



*Tidsskriftet Fønix, Årgang 2019, s. 1–23*

# **Tilløb til en teologisk samtale med C.G. Jungs dybdepsyko- logi**

*Kristoffer Garne, valgmenighedspræst, cand.theol.*



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-  
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix  
[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)  
ISSN 2446-175X

## Tilløb til en teologisk samtale med C.G. Jungs dybdepsykologi

”It is of *the highest importance* that the educated and ‘enlightened’ public should know religious truths as a thing living in the human soul and not as an abstruse and unreasonable relic of the past... Understanding begins with the individual mind and this means psychology”.

– C.G. Jung i brev til Victor White, 5. okt. 1945

I begyndelsen af 2018, mens jeg var ved at samle det stof, der blev til bogen *Guds ord og Grundtvigs stemme* (Fønix 2018), kom jeg til at læse Aksel Haanings bog *Jung. En stemme fra dybet* (Akademisk Forlag 2016). Denne bog vakte med det samme min interesse, og siden har jeg været dybt opslugt af den schweiziske psykiater C.G. Jung (1875-1961) og den såkaldte dybdepsykologi, der ofte bærer hans navn.<sup>1</sup> I C.G. Jungs psykologi, sådan som Haaning præsenterer den, stiftede jeg bekendtskab med kombinationen af en naturvidenskabelig indstilling og en dybdegående indsigt i religionens og mytologiens væsen.

<sup>1</sup> Andre navne for det samme er komplekspsykologi eller analytisk psykologi – ikke at forveksle med psykoanalysen, som Sigmund Freud er fader til. For en god ordens skyld skal jeg nævne, at jeg ingen førstehåndskendskab har til den psykoterapeutiske retning, som bærer Jungs navn. Det er den åndshistoriske forfatter C.G. Jung, jeg har beskæftiget mig med.

Der er for tiden en fornyet interesse i Jungs forfatterskab ud fra en mere almen idéhistorisk tilgang end den traditionelle psykoterapeutiske reception af forfatterskabet. Inden for de seneste år er der udgivet en række hidtil utilgængelige manuskripter og brevvekslinger, og der er mere på vej. Det er derfor oplagt, at også teologien, som jeg kommer fra, må tage del i denne fornyede interesse for Jung.

Når jeg med det samme blev så optaget af Jung, tror jeg, det skyldtes, at jeg her mødte en forening af en moderne naturalistisk indstilling til tilværelsen, som jeg selv har fundet hos forfatteren Jakob Knudsen,<sup>2</sup> og så en dyb optagethed af de mærkværdige poetiske og mytologiske kræfter, som findes i åndshistorien, og som jeg selv har lært at kende gennem en beskæftigelse med N.F.S. Grundtvig og hans forhold til den romantiske åndsretning.<sup>3</sup>

At der var stor teologisk indsigt at hente i dybdepsykologien, blev jeg bekræftet i ved at læse Lars Bo Bojesens forfatterskab. Jeg henviser således en gang for alle til hovedværkerne *Den tredje tilstand. Religionspsykologi* (Gyldendal 1989) og *Fænomenet Ånd. Syv religionsfilosofiske essays* (Gyldendal 1993). Vil man i en dansk sammenhæng beskæftige sig med teologi og dybdepsykologi, er disse værker uomgængelige.

I det følgende vil jeg præsentere nogle aspekter af, hvad jeg foreløbigt har fået ud af at læse Jung. Som præst med rod i det grundtvigske har jeg især interesseret mig for Jungs afdækning af mytologiens psykologiske betydning og hans direkte konfrontation med den kristne traditions læreindhold.

2 Se min artikel "Jakob Knudsen i dansk åndsliv", *Fønix* 2016.

3 Se min prisopgave, *Romantik og kristendom belyst gennem Grundtvigs andet møde med Steffens* (Det Teologiske Fakultet 2016).

Det drejer sig altså i det følgende ikke om en egentlig indføring i Jungs tænkning,<sup>4</sup> men mere om en række emner, hvor Jungs psykologi kan kaste nyt lys over den kristne tradition og måske udfordre teologien eller afdække undertrykte aspekter af åndshistorien. Derfor henviser jeg også lige så meget til en række andre beslægtede forfattere som til Jung selv, hvis sene hovedværker jeg i skrivende stund endnu er i færd med at studere. Der er således tale om ansatser og foreløbige overvejelser, eller med andre ord: strøtanker og læsefrugter fra studerekammeret.

I det følgende indleder jeg med at beskrive dybdepsykologiens opdagelse af den ubevidste region af menneskets sjæl (det danske ord for det græske udtryk *psyke*, som psykologien har navn efter) og Jungs særlige indsats på dette område. Dernæst introducerer jeg den psykologiske forståelse af mytologiens og religionernes billedsprog, da det for mig at se er nødvendigt at have forståelse for billedtænkning for at kunne få udbytte af dybdepsykologien. Efterfølgende går jeg ind på en række mere specifikke områder, hvor Jung og en række Junginspirerede tænkere har ydet et konstruktivt, men kritisk bidrag til den kristne teologis tænkning om tilværelsen og det guddommelige. De tre temaer, som tages op, er henholdsvis det kristne billede af Gud som treenig, det ondes problem og etikken. Til sidst forsøger jeg at samle trådene og give et bud på, hvad jeg selv og andre her til lands, der gør sig tanker om religion og specifikt om kristendom, kan stille op med dybdepsykologiens udfordringer til kristendommen og den protestantiske teologi.

4 For en sådan henvises til Haanings bog samt Lars Bo Bojesen, *Dæmoni og mening: en introduktion til C.G. Jung* (Aschehoug 2001). Se også den almene engelsksprogede indføring i dybdepsykologien, som Jung og en række elever udgav under titlen *Man and his symbols* (1964), på dansk: *Mennesket og dets symboler* (Lindhardt og Ringhof 1991). Et andet godt sted at begynde er Jungs engelsksprogede "Tavistock Lectures" fra 1935, der er udgivet i dansk oversættelse i C.G. Jung, *Den analytiske psykologis grundlag og praksis* (Gyldendal 1993).

