia* zu, „denn Gott ist eine *coincidentia oppositorum*“.<sup>51</sup> Eine derartige Revision des Gottesbildes hält er für revolutionär:

„Cusanus scheint nicht wirklich gewußt zu haben, wovon er redet, ebensowenig wie der Rest seiner Zeitgenossen, sonst hätte man ihn längst auf dem Rost gebraten.“<sup>52</sup>

Auch bei der metaphysischen Koinzidenz geht Nikolaus freilich über Jung hinaus: Dieser sieht bipolare Spannung als konstitutiv für das Leben, ja für endliches Sein überhaupt an: „Alles Lebendige ist Energie und beruht daher auf Gegensätzlich-

<sup>49</sup> G.W. XI 215.

<sup>50</sup> G.W. XVIII/II 781. Die Frage, ob Jung mit der Interpretation des Bösen als Schatten einen theologischen Dualismus überwindet, den er selbst erfunden hat – freilich durch theologieimmanente und ekklesiogene Selbstmißverständnisse inspiriert –, kann hier nur aufgeworfen werden, als Provokation zu weiterem gründlichen Denken.

<sup>51</sup> Jung: Antwort auf Hiob. In: Menschenbild und Gottesbild, Grundwerk IV, 259. Vgl. dessen Deutung der Trinität und Christologie sowie die Kritik von Brumlik: C.G. Jung, 107-117.

<sup>52</sup> G.W. XVIII/II 780.

keit.<sup>53</sup> Die energetische Interpretation ist ja nicht auf Lebendiges beschränkt, wie sein (häufiger) Hinweis auf Heraklit zeigt und dessen Entdeckung der regulierenden Funktion der Gegensätze, der *enantiodromia*. Die Kraft aus der Kontrarietät ist damit bereits als ontologisches Prinzip gesehen (wie es Jungs Rekurs auf Yin–Yang schon andeutet). Von Cusanus sind wir es gewohnt, die Spannung zwischen Einem und Anderem grundsätzlich ontologisch zu deuten (wiederum eine Strukturanalogie zu Jung), aber letztlich auf höherer Ebene: in der Spekulation über das wahre Unendliche ist dieses nicht das Ganz-andere, sondern das *non aliud*. Das wiederum schützt vor einem naheliegenden Mißverständnis, die Koinzidenz wie in einem Primitivhegelianismus als eine Synthese, als etwas Drittes gegenüber These und Antithese zu deuten, wie es Jacobi tut.<sup>54</sup> Die „transzendente Funktion“ der Seele ohne wirkliche Transzendenz zu interpretieren ist nicht transzendental genaug.

Oben haben wir den cusanischen Denkweg in Jungs Schema der Bewußtseinsfunktionen integriert. Jetzt versuchen wir die umgekehrte Perspektive und fragen, wie Jungs Thesen im Rahmen der cusanischen Philosophie zu verorten sein könnten.

Wenn es ihm um die Individuation, Reifung, Selbstwerdung geht, ist darin nicht eine rein innerpsychische Selbsterlösung, ein zutiefst gnostisches Werk zu sehen?

Nikolaus würde das wohl kaum sagen, sondern darauf hinweisen, daß es die absteigende Kraft Gottes ist, welche Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft in eine Dynamik auf ihn selbst hin versetzt, auf Vergöttlichung und Teilnahme an der gottmenschlichen Einung, an der *unio* von allem im Himmel und auf Erden. Hier ist die zu Recht berühmte Stelle aus *De visione Dei* anzuführen: „intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus“.<sup>55</sup> In sich selbst muß der Mensch transzendieren, anders als bei Meister Eckhart, nicht sich verlassen um sich Gott zuzuwenden, sondern die einseitigen Konstrukte seiner *ratio* überspringen und seine innere Dynamik auf Vergöttlichung freisetzen.<sup>56</sup> Die von Jung als menschliches Ideal angestrebte, je größtmögliche Ganzheit sollte man dann aber auch benennen als Heiligung, als *filiiatio Dei*. Cusanus würde sagen: Habe den Mut, die größte Koinzidenz, die zwischen Schöpfer und Geschöpf, auszudenken und auszusprechen.

<sup>53</sup> Jacobi: Die Psychologie, 58; vgl. 134.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 135.

<sup>55</sup> De vis. Dei c.7 (h VI n.25, 13 f). Verwandt hiermit die Predigt CCXXXIX, analysiert von Harald Schwaetzer: „Sei du das, was du willst.“

<sup>56</sup> An dieser Stelle wäre auch ein Vergleich mit der „transpersonalen Psychologie“ lohnend, die sich auf C.G. Jung stützt, sowie auf Abraham Maslow, den späten A. Adler u.a. (Zur Entwicklung vgl. Eckart Ruschmann, besonders dessen Einleitung in: Die Begründung, 1-18.) Allerdings sind die verschiedenen Versuche, von psychologischer Seite an spirituelle und philosophische Deutungen des Verhältnisses von Mensch und Transzendente anzuschließen, zu vielgestaltig, um in diesem Rahmen behandelt zu werden. Jedenfalls empfiehlt sich, in diesen Diskurs Nikolaus von Kues als Gesprächspartner einzubringen.

