

**Dr. Friedrich Schröder**

**www.opus-magnum.de**

**Alle Rechte vorbehalten**

## **Ignatius von Loyola und seine Auseinandersetzung mit dem Eros und dem Unbewussten**

### **Eine tiefenpsychologische Interpretation**

Der Titel des Vortrags verweist auf einen Konflikt im Inneren des Heiligen. Am besten vermag eine tiefenpsychologische Interpretation diesen Kampf zwischen seelischen Gegensätzen darzustellen. Die folgenden Ausführungen werden sich dabei vor allem auf die Methode C.G. Jungs konzentrieren, aber immer wieder auch gelegentlich Deutungsmuster von Freuds Psychoanalyse berücksichtigen. Zu Beginn der Darlegungen steht die Definition des Begriffes "Eros" im Sinne von Jung und in diesem Zusammenhang auch die Interpretation der Minneauffassung des Hochmittelalters und seiner Literatur durch die Analytische Psychologie. Diese Deutung wird dann auf den spanischen Ritterroman "Amadis de Gaula" angewendet, der im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit erschien und zur Lieblingslektüre des jungen Iñigo von Loyola gehörte. Hier setzt der Vortrag mit der Darstellung des Lebens dieses Mannes ein, der sich später Ignatius nannte. Textgrundlage dafür bildet die erst viel später von ihm seinem Sekretär Gonçalves diktierte Autobiographie "Der Bericht des Pilgers". Der Referent schildert Iñigos Weg von seinen Dienstjahren als junger Höfling über seine Kriegsverletzung bei Pamplona und sein Krankenlager in Loyola bis zu seinem Bekehrungserlebnis in Manresa. Dabei werden besonders die Gedanken, Phantasien und Visionen des suchenden "Pilgers" tiefenpsychologisch als Ausdruck der inneren Spannung zwischen Bewusstsein und Unbewusstem gedeutet. Am Ende erfolgt ein kurzer Ausblick auf die "Geistlichen Übungen" oder "Exerzitien" als Niederschlag der Bekehrungskrise, auf Iñigos späteres Verhältnis zu Frauen sowie auf die archetypische Bedeutung seiner Verwundung im Vergleich mit hinkenden Gestalten aus Mythos und Religion.

C. G. Jung verwendet den Begriff des Eros weniger im engeren Sinn von Erotik, Sinnlichkeit und Sexualität, sondern vor allem als Prinzip der Bezogenheit, der Beziehung, der Verbundenheit und der Verbindung, das er charakteristisch für das weibliche Bewusstsein hält. Bei Männern ist der Eros als Beziehungsfunktion nach Jung in der Regel weniger entwickelt, bildet dagegen bei der Frau den Ausdruck ihrer wahren Natur. Ihn verwechseln Männer oft mit Sexualität, Frauen verstehen ihn meist als seelische Beziehung mit der Beigabe der Geschlechtlichkeit, was ihren Partnern nur schwer zugänglich und für sie kaum nachvollziehbar sei. Der Eros gehört für den Mann zum Schattenbereich und verwickelt ihn in weibliches Unbewusstes und Seelisches. Jung gebraucht dafür den Begriff "Anima". Darunter versteht er eine Personifikation des Unbewussten, die in Träumen, Visionen und Phantasien des Mannes als Frau oder Göttin auftritt. Sie stellt seine "Herrin Seele", sein weibliches Urbild aus den Tiefen des kollektiven Unbewussten dar. Dieser Archetyp ist nur mit dem Eros verbunden. Der Frau ist an der persönlichen Beziehung gelegen, und dies ist auch bei der Anima der Fall. Sie verwickelt daher den Mann gern in eine solche mit dem Ziel, dass er den Eros als Prinzip der Bezogenheit anerkennt und verwirklicht, d.h. auch dass er sein Gefühl wahrnimmt und anwendet.<sup>1</sup>

Für die Analytische Psychologie zeigte sich historisch diese Grundhaltung in unserer Kultur zum ersten Mal im Frauen- oder Minnedienst des Hochmittelalters. Sie war der Ausdruck einer sich damals im 12. und 13. Jahrhundert anbahnenden neuen Einstellung zum weiblichen Geschlecht und zum Eros und bildete das ritterliche Gegenstück zu der in den Klöstern geübten Pflege des Logos, des männlichen Prinzips der Unterscheidung, Einordnung und Differenzierung. Die Frau übte zu jener Zeit einen starken Einfluss auf Sitte und Kultur aus und prägte damit weitgehend die Ausgestaltung und Gültigkeit des höfischen Ideals. Nach Emma Jung wurde diese Höherbewertung des Weiblichen durch ein deutliches Hervortreten und eine verstärkte Wirksamkeit der Anima veranlasst, die dabei vor allem die für sie charakteristische Rolle der "femme inspiratrice" spielte, was auch die hochmittelalterliche Literatur bestätigte. Für den Dichter bedeutete die Frau damals Auftraggeberin, Zuhörerin und Leserin. Von ihr wollte er bewundert und geliebt, durch sie wurde er inspiriert. Davon zeugte die zu jener Zeit in höchster Blüte stehende Minnedichtung, die Gefühle, Leiden und Freuden der Liebenden sowie die Liebe selbst als menschliches oder mystisches Erlebnis zum Gegenstand hatte. Oder aber der

Ritter kämpfte darin im Turnier für seine Dame, deren Gegenwart ihn anfeuerte und seine Tapferkeit erhöhte. Sie erteilte ihm den Siegespreis, der in ihrer Liebe bestand, oder forderte von ihm übermenschliche Leistungen als Beweis seiner Ergebenheit. Dieser Minnedienst war ein Ausdruck für den Eros als Beziehungsprinzip, das sich hier stark bemerkbar machte und Berücksichtigung verlangte. Darin zeigte sich ein Ansatz zu einer individuellen Realisation der Anima einerseits und einem persönlichen Verhältnis zur Frau andererseits.<sup>2</sup>

Eines der bekanntesten Beispiele für den Frauendienst war in der höfischen Dichtung des Hochmittelalters die Liebe des Ritters Lanzelot zu Guinevere, der Gattin seines Herrn und Königs Artus. Chrétien de Troyes stellte dieses Thema um 1180 zum ersten Mal in den Mittelpunkt seines Romans "Le Chevalier de la Charrette" ("Der Karrenritter"). Das Werk behandelt die Entführung der Königin und ihre Rettung durch eine Aventürefahrt von Lanzelot, deren Höhepunkt die Liebesnacht der beiden bildet. Der Ritter besteigt eine Verbrecherkarren und besteht die gefährlichsten Abenteuer, um zu seiner Herrin zu gelangen, die erst ihre gekränkte Laune an ihm auslässt, bevor sie ihn erhört. Der zwischen 1215 und 1230 verfasste altfranzösische "Lanzelot"-Prosaroman verband diese Liebesgeschichte in drei Teilen mit der ganzen Artustradition und der Gralthematik. Auch hier wird der Dienst des Ritters an der Königin zum Inbegriff der höfischen Minne und ihrer göltigen Gestaltung im Bereich der epischen Literatur. Aber gerade die Liebe zu Guinevere macht Lanzelot zugleich zum Ehebrecher und damit zum Motor des Untergangs. Die Suche nach dem heiligen Gral bietet letztlich auch nur eine Scheinlösung und keinen echten Ausweg, so dass am Ende eine Welt übrig bleibt, die sinnlos in den Untergang treibt. Zwar wurzelte der Prosaroman im Hochmittelalter, wurde aber gegen Schluss zum Ausdruck von Geist und Stimmung des Spätmittelalters.<sup>3</sup>

Das Werk beeinflusste schließlich beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit den bekanntesten spanischen Ritterroman "Amadís de Gaula", von dem zwar schon verschollene Urfassungen im 14. Jahrhundert bezeugt sind, dessen endgültige Bearbeitung in vier Büchern aber von dem kastilischen Ratsherrn Rodriguez de Montalvon stammt. Diese Version erschien 1508, ein Nachfolgebund 1510. Amadís ist das Urbild des vollkommenen Ritters, ein Muster an Tapferkeit und Höflichkeit, ein Vorbild für Loyalität und Treue sowie ein Vertreter von Zartheit und Feinfühligkeit. Die Liebe bildet das zentrale Thema des Romans. Sie wird dargestellt als Leidenschaft, die den Mann dazu treibt, jede noch so große Gefahr auf sich zu nehmen; Frauen im Bann dieser Kraft sprengen fast alle gesellschaftlichen Spielregeln. Held und Heldin müssen viele Hindernisse überwinden, bis am Schluss endgültig ihre Liebe triumphiert. Für Amadís ist seine Geliebte Oriane eine Art Göttin, die ihn für etwas bestrafen kann, was er gar nicht begangen hat. Obwohl er ihr nicht untreu war, wie sie behauptet, nimmt er die Buße klaglos auf sich. Da der Glaube an Gott hier nur eine untergeordnete Rolle spielt, geht es im Roman primär um eine Verherrlichung der diesseitigen Welt, der sinnlichen Liebe und eines Rittertums, das Tapferkeit und Galanterie als Werte an sich betrachtet. Christliche Lehren und Institutionen tauchen nur am Rande auf und bleiben meist im Hintergrund. Wenn Sexualität thematisiert wird, scheint die kirchliche Moral sogar außer Kraft gesetzt: Es ist im Roman nichts Unrechtes daran, wenn ein Mann und eine Frau miteinander schlafen, sofern beide dies wollen, und die freie Verbindung zweier Liebender wird als angemessene Form des Zusammenlebens angesehen. Daher repräsentiert die Geschichte von Amadís adäquat die literarische Darstellung des Erosprinzips, und ihre weibliche Hauptfigur Oriane verkörpert wie vorher Guinevere in den "Lanzelot"-Romanen die Anima oder "Herrin Seele" des Helden.<sup>4</sup>