*Opdagelsen af det ubevidste*

I sine såkaldte erindringer<sup>5</sup> skriver Jung om den franske psykolog Théodoré Flournoy (1854-1920), hvis psykologiske arbejde og personlige støtte var mindst lige så vigtigt for ham som venskabet med den (for eftertiden) verdensberømte Sigmund Freud, som han senere brød med. Jung skriver, at Flournoy var ”under stærk indflydelse af [William] James’ pragmatisme, en opfattelsesform, som ikke ligger for den tyske ånd og derfor heller aldrig har fået den anerkendelse, den fortjener. Især for psykologien er pragmatismen af ikke ringe betydning.”<sup>6</sup>

Amerikaneren William James, der var uddannet læge, men endte som filosofiprofessor, er i manges øjne ophavsmand til den moderne psykologi.<sup>7</sup> Men når Jung i sine erindringer tilkender ham afgørende betydning, er det ikke mindst på grund af den filosofi eller åndelige indstilling, som kaldes for ”pragmatisme” (af gr. *pragma*, det faktiske el. virksomme), og som James gjorde sig til talsmand for.

Flournoy har beskrevet pragmatismen som den indstilling, at alle erfaringer er virkelige, og at alt virkeligt erfares.<sup>8</sup> Når videnskabsmanden – eller for den sags skyld ethvert menneske – vil undersøge et fænomen, skal han ikke spørge, om det er sandt ifølge en bestemt, religion, idé eller teori, men om, hvilken forskel det gør. En given ting er virkelig, fordi den gør en forskel. Virkeligheden er det, der virker.

5 Som blev heftigt bearbejdet inden udgivelsen, se Haaning, *Jung*, s. 77ff.

6 C.G. Jung, *Erindringer, drømme, tanker* (Lindhardt og Ringhof 1998), s. 311.

7 For en særdeles udførlig, men medrivende skildring af James’ liv og virke, se Robert D. Richardson, *William James: In the Maelstrom of American Modernism* (Houghton Mifflin Company 2006).

8 Théodoré Flournoy, *The Philosophy of William James* (Henry Holt & Company 1917), s. 69

Det kan lyde som en banal konstatering, men er det alligevel ikke. For menneskehedens historie er fyldt med eksempler på, at fænomener, der optræder i vores tilværelse, enten reduceres til falske indbildninger eller forkastes, fordi de ikke stemmer overens med det herskende syn på tingene. Men sådan kan psykologen ikke arbejde. Psykologien arbejder erfaringsbaseret. Så hvis et givent fænomen, som vi måske ville være tilbøjelige til at betragte som en sygelig indbildning eller en usandsynlig påstand, gør en reel forskel i et menneskes tilværelse, har det krav på at blive iagttaget og taget alvorligt af psykologen. Intet, absolut intet, der antages af nogen for virkeligt, og som gør en forskel for mennesker, må udelukkes fra psykologens interessefelt.

Det var denne grundlæggende pragmatiske indstilling, der ledte psykologer som James, Flournoy og Jung til at beskæftige med åndelige fænomener, som ellers ikke havde lægevidenskabens interesser, heriblandt religion og mytologi, men også såkaldte parapsykologiske medier, altså personer, der kommunikerer med en "anden virkelighed".

Jungs særlige indsats består i at undersøge, afdække og beskrive det, han kalder det ubevidste. Man har altid vidst, at der var en del af menneskets sjæleliv, der stod uden for den umiddelbare bevidstheds beføjelser, og som både viste sig i drømme og i det daglige liv, og Jung var ikke den første til at beskrive denne ubevidste region af sjælen.<sup>9</sup> Jung var heller ikke den første, der viste, at denne ubevidste del af sjælen lever et autonomt liv og danner billeder og forestillinger på egen hånd. Men han var muligvis den første til at tale om det "kollektive ubevidste".

9 Se hertil Jungs nyligt udgivne 1933-34-forelæsninger *History of Modern Psychology* (Princeton University Press 2019). Se også Jungs mere personlige, engelsksprogede redegørelse for sin psykologi og opdagelsen af det ubevidste fra 1925, *Introduction to Jungian Psychology* (Princeton University Press 2012).

I sin psykoterapeutiske praksis beskæftigede Jung sig især med sine patienters drømme for at finde frem til ubevidste (såvel fortrængte som ikke-bevidstgjorte) elementer i sjælen, som virkede forstyrrende på personligheden. Og i analysen af disse drømme opdagede Jung så, at det ubevidste danner en række billeder og figurer, som uafhængigt af ydre påvirkning har fællestræk på tværs af forskellige personer, kulturer og tider.

Når disse det ubevidstes kreationer var værd at beskæftige sig med for en læge som Jung, var det ud fra den praktiske erfaring, at det ubevidste forsøger at meddele eller beskrive noget i den sjælelige tilstand, som bevidstheden ikke kan eller vil opfange. Det var Jungs oplevelse, at disse meddelelser fra det ubevidste var af største vigtighed for den personlige udvikling og for overvinning af de sjælelige skavanker, som plagede hans patienter.

Imidlertid er det ikke altid så let at forstå og afkode de billeder, som det ubevidste meddeler sig i, og som især er tilgængelige i drømme. Men ud fra sin forvisning om, at der var lighedstræk i det ubevidstes billeder på tværs af kulturer og tider, begyndte Jung at sammenligne sine patienters drømmemateriale med billeder og fortællinger hentet fra religions- og åndshistoriens frembringelser. Denne metode kaldes for forstærkning (*amplifikation*).<sup>10</sup>

Jungs teori går kort sagt ud på, at den ubevidste del af menneskets sjæleliv har rod i et fælles ubevidste, der danner og producerer en række billeder. Det er og bliver en hypotese, at dette kollektive ubevidste findes, men Jung fandt, at lighederne mellem det ubevidstes frembringelser hos enkeltindivider, der ikke kunne tilskrives ydre påvirkninger, var så store, at hypotesen om en fælles ubevidst sjælelig arv var nødvendig.

