

PSYCHOLOGIE EN RELIGIE

Dit boek maakt deel uit van een reeks publicaties waarin onder andere werken verschijnen van C.G. Jung, opnieuw toegankelijk gemaakt door middel van een redactionele inleiding en aangevuld met relevant brievenmateriaal. Behalve werken van C.G. Jung verschijnen in deze reeks ook boeken over belangrijke thema's op het vlak van de analytische psychologie. Het geheel van publicaties staat onder redactie van Karen Hamaker-Zondag en Hugo Van Hooreweghe.

Carl Gustav Jung
Psychologie
en religie

(De Terry Lectures)

Dit boek is een uitwerking van de Terry Lectures, die Jung in 1937 gaf aan de Yale University, USA. Het verscheen eerder in het Nederlands onder de titel *Psychologie en godsdienst* in de vertaling van Dr. E. Camerling, die voor de uitgave van 1982 opnieuw werd bewerkt. Deze tweede druk is geheel herzien en aangevuld met een inleiding van Hugo Van Hooreweghe en een relevante selectie uit de *Brieven*.

Tweede druk, 2000

Vertaling: Dr. E. Camerling en Annelies Hazenberg

Omslag: Gerolf T'Hooft/Pieter Kers

Nederlandse rechten Lemniscaat b.v. Rotterdam 1982, 2000

ISBN 90 5637 178 9

© Walter Verlag, Olten 1940, 1962

Oorspronkelijke titel: *Psychologie und Religion*

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk- en bindwerk: Hentenaar boek, Nieuwegein

*Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en
verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux waardoor*

onnodig en milieuverontreinigend transport is vermeden.

Inhoud

Inleiding – <i>Hugo Van Hooreweghe</i>	7
Voorwoord – <i>C.G. Jung</i>	23
1 De autonomie van het onbewuste	25
2 Dogma en natuurlijke symbolen	63
3 Geschiedenis en psychologie van een natuurlijk symbool	103
4 Brieven	157

Inleiding

Wat te denken van een boek waarin een psycholoog zich waagt aan een analyse van al dan niet versleten dogma's, moeiteloos de drie-eenheidsleer en de afkondiging van de tenhemelopneming van Maria ter sprake brengt, en dit zonder zich tot het kerkelijk christendom te bekennen? Verdient op dit vlak een studie die dateert van 1940 nog aandacht nu het religieus klimaat in meer dan vijftig jaar tijd grondig gewijzigd is? Heeft de auteur C.G. Jung nog iets te bieden aan de postmoderne mens voor wie de kerkelijk-christelijke voorstelling grotendeels heeft afgedaan? Of helpt zijn hermeneutische verklaring alsnog het religieuze erfgoed meer toegankelijk te maken en de dialoog met de hedendaagse cultuur opnieuw vruchtbaar te maken? Vragen die slechts een antwoord kunnen krijgen na een toelichting van de achtergrond en ontstaansgeschiedenis van *Psychologie en religie*.

Dit boek is gepubliceerd in 1940 op basis van de Terry Lectures die Jung op uitnodiging in 1937 voor de Yale University in New Haven gehouden heeft. Het bezoek aan de States, waar zijn leer een snelle expansie kende, is niet Jungs eerste. Jung had reeds in 1909 in gezelschap van Freud de oversteek gemaakt. Toen nog als beschermeling van de vader van de psychoanalyse, hoewel hun bondgenootschap juist tijdens deze reis de eerste barsten ging vertonen. Ditmaal – het is de laatste keer dat hij de ‘nieuwe wereld’ aandoet – is Jung in gezelschap van zijn vrouw Emma. De sfeer tijdens de reis is optimaal en hij maakt van de gelegenheid gebruik om naast deze reeks ook nog enkele extra seminars in te lassen voor een kleine kring van getrouwen. Na een lange periode van voorbereiding staat zijn leer helemaal op punt en is Jung klaar om

tal van toepassingsgebieden te verkennen. In de Terry Lectures vinden we daar de eerste duidelijke sporen van. Nooit eerder heeft hij zich zo duidelijk begeven op het terrein van de godsdienst, etaleert hij zijn kennis van de alchemie en gnosis, en legt hij linken tussen zijn praktijk en de westerse cultuurgeschiedenis.

Moeilijke verhouding tussen psychologie en godsdienst

Doch anders dan het ophefmakende *Antwoord op Job* (1954) komt *Psychologie en religie* (1940) nog altijd over als een zeer neutrale wetenschappelijke studie. Waarschijnlijk is het ook wel Jungs bedoeling geweest om bij zijn lezers hoe dan ook deze indruk te wekken. Met zijn uitgebreid notenapparaat, zijn lange Latijnse citaten en zijn frequente verwijzingen naar oude teksten heeft hij er werkelijk alles aan gedaan om in het academische milieu met zijn onconventionele ideeëngoed vooralsnog geen argwaan te wekken. Bovendien beweert hij in dit boek bij hoog en bij laag niet meer dan een empiricus te willen zijn. Hij wil enkel de naakte feiten laten spreken zonder zich aan persoonlijke geloofsuitspraken te wagen. Of hij in zijn opzet geslaagd is, blijft nog de vraag, maar voor zulk een voorzichtige aanpak heeft Jung wel zijn redenen, persoonlijke en andere.