Das weltliche Rittertum bestand damals aus Regeln, die höfische Kultiviertheit, gutes Benehmen, Weltoffenheit und Körperbeherrschung verlangten. Gegen das triebhafte Ausleben von Sexualität stellten sich Liebeskonzeptionen der "Minne", die das vom Dienstgedanken geprägte tugendhafte Werben um die Herzensdame in den Vordergrund rückten und dem Erosprinzip mit der Anima im Zentrum zum Sieg verhalfen. Der Ritter verkörperte das Bild des höheren Menschen und erschien als Inbegriff humanen männlichen Verhaltens. Er verband Gerechtigkeit mit Milde, Höflichkeit mit Sachlichkeit und Vasallentreue mit Loyalität selbst gegen den Feind, den er durch Menschlichkeit und Klugheit zu gewinnen suchte. Zu seinen Funktionen gehörte es auch, Unrecht und Gewalttat zu verhindern und vor allem auch bedrängten Frauen und Mädchen beizustehen. Aus der Kreuzzugsfrömmigkeit des Hochmittelalters entwickelte sich auch eine geistliche Variante des Rittertums, dessen religiöse Ethik den wilden Haudegen disziplinieren und zum "miles christianus" ("christlichen Soldaten"), zum Kämpfer gegen die Heiden formen sollte. Der Grundgedanke bestand darin, dass Christus als Herrscher über alle Könige und damit als oberster Lehensherr aufgefasst wurde, der den Kreuzzug gegen die Ungläubigen anführte. Diese Christozentrik bedingte weitere Folgerungen für den "geistlichen Ritter": den Willen zur Nachfolge des leidenden Herrn, büßende Pilgerfahrt und Bereitschaft zur Armut, den Krankendienst im Hospital und die Unterstellung unter den Papst sowie die Verbindung von Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens. Im Johannes-Evangelium wird Christus mit dem Fleisch gewordenen Logos gleichgesetzt, dessen zentrale Symbole das Licht, der Himmel, das Bewusstsein und der Geist mit seiner Unterscheidungskraft sind.

Tiefenpsychologisch drückt daher das "geistliche Rittertum" am ehesten das männliche Logosprinzip aus.<sup>5</sup>

Beide Aspekte kannte Ignatius von Loyola durch entsprechende Lektüre schon seit seiner Jugend. Allerdings begeisterte er sich in dieser frühen Zeit weitaus mehr für die "Aventüren" der weltlichen Ritter, die aus der "Minne" zu ihrer Herzensdame, also aus dem Erosprinzip heraus handelten, als für die Taten der Kreuzfahrer oder gar Heiligen. Diese Bevorzugung des Bereichs der profanen Liebe, die bis in seine Mannesjahre hineinreichte, war durch seine Herkunft bedingt. Iñigo López de Onaz y Loyola stammte aus einem alten baskischen Adelsgeschlecht und wurde 1491 als dreizehntes und letztes Kind seiner Eltern auf dem Stammschloss seiner Vorfahren geboren, das in der Nähe von San Sebastian lag. Seine Mutter starb kurz nach seiner Geburt, der Vater dann, als der Junge etwa 13 Jahre alt war. Die Familie besaß einen kirchlichen Glauben, der aber über das äußerliche, traditionelle Brauchtum nicht hinausging, Höher geschätzt wurden Werte wie das Ehrenwort, die gesellschaftliche Stellung, der Kampfesmut, die konkrete Tat und besonders die Wiederherstellung der verletzten Ehre, was alles letztlich zu den ritterlichen Idealen der damaligen Zeit gehörte. Bildung galt in dieser patriarchalen kriegerischen Kultur wenig. Die Loyolas waren Männer der Tat und des Kampfes, stolze und eitle Landbesitzer und Hüter ihrer Macht und Privilegien.<sup>6</sup>

Nach dem Tod der Mutter wurde Iñigo der Amme María de Garín übergeben, die mit dem örtlichen Schmied verheiratet war und nicht weit vom Schloss entfernt wohnte. Hier wuchs er in behüteten, ländlich-idyllischen Verhältnissen auf. Neben der Amme des Weilers Equibar übernahm Magdalena de Araoz, die Frau des zweitältesten Bruders Martín García, nach ihrer Heirat von 1498 für den kleinen Jungen die Rolle der fehlenden Mutter. Um Iñigo standesgemäß und finanziell zu versorgen, siedelte er um 1505 kurz vor dem Tod des Vaters in das Haus des mit den Loyolas weitläufig verwandten Don Juan Velázquez de Cuéllar zu Arévalo und Valladolid in Altkastilien über. Dieser gebildete Diplomat war Mitglied des königlichen Rats und Großschatzmeister des Herrschers von Kastilien. Hier diente Iñigo als Page und erhielt dabei eine höfische Erziehung und Ausbildung, die neben ritterlichen Fähigkeiten vor allem die Kunst des Schreibens vermittelte. Dazu gehörten auch Kenntnisse in Kultur, Literatur und Musik. Aus der Bibliothek des Großschatzmeisters holte er viele Bücher und las dabei auch die damals bekannten Ritterromane, allen voran den "Amadís de Gaula", sowie die klassischen Heiligengeschichten und Legenden, besonders die Werke von Juan de Padilla. Als Don Juan Velázquez 1517 bei Kaiser Karl V in Ungnade gefallen war und bald darauf völlig verbittert starb, verließ Iñigo Arévalo und ging an den Hof des Vizekönigs von Navarra und Herzogs von Najera, Antonio Manrique de Lara. Er wurde dort als Leibgardist und Sekretär eingestellt und musste an Kriegszügen teilnehmen. Dabei griff er auch zu den Waffen, wenn es erforderlich war. Außerdem begleitete er seinen Herrn bei politischen Missionen und wurde auch in dessen Auftrag diplomatisch tätig.<sup>7</sup>

Über seine Lehrzeit zwischen 1505 und 1521 schrieb Ignatius von Loyola in seiner gegen Ende 1555 diktierten Autobiographie "Der Bericht des Pilgers" folgendes: "Bis zum Alter von 26 Jahren war er den Eitelkeiten der Welt ergeben, und hauptsächlich fand er aus einem unbändigen und eiteln Verlangen, sich Ruhm zu gewinnen, sein Gefallen in Waffenübungen". Gegen Ende seines Lebens hatte Ignatius eine große Distanz zu seinem früheren Lebensabschnitt. Dies zeigt sich auch darin, dass er die Jahreszahlen durcheinanderbrachte. Wie aus dem Kontext des Zitats hervorgeht, meinte er hier nicht 1517, sondern 1521. Die darin zuletzt erwähnten ritterlichen Wehrübungen, denen sich der Page Iñigo vor allem in Kastilien unterzog, bezeichneten besonders den Umgang mit Schleuder, Wurfspieß und Schwert. Auf diese Weise bereitete sich der "Lehrling" auf spätere Turniere vor. Die "Eitelkeiten der Welt", von denen der "Bericht des Pilgers" spricht, beziehen sich zunächst einmal auf das Ideal der höfischen Minne, dem aber durchaus eine positive erzieherische Bedeutung zukam. Die Liebe zu einer unerreichbaren Dame, der ein Ritter in unerschütterlicher Treue diente, erforderte ein hohes Maß an Verzicht und übte Werte wie Diskretion, Feingefühl, Takt und Ehrerbietung ein. Die Lektüre des "Amadís"-Romans und ähnlicher Werke tat ein Übriges, um diese Haltung bei Iñigo noch zu vertiefen. Diesem geistig-seelischem Aspekt der Eros entgegengesetzt war jedoch im Charakter des jungen Höflings eine triebhafte Seite, die sich in aggressiven wie sexuellen Impulsen äußerte. So erschien er als Sportfanatiker, der vom Gedanken an Turniere besessen war, und als typischer Frauenheld, dessen Moral sich als sehr fragwürdig erwies. Iñigo zeigte sich besonders ausgelassen in Spiel und Liebesabenteuern, in Raufereien und Waffenhändeln. Vor allem in seinen jungen Jahren schlug er oft über die Stränge und bekam Ärger mit den Behörden. Jedenfalls prägten beide Pole des Eros, sowohl die "Hohe Minne" mit ihrem weiblichen Prinzip der Bezogenheit als auch die flüchtige Leidenschaft unverbindlicher sexueller Affären, die Grundhaltung des jungen Höflings und machten seine Ergebenheit in die "Eitelkeiten der Welt" aus.<sup>8</sup>

Nun erfolgte aber in Iñigos Leben eine Katastrophe, die eine Umkehrung aller seiner bisherigen Werte und Einstellungen bezüglich seiner Ritter- und Standesideale nach sich zog. Im Mai 1521 nahm der junge Leibgardist an einem Kriegszug des Herzogs von Najera teil. Fünf Jahre zuvor

hatten die Kastilier den früheren König von Navarra, Henri d'Albret, vertrieben und zur Flucht nach Frankreich gezwungen. Nun aber herrschte in Spanien Bürgerkrieg, und Kaiser Karl V war abwesend. Der französische König Franz I sah daher jetzt eine günstige Gelegenheit, für Henri d'Albret sein ehemaliges Reich zurückzuerobern. Denn die Besatzung Navarras bestand nur aus einer geringen Anzahl von Soldaten und konnte kaum mit Verstärkung rechnen. So rückte ein großes Heer aus Frankreich im Land ein und belagerte Pamplona. Die Verteidiger mussten sich beim Angriff auf die Zitadelle zurückziehen und wollten die Stadt zunächst kampflös aufgeben. Doch Iñigo hielt diese Absicht für eine Schande und organisierte von der unvollendeten Festung aus den Widerstand. Bald nach Beginn des Gefechts zerschmetterte eine feindliche Kanonenkugel das rechte Bein des Anführers und verletzte auch das linke. Die Spanier mussten nun kapitulieren, und die Franzosen ließen den Schwerverwundeten zu seinem väterlichen Schloss ziehen. In Loyola erfolgten zwei chirurgische Eingriffe, die bei den damaligen brutalen Operationsmethoden zu furchtbaren Schmerzen führten. Dadurch litt Iñigo auch unter Todesangst, war zwischendurch auch einmal dem Ende nahe, bestand aber auf wundersame Weise die Krise. Geheilt werden konnte er nie ganz, weil er von nun an Zeit seines Lebens leicht hinkte. Jetzt stand ihm eine monatelange Rekonvaleszenz bevor. Sein Leben war zerschlagen, seine Karriere an den Höfen Spaniens unversehens beendet. Die Eitelkeit und Sportlichkeit des Kämpfers und Frauenhelden kamen hier an ihre absoluten Grenzen. Dem Kranken stellte sich nun das Problem des Eros, das er künftig auf eine andere Weise als bisher lösen musste.<sup>9</sup>