10 Den reviderede udgave af Jung første store værk (fra 1912) om denne tilgang er oversat til dansk: *Forvandlingens symboler* bd. 1-2 (Rhodos 1975).

Når det inde i terapeutens konsultationsværrelse er nyttigt at beskæftige sig med det ubevidstes frembringelser, er det altså, fordi disse fortællinger og billeder indeholder psykologisk indsigt. Jung kom frem til den teori, at hvor man i tidligere tider eller primitive kulturer ikke har et filosofisk eller videnskabeligt sprog til at beskrive sjælens tilstande, så overfører (*projicerer*) man sjælelivet over i for eksempel myter og ritualer eller litteratur. Det ubevidste har en mytopoetisk funktion. Disse frembringelser, som især religionerne og digterne har overleveret til os, er således ud fra Jungs perspektiv ikke først og fremmest interessante som beskrivelser af forældede verdensbilleder, tidligere tiders trospraksis eller som gode historier, men som afbildninger af psykologiske forhold.

Det ubevidste forsøger at meddele sig om sjælens tilstande og mulige veje til fremskridt gennem billeder, der især fremkommer i drømme. Drømme er den enkeltes personlige myter. For at forstå disse bedre kan med fordel man sammenligne dem med de myter eller fortællinger, der er kulturens kollektive drømme.

Nu kan man så grine eller smile overbærende af denne psykologiske tilgang, men det har altså været Jungs og adskillige andres erfaring, at denne proces med at lytte til det ubevidste og eventuelt spejle sig i myter og litteratur har en overraskende effekt på sjælen i retning af helbredelse af sjælelige lidelser og udvikling af personligheden.

### *Arketyper*

De indsigter, som Jung kom frem til, har haft afgørende betydning også uden for psykoterapien. Ikke mindst har hans teori om arketyperne<sup>11</sup> haft en enorm gennemslagskraft. Arketyper er Jungs be-

<sup>11</sup> En god indføring i arketype-begrebet, der er fri for de typiske misforståelser, findes i Marie-Louise von Franz' bog om psykologisk fortolkning af eventyr (ad-



tegnelse for de kollektive figurer, ofte personificerede skikkelser, som det ubevidste frembringer, og som kan genfindes både i den enkeltes drømme og forskellige kulturers myter.

Jung er ofte blevet misforstået sådan, at han skulle mene, at det er de samme figurer, der genfindes overalt. Det er imidlertid ikke selve figurerne, men det ubevidstes tendens til at frembringe sådanne figurer med sjælelig betydning, der er fællesmenneskelig. Man må skelne mellem arketyper selv og de arketypiske billeder, som frembringes. Det arketypiske er således selve tendensen til, at det ubevidste meddeler sig om sjælens tilstande og mulige udvikling i en række figurer.

De arketypiske *billeder* eller *figurer*, som det ubevidste frembringer, har dog også ofte en række lighedstræk, sådan at psykologen, litteraten eller religionshistorikeren kan sortere dem i forskellige kategorier såsom helten, moderen, det guddommelige barn eller vismanden med henblik på sammenligning og afdækning af disse billeders betydning i den samlede helhed. For psykologens vedkommende er denne helhed personlighedens udvikling.

De vigtigste arketyper i Jungs eget forfatterskab, kalder han for *skyggen*, *anima/animus* (det latinske ord for sjæl eller ånd) og *selvet* – disse står alle i forholdet til den figur, som Jung kalder jeget, altså den bevidste del af personligheden.<sup>12</sup>

Skyggen betegner den del af personligheden, der ofte kan virke ganske ubehagelig, og som jeg-bevidstheden enten fortrænger eller ikke vil kendes ved. Ofte overføres skyggen på andre personer

skillige udgaver på både engelsk og tysk). Dansk oversættelse: *Eventyrfortolkning: en introduktion* (Gyldendal 1989).

<sup>12</sup> Jung har ikke skrevet noget samlet værk om arketyperne. Den mest systematiske fremstilling af disse begreber i hans eget forfatterskab er de første kapitler af *Aion*, GW (= *Gesammelte Werke*) 9/II. Den engelske udgave, *Collected Works*, følger den tyske udgave.

eller fænomener i stedet for at blive set som en del af den samlede personlighed.

*Anima* er betegnelsen for mandens indre kvindelighed og *animus* for kvindens indre mandlighed. Anima er altså en betegnelse for den del af personligheden, som lever i det ubevidste og udtrykker fraværende værdier og personlighedstræk, og som almindeligvis ikke er tilstede i den daglige jeg-bevidsthed og menneskets fremtoning for andre: i det, man kalder hans eller hendes *persona* (latin: maske).

Selvet er den vanskeligst håndterbare størrelse i Jungs tænkning, men udtrykket betegner den del af personligheden, ofte forbundet med menneskets gudsbillede, som omfatter både den bevidste jeg-personlighed og det ubevidstes arketyper. Når selvet optræder i en arketypisk skikkelse i drømme eller myter, er det ofte i form af et symbol eller billede, der udtrykker helhed, for eksempel en cirkel eller en hermafroditisk person (eller Gud, Jesus, Buddha og lignende). Selvet som arketype udtrykker altså en personlig helhed, hvori jeg-bevidstheden er integreret med de ubevidste dele af personligheden, som i drømme udtrykkes i arketyperiske skikkelser.<sup>13</sup>

### *Mytologi og psykologi*

Uden for Jungs eget forfatterskab har jeg især hæftet mig med ved to forfattere, der har beskæftiget sig mere indgående med mytologi fra et Jung-inspireret udgangspunkt. Det drejer sig om den

13 En indføring i de arketyperiske billeder og deres forvandlinger, der også indeholder en lille begrebsordbog og samtidig udfolder teorien på et konkret værk, er Pia Skogemann, *En jungiansk fortolkning af Tolkiens Ringenes Herre* (Athene 2004).

amerikanske litteraturprofessor Joseph Campbell (1904-87)<sup>14</sup> og den tysk-fødte jødiske psykiater Erich Neumann (1905-1960).<sup>15</sup>

Joseph Campbell er især kendt i offentligheden, fordi hans bog om heltens tusind ansigter<sup>16</sup> inspirerede George Lucas til skabelsen af Star Wars-universet. Campbell beskriver det, han kalder *monomyten* om helten, der findes i utallige udgaver i alle samfund, men som altid er skåret over den samme læst: Helten kaldes ud på eventyr og gennemgår en række hårde prøvelser, inden han sejrer og undergår en forvandling, hvorefter han kan vende tilbage igen og genoprette orden. Det er den samme grundstruktur, der i litteraturundervisningen beskrives med figuren hjemme-ude-hjem.

