

Hoofdstuk 2

Jung: religie zit van nature in je diepste ik

Jung is ongetwijfeld diegene die in de jaren 1907-1913 op de meest scherpzinnige manier de ontwikkeling van Freuds ideeën heeft gevolgd. Voor zover wij het kunnen beoordelen was het ook niet zijn bedoeling met Freud te breken. Freud kon echter heel hard zijn voor wie hij snel als ontrouwe leerlingen bestempelde. Zijn teleurstelling in Jung was groot, want hij was duidelijk één van de intelligentste. Jung had op zijn beurt in Freud een vaderfiguur gevonden, waarvan hij hoopte dat die hem de speelruimte zou gunnen om in bewonderende rivaliteit zijn eigen weg te vinden.¹

Wij hadden het reeds over Jung in verband met zijn spiritistische experimenten om in contact met zijn beroemde grootvader te komen en dan vooral over de invloed die zijn afwijkende opvattingen over schizofrenie op Freuds latere theorievorming uitoefenden. Het is nutteloos dit alles te herhalen. Wel is het hier de plaats om al die gegevens in een biografische context te plaatsen, het latere werk van Jung te schetsen en tenslotte de vraag te stellen waarom Jungs denken, in tegenstelling tot dit van Freud, zoveel vrome mensen aanspreekt en in *New Age* zo populair is.

Carl Gustav Jung wordt op 26 juli 1875 als zoon van een predikant in Kesswil (Zwitserland) geboren. Ook de meeste broers van zijn moeder zijn predikant. Er hangt een bedrukte, dreigende sfeer wanneer al die zwarte mannen samen aan tafel zitten. In die religieuze sfeer krijgt de jonge Carl vreemde angstdromen: over een reuzenfallus op een gouden troon en over een bloedende Christus aan het kruis. En dan krijgt hij die memorabele droom van een enorm excrement dat vanuit Gods troon in de hemel op de dom van Bazel valt.²

In schrille tegenstelling tot het zware maar uiteindelijk onbenullige milieu van zijn ouders, schittert het beeld van Jungs overleden grootvader. Die heette ook Carl Gustav Jung en er wordt gefluisterd dat hij een onwettige zoon van Goethe was. Duitser van afkomst, had hij in Heidelberg medicijnen gestudeerd, was als student politiek actief geweest en had daarvoor gevangen gezeten, maar was naderhand hoogleraar aan de medische faculteit en zelfs rector van de Bazelse universiteit geworden.³ Ook was hij grootmeester van

1. Een goede inleiding vormen G. Wehr, *Carl Gustav Jung. Leben, Werk, Wirkung*, München: Kösel, 1985. De meest complete biografie: R. Hayman, *A life of Jung*, Londen: Bloomsbury, 1999.

2. C.G. Jung, *Erinnern, Träume Gedanken* (1961), Olten: Walter, 1971, p. 45; Ned. vert.: *Herinneringen, dromen, gedachten* (1963), Rotterdam: Lemniscaat, 1991, p. 42.

3. Voor een overzicht van de verhalen die over hem de ronde doen: D. Bair, *Jung. A biography*, Boston: Little, Brown & co., 2003, pp. 7-14.

de Zwitserse vrijmetselaarsloge. Religie had hem al sinds zijn studententijd geïnteresseerd: hij was betrokken geweest bij 'réveils' of opwekkingsbewegingen en was door niemand minder dan de grote theoloog Friedrich Schleiermacher van katholiek tot protestant bekeerd.

Zoals wij hebben gezien zijn er voor Carl Gustav junior dus redenen te over om zich bij zijn religieuze problemen tot de geest van deze grootvader te wenden. Wij hebben reeds verteld hoe de spiritistische seances, die hij met medestudenten onderneemt, een onverwachte wending nemen. Een van Jungs nichtjes, Helene Preiswerk, dan dertien jaar oud, raakt bij de seances betrokken. Zij blijkt er zeer gevoelig voor te zijn, neemt al snel de plaats van het medium in en valt daarbij in een trance met talrijke visioenen. Jung schrijft die naarstig op en gebruikt ze als materiaal voor het proefschrift dat hij moet schrijven om zijn artsdiploma te halen.⁴ Hierin interpreteert hij, toen nog in het spoor van Janet, het fenomeen als hysterisch en bestempelt hierbij zijn hele familie aan moederszijde als psychopathologisch belast.

Jung krijgt zijn artsdiploma in juli 1900 en kiest voor het specialisme psychiatrie. Zo wordt hij intern aan de Burghölzlikliniek, die verbonden is met de universiteit van Zürich. Intussen is hij getrouwd met Emma Rauschenbach en het gezin gaat in een appartement op het terrein van de kliniek wonen. Een beroemde hoogleraar staat er aan de leiding: Eugen Bleuler (1857-1939). Het is in deze context dat Jung in contact komt met Freud en een van zijn meest geliefde leerlingen wordt. Hun periode van samenwerking (1906-1913) loopt uit op een meningsverschil over de kern van de schizofrenie, de betekenis van seksualiteit en de functie die men aan religie moet toekennen.⁵

Wij zagen hoe Schrebers *Denkwürdigkeiten eines Seelenkranken* als testcase in hun discussie dient. Op basis van een analyse van deze tekst ontwerpt Freud zijn narcismetheorie waarin identificatie en ikideaal centrale gegevens zijn. Jung gooit het over een andere boeg. De problematiek van de identificatie terzijde schuivend, legt hij alle nadruk op het feit dat de waan een poging tot genezing is. In zijn *Wandlungen und Symbole der Libido* (1911-1912) ontwerpt hij een theorie die gestoeld is op de vooronderstelling dat elk mens in zijn ontwikkeling dezelfde stadia doorloopt als de mensheid in haar evolutie- en cultuurgeschiedenis. Met andere woorden: in de ontogenese herhaalt zich de fylogeneze. In tegenstelling tot Freud, die ikdriften en seksuele driften onderscheidt om uit te leggen waarom seksualiteit verdrongen kan worden, laat Jung alles ontstaan uit de éne seksuele drift, de libido, maar dan wel uit een libido die uit zichzelf naar spiritualisering streeft.