Die Wahl der Lektüre spitzte den Konflikt, der sich in der Seele von Iñigo anbahnte, nur noch weiter zu. Um sich die Langeweile im Bett zu vertreiben, wollte der Genesende noch einmal den "Amadis de Gaula" und andere Ritterromane lesen. Doch solche Werke gab es in Loyola nicht, nur die "Vita Christi" des Kartäusers Ludolf von Sachsen und die "Flos Sanctorum" des Dominikaners Jacobus de Voragine, eine Sammlung von Heiligenlegenden. "In diesen Büchern las" Iñigo "oftmals" und "begeisterte" sich für ihre Inhalte. Seine Phantasie geriet nun in das Spannungsfeld seiner früheren und seiner gegenwärtigen Lektüre. Zunächst stellte sich der Kranke als Ritter im Dienst einer Herrin vor, für die er "schöne Verse" dichten, "Worte" der Verehrung sprechen und glänzende "Waffentaten" vollbringen wollte. Wenn diese Herzensdame, deren Stand "viel höher" als derjenige einer "Gräfin oder Herzogin" war, in der damaligen historischen Konstellation eine reale Entsprechung besessen hätte, dürfte es sich bei ihr am ehesten um Catarina gehandelt haben, die als jüngste Schwester von Kaiser Karl V zu dieser Zeit Infantin in Kastilien war und später Königin von Portugal wurde. Doch als Phantasiegestalt repräsentierte die imaginierte Herrin für den "Ritter" Iñigo dessen Anima mit dem hinter ihr stehenden Erosprinzip. Auf dem Krankenbett hing jedenfalls der Genesende oft stundenlang diesen "weltlichen Gedanken" nach, die um die Herzensdame kreisten und die Ignatius später im "Bericht des Pilgers" abwertend "eitel" nannte. Er hatte an ihnen "zwar großen Gefallen" fand sich aber, wenn er "davon abließ", danach "wie ausgetrocknet und missgestimmt".<sup>10</sup>

Dagegen dürfte schon das Vorwort zu den "Flos Sanctorum" Iñigos Begeisterung angestachelt haben. Es schilderte ausführlich die Leistungen und Taten der heiligen Stiftergestalten, die als "Ritter Gottes" dem "ewig siegreichen Banner" des Prinzen und Anführers Christus folgten. Die Lektüre der beiden Bücher brachte den Kranken dann erst recht dazu, sich die Taten des heiligen Franziskus und des heiligen Dominikus vor Augen zu halten und sich dabei vorzustellen, wie es "wäre", wenn er "all das" auch täte. Diese Phantasien erfüllten ihn nicht nur während der inneren Beschäftigung mit "Trost", sondern machten ihn auch danach "zufrieden und froh". Aus diesen Erfahrungen ergab sich für ihn, dass er nach den weltlichen Gedanken "trübsinnig" und nach den religiösen Überlegungen positiv "gestimmt blieb". Daraus schloss er weiter, dass "einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes" in ihm "tätig" gewesen seien.<sup>11</sup>

Hier fiel eine wichtige Vorentscheidung im inneren Kampf des Genesenden zwischen Eros und Logos, und Iñigo begann, sich mehr und mehr der "caballeria a lo divino", der Ritterschaft zu Ehren Gottes, zuzuwenden und vom früheren Leitbild des "chevalier errant", des "fahrenden Ritters" zu demjenigen des "miles christianus", des "christlichen Soldaten" überzugehen. Diese mit den Idealen der Kreuzzüge zusammenhängende Einstellung wurde bei ihm besonders durch die Lektüre von Ludolfs "Vita Christi" direkt gefördert. Seine Bereitschaft zur Nachfolge des "höchsten Befehlshabers Unseres Herrn" am Vorbild der Heiligen war Ausdruck seiner Unterwerfung unter die autoritäre Gewissensinstanz, die seine patriarchale Bewusstseinshaltung auf entscheidende Weise prägte und die Freud später "Über-Ich" nennt. An diesem Punkt von Iñigos Entwicklung entstand auch das biographische Fundament der Lehre, die Ignatius in seinen "Exerzitien" dann als "Unterscheidung der Geister" bezeichnete und die damit den endgültigen Sieg des männlichen Logoprinzips programmatisch auf den Punkt brachte. Fatal war bei dieser Einordnung nur, dass Anima und Eros dem "Geist des Teufels" zugerechnet und dadurch als böse und sündhaft abgewertet wurden, während Über-Ich und Logos allein dem "Geist Gottes" entsprachen und deshalb einzig als gut und ehrenhaft galten.<sup>12</sup>

Iñigo wurde in seinen "heiligen Wünschen" noch durch die "besondere Heimsuchung" der ersten Vision "bestärkt", die er im "Bericht des Pilgers" schilderte. Während der Nacht auf dem Krankenbett sah er "ein Bild unserer Lieben Frau mit dem heiligen Jesuskind". Dabei empfand er "ganz außerordentlichen Trost", aber auch "Abscheu vor seinem ganzen vergangenen Leben", insbesondere seinen "Sünden des Fleisches". Von da an gab er bis zu seinem Tod "niemals" mehr seine "Zustimmung bei sinnlichen Versuchungen" und glaubte daher, dass "jene Vision von Gott gekommen" sei. Psychoanalytisch gesehen könnte Iñigo durch die zarten und intimen Dienste seiner schönen Schwägerin Magdalena, die ihn währen seiner Genesung pflegte, erotisch stimuliert worden sein und seine sexuellen Wünsche durch die "besondere Heimsuchung" in Gestalt der Gottesmutter als Bild keuscher Vollkommenheit abgewehrt haben. Jedenfalls übertrug er mit der Ersetzung seines weltlichen Ritterideals durch ein "geistliches Heldentum" auch die Verehrung für seine mehr oder weniger reale Herzensdame auf die transzendente Jungfrau Maria. Damit verband er aber ebenso einen tiefen Hass gegen seine erotische Vergangenheit. Damals gehörte der geistig-seelische Aspekt der Minne und die triebhaft-sexuelle Seite der Leidenschaft in ihm zusammen. Nun wurde der eine Pol himmlisch erhöht, der andere verteufelt und abgespalten.<sup>13</sup>

C.G. Jung spricht in diesem Zusammenhang von vier Stufen des Eros, die durch Eva, Helena, Maria und Sophia repräsentiert werden. Die erste Gestalt entspricht einer erdhaften Triebhaftigkeit, die zweite einer Sexualität auf ästhetisch-romantischem Niveau, die dritte einer höchsten religiösen Wertschätzung, Devotion und Vergeistigung sowie die vierte einer "ewig-weiblichen" Weisheit. Iñigo verlagerte in sich den Aspekt der Helena auf Maria und wertete Eva für sich ab. Seine Anima besaß jetzt nur noch helle und lichte Eigenschaften, und ihre dunklen, schattenhaften Züge wurden ins Unbewusste abgedrängt. An anderer Stelle weist Jung darauf hin, dass im mittelalterlichen Minnedienst ein Ansatz für die individuelle Verwirklichung des weiblichen Seelenbildes und die persönliche Beziehung zur Frau vorhanden war, was aber durch das Aufblühen des Marienkultes abgebrochen wurde. Die einseitige kollektive Vergeistigung der Anima belebte in den seelischen Tiefenschichten deren dämonisches Gegenbild. Aus Verehrung wurde nun Verfolgung, weil die Frau jetzt zur Hexe und Teufelin geworden war. Dieser psychohistorische Hintergrund schimmert noch in Iñigos Selbsthass durch. Neben Maria konnte er keine Herzensdame mehr dulden. Die Ablehnung des Eros als Ganzheit führte in ihm zur einseitigen Herrschaft des Logos, der das Unbewusste abwehrte und abspaltete. Der Genesende orientierte sich nun immer mehr an starren Glaubenssätzen und Dogmen, die ihn in ein geistiges Gefängnis zu sperren und den natürlichen Zugang zu Leib und Seele zu zerstören drohten.<sup>14</sup>