I Campbells fremstilling er det virkelig slående, hvor store ligheder der er mellem helteberetninger i de forskellige oldtidsreligioners myter, litteraturhistoriens værker, moderne menneskers drømme og populærkulturens brug af de samme heltemytiske strukturer. Imidlertid kan man kritisere denne komparative tilgang og forestillingen om en monomyte for at lukke øjnene for forskellene og de mange karakteristiske træk ved forskellige tiders myter, der fortæller os mere om den tids samfund og mytens oprindelige sociale kontekst end om menneskesjælens tendens til at danne arketyperiske billeder.<sup>17</sup>

14 Herhjemme er Campbells forfatterskab for nyligt frugtbargjort i Thomas P. Larsen, *Mytens porte. Om menneskets grundfortælling* (Eksistensen 2018). Denne spændende bog beskæftiger sig også med Jungs forfatterskab, men da det trods alle intentioner om det modsatte er et vanskeligt tilgængeligt værk, der vil kræve en indgående behandling og diskussion af en række problematiske punkter, kan jeg ikke gå nærmere ind på det her.

15 Man kunne her også nævne religionshistorikeren Mircea Eliade (1907-86), hvis forhold til Jung dog er mere tvetydigt. Jungs brevveksling med Eliade er ifølge hjemmesiden [philemonfoundation.org](http://philemonfoundation.org) under udgivelse.

16 *The Hero With a Thousand Faces* (opr. 1949, seneste udg. i *Collected Works*, New World Library 2008)

17 Se hertil Carsten Fogh Nielsen introduktion af Orrin Klapps sociologiske tilgang til heltemyter i *Slagmark* 65 (2013).

Erich Neumann har for nylig fået ny opmærksomhed gennem den canadiske psykolog Jordan B. Peterson, der både i sine Youtube-forelæsninger, sin populære bog *12 Rules For Life* (2018) og i sit store værk *Maps of Meaning* (1999) trækker på Neumanns analyser af mytologi som udtryk for bevidsthedens udvikling. Neumanns hovedværk er i denne sammenhæng *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* fra 1949.<sup>18</sup>

Ifølge Neumann kan bevidsthedens udvikling – der både forløber i historien og i det enkelte menneske – genfindes i myterne: For eksempel svarer skabelsesmytternes beskrivelse af kaoskræfternes overvindelse til bevidstheden, der vågner af dvale ud af det kollektive ubevidste, og heltemyter beskriver så vejen tilbage, hvor den vågne jeg-bevidsthed igen forenes med sit ubevidste ophav. Den ultimative myte om bevidsthedens udvikling frem mod genforening med det ubevidste er hos Neumann myten om Isis og Osiris, hvor Isis går ned i underverdenen og lader sig besvangre af den døde gud, sådan at Osiris kan genfødes i skikkelse af den nye gud Horus.

Hvor dyrekøbt og vigtig den vågne jeg-bevidsthed, som historisk set har haft sin storhedstid i den sene vestlige tradition, end er, så er betingelsen for sjælelig helhed, sådan som myterne her fortolkes, at bevidstheden må gå give køb på sig selv og lade sig føde på ny i forening med det ubevidste ophav.

Man kan jo her umiddelbart tænke, at en sådan opfattelse måtte finde sin udtrykte myte i de nytestamentlige evangeliers beretning om Jesu Kristi liv, død og opstandelse.<sup>19</sup> Men dybdepsykologiens fortalere har som oftest opfattet sig selv som stående uden for den kirkelige tradition og har derfor ikke brugt kræfterne på

18 Mest udbredt er dog den engelske udgave: *The Origins and History of Consciousness* (Princeton University Press 1954 og mange senere oplag).

19 Dette overvejer Jung i det førnævnte værk *Aion*, og for nyligt gør Murray Stein det samme i *The Bible as a Dream. A Jungian Interpretation* (Chiron 2018).

at afdække den kristne religions psykologiske potentiale, men på at kritisere den for at være utilstrækkelig på en række punkter. Det er denne sidste kritik og dens imødegåelse, jeg vil præsentere en række hovedtræk fra i det følgende.

### *Jungs behandling af kristendommen*

Jung var selv protestantisk præstesøn, men han udtrykker sig ofte på en måde, så man får indtryk af, at han har større sympati for den katolske kirke, der har holdt tættere fast i traditionens symbolsprog og derfor tilbyder større psykologisk tryghed til sine tilhængere, end protestantismen, der driver mennesket ud i rodløs subjektivism.

Teologen og psykoanalytikeren Murray Stein har argumenteret for, at Jungs så på kristendommen, ligesom han så på enhver anden patient.<sup>20</sup> Hvilket psykologisk indhold blev undertrykt i den kristne tradition, og hvordan så dens mytiske helhedsbillede ud for en psykologisk betragtning? Sådan spurgte Jung.

De to vigtigste værker, hvor Jung direkte går kristendommen på klingen, er henholdsvis et stort essay, hvori han forsøger en psykologisk tolkning og kritik af treenighedsdogmet, og så en mere personlig eller essayistisk bog om Job.<sup>21</sup> De to spørgsmål, der især rejser sig ved Jungs behandling af kristendommen, er spørgsmålet om det kristne gudsbillede og det ondes problem. To spørgsmål, der både traditionelt og i Jungs tilgang er intimt forbundne.

