

ANTWOORD OP JOB

Carl Gustav Jung
Antwoord
op Job

Pety de Vries-Ek heeft de hoofdtekst uit het Duits vertaald,
en de brieven aan White uit het oorspronkelijke Engels.
Nederlandse rechten Lemniscaat b.v. Rotterdam 1978, 1998

ISBN 90 5637 099 5

Antwort auf Hiob, C.G. Jung, Gesammelte Werke, Band XI, © Walter Verlag, Olten 1971. Brief aan Father White van 2.4.1955: C.G. Jung, *Briefe 2* (1946-55), © Walter Verlag, Olten 1972. Brieven aan Father White van 25.3.1960 en 30.4.1960: C.G. Jung, *Briefe 3* (1956-61), © Walter Verlag, Olten 1973.

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: Hentenaar boek, Nieuwegein
Bindwerk: Kramer boekbinders, Apeldoorn

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
Aan de welwillende lezer	21
Antwoord op Job	27
I	29
II	35
III	51
IV	64
V	67
VI	71
VII	76
VIII	81
IX	85
X	89
XI	93
XII	105
XIII	112
XIV	124
XV	129
XVI	132
XVII	134
XVIII	141
XIX	144
XX	154
Nawoord	156
Aanhangsel bij de Nederlandse uitgave	159
Noten	169

Inleiding

In heel wat opzichten vormt een heruitgave van Carl Gustav Jung's (1875-1961) controversiële *Antwoord op Job* (1952) een goed begin van een reeks boeken waarin het werk van de Zwitserse psychiater thematisch wordt belicht. In tegenstelling tot latere publicaties, waarin ook minder bekend werk aan bod zal komen, gaat het hier om een van zijn klassiekers: een boek waarvoor de belangstelling van het begin af aan erg groot is geweest. En omdat de religieuze cultuur ondertussen een grote evolutie heeft doorgemaakt, is het opmerkelijk dat deze interesse in de loop der jaren nog altijd niet is afgenomen. De vraag is dan ook waarin de geheime kracht van *Antwoord op Job* schuilt.

Vraag van de bijbelse Job

Allereerst is er de bijbelse figuur uit het boek Job, naast Prediker een hoogtepunt in de oudtestamentische wijsheidsliteratuur. De persoon van Job is zo herkenbaar dat zijn naam in onze taal verbonden is gebleven met enkele staande uitdrukkingen. Er is de spreekwoordelijke 'jobstijding', doelend op de aankondiging van een reeks calamiteiten die het persoonlijk leven teisteren. En nog altijd noemt men de onfortuinlijke medemens 'zo arm als Job'. Wat in deze uitdrukkingen minder naar voren komt, is dat Job misschien veel meer staat voor de mens die vanuit zijn geteisterde bestaan revolteert dan voor de lijdzame mens die alles wat hem overkomt gelaten verdraagt. Nergens in de bijbel wordt de vraag naar de zin van het lijden trouwens zo scherp gesteld als in het boek Job. Overvallen door ziekte en rampspoed, en gedompeld in rouw, voelt Job zich gezien zijn voorbeeldige levenswandel onterecht getroffen. Hij laat zich door de al te belerende uiteenzettingen van zijn vermeende vrienden niet van de wijs brengen

en durft het zelfs aan zijn beklag rechtstreeks bij God te doen. Hij neemt het niet dat de God die hij heel zijn leven trouw heeft geëdiend, hem in de steek laat of veel duisterder optreedt dan hij zich had voorgesteld. Diezelfde God voelt zich door deze zware aanklacht persoonlijk aangevallen en wijst Job op zijn onmetelijke scheppingsmacht. Omdat hij door het machtsvertoon overtuigd is, of misschien veeleer door zijn lijden is gelouterd, buigt Job aan het eind van Gods verdedigingsrede nederig het hoofd. Jobs vraag blijft ondertussen min of meer open: hoe vallen Gods oneindige goedheid en almacht te rijmen met het lijden dat Hij omzeggens onschuldige mensen aandoet? Deze vraagstelling vormt trouwens de rode draad in een ontvoogdingsstrijd die kenmerkend is voor de westerse cultuur. Aan het einde van deze evolutie richt de mens zich voor zijn antwoorden minder op de almacht van God; hij doet eerder een beroep op het eigen technische vernuft. Nu die cultuur een zware identiteitscrisis doormaakt, neemt Jung het boek opnieuw ter hand, maar zoekt voor de daarin gestelde zinvragen gepaste antwoorden in zijn psychologisch-dynamische denkkader.

Biografische aanloop naar Antwoord op Job

Voor wie Jungs voorzichtige aanpak gewoon is, komt dit boek aan als een echte verrassing. Zelden is zijn identificatie met het onderwerp van zijn studie groter geweest dan in *Antwoord op Job*. Omdat hij dan reeds zelf de bijbelse leeftijd van zevenenzeventig jaar heeft bereikt, durft hij met dit pamfletachtige geschrift zijn wetenschappelijke reputatie op het spel te zetten. Voor het eerst waagt hij zich aan de rechtstreekse bespreking van een bijbels-religieuze thematiek en hij doet dat met een opvallende gedrevenheid en op een erg onconventionele manier. Volgens sommigen is dat alleen maar een late afrekening met de religieuze opvoeding die hij als zoon van een luthers predikant heeft gekregen, en daarvoor bestaan wel argumenten. Vanaf zijn jeugd heeft Jung zich bij het geloof in een onvoorwaardelijk goede en vergevende God ongemakkelijk gevoeld en heeft hij geworsteld met de vraag naar de oorsprong van het kwaad. De antwoorden van de traditionele