De verhouding tussen psychologie en religie is om te beginnen in die tijd nog steeds niet erg vriendschappelijk. Dat heeft alles te maken met de biologisch-mechanistische uitgangspunten die de psychologie bij haar ontstaan aan het einde van de vorige eeuw kenmerkten. De psychologie heeft zich vanaf het begin willen profileren als een objectieve, empirische wetenschap, naar het model van de natuurwetenschappen waarvan ze de verificatiemethoden grotendeels heeft overgenomen. Psychologische fenomenen werden dan primair beschouwd als bijverschijnselen van neurologische en fysiologische processen. Vanuit dit reductionisme van het psychische tot het fysische wordt de eigenheid van wat de psyche voortbrengt niet erkend. Geen wonder dat theologen zich tegen dergelijke aanvalspogingen stevig hebben ingedekt: hun hele geloofswereld blijkt in dat geval alleen maar een hersenspinsel te zijn. Zo gaat de protestantse theoloog Karl Barth

– stadgenoot van Jung – regelrecht in de tegenaanval: voor hem is God als de *Ganz Andere* niet ervaarbaar, en dus door wetenschap ook niet bestudeerbaar. God is enkel toegankelijk voor wie zich openstelt voor zijn openbaring, buiten elke psychologische ervaring om. Barth pakt psychologen zoals onder andere Carl Jung vanwege hun ervaringsdenken dan ook fel aan, wat niet helemaal onterecht is: God moet als het absolute uiteindelijk méér zijn dan de relatieve ervaring die mensen ervan hebben.

Zo toont Freud, van wie Jung in de psychoanalytische vereniging eerst de gedoodverfde troonopvolger was, nog sterk de neiging psychologie en theologie tegen elkaar uit te spelen. Zijn psychologische standpunten formuleert hij als een definitief alternatief voor de theologische leerstelling. Hoewel zijn psychologie reeds helemaal ontdaan is van de neurologisch-medische denkkaders en hij voornamelijk psychogenetisch te werk gaat, blijft hij het strenge materialistische standpunt trouw. In de psychoanalyse wordt religie nog altijd herleid tot de waanwereld van de illusie, de hallucinatie, die door de wetenschappelijke vooruitgang mettertijd overbodig zal worden. Dat is wat hij onder andere nog in *De toekomst van een illusie* (1927) poneert. Freud vergelijkt religie over het algemeen met een kindheidsneurose waarin de voorstellingen door wensvervulling en almachtsdenken ingegeven worden. Van het ideaal dat haar realiteitsdenken de godsdienstige fantasieën volledig zal vervangen stapt de psychoanalyse nooit helemaal af. Zij wil datgene realiseren waarvan de religie alleen maar droomt: een nieuwe onafhankelijke mens die zich helemaal aan de realiteit weet aan te passen en daarvoor geen hulpmiddelen meer nodig heeft.

Jungs psychologie is op een heel andere leest geschoeid en hoewel het er volgens velen de schijn van heeft dat ook hij godsdienst heeft willen reduceren tot de grenzen van de psychologie, is het veeleer zo dat hij de grenzen tussen wetenschappelijke psychologie en religie wil doorbreken. Hij is er zich langzaam bewust van geworden dat geloofs- en zielenleven in wezen altijd hebben samen gehoord, dat de godsdienst de behoedster van de menselijke ziel hoort te zijn, en deze ziel de eigenlijke voedingsbodem van

de religieuze beelden vormt. Jung voelt zich geroepen om die band te herstellen als hij vaststelt dat godsdienst met haar objectivisme en collectivisme de individuele ziel zelf is gaan verwaarlozen. Zijn godsdienstpsychologie vormt een felle aanklacht tegen een godsdienstvorm die er de hand in heeft gehad dat het individu van zijn onbewuste roots is vervreemd geraakt. Deze kritiek is bij hem geworteld in een wel zeer persoonlijke ervaring uit zijn eigen jeugdjaren. Jaren waarin zijn ambivalente verhouding met de godsdienst tekenend is voor zijn ontwikkeling.

Persoonlijke achtergrond van Jungs godsdienstpsychologie

Zonder zijn eigen godsdienstpsychologie zelf te willen afdoen als een late uitwerking van zijn oudercomplex geeft Jung onomwonden toe dat de relatie met zijn ouders daarvoor toch zeer bepalend is geweest. Na een degelijke theologische vorming is zijn vader in de functie van dorpspredikant verstand en aan ernstige religieuze twijfels ten prooi geraakt. Ondertussen is hij in zijn gemeente de schijn blijven ophouden, met de uitholling van zijn ambt als rechtstreeks gevolg. Iets wat de kleine Carl al snel opmerkt en hem dan ook in verwarring brengt. Het vervreemdt hem al op jonge leeftijd van alle geïnstitutionaliseerde vormen van godsdienstigheid. De voorbereidingen tot zijn confirmatie laten hem koud en de beloofde vervoering blijft uit. Zijn moeder, zelf enigszins paranormaal begaafd, weet haar zoon echter de weg te wijzen naar een directe religieuze ervaring. Die ontsnapt aan de uiterlijke plichtplegingen van de conventionele godsdienstigheid. Jung leidt daarin een verborgen leven met eigen geheimen en rituelen. Dat maakt het leven er voor hem aanvankelijk niet makkelijker op. De kloof tussen zijn ouders gaat hij nu ook in zichzelf ervaren, een gespletenheid waar hij erg onder lijdt. Deze heeft hem zelfs tijdelijk uit school gehouden terwijl de dokters maar niet kunnen vinden wat de jongen scheelt. Hij komt deze ineensstorting echter zelf te boven door een ervaring van de goddelijke genade, een ervaring van het *mysterium tremendum sed fascinans*, zoals Rudolf Otto dat in het begin van deze eeuw noemde, hij is onaantastbaar gebleven, zodat hij uit dit innerlijk conflict sterker