20 Murray Stein, *Jungs Treatment of Christianity. The Psychotherapy Of a Religious Tradition* (opr. 1985, seneste udg. Chiron 2015).

21 Både *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* og *Antwort auf Hiob* findes i GW 11. Sidstnævnte værk er oversat til dansk: *Svar på Jobs spørgsmål* (Gyldendal 1973). De mig bekendt mest interessante diskussioner af dette værk findes i de tre brevvækslinger med hhv. Adolf Keller, Victor White og Erich Neumann.

Jungs kritiske behandling af den traditionelle teologi er naturligvis blevet heftigt imødegået fra mange sider. Jung har selv hidset sig op over den foragt, som teologer har mødt ham med. I et brev til teologen Adolf Keller kan han blandt andet skrive om den kolde foragt, teologerne udviser over for tænkende lægmand, mens de prædiker kærlighed med munden. Han skriver her, at Gud i sin inkarnation har henvendt sig til hele menneskeheden og ikke til teologiprofessorerne, selvom Jesus rigtig nok ofte henvendte sin tale til sin tids farisæere.<sup>22</sup>

Hvis man fra teologisk hold vil have noget ud af Jung, nytter det ikke at anklage psykologen for ikke at have forstået de teologiske begreber. Man må lytte til hans psykologiske overvejelser og derefter selv forsøge at formulere en teologi, der tager sigte på det berettigede såvel som det fejlslagne i Jungs specifikke kritikpunkter.

Til dette formål vil jeg i det følgende slå følge med den engelske dominikanerpræst Victor White (1902-1960), der knyttede et nært venskab med Jung, som dog endte i en vis form for enighed om at være uenige. Victor White bliver ofte, selv i forordet til den udgivne brevvæksling,<sup>23</sup> beskrevet som en, der med sin traditionelle skolastiske tilgang trods alle forsøg endte med aldrig at forstå Jung til bunds. Imidlertid har man overset, at White i sit sidste store værk *Soul and Psyche* (Collins and Harvill Press 1960) kommer med en række bud på en teologi, der virkelig tager Jungs kritik af den traditionelle kristendom alvorligt. Værket udkom imidlertid for sent til, at Jung nåede at læse det kommentere det, og det er muligvis derfor blevet oversat. Får man efter læsning af

22 *C.G. Jung und Adolf Keller* (Theologischer Verlag Zürich 2014), s. 215. Denne brevvæksling er meget interessant og afdækker bl.a. Jungs kritik af den dialektiske teologi og nuancerer hans syn på protestantismen.

23 *The Jung-White Letters* (Routledge 2007).

denne artikel interesse for det teologiske potentiale i Jungs tænkning, er Whites bog et godt sted at gå hen.

### *Treenigheden som utilstrækkeligt gudsbillede?*

Lad mig springe direkte til sagens kerne og forbigå Jungs dybe indsigter i religionshistorien og den kristne traditions psykologiske visdom for at fokusere på hans betænkelighed ved det kristne gudsbillede, sådan som det formuleres i den traditionelle teologi:

Jung havde ud fra sin terapeutiske praksis og sine åndshistoriske studier en forvisning om, at billeder af sjælelig helhed oftest består af runde eller fireledede figurer, som for eksempel den østlige traditions mandalaer.<sup>24</sup>

Treleddede billeder på sjælelig helhed kunne forekomme, men det hørte til sjældenhederne. Ganske vist findes der mange fireleddede symboler i kristendommen, for eksempel de fire evangelister, men selve gudsbilledet er treleddet og kan derfor ifølge Jungs teori dårligt være et billede på sjælelig helhed.

I Platons dialog *Timaios* udtrykkes det gennem nogle vanskeligt forståelige matematiske spekulationer,<sup>25</sup> at først med tallet fire bliver noget til virkelighed. På nutidens sprog kan man vel sige, at det tredimensionelle rum er abstrakt eller dødt, hvis ikke tiden er med som den fjerde dimension, der betegner virkeliggørelse. For Jung handler det blandt andet om, at først tallet fire virkelig kan udtrykke modsætningers forening, men også som nævnt om, at helhed oftest forbindes med fireledede strukturer: De fire elementer, verdenshjørner, kardinaldyder og så videre. I Jungs psykologi-

24 Se nærmere herom i C.G. Jung, *Psykolog og religion* (Gyldendal 1968) – oprindeligt engelske forelæsningsnoter, men revideret i den tyske udgave, som også findes trykt i GW 11.

25 31b og følgende.

ske typologi er der også fire funktioner: Tænkning-følelse og sansning-intuition.<sup>26</sup>

Hvad er det så, der mangler i det treenige gudsbillede, hvis det skal udtrykke sjælelig helhed? Jung peger både på ondskaben eller det fremmede, det feminine eller kvindelige og på det jordiske eller den ktoniske (græsk: vedrørende det (under)jordiske) ånd. Hvis man giver sig til at se pragmatisk-historisk på tingene, kan man godt sige, at der er noget om snakken. Har kristendommen ikke i meget høj grad ført til henholdsvis fornægtelse af egen ondskab og deraf følgende tyranniske handlinger mod ”de onde”,<sup>27</sup> til kvindeundertrykkelse samt forsagelse af menneskets biologiske vilkår? Har det været konsekvenser af et ufuldstændigt gudsbillede eller en for entydig ortodoks tænkning om treenigheden?<sup>28</sup> Dette spørgsmål må vi lade stå åbent, men det kan være sådanne anfægtelser, der kan drive en til at tage Jung alvorligt.

Angående det kvindelige<sup>29</sup> anså Jung det som et fremskridt, at den katolske kirke i 1950 gjorde forestillingen om Marias himmelfart til kirke dogme, ligesom han lagde stor vægt på den tradition, hvor visdommen afbilledes som Guds datter eller kvindelige side. Men her bevæger vi os jo også på kanten af mainstream-teologi, ikke mindst i den protestantiske tradition. Vi ved desværre ikke, hvad Jung måtte have ment om kvindelige præster.

