

Antwoorden op het lijden vanuit de ziel

Een vergelijkend onderzoek naar de *mythos* van lijden en zingeving

Masterthesis Spiritual Care

Master Religion, Health and Wellbeing

Specialisatie ongebonden Geestelijke Verzorging

Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen

Onder begeleiding van: dr. H. Muthert

Tweede beoordelaar: dr. C.K.M. von Stuckrad

Anjo Terpstra

S3233774

Groningen

Augustus 2020



Samenvatting

De psychologische theorievorming over zingeving een steeds grotere positie ingenomen in de theorie van de geestelijke verzorging. Hoe belicht deze taal zingeving? Wat hebben taalvelden met als onderdeel de ziel te vertellen over zingeving en lijden? Dit onderzoek exploreert verschillende taalvelden over *zingeving als een antwoord op lijden*. Voor het maken van deze vergelijking wordt het *meaning making model* van Crystal Park uit de cognitieve psychologie, vergeleken met Carl Jungs complex theorie en Charles Gerkins hermeneutiek die zingeving verbinden met de ziel.

Door zielsbegrippen te betrekken op zingeving als antwoord op het lijden benadert vanuit een breder tijdsframe dan het model van Park. Vanuit een groter tijdsframe zal het lijden altijd onderdeel zijn van het leven. De aanwezigheid van het lijden zal geaccepteerd moeten worden. Zingeving is geen copingstrategie waarmee het lijden opgelost kan worden, zoals in het werk van Park, maar een manier op het oriëntatiekader van het subject te transformeren.

Ook geeft het zielsbegrip een transcendente laag aan zingeving. Het verbinden van een transcendente dimensie aan zingeving verbindt de persoon met zijn toekomstige identiteit en met een transcendente container met ultieme betekenissen. Het betrekken van de ziel op zingeving vraagt dan om het *accepteren* van het lijden en tegelijk een *open houding* naar nieuwe betekenissen. Deze open houding impliceert een zekere *passieve* houding naar het lijden. Zingeving met betrekking tot de ziel gaat dan meer over *hoop* en *verwachting*, dan over *oplossen* en *wegnemen*.

Inhoudstafel

Samenvatting	III
Inhoudstafel	IV
Figurenlijst	VI
INLEIDING	1
1. Aanleiding	1
1.1. Zingeving als psychologisch proces en de geestelijke verzorging	1
1.2. Lijden in maatschappelijke context	2
2. Doelstelling en onderzoeksvraag	2
3. Theoretisch perspectief: de taal van de mythos	3
4. Methode	5
5. Opbouw van de literatuuranalyse	6
HOOFDSTUK 1: De ziel in de marge van de meertalige psychologie	7
1. De meertalige psychologie	7
2. Cartesiaanse mensvisie als achtergrond van de moderne psychologie	9
3. Conclusie	10
HOOFDSTUK 2: Lijden en zingeving in het werk van Jung, Gerkin en Park	12
1. Park: Zingeving en lijden in de taal van de cognitieve psychologie	12
2. Gerkin: zingeving en lijden in de taal van de hermeneutiek en de theologie ..	15
2.1. Lijden als hermeneutische blokkade tussen ervaring en betekenis.....	16
2.2. Hermeneutisch bewustzijn als onderdeel van een begrens ‘gedeeld bewustzijn’	18
2.3. <i>Horizontversmelting als antwoord op de hermeneutische blokkade</i>	19
2.4. <i>Zingeving en een open houding naar de eschatologische identiteit</i>	21
3. Jung: zingeving en lijden in de taal van de complex psychologie	23
3.1. <i>Individuatie als zingeving in Jungs complex psychologie</i>	24
3.2. <i>Lijden als mythologisch drama tussen het bewuste en het onderbewuste</i> .	27

3.3.	<i>Zingeving, lijden en enantiodromia</i>	28
4.	Conclusie	31
	HOOFDSTUK 3: Ziel, zingeving en lijden	34
1.	Gerkins zielsbegrip	34
1.1.	<i>De antropologie van Gerkin</i>	34
1.2.	<i>De hermeneutiek van het zelf in het leven van de ziel vanuit drie perspectieven</i>	37
2.	Jungs zielsbegrip	39
2.1.	<i>Ziel als brugfunctie tussen het bewuste en onderbewuste</i>	39
2.2.	<i>Het symbool als voertuig voor een evenwichtige spanning tussen tegenpolen</i> 42	
3.	Conclusies	43
3.1.	<i>Implicaties van verschillende taalvelden op subject, lijden en zingeving.</i> ..	44
1.	Subject	44
2.	Zingeving.....	46
3.	Lijden.....	46
	CONCLUSIE EN DISCUSSIE	46
	Discussie	47
	Bibliografie	48

Figurenlijst

Figuur 1: Het meaning making model 14

Figuur 2: Overzicht van de benaderingen op zingeving als antwoord op lijden. 31

Figuur 2: Overzicht van de benaderingen op zingeving als antwoord op lijden. 43

INLEIDING

*Irrelevant though it may seem, this difference is seminal,
since it not only implies a different psychology,
or theory of the soul, but also a different cosmology,
which in its turn also involves a dissimilar soteriology
or theory concerning man's salvation.¹*

1. Aanleiding

1.1. Zingeving als psychologisch proces en de geestelijke verzorging

De geestelijk verzorger is een deskundige in het omgaan met zingeving. Hiermee ondersteunt zij “het bevorderen van spirituele groei, veerkracht, weerbaarheid, eigen regie en het verminderen van kwetsbaarheid.”² In *Geestelijk verzorgers en psychologen: bondgenoten in de zorg voor zingeving* schrijft hoogleraar levensbeschouwing Hetty Zock dat met het verdwijnen van institutionele religie en de opkomst van een individuele benadering op zingeving de taal van zingeving is veranderd.³ Dit maakt dat er meer nadruk is komen te liggen op “zingeving als psychologisch proces.” Hierbij heeft de psychologische theorievorming over zingeving een steeds grotere positie ingenomen in de theorie van de geestelijke verzorging:

Met de verschuiving van levensbeschouwelijke zorg in traditionele zin naar begeleiding bij zingeving- en existentiële vragen komt de nadruk te liggen op de psychische functie van zingeving, en daarmee wordt de psychologie van groter belang voor de beroepsgroep. De geestelijk verzorger concentreert zich op de vraag hoe levensbeschouwelijke inhouden (religieuze en niet-religieuze overtuigingen, waarden en idealen) persoonlijke betekenis krijgen in het leven van mensen – ook als deze levensbeschouwelijke inhouden vaak weinig bewust zijn en niet gebonden aan een duidelijk omschreven traditie en/of levensbeschouwelijke institutie.⁴

Sommige geestelijk verzorgers hebben vragen bij het toepassen van psychologische taal op zingeving. Reduceert dit niet religie en levensbeschouwing tot psychologische behandeldoelen? En is een hermeneutische benadering wel te verenigen met psychologische methodieken? Ook heeft de psychologische benadering de nadruk op zingeving als coping.⁵ Reduceert dit niet zingeving tot copingsmechanisme en verliest zij daarmee iets uit oog?

¹ Lautaro Roig Lanzillotta, ‘Spirit, Soul and Body in Nag Hammadi Literature: Distinguishing Anthropological Schemes in Valentinian, Sethian, Hermetic and Thomasine Texts’, *Gnosis* 2, nr. 1 (22 maart 2017): 15–39, <https://doi.org/10.1163/2451859X-12340025>.

² VGVZ, ‘Beroepsstandaard geestelijk verzorger’ (Beroepsstandaard Geestelijk verzorger, 2015), www.vgvz.nl.

³ Hetty Zock, ‘Geestelijk verzorgers en psychologen: bondgenoten in de zorg voor zingeving’, *Psychologie en Gezondheid*, jaargang 2007 35, nr. 5 (oktober 2007): 218, <https://doi.org/10.1007/BF03071802>.

⁴ Zock, 220.

⁵ Zock, 220–21.

1.2. Lijden in maatschappelijke context

Een tweede aanleiding is de aandacht voor het lijden vanuit psychiatrisch oogpunt binnen de maatschappelijke context.⁶ Psychiaters als Dirk De Wachter, Paul Verhaeghe en Damiaan Denys stellen dat “onze maatschappij lijdt aan therapeutisering. ... We denken dat alles via de juiste hulpverlening op te lossen is.” Zij betogen dat het leven “ongrijpbaarder en grilliger” is dan wij zouden willen.⁷ De westerse samenleving ontkent het lijden, stelt De Wachter. Hierbij zit het idee van ultieme autonomie in de weg. “We moeten alles alleen kunnen en vanuit onszelf succesvol en fantastisch zijn. Lijden past niet in dat idee van maakbaarheid, dus doen we maar alsof het er niet is.”⁸ Verhaeghe stelt dat het contextualiseren van het lijden bepalend is voor het antwoord op het lijden: “Denk je dat bepaald afwijkend gedrag vooral verklaard moet worden vanuit de manier waarop je hersenen in elkaar zitten, dan zie je de oplossing in medicijnen die zo’n afwijkende aanleg corrigeren. Denk je dat gedrag een keuze is, dan zie je de oplossing in het beter opvoeden van mensen.”⁹ De Wachter draagt zingeving aan als een antwoord op het lijden.¹⁰ Zingeving is sinds het werk van existentieel psycholoog Victor Frankl in *Man’s Search for Meaning* (1963) al verbonden met het lijden.¹¹ Maar hoe verschijnt het lijden dan wanneer we de ziel betrekken op zingeving?

2. Doelstelling en onderzoeksvraag

In deze thesis worden bovenstaande punten samengebracht door te onderzoeken wat literatuur over zingeving mét aandacht voor de ziel te zeggen heeft over het lijden. Hoe verschijnt het lijden wanneer zingeving wordt verstaan als een “bezield” proces? Dit zal in contrast worden gezet met een model uit de cognitieve psychologie. Er zal een vergelijking worden gemaakt tussen het dominante psychologische model van Crystal Park over zingeving, en de werken van Charles Gerkin en Carl Jung waarbij *bezieling* een wezenlijk deel uitmaakt van zingeving. Met het maken van deze vergelijking wordt er in dit onderzoek een analyse gemaakt over de manier waarop *zingeving als antwoord op lijden* verschillend gekleurd wordt in deze vertogen. Om zo te ondervinden welke taal behulpzaam is in het omgaan met het lijden.

Er is voor Park gekozen omdat zij met haar *meaning-making model*, een van de meest prominente auteurs op het gebied van de psychologische vormgeving van betekenisgeving. Daarmee

⁶ Ellen Bruin de, ‘Psychiaters zijn nu supersterren, wat zegt dat over deze tijd?’, NRC, geraadpleegd 22 augustus 2020, <https://www.nrc.nl/nieuws/2019/12/12/volle-zalen-voor-de-psychiater-a3983462>.

⁷ Enny Bruijn de, ‘Ben je verdrietig? Dat hoort bij het leven’, Reformatorisch Dagblad, geraadpleegd 22 augustus 2020, <https://www.rd.nl/boeken/ben-je-verdrietig-dat-hoort-bij-het-leven-1.1624915>.

⁸ Rianne Oosterom, ‘We lijken het lijden verleerd’, Trouw, 14 april 2017, <https://www.trouw.nl/gs-bbc63a14>.

⁹ Bruijn de, ‘Ben je verdrietig?’

¹⁰ Dirk De Wachter, *De kunst van het ongelukkig zijn* (Leuven; Amsterdam: Lannoo Campus, 2019).

¹¹ Viktor E Frankl, *Man’s search for meaning: the classic tribute to hope from the Holocaust* (London: Rider, 2011).

is zij een adequate vertegenwoordiger van dat taalveld.¹² Er is voor Gerkin én Jung gekozen om zo zielsbegrippen vanuit een verschillende taalvelden te belichten. Gerkin schrijft vanuit de context van het pastoraat en gebruikt de taal van de theologie. Hierdoor heeft zijn zielsbegrip een theologisch karakter. Jung schrijft echter vanuit het taalveld van zijn complex theorie waarin zijn zielsbegrip een psychologisch concept is, vormgegeven vanuit een fenomenologische benadering. Dit verschil in ontologische aarding levert een bredere verkenning op van de toepassing van het zielsbegrip op het lijden omdat zij zo verschillen in hun perspectief.

De doelstelling wordt in de volgende onderzoeksvraag verwoord: *Welk verschil maakt zingevingstheorie met aandacht voor de ziel, ten opzichte van een cognitief-psychologische benadering, op zingeving als een antwoord op lijden?*

Deze vraag wordt opgedeeld in de volgende deelvragen:

1. Welk begrippenkader passen de theorieën toe op zingeving als een antwoord op het lijden?
2. Hoe verhouden de zielsbegrippen van Gerkin en Jung zich tot hun eigen begrippenkaders?
3. Hoe belichten de begrippenkaders met de toepassing van en zielsbegrip zingeving, het subject, het lijden en het verband hiertussen anders dan het model van Park?