te voorschijn is gekomen. Symbool van die genade is de openbaring van een God die in een choquerende droom een uitwerpsel laat neerkomen op het dak van de kathedraal van Basel en die de jongen uitdaagt om zijn eigen geloofsvisie te ontwikkelen. Later zegt hij zelf dat hij, moest hij in tegenstelling tot zijn vader de genade van het *imago dei* – de goddelijke werkelijkheid in zichzelf – niet hebben gekend, een bittere vijand van het christendom zou zijn geworden. (*Briefe* II, p. 108) Jung zal er van dan af altijd op gericht blijven de overgeleverde religievormen met de persoonlijke ervaring te verbinden, ze door middel daarvan ook open te breken. Heel zijn leven blijft Jung die ervaring trouw en hij geeft die nooit op om zich aan het geestelijk gezag van anderen te onderwerpen. Al moet hij dat met een grote eenzaamheid betalen en haalt hij zich daarmee de bittere vijandschap van zowel wetenschappelijke als religieuze gezagsdragers op de hals.

Voor het beeld dat hij zich van God vormt betekenen deze ervaringen ook dat hij resoluut afstand neemt van een moreel goede God die zijn Zoon heeft gezonden om de mensen te verlossen. Jung heeft moeite met de traditionele voorstellingen van de goede Heer Jezus en voelt zich meer aangetrokken tot een mysterieuze God die de tegenstellingen tussen goed en kwaad in zich verenigt. Het is ook een God die zelf nog in ontwikkeling is en daarvoor het bewustzijn van de mens nodig heeft. Een godsbeeld dat Jung nog weigert te zien als een uiterlijke projectie omdat deze uiteindelijk een hinderpaal vormt voor de innerlijke beleving van het onbewuste en het dualisme in de hand werkt. Opvattingen die Jung pas zal publiek maken met zijn publicatie van *Antwoord op Job*. Dan pas zal hij zich de theologische draagwijdte van zijn psychologische theorie van het onbewuste ten volle realiseren. Eerst moet hij nog een lange weg afleggen om afscheid te nemen van een christendom dat met zijn moreel en metafysisch dualisme in mensen een psychische gespletenheid heeft veroorzaakt.

In zijn studententijd – we schrijven nog 1899 – bekritiseert Jung in een lezing over het christendom de stellingen van de protestantse liberale theoloog Albrecht Ritschl, die volgens hem het geloof laat verwateren tot alleen maar een burgerlijke goedheidsmo-

raal overblijft. Een morele godsdienstigheid waarin elke persoonlijke geloofservaring wordt gewantrouwd en alles in de wereldverbetering opgaat. Ook zet Jung zich in die lezing af tegen de *Leben-Jesu-Forschung*, een theologie die het geloof volledig op de historische fundamenteën van een evangelisch Jezusgeloof laat berusten. Hij herkent zich niet meer in de oppervlakkige boodschap van een maatschappelijk-kerkelijk geloof en voelt zich meer thuis in het denken van de onaangepaste filosoof Friedrich Nietzsche. Daarnaast herkent hij zich in de visioenen van de eigenzinnige, mystieke Jacob Boehme en voelt zich verwant met de individuele vroomheid van de klassieke piëtisten zoals D.C. Dippel en die van de theoloog Friedrich Schleiermacher. Met de laatste heeft hij trouwens zelf nog verre familiebanden en het is bovendien Schleiermacher die zijn grootvader tot het protestantisme heeft bekeerd. Ten slotte is de student Jung reeds gefascineerd door het bekende adagio van Angelus Silesius: 'Al was Christus duizendmaal in Bethlehem geboren, maar niet in uw eigen ziel, mens dan nog waart gij verloren.' Hij gelooft dat het christendom veel meer dan een maatschappelijk programma voor te houden, een kracht heeft willen voortbrengen die de mens innerlijk kan veranderen, een invloed die de bestaande verhoudingen op hun kop zet. Het eigenlijke doel van zulk een religie is 'de verinnerlijking van het individu en de daarmee gepaard gaande desintegratie van de bestaande natuurorde'. (*Gesammelte Werke*, vol. A, p. 145) Hoewel nog helemaal ingebed in een metafysische voedingsbodem is in deze lezing reeds de toon gezet van Jungs latere opvattingen over de verhouding tussen religie en psychologie. Wie dus denkt dat Jung voor zijn latere godsdienstopvattingen alleen maar aan Freud schatplichtig is, heeft het helemaal verkeerd begrepen.