26 Jungs tidlige hovedværk om dette emne er også oversat til dansk: *Psykologiske typer* (Gyldendal 1994).

27 Se hertil Aksel Haaning, *Antikrist* (Vandkunsten 2009).

28 Det er i denne sammenhæng værd at hæfte sig ved den brogede palette af synspunkter, der blev gjort gældende i de oldkirkelige diskussioner om gudsbilledet. Se fx Elaine Pagels, *Tabernes evangelier* (Hekla 1990) eller det klassiske værk J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrine* (A&C Black, 5. udg. 1977 el. senere).

29 Som både skal forstås i biologisk og billedlig forstand. Den kønspolare harmoni mellem mandligt og kvindeligt er både biologisk og billedligt et meget stærkt udtryk for livet som forening af modsætninger.



Hvad angår det onde, så mente Jung noget i retning af, at kristendommen fornægtede menneskets skyggesider og projicerede dem ud i Satan-skikkelsen, som alene skal fornægtes og overvindes. Hvis kristendommen sigtede mod psykologisk helhed, så ville den vedkende sig det sataniske som en del af sig selv, og djæveln ville blive oprejst sammen med sønnen.<sup>30</sup> Dette spørgsmål om skyggen og det onde skal jeg vende tilbage til senere.

Victor Whites svar på denne udfordring er for det første at pege på alle de kvindeskikkelser, som findes i den kristne tradition. Man kan nævne de mange billeder af Guds kvindelighed eller tvekønnethed i især Det Gamle Testamente, forestillingen om kirken som de kristnes moder og ikke mindst Maria, som vi jo dog i den protestantiske tradition har gjort, hvad vi kunne, for at suge al åndelig kraft ud af. Man kunne også sige, at mennesket med alt, hvad det rummer, er det fjerde led, som hører til Guds fulde virkeliggørelse. Kirken er den moder, i hvis skød vi forenes med Gud Fader i himlen.

Man kan dog spørge, om dette er fuldt ud tilstrækkeligt? Ender det ikke let med, at Gud billedlig talt er den mandlige kraft, der forener sig med det kvindelige, som alene er passivt og modtagende? Det er næppe et billede på sjælelig helhed, der ville tilfredsstille mange i dag.

Herhjemme er N.F.S. Grundtvig et godt eksempel på en, der forsøger at give det kvindelige en større plads i den protestantiske billedverden, end det traditionelt har haft, men selv han har sine vanskeligheder med det.<sup>31</sup> På dette punkt med det kvindelige un-

30 Dette er bl.a. den "løsning", som Murray Stein peger frem mod i *Jungs Treatment of Christianity*.

31 Se fx Salmebogen (2003), nr. 327 og *Højskolesangbogen* (18. udg.), nr. 66 og se ikke mindst digtet *Nyaars-Morgen*, hvor Grundtvigs digter-jeg konfronteres med en række kvindeskikkelser. Digtet er i 2018 blevet udgivet i DSL's klassikerserie. Jeg har selv behandlet det i min prisopgave, *Romantik og kristendom*, og henviser til min analyse der, men skulle jeg kigge på digtet igen i dag, ville

derskud er der virkelig en anfægtelse, som jeg synes, man ikke mindst i den protestantiske kirke med dens Maria-polemik bør tage alvorligt.

Whites vægtigste anke mod Jung er, at der er forskel på et gudsbegreb og på et begreb om selvet eller sjælelig helhed. Gudsbegrebet er psykologisk set noget andet end et billede på menneskets sjælelige helhed – og det kan man også finde flere eksemplarer på i Jungs forfatterskab, selv i treenighedsessayet. Treenigheden er ifølge White psykologisk set ikke et billede på selvet eller på kosmos, men på en dynamisk proces. Treenigheden er desuden et værn mod stilstand eller ensformighed.

I kristen tænkning er det ikke den treenige Gud, men Kristus, der er et symbol på selvet. Og medtænker man to-natur-læren (at Kristus både har en menneskelig og en guddommelig natur, der ikke er sammenblandet, men heller ikke adskilt), så har man netop et symbol på sjælelig helhed, idet den menneskelige natur i kraft af foreningen med den guddommelige natur i den inkarnerede Kristus optages i guddommen. Treheden og fireheden, det guddommelige og det menneskelige, er ikke sammenblandet, men heller ikke adskilt, ligesom jeg-bevidstheden heller ikke skal gå restløst op med det ubevidste (dette fører til sjælelig oppustethed eller arketype-besættelse), men alligevel forenes med dette.

Vigtigst af alt er det dog at påpege, som White også gør, at kristendommens centrale symbol netop er fireleddet: Korset. Og på dette kors, der ofte omkranses af de fire evangelist-symboler,

jeg nok både inddrage Jungs teori om det ubevidstes arketyper samt se nærmere på de mange kvindeskikkelsers afgørende betydning. I første kapitel i min bog *Guds ord og Grundtvigs stemme* har jeg givet en kortfattet redegørelse for resultaterne af undersøgelserne i min prisopgave, og her vil man også kunne få en fornemmelse af, hvorfor Jung udøvede en så stærk tiltrækning på mig, da jeg kom fra en indgående beskæftigelse med Grundtvig. Se også Ove Korsgaard, *Grundtvig rundt. En guide* (2018), hvor der er et kapitel om Grundtvig og kvinden.

hænger Jesus, der har taget menneskelivet med al dets mæg og ondskab på sig. Kristus på korset er for de kristne et symbol på, at det fuldendte menneskeliv består i at følge ham derop: at vedkende sig menneskelivet, som det er, og samtidig være villig til at miste sig selv for at vinde livet, lade sig selv gå under for at fyldes med guddommelig kraft.

I skrivende stund er det advent, og jeg kan derfor ikke undlade at fremhæve adventskransen som vores tids kristne mandalasympol. Først når alle fire lys er tændt, fødes det guddommelige barn, hvis skæbne det var at tage menneskelivet på sig, lide døden og blive et symbol på det fuldendte menneskeliv.