3. Theoretisch perspectief: de taal van de mythos

Het theoretisch perspectief zal op drie manieren de invalshoek van deze thesis verduidelijken. 1) Een naar de meerwaarde van een mythologisch taalconstruct als de ziel is wellicht een omstreden onderneming. Met het inbrengen van een theoretisch perspectief wordt duidelijk gemaakt op welke gronde de meerwaarde van zielsbegrippen relevant kan zijn voor zingeving. 2) Ook vraagt het interdisciplinaire karakter van dit onderzoek om verduidelijking betreft de gronde waarop de verschillende taalvelden met elkaar vergeleken kunnen worden en waarom een dergelijke vergelijking relevant is.

Het onderscheid tussen de taal van de *mythos* en de taal van de *logos* wordt gemaakt door Graham Richards, historiograaf op het gebied van de psychologie. Middels dit onderscheid probeert Richards de verhouding tussen natuurwetenschappelijke taal en de taal van betekenis te verduidelijken. *Mythos* refereert naar een raamwerken van waarden en betekenissen waarmee we onze ervaringen evalueren. Dit zijn geen empirische vooronderstellingen, maar een manier van zijn en ervaren. Het is verwant aan de kunst, literatuur en rituelen, waarmee we de middelen hebben om

¹² Job Smit, 'Antwoord geven op het leven zelf: een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging' (Delft, Eburon, 2015), 66–67.

ons emotionele leven en relaties met anderen te interpreteren en te uiten. Het genereert verhalen, beelden en symbolen die onze ervaringen van *betekenis*, *waarde* en *structuur* toedienen. *Logos* verwijst in deze tegenstelling naar een praktisch verstaan over de wereld. Het verwijst naar *oorzaak-gevolg relaties* en niet naar de betekenis daarvan. Richards, die schrijft in de context van de psychologie, meent dat de psychologie als onderdeel van de natuurwetenschappen, enerzijds in dienst van de *logos*. Wanneer de taal van de *logos* niet wordt toegepast, is er het risico dat zaken absurd worden. Anderzijds moet de psychologie een correct perspectief op de mens als onderzoeksobject ontwikkelen. Wanneer de psychologie de *mythos* uit het oog verliest ontstaat er het risico de mens te reduceren en te dehumaniseren. Maar de *mythos* is niet alleen relevant voor theorievorming. Ook heeft de psychologie rekening te houden met *mythos* als onderdeel van het onderzoeksobject van de psychologie: *de mens als de auteur van de mythos*, aldus Richards.¹³

Middels dit onderscheid kan verhelderd worden dat in deze thesis de theorieën worden onderzocht op het gebied van de *mythos*. Met andere woorden: welke perspectieven geven de theorieën en hoe waarderen dezen het subject, lijden en zingeving? Deze *mythos* is wat explicieter in de werken van Jung en Gerkin, die een meer normatief gehalte hebben. Maar ook het descriptieve model van Park, dat is opgebouwd uit empirisch onderzoek en betekenisgeving, vertelt iets op “mythologisch” niveau. Het plaatst zingeving, lijden en het subject in een bepaald perspectief waardoor dezen een zekere betekenis krijgen. Deze thesis kan dan worden gezien als een verkenning van het “mythologische” taal van theorievorming over zingeving en lijden.

Het zielsbegrip is dan relevant *als taal* waarmee betekenis, waarde en structuur wordt gegeven. En niet op ontologische of metafysische gronde. De zielsbegrippen worden dus onderzocht als onderdeel van een *framing* die het subject, lijden en zingeving op een bepaalde manier contextualiseren.

Adequate *mythos* doet ertoe volgens Richards. Echter is er een neiging vanuit het wetenschappelijk taalveld de antropologie van het subject te reduceren tot perspectief van de onderzoeksmethode. Filosoof en arts Bert Keizer uit in zijn essay: *Waar blijft de ziel* zijn sceptisch houding jegens natuurwetenschappers als Dick Swaab die de mens reduceren tot de mal van hun eigen onderzoeksmethoden. In het geval van Swaab betekent dit dat de mens enkel zijn brein is. Volgens Keizer is de manier waarop wij onszelf conceptualiseren dan ook géén marginaal probleem.¹⁴ Met de ziel zeggen we iets over hoe wij onszelf zien. En ons expliciete en impliciete

¹³ Graham Richards, ‘Mythos and Logos’, in *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul*, door Graham Richards (New York, NY: Springer New York, 2011), 9–11, https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7173-9_2.

¹⁴ Bert Keizer, *Waar blijft de ziel?* ([S.l.] : Maand van de Filosofie, 2012)12-14.

mensbeeld bepaalt vervolgens de wijze van waarnemen, en dus ook wat men zal aantreffen.¹⁵ Er zit dus een zeker gevaar in het vergroten specifieke elementen van de mens tot de complete mens betreft het vinden van een antwoord op het lijden.

4. Methode

Er wordt dus voorondersteld dat deze verschillende theorieën in een andere taal over hetzelfde spreken: zingeving als een antwoord op lijden. Het samenbrengen van deze taalvelden is echter geen eenvoudige taak en is ook niet volledig mogelijk. Er is reeds aangegeven dat het mythologische niveau van zingeving wordt onderzocht – de taal die betekenis, waarde en structuur toedient. Alle drie de theorieën participeren in deze taal en belichten daarmee zingeving als een antwoord op het lijden. Dit biedt een gedeelde grond, en maakt een vergelijking tussen deze taalvelden relevant en mogelijk.

Om de verschillen tussen deze taalvelden aan het licht te brengen zullen we dan allereerst de theorieën in hun eigen taalveld over zingeving als antwoord op het lijden laten spreken. Hierbij wordt getracht de verschillende taalvelden niet door in elkaar te laten oplossen. Hun eigen logica moet woden behouden. Om dit te voorkomen wordt er gezocht naar gedeelde principes die als abstracties de verschillende taalvelden overstijgen. Middels deze abstracties kan vervolgens geduid worden hoe dezen verschillend gekleurd worden door de betreffende taalvelden. Dit zal onderzocht worden bij de eerste deelvraag: *Welk begrippenkader passen de theorieën toe op zingeving als een antwoord op het lijden?* Wanneer de begrippenkaders zijn verduidelijkt kan onderzocht worden hij bij Gerkin en Jung de zielsbegrippen een rol hebben dit is de tweede deelvraag: *Hoe verhouden de zielsbegrippen van Gerkin en Jung zich tot hun eigen begrippenkaders?*

Nadat deze vraag is beantwoord is het duidelijk hoe de theorieën in hun eigen taalveld zijn zingeving als antwoord zien op lijden. Evenals de manier waarop de zielsbegrippen zich hiertoe verhouden. Vervolgens kunner er conclusies getrokken worden. Centraal staat dan hoe de verschillende taalvelden perspectief geven op zingeving, het subject, het lijden en het verband hiertussen. Dit is de derde deelvraag: *Hoe belichten de begrippenkaders met de toepassing van en zielsbegrip zingeving, het subject, het lijden en het verband hiertussen anders dan de begrippen van Park?* Vervolgens kan er vanuit de implicaties op individueel niveau, antwoord worden gegeven op het niveau van de theorie middels de hoofdvraag: *Welk verschil maakt zingevingstheorie met*

¹⁵ Wybe Zijlstra, *Op zoek naar een nieuwe horizon: handboek voor klinische pastorale vorming* (Nijkerk: Callenbach, 1989), 16.

aandacht voor de ziel, ten opzichte van een cognitief-psychologische benadering, op zingeving als een antwoord op lijden?

5. Opbouw van de literatuuranalyse

De thesis wordt dan als volgt gestructureerd. Allereerst zal er kort worden ingegaan op de positie van het zielsbegrip binnen de psychologie. Hoe kan het dat het zielsbegrip een marginale positie heeft verkregen in de psychologische woordenschat? Ook wordt hier ingegaan op de mensvisie van René Descarte die een belangrijke bouwsteen heeft geleverd voor het moderne perspectief op de ziel.¹⁶

In hoofdstuk twee zal de twee: *Lijden en zingeving in het werk van Jung, Gerkin en Park*, zal een antwoord worden gegeven op de eerste deelvraag. Hier zullen ingaan op de manier waarop zij het lijden als een antwoord op zingeving verstaan. Het *meaning making model* van Park benadert lijden als een discrepantie tussen het oriëntatiesysteem van de persoon en een situationele gebeurtenis of ervaring. Zingeving gaat hierbij om

In hoofdstuk drie zullen we ingaan op de zielsbegrippen van Gerkin en Jung en een antwoord worden gegeven op de tweede deelvraag. Aansluitend hierop zal worden ingegaan op de derde deelvraag over de implicaties van de verschillende taalvelden op zingeving, het subject, lijden en de relatie hiertussen. In de conclusie

¹⁶ Kocku von Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert: Eine Kulturgeschichte* (Wilhelm Fink, 2019), <https://www.fink.de/view/title/53065>.

HOOFDSTUK 1: De ziel in de marge van de meertalige psychologie

“*Meine Seele, meine Seele, wo bist Du?*”¹⁷

De ziel is binnen de taal van de psychologie een marginaal begrip is geworden, zo stellen godsdienstpsycholoog Patrick Vandermeersch de godsdienstfilosoof Herman Westerink.¹⁸ Dit is enerzijds opmerkelijk omdat ‘psychologie’, vertaalt vanuit het, Grieks ‘het geordende spreken over de ziel’ betekent. Hoe heeft het dan kunnen gebeuren dat de ziel uit de psychologie is uitgerangeerd? In dit hoofdstuk zal de nodige context gegeven worden op de ziel vanuit het psychologische discours.

Het is van belang op te merken dat de ziel is onderhevig aan taalvelden en is net als de psychologie geen eenduidig begrip. Wetenschappelijke definities de ziel zijn vloeiend. Dit geldt ook overigens voor begrippen als ‘het zelf’. De betekenis van de ziel wordt bepaald door het discours waarin het begrip wordt belicht. Het vinden van consensus loopt vaak stuk “op de onafhankelijke ontwikkeling van zowel spreektaal als wetenschappelijke conceptualisering.”¹⁹ Kurt Danziger, historiograaf op het gebied van de psychologie, noemt dit de *discursieve formatie*. Dit betekent dat termen onderdeel van een geïntegreerd netwerk van betekenissen waarin elke term in samenhang met anderen articuleert, om zo een coherent raamwerk te vertegenwoordigen dat als waarachtig of legitiem gezien kan worden.²⁰ Bij het benaderen van zielsbegrippen moet dus in acht worden genomen dat we een eeuwenoud idee in de context van het relatief jonge wereldbeeld van de moderne wetenschap plaatsen. De huidige psychologie als wetenschappelijke discipline, die ooit Aristoteles hulde als eerste systematische psycholoog, heeft nog weinig overeenkomsten met de psychologie van de oude Grieken.²¹

1. De meertalige psychologie

Er is geen eenduidige stem over de waarde van de ziel voor de psychologie. Een bepalende factor hierbij is dat de psychologie geen eenduidig wetenschapsgebied is. Deze kan het beste gezien worden als een samenstelling van verschillende taalwerelden of vertogen. Het is dus geen duidelijk afgebakend begrip. Betreft de psychologie hanteert dit onderzoek dan ook het perspectief van onder anderen Vandermeersch en Westerink. Zij benaderen de psychologie als een samenstelling van verschillende praktijken en vertogen. Hierbij stellen zij de vraag of er wel een eenheid en een

¹⁷ C. G. Jung, Sonu Shamdasani, en C. G. Jung, *The Red Book: Liber Novus*, 1st ed, Philemon Series (New York: W.W. Norton & Co, 2009).

¹⁸ Patrick Vandermeersch en Herman Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief* (Amsterdam: Boom, 2007), 72–101.

¹⁹ Smit, ‘Antwoord geven op het leven zelf’.

²⁰ Kurt Danziger, *Naming the Mind: How Psychology Found Its Language* (London: SAGE Publications Ltd, 1997).