godsdiensten op deze vraag hebben hem niet werkelijk tevreden kunnen stellen. Zijn vader is theologisch gevormd, maar kan zijn getalenteerde zoon met zijn clichématige antwoorden niet overtuigen. Deze luistert liever naar de stem van wat hij later het onbewuste noemt en laat zich daarvoor inspireren door de beeldentaal van zijn dromen. Zo droomt hij van een heidense, onderaardse god, die hem verschijnt in de gedaante van een graffallus. Veelzijdiger dan de eenzijdig christelijke, is deze god omgeven door een paradoxaal mysterie, een *mysterium tremendum sed fascinans*. In die geheimzinnige gestalte is de polsslag van het leven sterker voelbaar dan in het verstarde godsbeeld van de dogma's. Die god toont zich enkele jaren later opnieuw in een droom waarin hij een gigantisch uitwerpsel op het dak van de kathedraal van Bazel laat neerkomen. Deze droom kondigt meteen ook Jungs puberteit aan en de freudianen verklaren hem graag vanuit zijn vermeende anaal-erotische symboliek. Voor Jung betekent hij echter een breuk met het overgeleverde geloof die hem eerst vervult van schuldgevoelens, maar hem uiteindelijk ook verplicht zelf na te denken en een eigen wereldbeeld te ontwikkelen. Deze zelfstandigheid betaalt hij evenwel met het verlies van de geborgenheid binnen de kerkmuren. De god die zich in Jungs dromen manifesteert, wijst immers duidelijk de kerkelijke voorstellingen af die men van hem heeft. Voor de juistheid van zijn keuze vindt de jonge student geneeskunde de bevestiging in het vroegtijdige heengaan van zijn vader. Die heeft blijkbaar de kans gemist om zich geestelijk te vernieuwen en zich aan het veranderende godsdienstige klimaat aan te passen. Deze veranderingen hebben het traditionele godsbeeld op de helling gezet. De zoon blijft met gemengde gevoelens achter: machteloos tegenover ziekte en dood en getroffen door het verlies, maar tevens heimelijk opgelucht. Nu kan hij immers zijn eigen koers ongehinderd verder bepalen en het traditionele geloof achter zich laten. Aan de universiteit van Bazel treft Jung overigens een heel ander en moderner klimaat aan, beheerst door de rebelse geest van Friedrich Nietzsche (1844-1900), die er enkele jaren voordien heeft gedoceerd. Nietzsche verkondigt met *Aldus sprak Zarathustra* (1885) en *De Antichrist*

(1888) de dood van de christelijke God en de geboorte van de *Übermensch*. Deze mens volgt zijn eigen oerinstincten en laat zich daarbij niet knechten door het ressentiment van het christelijke geloof. Jung wil zich eerst gretig aan Nietzsches antichristendom overleveren, omdat hij zich met diens protest tegen de bleke Jezusfiguur nauw verwant voelt. Hij weet zich alleen weerhouden door het feit dat deze filosoof met de hamer de afstandelijkheid mist die een mens van de waanzin kan redden. Volgens hem heeft Nietzsche zich zonder enige reserve met de impulsen van zijn onbewuste verbonden en is hij er om die reden het slachtoffer van geworden. Het tragische einde van deze geniale denker is een les die hem zijn leven lang bijblijft: hij kiest voor zichzelf de minder gevaarlijke middenweg van de objectieve wetenschapsbeoefening. De neutrale objectiviteit die hij mist bij theologie en filosofie, vindt hij in de klinische psychiatrie. Met name via zijn associatietests slaagt hij erin een diagnose te stellen van de godsdienstcomplexen en er door eigen inzicht aan te ontkomen, al blijft de geheimzinnige wereld van de religie hem boeien. Zijn proefondervindelijk onderzoek brengt hem immers op het spoor van de onbewuste drijfveren van religiositeit. Hij heeft daarmee als psychiater reeds een grote reputatie verworven als hij stelling neemt voor Sigmund Freuds (1857-1939) theorieën van het onbewuste. Deze vormen een serieus alternatief voor het bloedeloze geloof van zijn vader en tevens de wetenschappelijke verwoording van de denkbeelden van Nietzsche. Freuds voorstelling van de seksuele libido roept bij Jung bovendien herinneringen op aan zijn vroegere beleving van de onderaardse god. De psychoanalyse heeft voor hem alles in zich om een nieuwe godsdienst te worden die wel aanslaat bij de moderne mens. Aanvankelijk ziet Jung in Freud zelfs een nieuwe vaderfiguur, die in staat is de antwoorden te geven die zijn natuurlijke vader hem schuldig is gebleven. Wanneer hij echter zoekt naar een verruiming van het begrip van het onbewuste, botst hij bij de vader van de psychoanalyse opnieuw op een valse autoriteit. Deze verkondigt zijn leer uiteindelijk even dogmatisch als een theoloog en eist als een oudtestamentische figuur een onvoorwaardelijke volgzaamheid van zijn leerlingen.