4. C.G. Jung, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene*, in: *Ges. Werke I*, §§ 1-150. Zie ook: St. Zumstein-Preiswerk, *C.G. Jungs Medium*.

5. P. Vandermeersch, *Over psychose, seksualiteit en religie*.

De archetypenleer

Na de breuk met zijn leermeester en ‘vader’ Freud raakt Jung in uiterste verwarring. Later zal hij zonder omwegen zeggen dat hij in de jaren 1914-1916 een psychotische fase heeft doorgemaakt. Jung schrijft zijn dromen en visioenen neer in zijn ‘zwarte boeken’ en kopieert vervolgens de meest belangrijke in verzorgd en middeleeuws aandoend handschrift in zijn ‘rode boek’. Hij heeft de stellige indruk door verschillende geesten belaagd te worden en schrijft aan hen de *Zeven onderwijzingen tot de doden* (1916).⁶ Hierin blijkt reeds zijn interesse voor de gnosis.

De toon wordt meteen gezet: de doden komen terug uit Jeruzalem waar zij niet gevonden hebben wat zij zochten. Zij vragen aan Basilides van Alexandrië om onderricht te worden, wat bij monde van Jung gebeurt. Die leert hun dat er aanvankelijk geen tegenstellingen bestonden, alleen maar volheid, het *pleroma*. Daaruit ontstonden de twee eerste creaturen, de god en de duivel, die tegenstellingen vertegenwoordigen: licht – donker, goed – kwaad, hoogte – laagte, leven – dood, etc. Die tegenstellingen worden geïnduceerd door de opperste God, Abraxas genaamd, die eigenlijk vooral een principe is van onderscheiding en daarom niet duidelijk als wezen beschouwd kan worden. In Abraxas verliest het pleroma zijn rust, want het besef breekt door dat onderscheidingen niet vanzelfsprekend zijn. Abraxas is daarom vreselijk, want: ‘Hij spreekt het eerbiedwaardige én het vervloekte woord, dat leven en dood tegelijk is. Abraxas verwekt waarheid en leugen, goed en kwaad, licht en duisternis in eenzelfde woord en eenzelfde daad.’⁷ In de opeenvolging van Abraxas, de god en de duivel, vormen de mensen het volgend niveau van creatuurlijkheid. Bij hen zijn de onderscheidingen er echt en die worden primair in de seksualiteit ervaren. Ieder moet hierbij zijn eigen natuur volgen: de vrouw is meer op het moederlijke en het spirituele gericht, de man op het fallische en aardse. De mens is in zijn eigen kleine, innerlijke wereld voor zichzelf Abraxas, de differentiërende kracht, waarbij de kloof tussen de grote en kleine goddelijkheid pijnlijk ervaren wordt. Kan die overbrugd worden? Ja, door de blik naar binnen te richten, naar de Abraxas in zichzelf. De laatste onderwijzing stopt echter zonder daar veel meer over te zeggen.

Wij zien in deze tekst, die Jung privé liet drukken om hem af en toe aan vrienden te geven, de centrale idee van heel het latere jungiaanse systeem: de mens wordt in ononderscheidenheid geboren en het is zijn taak zich te ontplooiën in een proces dat van differentiatie naar nieuwe integratie gaat. De

6. C.G. Jung, *Septem sermones ad mortuos. Die sieben Belehrungen der Toten. Geschrieben vom Basilides in Alexandria, der Stadt, wo der Osten den Westen berührt*, opgenomen in *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, pp. 389-398, en in Nederlandse vertaling in *Herinneringen, dromen, gedachten*, pp. 335-349.

7. *Ibid.*, Ned. vert., p. 342.

vraag is nu hoe de mens bewust kan worden van dat proces dat in zijn innerlijk plaatsvindt en of hij het moet bijsturen.

In 1917-1918 werkt Jung als militair arts-commandant in een gevangenkamp voor Engelse soldaten. Wij moeten ons hierbij overigens geen prikkeldraden en wachttorens voorstellen: als neutraal land was Zwitserland ertoe gehouden vluchtende militairen vast te zetten, maar die konden er een rustig leven leiden. De officieren woonden vaak in een hotel in het stadje Chateau-d'Oex en moesten zich alleen maar regelmatig melden. Druk of inspannend is het voor commandant Jung niet. Tijd genoeg voor introspectie. Hij merkt dat hij 's ochtends graag tekeningen met cirkelvormige patronen maakt die lijken op zogenaamde mandala's, tovercirkels die in vele oosterse culturen voorkomen. Al gauw tekent hij ze iedere dag, als een soort van zelfdiagnose. Deze visuele beelden komen uit het onbewuste voort, zo stelt hij, en zij drukken uit wat het onbewuste wil. In deze aandacht voor het visuele stoten wij op een belangrijk kenmerk dat Jungs denken grondig doet verschillen van dit van Freud.

Jung komt middels deze beelden tot zijn archetypenleer.⁸ Volgens hem heeft ieder mens naast zijn persoonlijk onbewuste, dat door Freud werd ontdekt, een collectief onbewuste. Dit bevat een aantal grondpatronen waaruit beelden van een bepaalde soort kunnen ontstaan. Deze grondpatronen of archetypen proberen vanuit het onbewuste ons leven te sturen. De mandala symboliseert in dit proces de neiging tot eenheid en integratie binnen de persoonlijkheid.