²¹ Danziger, 21.

innerlijke consistentie bestaat in “de psychologie”, vanwege de mate van variatie in onderzoeksobjecten en -methoden.²² Deze verscheidenheid aan vertogen is mede te danken aan de complexiteit van de psyche. Hebben we het met psychologie over iets dat in objectieve wetenschappelijke taal te duiden is? Of gaat dit voorbij aan het idee van de mens als een subjectief wezen? Historiograaf op het gebied van de psychologie Graham Richards, stelt middels het onderscheid tussen de taal van de *mythos* en de taal van de *logos*, dat de psychologie enerzijds beschikt over een objectief natuurwetenschappelijk taalveld en dat zij zich anderzijds heeft te verhouden tot een mythologisch taalveld waarmee het perspectief op het subject wordt gegeven.²³

De scheiding tussen deze twee taalvelden is vertegenwoordigd in een scheiding twee psychologische culturen: het romantische en het behavioristische vertoog. Het romantische vertoog heeft een focus op het subjectieve: de betekenis en interpretatie. Het behavioristische vertoog, dat we niet moeten verwarren met het *behaviourisme*, focust op oorzaak-gevolg relaties, zoals dat in de natuurwetenschappen wordt gedaan.²⁴ In deze populaire psychologische taal verhoudt de psychologie zich voornamelijk tot het menselijke *gedrag*. “Je meet wat erin gaat en wat eruit komt en je legt verbanden vast.” Het ziet de psychologie als een “objectieve en experimentele tak van de natuurwetenschap.” “Introspectie is geen wezenlijk onderdeel van haar methodes.”²⁵ Volgens Danziger en Vandermeersch en Westerink werd uiteindelijk het behavioristische vertoog dominant in de psychologie.²⁶

Vandermeersch en Westerink traceren het ontstaan van dit vertoog naar de negentiende eeuw, bij de opkomst van de fysiologische psychologie, die met laboratoriumexperimenten de ziel trachten te onderzoeken. Waarbij voorheen filosofie en psychologie veelal samengingen, ontstonden er na het ontstaan van de fysiologische psychologie tendensen waarbij de filosofie los werd gemaakt van de psychologie. Volgens Vandermeersch en Westerink is de ziel in de marges van de psychologie geraakt doordat het behavioristische vertoog dominant is geworden binnen de psychologie. Na een periode van experimenteel onderzoek naar de ziel is “zij” in dit vertoog als *black box* buiten de beschouwing van de psychologische metingen geraakt.²⁷

²² Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, 12–16.

²³ Richards, ‘Mythos and Logos’.

²⁴ Patrick Luyten en Jozef Corveleyn, ‘Attachment and Religion: The Need to Leave Our Secure Base: A Comment on the Discussion Between Granqvist, Rizzuto, and Wulff’, *The International Journal for the Psychology of Religion* 17, nr. 2 (20 april 2007): 81–97, <https://doi.org/10.1080/10508610701244114>.

²⁵ Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, 101., vertaling van John B. Watson, ‘Psychology as the behaviorist views it’, *Psychological Review* 20, nr. 2 (1913): 158–77, <https://doi.org/10.1037/h0074428>.

²⁶ Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, 101. Zie ook: Danziger, *Naming the Mind*, 17.

²⁷ Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*.

Het romantische vertoog, waarbinnen Jung gesitueerd kan worden, acht juist de ervaringen van de mens als relevant onderzoeksobject. Deze stroming bekritiseert de nadruk lineaire en causale kennis van het natuurwetenschappelijke taalveld.²⁸ Binnen dit romantische vertoog vinden we meer interesse voor het incorporeren van een zielsbegrip. Door het reduceren van het zielsbegrip vanuit natuurwetenschappelijk oogpunt, zou de psychologie aan zijn doel voorbijgaan. Volgens de psychoanalist Otto Rank is de ziel juist hét wetenschappelijke object van de psychologie. Het benaderen van de ziel vanuit het verlichtingsdenken en een materialistisch perspectief blijkt voor hem dan ook problematisch te zijn. Hierdoor is de ziel in de moderne wetenschap niet de ziel zoals we die kennen in religies en mythologieën uit de oudheid, aldus Rank.²⁹

2. Cartesiaanse mensvisie als achtergrond van de moderne psychologie

De Cartesiaanse mensvisie heeft het referentiekader opgezet voor dit scherpe onderscheid tussen de innerlijke subjectieve wereld en de objectieve mechanistische wereld van gedragingen en causale verbanden.³⁰ Deze kan in contrast gezet worden met platonische en aristotelische mensvisie. Bij Plato wordt de onsterfelijke en immateriële ziel in contrast gezet met het sterfelijke en materiële lichaam. Bij Aristoteles zijn lichaam en ziel geen gescheiden onderdelen, maar twee facetten van hetzelfde. Het ‘lichaam’ duidt het materiele aspect aan en de ‘ziel’ verwijst naar de vorm. Volgens Aristoteles kan er in alles dat bestaat onderscheid worden gemaakt tussen de materie en de vorm. Niets bestaat wanneer er geen vorm en materie in te onderscheiden zijn. Hieruit volgt dat de ziel niet los van materie kan bestaan. Het is immers de naam die gegeven wordt aan de vorm van een levend wezen. Bij Aristoteles wordt de ziel ook niet uitsluitend toegekend aan mensen. Ook planten en dieren hebben een ziel. Al verschillen die wel van elkaar.³¹ Bij het model van Descartes vinden we een sterker onderscheid tussen lichaam en ziel dan bij Plato en Aristoteles.

Met zijn onderscheid tussen lichaam en ziel zette Descartes het referentiekader op voor het moderne discours over de natuur van de mens. In de eerste plaats met zijn dichotomie tussen het mentale en het fysieke.³² De scherpte van deze scheiding is een resultaat van zijn filosofie waarin hij mentale substanties tegenover materiële substanties plaatst. Onder het mentale vallen de geest van de mens, de engelen en God. Ook plaats Descartes het ‘ik’ in de mentale categorie. De dieren, planten

²⁸ Joseph H. Berke en Stanley Schneider, ‘The self and the soul’, *Mental Health, Religion & Culture* 9, nr. 4 (september 2006): 5, <https://doi.org/10.1080/13694670500116888>. Schneider 5

²⁹ Otto Rank, Gregory C. Richter, en James E. Lieberman, ‘Psychology and the Soul’, *Journal of Religion and Health* 35, nr. 3 (1996): 193–201.

³⁰ Erik. Ostenfeld, *Ancient Greek Psychology and the Modern Mind-Body Debate* (Aarhus: Aarhus University Press, 1987), 9.

³¹ Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, 73–74.

³² Erik Ostenfeld, *Ancient Greek Psychology and the Modern Mind-Body Debate*, 2018, 9.

en het menselijk lichaam zijn van de materiële substantie. Dezen functioneren in tegenstelling tot de mentale substanties op mechanische wijze. Het hele menselijke lichaam, behalve de immateriële ziel is nu een machine. Deze scherpe dichotomie van Descartes zal uiteindelijk zijn eigen zielsbegrip wegedeneren.³³

Deze scheiding tussen lichaam en geest is bepalend geweest voor het interpretatiekader van de natuurwetenschappelijke psychologie. De Franse filosoof stond aan de grondslag van deze psychologie die zich ontwikkelde aan het einde van de achttiende eeuw. Net als Descartes mensvisie kijkt dit paradigma vanuit een mechanisch perspectief op de wereld, met een rigide scheiding tussen lichaam en geest. Uiteindelijk wordt het onderscheid voor de natuurwetenschappelijke psychologie een onderscheid tussen fysiek als objectief en mentaal als subjectief. Een onderscheid als deze vinden we niet terug bij de klassieke literatuur. Objectief en fysiek stonden niet tegenover mentaal en subjectief.³⁴

3. Conclusie

In de psychologie vinden we dus een conflict in de ontologische categorieën, zoals geponeerd door Descartes. Enerzijds is de mens als onderzoeksobject een subject, anderzijds verhoudt het tot objectief onderzoek naar de mechanische gedragingen van het lichaam. Er is dus niet iets als “de” psychologie. Deze kan beter worden opgevat als een samenstelling van de verschillende vertogen. Deze samenstelling brengt een meertaligheid met zich mee. Enerzijds functioneert het als natuurwetenschap en is hierbij geïnteresseerd in een objectief perspectief op de mens. Anderzijds werkt het met subjectieve wezens. En heeft zich daardoor te verhouden tot de mythologische taal.

Aangaande de inbedding van het onderzoek in het discours over de ziel binnen de psychologie, zouden we kunnen concluderen dat het verdwijnen van zielsbegrippen uit het dominante psychologische taalveld in ieder geval deels een gevolg is van het toetreden van het natuurwetenschappelijke taalveld binnen de psychologische. Dit taalveld, dat wordt gekenmerkt door denken in causale verbanden, lijkt weinig mogelijkheden te bieden voor het aansluiten op een zielsbegrip. Bij het romantische vertoog lijkt hier meer ruimte voor te zijn omdat zij subjectiviteit als relevant zien voor “de psychologie”.

Hoewel zielsbegrippen een marginaal onderdeel van de hedendaagse psychologie zijn, is het opvallend dat Descartes zielsbegrip als scherp gescheiden van het lichaam hier een grote bijdrage aan

³³ Raymond Martin en John Barresi, *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity* (New York: Columbia University Press, 2006), 26–27.126-129.

³⁴ Danziger, *Naming the Mind*, 26-17.

heeft geleverd. Dit roept de vraag op of het conceptualiseren van wie als mens in essentie zijn werkelijk een marginaal probleem is. Het conceptualiseren van de mensvisie heeft concrete implicaties. Interpretaties vanuit deze modellen structureren onze psychologische problemen en oplossingen. In deze zin heeft ook het natuurwetenschappelijke psychologische discours een zeker subjectief gehalte. Zij wordt altijd beïnvloed door de interpretatiekaders van de subjecten die het onderzoek uitvoeren.

HOOFDSTUK 2: Lijden en zingeving in het werk van Jung, Gerkin en Park

“... I felt that here the grief, the capacity for grasping suffering through participation - something to which our age seems increasingly impervious and incapable of accomplishing - was like what my black countrymen so movingly call ‘the stringing of beads’. In this ancient and beautiful Bantu metaphor, each tear of sorrow shed is a jewel that has to be strung on an unbroken thread of feeling into a necklace, which one can thereafter wear as an ornament of grace around the image of one’s spirit and so prepare the way for the final metaphor: ‘Let in our sister, Grief, who should always have a place by our fire’.”³⁵

In dit hoofdstuk zullen de benaderingen van de psychologie van Jung, de hermeneutiek van Gerkin en het *Meaning-Making Model* van Park op lijden en zingeving, met elkaar worden vergeleken. Dit is geen eenvoudige taak gezien zij onderdeel zijn van verschillende paradigma’s. De drie theorieën worden in een discours gezet door de manier waarop de verschillende auteurs zingeving als antwoord op lijden belichten. Deze stelling wordt door alle drie de theorieën gedragen, echter verschillen zij in de conceptualisering. In dit hoofdstuk zullen de concepten uit de verschillende theorieën uiteenzetten. Welke begrippen gebruiken zij om deze stelling te onderbouwen? Hierdoor zullen drie verschillende conceptuele kaders ontstaan die allen zijn toegespitst op zingeving als antwoord op het lijden. Deze kaders functioneren dan ook als een fundament voor de latere hoofdstukken waarbij het zielsbegrip van Gerkin en Jung binnen hun kaders worden uitgelicht. Doordat de zielsbegrippen van Jung en Gerkin in dit hoofdstuk nog buiten beschouwing worden gelaten zou de indruk kunnen ontstaan dat het zielsbegrip slechts een toevoeging is in hun begrippenkader. Dit is niet het geval. In hoofdstuk drie zal zichtbaar worden dat het zielsbegrip bij beide auteurs verweven is in hun benadering op zingeving en het lijden.

We zullen beginnen met het model van Park. Zij ziet het lijden als een discrepantie tussen de *global meaning* en de *situational meaning*. Het narratief-hermeneutische model van Gerkin verschijnt het lijden als een worsteling tussen *betekenis* en *ervaring*. Daarop zal Jungs complex psychologie worden uitgelicht die lijden en zingeving situeert als een worsteling tussen psychologische principes waarbij het bewustzijn van het subject niet in staat is om tegenpolen in een harmonieus geheel te brengen.

1. Park: Zingeving en lijden in de taal van de cognitieve psychologie

Het model van Park is een breed geaccepteerd psychologisch model over zingeving.³⁶ Haar werk valt binnen het domein van de cognitieve psychologie. Dit wetenschapsgebied is opgekomen in de tweede

³⁵ Laurens Post van der, *About Blady: A Pattern out of Time* (San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1993), 76.

³⁶ Smit, ‘Antwoord geven op het leven zelf’, 66-67.

helft van de twintigste eeuw en verhoudt zich tot het mentale leven.³⁷ De ontstaansgeschiedenis kan worden gezien als een reactie op het behaviorisme en de psychoanalyse die zich hoofdzakelijk bezighielden met het observeren van menselijke gedragingen of het onderbewuste.³⁸ De cognitieve psychologie heeft daarentegen juist een focus op mentale processen en de manier waarop dezen zich verhouden tot denken, voelen en gedragingen.³⁹

Park valt met haar *meaning making model* binnen dit discours. In *Making Sense of the Meaning Literature*, presenteert Park dit model. Vanuit dit model herziet ze de empirische resultaten met betrekking tot zingeving aan stressvolle gebeurtenissen. Park geeft hier geen uitvoerige omschrijving van de definitie van ‘betekenis’ (*meaning*), maar overweegt de definitie van Roy Baumeister, onderzoeker op het gebied van de psychologie van zingeving. Hij omschrijft betekenis als een mentale representatie van mogelijke relaties tussen dingen, gebeurtenissen en relaties. Zingeving is in het model van Park een continu proces waarbij nieuwe ervaringen en gebeurtenissen in overeenstemming moeten worden gebracht met de reeds aanwezige betekenissen in het oriëntatiesysteem van de persoon.⁴⁰ Dat proces wordt door Park geformuleerd als de dynamiek tussen *global meaning* en de *situational meaning*. Met haar model toont zij aan dat zingeving een wezenlijke rol kan hebben bij het omgaan stressvolle ervaringen. De stressvolle gebeurtenissen, die zij ‘discrepancies’ noemt, staan te midden het spanningsveld van het cognitieve referentiekader, de *global meaning*, en een specifieke gebeurtenis waaraan betekenis wordt gegeven vanuit dit referentiekader. Deze specifieke gebeurtenis noemt Park ook wel de *situational meaning*.⁴¹

De volgende stellingen liggen aan de grondslag van haar model: (a) Mensen hebben oriëntatiesystemen, genaamd *global meaning*. Dit geeft een cognitief raamwerk waardoor ervaringen geïnterpreteerd kunnen worden. (b) Wanneer men een situatie ervaart die potentieel de *global meaning* bevraagt, wordt er een betekenis aan verbonden. (c) De mate van de discrepantie tussen de *global meaning* en de betekenis die aan de situatie is gegeven, determineert de mate van de ervaren nood (*distress*). (d) Deze nood, veroorzaakt door de discrepantie, initieert een proces van betekenisgeving (*meaning-making*). (e) Door betekenisgeving poogt de persoon de discrepantie te

³⁷ Ronald Thomas Kellogg, *Fundamentals of cognitive psychology*, Third Edition (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2016).