Nachdem Iñigo im Februar 1522 gesundheitlich einigermaßen wieder hergestellt war, brach er von Schloss Loyola auf, um sein spirituelles Glück zu suchen. Sein erstes Ziel war das Marienheiligtum von Aránzazu im Baskenland, um dort eine Nacht lang vor dem Gnadenbild der Gottesmutter zu wachen und dabei ein Keuschheitsgelübde abzulegen. Danach ritt er auf einem Maultier zum Berg Montserrat, einem bedeutenden Wallfahrtsort in Nordspanien. Unterwegs begegnete er einem Mauren, einem zum Christentum konvertierten Moslem, der die Jungfräulichkeit der Gottesmutter auch nach der Geburt der Jesuskinds bestritt und sich von keinem der vielen Gegenargumente des "ritterlichen" Pilgers überzeugen ließ. Nach dem Gespräch sah es Iñigo als "seine Pflicht" an, für Marias "Ehre einzutreten" und spürte in sich "das Verlangen", dem Mauren nachzueilen und ihm für seine ketzerischen Worte umzubringen. Gegen diesen Tötungswunsch regten sich in ihm aber Gewissensbisse. In seiner Unschlüssigkeit ließ der Zweifler als eine Art Gottesurteil sein Maultier den Weg wählen. Dieses lief aber in eine andere Richtung als diejenige, die der Maure genommen hatte, und befreite so den Pilger aus seinem inneren Dilemma. Dabei projizierte Iñigo seine Anima nur rein äußerlich auf die jungfräuliche Gottesmutter, verband mit ihr aber noch seine alten, vom Eros geprägten Minneideale. Aus Maria machte er im Grunde hier seine Herzensdame, deren Ehre der ins Religiöse umgewandelte Ritter gegen den "ungläubigen" Mauren zu verteidigen suchte. Ganz im Sinne jener "Geschichten des Amadís de Gaula und anderer Romane dieser Art" beschloss er nach seiner Ankunft auf dem Montserrat Ende März 1522, "eine ganze Nacht lang vor dem Altar" mit der schwarzen Marienstatue in voller Ritterrüstung eine Gebetswache "zu halten", um mit dieser Weihe für die Gottesmutter sein nunmehr "geistliches" Rittertum zu vollziehen. Am nächsten Morgen machte er sich auf den Weg in Richtung Barcelona und ließ sich über zehn Monate in dem Städtchen Manresa nieder. Dort noch in der Nähe des Montserrat legte er eine Art schöpferischer Pause ein, um über seine Berufung nachzudenken und seine inneren Erlebnisse zu verarbeiten.<sup>15</sup>

Während "seines Aufenthaltes" im "Armenspital" von Manresa erlebte Iñigo "häufig", dass er "am hellichten Tag irgendetwas in der Luft nahe bei sich sah". Es schien ihm, "als ob es die Gestalt einer Schlange hätte mit vielen Punkten, die wie Augen aufleuchteten". Er empfand "großen Trost beim Anblick dieser Erscheinung" und "großen Kummer" bei ihrem Entschwinden. Dies war die zweite Vision, die Ignatius in seinem "Bericht des Pilgers" erwähnte und die das biblische Gegen thema zur ersten berichteten inneren Erscheinung von Maria mit dem Jesuskind darstellte. Damals hatte Iñigo seinen sexuellen Wünschen abgeschworen. Nun verweist das zentrale Bild der Schlange zunächst

einmal hier auf Eva, die von erdhafter Triebhaftigkeit geprägt ist und der ersten und damit primitivsten Stufe des Eros entspricht. Dadurch wird in dieser Vision eine Regression der Animaprojektion vom dritten vergeistigten Bereich der Gottesmutter zur geschlechtlich dominierten Dimension der "Mutter aller Lebendigen" angedeutet. Die Sphäre der unterdrückten und abgewerteten Sexualität brach hier aus dem Unbewussten durch und tat in ihrer ätherischen, sublimierten Form dem Bewusstsein des von Selbsthass bedrückten Pilgers für eine gewisse Zeit ausgesprochen gut. Nach C.G. Jung ist die Schlange ein wesentliches Symbol für den unteren Teil des Nervensystems und damit für den Bereich der Instinkte. Von dieser Perspektive her gesehen wird sie zum Sinnbild der Heilung, wie es im Bild der Aeskulapschlange in Bezug auf die Medizin ausgedrückt ist. Iñigo hatte durch übermäßige Buß- und Gebetsanstrengungen seine Gesundheit ruiniert, und als Kompensation erschien ihm das heilende Tier, das er aber nicht richtig einordnen konnte.<sup>16</sup>

Einerseits ist die Schlange als Lebewesen ein Kaltblüter und als solcher unbezogen und unbewusst. Andererseits wird sie schon in der Antike als das geistigste von allen Tieren bezeichnet. Sie trägt das Doppelgesicht von Verwundung und Heilung, Gift und Medizin, Tod und Leben und erscheint gleicherweise als Symbol des bösen und des guten Dämons, des Teuflischen und des Göttlichen. Schon den Gnostikern galt sie als Vertreterin des Hirnstammes und des Rückenmarkes und ist daher ein treffliches Sinnbild des Unbewussten, dass dessen unerwartete, plötzliche Gegenwart, dessen gefährliches Dazwischentreten und angsterregende Wirkung ausdrückt. In Träumen taucht sie als eine Verkörperung vormenschlicher, undifferenzierter psychischer Energie auf und stellt die mit dem Körperlich-Erdhaften zusammenhängenden Seelenregungen da. So bedeutet sie auch die schattenhafte Unterwelt, die unreflektierte Naturkraft, den unpersönlichen Triebgrund und den dunklen Aspekt des Urbildes der Großen Mutter. Daher steht sie für die Sphäre der psychophysischen Reaktionen, die sich mit der Materie verbindet. Sie wirkt ambivalent und wird deshalb oft, besonders in der jüdisch-christlichen Tradition, als das Böse schlechthin aufgefasst, während sie jedoch im Märchen allgemein eher die Weisheit der Natur repräsentiert. Dort erscheint sie häufig als eine tief im Unbewussten befangene Vorform des Archetyps der Anima in Menschengestalt. Solange das weibliche Seelenbild vom bewussten Leben ausgeschlossen in den seelischen Tiefenschichten verharrt, besitzt es eine nicht-humane, tierisch-dämonische Qualität und nimmt in Märchen und Mythen oft Schlangengestalt an. Aber in Träumen - wie z.B. bei Patienten von C.G. Jung - oder in Dichtungen - wie etwa in der Erzählung "Der goldene Topf" von E.T.A. Hoffmann - kann die Anima in dieser Tierform nach dem Erosprinzip eine persönliche Beziehung zum Mann herstellen und ihm als hilfreiche Führerin auf dem Weg in die Abgründe des kollektiven Unbewussten dienen.<sup>17</sup>

In Iñigos Vision hatte nun jedoch die Gestalt als besonderes Charakteristikum auf ihrer Oberfläche viele Punkte, "die wie Augen aufleuchteten". In Träumen, Märchen und Mythen taucht diese Verbindung oft in ähnlicher oder symbolisch leicht veränderter Form auf. So gibt es darin etwa Schlangen, deren Augen "Edelsteine" sind oder zumindest "wie Juwelen" glitzern. Darunter sind auch solche, die einen Schatz oder sonst eine "schwer erreichbare Kostbarkeit" bewachen und mit denen sich der Held des inneren Geschehens bei seinem Abstieg ins Unbewusste auseinandersetzen muss. Wenn die Schlange dabei ihrer Augen beraubt wird, verliert sie ihre Animafunktion als Vermittlerin zwischen dem Ich und den seelischen Tiefen. Oder aber das Tier verschmilzt sinnbildlich mit dem Schatz und wird so zur "Quelle ungeheurer Kraft" oder auch zum Leben "selber, neugeboren aus der dunkeln Mutterleibshöhle des Unbewussten".<sup>18</sup>

Die Schlange in Iñigos Vision erinnert auch an den hundertäugigen Riesen Argos, der in der griechischen Mythologie auch "Panoptes", der "alles Sehende", genannt wird. Dieser wirkte vor allem als Diener der Göttermutter Hera. Deren Name bedeutet "Herrin", und ihr war neben Pfau und Kuh auch die Schlange heilig. Als Göttin der Ehe schützte Hera dabei besonders die Rechte der Frauen und repräsentierte so psychologisch das weibliche Erosprinzip der Bezogenheit und Verbundenheit. Damit verweist sie auf die Archetypen der großen Mutter und der Anima in ihrem überpersönlichen Aspekt. Als Argos von dem Götterboten Hermes eingeschläfert und dann getötet wurde, versetzte Hera dessen Augen in die Schwanzfedern des Pfaus, der ein Natursymbol für die Sterne am Firmament ist. C.G. Jung stellt nun zwischen diesem Mythos und Iñigos Vision einen Zusammenhang her und deutet dabei die leuchtende Erscheinung der vieläugigen Schlange als "überaus eindruckliche Gestaltung des Unbewussten" mit seinen "Luminositäten", d.h. "Lichtpunkten", die sich im Sinnbild "der Seelenfunken, der Augen" und "des Sternhimmels" ausdrücken. Darunter versteht Jung "eine Vielheit von Bewusstseinszentren", die zu einer "Einheit" zusammengefasst sind. Hier spielt er auf den zentralen Archetyp des Selbst an, den er als "Inbegriff seelischer Ganzheit", als "Totalität von Bewusstem oder Unbewusstem", oder als "Ziel" psychischer "Entwicklung" definiert. Die Symbole der Edelsteine und des Schatzes verweisen gleichfalls auf diese Dimension. Die vieläugige Schlange in Iñigos Vision repräsentiert also die Anima in ihrem überpersönlichen Aspekt als Vermittlerin zwischen Ich und Selbst.<sup>19</sup>