Jung onderscheidt drie centrale archetypen waar wij in een bepaalde volgorde mee te maken hebben. Eerst is er de *persona*, het archetype dat onze eerste levenshelft stuurt. Bij de opbouw van onze persoon maken wij een beperkte selectie van alle mogelijkheden die in het onbewuste sluimeren; de rest laten wij liggen in een poging iemand te worden die zich van anderen onderscheidt. In het Latijn betekent 'persona': datgene waardoor men schreeuwt (*per-sonare*), namelijk het masker dat de toneelspeler uit de oudheid draagt. In de keuze voor een bepaalde rol is eenzijdigheid vervat. Niet in het minst geldt dit voor de seksualiteit: wij willen écht man of écht vrouw zijn, en hiermee doen wij afstand van heel wat facetten die ook tot onze persoon hadden kunnen behoren.

In onze tweede levenshelft worden wij ter correctie met het archetype van de 'ziel' geconfronteerd, of anders uitgedrukt: de *anima* (voor de man) en de *animus* (voor de vrouw). Zij representeren de andersgeslachtelijke kant van onze persoon. Mannen gaan hun vrouwelijke kant ontdekken, vrouwen hun mannelijke. Bij mannen, die volgens Jung van nature polygaam zijn, kondigt dit archetype zich vaak aan door geobsedeerdheid door de éne, ware vrouw.

8. C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, in: *Ges. Werke* 7, § 202-406; Ned. vert.: *Het ik en het onbewuste*, in: *Verz. werk* 2, pp. 7-129.

Vrouwen daarentegen, meer monogaam en moederlijk ingesteld, voelen dan het meer wilde en wisselende van de erotiek opkomen. Het archetype drukt zich bij haar dan ook vaak uit in de vorm van verschillende figuren. Jung geeft het voorbeeld van een patiënte bij wie dit archetype zich in de vorm van wilde, witte paarden voortdurend aan de verbeelding opdrong.

Nadat het tweede archetype de eenzijdigheid van het eerste heeft gecorrigeerd, leidt een derde, het *Zelf*, naar de verzoening der tegenstellingen. Het laatste archetype kan zich in de vorm van abstracte symbolen voordoen, zoals de ‘steen der wijzen’, maar het kan ook de beeltenis aannemen van menselijke gestalten zoals de Grote Wijze, voor de man, en de *Magna Mater*, de Grote Moeder, voor de vrouw.

Het is niet moeilijk om in deze opeenvolging van ‘persona – anima (resp.: animus) – Zelf’ een freudiaanse invloed te bespeuren. De persona doet denken aan het narcisme en de daarop aansluitende identificaties. De confrontatie met de anima (of animus) komt voor een deel overeen met de bewustwording van de volgens Freud bij iedereen aanwezige homoseksuele elementen.⁹ Het grote verschil met Freud is echter dat de hele ontwikkeling volgens Jung wordt gestuurd door innerlijke beelden. In de freudiaanse optiek staat de wijze waarop men zijn eigen identiteit aan een ander mens ontleent voorop. In de therapie gaat het essentieel om bewust worden hoe de zorg om het aldus geconstrueerde zelfbeeld de relatie met anderen bepaalt. Bij Jung dient de therapie om de innerlijke beelden te activeren die de mens bij zijn differentiatie en reïntegratie sturen.

Naast de persona, anima (-us) en Zelf is er nog de schaduw, die eigenlijk geen echt archetype is. Jung zegt dat hij daarmee het persoonlijke onbewuste van Freud aanduidt. Het bestaat dus uit de verdrongen wensen en herinneringen uit het individuele leven. Het is ook drager van het boosaardige en het kwade, iets dat Jung dus blijkbaar het individu aantrekt, tenminste in het begin van zijn oeuvre. Op het eind van zijn leven zal hij in zijn *Antwoord aan Job* dit kwade echter als een deel van het goddelijke beschouwen, en dus niet als iets dat van de individuele psyche afkomstig is.

Jung heeft steeds herhaald dat zijn therapie zich specifiek op de tweede levenshelft richt. Mensen die hun leven nog volop aan het uitbouwen zijn of met hun seksualiteit in de knoop zitten, hebben volgens hem een freudiaanse psychoanalyse nodig. Zij moeten eerst met hun persoonlijk onbewuste of ‘schaduw’ in het reine komen. Pas daarna kan men op jungiaanse wijze verder gaan, ‘amplificeren’: door te tekenen, het schrijven van dagboeken, het cultiveren van de fantasie en ook door het actief op zoek gaan naar de aan de eigen binnenwereld verwante symbolen in kunst en cultuur, kan men de kracht van het collectieve onbewuste in zichzelf aanwakkeren.

9. Zij het dat homoseksualiteit dan vaak met transseksualiteit wordt verward.

Patiënten waren vaak verwonderd, zonet geïrriteerd, wanneer zij bij Jung in therapie kwamen. In plaats dat zij over hun persoonlijke problemen of over hun jeugd konden praten, werden zij vaak overdonderd met een uiteenzetting over religieuze symbolen. Soms hielp het en waren zij gefascineerd door het feit dat zij, diep in hun innerlijk, de sporen van heel de evolutiegeschiedenis van de mensheid konden ontdekken. Zo raakte Herman Hesse (1877-1962) zozeer onder de indruk van zijn jungiaanse therapeut dat hij zijn roman *Demian* (1919) schreef als een toepassing van diens theorie. Toen hij echter met Jung zelf in contact kwam, kapte hij na een korte periode van fascinatie het contact af.¹⁰