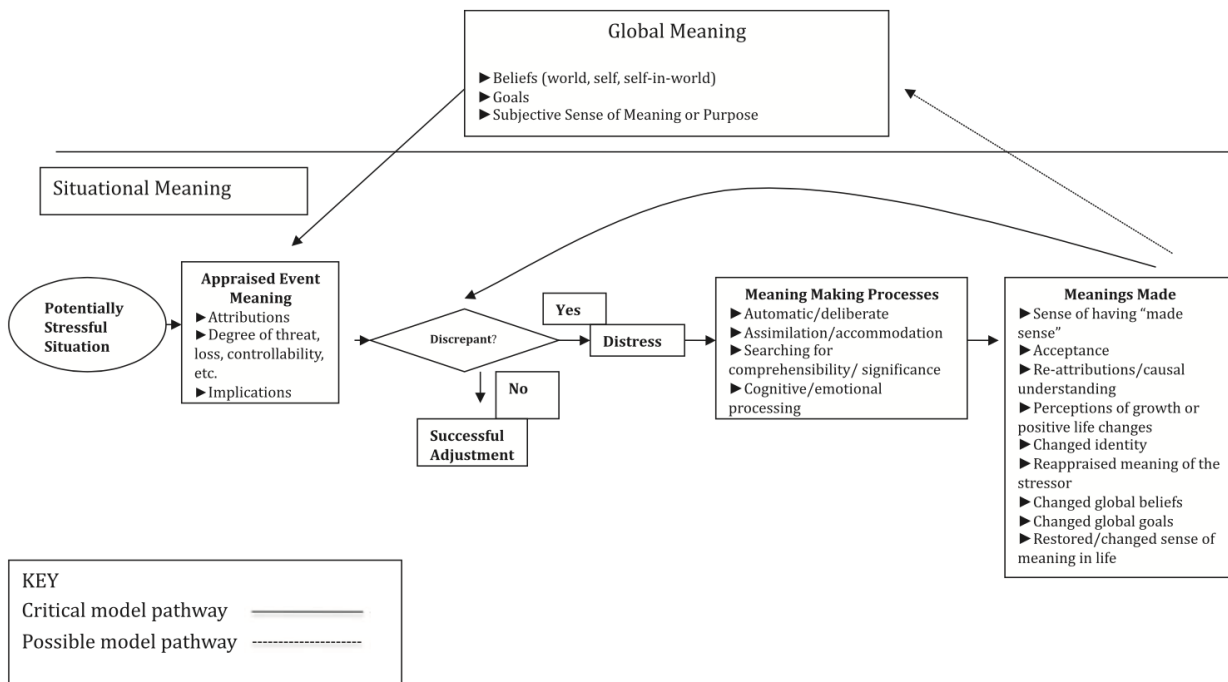
³⁸ Ulric Neisser, *Cognitive Psychology*, Century Psychology Series (New York: Appleton-Century-Crofts, 1967).

³⁹ Kellogg, *Fundamentals of cognitive psychology*.

⁴⁰ Park CL, ‘Making sense of the meaning literature’, 257.

⁴¹ Park CL, ‘Making sense of the meaning literature’.

verkleinen tussen de betekenissen van de *global meaning* en de *situational meaning*. (f) Het slagen van dit proces leidt tot een betere aanpassing aan de stressvolle gebeurtenis.⁴²



Figuur 1: Het meaning making model

Deze *global meaning* bestaat uit overtuigingen, doelen en subjectieve gevoelens. De overtuigingen vormen de kernschema's waardoor men zijn ervaringen in de wereld interpreteert. De globale doelen zijn interne representaties van gewenste processen, gebeurtenissen en uitkomsten. De meest voorkomende globale doelen zijn relaties, werk, religie, kennis en succes. Doelen zijn hiërarchisch georganiseerd. Superieure doelen determineren de lagere doelen. Een subjectief gevoel van betekenis verwijst naar het ervaren van zin en directie in het leven. *Global meaning* blijkt een krachtige invloed te hebben op gedachten, acties en emotionele reacties.⁴³

De *situational meaning* verwijst naar de context van een specifieke ervaring. Het begint bij het voorvallen van een potentieel stressvolle gebeurtenis, waarop verschillende processen gekatalyseerd worden (zie figuur 1). De *situational meaning* is *potentieel* stressvol omdat deze ook als controleerbaar kan worden ingeschat. De grote van de discrepantie ten opzichte van de *global meaning* is bepalend voor de mate van stress. Het *meaning-making proces* verwijst naar het proces dat poogt de discrepantie te verminderen. Dit wordt in het model belicht vanuit vier overlappende dimensies: (a) Als een automatisch en onbewust proces tegenover een welbewuste copingstrategie.

⁴² Park CL, 257–58.

⁴³ Park CL, 257.

(b) Als een proces van assimilatie tegenover accommodatie. Wanneer de discrepantie meer consistent wordt gemaakt met de reeds bestaande *global meaning* heet dat assimilatie. Wanneer overtuigingen of doelen moeten worden veranderd door de discrepantie betreft dit een accommoderend proces. Wanneer de discrepantie dermate groot is, kan accommodatie voordeliger zijn volgens Park. (c) Zingeving zoekt naar de waarde van de gebeurtenis, en zoekt ook naar een manier om de gebeurtenis te verklaren door het met geaccepteerde theorieën te laten passen. Er wordt dus een onderscheid gemaakt tussen het *begrijpen* van de gebeurtenis en de *significantie* van de gebeurtenis. (d) Ook is zingeving cognitief én emotioneel. Dit staat voor het onderscheidt waarin zingeving enerzijds de overtuigingen herziet en anderzijds betrokken is bij emotionele ervaringen.⁴⁴

Vervolgens wordt er een “betekenis gemaakt”. *Meanings made* verwijst naar de producten van het betekenisgevingproces. De volgende uitkomsten worden door Park benoemd: een gevoel van duidelijkheid, acceptatie van de discrepantie, het verstaan van de gebeurtenis vanuit een causaal perspectief, persoonlijke groei, het integreren van de stressvolle ervaring in de identiteit, het herwaarderen van de gebeurtenis vanuit een ander perspectief, het veranderen van de *global beliefs*, het veranderen van de *global goals* en het *ervaren* van zin.⁴⁵

Hoewel het model van Park causale verbanden omschrijft, functioneert het ook als een taal van interpretatie waarmee lijden en subject van betekenis worden voorzien. Zo wordt het lijden gesitueerd als *stressor* veroorzaakt een discrepantie tussen de *global meaning* en de *situational meaning*. We zullen later verder ingaan op de manier waarop de taal van Park zingeving als antwoord op lijden structureert en waardeert wanneer we dit kunnen vergelijken met de benaderingen van Gerkin en Jung.

2. Gerkin: zingeving en lijden in de taal van de hermeneutiek en de theologie

Vanuit Parks model die de causale verbanden van het zingevingsproces uitlicht, wenden we ons tot Gerkins perspectief op het lijden. Gerkins benadering op het lijden is hermeneutisch, maar incorporeert theologische en psychologische concepten. Gerkin vindt in de hermeneutiek een taal die theologie en psychologie samen kan brengen. Voor hem is de taal van de hermeneutiek een metataal: “a language about languages of interpretation.” Het toepassen van een metataal is voor hem belangrijk omdat hij in zijn pastorale theorie, theologische en psychologische concepten toepast. Theologie en psychologie zijn ontwikkeld uit een eigen interpretatieleer met verschillende modi en niveaus van

⁴⁴ Park CL, 259–60.

⁴⁵ Park CL, 260–61.

interpreteren. Door dezen in het overkoepelde taalframe van de hermeneutiek te voegen, wil hij de integriteit van de perspectieven, met hun eigen paradigma's en concepten bewaken.⁴⁶

Net als Park plaatst Gerkin het lijden tussen een bepaald voorverstaan van het subject (*global meaning* bij Park) en een ervaring waaraan geen adequate betekenis gegeven kan worden. Voor een uiteenzetting van Gerkins ideeën hierover, zullen we ons wenden tot *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Hierin zet hij zijn mensvisie uiteen, zijn benadering op het lijden en hoe het lijden vanuit hermeneutisch perspectief benaderd moet worden. Dit doet hij door verschillende psychologische, hermeneutische en theologische concepten te verweven.

We zullen de volgende perspectieven bij langs gaan om zijn begrippenkader op zingeving als antwoord op het lijden te verduidelijken: De mens als 'levend document', ontleent uit het werk van Anton Boise. Dit vertelt ons dat Gerkin het lijden benadert als een conflict tussen taal en ervaring ofwel een hermeneutische blokkade. 'De verstaanshorizon' en 'gemeenschappelijk bewustzijn' van Hans-Georg Gadamer beargumenteert dat er altijd een begrenzing is op de beschikbare taal. Met het 'samensmelten van horizonten' en de 'taal van kracht' en 'de taal betekenis' uit het werk van Paul Ricoeur ziet Gerkin dan weer mogelijkheden om de begrenzing te overstijgen. Het overstijgen van de verstaanshorizon moet afgestemd worden op de *eschatologische identiteit*. Dit concept is ontleend uit het werk van theoloog Jurgen Moltmann.

2.1. *Lijden als hermeneutische blokkade tussen ervaring en betekenis.*

Gerkin benadert het lijden als een worsteling tussen een gebeurtenis en de taal die hieraan gegeven wordt. Taal heeft voor Gerkin dan ook een fundamentele functie in het interpreteren van de wereld. Taal construeert onze wereld en brengt ons in machte om *betekenis* te geven aan onze *ervaringen*.⁴⁷ Als wij niet in staat zijn om betekenis te verbinden met de ervaring, worden we bedreigd door chaos en absurditeit. Men ondervindt lijden wanneer er geen taal is om aan de ervaring verbinden. Met taal geven wij cohesie aan dingen die anders gefragmenteerd en ambigu zouden zijn.⁴⁸ Deze verbinding tussen taal en gebeurtenis is vaak een automatisch en onderbewust proces.⁴⁹ Echter kan er wel op de ervaring gereflecteerd worden. Reflectie kan de betekenis van de ervaring verdiepen, maar er zal altijd een onderbewust proces aan vooraf gaan.⁵⁰ Het is volgens Gerkin onmogelijk om ervaring van

⁴⁶ Charles V. Gerkin, *The living human document : re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 97.

⁴⁷ Gerkin, 39–40.

⁴⁸ Gerkin, 53.

⁴⁹ Gerkin, 39–40.