### *Det ondes problem*

Hvis man kan tale om en yndlingsaversion hos Jung, så er det den teologiske forestilling om *privatio boni*, at det onde er fravær af det gode – af den gode Gud. Det er ifølge Jung både naivt og dumt og en psykologisk katastrofe, fordi modsætningen godt-ondt er en del af menneskelivet, og fordi sjælelig helhed ikke består i ren godhed, men i en vedkendelse af tilværelsen, som den er, i en forening af modsætningerne.

Den mest indgående diskussion af dette problem findes i brevvekslingen med Victor White, og det er et emne, de bliver ved med at vende tilbage til uden at nå til en egentlig enighed. På et tidspunkt bruger White billedet af et æg: Når det går i forrådnelse, så er det fordi, det har mistet de kvaliteter, som gjorde det til et godt æg i begyndelsen. Hertil svarer Jung: ”Et dårlig æg er ikke karakteriseret ved en blot og bar formindskelse af godhed, siden det producerer dets egne kvaliteter, som ikke tilhørte det gode æg. Blandt andet udvikler det H<sub>2</sub>S [giftgassen brintsulfid], som er en særlig ubehagelig substans i sin egen ret.”<sup>32</sup>

<sup>32</sup>Jung-White Letters, s. 190.

White imødegår i sin sene bog Jung ved at sige, at hvis det er godt for mennesket at vedkende sig ondskaben, så er det vel fordi, der er noget godt i det onde? Når menneskets skyggeside skal integreres, er det, fordi den indeholder noget godt, men når den er undertrykt eller forsaget af jeg-bevidstheden, så fremturer skyggen i en ond skikkelse. At vedkende sig det gode i det onde er også at vedkende sig, at det, som min almindelige jeg-bevidsthed anså for det gode, måske ikke var så godt alligevel.<sup>33</sup>

### *En ny etik*

Erich Neumann har kritiseret Jung for ikke at have blik for de etiske implikationer af sin psykologi, men kun for den enkeltes vej mod sjælelighed helhed. Jungs problem er alene religiøst, ikke mellemmenneskeligt. Kritikken er måske ikke berettiget, når man ser på nogle af Jungs sene udtalelser og udgivelser,<sup>34</sup> men Neumann er alligevel den inden for den jungianske tradition, der har advaret kraftigst imod en ren neddykning i det ubevidstes symboler. I et brev til Jung i april 1949 formulerer han det sådan her: ”ritual og symbol beskytter ikke, hvad der er menneskeligt, hvis intet moralsk ’jeg’ konstituerer dets modpart, og hvis ingen ny eller gammel etisk holdning danner modvægt til det symbol-læsende ubevidste.”<sup>35</sup>

Bemærkningen falder i en diskussion om Neumanns bog om *Dybdepsykologi og en ny etik*.<sup>36</sup> Neumanns bog blev heftigt kritise-

33 White, *Soul and Psyche*, s. 160.

34 Se fx *Nutid og fremtid* (Gyldendal 1959) eller det forrygende BBC-interview ”Face to Face” (1959), der findes i flere udgaver på youtube.

35 *Analytical Psychology in Exile. The Correspondence of C.G. Jung and Erich Neumann* (Princeton University Press 2015), s. 255. Brevvekslingen er også udkommet på tysk, men jeg havde under arbejdet med denne artikel kun adgang til den engelske udgave.

36 Seneste udgave i *Mensch und Kultur im Übergang. Eranos Vorträge* bd. 5 (Johanna Nordländer Verlag 2009). Her er den engelske udgave dog uundværlig,

ret i jungianske kredse for at være amoralsk. På afstand lader det dog til, at modviljen mest skyldtes antisemitisme og skinsyge mod denne dybdepsykologiens jødiske *enfant terrible*, som Jung betragtede som sin mulige arvtager.<sup>37</sup>

Neumanns pointe er kort sagt, at den gamle etik om det gode og den højere moral er for idealistisk og ender med at projicere sine tilhængeres skyggesider over på en række fjendebilleder, som skal udryddes i den højere godheds navn – Neumann har selvfølgelig især Holocaust i baghovedet. Den nye etik er altså den etik, der udspringer af skyggens integration i personligheden.

Den nye etik forudsætter naturligvis den gamle etik og en form for konsensus om et moralsk gode, men den er ny i den forstand, at den handler om at vedkende sig sit eget onde og handle efter det – man kunne måske her bruge udtrykket ”at synde tappert”. Det hører med til menneskelivets trivsel, at enkeltindivider (og måske også hele samfund) må vedkende sig sin egen moralske ondskab og handle efter den, når det er nødvendigt – uden at forfalde, sådan tror jeg, man må forstå det, til en idé om en højere sags tjeneste.

Jung var naturligvis til at begynde med begejstret for Neumann, der var den første til at pege på de etiske konsekvenser af dybdepsykologien. Alligevel udtrykker han sig kritisk over for Neumanns værk. Han skriver, at mennesket må acceptere det faktum, at det aldrig helt undgår at synde. Dette giver dog ikke anledning til en ny etik, men til nye etiske overvejelser i retning af: hvordan forholder jeg mig til det faktum, at jeg ikke kan undslippe synden? Man skal turde falde i syndens hul og vedkende sig

idet den medtager en række rettelser, et nyt forord og et appendiks om skyggen: *Depth Psychology And a New Ethic* (seneste udg.: Shambala 1990).