Richard Wilhelm (1873-1930) raakte ook onder de indruk van Jungs ideeën. Hij was missionaris in China geweest en hij had zich in de Chinese filosofie verdiept. Om medische redenen teruggekeerd, vertaalde hij een aantal Chinese wijsheidsboeken in het Duits, waaronder *I Tjing, het Het boek der veranderingen* (1923) en een alchemistisch traktaat, *Het geheim van de gouden bloem* (1929).¹¹ Hij vroeg Jung een inleiding op deze laatste uitgave te verzorgen, wat echter meer een presentatie van Jungs eigen denken werd dan een commentaar. Het gevolg was wel dat Jung niet alleen in de ban raakte van oosterse levenswijsheid, maar ook hartstochtelijk oude alchemistische traktaten ging verzamelen en bestuderen. Dit zou resulteren in *Psychologie en alchemie* (1944), waarin Jung zijn intuïtie dat de alchemie de voortzetting was van de gnosis van de eerste eeuwen van het christendom, ontvouwde

In 1933 organiseerde de Nederlandse Olga Fröbe-Kapteyn, die aanvankelijk de theosofie toegedaan was, in haar villa aan het Lago Maggiore de eerste Eranos-conferentie. Haar inspirator, Rudolf Otto, had haar deze naam gesuggereerd: in het oude Griekenland bedoelde men er een min of meer geïmproviseerde maaltijd mee waarbij de disgenoten iets cultureels of artistieks naar voren moesten brengen. Het doel van deze studiedagen, die tot op heden jaarlijks plaatsvinden, was een brug te slaan tussen oosters en westers denken. Voor Jung werd dat de plek bij uitstek waar hij ieder jaar zijn ideeën ter sprake bracht en het werk van anderen becommentarieerde. In de tweede bijeenkomst presenteerde hij er zijn eerste synthetische uiteenzetting over *De archetypen van het collectieve onbewuste* (1934).

10. R. Hayman, *A life of Jung*, pp. 209-212, 241-243.

11. R. Wilhelm, *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Jena: Diederichs, 1924; Ned. vert.: *I Tjing. Het boek der veranderingen*, Deventer: Ankh-Hermes, 1985. R. Wilhelm & C.G. Jung, *Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*, Zürich: Rascher, 1929; Ned. vert.: *Het geheim van de gouden bloem. Een Chinees levensboek*, Deventer: Ankh-Hermes, 1975.

De expliciete teksten over religie

Het is moeilijk de teksten te onderscheiden waar Jung het wel en niet over religie heeft. Het onderwerp komt nagenoeg overal aan bod: Jung pleit voor een luisteren naar de boodschap die het onbewuste uitstuurt en dat komt volgens hem overeen met een religieus ontwikkelingsproces. Zijn eerste bedoeling is niet zo snel mogelijk de pathologie op te lossen. Vaak hoorde men hem zeggen: 'Gelukkig dat die neurose kwam! Anders had die patiënt zijn eigenlijk levensdoel helemaal gemist!' Psychische problemen zijn een teken dat het verkeerd of eenzijdig gelopen is met de differentiatieprocessen die een mens tijdens zijn leven moet doormaken.

Niettemin is er een aantal teksten dat het onderwerp explicieter benadert. De eerste is *Psychologie en religie*, de tekst van de Terry Lectures die hij in oktober 1937 aan de Yale University in New Haven hield.¹² Het is een lastig boek om door te komen. Tussen de oeverloze uitweidingen vind je echter op den duur de grondidee: de westerse mens heeft door zijn eenzijdig rationalisme en zijn berekenend, technisch verstand zijn band het collectieve onbewuste en dus met het onbewuste verloren.

Een serie dromen van een patiënt vormt de leidraad van de drie lezingen. Jung vertelt ons dat hij deze er eerst vierhonderd van heeft laten opschrijven alvorens met de therapie te beginnen. Daarin blijkt reeds duidelijk zijn eigen visie: eerst moet de patiënt contact leren maken met zijn onbewuste. Pas dan kan de therapeut hem of haar verder helpen. Verder laat Jung ons weten dat de patiënt van huize uit katholiek is, maar dat hij niet meer naar de kerk gaat en zich evenmin voor religieuze problemen interesseert. Dat belet niet dat er in zijn hele rij dromen enkele voorkomen die expliciet religieus van aard zijn, en hiervan licht Jung er enige uit. Bij deze gelegenheid komen wij een aantal specifieke opvattingen van Jung over kerkelijkheid en ware religie te weten.

De eerste droom gaat over een kerkbijeenkomst in een soort theaterzaal waar het er eigenlijk heel gezellig aan toe gaat.¹³ Het lijkt bijna een parodie op godsdienst. Iemand zegt hem dat men zich hier aanpast aan de Amerikaanse mentaliteit, met dit verschil dat men hier het tegendeel van ascese huldigt. Volgens Jung maakt deze droom de dromer duidelijk dat een terugkeer naar de kerkelijkheid van zijn jeugd eigenlijk belachelijk is. Het is namelijk zo de kerken de functie hebben mensen te behoeden voor al te directe religieuze ervaringen en dat is vaak maar goed ook. Doorgaans kunnen de mensen de confrontatie met het onbewuste, de ware religie, niet aan. Daarom reikt de kerk hun rituelen en dogma's aan. Deze worden weliswaar voor een deel door

12. C.G. Jung, *Psychologie und Religion* (1937), in: *Gesammelte Werke*, Olten: Walter, 1958-1995, dl. 11, § 1-168; Ned. vert.: *Verzameld werk*, Rotterdam, Lemnicaat, 1985-87, dl. 4, pp. 7-109.

13. *Ibid.*, Ned. vert., pp. 31-33.

de archetypen van het onbewuste gedragen, maar zij zijn toch ook zo afgesleten dat zij geen al te grote emotionele impact meer hebben. De droom maakt in dit geval de patiënt duidelijk dat hij niet meer naar deze vorm van kerkelijkheid terug kan. Hij moet zich echt met de ware, diepe kracht van het onbewuste inlaten.