Jung komt in opstand tegen de god van de psychoanalyse en het dogma van de seksualiteit, zoals hij eerder heeft gebroken met het christelijke godsbeeld. Deze breuk is niet zonder gevolgen voor zijn professionele loopbaan en zelfs zijn relationele en emotionele leven loopt erdoor vast. Met enige verbeelding kan men in dit verband spreken van Jungs persoonlijke jobstijding. Maar net als Job houdt ook Jung stand in wat hij tevens beschouwt als zijn persoonlijke confrontatie met het eigen onbewuste. Zijn zwerftocht is vergelijkbaar met die van de zonneheld in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), een boek dat zijn definitieve verwijdering uit de psychoanalytische beweging heeft bespoedigd. Het is op basis van de imaginaties van zijn eigen onbewuste dat hij een eerste ontwerp maakt van wat de analytische psychologie moet worden. Het uitgebalanceerde evenwicht tussen bewustzijn en onbewuste binnen het zelf is de belangrijkste vrucht van deze theorievorming en het doel van zijn therapeutische werkzaamheden. Het is deze verhouding die Jung opnieuw in contact brengt met de symbolische wereld van de religie, eerst in zijn oosterse, maar al gauw ook in de eigen westerse varianten. Religie bevat immers een schat aan beelden en archetypen, die de blauwdruk vormen voor het psychologische proces van de individuatie met als doel de bewustwording van het zelf. Het spreekt voor zichzelf dat hij vanaf die tijd een uitgebreide zoektocht onderneemt naar de psychologische betekenis van deze beeldenschat. Achter het trinitaire dogma, het eucharistische ritueel, de alchemistische transmutatie, achter de oosterse spiritualiteit en de gnostische speculaties meent Jung overal de archetypische voedingsbodem te bespeuren. Zijn baanbrekende werk op het gebied van symboolhistorische en symboolvergelijkende studie biedt vanzelfsprekend heel wat materiaal voor een gesprek tussen psychologie en theologie. Een eerste uitkomst van dat gesprek, dat hij in beperkte kring beproeft op de Eranosconferenties, levert hij zelf met *Psychologie en religie* (1940). Dit gaat niet onopgemerkt voorbij aan kerkelijke kringen, waar hij aanvankelijk doorgaat voor een geschikter gesprekspartner dan Freud. Jung is in die periode een gevierd spreker op congressen van pastores en theologen, en geniet

van zijn vriendschappen met katholieke en protestantse geleerden. Dit houdt hem evenwel niet af van de ongebonden koers die hij wil volgen: zijn interesse voor dogma's en sacramenten beperkt zich tot hun psychologische verwijzing naar het onbewuste. Onder zijn neutrale theorievorming schuilt echter tevens een duidelijke kritiek op de levensvreemde leerstelling van de theologie. In tegenstelling tot de dogma's is de ervaring van het onbewuste rechtstreeks, individueel en niet gebonden aan gezag. Bovendien groeit bij hem het verlangen om vanuit de studie van het onbewuste de traditionele religieuze voorstellingen nieuw leven in te blazen, ze met een psychologische betekenis te verrijken. Een eerste poging daartoe onderneemt hij in *Aion* (1951), waarin hij meent de bronnen van het christelijke denken op het spoor te komen en de christelijke taal vanuit het psychologische proces van de individuatie te kunnen verklaren. Hier blijft zijn studie van de religieuze symbolen echter nog altijd indirect en steeds gekoppeld aan de uiteenzetting van zijn theorie. Niettemin bevatten de daarin besproken beelden ondertussen voor Jung zoveel denkstof dat een meer persoonlijke verwerking niet langer kan uitblijven.

Ontstaansgeschiedenis van Antwoord op Job

De opdracht voor *Antwoord op Job* (1952) heeft Jung naar eigen zeggen gekregen in een droom en is hem dus vanuit het eigen onbewuste ingegeven. In die droom ziet hij zijn vader als de zieke visserkoning Amfortas uit de graallegende. Diens wonde is slechts te genezen door een dwaas die de juiste vraag weet te stellen. Niet toevallig is zijn vraag naar de oorzaak van zijn lijden ook de centrale vraag in het boek Job. Al heeft deze kwestie Jung als geneesheer reeds langer beziggehouden, toch stond ze steeds op de achtergrond van de therapeutische diagnose van psychische ziektebeelden van mensen. Nu komt ze meer in zijn persoonlijke belangstellingssfeer, in een periode dat hij trouwens zelf door ziekte het bed moet houden. Dat verklaart misschien waarom in *Antwoord op Job* de vraag in haar meest geëngageerde vorm wordt gesteld, bijna als een noodkreet. Tegelijk formuleert Jung ze voor het eerst als een alomvattende zinvraag, die verder reikt dan het

zoeken naar causale verklaringen van ziekteverschijnselen. Zijn interesse beperkt zich immers niet meer tot het concrete geval van een zieke patiënt. Met een soort uitgestelde hulp aan zijn vader wil Jung de gehele christelijke traditie genezen. Hij meent nu een gerijpt alternatief klaar te hebben voor het verziekte geloof van zijn vader en hoopt over zijn hoofd heen de westerse cultuur een nieuwe impuls te geven. Daarom is het een uitermate geëngageerd boek, waarin de auteur persoonlijk betrokken partij is. De Jung zo eigen neutraliteit is hier verdwenen en de wetenschappelijke grenzen die hij tot dan toe aan zijn psychologie heeft opgelegd, worden ruim overschreden. Hij gelooft dat het Westen aan een nieuw godsbeeld toe is en dat die vernieuwing een opdracht inhoudt voor de individuele mens. Die mens kan zich volgens Jung spiegelen aan de figuur van Job, die als eerste God heeft uitgedaagd om zichzelf te vernieuwen. Hij stoort zich daarbij niet aan de traditionele uitleg van het Job-verhaal, maar vertrekt bij zijn psychologische benadering van het godsdrama. Die is erg ongewoon en plaatst het drama in een heel nieuw historisch-psychologisch perspectief.