Psychiatrische context van Jungs godsdienstpsychologie

Als Jung als stagiair-psychiater zijn godsdienstige achtergrond schijnt af te zweren volgt hij alleen maar een rond de eeuwwisseling in de intellectuele wereld heersende trend. Godsdienst duikt in zijn werk dan enkel nog op in de waanbeelden van patiënten. Maar tegelijkertijd kan hij het niet nalaten zelfs de wartaal van de

schizofreen te ontcijferen en daarvan de mogelijke, vaak religieuze betekenis, te achterhalen. Jung doet dat aan de hand van zijn associatie-experimenten waarmee hij tot ver buiten de grenzen van Zwitserland vermaard wordt. Daarnaast is zijn interesse voor occulte en mediamieke verschijnselen nooit helemaal weg, al geeft hij zijn uitleg voorlopig in termen van de wetenschappelijke pathologie, een wat dubbelzinnige positie die Jung inneemt om twee onverzoenlijke kampen te vriend te houden. Wanneer hij Freud leert kennen onderwerpt hij zich tijdelijk aan diens seksuele dogma waarbij alle religieuze verschijnselen worden verklaard als sublimatie van het seksuele libido. Al blijft hij aanvankelijk trouw aan de klassieke benadering van de psychoanalyse, in zijn analyses van dromen gaat Jung voortdurend op zoek naar parallellen in religieuze en mythologische teksten. Religie wordt voor Jung dan ook het eigenlijke breekpunt in zijn relatie met Freud, die krampachtig aan zijn rationalisme en wetenschapsmaterialisme vasthoudt. Volgens Freud is Jung alleen maar in de modder van het occultisme en esoterisme terechtgekomen. Die interesse komt inderdaad overduidelijk in zijn boek over de transformatie en de symbolen van de libido (1912) tot uiting. Het zijn trouwens vooral Jungs vragen bij het primaat van de seksualiteit die Freud in het verkeerde keelgat zijn geschoten. Jung draait immers het mechanisme om: misschien is het incestverlangen slechts een uiterlijk symbool van een religieus verlangen naar innerlijke transformatie.

Voorgeschiedenis van Jungs godsdienstpsychologie

Als Jung zich niet lang daarna van Freud losmaakt en zijn eigen denkkader begint uit te bouwen, wijst niets er op hoe sterk dit religieus onderbouwd is, omdat het door en door agnostisch lijkt. Niets is minder waar. Zijn omschrijving van kernbegrippen als het onbewuste en de archetypen zijn mede ingegeven door zijn innerlijke quasi-godsdienstige visioenen die in veel opzichten gelijken op de denkbeelden van de oudchristelijke gnostici. Als hij in *Herinneringen* zijn doortocht beschrijft door de onderwereld van het onbewuste, komen we Elia tegen, Salomé en de wijsheidsleraar Filemon. Veel van de beelden die in zijn confrontatie met

het onbewuste spontaan opduiken vinden we terug in *Septem Sermones ad Mortuos* (1914), dat Jung voorlopig alleen in een kring van intimi laat circuleren omdat het de wetenschappelijke status van zijn theorieën zou kunnen schaden. Zijn theorie presenteert zich als een psychotherapeutisch model waarin niet God of Christus maar het archetype van het innerlijke zelf het doel is. Maar nadat de onafhankelijkheid van zijn onderzoek afdoende is bewezen heeft Jung er geen moeite meer mee om de affiniteit met religie te verbergen en waagt hij er zich al gauw aan zijn begripkader te toetsen aan religieuze denkbeelden, in de aanvang vooral van oosterse maar later ook van typisch christelijke origine. Godsdienstige teksten en rituelen blijken een overvloed aan materiaal te bevatten die zijn psychologische theorieën kunnen stofferen en illustreren. Hoewel het hem er in eerste instantie om te doen is om een bepaalde typologie te beschrijven, krijgt de goede verstaander reeds in de werken uit de jaren twintig een scherp beeld van wat Jung later in zijn godsdienstpsychologie zal gaan formuleren. Zo levert hij reeds in *Psychologische Typen* (1921) fel kritiek op de eenzijdigheid van de collectieve godsdienstbeleving waarin mensen zich achter geijkte rituelen en verstarde dogma's verschuilen voor de echte innerlijke beleving. In datzelfde boek vinden we ook de eerste uitwerking van de symbooltheorie: de tegenstelling tussen de collectieve, verlossende en de individuele, verenigende symbolen is belangrijk om de denklijn in *Psychologie en religie* te kunnen volgen.