Dat blijkt nog sterker uit de dromen die vlak vóór en vlak na deze droom kwamen. In het eerste geval gaat het over een bijeenkomst met veel mensen die een merkwaardig ritueel uitvoeren 'om de gibbon te reconstrueren'. In de droom daarna gaat het over magische handelingen om dieren in mensen te veranderen. De betekenis daarvan is volgens Jung duidelijk. De patiënt heeft zijn animale, driftmatige kant vergeten en jaren lang alleen met zijn rede geleefd. Hij moet dit aspect van zijn wezen opnieuw ontdekken zonder bang te zijn voor de beleving die het meebrengt. Jung herkent in de vrouwen die in deze dromen af en toe een wijs woord zeggen direct de confrontatie met de anima. Na de confrontatie volgt de integratie: het dier moet opnieuw in de menselijkheid worden opgenomen.

Daarna komt er nog een droom die naar een verdere integratie en spiritualisering wijst.¹⁴ De man komt in een indrukwekkend huis, het 'huis der bezinning', waar kaarsen branden in groepen van vier met de punten naar elkaar, zodat zij een piramide vormen. Een stem herhaalt de boodschap die Jung reeds uit de vorige dromen heeft gehaald: 'Wee degenen, die de godsdienst gebruiken als vervanging van een andere zijde van het zielenleven; zij dwalen en zullen vervloekt zijn. Godsdienst is geen vervanging, maar zij moet als laatste voltooiing aan het verdere leven van de ziel worden toegevoegd.' Dat brengt Jung tot uitvoerige speculaties over het begrip vier, de quaterniteit, als aanduiding van het ware goddelijke. Wij zullen al deze speculaties niet volgen: zij gaan over Origenes, Heraclitus, de gnosis, de getallensymboliek, de pseudo-Thomas uit de dertiende eeuw, etcetera. Het besluit is evenwel duidelijk: het onbewuste roept de patiënt op om het goddelijke in zijn eigen innerlijk te zoeken.

Het symbool van de quaterniteit blijft Jung echter bezighouden. Zijn patiënt verlatend, heeft hij het dan in zijn derde lezing hoofdzakelijk over het ontbreken van een vierde element in de christelijke voorstelling van de drieduidigheid. Wat moet de aanvulling zijn? De duivel, als een antipode van Christus' zoonschap van God? Of Maria, het vrouwelijke element dat het christendom buiten de deur probeert te houden, en dat zo vaak in de vorm van de kleur blauw optreedt of juist achterwege blijft in zovele meetkundige droomfiguren of spontaan getekende mandala's?

Het vrouwelijke als ontbrekend in het godsbeeld, dat volgens Jung toch een quaterniteit moest vormen, vinden wij terug in zijn analyse van de trans-

14. *Ibid.*, pp. 41-42.

substantiatiesymboliek in de katholieke misviering (1941).¹⁵ Het is een offer-ritueel waarbij een innerlijke transformatie gesymboliseerd wordt waarin het goddelijke wordt vermenselijkt opdat de mens vergoddelijkt worde. Wat ge-offerd wordt is de menselijke persoon, de *persona*, het eenzijdige waaraan het individu zich vastklampt omdat het de indruk heeft daarin iets groots bereikt te hebben. Dit individu wordt uitgenodigd zich met Christus te identificeren, de god-mens, die ook mannelijke en vrouwelijke aspecten in zich verenigt. Christus is dus het symbool van het Zelf. Een ander teken van het belang dat Jung hecht aan het erkennen van het vrouwelijke in de man en omgekeerd blijkt eveneens uit het feit dat hij opgetogen was toen in 1950 het dogma van de hemelopneming van Maria werd verkondigd: Maria was reeds met lichaam én ziel ten hemel opgenomen, zonder dat zij de opstanding van de doden op de laatste dag zou moeten afwachten. Daarmee was er een vrouwelijk element in het godsbeeld bijgekomen en was de triniteit tot quaterniteit aangevuld.

Maar ook de mogelijkheid dat de duivel tot het wezen van het goddelijke behoort, blijft Jung bezig houden. De invloed van de gnosis werkt dus nog steeds door op zijn denken. Het thema staat voorop in zijn laatste grote werk over religie, *Antwoord op Job* (1952),¹⁶ waarin de geschiedenis van jodendom en christendom in grote lijnen geschetst wordt als de vergetelheid van de donkere, duivelse zijde die onontkoombaar met het godsbeeld verbonden is. Jungs besluit is dat het nu onze opgave is daarmee in het reine te komen.

Bij dit alles zien wij hoe Jung vasthoudt aan de definitie van religie die hij in het begin van zijn *Psychologie en religie* had neergezet: 'Godsdienst of religie is, zoals het Latijnse woord *religare* uitdrukt, een *zorgvuldig en gewetensvol beschouwen* van wat Rudolf Otto zo treffend het 'numinosum' heeft genoemd. Een dynamische existentie of werking, die niet door een willekeurige daad veroorzaakt wordt, maar integendeel, het menselijke subject aangrijpt en beheerst.'¹⁷ Hij vult dat verder aan met 'een *zorgvuldig rekening houden met en beschouwen van* bepaalde dynamische factoren'.¹⁸ Religie valt dus niet samen met geloofsbelijdenissen: deze laatste zijn verstarde vormen van oorspronkelijk religieuze ervaringen, vaak geworden tot een 'onbuigzame, dikwijls gecodificeerde gedachtewereld'.¹⁹ Vandaar dat in onze tijd de jungiaanse psycholoog, beter dan de kerkgebonden theoloog, de stuwkracht van het collectieve onbewuste kan doen opleven zoals dat vroeger in de nog levende religies kon gebeuren.

15. C.G. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe* (1941), in: *Ges. Werke* 11, § 296-448; Ned. vert.: *Het transformatiesymbool in de mis*, in: *Verzameld werk* 4, pp. 111-203.