⁵⁰ Gerkin, 39–40.

taal te scheiden. Leven en taal zijn volgens Gerkin dus diep met elkaar verbonden. Taal *vat* onze emoties en ervaringen waardoor deze vorm krijgen: “That language world provides images, symbols, evaluative words, and word vessels for feelings that the storyteller uses to construct an interpretation of the raw stuff of experience. Indeed, for humans, it is impossible to separate experience from language.”⁵¹

De idee van de verbinding tussen taal en ervaring haalt Gerkin uit het werk van Anton Boisen.⁵² Boisen legt in zijn werk een verbinding tussen religie, psychologie en psychiatrie. Hij had vooral interesse in de functie van religieuze ervaringen bij psychopathologie en de verhouding tussen religieuze bekeringen en mentale moeilijkheden. Boisen ontwikkelde een programma voor seminaristen waarin zij theologisch leerden werken aan het ‘levende menselijke documenten’ (*The Living Human Document*). Boisen vond het belangrijk dat de studenten de theologische taal konden verbinden met menselijke ervaringen. Gerkin zou later zijn hermeneutiek op *The Living Human Document* baseren.⁵³ *The Living Human Document* had voor Boisen meerdere betekenissen: (a) De pastorale zorg moet beginnen daar waar de mens staat in zijn ervaring. (b) Het verhaal van de mens heeft hetzelfde gezag als een historische tekst en vraagt om verstaan te worden in plaats van stigmatisering zonder verdere interpretatie; om zo niet voorbij te gaan aan emotionele en spirituele conflicten. (c) De mens als levend document is niet statisch, maar aanhoudend in ontplooiing. (d) Aandacht voor (non-) verbale taal. Taal is belangrijk voor het uiten van het innerlijke leven. Boisen is van mening dat mentale problemen worden veroorzaakt doordat de mens geen verband meer kan leggen tussen de feiten in zijn leven en de betekenissen die hij hieraan moet geven. “Hij kan niet meer adequaat interpreteren en verliest de fundamenten van zijn wereld.”⁵⁴

In *The Living Human Document* ziet Gerkin een nieuw paradigma die de psychotherapeutische benadering van Boisen nooit volledig uitwerkte. Volgens Gerkins narratief-hermeneutische model is het menselijke leven een “voortdurend interpretatieproces waarbij de wereld geordend wordt via beelden en verhalen.” Daarbij neemt hij van Boisen het belang van taal en het respect voor het verhaal van de mens over. Maar Gerkin gaat verder dan het paradigma van Boisen. Voor Gerkin betekent *The Living Human Document* dat de mens een hermeneutisch zelf heeft dat voortdurend een levensverhaal aan maken is vanaf zijn vroege bestaan.⁵⁵ Het is Gerkins overtuiging dat wanneer men vastloopt in het leven, ze zelf de spanning tussen de gebeurtenis en hun eigen levensverhaal ervaren.⁵⁶ Een

⁵¹ Gerkin, 26–27.

⁵² Gerkin, 48.

⁵³ Anne Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’ (2007), 80, <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/67421>.

⁵⁴ Vandenhoeck, 80–81.

⁵⁵ Vandenhoeck, 70.

⁵⁶ Vandenhoeck, 143.

hermeneutische blokkade kan verschillende oorzaken hebben: “de overgang naar een andere fase in de levenscyclus, een externe gebeurtenis, ervaringen, relaties.” Hoewel de oorzaken kunnen verschillen is het resultaat altijd de mens die moeite ondervindt in het interpreteren en integreren van wat hij ervaart. Het centrale levensverhaal stukt. Dit noemt Gerkin een crisis.⁵⁷

2.2. *Hermeneutisch bewustzijn als onderdeel van een begrens ‘gedeeld bewustzijn’*

Er zijn volgens Gerkin verschillende taalvelden, die hij “taalwerelden” noemt. Zo zijn de theologie en psychologie bijvoorbeeld een eigen taalwereld. De mens participeert in verschillende taalwerelden. Deze taalwerelden geven ons taal om onze ervaring vorm te geven.⁵⁸ Taalwerelden zijn dan onlosmakelijk verbonden met lijden als hermeneutische blokkade. Hoewel de crisis een gevolg is van de ervaring die niet geïncorporeerd kan worden in levensverhaal, kan de discrepantie ook belicht worden vanuit het onvermogen om vanuit de beschikbare taalwerelden tot een zinvolle betekenis te komen.

De taal en betekenissen die de persoon tot beschikking heeft is dus beperkt. Deze beperking wordt door Gerkin aangestipt middels de idee van de *verstaanshorizon* uit het werk van Hans-Georg Gadamer.⁵⁹ Dit concept behelst dat verstaan altijd is gesitueerd binnen een bepaalde historische context. Het hermeneutische bewustzijn van de persoon is altijd beïnvloed door de historische situatie. En verwijst daarmee naar de begrenzing van het menselijke verstaan. Wij zijn voor onze interpretaties dus afhankelijk van de geschiedenis. Het geeft een bepaalde horizon die de context van onze betekenissen bepaalt.⁶⁰ In *Prophetic Pastoral Practice* omschrijft Gerkin dit als volgt:

The term horizon is a metaphor drawn from physical geographic space. It points to whatever can be seen from a certain standpoint, a particular vantage. Simply stated, the concept suggests that every humanly constructed text or artefact, be that a biblical text or an art object, emerges from, and is an expression of, a horizon of understanding or meaning.⁶¹

Naast het historische verband, wordt het voorverstaan ook in een collectief verband gezet. Hiervoor gebruikt Gerkin het begrip *common sense* uit het vocabulaire van Gadamer. Dit verwijst naar een “intuïtieve, metaforische laag van de mens die hem verbindt met de gemeenschap waarin hij leeft.” In iedere gemeenschap leven er verhalen over wat de manier waarop over het ideale samenleven. Dit

⁵⁷ Vandenhoeck, 143.

⁵⁸ Gerkin, *The living human document*, 26–27.

⁵⁹ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 45.

⁶⁰ Gerkin, *The living human document*, 101.

⁶¹ Charles V. Gerkin, *Prophetic pastoral practice : a Christian vision of life together* (Nashville : Abingdon Press, 1991), 20.

resulteert in normen en ideeën over de juiste gedragingen.⁶² “Het gemeenschappelijke bewustzijn heeft een inhoud, een visie, die bepaald wordt door de culturele context.”⁶³ Dit betekent dat uitingen niet gedaan worden op basis van logische overwegingen, maar op basis van een gedeeld bewustzijn. Volgens Anna Vandenhoeck kan *common sense* in het werk van Gerkin daarom het best vertaald worden naar ‘gedeeld bewustzijn’ in plaats van ‘gezond verstand’, omdat Gerkin hiermee voornamelijk de afhankelijkheid van de gemeenschap benadrukt.⁶⁴ De verstaanshorizon van de persoon wordt dus begrenst door de historische context, en door het gemeenschappelijke bewustzijn. Hoewel het voorverstaan is begrensd, is het ook een verrijking. In het werk van Gadamer worden de vooroordelen dan ook niet als pejoratief gezien, maar als onontkoombaar onderdeel van het interpretatieproces. Met onze vooroordelen *sluiten* we volgens Gadamer niet de interpretatie, maar *openen* dezen juist de weg naar het verstaan, mits ze bewust worden gemaakt.⁶⁵

2.3. *Horizontversmelting als antwoord op de hermeneutische blokkade*

De grenzen van de verstaanshorizon kunnen echter overstegen worden. Hiertoe verwijst de term ‘versmelting van horizonten’ uit de filosofie van Gadamer. Dit betekent dat in een hermeneutisch dialoog met de ander er een overeenkomst kan ontstaan. Dit resulteert in een nieuwe context van betekenis waardoor dat wat vreemd was, geïntegreerd kan worden.⁶⁶ In het transformeren van de verstaanshorizon ziet Gerkin een oplossing voor het lijden als veroorzaakt door een worsteling tussen ervaring en betekenis. Hier ligt een belangrijke taak voor de ziel waarop in het volgende hoofdstuk verder op zal worden ingegaan. Eerst zullen we Gerkins idee over de verstaanshorizon en horizontversmelting nog wat verdiepen ‘de taal van kracht’ en ‘de taal van betekenis’.

Het onderscheidt tussen de taal van kracht en de taal van betekenis is geconceptualiseerd door de filosoof-theoloog Paul Ricoeur in zijn werkt *Freud and Philosophy: An Essay on interpretation*. In dit werk omschrijft Ricoeur de manier waarop in het werk van Freud deze twee niveaus van taal aanwezig zijn. Dit onderscheidt behelst het volgende: De taal van kracht verwijst naar de vooronderstelling dat elk menselijk gedrag wordt gedetermineerd door een samenkomst van krachten die ons lot bepalen en door onbewuste overblijfselen van ervaringen uit de kindertijd. Aan de andere kant is er een taal van betekenis, van symbolen en symbolische handeling waarmee de taal van de

⁶² Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 76.

⁶³ Vandenhoeck, 183–89.

⁶⁴ Vandenhoeck, 73.

⁶⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 2003).

⁶⁶ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 101.

kracht geïnterpreteerd wordt.⁶⁷ In de taal van betekenis zijn we in zekere zin afhankelijk van een socioculturele omgeving, omdat hierin de beschikbare betekenissen liggen:

It is the language of the deep forces that have shaped our lives and given them contour and existential specificity. And it is also the language of our meaningful interpretation of our experience and its underlying forces. This latter language draws upon and makes use of the images and symbols, the myths and metaphors that have been made available to us by the sociocultural milieu from which we come. But it also has about it a certain twist and movement, a disposition, that marks it as uniquely and privately our own.⁶⁸

Ricoeurs toevoeging betekent voor Gerkin dat de verstaanshorizon gevormd wordt door beide krachten. De existentiële situatie van de persoon brengt een geleefd leven met zich mee. De onderbewuste overblijfselen van de ervaringen uit het leven dat al geleefd is vormen de “harde” contouren van de verstaanshorizon. Het verwijst naar de beperkingen voor de verstaanshorizon. De taal van betekenis, waarna Gerkin ook wel verwijst als de taal van beeld, metafoor, mythe, narratief, geeft daarentegen een “zachte” rand aan de verstaanshorizon. Deze is kneedbaar. In de taal van betekenis vindt Gerkin daarmee een vorm van controle en vrijheid. Met de taal van betekenis kunnen ervaringen en gebeurtenissen uit de taal van de kracht in een betekenisvol verband worden gebracht. Het is de taak van de therapeut om deze “verborgen realiteit te ontsluiten”⁶⁹

Hiermee belicht Gerkin de psychologische relevantie van de hermeneutiek. Zijn benadering op verandering in de taal van betekenis, zet hij af tegen andere psychologische vertogen die verandering zoeken in de taal van *kracht* zoals het behaviorisme en systeemtherapieën. De therapeuten die opereren in de taal van kracht forceren de situatie waarin de persoon zich begeeft om zo de psychologische veranderingen te bewerkstelligen.

Behaviorists, with their narrow scientific approach to the problem, tend to see change in equally narrow behavioral terms as brought about through the operant conditioning methods of behavior modification. Marriage and family systems and communication psychologies see change in terms of altering arrangements of family structural dynamics and altered communication patterns. ... Active intervention into the patterns of behavior and relationship structures is seen by therapists utilizing these methodologies as offering the most viable possibilities of effecting change in persons. The force of the therapist’s persuasion, the prescription of behavioral changes, or the manipulation of the relational forces that surround an individual is pitted against the forces of behavioral and/or relational patterning that are considered to be causing the problem. Thus the therapist takes more or less forceful control of the situation in order to effect desired change.⁷⁰

⁶⁷ Gerkin, *The living human document*, 50–51.

⁶⁸ Gerkin, 52–53.

⁶⁹ Gerkin, 50–52.

⁷⁰ Gerkin, 143–44.

Benaderingen vanuit de taal van de kracht erkennen niet de waarde en relevantie van inzichten. Een dergelijke transformatie zou volgens Gerkin door deze benadering als inefficiënt worden gezien:

Psychological therapists of the persuasions tend to discount the value and importance of altered understanding of the problems that are causing the stress as either unnecessary or ineffective. Insight (altered understanding of meaning), they say, does not alter behavior is what determines quality of life.⁷¹

De taal van betekenis is volgens Gerkin juist belangrijk vanuit therapeutisch perspectief. Hij is ervan overtuigd dat praktische problemen historisch geworteld zijn. Daarbij vraagt hij zich af of de praktische benadering de bovenstaande methoden, langdurige positieve bijdrage hebben voor de ziel van de persoon. De taal van betekenis raakt echter tot de kern.⁷²

2.4. *Zingeving en een open houding naar de eschatologische identiteit*

Met horizontversmelting ziet Gerkin de mogelijkheid om tot nieuwe betekenissen te komen. De ultieme horizontversmelting vindt hij in het verbinden van de persoon met zijn *eschatologische identiteit*. Deze identiteit staat voor een hoopvolle anticipatie op compleetheid in de toekomst en staat tegenover de geleefde identiteit in de geschiedenis van de persoon. Dit idee is ontleend uit het werk van theoloog Jurgen Moltmann en vindt hij met de ‘de taal van kracht’ en de ‘taal van betekenis’ uit het werk van Ricoeur.

Identiteit is bij Moltmann paradoxaal op twee manieren. Het beweegt zich op een spanningsveld tussen verleden en toekomst én op een spanningsveld tussen individueel en ecologisch. Het eerste spanningsveld verwijst naar de *historische identiteit* en de *eschatologische identiteit*.⁷³ Volgens Moltmann wordt identiteit altijd *ontvangen* vanuit een historische context. De menselijke geschiedenis geeft een bepaalde context die in grote mate onze identiteit determineert. De andere kant van de paradoxale identiteit, de eschatologische identiteit, verwijst naar de potentie voor het individu om al deels te participeren in het leven onder de realiteit van Gods komende koninkrijk.⁷⁴

De tweede paradox behelst dat de historische en eschatologische identiteiten *particulier én ecologisch* zijn. De historische en eschatologische identiteit zijn niet enkel individueel en worden in relationeel verband vormgegeven. De historische identiteit is gevormd door historische en relationele *krachten* in het geleefde leven én de *betekenissen* die de persoon hiermee heeft verbonden. Deze betekenissen zijn afhankelijk van de beschikbare betekenissen uit de cultuur. Net zoals de historische identiteit, is ook de eschatologische identiteit afhankelijk van een ecologisch proces waar de relaties met andere mensen bij betrokken zijn evenals de relatie met God. Echter is er tegelijk ook een

⁷¹ Gerkin, *The living human document*, 144.