Jungs Verwendung der Christusidee als Symbol der Selbstwerdung geht in diese Richtung, ebenso sein Rekurs auf Meister Eckharts Fünklein.<sup>57</sup> Nikolaus würde auch die Verwendung anderer Symbole akzeptieren, aber nach deren Präsupposition fragen und dann auf einer zweiten Interpretationsebene über der psychologischen für die systematische Überlegenheit der christlichen Symbolisierung argumentieren und schließlich dafür, daß das Vorausgesetzte als etwas Partizipiertes real sein müsse. Die Wirksamkeit der Christusgestalt für die approximative Vergöttlichung des Menschen (welche nach Jung weder ganz erreicht noch sprachlich erfaßt werden kann) setzte ihre Wirklichkeit voraus. Ein Ansatzpunkt wäre die von Jung beobachtete Selbstregulierung der Seele als einem lebendigen System aus Gegensätzen.<sup>58</sup> Deren physikalische Deutung (i.S. eines Potenzialgefälles) ist ja unzureichend. Dem Philosophen und Theologen stehen mehr Interpretations- und Integrationsebenen offen als dem sich zum empirischen Naturwissenschaftler stilisierenden Psychologen. Jener kann nach dem Woher der erfahrenen Einheitsdynamik fragen und dieses tentativ benennen, als etwas, das sich zeigt oder mehr noch: als jemand, der sich zeigt, epiphanisch.<sup>59</sup> Gemeinsam ist beiden die Erfahrung, daß die *ratio* Gott nur in einem Begriffsgefängnis feststellt und die Intuition, daß das Göttliche nicht das Andere ist, sondern als *non-aliquid* in uns wirkt und zwar mit einer klaren Richtung: als Dynamik der Erweiterung und Öffnung hin zur Vereinigung mit Gott.

Die Jungsche Verwendung des cusanischen Kerngedankens ist in gewisser Weise eine Entwendung. Die selbstverständlich metaphysische Richtung des ursprünglichen Koinzidenzdenkens wird bewußt und konsequent umgewendet. Worum es geht, ist die therapeutische Relevanz dieses „Symbols“, seine Heilsbedeutung. Es handelt sich jedoch um eine Wendung, die durchaus inspirieren kann.

Zudem erscheint sie theologisch reintegrierbar: Denn beides, die überrationale Einsicht oder Schau wie auch die nichtrationale Wahrnehmung der Heilsamkeit und Richtungsweisung der Koinzidenzdynamik, ist, mit Nikolaus gesprochen, eine Gabe vom „Vater der Lichter“. In gläubiger Perspektive sind auch die hochspekulative und die tiefenpsychologische sowie – daraus folgend – die existenzethische Dimension des Zusammengehörens von rational Gegensätzlichem nicht bleibend widersprüchlich.

---

<sup>57</sup> Siehe Jacobi: Die Psychologie, 132. M. Eckhart kommt ebenso wie Cusanus vierzehn Mal in den Gesammelten Werken vor.

<sup>58</sup> Vgl. Jacobi: Die Psychologie, 58.

<sup>59</sup> Dann ist diese Erfahrung auch als Zuspruch, Anspruch und Aufruf zu verstehen, also sprachlich und nicht nur bildhaft wie bei Jung. Die Struktur des Textes von *De visione Dei* zeigt das (vgl. Simon Strick: Spiegel und Mauer): vom Bild zum Wort und Gebet. Man vgl. demgegenüber die Kritik von Micha Brumlik an der sprachfernen, nur bildhaften romantischen Tradition der Psychologie, die in Jungs Denken einen Höhepunkt hat.

Konkreter und durchaus zur cusanischen Ethik passend meint Jung: Das therapeutische Freiwerden von Projektionen nach außen dient als vorbereitende Hilfe für eine Bewußtwerdung des Selbst als eines inneren Christus. Davon aber gilt: „Es ist nur dann eine Realität, wenn es geschieht“.<sup>60</sup> Das bedeutet, die Übereignung der Gabe als erfahrene Aufgabe, ihr Gegeben-Werden bleibt ein unverfügbares Ereignis und darum so dialogisch wie die geschichtliche Existenz des Menschen selbst.

---

<sup>60</sup> G.W. XVIII/II 780.

*Literaturverzeichnis*

- Boss, Medard: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. München (Kindler) 1980.
- Brumlik, Micha: C.G. Jung zur Einführung. Hamburg (Junius) 1993.
- Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt (Insel) 1998.
- Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a. M. (Klostermann) 2001.
- Jacobi, Jolande: Die Psychologie von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk. Frankfurt (Fischer) 192002.
- Jaffé, Aniela: Parapsychologie, Individuation, Nationalsozialismus – Themen bei C.G. Jung. Zürich 1985.
- Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke I–XX. Zürich (Rascher, ab 1971 Walter) 1966-1994 (abgekürzt: G.W.).
- Ruschmann, Eckart (Hg.): Die Begründung der Transpersonalen Psychologie. Freiburg i. Br. 1983.
- Schwaetzer, Harald: „Sei das, was du willst!“. Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues. In: Trierer Theologische Zeitschrift 110 (2001). 319-332.
- Strick, Simon: Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in *De visione Dei*. In: Harald Schwaetzer (Hg.): Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie. Regensburg (Roderer) 2003. 213-225.
- Wolff, Toni: Studien zu C.G. Jungs Psychologie. Zürich 1959.
- Vansteenbergh, Edmond: Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. BPhMA 14 H. 2-4. Münster 1915.