16. C.G. Jung, *Antwort auf Hiob*, in: *Ges. Werke* 11, § 553-758; Ned. vert.: *Antwoord op Job*, in: *Verzameld werk* 4, pp. 205-329.

17. C.G. Jung, *Psychologie en religie*, p. 12.

18. *Ibid.*, p. 13.

19. *Ibid.*, pp. 13-14.

Het rijk der grote verbanden

De kern van het jungiaanse systeem is duidelijk: de mens wordt geboren met een collectief onbewuste, dat zich hoofdzakelijk via beelden opdringt en een dialectisch proces van zelfverwerkelijking nastreeft. Eerst moet er een aantal mogelijkheden ontwikkeld worden, wat tot een benadeling van andere leidt. De ontwikkelde mogelijkheden hangen met de eigen seksuele identiteit samen en dus met de persona, de andere met de niet-erkende elementen van de andere sekse in zichzelf, dus met de anima. Het moet tot een nieuwe, hogere eenheid komen, het Zelf, en als vanzelf wordt hierbij ook gedacht aan spiritualisering. Het Zelf vraagt niet dat je seks én met mannen én met vrouwen hebt: laten wij dit explicieter dan Jung zelf stellen. Het Zelf is de spirituele, geïntegreerde biseksuele beschouwing die de oude dag gelukkig maakt, van de Magna Mater die in haar hemel woont of van de Grote Wijze die peinzend aan zijn pijp sabbelt.

Wat daar nu van te denken? Wij beginnen met de vraag of Jung een al dan niet welkome aanvulling op Freud is. Wij herinneren ons dat in de discussie rond 'Schreber' en *Wandlungen und Symbole der Libido* Freud vast bleef houden aan een antinomie tussen twee driftsooren, de seksuele driften en de ikdriften, hoe moeilijk het ook was iets precies over deze laatste te zeggen. Dat leek hem nodig om het verschil tussen neurose en psychose te kunnen verklaren: bij de eerste pathologie speelde verdringing een rol – de ontdekking van dit psychisch proces vormde de hoeksteen van Freuds psychoanalyse – terwijl in het tweede geval iets anders aan het werk was, de zogenaamde terugtrekking van de libido uit de wereld van de objecten. Biedt het denken van Jung over dit probleem nu meer helderheid? Het lijkt ons van niet. Het onderscheid tussen neurosen en psychosen is zonder meer weggepoetst.

Daarmee is ook de hele theorie over het narcisme en het ikideaal weg. Weg is eveneens de fundamentele relativiteit van het subject dat van anderen afhankelijk is om zichzelf te worden. Dat besepte Jungs overigens ook zeer goed. In *Het transformatiesymbool in de mis* wijst hij op het onderscheid tussen zijn opvatting over het Zelf en Freuds opperik en hij houdt vol dat de instanties waar hij het over heeft 'in de mens a priori aanwezig zijn, en niet empirisch verworven worden'.²⁰ Lang vóór Lacan en Derrida het thema zo nadrukkelijk bespeelden, werd er reeds gezegd dat Freud het ik van de mens in stukken had gehakt, maar dat Jung er weer eenheid in gebracht had.²¹ Die eenheid wordt echter verkregen door het subject in de eerste plaats als een element in een breder natuurproces te beschouwen, in de geest van de romantische filosofie van de negentiende eeuw. De uitspraak van Eduard von

20. *Ibid.*, p. 165.

21. R. Hayman, *A life of Jung*, p. 218.

Hartmann, waarmee Janet de draak had gestoken, komt hier terug: 'Wij mogen ons troosten dat wij een zo laag bij de grondse, zo weinig poëtische of religieuze geest hebben: diep in ons is er een prachtig onbewuste en deze droomt en bidt terwijl wij voor ons dagelijks brood zwoegen'.²² Het gevolg is wel dat de relatie tot anderen secundair wordt, en dat is opnieuw een groot verschil met Freud. De identificatieproblematiek maakt voor deze de intersubjectiviteit tot een primair gegeven. Voor Jung volgt zij slechts uit het feit dat wij telkens weer door het collectieve onbewuste gestuurd worden. Andere mensen worden voor ons belangrijk omdat wij er de kracht van archetypen op kunnen projecteren. Dat blijkt het sterkst wanneer Jung het over overdracht heeft: het is geen herhaling van particuliere ervaringen met andere mensen, maar het herkennen van oerbeelden die zich in de relatie tot de therapeut manifesteren.²³

De analytische praktijk wordt er heel anders door. Voor Freud is het doel dat de patiënt zelf op zoek gaat naar wat hij verdrongen heeft en de overdracht is hierbij zowel een hulp als een hindernis: een hulp voor zover de herhaling tot de herkenning van wat zich steeds weer afspeelt kan bijdragen, een hindernis omdat het ook de weerstanden en vluchtmanoeuvres reactiveert. In de freudiaanse traditie is de analyticus dan ook steeds meer gaan zwijgen om de ontwikkeling van de overdracht niet te hinderen, in de overtuiging dat wat de analysant binnen de overdrachtssituatie binnen zichzelf weet te overwinnen een duurzamer effect heeft dan informatie die de analyticus zou aandragen. Jung daarentegen aarzelt niet van de overdracht gebruik te maken om zijn patiënten te overtuigen dat men diep in zijn innerlijk moet duiken door zijn dromen op te schrijven, te tekenen en oog te hebben voor vergelijkbare beelden en symbolen die men in de meest verschillende culturen kan terugvinden. Jung brengt ook zelf materiaal aan, hij onderwijst zijn patiënten en maakt van de overdracht gebruik om als leermeester volledig geaccepteerd te worden.