Das "Erlebnis des Archetyps", von dem sich der Mensch "im Innersten getroffen fühlt", ist nach C.G. Jung "eine Art Urerfahrung des seelischen Nicht-Ich, eines inneren Gegenüber, welches

zur Auseinandersetzung auffordert". Wenn die Bilder, die damit verbunden sind, keine schrecklichen Inhalte aufweisen, bringen sie meist eine ruhige Gewissheit und Erfüllung mit sich, weil der davon Getroffene von einer lebendigen Wirklichkeit der Seele berührt wurde und so eine Zufuhr von Kraft erhielt. So empfand ja Iñigo zunächst auch "großen Trost beim Anblick" der vieläugigen Schlange. Visionen sind nach Jung spontane, "a-moralische" Manifestationen des Unbewussten, die in kritischen Lebenssituationen auftauchen und eine erlösende Wirkung haben. Sie müssen eine einfache elementare Struktur besitzen, wenn sie echt und authentisch sein sollen. Dann sind sie aber auch, um mit Erich Neumann zu sprechen, "anti-konventionell, anti-kollektiv und anti-dogmatisch". Dies alles trifft auf Iñigos innere Schlangenerscheinung zu. Allerdings konnte ein Mensch des 16. Jahrhunderts wie Ignatius von Loyola eine solche Vision in ihrer psychologischen Bedeutung als schöpferisches Phänomen des Unbewussten nicht verstehen. Für ihn gab es nur zwei Kategorien der Weltdeutung: Gott oder Teufel, Himmel oder Hölle, Gut oder Böse. Wenn er ein Bild der Seele nicht einordnen konnte, weil es sich nicht ins kirchliche Dogma einfügte, musste er es einfach negativ interpretieren.<sup>20</sup>

Als Iñigo einige Zeit später vor einem Kreuz die vieläugige Schlange innerlich wiedersah, empfing er "nun eine ungemein klare Erkenntnis darüber" und "eine feste Zustimmung des Willens", dass die Erscheinung "ein Bild des Teufels" sei. Danach verjagte er "jenes Etwas" zum Zeichen seiner Geringschätzung "mit einem "Stock". Im Gegensatz zum "a-moralischen" Unbewussten wird nach Jung und Neumann der ethische Standpunkt erst vom Bewusstsein eingeführt, das die Visionen als gut oder schlecht bezeichnet. Ignatius sprach sich darüber in seinem "Bericht des Pilgers" sehr deutlich zugunsten von Entscheidungen des Verstandes und des Willens aus. Für ihn kamen seine inneren Gesichter von Gott, wenn sie sich mit kirchlichen Vorstellungen harmonisieren ließen, und vom Teufel waren sie, wenn sie diesen Gedanken widersprachen. So redogmatisierte der Mystiker von Loyola seine ursprünglich echte Erfahrung und passte sie an die Zwangsform des herrschenden Dogmas an. Durch solche Umdeutungen schraubte er sich in Jungs Interpretation "empor in eine blasse, zweidimensionale Schemenwelt, wo alles lebendig Schöpferische verwelkt und verdorrt".<sup>21</sup>

Diese Haltung von Ignatius wurde natürlich auch sehr erleichtert bzw. geprägt durch die traditionelle christliche Deutung der Schlange als erdhafter Aspekt des Teufels. Das Tier steht symbolisch für den Versucher und Feind Gottes, der den Sündenfall bewirkte, ebenso für die Macht des Bösen schlechthin, die der Mensch in sich überwinden muss. Die Schlange am Fuß des Kreuzes verkörpert in dieser Stellung den Sieg Christi über das Reich der Finsternis. Nach einer ähnlichen Vorstellung zermalmt die Jungfrau Maria den Kopf des Tieres von Eva, anstatt ihm zu erliegen. Von Jungs psychotherapeutischem Standpunkt aus weisen Träume und Visionen von Schlangen "immer auf eine Diskrepanz zwischen der Haltung des Bewusstseins und dem Instinkt" hin, wobei darin das Tier "die Bedrohlichkeit eines derartigen Konfliktes" personifiziert. Wenn die "instinktiven Kräfte" vom Ich "nicht berücksichtigt" werden, treten sie zu ihm "in Opposition". Je ablehnender die bewusste Einstellung "zum Unbewussten ist", desto "gefährlicher" wird der letztere Bereich. Erich Neumann erweitert die traditionelle und die tiefenpsychologische Deutung des Reptils noch um die historische Dimension. In seiner Interpretation gehört die Schlange zum Urbild der Erde, dessen "patriarchal-christliche" Auslegung "im Mittelalter eindeutig negativ" war, weil damals nur "der positive Archetyp des Himmels" dominierte. Besonders zu dieser Zeit galten Erde, Schlange, Frau und Sexualität als gefallen und verdorben, "böse, verführend und verflucht". Dabei mischte sich "die Projektion" der Anima mit dem "Bild des Erdarchetyps im Unbewussten des Mannes". Je "einseitiger" sich das maskuline "Bewusstsein" nach dem Logosprinzip differenzierte und nach dem himmlischen Urbild ausrichtete, desto "primitiver, unzuverlässiger und daher gefährlicher" wurde die Anima mit ihrem Erosprinzip, das sich immer destruktiver auswirkte. Das Männliche identifizierte sich dabei "mit der Himmelswelt" und projizierte "die böse Erdwelt außen auf das Fremd-Weibliche". So "erreichte die religiöse Fanatisierung bei den Vertretern" des patriarchalen Christentums "mit Inquisition und Hexenprozessen" gerade dann ihren Höhepunkt, als beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit der männliche Himmelsgeist "in seiner Wirkung nachzulassen" und gleichzeitig "das Gegenbild des weiblichen Erdarchetyps aufzusteigen" begann.<sup>22</sup>

Dieser psychohistorische Hintergrund wirft nun ein schärferes Licht auf Iñigos Umgang mit der vieläugigen Schlange, die er geringschätzig mit einem Stock traktierte. Die moderne Analytische Psychologie, die den Imaginationen Wirklichkeit zubilligt, bezeichnet dieses Verjagen durch Schläge als "ein grausames Verhalten einem unschuldigen Tier gegenüber". Stock und Stab sind psychoanalytisch gesehen phallische Sinnbilder und repräsentieren zunächst einmal Manneskraft. In übertragener tiefenpsychologischer Bedeutung sind sie als Zeichen des Richters, Führers und Hirten Symbole des Logos, des wegeleitenden Sinnes und der bewussten Entscheidung. So kann der Stab allgemein eine Richtlinie oder Doktrin, ein richtunggebendes Element, Orientierung oder ein führendes Prinzip verkörpern, das seine Wurzeln in der unterscheidenden Kraft der Vernunft unter der Herrschaft des Willens hat. Der Stock im engeren Sinn bedeutet Autorität und steht in der indianischen Symbolik stellvertretend für Strafe und Schmerz. Im Zusammenhang des Traumes von einem seiner Patienten interpretiert C.G. Jung den Stab als "Werkzeug" oder "Instrument". Dieses Gerät symbolisiert hier

einen "psychologischen Mechanismus", der "Willen", "Intelligenz", "Fähigkeiten" und "Geschicklichkeit" des Menschen "darstellt" und "in die Tat" umsetzt. Nach Jung benutzt der Träumer, der "nur aus Kopf" besteht, einen "wunderbaren" Stab, um ein schlangenähnliches "Monstrum", d.h. sein "niedriges Nervensystem" mit dessen "Instinktreaktionen", "hinwegzuzaubern", "wegzudenken" und "wegzuargumentieren". Genau auf die gleiche Weise ging Iñigo mit seiner Schlangenvision um. Er wertete und lehnte die archaische Gestalt seiner Anima als Vermittlerin des Selbst ab und unterdrückte damit den Kern seines Unbewussten. Als Waffe dagegen setzte er mit Wille und Verstand die Macht des Ich-Bewusstseins und mit sadomasochistischer Gewalt die Autorität der strafenden Gewissensinstanz des Über-Ich ein, die er Gott zuordnete.<sup>23</sup>

Zwischen den beiden Schlangenvisionen musste Iñigo eine schwere seelische Krise durchmachen. Die archetypischen Energien seiner Unbewussten, die ihm eigentlich Hilfe und Heilung anboten, verkehrten sich durch sein Unverständnis in ihr destruktives Gegenteil und verbanden sich mit seinem strengen Über-Ich, das sich nun anschickte, die Herrschaft über die ganze Persönlichkeit des Pilgers zu übernehmen und sie mit seinen Anforderungen zu peinigen. Das Ich war schon in den Grundfesten seines alten Ritterideals schwer erschüttert und wurde durch die regressive Krise noch weiter geschwächt. Den ganzen Sommer über bis in den Herbst hinein litt Iñigo 1522 in Manresa unter Depressionen, Stimmungsschwankungen, innerer Leere, Gewissensängsten und Schuldgefühlen. Durch ständige Beichten und immer strengere Bußübungen versuchte er vergeblich seiner Not abzuwehren. Sein asketischer Rigorismus und sein sadomasochistischer Selbsthass steigerten sich bis zum Hungerstreik und zur Suizidgefährdung. Einerseits ruinierte er in dieser Zeit endgültig seinen schwächlichen Körper, der sich von diesen Anstrengungen niemals ganz erholen konnte. Andererseits erfuhr sein instabiles Ich eine Stärkung und Tröstung durch einige Visionen, die nun völlig dem Dogma entsprachen und dadurch von seinem Bewusstsein und Willen gebilligt wurden. Auf diese Weise integrierte sich auch das Über-Ich in die neue Struktur der Persönlichkeit, indem es seine zerstörerischen Impulse in aufbauende Qualitäten umwandelte. Zuerst hatte Iñigo die Schau der göttlichen Trinität "unter der Gestalt von drei Orgeltasten". Dann sah er innerlich teils mit "seinem Verstand", teils mit "den Augen seiner Seele" die Erschaffung der Welt durch Gott, die Gegenwart Jesu Christi im Sakrament, den göttlichen Sohn als Menschen sowie auch die Jungfrau Maria "auf ähnlicher Weise". Den Höhepunkt diese Erscheinungen bildete sein Erlebnis am Fluss Cardoner, wo er mit den "Augen seines Verstandes" eine intellektuelle "Erleuchtung" hatte, die ihm viele Erkenntnisse über das "geistliche Leben", die "Wahrheiten des Glaubens" und das "menschliche Wissen" schenkte.<sup>24</sup>