Driedledige structuur van Antwoord op Job

Om dit goed te begrijpen moet men weten dat het stramien van dit drama gegeven is in de drie fasen die Jung onderkent in de psychologische individuatie, het psychische bewustwordingsproces waarvoor de contouren reeds getrokken zijn kort na zijn breuk met Freud. Als de weg waarlangs het individu psychische heilheid kan bereiken, is de individuatie de beste sleutel voor een juist begrip van *Antwoord op Job*. In grote lijnen verloopt dit proces als volgt. De eerste fase is een onbewuste, waarin de innerlijke tegenstellingen nog dicht bij elkaar liggen en het conflict sluimert. De tweede toont de bewustwording, waarin het conflict door het botsen van de tegenstellingen aan de oppervlakte komt. In een derde fase ontstaat tussen de tegenstellingen een innerlijke harmonie, een evenwicht tussen het bewustzijn en het onbewuste. Deze driedledige structuur van het individuatieproces geeft Jungs boek ook zijn samenhang. Men kan het lezen als de weer-

gave van een proces, waarin de bewustzijnsontwikkeling van de mens en de evolutie van zijn godsbeeld met elkaar verweven zijn in een alomvattend drama.

De eerste fase, die Jung beschrijft in de hoofdstukken I tot en met III, voert de oudtestamentische Jahwe ten tonele als een soort onbewuste God, bij wie kwaad (de duivel) en goed, vrouwelijk (Sofia) en mannelijk nog nauw samenwerken. Het is een machtige, maar tevens wispelturige en jaloerse God. Uitgedaagd door de mens, die zich steeds meer van Hem losmaakt, ziet deze God zich verplicht tot verdere ontplooiing. Met name is het Job die het toenemende bewustzijn verbeeldt waarmee de mens God uitdaagt. Jung keert het traditionele rollenpatroon tussen God en de mens radicaal om, en zelfs zo dat de mens God inzake bewustzijn overtreft. Zoals het bewustzijn noodzakelijk is voor de ontwikkeling van de mens, heeft God de mens nodig. Zo dacht de Duitse mysticus Angelus Silesius (1624-1677) trouwens al: 'Ik weet dat zonder mij God geen moment kan leven. Houd ik op te bestaan, Hij moet de geest zelf geven.' Bij Jung krijgt dit vers echter een zuiver psychologische betekenis: de psyche kan zich zonder het bewustzijn van het ik niet verder ontwikkelen.

Na dit theologische voorspel tussen God en de mens vat Jung het centrale deel van zijn boek aan. Dit eindigt overigens niet bij de figuur van Job, omdat die met zijn vraag volgens Jung slechts een voorloper en overgangsfiguur is. Het Nieuwe Testament geeft hem op deze vraag een direct en tastbaar antwoord in de vorm van de incarnatie, de menswording van God, zoals hij beschrijft in de hoofdstukken IV tot XII. Daarin legt Jung de mythe van de menswording van God uit als een psychologische werkelijkheid. Met scherpzinnige blik observeert hij zowel de psychologische aanleiding als de onmiddellijke psychologische consequenties van de incarnatie. Hij beschouwt de ontwikkeling van de incarnatie-idee als een van de grote verdiensten van het christendom, maar laat ook niet na te wijzen op de inherente tekorten. Het christendom heeft volgens Jung een nieuw godsbeeld ontwikkeld dat vooral het goede belichaamt en het kwade ver-

drukt. Dit bevordert vooral de ik-bewustwording van de mens, waardoor deze in staat is zich te identificeren met de mensgeworden en goede God. Tegelijkertijd wordt de mens zich bewust van een moreel conflict, omdat hij hierdoor de eigen schaduwzijde verdringt. Deze eenzijdige bewustwording houdt daarom niet de mogelijkheden in om dit conflict te overwinnen en veroorzaakt in het bewustzijn van de christelijke mens en zijn wereld een gespletenheid. De christen, de ik-bewuste mens, is volgens Jung niet in staat de theologische onverzoenbaarheid op te lossen tussen goed en kwaad, tussen God en Satan, tussen Christus en de Antichrist. Daarom is het christendom volgens Jung aan een verdere ontwikkeling toe, een voortgezette incarnatie waarin de tegengesteldheid wel overwonnen kan worden, en hij gelooft dat zijn psychologie daaraan een belangrijke bijdrage levert. De mens Jezus mag niet het eindpunt zijn van de goddelijke incarnatie en het ik-bewustzijn niet het doel van de individuatie. Om die reden maakt Jung zich ook los van het historische christendom dat bij de verschijning van Jezus is blijven stilstaan. Jezus belichaamt volgens hem niet de volledige God, in Jezus is God slechts ten dele mens geworden. Die menswording is volgens hem niet voldoende, zoals ook de vorming van het ik-bewustzijn geen eindpunt van de individuatie is.