Men ziet het: uit een andere opvatting over het subject volgt meteen een andere wijze om analytisch werk te verrichten. Het gedeelde subject waarop de freudiaanse analyse uitmondt, leidt tot een intensivering van de overdrachtsrelatie als een reactivering van de spiegelrelaties waarbinnen het individu zijn consistentie heeft verbeeld en geschapen, maar ook in een uiterste omzichtigheid om deze overdracht te gebruiken uit vrees het individu te manipuleren. Het jungiaanse vertrouwen dat iedereen deel heeft aan het collectieve onbewuste gaat met de overtuiging gepaard dat men onprobleematisch de ander kan beïnvloeden, omdat men uiteindelijk steeds gepercipieerd wordt zoals de archetypen dat willen.

22. Geciteerd door Janet in zijn voorwoord op J. Jastrow, *La subconscience*, Parijs: Alcan, 1908, p. VII. Over het onbewuste vóór Freud: G. Gödde, *Traditionslinien des 'Unbewussten'*. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Tübingen: Diskord, 1999.

23. C.G. Jung, *Psychologie der Übertragung* (1946), in: *Ges. Werke* 16.

Hiermee krijgt ook de geschiedenis een andere plaats. Freud bekijkt de geschiedenis erg concreet, als het gevolg van menselijke daden die weliswaar verdrongen worden maar voortwoekeren. Je kunt natuurlijk zeggen dat Freud in de geschiedenis het onbewuste aan het werk ziet, maar het is Jungs onbewuste niet. Het is een onbewuste dat volgt uit schurkendaden en dat geleidelijk een schuldgevoel opbouwt. Freud speurt met passie naar concrete godsdienstgeschiedenis en meer bepaald de wederwaardigheden van de joods-christelijke traditie. Daar vindt hij de sleutel om het westerse schuld bewustzijn te begrijpen. Het is een geschiedenis waar grote mannen met hun grote daden ideeën weten door te drukken: Echnaton, Mozes, Paulus, Freud. Freuds ideeën verder doortrekkend dan hijzelf, zou men kunnen zeggen dat geschiedenis bedrijven de betekenis heeft van in rivaliteit treden met de vorige generaties, die voor ons zoveel zaken verheimelijkt hebben terwijl wij er niettemin toch door beïnvloed worden. Historische waarheid als ideaal in het vaandel dragen is dan ook een strijdkreet: het is minder het bereiken van de ultieme objectiviteit dan de strijd die men aanbindt tegen vorige interpretaties van het verleden wat effect sorteert. Bewustwording van de geschiedenis in al haar concreetheid brengt bevrijding, zo denkt of tenminste hoopt hij. Net zoals in de psychoanalytische kuur is het *herinneren, herhalen en doorwerken* dat het nut van het historisch onderzoek uitmaakt. Hierover in ons derde deel meer.

Hoewel Jung in alle religies geïnteresseerd is, blijft zijn bijzondere aandacht uitgaan naar de geschiedenis het christendom. Hij hamert er steeds weer op dat het voor een westerling zinloos is zich tot de oosterse levensbeschouwing te bekeren. Hij gaat echter niet in op concrete historische feiten die vervalst of verheimelijkt worden. Wat hem interesseert zijn de momenten waarop men rekening hield met het onbewuste tot het verwaarloosd werd door de groei van een eenzijdig technisch rationalisme. De godsdienst waarvoor hij interesse heeft is dan ook niet die van wetten, regels en disciplineren die met aan dwangneurose grenzende rituelen wordt gepropageerd. Hij is geïnteresseerd in de gnosis die voor hem de ware religie betekent en speurt naar het voortleven ervan in esoterische stromingen, zoals de alchemie, en in de werken van kunstenaars die de opborrelende kracht in hun innerlijk niet schuwden.

Op dat punt van de gnosis heeft Jung niet alleen een interessante intuïtie gehad, maar hij heeft een beslissende rol gespeeld in de ingewikkelde publicatiegeschiedenis van verloren gewaande gnostische teksten: de bijbelwetenschap is Jung immense dankbaarheid verschuldigd. Toen Jung de hypothese opperde dat de gnosis veel belangrijker geweest kon zijn dan men doorgaans dacht, wist men van deze gnosis of geheime kennis over de oorsprong van de kosmos en het onderscheid tussen goed en kwaad nog zeer weinig buiten wat door kerkvaders over deze 'ketterse' leer was meegedeeld. In 1945 werd echter bij Nag Hammadi in de Egypte een aarden pot ontdekt met twaalf of dertien ingebonden manuscripten uit de vierde eeuw. Er stonden

een aantal heel belangrijke gnostische geschriften in. Na in handen van een antiquair terechtgekomen te zijn, komen uiteindelijk alle codices, op één na, in het Koptisch museum in Caïro terecht. Daar sterft echter de directeur, de revolutie breekt uit, de antiquair sterft ook en men ruziet over het eigendomsrecht. Terwijl rivaliserende onderzoeksteams hopen de primeur te kunnen publiceren, blijven de teksten in een gesloten koffer, onbereikbaar voor iedereen, buiten de éne codex die uiteindelijk door Gilles Quispel (1916-2006), hoogleraar in Utrecht, met geld uit de kringen van de Eranos-participanten voor het Jung-Instituut gekocht word. Het heet intussen de Jung-codex en bevat onder andere het *Evangelie van de waarheid*. Om de situatie in Caïro te deblokkeren schonk het Jung-Instituut de codex aan het koptisch museum, op voorwaarde dat alle codices gepubliceerd zouden worden. De geste had effect: een internationaal onderzoeksteam mocht de teksten publiceren.²⁴

De discussies tussen Freud en Jung hebben ons betreffende religie in ieder geval duidelijk gemaakt dat er verschillende types religie zijn, die op radicaal andere psychologische motieven inspelen. Wij vinden die ook binnen de joods-christelijke traditie. Freud heeft op het ethische gewezen en op de sociaal regulerende functie. Voor Jung stond de individuele ervaring en de participatie aan het hogere centraal. Dergelijke religies hebben vooral een psychologische functie voor het individu. Deze tweedeling en het leggen van het accent op het ene of het andere zullen wij overigens steeds weer opnieuw terugvinden, en weinigen zullen nog, in het spoor van Schleiermacher, een nog diepere ervaring zoeken die noch het ene noch het andere is.