⁷² Gerkin, 144.

⁷³ Gerkin, 66.

⁷⁴ Gerkin, 99.

individueel aspect aan identiteit. Het heeft namelijk een ‘only-once-in-all-time-and-history’ kwaliteit.⁷⁵

Gerkin verbindt de historische identiteit met de ‘taal van kracht’. Ieder menselijk leven is ingebed in een persoonlijk en een collectieve geschiedenis die het leven een unieke configuratie geeft. Soms kan deze configuratie worden ervaren als een onhandelbaar probleem waarvan men het liefst gered zou worden. De eschatologische identiteit wordt verbonden met de ‘taal van betekenis’. Deze identiteit heeft de potentie de historische identiteit te transformeren op de laag van de betekenis.⁷⁶

Dit is de ultieme horizontversmelting. Het betrekken van de eschatologische identiteit op de historische identiteit betekent voor Gerkin dat ‘Gods kracht’ betrokken wordt op het leven. De kracht van God *transformeert betekenissen* en doet alle betekenisstructuren verschijnen als voorlopig en tijdelijk. Deze kracht “nodigt de mens uit te veranderen naar de toekomst toe door het verleden te overstijgen.”⁷⁷ God verschijnt dus als een kracht die men uit zijn verleden “trekt” en het leven oriënteert naar een eschatologische toekomst. Dit is een hoopvol beeld volgens Gerkin: “It is an image that makes possible a degree of hope for change over when all visible concrete evidence points to its impossibility.”⁷⁸ Voor het vinden (of ontvangen) van deze transformerende kracht, wordt het leven dan het best geleefd met een open houding naar “de kracht van de toekomst”. Dit noemt hij ook wel *eschatologisch vertrouwen* en situeert het menselijk bestaan als *pelgrimage*.⁷⁹

Het toe-eigen van de eschatologische identiteit staat volgens Gerkin voor *acceptatie*. Men moet de grenzen *en* de potentie accepteren “binnen de het kader van de pelgrimage van God en de hele schepping”, waarbij de mens deel uitmaakt van een “netwerk van relaties tussen God, mensen en wereld” en zich minder richt op zijn zelf.⁸⁰ Heelheid blijft een fragmentarische participatie in het koninkrijk dat zal komen.⁸¹ Compleetheit heeft bij Gerkin, altijd een open einde. Het gaat om beweging en verandering. Met zijn normatieve benadering op zingeving pretendeert Gerkin dus niet dat het doel van zingeving een bepaald resultaat is. Zingeving gaat om het *verwijderen van blokkades* op *de weg* naar heelheid.⁸² Volgens Gerkin is men vaak alleen bezig met vrijheid van het lijden. “Moltmanns beeld van de paradoxale identiteit doet Gerkin inzien dat deze mensen gescheiden zijn geraakt van de betekenis van hun eschatologische identiteit.” Deze identiteit erkent de gebrokenheid

⁷⁵ Gerkin, 73.

⁷⁶ Gerkin, 68.

⁷⁷ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 110–11.

⁷⁸ Gerkin, *The living human document*, 63–64.

⁷⁹ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 146.

⁸⁰ Vandenhoeck, 116–17.

⁸¹ Vandenhoeck, 146.

⁸² Gerkin, *The living human document*, 146–47.

in het heden en geeft tegelijk een hermeneutiek van hoop en verwachting.⁸³ Het geleefde leven onder de kracht van deze paradoxale identiteit is een leven met lijden én een leven met hoop.⁸⁴

Met zingeving geven we dus betekenis aan ervaringen. Lijden verschijnt bij Gerkin als een worsteling in het vinden van betekenissen voor onze ervaringen. Voor het geven van betekenissen zijn wij afhankelijk van de taal van het ‘gemeenschappelijke bewustzijn’. Het gemeenschappelijk bewustzijn en de verstaanshorizon van het subject zijn altijd begrenst. Echter kunnen er nieuwe betekenissen ontstaan door horizontversmelting. Met betekenissen kunnen krachten uit het verleden in een betekenisvol verband geworden. Gerkin hecht daarmee een grote waarde aan inzichten. De ultieme vorm van horizontversmelting ziet Gerkin op het gebied van de eschatologische identiteit. Hier worden de betekenissen van de historische identiteit door de ‘kracht van God’ getransformeerd.

3. Jung: zingeving en lijden in de taal van de complex psychologie

Carl Gustav Jung heeft een brede psychologische en filosofische interesse waarbij hij zijn werk voortdurend verbindt met de geschiedenis van religie.⁸⁵ Zijn werk is geïnspireerd door filosofen als Hegel, Nietzsche, Kant en Schopenhauer, maar ook door gnostische inzichten, de middeleeuwse alchemie en mystici als Meister Eckhart, William Blake en Jacob Boehme. Maar zijn meest opvallende inspiratiebron is misschien wel de “directe ervaring met de ziel” middels het analyseren van zijn eigen dromen en actieve verbeelding. In zijn autobiografie spreekt Jung dan ook openlijk over de droomfiguur Philemon, zijn voornaamste onderwijzer over de “realiteit van de psyche.”⁸⁶ Deze benadering op zijn theorievorming maakt het werk van Jung wat omstreden. Desondanks dat heeft hij een prominente plek verkregen in het discours over ziel in de twintigste eeuw.⁸⁷

Waar we bij Gerkin zijn begonnen met het uiteenzetten van zijn benadering op het lijden, zal er bij Jung allereerst worden ingegaan op zijn complex psychologie en hoe dit zich verhoudt tot zingeving. Daarop zal worden ingegaan op het lijden in het werk van Jung. Hiervoor we wenden ons nu tot *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* waarin Jung een psychologische interpretatie geeft de kruisiging van Christus. In zijn interpretatie worden lijden, zingeving en de relevantie van de ziel in een nauw verband gezet. Jungs zielsbegrip wordt nog buiten beschouwing gelaten. Het analyseren van zijn interpretatie schept echter een context waarin we in hoofdstuk drie

⁸³ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 115.

⁸⁴ Gerkin, *The living human document*, 68.

⁸⁵ Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert*.

⁸⁶ Murray Stein, *Jung's Map of the Soul: An Introduction* (Chicago: Open Court, 1998), 4-9, <http://archive.org/details/jungsmapofsoulin00stei>.

⁸⁷ Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert*.

het zielsbegrip kunnen situeren. Omdat zijn interpretatie van de kruisiging zijn eigen psychologische concepten weerspiegelt, geef dit symbool en de interpretatie hiervan ons de mogelijkheid om Jungs abstracte concepten in een concrete samenhang te brengen.

3.1. *Individuatie als zingeving in Jungs complex psychologie*

Jungs complex psychologie verwijst naar de studie van de het onderbewuste in verschillende culturele contexten.⁸⁸ Volgens Jung is de psyche de totaliteit van alle psychische processen. Deze worden onderverdeeld in bewuste en onderbewuste processen.⁸⁹ Aangaande het onderbewuste maakt Jung een onderscheid tussen het *persoonlijke* en *collectieve* onderbewuste. Het persoonlijke onderbewuste staat voor de content die onbewust is geworden doordat het vergeten of verdrongen is en voor de content die nog niet volledig bewust is.⁹⁰ Het collectieve onderbewuste verwijst naar universeel gedeelde psychologische dynamieken en patronen.⁹¹ Het collectieve onderbewuste functioneert als de basis van het persoonlijke onderbewuste. Deze “is het product van interactie tussen het collectieve onbewuste en de omgeving waarin het individu opgroeit.”⁹² De idee van het collectieve onderbewuste is een reactie van Jung op het reduceren van de psychologische dynamiek tot seksuele driften en biologische ervaringen. Met het collectieve onderbewuste geeft Jung een meer holistische benadering op de psyche. Hiermee plaats Jung het individu in een breder kosmologisch verband.⁹³

In de psyche vindt zich een dynamiek plaats tussen zogeheten ‘functionele eenheden’. De functionele eenheden worden in het persoonlijk onderbewuste aangegeven als ‘complexen’. In het collectieve onderbewuste heten dezen ‘archetypen’.⁹⁴ Volgens Jung heeft het persoonlijke complex altijd een archetypische kern. Complexen zijn daarmee onderdeel van een groter collectief systeem. Zij zijn niet alleen persoonlijk en particulier en hebben een universeel karakter. Complexen worden archetypisch gereflecteerd in mythen. Middels complexen manifesteren archetypen zich in de persoonlijke psyche.⁹⁵

⁸⁸ Stuckrad.

⁸⁹ C. G. Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6: Psychological Types, Collected Works of C.G. Jung* (Princeton University Press, 2014), 26, <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/507522>. C. G. Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6: Psychological Types, Collected Works of C.G. Jung* (Princeton University Press, 2014), 26, <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/507522>.

⁹⁰ Anthony Stevens, *Over Jung* (Lemniscaat Publishers, 1999), 35–40.

⁹¹ Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert*.

⁹² Stevens, *Over Jung*, 35–40.

⁹³ Stuckrad, *Die Seele im 20. Jahrhundert*.

⁹⁴ Stevens, *Over Jung*, 35–40.

⁹⁵ Anthony Stevens, *Over Jung* (Lemniscaat Publishers, 1999), 35-40.

De psyche heeft meerdere complexen, ieder met een eigen energie en doel.⁹⁶ Complexen zijn niet statisch, maar dynamische ‘systemen’. Ze hebben een emotionele lading, zijn verbonden met ideeën en hebben een invloed op de bewuste beleving en gedrag.⁹⁷ Vanuit het onderbewuste verstoren zij het bewustzijn.⁹⁸ Het bewustzijn staat tegenover het onderbewuste en staat voor de processen die te maken hebben met het observeren, registeren en aanpassen op de externe en interne wereld. Het bewuste is als een kamer die tijdelijk gevuld is met bepaalde psychische content. Deze content wordt bepaald door het ego.⁹⁹ Het ego is een complex in het bewuste deel van de psyche en wordt ook wel verbonden met het ‘ik’. “Het draagt ons bewuste besef van onze persoonlijke identiteit...”¹⁰⁰ Het ego kan content uit het onderbewuste onderdrukken, maar ook ophalen. Mits deze content niet wordt geblokkeerd door afweermechanismen én het een associatieve connectie heeft met het ego. Wanneer het ego niet langer op deze content reflecteert zal dit uit het bewustzijn verdwijnen.¹⁰¹

Complexen hebben dus een “verstorende” werking op het besuwste. Dit gebeurt volgens Jung op meerdere wijzen:

Complexes interfere with the intentions of the will and disturb the conscious performance; they produce disturbances of memory and blockages in the flow of associations; they appear and disappear according to their own laws; they can temporarily obsess consciousness, or influence speech and action in an unconscious way. In a word, complexes behave like independent beings.¹⁰²

Hoe “dieper” het complex in het onderbewuste zit, hoe groter de autonomie daarvan. Jung was ervan overtuigd dat complexen een grote sturende werking op de persoon hebben.¹⁰³ Mensen hebben niet complexen, maar complexen hebben mensen:

What is not so well known, though far more important theoretically, is that complexes can have us. The existence of complexes throws serious doubt on the naive assumption of the unity of consciousness, which is equated with 'psyche,' and on the supremacy of the will.¹⁰⁴

Waar bij Freud complexen uitsluitend verbonden zijn met pathologie, is dit bij Jung niet het geval. Complexen zijn fundamentele onderdelen van de psyche. Ook bij geestelijk gezonde

⁹⁶ Stein, *Jung's Map of the Soul*, 44.

⁹⁷ Stevens, *Over Jung*, 37.

⁹⁸ Stein, *Jung's Map of the Soul*, 42.

⁹⁹ Stein, 16–18.

¹⁰⁰ Stevens, *Over Jung*, 39.

¹⁰¹ Stein, *Jung's Map of the Soul*, 18.

¹⁰² C. G. Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: Structure & Dynamics of the Psyche, Collected Works of C.G. Jung* (Princeton University Press, 2014), 121, <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/508338>.

¹⁰³ Stevens, *Over Jung*, 42.