De voortgezette incarnatie van de gehele God in alle mensen en in de gehele mens, vormt het onderwerp van het derde deel van dit boek, in de hoofdstukken XII tot en met XX. Hier pleit Jung tevens voor de verdere voltooiing van het godsbeeld, waarin niet alleen het goede, maar ook het kwade, niet alleen het mannelijke, maar tevens het vrouwelijke een plaats krijgt. Dit sluit volgens hem aan bij de belofte van de Parakleet die Jezus aan zijn apostelen heeft gedaan. Deze belofte krijgt volgens hem echter alleen concrete gestalte in zijn psychologische leer van de individuatie. Voor zijn beschrijving van het doel van de individuatie zoekt Jung niet zonder reden aanknopingspunten bij de apocalyptische visioenen en bij het in 1952 pas afgekondigde dogma van de tenhemelopneming van Maria. Van daaruit ontwerpt hij zijn visie op een nieuw godsbeeld dat het voorbijgestreefde tradi-

tioneel-christelijke kan vervangen. Zijn analytisch-psychologische bagage helpt hem omgekeerd om de ondoorzichtige symboliek van de Apocalyps toegankelijk te maken en te verklaren als een oproep tot zelfverwerkelijking of individuatie. Hij meent daarom dat de analytische psychologie de mens kan helpen om vanuit het eigen onbewuste een antwoord te geven op de historische incarnatie, en dus uiteindelijk ook op de vraag van Job. Zij leert de moderne mens de *imitatio Christi*, de navolging van Christus, minder uiterlijk en historiserend te verstaan en meer innerlijk psychologisch te verklaren.

Reacties op Antwoord op Job

Het is niet verwonderlijk dat Jungs bijzondere inspanningen om het christendom te genezen van zijn eenzijdigheid niet unaniem met enthousiasme zijn onthaald. Zelf heeft hij zoets misschien wel voorzien, maar niettemin schrikt hij erg van de reacties, omdat die volgens hem getuigen van een hardnekkige domheid. Hij vraagt zich af of hij met zijn boek misschien nietsvermoedend in een heksenketel is terechtgekomen en de gevoeligheden in christelijke kringen heeft onderschat. Zelfs in de eigen omgeving van de analytische psychologie weet men met zijn vrijmoedigheid trouwens geen raad, met uitzondering van bijvoorbeeld Erich Neumann (1905-1960), die het een van zijn mooiste en diepzinnigste boeken vindt en als jood door de lectuur zeer ontroerd is. De heftigste reactie komt natuurlijk vanuit theologische hoek, waar men vindt dat Jung helemaal afwijkt van de oorspronkelijke betekenis van de oudtestamentische tekst en men zijn boek beschouwt als een regelrecht verraad aan het christelijke geloof. Het scherpst is Martin Buber (1878-1968), met wie Jung in het tijdschrift *Merkur* een heftige polemiek voert. Volgens Buber psychologiseert Jung alles wat met religie te maken heeft, en doet hij tekort aan de transcendentie, aan het anders-zijn van God. Bubers kritiek berust volgens Jung op een misverstand: het is nooit zijn bedoeling geweest het over iets anders te hebben dan de door mensen gevormde godsbeelden. Van de Engelse theoloog Victor White (1902-1960) kan Jung het nog minder begrijpen dat hij

zich tegen hem keert. In *God and the Unconscious* (1952) ontpopt de man zich nog als iemand die de dialoog vanuit de theologie wil opnemen en in 1947 is hij zelfs te gast op de Eranosconferenties. Over de samenwerking met deze dominicaner pater koestert Jung eerst hoge verwachtingen, maar *Antwoord op Job* maakt aan hun vriendschap voortijdig een einde. Eerst reageert White nog voorzichtig positief, maar daarna is hij volgens Jung mogelijk gewicht voor de druk vanuit kerkelijke kringen. White kan zich immers niet verzoenen met Jungs duistere godsbeeld en vindt dat het niet strookt met het wezen van God. Als thomistisch theoloog blijft hij zweren bij een uitsluitend goede God en de opvatting van het kwaad als *privatio boni*, als de afwezigheid van het goede. Jung wil deze afwijzing tenslotte wel begrijpen, maar krijgt ze toch moeilijk verteerd. Sindsdien staat hij erg argwanend tegenover elke toenaderingspoging van de theologie. In zijn brieven komt hij vaak op deze gevoelige materie terug en beklagt hij zich over het isolement dat zijn positie met zich meebrengt. Voor sommigen is hij de ketterse gnosticus, die zijn eigen godsdienst belijdt, voor anderen blijft hij de verstokte agnosticus, die niets van religie begrijpt. Enerzijds krijgt hij het verwijt dat hij zijn empirische positie niet opgeeft, anderzijds dat hij achter de empirie metafysische opvattingen verbergt. *Antwoord op Job* blijft Jungs achillespees, die vanuit verschillende hoeken gemakkelijk te kwetsen is. Volgens hemzelf heeft men de mytho-poëtische vorm waarin hij zijn verhaal heeft gegoten, helemaal verkeerd begrepen. Het duurt nog een hele tijd, feitelijk tot in zijn postuum uitgebrachte *Herinneringen dromen gedachten* (1962), voor hij zich nog eens zo kwetsbaar durft opstellen.

Kanttekeningen bij Antwoord op Job

Nog steeds is de raadgeving van toepassing dat men *Antwoord op Job* niet zou moeten lezen als een theologisch traktaat, omdat het veeleer een psychologische roman is, met God en de mens als voornaamste tegenspelers. Om die roman goed te kunnen begrijpen kan de lezer zijn vanzelfsprekende beeld van een algoede Vader die boven alle psychologische realiteit staat, en wiens daden

niet bevraagd mogen worden, beter even tussen haakjes plaatsen. God gedraagt zich in deze roman opvallend menselijk en is daarbij niet vrij van weinig verheven persoonlijke onhebbelijkheden. Wie dit godsbeeld benadert met zijn traditionele metafysische categorieën, betrappt Jung gemakkelijk op denkfouten, op de verarring tussen godsbeelden en de godsrealiteit, maar mist ook de kern van zijn psychologische zienswijze. Jungs kritiek treft immers niet de theologische betekenis van de incarnatie, maar het historische en vooral psychologische effect van het denkbeeld. Misschien gaat hij daarbij te veel af op het naïeve en populaire beeld dat men in zijn tijd had van verlossing door en navolging van Christus, en van de mystificaties die rond het oorspronkelijke bijbelse beeld zijn gegeven.