Terwijl Jung religie eerst benadert vanuit zijn psychologische invalshoek, hanteert hij later ook religieuze symbolen om zijn terminologie te omschrijven. In *Het ik en het onbewuste* (1935) weet hij niet beter dan het zelf, het begrip dat het doel van de individuatie, de innerlijke zelfverwerkelijking, aangeeft, aan te duiden als de 'god in ons' en is inflatie te beschouwen als godgelijkheid, als een soort onbewuste vereenzelviging met God. Zijn geleidelijke ommekeer beschrijft Jung in het beeld van de verloren zoon, die na vele omzwervingen weer thuiskomt. Maar dat wil nog niet zeggen dat hij zelf tot de schaapsstal van de kerkelijke gelovigheid is teruggekeerd. Wel dat hij bijvoorbeeld de dialoog met de be-

dienaars van de eredienst, pastores en theologen niet meer uit de weg gaat. Maar ook in dit gezelschap neemt hij op zijn minst opmerkelijke standpunten in. Zo houdt hij in 1928 een voordracht over psychoanalyse en zielzorg, en in 1932 heeft hij het in Straatsburg voor theologen in een lezing over de verhouding tussen psychotherapie en zielzorg over de crisis van de religie. 'Onder al mijn patienten voorbij de eerste levenshelft, die dus ouder zijn dan vijfendertig, is er niet één wiens probleem niet van religieuze aard is.' (*Gesammelte Werke*, deel 11, p. 362) Hoewel hij vaststelt hoe verschillend het standpunt van de arts en de pastor wel zijn – de ene bekommert zich om genezing en heling, de ander om de overdracht van een bepaalde geloofsbelijdenis – vindt hij niettemin dat een therapeut ook zielzorger moet zijn. Ondertussen neemt hij de gelegenheid te baat om een stevige portie godsdienstkritiek uit te oefenen. De grote lijnen van zijn kritiek zullen van dan af niet meer veranderen. Terwijl volgens hem individualisme en rationalisme de protestant rechtstreeks in zijn psychisch evenwicht bedreigen, wordt de katholiek nog beschermd door de rituele hulpmiddelen die de Kerk haar leden aanreikt. De biecht is daar een van de belangrijkste en een van de meest heilzame van. Omdat hij de werking van de rituele vergeving moet missen is de protestant aan een diepe gewetensnood overgeleverd. Maar er is geen weg terug. Na de beeldenstorm is hij alle houvast kwijt. Daarom wil Jung het protestantisme verrijken door het het aanvoelen van de religieuze symboliek terug bij te brengen. De protestant zal in een persoonlijke ervaring en zonder de bescherming van een collectief geloof de strijd met zijn eigen onbewuste moeten aangaan. Die ervaringsweg is hem trouwens al reeds voorgegaan door de gnostici, alchemisten, rozenkruisers en anderen, en in deze tijd wordt dit spoor volgens Jung verder gevolgd door de eigen analytische psychologie. 'De transcendentale Christus heeft zich een nieuw, meer specifiek lichaam geschapen,' stelt Jung wat zelfingenomen. (*Briefe* II, 338-339) Waar het christendom de mythe van de innerlijke mens heeft bewaard, maar niet begrepen, is het aan de analytische psychologie deze mythe opnieuw in praktijk te brengen.

Verhouding tussen empirie en metafysica

Dit alles bewijst dat Jungs eigen empirisme veel meer teruggaat op de persoonlijke ervaring dan dat het alleen maar een objectieve verificatie van feitenonderzoek is. Jung wil begrijpen en ervaren in plaats van geloven op gezag van. Openbaring kan geen alternatief zijn voor gebrek aan ervaring. Vanzelfsprekend dat men vanuit de theologie geneigd is hier het spook van het subjectivisme te zien opduiken. Jungs tegenzet ziet er als volgt uit: het onbewuste is allesbehalve een subjectief gegeven, reden waarom hij rond 1935 zelfs spreekt van het objectief-psychische. De ervaringsweg brengt de mens rechtstreeks in contact met de bronnen van zijn psyche en tilt hem boven de individuele zielennoed uit. De inhouden van het onbewuste zijn grotendeels collectief. Als God dood is in het bewustzijn van de moderne mens en hij met trots terugblijkt op de middeleeuwse goedgelovigheid, dan vergeet hij dat zijn spiritueel verleden maar al te reëel aanwezig is in zijn eigen onbewuste. Bovendien is het uiteindelijk niet mogelijk om met zekerheid te stellen dat dit onbewuste alleen maar psychisch is. Al zal hij zich als psycholoog natuurlijk bij de psychische ervaarbaarheid ervan moeten houden, dan nog moet het volgens Jung open gelaten worden of dit onbewuste niet grenst aan het meta-psychische. Wel is hij zich van zijn grenzen als psycholoog ten zeerste bewust: zijn agnosticisme is methodisch en wetenschappelijk noodzakelijk maar heeft niets te maken met een afwijzing van het transcendente; hij kan en mag als psycholoog niet anders dan zich beperken tot beelden die door het onbewuste aangereikt worden terwijl hij over de werkelijkheid daarvan niets mag beweren.