¹⁰⁴ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 8*, 96.

mensen.¹⁰⁵ Sterker nog: zonder complexen zouden er geen psychische activiteiten zijn. “Complexes are focal or nodal points of psychic life which we would not wish to do without; indeed, they should not be missing, for otherwise psychic activity would come to a fatal standstill.”¹⁰⁶ Complexen zijn op zichzelf dan ook niet negatief. Complexen worden pas pathologisch wanneer ze niet geïntegreerd kunnen worden in de complete persoonlijkheid of wanneer ze niet toegankelijk zijn voor bewuste reflectie door het te onderdrukken naar het onderbewuste.¹⁰⁷

Het integreren van de persoonlijkheid, de *individuatie*, geeft Jungs psychologie een normatief karakter. Het behelst een psychologische ontwikkeling die Jung omschrijft als het worden van een verenigd, geïntegreerd en een unieke persoonlijkheid.¹⁰⁸ Jung ziet dit als een voortdurend proces dat gedurende de hele levensspan plaats kan vinden.¹⁰⁹ Bij dit proces wordt het *zelf*, een van de archetypen, verwezenlijkt. De theorie over het zelf is later ontstaan in Jungs psychologie en is de sluitsteen van zijn psychologie.¹¹⁰

Voor Jung is het zelf transcendent. Dat wil zeggen dat het niet volledig wordt “omvat” door de psyche, maar daarbuiten ligt.¹¹¹ Het ‘zelf’ is volgens Jung transcendent in Kantiaanse zin: “Het is de aanduiding voor iets wat voorbij het ervaarbare en empirisch vaststelbare bewustzijn en zelfs voorbij het onderbewuste ligt. Het duidt aan wat onder het bewustzijn ligt, wat het bewustzijn draagt.”¹¹² Het zelf representeert de unificatie van het bewuste en het onderbewuste in harmonie. Het verschil tussen het ‘ik’ en het ‘zelf’ is dat het ‘ik’ het centrum is van het bewustzijn en het ‘zelf’ het centrum van de totale persoonlijkheid als psychologische totaliteit. Echter is deze totaliteit nog onbekend. Wij kennen alleen het bewuste deel van onszelf, het bewuste ‘ik’.¹¹³

Het individuatieproces geeft het subject een bestemming. Hierbij moet het zich bewust moet worden wat eerst nog onbewust was. Individuatie is een psychologisch groeiproces, dat ook wel benaderd is als spiritueel groeiproces.¹¹⁴ Jung complex psychologie waarbij de persoon naar een interne heelheid moet streven is daarom nauw verbonden met zingeving.

¹⁰⁵ Stevens, *Over Jung*, 39.

¹⁰⁶ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6*, 528–29.

¹⁰⁷ Christian Roesler, ‘Complex (Jung)’, in *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, onder redactie van Virgil Zeigler-Hill en Todd K. Shackelford (Cham: Springer International Publishing, 2017), 1–3, https://doi.org/10.1007/978-3-319-28099-8_575-1.

¹⁰⁸ Stein, *Jung’s Map of the Soul*, 175.

¹⁰⁹ Stein, 172–73.

¹¹⁰ Stein, 81.

¹¹¹ Stein, 152.

¹¹² Smit, ‘Antwoord geven op het leven zelf’, 104.

¹¹³ Zijlstra, *Op zoek naar een nieuwe horizon*, 36.

¹¹⁴ G. C. Tympas, *Carl Jung and Maximus the confessor on psychic development: the dynamics between the ‘psychological’ and the ‘spiritual’*, First Edition (London ; New York: Routledge, 2014).

3.2. *Lijden als mythologisch drama tussen het bewuste en het onderbewuste*

Jung maakt een onderscheid tussen “echt” en “onecht” lijden. Onder echt lijden verstaat Jung een bewuste benadering op het lijden. Men ervaart dan de echte oorzaak van het lijden in tegenstelling tot het lijden dat men ervaart wanneer deze oorzaak wordt vermeden. Het leed dat men ervaart door het lijden onder ogen te zien is volgens Jung een zingevende manier van lijden. In *The Development of Personality* schrijft Jung dat een bewuste realisatie van de pijnlijke situatie en de implicaties hiervan een “heilzame” werking kan hebben doordat de content niet langer onderdrukt wordt. Hoewel dit het leed kan versterken, is de oorzaak van het lijden wel “echt”:

I think that an all-round conscious realization of the situation and its implications would have had a salutary effect. Conscious realization prevents the unmentionable atmosphere, the general cluelessness, the blank disregard of the troublesome object; in short, it stops the painful content from being repressed. And though this may seem to cause the individual more suffering, he is at least suffering meaningfully and from something real.¹¹⁵

Het “echte” lijden steekt Jung af tegen het lijden dat men ondergaat wanneer de werkelijke oorzaak wordt onderdrukt. Hoewel het onderdrukken van het leed het ogenschijnlijke voordeel oplevert door de zorgen te vermijden, kan het psychopathologische gevolgen hebben. Men lijdt dan aan iets “onechts”. Dit “onechte lijden” is volgens Jung een “onderbewust bedrog” en heeft geen “morele waarde”, zoals het “echte lijden” dat wel heeft:

Repression has the apparent advantage of clearing the conscious mind of worry, and the spirit of all its troubles, but, to counter that, it causes an indirect suffering from something unreal, namely a neurosis. Neurotic suffering is an unconscious fraud and has no moral merit, as has real suffering.¹¹⁶

We kunnen dus een onderscheid maken tussen lijden door *vermijden* en lijden door *doorleven* in het werk van Jung. Het doorleven van het lijden is cruciaal in zijn psychologie, omdat het onderdeel is van de individuatie. Om dit te verduidelijken wendde ons nu tot *Aion* waarin Jung een psychologische interpretatie geeft van de kruisiging van Christus. Hier wordt het lijden als doorleven in nauw verband geplaatst met zingeving.

Jungs interpretatie van de kruisiging benadert het verhaal als een archetypisch drama waarin het ego en het zelf in confrontatie zijn. Deze confrontatie zal uiteindelijk leiden tot de ontwikkeling van het bewustzijn, ofwel individuatie. De misdadigers waartussen Christus wordt gekruisigd,

¹¹⁵C. G. Jung en R. F. C. Hull, *The Development of Personality*, Collected Works of C.G. Jung ; Volume 17 (New York: Princeton University Press, 1981), 78, <https://doi.org/10.1515/9781400850839>.

¹¹⁶ Jung en Hull, 78.

worden meegenomen in Jungs interpretatie. Zij representeren *tegenpolen* die het huidige bewustzijn van het ego niet kan samenbrengen:

This [de kruisiging tussen de misdagers] great symbol tells us that the progressive development and differentiation of consciousness leads to an ever more menacing awareness of the conflict and involves nothing less than a crucifixion of the ego, its agonizing suspension between irreconcilable opposites.¹¹⁷

In Jungs lezing van de kruisiging worstelt het ego om tot een hoger bewustzijn te komen die de tegenpolen in samenhang kan brengen. Dit is het lijden (*passion*) van het ego. Het ego moet zichzelf verliezen in een grotere dimensie en moet zijn vrije wil opgeven. Dit leed wordt hem aangedaan door het zelf dat verlangt om geïncarneerd te worden. Dit is gelijk aan het lijden van Christus. In beide gevallen vindt er een incarnatie plaats. Op het menselijke niveau heet dit de individuatie:

The drama of the archetypal life of Christ describes in symbolic images the events in the conscious life [het leven van het ego]—as well as in the that transcends consciousness [het leven van het zelf]—of a man who has been transformed by his higher destiny.¹¹⁸

Door het lijden te belichten als onderdeel van het individuatieproces, wordt lijden als doorleven deel van een proces naar een “hogeren bestemming”. Het wordt in een zingevend geheel gebracht. Nu zullen we verder ingaan op de manier Jung het lijden als een kruisiging tussen tegenpolen ziet.

3.3. Zingeving, lijden en *enantiodromia*

Tegenpolen hebben een wezenlijke positie in de psychologie van Jung. De menselijke existentie heeft in haar grondstructuren een *polair* karakter. Dit wordt begrepen als een spanningsvolle *eenheid*, van polen die tegengesteld zijn en tegelijk van elkaar afhankelijk zijn.¹¹⁹ Zij beïnvloeden die de dynamiek tussen het bewuste en onderbewuste. Volgens Jungs psychologie is er een bewogenheid tussen het bewuste en het onderbewuste. Het bewuste moet in balans worden gebracht door het onderbewuste. Dit proces noemt Jung ook wel *enantiodromia*. ‘Enantiodromia’ is een sleutelbegrip in het Jungiaanse vocabulaire en staat voor de dynamiek tussen tegenpolen.¹²⁰ Het begrip is door Jung overgenomen uit de pre-Socratische filosofie van Heraclitus. In Jungs zelfgeschreven begrippenlijst uit *Psychological Types* legt hij dit begrip uit als een principe dat staat voor een dialectisch proces waarbij alles in zijn tegenpool zal veranderen:

¹¹⁷ C. G. Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2): Aion: Researches into the Phenomenology of the Self, Collected Works of C.G. Jung* (Princeton University Press, 2014), 44, <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/507845>.

¹¹⁸ JUNG C. G., *Collected Works of C.G. Jung, Volume 11* (Princeton University Press, 1969), 157, <https://doi.org/10.2307/j.ctt5hhr4b>.

¹¹⁹ Zijlstra, *Op zoek naar een nieuwe horizon*, 24.

¹²⁰ Paul Bishop, *Jung's Answer to Job: A Commentary* (Routledge, 2014), 70.

Enantiodromia means a ‘running counter to’. In the philosophy of Heraclitus it is used to designate the play of opposites in the course of events – the view that everything that exists turns into its opposite. ‘From the living comes death and from the dead life, from the young old age and from the old youth; from waking, sleep, and from sleep, waking; the stream of generation and decay never stands still.’¹²¹

Dit proces past Jung toe op de dynamiek tussen het bewuste en het onderbewuste. Wanneer een tegenpool te veel met het bewuste deel van de psyche is verbonden, dus wanneer het ego zich er dermate mee associeert, zal een tegenpool “opgebouwd” worden in het onderbewuste die uiteindelijk in het bewuste “doorbreekt”:

I use the term enantiodromia for the emergence of the unconscious opposite in the course of time. This characteristic phenomenon practically always occurs when an extreme, one-sided tendency dominates conscious life; in time an equally powerful counterposition is built up, which first inhibits the conscious performance and subsequently breaks through the conscious control.¹²²

Volgens Jung wordt in het eerste deel van de levensloop het bewuste eenzijdig ontwikkelt. In dit eerste deel wordt vooral het ego ontwikkelt.¹²³ Echter heeft het ego de neiging om eenzijdig en zelfvoorzienend te worden. Het ego heeft een groot deel aan psychologisch materiaal uit het bewustzijn gehouden. Deze content moet geïntegreerd worden door het bewuste te unificeren met het onderbewuste. Dit wordt gedreven vanuit het zelf.¹²⁴ Deze opkomende tegenpool uit het onderbewuste is volgens Jung dus noodzakelijk voor een “beweging naar voren”.¹²⁵ Dit zal uiteindelijk leiden tot een meer geïntegreerde persoonlijkheid. Het samenbrengen van de tegenpolen is onderdeel van het individuatieproces, het incarneren van het zelf.¹²⁶ Het samenbrengen van tegenpolen is als onderdeel van het individuatieproces een proces dat gedurende de hele levensloop plaats kan vinden. Een proces zonder eind.¹²⁷ Bovendien is een zekere mate van eenzijdigheid niet te vermijden.¹²⁸

Terug naar Jungs interpretatie van het kruis betekent dit dat voor het *doorleven* van het lijden, het ego niet toereikend is omdat het ego de polen niet in een samenhangend verband brengen.¹²⁹ Het heeft geen toegang tot de onderbewuste pool. Het ego heeft zich hierbij daarom als lijdend

¹²¹ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6*, 425–26.

¹²² Jung, 426.

¹²³ Stein, *Jung's Map of the Soul*, 175.

¹²⁴ Stein, 175-176.

¹²⁵ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6*, 426–27.

¹²⁶ Stein, *Jung's Map of the Soul*, 170.

¹²⁷ Stein, 172–73.

¹²⁸ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 8*, 122.

¹²⁹ Andrew Reid Fuller, *Psychology and Religion: Classical Theorists and Contemporary Developments* (Rowman & Littlefield, 2008), 92–93.

toeschouwer onvoorwaardelijk over te geven aan het onderbewuste.¹³⁰ Om de onderbewuste tegenpool bewust te maken, zal het huidige bewustzijn deels moeten sterven. Alleen dan kan een overstijgend bewustzijn ontstaan.¹³¹

Volgens Jung is er geen vorm van tragedie die niet voortkomt uit dit conflict.¹³² Uiteindelijk is complete verlossing van dit conflict, en daarmee het lijden, volgens Jung onmogelijk. Individuatie, het samenbrengen van tegenstellingen, is een continu proces. De beste manier om hiermee om te gaan is het accepteren van het lijden als een noodzakelijk bijkomstigheid van een psychologische transformatie. Degene die het lijden vermijdt verliest deze betekenis die onder het lijden ligt en ontnemt zichzelf van de verlossing gevonden kan worden, aldus Jung.¹³³ Deze betekenis onder het lijden is de transformatie van het bewustzijn: de individuatie. Verlossing kan men dan niet vinden door het lijden weg te nemen: “Redemption does not mean that a burden is taken from one’s shoulders which one was never meant to bear.”¹³⁴

In de psychologie van Jung wordt het lijden dus omschreven als een wezenlijk onderdeel van het leven.. In *Psychotherapy and a Philosophy of Life* schrijft Jung dat men alleen kan een vervuld leven bereiken wanneer het geluk dat wordt ervaren in balans staat met het leed dat aanwezig is. Het vermijden van het lijden kan zelfs psychopathologische gevolgen hebben volgens Jung. Het doel van de psychotherapie is volgens hem dan niet het wegnemen van het lijden uit het leven van de cliënt, maar moet ondersteuning bieden in de standvastigheid van de cliënt om het lijden onder ogen te zien.¹³⁵ Het ervaren van leed hoort bij psychologische ontwikkeling en zou niet gepathologiseerd mogen worden. “Lijden is niet een ziekte; maar de tegenpool van geluk.” Juist wanneer men het lijden probeert de vermijden komt de psychopathologie om de hoek kijken volgens Jung.¹³⁶

In de psychologie van Jung wordt lijden benaderd als gevolg van een worsteling tussen het egobewustzijn en tegenpolen die niet in een samenhangend verband kunnen worden gebracht. Net als Park en Gerkin gaat Jung ervan uit dat het subject de wereld interpreteert vanuit een bepaald kader, bij hem de psyche. Volgens Jung betekent het interpretatieconflict dat het bewustzijn van het subject niet toereikend genoeg is er een transformatie nodig in dit bewustzijn. Hierin ondervindt men leed.