Zijn kritiek op godsdienst als een manier om aan het leven voorbij te gaan, blijft echter gerechtvaardigd, omdat men zich nog altijd te veel verschuilt achter een naïef verlossings- of vooruitgangsgeloof om de levensrealiteit te ontkennen. Het blind vertrouwen in een volmaakte en rechtvaardige God dient al te vaak als alibi om in het leven werkloos toe te zien en zelf niet bewust te worden. *Antwoord op Job* houdt het echter ook niet bij een trotse afwijzing van elk mysterie dat de menselijke persoonlijkheid overstijgt, maar doet een oproep om zichzelf in de ontmoeting met het goddelijke te overstijgen. Het wijst de weg naar een religieuze houding die de moed vraagt om oog in oog te staan met de paradoxie van het leven en daarin de bewustwording van God te herkennen. In dat leven voert men immers niet alleen zijn eigen persoonlijke strijd, maar maakt men de goddelijke strijd tot de zijne en levert zo zijn persoonlijke bijdrage aan de Godsverwerkelijking.

Concreet vereist dit van het individu de integratie van de duistere kanten van het leven, van de psyche en van het godsbeeld in plaats van een verdere verdringing ervan. Heelwording van mens en God kunnen alleen het werk zijn van mensen die de grote levensstrijd niet uit de weg gaan, maar zoals Job moedig verwerken wat hun overkomt. Jungs *Antwoord op Job* zelf heeft in zijn persoonlijk leven de strijd rond zijn persoon aangewakkerd, hem tij-

delijk tot het mikpunt van scherpe aanvallen gemaakt en voor hemzelf een Jobssituatie gecreëerd. Het heeft hem zelf dichter bij zijn eigen levensopdracht gebracht, het onvermijdelijke lijden opgeroepen dat ieders deel wordt die deze opdracht ter harte neemt. Jung is trouwens net als Job minder de persoon die de juiste antwoorden klaar heeft dan degene die op het gepaste moment de juiste vragen stelt. Ook Jung presenteert zijn boek niet als het pasklare antwoord. Als het al een antwoord geeft, is dat niet in de vorm van een algemeen geldige en theoretische waarheid, maar van een persoonlijke en praktische levenswijsheid. Het is een waarheid, gegroeid uit levenservaring en uit de intuïtie dat het leven zelf antwoorden geeft op de menselijke zinvragen.

Actualiteit van Antwoord op Job

Het is ondertussen reeds vijfenveertig jaar geleden dat *Antwoord op Job* in kerkelijke kringen een schokgolf heeft teweeggebracht. De storm rond de terreinafbakening tussen psychologie en theologie is ondertussen reeds lang geluwd en theologen hebben allang niet meer het alleenrecht om over theologische onderwerpen zinnige dingen te zeggen. De angst om van de kerkelijke orthodoxie af te wijken is bij veel christenen sterk afgenomen, terwijl het verlangen om over religieuze onderwerpen zelfstandig te denken alleen maar is toegenomen. Het boek waarom het destijds ging heeft daarom nog altijd niets aan actualiteit en zeggingskracht ingeboet. De figuur van Jung is na zijn dood voor velen inspirerend gebleven in hun zoektocht naar antwoorden op hun spirituele vragen.

Als geen ander boek getuigt *Antwoord op Job* van de confrontatie van een moderne wetenschapsman met de christelijke erfenis van het Westen en van zijn pogingen die voor de hedendaagse mens verstaanbaar te maken. Het geeft bovendien ook een duidelijker beeld van de mens achter de wetenschapper en zijn persoonlijk geloof. Jung spreekt zich in dit boek openlijker uit over zijn innerlijke strijd dan in zijn vroegere publicaties. Maar vóór alles blijft het boek een goed vertrekpunt voor een discussie rond de grote zinvraag betreffende de rol van het lijden in de bewust-

wording van de mens. Zowel voor de gelovige als de ongelovige vormt de lectuur van dit boek daarom nog altijd een uitdaging die hem niet onberoerd zal laten. Hopelijk zal het in deze herziene Nederlandse uitgave opnieuw zijn weg vinden naar lezers die niet alleen geïnteresseerd zijn in de psychologie van Jung, maar deze ook willen confronteren met de eigen zinvragen.