Daarbij deze bedenking: Het zou kunnen dat Jung zich zo sterk tegen het metafysische heeft afgezet vanuit een achterhaalde voorstelling van metafysica. Een voorstelling van een objectieve metafysische realiteit die beantwoordt aan de menselijke voorstelling ervan. Theologen als Paul Tillich spreken bij Jung van een metafysische angst, terwijl de ontologische realiteit van zijn begrippen voor hen vaststaat; ze houden een latente metafysica in. Jung zelf argumenteert dat hij over het wezen van God niets wil zeggen, en zijn studies enkel de menselijke godsbeelden tot voorwerp heb-

ben. Dit punt wil hij niet voorbij, zagezegd omdat hij zich dat als wetenschapper niet kan veroorloven. De rest is aan de theoloog. Jung vergeet dat die ook al niet veel meer kan dan menselijke beelden gebruiken voor wat niet af te beelden is. Jungs eigen schroom om iets over het transcendente te zeggen is dus bijna religieus te noemen. Zijn zagezegde twijfel en onwetendheid kenmerken immers de grote mystici. Hij past perfect in de traditie van de negatieve theologie, die enkel durft te zeggen wat God niet is als hulpmiddel om de mens tot rechtstreekse, woordeloze ervaring aan te zetten. Alleen wie zich bewust is van menselijke beperkingen en van de voorlopigheid van menselijke rede kan, daaraan voorbij, het goddelijke ervaren. In feite gaat Jung met zijn eigen begrippen niet anders om dan met de godsbeelden. Zijn 'zelf' is slechts een hulpbegrip, een symbool voor de totaliteit van alle psychische inhouden. Jung weet dat alle spreken, of het nu over God of over het onbewuste is, subjectief blijft. Het is dan ook hooghartig van de theologie om neer te kijken op een psychologie omdat die alleen maar menselijke ervaring van het goddelijke in kaart kan brengen. Een theologie die zich beroept op openbaring, alsof die enkel van 'boven' komt, en niet wil beseffen dat ze niet kan zonder het voertuig van de menselijke ervaring, plaatst zichzelf buiten de menselijke werkelijkheid. 'Het is een blasfemie dat God zich overal kan openbaren en niet in de menselijke ziel,' zegt Jung.

Voor Jung is het duidelijk dat er buiten de psychologie om niet over godsdienst en metafysica gesproken kan worden. Het onbewuste is volgens hem de eigenlijke plaats van de religieuze oerervaring. De ervaring van het onbewuste en de godservaring vallen eigenlijk samen. Daarom leidt de analytische psychologie tot een directe ontmoeting met het numineuze, met het goddelijke. Jung heeft daarmee de religieuze functie van de ziel herontdekt. Volgens hem zijn de goden gestorven maar zijn ze in de ziel van de mens wedergeboren. Ze leiden nu een verborgen leven als archetypen. Dat is de enige toegangsweg tot de religie. De relatie tussen dogma's en de archetypen is een van de opvallendste inzichten uit *Psychologie en religie*, en dat terwijl dogma's traditioneel mijlen ver van de menselijke realiteit blijken te staan.

Zo stelt Jung zich in zijn boek op als een hedendaagse ‘hermeneut’, iemand die de dogmata op een voor mensen van deze tijd verstaanbare wijze uitlegt. Religie komt volgens hem meer van het woord *religare* dan van *religare*: het gaat om het volgen van de voorschriften, met andere woorden het lezen van de archetypen. Dit vormt de basis voor het breed mythologisch en godsdienstvergelijkend onderzoek, waarin Jung belangrijk pionierswerk verricht. Na hem zullen Erich Neumann, Joseph Campbell en meer recent Ken Wilber dit onderzoek op meer systematische wijze voortzetten.

Pleidooi voor een omvattende godsdienstopvatting

Tussen de regels door krijgt men in Jungs boek een heel duidelijk pleidooi te horen voor een vernieuwing van het christendom. Zijn stelling is als volgt samen te vatten: De waarheid van de religie, van het christendom, is volgens Jung dood als ze de ziel van de mens niet meer bereikt. Dan blijft daarvan enkel nog het uiterlijk vertoon over. De ziel van de westerse mens is onontwikkeld, heidens gebleven, niet gechristianiseerd, schrijft hij in zijn inleiding tot *Psychologie en alchemie*. Jung is daar zelf categoriek in: Religie moet de ganse mens raken, niet alleen de bewuste rede. Openbaring is een opening naar de menselijke zielendiepte, en dat terwijl ze tot nu toe te veel in het bewustzijn van de mens heeft geleefd en zijn bewuste voorstellingen heeft gedomineerd. Dat is onvoldoende: religie moet de hele mens, ook zijn onbewuste, kunnen raken. Daarom moeten dogma's verinnerlijkt worden, want enkel zo kunnen ze terug levend worden gemaakt. Immers, op grond van haar wezen is religie gericht op de heilwording van de mens. Maar omdat ze traditioneel juist het tegendeel heeft gedaan, is ze een belangrijk instrument geworden in de vervreemding van een belangrijk deel van de psyche: de realiteit van het kwaad, van het lichamelijke, en ook van het vrouwelijke. Grote delen van de psyche en van de realiteit van het leven zijn mede door de schuld van de religie verdrongen uit het bewustzijn van de westerse mens. Tegen een dergelijk religieus streven dat enkel op morele perfectionering gericht is heeft Jung

zich krachtig verzet. Enkel een integratie van de totaliteit van alle psychische inhouden kan de mens verlossen, heel maken.