Manresa wurde so für Iñigo ein Ort spiritueller Entwicklung vom weltlichen Ritter im Dienst seiner Herzensdame zum Streiter für die Ehre Gottes. Im Februar 1523 verließ er den Ort und ging seinen Weg weiter, bis er 1538 in Rom den Jesuitenorden gründete. Kurz vor diesem Ziel hatte er Ende 1537 in der Kapelle von La Storta noch einmal eine wichtige Vision, in der ihm Gott und Christus mit dem Kreuz erschienen. Dabei soll Jesus zu ihm gesagt haben, dass er ihm und seinen Ordensbrüdern "in Rom gnädig sein" werde. C.G. Jung interpretiert diese Erscheinung als projizierte und konkretisierte Phantasie seiner Hoffnungen und Wünsche bezüglich der Ordensgründung in der Weltstadt. Hier war der Endpunkt von Iñigos vielfältigen Bemühungen erreicht, seine Visionen in Übereinstimmung mit dem christlichen Dogma zu deuten. Mit der Zeit hatte Ignatius dabei gelernt, sein Unbewusstes zu manipulieren und seine eigenen Gedanken und Wünsche auf seine inneren Gesichte zu übertragen, die deshalb nicht mehr wie die Schlangenvision authentisch waren. Durch beständige Übung konnte der Mystiker eine Schau redogmatisierter Bilder erfahren, die wenig oder nichts mit den seelischen Tiefenschichten zu tun hatten. Hier waren das Unbewusste, der Erdarchetyp, die Anima und das Erosprinzip immer mehr zurückgedrängt worden. Dafür hatten sich das Bewusstsein, der Verstand, der Wille, der Himmelsarchetyp, das Über-Ich und das Logosprinzip immer deutlicher und vollständiger in Iñigos Persönlichkeit durchgesetzt, dabei aber auch seine körperliche Gesundheit fast zerstört, was letztendlich zu seinem qualvollen Tod am 31. Juli. 1556 in Rom führte.<sup>25</sup>

Dieser Triumph der männlich-patriarchalen Werte im Leben des Pilgers zeigte sich auch in seinem Werk. Das Exerzitienbuch der "Geistlichen Übungen" war der adäquate schriftliche Ausdruck dieses Sieges der Bewusstseinswelt von Ignatius über sein Unbewusstes. Es wurde 1548 in seiner lateinischen Fassung veröffentlicht und war die Zusammenfassung der Erfahrungen des Mystikers von Loyola, der mit der Niederschrift einzelner Passagen schon in Manresa begann, den Text aber immer wieder veränderte. Als praktische Anleitung sollte das Buch Leitern und Teilnehmern von Exerzitienkursen dienen, die sich über einen Zeitraum von vier Wochen erstreckten. Darin knüpfte Ignatius an die Kreuzzugsfrömmigkeit des Hochmittelalters und seiner eigenen Zeit an und betrachtete Christus als König und Herr, Zentrum und Offenbarung, der er seine Bekehrung verdankte. Für den "geistlichen Ritter" war der Sohn Gottes ursprünglich der Führer des Kreuzzugs. Dieser Gedanke wurde in den "Geistlichen Übungen" vor allem in der "Besinnung über zwei Banner" aufgegriffen, die am vierten Tag der zweiten Exerzitienwoche erfolgte. Darin gab es zwei Heere: "das eine von



Christus, dem höchsten Befehlshaber" und "das andere von Luzifer, dem Todfeind". Hier ist der wichtigste Grundsatz der "Exerzitien", die "Unterscheidung der Geister", auf den militärischen Punkt gebracht: Gott und Teufel, der "gute" und der "böse" Geist, stehen sich unversöhnlich in zwei verschiedenen Feldlagern gegenüber. Der eine befindet sich in der "Gegend von Jerusalem", der andere in der Nähe "von Babylon". Von dort rufen und wünschen beide "alle" unter ihr jeweiliges "Banner". Dann mustern sie als Befehlshaber ihre Heerscharen und halten verschiedene Ansprachen von ihren unterschiedlichen Standpunkten aus, Christus vor seinen "Dienern und Freunden" sowie Luzifer vor seinen "Dämonen". Beide senden ihre Anhänger "über die ganze Welt" aus, damit sie dort "Gutes" bzw. "Böses" tun sollen. Der Exerzitand soll darum bitten, unter Christi "Banner aufgenommen zu werden", und deswegen mit der Gottesmutter sprechen, damit sie sich bei "ihrem Sohn und Herrn" für dieses Anliegen einsetzt. Damit schließt sich der innere Kreis und öffnet sich gleichzeitig nach außen. Der Sieg von Himmelsarchetyp, Über-Ich und Logosprinzip, der in der Seele von Ignatius quasi militärisch erkämpft wurde, soll auch auf alle Gläubigen oder zumindest alle "geistlich Übenden" übertragen werden. Dabei dient die Anima in der vom triebhaften Eros gereinigten Form durch die Gestalt der Jungfrau Maria als instrumentalisierte Vermittlerin der autoritären Gewissensinstanz, die durch Christus als König und Feldherrn repräsentiert wird.<sup>26</sup>

Das Überwiegen der männlichen Werte in Leben und Werke von Ignatius bedeutete aber nicht, dass er seine weiblichen Seelenanteile in der Praxis seines Alltags völlig verdrängte. Dafür besaß er eine zu vielschichtige Persönlichkeit, die sich im Laufe der Zeit vom eitlen, aggressiven religiösen Fanatiker zu einem feinsinnigen Seelsorger mit Gespür für Demut, Liebe und Geduld wandelte. Besonders in seiner Zeit als Ordensgeneral zwischen 1541 und 1556 war Ignatius nicht nur der herrische Soldat Gottes, sondern entwickelte für seine Gefährten und Untergebenen eine Art mütterlicher Fürsorge, die ihn für sie zum "Vater" schlechthin werden ließ. Die Liebe zu den ihm anvertrauten Menschen zeigte sich nicht nur in seiner Härte und Strenge, sondern oft auch in seiner Freundlichkeit und Heiterkeit, die sich meist in einem lächelnden Glanz seines Gesichtes ausdrückte. Gerade diese weiblich-mütterliche Seite des Heiligen zog fromme Frauen besonders an, wobei auf beiden Seiten die unterdrückte Triebhaftigkeit eine große Rolle spielte und aus dem Schattenbereich des Unbewussten eine gewisse Unruhe stiftete. Diese Dimension des Eros konnte Ignatius im Umgang mit seinen Anhängerinnen nicht nachhaltig ausschalten, weil sie die zugeschüttete seelische Quelle bildete, die ihn an die Damen und diese wiederum an ihn band. Die Sublimierung dieser Energie trieb ihn auch dazu, 1543 in Rom das Haus von Sankt Martha für gefallene Mädchen und gefährdete Ehefrauen zu gründen. Aufgabe dieses Heimes sollte sein, die vornehmen Kurtisanen der Stadt wieder auf den Pfad der Tugend und Moral zurückzuführen. Ignatius verband mit einigen Frauen eine intensive Freundschaft auf der Basis von Respekt, Abstand und Diskretion. Er versuchte auch einige wenige Male Anhängerinnen in den Orden zu integrieren. Doch dieses Experiment mißlang im Fall von Isabel Roser und ihren beiden Freundinnen so gründlich, dass Ignatius die drei "Jesuitinnen" 1546 entlassen musste, weil sie mit ihren maßlos egozentrischen Ansprüchen und hysterischen Unterstellungen für sehr viel Ärger und Unruhe in der Gemeinschaft sorgten. 1554 trat Prinzessin Juana, die Tochter Kaiser Karls V und Regentin von Spanien, insgeheim dem Orden bei. Bis zu seinem Tod konnte sich der "General" den herrischen Forderungen dieser eigensinnigen "Schülerin" nicht entziehen. So sublimierte er in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten seinen unterdrückten Eros auf eine Weise, dass er sich Frauen gegenüber nicht feindlich verhielt, sondern mit ihnen sehr differenziert umzugehen wusste.<sup>27</sup>

Durch seine Verwundung und die daraus folgende Gehbehinderung gehört Ignatius symbolisch auch in die Reihe der großen hinkenden Gestalten aus Mythos und Religion und tritt damit auf gewisse Weise in enge Beziehung zum Unbewussten. Exemplarisch seien hier vier bekannte Repräsentanten aus diesem Bereich der am Fuß Gelähmten kurz vorgestellt. Der griechische Feuergott Hephaistos wurde nach der Geburt von seiner Mutter Hera nicht angenommen und vom Olymp aus ins Meer geworfen. Er überlebte zwar den Sturz, trug aber seither eine Behinderung davon. Als Schmied formte er Kunstwerke für andere Götter und Helden. Sein lahmer Fuß wurde zum Symbol für seine zeugende Kraft im phallischen wie im schöpferischen Sinn. Hephaistos stellte dadurch die archetypische Verkörperung des Künstlers dar, der immer an Hera als Vertreterin des Urbildes der Großen Mutter gebunden blieb. Ein tragisches Schicksal hatte auch der Grieche Oedipus, dessen Name Schwellfuß bedeutet. Er wurde nach seiner Geburt von seinem Vater Laios ausgesetzt, der ihm dabei die Knöchel durchbohren ließ. Doch das Kind überlebte und erfüllte sein Schicksal, indem es als Erwachsener unwissentlich seinen Erzeuger tötete und seine Mutter Jokaste heiratete. Die Brücke zwischen diesen Ereignissen bildete die Begegnung mit der Sphinx, die ebenso wie Hera den Archetyp des Großen Weiblichen repräsentierte und den jungen Mann in ihre verschlingenden Aspekte verstrickte, aus denen er sich nicht mehr befreien konnte. Nach seiner Blendung musste Oedipus den langen Weg des leidenden Helden gehen, ehe er als Greis im Tod Erlösung fand und sich mit der Großen Mutter in Gestalt der Erinnyen versöhnte. Im jüdisch-christlichen Bereich hatte der Satan oder Teufel einen Pferdefuß, der hier die animalischen Trieb- und