Hugo Van Hooreweghe

Aan de welwillende lezer

Doleo super te frater mi...
2 Samuel 1,26

Mijn boek heeft, wegens zijn enigszins ongewone inhoud, een kort voorwoord nodig. Ik verzoek u, beste lezer, dit niet over te slaan. Er zal namelijk in het nu volgende van eerbiedwaardige religieuze geloofszaken sprake zijn, en zodra je over dergelijke dingen spreekt, loop je gevaar verscheurd te worden tussen de twee partijen die elkaar juist om deze zaken bestrijden. Deze strijd berust op de merkwaardige veronderstelling dat iets alleen *dán* 'waar' is, wanneer het zich als een *fysisch* feit voordoet of heeft voorgedaan. Zo wordt bijvoorbeeld het feit dat Christus uit een maagd is geboren, door de één als fysiek waar aangenomen, door een ander echter als fysiek onmogelijk bestreden. Iedereen kan zien dat deze tegenstelling logisch onoplosbaar is, en dat men er daarom beter aan zou doen dit soort onvruchtbare discussies achterwege te laten. Beiden hebben namelijk gelijk en ongelijk, en zouden het gemakkelijk eens kunnen worden als ze maar van het woordje 'fysisch' afstand wilden doen. 'Fysisch' is niet het enige criterium voor een waarheid. Er bestaan namelijk ook *psychische* waarheden, waarheden van de *ziel*, die fysisch noch verklaard, noch bewezen of bestreden kunnen worden. Als er bijvoorbeeld een algemeen geloof zou bestaan dat de Rijn eens in omgekeerde richting is gaan stromen, van de monding terug tot haar eigen bron, dan is dit geloof op zich een feit, hoewel een dergelijke bewering, fysisch opgevat, als uiterst ongeloofwaardig moet worden beschouwd. Een dergelijk geloof vormt een psychisch feit, dat niet te bestrijden valt en dat geen bewijs nodig heeft.

Tot deze categorie behoren de religieuze uitspraken. Ze hebben zonder uitzondering betrekking op zaken die fysisch niet te verifiëren zijn. Was dat niet het geval, dan zouden ze onvermijdelijk binnen het terrein van de natuurwetenschap vallen, om

door haar als niet-ervaarbaar te worden afgedaan. Als betrekking hebbende op het fysische hebben ze volstrekt geen zin. Het zouden dan wonderen zonder meer zijn, die op zich al aan twijfel blootstaan, en ze zouden de werkelijkheid van een geest, dat wil zeggen van een *zin*, toch niet bewijzen, want de zin bewijst zich altijd uit zichzelf. Zin en geest van Christus zijn in ons tegenwoordig, en kunnen ook zonder wonderen worden ervaren. Wonderen doen slechts een beroep op het begrip van diegenen die de zin niet kunnen begrijpen. Ze zijn slechts een surrogaat voor de niet begrepen werkelijkheid van de geest. Ik wil hiermee niet bestrijden dat diens levende tegenwoordigheid niet eens een enkele keer door wonderlijke fysische gebeurtenissen begeleid wordt, maar ik leg er slechts de nadruk op dat dit soort wonderen de kennis van de geest – die alleen het wezenlijke is – noch vervangen, noch bewerkstelligen kan.

Het feit dat de religieuze uitspraken vaak zelfs in tegenstelling tot de fysisch geverifieerde feiten staan, bewijst de zelfstandigheid van de geest ten opzichte van de fysische waarneming, en bovendien een zekere onafhankelijkheid van de zielservaring van de fysische gegevens. *De ziel is een autonome factor*, en religieuze uitspraken zijn zielsbekenntnissen, die in laatste instantie op onbewuste, dus transcendentale processen berusten. Deze laatste zijn ontoegankelijk voor de fysische waarneming, maar bewijzen hun aanwezigheid door corresponderende bekenntnissen van de ziel. Deze bekenntnissen worden door het menselijke bewustzijn tot uitdrukking gebracht, respectievelijk in een aanschouwelijke vorm gegoten, die op zich weer onderhevig is aan allerlei invloeden van uiterlijke of innerlijke aard. Dat is dan ook de reden waarom we ons, wanneer we over religieuze inhoud spreken, in een wereld van beelden bewegen die op iets onuitsprekelijks wijzen. We weten niet hoe duidelijk, of hoe onduidelijk, deze beelden, gelijkenissen en begrippen ten opzichte van hun transcendentale object zijn. Zeggen we bijvoorbeeld ‘God’, dan geven we uiting aan een beeld of een woordbegrip dat in de loop van de tijd vele veranderingen heeft ondergaan. Daarbij zijn we niet in staat met ook maar enige zekerheid aan te geven – tenzij dan

door het geloof – of deze veranderingen slechts beelden en begrippen betreffen, óf het Onuitsprekelijke zelf. Je kunt je God immers voorstellen als een eeuwig stromend, levensvol werken, dat zich in een oneindige verscheidenheid aan vormen voordoet, maar evengoed kun je Hem zien als een eeuwig onbewogen onveranderlijk Zijn. Ons verstand is slechts van één ding zeker, namelijk dat het beelden hanteert, voorstellingen, die afhankelijk zijn van de menselijke fantasie en haar bepaaldheid door tijd en plaats, en die daarom in hun duizenden jaren oude geschiedenis veelvuldig zijn veranderd. Ongetwijfeld ligt aan deze beelden een bewustzijntranscendent iets ten grondslag, dat ervoor zorgt dat de religieuze uitspraken niet zomaar onbegrensd en chaotisch variëren. Integendeel, ze laten immers zien dat ze betrekking hebben op een beperkt aantal principes, respectievelijk archetypen. Deze zijn op zich onkenbaar, zoals de psyche zelf, of zoals de materie. Er kunnen slechts modellen van ontworpen worden, waarvan we weten dat ze ontoereikend zijn; wat door de religieuze uitspraken ook steeds weer opnieuw bevestigd wordt.