Jungs eigen godsdienstopvatting staat daarmee dicht bij de gnostische, en het is niet voor niets dat hij zo dikwijls aan paulinische en johanneïsche teksten refereert. Hij spiegelt zich trouwens sterk aan de apostel die de historische Christus niet heeft ontmoet maar een visioen heeft gehad van de kosmische Christus. Om de haverklap grijpt hij naar het voorbeeld van Paulus' Damaskuservaring. Zijn 'Niet ik leef, maar Christus leeft in mij' is een van de geijkte formules om de realiteit van het 'zelf' mee te omschrijven. In de gnostici – en hun erfgenamen de alchemisten – heeft Jung bondgenoten gevonden die de psychische realiteit van het zelf en de zelfervaring in mythologiserende beelden hebben gegoten. Het is Jungs grote verdienste om met zijn psychologische leer belangrijke hermeneutische sleutels te hebben aangereikt om uit hun soms verwarrende beeldentaal wijs te geraken. Hij heeft tijdens de uitwerking van zijn lezingen trouwens kennis kunnen maken met *De gnosis van het christendom*, Georg Koepgens pleidooi voor een eerherstel van de ware gnostische geesteshouding, waarin het symbool een belangrijke rol kan spelen. Het boek verkreeg nog in 1939 een kerkelijk *imprimatur*, maar werd later op de index geplaatst. Het heeft Jungs psychologische inzichten omtrent de dogma's sterk bevrucht. De ervaring van de *gnosis* is jammer genoeg altijd onderaards gebleven, door het heersende kerkelijke denken verdrukt. Dat in onze tijd de gnostische denkbeelden uit het verdomhoekje van de ketterijen zijn gehaald en helemaal in ere hersteld, is niet in het minst de verdienste van Jungs pionierswerk. Zijn bemiddeling en financiering van de aankoop van de Jung-codex, een belangrijk deel van de Nag-Hammadi-geschriften, door de Nederlandse hoogleraar Gilles Quispel, en waarin het mooie *Evangelie van de Waarheid* is opgenomen, is daarvan een mooi symbool.

Reacties op Psychologie en religie

We vroegen het ons al aan het begin van onze inleiding af of Jungs omzichtige benadering wel het verhoopde resultaat zou sor-

teren, en moeten daar negatief op antwoorden. Wanneer het boek verschijnt zijn de reacties weliswaar uiteenlopend, variërend van hevig verzet bij zijn tegenstanders tot een afwachtende houding bij zijn leerlingen. De meesten weten er niet goed raad mee. Tot hen richt zich de protestantse theoloog Hans Schär, auteur van *Religion und Seele in der Psychologie C.G. Jungs* (1955): 'Het is een belangrijke en leerzame publicatie voor wie in de overige geschriften van Jung de weg kent. Wie daar niet van op de hoogte is, moet vrij radeloos staan bij Jungs uitspraken.' (p. 6) Schär verdedigt Jung door te wijzen op zijn uitgebreide kennis van zaken waar menig theoloog jaloers op mag zijn. In de katholieke wereld, waar Jung als protestant in zijn boek toch mee sympathiseert, is de reactie lauw tot negatief. De jezuïet Josef Goldbrunner is een van de weinigen die pogingen doet om Jung te begrijpen in *Die Tiefenpsychologie von C.G. Jung und christliche Lebensgestaltung* (1940) omdat hij er als pastoraaltheoloog zijn voordeel uit weet te halen voor de pastorale zielzorg. De Belgische theoloog Raymond Hostie geeft in *Analytische psychologie en godsdienst* (1955) blijk van een grondige lezing maar volgt Jung op belangrijke punten niet omdat ze niet stroken met de katholieke geloofsleer. Het meest afwijzend is Jungs stadgenoot Max Frischknecht, in wiens kleine boekje *Die Religion in der Psychologie C.G. Jungs* (1945) geen enkel lovend woord te vinden is: Jungs psychologie is zelf een soort natuurlijke religie, concludeert hij. Veel opener is dan de Engelse dominicaan Victor White, die zich in *God and the Unconscious* (1953) opwerpt als Jungs trouwe verdediger. In zijn voorwoord hierbij schrijft Jung: 'Toen ik vele jaren geleden het verlangen naar samenwerking met de theologen uitte, wist ik werkelijk niet en kon mij zelfs niet voorstellen op welke wijze en in welke mate die wens ooit in vervulling zou moeten gaan... In de nu meer dan vijftig jaar van pionierswerk die achter mij liggen, heb ik rechtvaardige en onrechtvaardige kritiek in zodanige mate ervaren dat ik elke poging tot positieve medewerking op prijs weet te stellen. Kritiek van die kant is constructief en daarom welkom.' Jung grijpt deze uitgestoken hand gretig aan en tussen de twee ontstaat een drukke en bijwijken intieme correspondentie. Toch

wordt de verstandhouding stroever wanneer blijkt dat White een en ander niet meer kan verzoenen met zijn dogmatische leerstelling. De briefwisseling wordt afgebroken wanneer hij na lezing van *Antwoord op Job* Jungs 'ware' gezicht meent gezien te hebben. De samenwerking met theologen beperkt zich dan nog tot bijvoorbeeld de orthodoxe G.P. Zacharias, die in Jungs opvattingen de empirische basis meent gevonden te hebben voor een dieptetheologie, en daar met zijn kennis van de kerkvaders in *Mysterium und Psyche* (1954) belangrijke argumenten voor aanreikt. Hugo Rahner is een andere figuur bij wie Jung nog te rade kan blijven gaan, die regelmatig te gast is op de 'jungiaanse' Eranosconferenties in Ascona, maar zich met zijn studie van de ketterse Eckhardt toch al op een zijspoor bevindt. Al bij al heeft Jungs bijdrage tot de godsdienstpsychologie zijn isolement alleen nog maar groter gemaakt. Nu nog kampen theologen die het met Jungs inzichten wagen, bijvoorbeeld Eugen Drewermann, met heftige tegenstand en ontsnappen ze zelden aan een scherpe veroordeling door de kerkelijke overheid.