Instinktkräfte des Menschen symbolisierte. Die Figur des Versuchers stellte die dunkle, chaotische Seite von Gott-Jahwe dar und stand dabei in enger Beziehung zum Großen Weiblichen, das unter der Verdrängung durch das Patriachat einen "furchtbaren" destruktiven Charakter annahm. Der hinkende Teufel vereinigte nun die Attribute des Phallischen, des Sinnlichen und des Bösen auf sich, und sein Pferdefuß erhielt dabei eine zeugende, schöpferische Bedeutung, die aber im Gegensatz zu Hephaistos unter einem negativen Vorzeichen gesehen wurde.<sup>28</sup>

Am nächsten dürfte Ignatius in dieser Reihe gelähmter Männer symbolisch die Gestalt des alttestamentlichen Jakob stehen, der an der Furt des Jabbok mit dem Engel Gottes kämpfte und dem in diesem Ringen die Hüfte ausgerenkt wurde. Er setzte sich dabei mit dem dunklen, dämonischen Aspekt des Gottesbildes auseinander, das gleichzeitig das Selbst als den zentralen Archetyp des Unbewussten darstellt, und erhielt am Ende eine Übertragung großer Kraft in Form des Segens durch den nächtlichen Himmelsboten. Der Engel gab Jakob als Zeichen seiner Wandlung den Namen "Israel", d.h. "Gottesstreiter", der auch auf dessen ganze Gemeinschaft überging und damit den Individuationsweg des unstillen Wanderers bis hin zum letzten Patriarchen seines Volkes symbolisch ausdrückte. Die lahme Hüfte bildete das Opfer, das für Jakob nötig war, um das Ziel der Ganz- oder Selbstwerdung zu erreichen. Bei Ignatius repräsentierte die Verwundung die Voraussetzung für die Wandlung vom eitlen Höfling zum weisen Ordensgeneral. Dieser Leiter der Jesuitengemeinschaft war ein "Künstler" in Bezug auf Organisation, Planung, Strategie und Pädagogik, wie Hephaistos als Schmied bei der Herstellung von Rüstungen und Waffen. Mit Ödipus verband ihn das leidende Heldentum, das sich in seinen häufigen körperlichen Krankheiten zeigte und ihm in seinem 65. Lebensjahr endlich den erlösenden Tod brachte. "Der Teufel steckte" in den starken Triebkräften seines Eros, die er unterdrückte und opferte, um sein Lebenswerk durchführen zu können. Ignatius verkörperte auch wie Jakob einen modernen "Gottesstreiter", der in seiner Krise mit den dunklen Seiten des Unbewussten kämpfte, um zu seiner Form der Ganzheit zu gelangen. Der Sieg des männlichen Himmelsarchetyps in ihm geschah zwar auf Kosten des weiblichen Urbilds der Erde. Aber eine andere Lösung auf der seelischen Ebene war im Zeitalter von Ignatius noch nicht möglich.<sup>29</sup>

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Siehe: Müller, S. 22f u. 108f. - Jung, GW, Bd. 9, Hbbd. 2, S. 22f. - E. Jung, Anima, S. 93 u. 114. - E. Jung / von Franz, S. 66f

<sup>2</sup> Siehe: E. Jung / von Franz, S. 22f, 66 u. 161. - E. Jung, Anima, S. 86 u. 92f. - Jung, GW, Bd. 6, S. 236 u. 253. - Müller, S. 109 u. 261

<sup>3</sup> Siehe: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 8, S. 747f, 751 u. 755. - Ruh, S. 271f, 275 u. 281f. - Zimmer, S. 182-84. - Frenzel, S. 526 f. - Göttner-Abendroth, S. 197f

<sup>4</sup> Siehe: Gier, S. 16, 19, 21, 23, 26 u. 29. - Rössig, S. 65-67. - Enzyklopädie des Märchens, Bd. 1, S. 444f. - García-Mateo, Bekehrung, S. 250f. - Meissner, S. 52f

<sup>5</sup> Siehe: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 11, S. 708f u 711f. - García-Mateo, Eitelkeiten, S. 35-37. - García-Mateo, Bekehrung, S. 250, 252 u. 254f. - Wolter, S. 137f u. 150. - E. Jung / von Franz, S. 56f. - Müller, S. 260f

<sup>6</sup> Siehe: Kiechle, S. 11-14. - Meissner, S. 36f u. 43f. - García-Mateo, Umwelt, S. 22f. - García-Mateo, Bekehrung, s. 245 u. 247. - Guillerrou, S. 7f

<sup>7</sup> Siehe: Kiechle, S. 16-18. - García-Mateo, Umwelt, S. 24f u. 27f. - García-Mateo, Bekehrung, S. 246 u. 253. - Dalmases, S. 19-21 u. 23f. - Meissner, S. 48f, 59f u. 62. - Guillerrou, S. 10 u. 12

<sup>8</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 41 u 133f Anm. 1. - García-Mateo, Bekehrung, S. 247f u. 252f. - García-Mateo, Umwelt, s. 27f. - Kiechle, S. 16f u. 20. - Dalmases, S. 21f. - Meissner, S. 53f

<sup>9</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 41-43 u. 134-37 Anm. 1+2. - Dalmases, S. 25-29. - Meissner, S. 63-67 u. 76f. - Guillerrou, S. 12-14. - Kiechle, S. 21f. - García-Mateo, Umwelt, S. 29f

- <sup>10</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 43-45 u. 137f Anm. 5+6. - Dalmases, S. 29f u. 272 Anm. 15. - Guillerrou, S. 14-16. - Kiechle, S. 22f. - Rahner, S. 39f u. 55f. - Frick, Bewusstwerden, S. 92
- <sup>11</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 44-46 u. 138f Anm. 8. - Meissner, S. 77-79. - Dalmases, s. 30f. - Guillerrou, S. 16 u. 18. - Frick / Fühles, S. 132
- <sup>12</sup> Siehe: Müller, S. 46-48 u. 434f. - Meissner, S. 441f. - Jung, Process, S. 20. - Kiechle, S. 23f. - García-Mateo, Bekehrung, S. 254. - García-Mateo, Umwelt, S. 30
- <sup>13</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 46 u. 139 Anm. 10. - Meissner, S. 91-93. - Kiechle, S. 16f. - Frick, Urkirche, S. 60. - Dalmases. S. 31
- <sup>14</sup> Siehe: Jung, GW, Bd. 6, S. 253f + Bd. 16, S. 185f. - E. Jung / von Franz, S. 161, 208 u. 226. - Müller, S. 24 u. 261. - Kiechle, S. 24f
- <sup>15</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 49-54 u. 140-44 Anm. 13-18. - Kiechle, S. 25-27. - Meissner, S. 94-100. - Guillerrou, S. 18-21. - Dalmases, S. 34-38
- <sup>16</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 55f u. 144 Anm. 19. - Jung, Process, S. 20f - GW, Bd. 16, S. 186. - Kügler, S. 343. - Meissner, S. 104f u. 413f. - Frick, Urkirche, S. 62
- <sup>17</sup> Siehe: Jung, GW, Bd. 5, S. 477 u. 522 + Bd. 9, Hbbd. 1, S. 217f + Bd. 18, Hbbd. 1, S. 108. - von Beit, Bd. 1, S. 393 u. 450. - E. Jung, Anima, S. 110f. - von Bonin, S. 100f. - Frick, heilen, S. 31f. - Cooper, S. 160
- <sup>18</sup> Siehe: Jung, GW, Bd. 5, S. 463f u. 476f + Bd. 18, Hbbd. 1, S. 129 u 134. - von Beit, Bd. 1, S. 311f u. 335f + Bd. 2, S. 569. - Cooper, S. 35, 39, 157 u. 160f. - von Bonin, S. 27f u. 99f. - Müller, S. 91f u. 162
- <sup>19</sup> Siehe: Jung, GW, Bd. 8, S 227 - 29 + Bd. 11, S. 628f + Bd. 13, S. 96f + Bd. 14, Hbbd. 1, S. 66f u. 225f. - E. Jung, Anima, S. 119f. - Müller, S. 377f. - Hunger, S. 160f, 176 u. 192. - Cooper, S. 15 u. 136f. - Göttner-Abendroth, S. 42. u 45. - von Bonin, S. 15f
- <sup>20</sup> Siehe: Jung, Process, S. 24f + GW, Bd. 7, .S 84f. - Neumann, Mensch, S. 334. - Giegerich, S. 116. - Kügler, S. 344. - Frick, heilen, S. 34
- <sup>21</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 66 u. 148 Anm. 31. - Jung, Process, S. 23f u. 26 + GW, Bd. 7, S. 85. - Neumann, Mensch, S. 335. - Kügler, S. 343f. - Frick, heilen, S. 33f. - Kiechle, S. 27f u. 30
- <sup>22</sup> Siehe: Jung, GW, Bd. 5, S. 378-80 u. 503. - Neumann, Bedeutung, S. 14-17. - Cooper, S. 163.- Frick, heilen, S. 34f. - von Beit, Bd. 1, S. 393f
- <sup>23</sup> Siehe: Jung, GW, Bd. 14, Hbbd. 3, S. 351 + Bd. 18, Hbbd. 1, S. 108 - 10 + Supplbde. Sem. Bd. 1, S. 107. - von Beit, Bd. 1, S. 621 u .629f + Bd. 2, S. 90 u. 515. - Giegerich, S. 116f. - Cooper, S. 181 u. 186. - von Bonin, S. 114
- <sup>24</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 57-61, 63-66, 144f Anm. 20 u. 146-48 Anm. 28-30. - Kiechle, S. 28-30. - Dalmases, S. 42-46 u. 272f Anm. 16. - Meissner, S. 106 - 20. - Guillerrou, S. 24-27. - Frick, Urkirche, S. 60 u. 62f. - Frick, Bewusstwerden, S. 93f
- <sup>25</sup> Siehe: Ignatius, Bericht, S. 68f, 122f, 150 Anm. 35 u. 184-86 Anm. 96. - Jung, Process, S. 25f. - Kügler, S. 344f. - Meissner, S. 120f, 148f u. 350. - Kiechle, S. 30f u 53f. - Dalmases, S. 51 u. 123f. - Guillerrou, S. 27f u. 43f
- <sup>26</sup> Siehe: Ignatius, Übungen, S. 54-56. - Jung, Process, S. 131f. - Wolter, S. 136 - 38 u. 141f. - Kiechle, S. 74f u. 92f. - Guillerrou, S. 75f u. 88-90. - Meissner, S. 125f. u. 135-37. - Dalmases, S. 47f u. 50f
- <sup>27</sup> Siehe: Rahner, S. 6f, 19-21, 40, 67f, 70f, 290f, 330-34 u. 485f. - Meissner, S. 295f, 302f, 308-10, 326-29 u. 331f. - Kiechle, S. 62 u. 77f, - Dalmases S. 219-21 u. 223. - Guillerrou, S. 45 u. 49
- <sup>28</sup> Siehe: Sas, S. 21f, 23f, 28f, 64f, 68-72, 92-94, 101-103, 105f, 133-35 u. 140f. - Jung, GW, Bd. 5, S. 163, 228f, 305, 356f u. 426. - Hunger, S. 158, 285-87 u. 382. - Cooper, S. 107 u .167. - von Bonin, S. 88 u. 119