Als ik me dus in het hier volgende met deze ‘metafysische’ zaken bezighoud, dan ben ik me er volledig van bewust dat ik me daarbij in de beeldenwereld beweeg, en dat geen enkele van mijn overwegingen aan het Onkenbare raakt. Ik weet te goed hoe beperkt ons voorstellingsvermogen is – om van de beperktheid en armoede van onze taal maar helemaal niet te spreken – dan dat ik me zou kunnen inbeelden dat mijn uitspraken principieel méér te betekenen zouden hebben dan die van een primitieve mens, die gelooft dat zijn beschermgod een haas of een slang is. Hoewel onze hele religieuze voorstellingswereld uit antropomorfe beelden bestaat, die als zodanig nooit een rationele kritiek kunnen doorstaan, mogen we daarnaast toch niet vergeten dat ze op *numineuze archetypen* berusten, dat wil zeggen op een emotionele basis, die onaantastbaar blijkt te zijn voor het kritische verstand. Het gaat hier om psychische feiten, die je weliswaar over het hoofd kunt zien, maar nooit kunt wegdeneren. Daarom heeft reeds Tertullianus in dit verband met recht de getuigenis van de ziel aangeroepen. In zijn geschrift *De Testimonio Animae* zegt hij:

‘Hoe meer waar deze getuigenissen van de ziel zijn, des te eenvoudiger zijn ze, hoe eenvoudiger, des te meer algemeen gebruikelijk, hoe meer gebruikelijk, des te collectiever, hoe collectiever, des te natuurlijker, hoe natuurlijker, des te goddelijker. Ik geloof dat niemand ze als onbelangrijk en zinloos zal kunnen beschouwen, zodra hij aan de majesteitelijke natuur denkt waarin de autoriteit van de ziel geworteld is. Wat de leermeesteres toegeschreven wordt, moet men ook de leerling toekennen. De natuur is de leermeesteres, de ziel de leerling. Wat de één onderwezen en de ander geleerd heeft, werd hun door God gegeven, die nu eenmaal de leermeester van de leermeesteres zelf is. Wat de ziel van haar hoogste leermeester in zich kan opnemen, kunt ge via uw eigen ziel in uzelf beoordelen. Voel haar, die immers uw voelen bewerkstelligt: bedenk dat zij bij voorspellingen uw zieneres is, bij voortekenen uw uitlegster, en bij voorvallen uw beschermster. Hoe wonderbaarlijk als de door God gegevene de mens voorspellingen kan doen. Nog wonderlijker als zij Hem, door wie ze gegeven werd, kent.’¹

Ik ga een stap verder, en beschouw de uitspraken van de Heilige Schrift als uitingen van de ziel, op het gevaar af van psychologische verdacht te worden. Hoewel de uitspraken van het *bewustzijn* misleidingen, leugens en dergelijke willekeurigheden kunnen zijn – met de uitspraken van de *ziel* is dat geenszins het geval: om te beginnen gaan ze altijd ons verstand te boven, aangezien ze naar bewustzijnstrascendente werkelijkheden verwijzen. Deze *entia* (zijnden) zijn de archetypen van het collectieve onbewuste, die voorstellingscomplexen in de vorm van mythologische motieven veroorzaken. Voorstellingen van dit soort worden niet bedacht, maar treden als afgeronde bouwsels binnen het gebied van de innerlijke waarneming op, bijvoorbeeld in dromen. Het zijn spontane fenomenen, die onttrokken zijn aan onze willekeur, en we zijn daarom gemachtigd hun een zekere autonomie toe te schrijven. We moeten ze daarom niet alleen als objecten beschouwen, maar ook als subjecten die volgens hun eigen wetten handelen.

We kunnen ze natuurlijk vanuit het standpunt van het bewustzijn als objecten beschrijven, en tot op zekere hoogte ook verklaren, in dezelfde mate als je ook een levend mens kunt beschrijven en verklaren. In dat geval moeten we overigens afzien van hun autonomie. Houden we echter wel rekening met dit laatste, dan moeten ze noodzakelijkerwijs als subjecten behandeld worden, dat wil zeggen, we moeten ze spontaneïteit en doelbewustheid toekennen, respectievelijk een soort bewustzijn en *liberum arbitrium*, vrije wil. In dat geval slaat men hun gedrag gade en houdt men rekening met hun uitspraken. Dit tweezijdige standpunt, dat men tegenover elk relatief zelfstandig organisme moet innemen, levert natuurlijk een tweezijdig resultaat op: enerzijds vertelt het me wat ik met het object doe, anderzijds wat het (eventueel ook met mij) doet. Het is duidelijk dat dit onvermijdelijke dualisme bij mijn lezers in eerste instantie enige verwarring zal stichten, en dat zal in nog sterkere mate het geval zijn wanneer we in het hier volgende te maken zullen krijgen met het archetype van de godheid.

Als iemand zich ertoe zou laten verleiden aan de godsbeelden zoals wij ze zien, het woordje ‘slechts’ toe te voegen, dan zou hij in strijd komen met de ervaring, die boven alle twijfel verheven aantoonde hoe buitengewoon groot de numinositeit van deze beelden is. Hun buitengewone werkzaamheid (= mana) is zelfs van dien aard, dat men niet alleen het gevoel heeft daarmee naar het *Ens realissimum* (meest werkelijke zijnde) te verwijzen, maar dat men er eerder van overtuigd is dit *Ens realissimum* ook uit te drukken, en als het ware als feit vast te stellen. Dat maakt de discussie ongewoon moeilijk, zoal niet onmogelijk. Je kunt je immers inderdaad de werkelijkheid van God niet anders voorstellen dan met behulp van beelden, spontaan ontstaan of door de traditie geheiligd, en het naïeve verstand heeft nog nooit een onderscheid gemaakt tussen hun psychische aard en werking, en hun onkenbare metafysische basis. In deze zienswijze wordt het zeer werkzame beeld zonder meer op één lijn gesteld met het transcendentale X, waarnaar het verwijst. De ogenschijnlijke rechtvaardiging van deze handelwijze is zonder meer duidelijk, en kan ook niet