Godsdienst en psychologische zelfverwerkelijking

Jungs eigen religie is binnen zijn godsdienstpsychologisch denk-kader aan te duiden als een religie van de geest. Ontvoegd van de traditionele godsdienstige standaarden, en voorbij aan de wereldlijke rebellie van de moderne, zich seculariserende mens, wil hij de religieuze waarden rechtstreeks in zijn eigen innerlijk herontdekken. Hij is daarmee duidelijk de peetvader van het nieuwe-tijddenken, niet in de zin van de commerciële karikatuur die ons in de ontelbare new-agewinkels wordt verkocht, maar verstaan als de poging om wetenschap en religie, wereld en geloof, traditie en autonomie, te verzoenen. Een belangrijke voorloper van een nieuw mensbeeld in de overgang van het vissen- naar het wa-termantijdperk. Dit boek is de perfecte illustratie van Jungs persoonlijke poging om binnen het kader van de empirische wetenschapsvoering de grenzen van het rationalisme en materialisme te overstijgen. Uit dat enge kader breekt hij met *Aion* (1951), waarin hij vrijelijk de wereld van de gnostische en alchemistische sym-

bolen verkennt. In *Antwoord op Job* (1952) brengt hij de bestaande wetenschappelijke paradigma's een serieuze slag toe. Van zijn voorzichtige, genuanceerde behandeling van de religieuze problematiek blijft nagenoeg niets meer over. Jung plaatst zijn eigen analytische psychologie op haar beurt binnen het kader van een alomvattend goddelijk bewustwordingsproces. Een proces waarin God c.q. het onbewuste zich via het ik c.q. het bewustzijn door de incarnatie van de godmens van zichzelf bewust wordt.

In *Herinneringen dromen gedachten* (1962) wordt de psychologische grens het verst overschreden. Terecht worden deze memoires door Aniéla Jaffé een religieuze bekentenis genoemd. Voor de eerste en enige keer spreekt Jung open over zijn persoonlijke godservaring. Vooral in de laatste twee hoofdstukken laat Jung zijn wetenschappelijke neutraliteit varen en heeft het onomwonden over zijn geloof in een leven na de dood, over reïncarnatie en over de tijdloosheid van het onbewuste. Hij beschouwt in dat opzicht zijn eigen leven als aards mens vanuit het oogpunt van de tijdloze mens. Cruciaal in dit leven staat de menswording van God, een mysterie dat weliswaar verbeeld wordt in de figuur van Jezus Christus, maar voor Jung als levensopdracht voor elk mens is weggelegd, een boodschap die zijn eigen leven zin geeft. 'Dit is de zin van de godsdienst, dat wil zeggen, – de dienst die de mens kan verlenen aan God –: dat er licht zal ontstaan uit de duisternis, dat de Schepper zich bewust wordt van zijn schepping en dat de mens zichzelf bewust wordt. Dat is het doel of een doel, dat de mens een zinvolle plaats in de schepping geeft en daarmee ook aan de schepping zelf zin geeft. Het is een verklarende mythe, die langzaam in de loop van tientallen jaren in mij is gegroeid.' (*Herinneringen*, p. 290) Religie is voor Jung een levensopdracht die ten nauwste is verbonden met zijn eigen zelfverwerkelijking, met de verwerkelijking van zijn eigen levenszin. Hij is, zoals C. Aalders schreef, niet alleen een mens voor deze tijd, hij is bij uitstek een *homo religiosus*, een religieus mens.

Dr. theol. Hugo Van Hooreweghe

Voorwoord

Bij de herziening van de Duitse vertaling der *Terry Lectures* heb ik van de gelegenheid gebruikgemaakt een aantal verbeteringen, veelal in de vorm van uitbreidingen van de tekst, aan te brengen, terwijl vooral in de tweede en derde voordracht nieuwe stukken aan de tekst zijn toegevoegd.

De inhoud van de Engelse uitgave is reeds veel uitgebreider dan de mondelinge voordrachten, waarop zij berust. Toch heb ik mij hier zoveel mogelijk aan de stijl van het gesproken woord gehouden, voornamelijk omdat de Amerikaanse smaak toegankelijker is voor deze stijl, dan voor die van een wetenschappelijke verhandeling. De Duitse uitgave wijkt ook in dit opzicht enigszins af van de oorspronkelijke Engelse uitgave. Veranderingen van principiële aard zijn echter niet aangebracht.

De schrijver
oktober 1939