<sup>29</sup> Siehe: Sas, S. 76, 117-19 u. 126f. - Frick, heilen, S. 7-9 u. 69 - 72. - Jung, GW, Bd. 5, S. 431f. - E. Jung / von Franz, S. 217f

### Literaturverzeichnis

- Beit, Hedwig von: Symbolik des Märchens. 3 Bde.  
Bern: Francke, 1952-1957
- Bonin, Felix von: Kleines Handlexikon der Märchensymbolik.  
Stuttgart: Kreuz, 2001
- Cooper, Jean C.: Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole. Aus dem Englischen übertragen von Gudrun und Matthias Middell.  
Wiesbaden: Drei Lilien, 1986
- Dalmases, Cándido de: Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbioographie des Gründers der Jesuiten. Übersetzung aus dem Spanischen von Pia Feßler.  
München-Zürich-Wien: Neue Stadt, 1989
- Enzyklopädie: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. 12 Bde. Herausgegeben von Kurt Ranke (Bd. 1-4) und Rolf Wilhelm Brednich (Bd. 5-12).  
Berlin-New York: de Gruyter, 1977-2007
- Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 10. überarb. u. erweit. Aufl. unter Mitarbeit von Sybille Grammetbauer.  
Stuttgart: Kröner, 2005
- Frick, Eckard: Bewusstwerden des typologischen Umschwungs in den "Exerzitien" des Ignatius von Loyola. In: Analytische Psychologie. Zeitschrift für Psychotherapie und Psychoanalyse, Bd. 27 (1996), S. 89-118
- Frick, Eckhard: Die mystische Urkirche. Das Erleuchtungserlebnis in Manresa (1522). In: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Herausgegeben von Andreas Falkner und Paul Imhof.  
Würzburg: Echter, 1990, S. 59-64
- Frick, Eckhard: Sich heilen lassen. Eine spirituelle und psychoanalytische Reflexion.  
Würzburg: Echter, 2005
- Frick Eckhard / Fühles, Margret: Imagination in den Exerzitien. Beobachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis im Blick auf Ignatius von Loyola (1491-1556). In: Gottes Nähe, Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Josef Sudbrack. Herausgegeben von Paul Imhof.  
Würzburg: Echter, 1990, S. 129-53
- García-Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491-1527. In: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Herausgegeben von Michael Sievernich und Günter Switek.  
Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1990, S. 19-41

- García-Mateo, Rogelio: Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität. In: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität, Bd. 61 (1988), S. 242-57
- García-Mateo, Rogelio: Nur "den Eitelkeiten der Welt ergeben"? Lernjahre in Kastilien (1505-1517). In: Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Herausgegeben von Andreas Falkner und Paul Imhof. Würzburg: Echter, 1990, S. 31-38
- Giegerich, Wolfgang: Die Exercitia Spiritualia des Ignatius von Loyola und die Unterschiede zwischen einer "theologischen" und einer "psychologischen" Einstellung zur religiösen Erfahrung. In: Analytische Psychologie. Zeitschrift für Psychotherapie und Psychoanalyse, Bd. 18 (1987), S. 105-34
- Gier, Albert: Garci Rodríguez de Montalvo: "Los quatro libros del virtuoso cavallero Amadís de Gaula. In: der spanische Roman vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Herausgeber von Volker Roloff und Harald Wentzlaff-Eggebert. Düsseldorf: Schwann - Bagel, 1986, S. 16-32
- Göttner - Abendroth, Heide: Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung. München: Frauenoffensive, 1988, 8. Aufl.
- Guillermou, Alain: Ignatius von Loyola in Selbsterzeugnissen und Bilddokumenten. Übertragung ins Deutsche von Heinz Finé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1962
- Hauptwerke: Hauptwerke der spanischen und portugiesischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen. Zusammenestellt von Wolfgang Rössig. München: Kindler, 1995
- Hunger, Herbert: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie mit Hinweisen auf das Fortwirken antiker Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart. Mit 64 Bildtafeln. Wien: Hollinek, 1969, 6. erweit. u. ergänz. Aufl.
- Ignatius von Loyola: Der Bericht des Pilgers. Übersetzt und erläutert von Burkhard Schneider. Freiburg: Herder, 1956
- Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Mit einem Vorwort von Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1977, 3. Aufl.
- Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke. 20 Bde. Herausgegeben von Marianne Niehus-Jung. Zürich - Stuttgart: Rascher, 1958-1970. Später herausgegeben von Lily Jung-Merker  
Olten-Freiburg i. Br.: Walter, 1971-1994
- Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke. Supplementbände Seminare Bd. 1: Kinderträume. Herausgegeben von Lorenz Jung und Maria Meyer-Grass. Olten - Freiburg i. Br.: Walter, 1987
- Jung, Carl Gustav: The Process of Individuation. Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola. Notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule Zürich June 1939 - March 1940. Zürich 1949 (Vervielfältigtes Typoskript im Privatdruck. Englische Übersetzung von Barbara Hannah)
- Jung, Emma: Die Anima als Naturwesen. In: Studien zur Analytischen Psychologie C.G. Jungs. Festschrift zum 80. Geburtstag von C.G. Jung. Bd. 2: Beiträge zur Kulturgeschichte. Herausgegeben vom C.G. Jung-Institut Zürich.

- Zürich: Rascher, 1955, S. 78-120
- Jung, Emma / Franz, Marie-Louise von: Die Graalslegende in psychologischer Sicht. Mit 17 Tafeln. Zürich-Stuttgart: Rascher, 1960
- Kiechle, Stefan: Ignatius von Loyola. Meister der Spiritualität. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2007, 3. überarb. Aufl.
- Kügler, Hermann: Exerziten als Individuationsprozess. Die Deutung der "Geistlichen Übungen" des heiligen Ignatius durch C.G. Jung. In: Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift, 64. Jg. (1989), S. 334-63
- Meissner, William W.: Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Elisabeth Dieckmann. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1997
- Müller, Lutz und Anette: siehe Wörterbuch der Analytischen Psychologie
- Neumann, Erich: Der mystische Mensch. In: Eranos-Jahrbuch 1948. Bd. 16: Der Mensch (zweite Folge). Mit 9 Tafeln und 9 Abbildungen im Text. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Zürich: Rhein, 1949, S. 317-74
- Neumann, Erich: Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit. In: Eranos-Jahrbuch 1953. Bd. 22: Mensch und Erde. Mit 8 Kunstdrucktafeln. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. Zürich: Rhein, 1954, S. 11-56
- Rahner, Hugo: Ignatius von Loyola - Briefwechsel mit Frauen. Mit 16 Bildtafeln. Freiburg: Herder, 1956
- Rössig, Wolfgang: siehe Hauptwerke der spanischen und portugiesischen Literatur
- Ruh, Kurt: Lancelot. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 33. Bd. (1959), S. 269-82
- Sas, Stephan: Der Hinkende als Symbol. Mit 20 Abbildungen. Zürich-Stuttgart: Rascher, 1964
- Wörterbuch: Wörterbuch der Analytischen Psychologie. Herausgegeben von Lutz und Anette Müller. Düsseldorf-Zürich: Walter-Patmos, 2003
- Wolter, Hans: Elemente der Kreuzzugsfrömmigkeit in der Spiritualität des heiligen Ignatius. In: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956. Herausgegeben von Friedrich Wulf unter Mitarbeit von Hugo Rahner u.a. Würzburg: Echter, 1956, S. 111-50
- Zimmer, Heinrich: Gesammelte Werke 4. Bd.: Abenteuer und Fahrten der Seele. Der König mit dem Leichnam und andere Mythen, Märchen und Sagen aus keltischen und östlichen Kulturbereichen. Darstellung und Deutung. Mit einem Vorwort von Lucy Heyer-Grote. Übersetzung aus dem Englischen von Johannes Piron und Lucy Heyer-Grote. Zürich-Stuttgart: Rascher, 1961