<sup>37</sup> Imidlertid døde den 30-år yngre Neumann, ligesom Victor White, året før Jung. Han efterlod sig et stort *Nachlass*, som også er under udgivelse i disse år.

den, og måske endda grine af den og turde tro på, at man trods synden alligevel behager Vorherre.<sup>38</sup>

Neumanns svar er bemærkelsesværdigt: ”Som jeg ser det, falder jeg ikke, men hopper, og jeg ved, at den fare eksisterer, at jeg vil dø, men min bøn er, at ’hjertets vinger’ må bære mig... Jeg må leve med guddommens ene øje og også erfare afgrundens mørke. Men så er det onde ikke en synd, men del af den verden, der skal erfares... En moralsk attitude og menneskelig værdighed består i... at udholde ansvaret for ens handlinger i bevidsthed om, at bag det hele er der én skjult, som er mig overordnet, og som fører mig, og hvad der kræves af mennesket er at følge disse anvisninger med årvågenhed og villighed til endda at blive udslettet. At rave gamle guder ned er ikke en synd, men det er præcis det modsatte, der er synd: Ikke at stille en selv til rådighed for det guddommeliges nye aspekter”.<sup>39</sup>

Jeg stopper her med Neumann og vil blot antyde den overvejelse, om der her ikke er en frugtbar samtalepartner til at komme til klarhed over, hvad der i den lutherske tradition menes med ”syndserkendelse” og med ”troens lydighed”. Et bud på en formulering inspireret af dybdepsykologien kunne lyde sådan her: Det gælder om at vedkende sig sin egen elendighed og ondskab som en uomgængelig del af tilværelsen og i den vedkendelse stille sig til rådighed for den højere lov, som Kristus vil lede mig efter, hvis jeg vil lade ham blive mere og mere levende i mig, mens jeg selv dør mere og mere dag for dag. Denne jeg-bevidsthedens abdikation kræver, som Victor White udtrykker det, ikke svaghed, men stor styrke.<sup>40</sup>

38 *Analytical Psychology in Exile*, s. 328

39 Sst., s. 332.

40 White, *Soul and Psyche*, s. 180. Jeg opfatter de tanker, jeg her gør mig om en ”ny” etik, som nært beslægtede med den psykoanalytiske tolkning af næstekærlighedsbuddet, som Mads Peter Karlsen udfolder i *Dødsdrift og næstekærlighed*

*Afsluttende overvejelser*

For mig at se kan dybdepsykologien hjælpe den protestantiske teologi på en række punkter. Det kræver dog, at man opgiver den åndsvage fordom, som jeg ofte har mødt, at psykologien ”reducerer” alting til ”blot” at være psykologi. En religiøs sandhed bliver ikke mindre virkelig af, at den kan gøres gældende som en psykologisk kendsgerning. Den bliver heller ikke mindre af, at den kan gøres gældende som en almen sandhed eller måske genfindes som arketypisk motiv i andre sammenhænge uden for den kristne kulturkreds. Jung advarede dog imod, at vestlige mennesker alt for ukritisk hengav sig til for eksempel østlig spiritualitet, som vores tradition og ånd er fremmed over for, selvom der kan være en del at hente her.<sup>41</sup>

Denne psykologisk indsigt behøver ikke at lede en til en tanke om perennialisme, altså at alle religioner indeholder den samme kerne. For dybdepsykologi vil netop ikke ”reducere” symbolerne. Symboler meddeler altid noget mere end et blot tegn, der henviser til noget andet. Men denne indsigt bør dog lede til en større åbenhed over for andre billedverdener, end den traditionelle protestantiske teologi abonnerer på. Hvis et menneskes psykologiske konstitution ikke er til at tro på Jesus som verdens frelser, men hvis kristendommen alligevel kan hjælpe vedkommende til at få fred med sig selv, hvem er vi så til at rykke ud med det teologiske politi eller sige, at der står nu sådan og sådan i den hellige skrift? Eller hvis kristendommen ikke siger folk en skid, så fred være med det.

For mit eget vedkommende har dybdepsykologien ført til en bekræftelse af den anskuelse, som jeg har lært at kende gennem

(Eksistensen 2018). Se også min lille klumme om ”Herrens Veje”, sæson 2 afsnit 7 ”Skylden og det kolde gys” på kristendom.dk, 25. november 2018.

41 Jung interesserede sig dog meget for Østen, indtil han opdagede den kristne alkymi, som han brugte de sidste mange år af sit liv på at studere, fordi han her fandt en pendant til sin egen psykologi. Dette er især emnet for Haanings bog.

Grundtvig, at kristen tro ikke først og fremmest er at læse i Bibelen og have visse anskuelser, men at være en del af det levende kultiske fællesskab omkring gudstjenesten og de store fortællinger<sup>42</sup> – herunder også historie og mytologi som oplysning om livet.

Man kunne også blive inspireret til at finde åndelig næring i en række af de traditioner, som ikke har været en del af den lutherske kirkes mainstream-teologi, men som dybdepsykologien har interesseret sig for: Alkymi, naturfilosofi, gnosticisme, mystik for eksempel.<sup>43</sup> Selvom visse anskuelser her ikke stemmer overens med den klassiske dogmatik, så kunne det være, at de havde deres talsmænd, fordi de var udtryk for nogle dybe psykologiske sandheder, som vi kunne tage ved lære af.

Jeg vil slutte med at citere fra Luthers fortale til Det Nye Testamente: ”først når den stemme kommer, som siger dig, at Kristus er din egen med liv, lære, gerninger, død og opstandelse og alt, hvad han er, har, gør og formår, da kender du evangeliet”.<sup>44</sup> Luther betragtede evangeliet som et mundtligt ord – måske kunne det ske, at den stemme, der udtrykker dette ord, også kunne høres som kommende dybt inde fra det ubevidste og gøres gældende som en psykologisk erfaring?

42 Disse tanker har jeg forsøgt at udfolde i en mere almen form i min bog *Den kristne religion: En vejviser* (Eksistensen 2019). En antydning af sammenhæng mellem Jungs teorier og Grundtvigs ”opdagelse” af det kultiske findes i Niels Kofoed, *Myte og intellekt* (Munksgaard 1968).

43 Jeg henviser her igen til Lars Bojesens forfatterskab samt til Aksel Haanings bøger om mystik og naturfilosofi. Dette er også et passende sted at udtrykke min dybfølte tak til både Lars Bo Bojesen og Aksel Haaning for at have læst og kommenteret dette manuskript.

44 Martin Luther, *Skrifter i udvalg* bd. 3 (Gad 1964), s. 130.