En wat met hun verschillende visies op seksualiteit? Wie Jungs teksten echt leest, komt er snel achter dat het niet zo simpel ligt. Het is zeker niet zo dat Freud panseksualistisch denkt terwijl Jung veel minder belang hecht aan de betekenis van de seksualiteit. Het omgekeerde is eerder waar: Freud zocht krampachtig naar een tweede instantie die naast de libido zou opereren, omdat hij de verdringing wilde verklaren. Seksualiteit is maar één drift naast andere, volgens Freud. Jung daarentegen laat de hele kosmos en zijn ontwikkeling van een oerlibido uitgaan. Er is voor hem geen kracht buiten eros. Ook als hij aan het kwade tot in het godsbeeld toe een plaats zal willen geven, dan nog krijgt het binnen eros zijn plaats. Men zou hiertegen kunnen opmerken dat seksualiteit weliswaar overal aanwezig is in het kosmisch evolutieproces, maar dat het toch een andere libido is dan die van Freud. Bij Jung zijn er geen erogene zones, geen lichaamsopeningen die zich openen en sluiten, is er geen zweet en geen gehijg. Dat is waar: Jungs allesomvattende seksualiteit is een algemene

24. M. Meyer, *The gnostic discoveries. The impact of the Nag Hammadi library*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005. Voor de ingewikkelde geschiedenis van de vondst en de publicatie van deze teksten, zie: C. Aalders, J.H. Plokker & G. Quispel, *Jung. Een mens voor deze tijd*, Rotterdam: Lemniscaat, 1975, pp. 85-138. Intussen wordt er gespeculeerd of er niet nog een codex was met het Judasevangelie: zie James M. Robinson, *The secret of Judas. The story of the misunderstood disciple and his lost gospel*, San Francisco: Harper, 2006, pp. 103-105.

kracht, een ‘energie’ zoals hij ook zelf vaak zal zeggen, en daarmee lijkt die spiritueler. Daarom komt zij wellicht ook minder bedreigend over en blijft zij eigenlijk – om het vanuit freudiaans standpunt te zeggen – in het vage. Jungs denken is geruststellend: homoseksueel zijn wij allemaal een beetje, het kwade valt ook wel mee, dat ligt allemaal in de orde van de natuur.

Een laatste punt waar vaak op gewezen wordt, onder andere door Eugen Drewermann, is het feit dat Freud en Jung zich zouden complementeren doordat Freud enkel in het verleden graaft en Jung oog heeft voor de toekomst waar het onbewuste op wijst.²⁵ Met andere woorden: Freud reduceert alles naar het verleden, Jung denkt toekomstgericht. Ook dit is veel te snel gezegd. Ten eerste: indien Freud vooral analyseert en hierbij in het verleden duikt, dan is het omdat hij zich wil beperken tot het vrij maken van de analysant en zich verder niet wil inlaten met wat deze met zijn herwonnen vrijheid zal doen. Het is dus de ethiek van de zo gering mogelijke sturing die Freud ertoe brengt zich niet met de toekomst in te laten. Beweren dat de toekomst voor hem geen betekenis heeft, is iets heel anders en het klopt overigens niet wat de cultuurgeschiedenis betreft: Freud mag in dit opzicht heel naïef geweest zijn, maar hij geloofde in het spoor van Auguste Comte dat de rede op den duur de gang van de geschiedenis zou bepalen. Ten tweede: het is moeilijk om in te zien op welk stuk van de theorie beide denkers elkaar zouden kunnen aanvullen. De opvattingen over wat individuele subjectiviteit is, zijn zo verschillend dat je ze nergens bij elkaar kunt doen passen.

Jung daarentegen spreekt weliswaar over de verdere ontplooiing naar de toekomst toe, de verdere integratie, die als opgave aan het individu wordt gesteld. Maar deze integratie gaat uiteindelijk hoofdzakelijk terug op oude elementen die de voorbije ontwikkelingsgeschiedenis van de mensheid in ieders hart heeft achtergelaten. Wellicht raken wij hier aan de reden waarom het jungiaanse systeem zoveel religieuze mensen aanspreekt. Naast het feit dat zij er niet door gedwongen worden de freudiaanse weg te gaan van de erkenning van het wansmakelijke van de menselijke driften, krijgen zij ook het geruststellende verhaal te horen dat hun concrete religie, waarmee zij vaak in de knoop liggen, eigenlijk wel ergens zijn plaats heeft in de eeuwigheid van het fenomeen ‘zingeving’. Jung laat toe dat men zonder al te veel gewetensangst religieuze ervaring en religieuze traditie kan verzoenen. Althans: wanneer men Jung als gezagsfiguur aanvaardt.

Met deze laatste bedenking komen wij bij een essentiële vraag die wij in het achterhoofd moeten houden wanneer wij psychoanalytische theorieën, zowel van freudiaanse als van jungiaanse signatuur, op religieuze feiten toepassen: analyseren wij hier nog of bieden wij hier een verklaring die haar overtuigende kracht haalt uit wat psychoanalytici ‘overdracht’ noemen? Wellicht moeten wij de vraag nog radicaler stellen: bestaat er überhaupt wel

25. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. München: Ferdinand Schönung, 3 delen, 1977.

kennis die aan overdrachtsfenomenen ontsnapt? En zo ja, kunnen wij er wel iets mee doen?