¹³⁰ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2)*, 44–46.

¹³¹ John P. Dourley, *C.G. Jung and Paul Tillich : The Psyche As Sacrament*, Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts (Toronto: Inner City Books, 1981), <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=20358&site=ehost-live&scope=site>.

¹³² Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 8*, 366.

¹³³ Robert Aziz, *C. G. Jung’s Psychology of Religion and Synchronicity* (SUNY Press, 1990).

¹³⁴ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2)*, 70.

¹³⁵ Jung en Hull, *The Development of Personality*, 74–75.

¹³⁶ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2)*, 68.

De discrepantie is volgens Jung het gevolg van een onevenwichtige psyche die tegenpolen uit balans heeft gebracht door een pool in het onderbewuste te houden. In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe Jungs zielsbegrip deze tegenpolen weet samen te brengen, opdat ze in een synthetiserend betekenis kader geplaatst kunnen zodat ze gebalanceerd in het bewustzijn zijn en het zelf een incarnerende beweging heeft gemaakt.

4. Conclusie

In dit hoofdstuk worden de benaderingen van Gerkin, Jung en Park in een overzicht geplaatst. Hoewel de auteurs verschillen in wetenschappelijke disciplines, hebben de theorieën overeenkomsten principes, maar dan in een andere taal (zie figuur 2). Wat volgt is een vergelijking tussen deze taalvelden gebaseerd op *de benadering op het lijden; het oriëntatiekader van het subject; het normatieve component en de transcendent component*.

	<i>Meaning making model</i>	Het levende document	Complex psychologie
De benadering op het lijden.	Discrepantie tussen <i>global meaning</i> en <i>situational meaning</i> .	Hermeneutische blokkade tussen ervaring en betekenis.	Worsteling om tegenpolen in het bewuste samen te brengen.
Oriëntatiekader van het subject	Global meaning.	Hermeneutisch bewustzijn als onderdeel van een begrenst 'gedeeld bewustzijn'.	Bewuste als beïnvloed door het onderbewuste en het collectieve onderbewuste als onderdelen van de psyche.
Transcendent component	Geen transcendent component.	God	Het zelf.
Normatief component	Geen expliciet normatief component.	Pelgrimage.	Individuatie.

Figuur 2: Overzicht van de benaderingen op zingeving als antwoord op lijden.

De benadering op het lijden. Park situeert het lijden als een discrepantie tussen *global meaning* en *situational meaning*. Het subject ervaart stress doordat het de *situational meaning* niet kan

verenigen met zijn oriëntatiekader. Gerkin benadert het lijden als een hermeneutische blokkade tussen ervaring en betekenis. Men heeft taal nodig om ervaringen en gebeurtenissen te integreren. Wanneer dit niet kan stopt het levensverhaal en ervaart men een crisis. Lijden zal altijd onderdeel zijn van het leven. Het is de uitdaging om in het gefragmenteerde leven, te leven vanuit een hermeneutiek van hoop en verwachting. Het *accepteren* van de grenzen van het bestaan is voor Gerkin hierbij belangrijk. Jungs complex theorie poneert het lijden als een mythologisch drama tussen het bewuste en het onderbewuste. Het subject moet onderbewuste polen bewustmaken om zo het bewustzijn te harmoniseren. Bij Jung zit er betekenis in het lijden. Het *doorleven* van het lijden is onderdeel van het individuatieproces.

Bij Gerkin en Jung is er dus een verschil tussen het *accepteren* en het *doorleven* van het lijden. Jungs benadering lijkt daarmee meer oplossingsgericht: er moet iets met het lijden gebeuren. Gerkins perspectief, die het accepteren van het lijden benadrukt, lijkt passiever. Echter, wanneer we Jungs mensvisie opdelen impliceert zijn complex psychologie ook een passieve benadering op het lijden. Het ego moet immers de transformerende werking van het zelf ondergaan. Het ego kan het lijden niet eigenhandig doorleven en is hierbij afhankelijk van het onderbewuste. ‘Hoop’ en ‘afhankelijkheid’ zijn daarmee ook in de complex psychologie wezenlijke thema’s. Deze thema’s ontstaan in beide benaderingen omdat Gerkin en Jung een transcendent component toepassen op zingeving.

Het transcendente component. De *mythos* van de complex psychologie en de *mythos* van ‘het levende document’ incorporeren beiden een transcendent component. Hierdoor krijgt zingeving een andere dimensie. Dit component kan gezien worden als een ‘transcendente container van ultieme betekenissen’. Bij Gerkin is deze container ‘God’. De kracht van God *transformeert betekenissen* en doet alle betekenisstructuren verschijnen als voorlopig en tijdelijk. De kracht overstijgt het ‘hermeneutische bewustzijn’ van het subject. Voor het vinden (of ontvangen) van deze transformerende kracht, wordt het leven dan het best geleefd met een open houding naar “de kracht van de toekomst”, op het spanningsveld tussen de historische en eschatologische identiteit. In het werk van Jung is er het zelf. Voor Jung is het zelf transcendent voor het ik. Het zelf staat voor de potentiële psyche in harmonie, die de persoon vanuit het onderbewuste integreert. In het volgende hoofdstuk zullen de transformerende werkingen van het zelf en de eschatologische identiteit verder worden toegelicht. Bij beide auteurs ligt hier een wezenlijke taak voor de ziel.

Oriëntatiekader en subject. Zingeving als antwoord op lijden wordt door de drie auteurs gesitueerd als een worsteling tussen het oriëntatiekader van het subject en ‘iets’ dat nog niet met dit voorverstaan kan worden gerijmd. Bij Park heet dit voorverstaan de *global meaning*. Gerkin heeft het over een ‘hermeneutisch bewustzijn’ als onderdeel van een ‘gedeelde bewustzijn’. Jung benadert de

psyche als het oriëntatiekader van het subject met als onderdelen het bewuste, het persoonlijke onderbewuste en het collectieve onderbewuste.

Een opvallend verschil is dat Jung en Gerkin het oriëntatiekader in een collectieve context plaatsen. Bij hen is het individu *onderdeel van* een gedeeld systeem die de persoonlijke zingeving beïnvloedt. Jung verbindt de persoonlijke complexen met archetypen waardoor het individuele oriëntatiekader met een groter kosmisch geheel wordt verbonden. Daarbij *beïnvloeden* complexen en archetypen het oriëntatiekader van het subject: “complexen hebben mensen” volgens Jung. Gerkin benadrukt ook deze afhankelijkheid van het persoonlijke verstaanshorizon met betrekking tot het gedeelde bewustzijn. Het subject leeft in de taalwerelden van het gedeelde bewustzijn en is daarmee afhankelijk van deze container aan betekenissen. Dit verschilt met het model van Park. In dit model *heeft* het subject een oriëntatiekader: “People possess orienting systems, referred to here as global meaning, that provide them with cognitive frameworks with which to interpret their experiences and with motivation.”¹³⁷ Dit verschil tussen het *hebben* van en *het onderdeel zijn* van een oriëntatiekader erkent een bepaalde afhankelijkheid van een groter geheel. Ook doet het de grenzen van een *persoonlijk* oriëntatiekader vervagen; het subject is bij Gerkin en Jung namelijk verbonden met een gedeeld oriëntatiekader die niet los te maken is van het persoonlijke kader.

Normatief component. Gerkin en Jung hebben geven een normatieve benadering op zingeving: idealiter *incarneert* zingeving de transcendent component in het oriëntatiekader van het subject. Bij Gerkin wordt het hermeneutische bewustzijn vernieuwd door de kracht van God wanneer hij zich ontvankelijk opstelt naar de eschatologische identiteit. Dit is de pelgrimage. Bij Jung moet het individu zijn betekenissen *laten* afstemmen op het zelf. De individuatie. Individuatie en pelgrimage belichten zingeving als onderdeel van spirituele en psychologische groei. Zingeving heeft dus een *telos*. Er wordt een afstemming vooronderstelt op een “hogere principe”. Het individu “beweegt” ergens naartoe. Hij is onderdeel van een reis, een proces. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat de zielsbegrippen uit beide theorieën een cruciale rol te vervullen heeft bij deze afstemming. Deze afstemming op de transcendent component is verbonden met transformatie compleetheid. Bij beide Gerkin en Jung heeft compleetheid een open einde. Individuatie en pelgrimage zijn continue processen. Lijden zal hier altijd een onderdeel van blijven.

Wanneer zingeving onderdeel is van groei, ontstaat er een breder tijdsframe. Waar Park enkel focust op het moment wanneer een stressor zich opdoet, nemen Gerkin en Jung een langer tijdsbestek in beschouwing. Vanuit dit perspectief is het lijden een onontkoombaar deel. Lijden hoort bij de pelgrimage en de individuatie. In deze zin doet de *mythos* ertoe. Het model van Park belicht lijden

¹³⁷ Park CL, ‘Making sense of the meaning literature’, 258–59.

vanuit een heel klein verhaal: het verhaal van het subject dat een ongewenste stressor ervaart. De *mythos* van Jung en Gerkin erkennen de blijvende aanwezigheid van het lijden. Dit vraagt dan om een andere benadering. Lijden vraagt bij hen om geaccepteerd te worden als onontkoombaar onderdeel van de pelgrimage en individuatie.

Nu het begrippenkader van Jung en Gerkin uiteen is gezet, kan het zielsbegrip hierbinnen gesitueerd worden. Het zielsbegrip heeft voor Jung en Gerkin tussen dat was is en dat wat zal komen.

HOOFDSTUK 3: Ziel, zingeving en lijden

Nu rest de taak om de zielbegrippen te verbinden met begrippenkader uit het vorige hoofdstuk. Hiermee zal er een antwoord worden gegeven op de tweede deelvraag: *Hoe verhouden de zielsbegrippen van Gerkin en Jung zich tot hun eigen begrippenkaders?* Wanneer de tweede deelvraag is beantwoord kunnen we aan het einde van dit hoofdstuk de laatste deelvraag beantwoorden: *Hoe belichten de begrippenkaders met de toepassing van en zielsbegrip zingeving, het subject, het lijden en het verband hiertussen anders dan het model van Park?*

1. Gerkins zielsbegrip

Gerkin verbindt zijn zielsbegrip met de hermeneutische taak om een spanningsveld aan betekenissen samen te houden. Dit zijn betekenissen uit de het psychologische leven, de culturele context en het spirituele leven. Met zijn hermeneutische theorie over de ziel plaats Gerkin het individu als zingend wezen binnen de context van de pelgrimage waarbij de ultieme betekenis uit de eschatologische identiteit wordt gegeven. De ziel is dus een verbindende factor tussen ‘het lijden als gevolg van conflict tussen ervaring en betekenis’ en de eschatologische identiteit. Dit noemt Gerkin ook wel *het leven van de ziel*. Voor een adequaat verstaan van Gerkins zielsbegrip zullen we allereerst zijn zielsbegrip in verbinding brengen met zijn mensvisie. In zijn antropologie waarbij hij theologische, hermeneutische en psychologische concepten samenbrengt, heeft de ziel een significante rol in het proces van zingeving. In zijn antropologie staat Gerkins zielsbegrip voor het verbinden van het subject met de eschatologische identiteit.

1.1. De antropologie van Gerkin

Gerkin hanteert een drieledig *perspectief* op de mens. Zijn antropologische benadering verschilt hiermee met van die van Jung. Waar Jung de verschillende psychologische componenten als

verschillende *entiteiten* behandelt, benadert Gerkin de antropologische delen als perspectieven die op een andere manier naar hetzelfde wijzen. Deze delen zijn de Freudiaanse notie van het ego, het hermeneutische zelf en de ziel. Elke term verwijst naar een ander uitgangspunt, een andere taalconstructie, maar wel naar dezelfde entiteit. Zij zijn separaat en tegelijk een functionele eenheid. In deze functionele eenheid behoren het ego en het zelf tot het psychologische deel van Gerkins mensvisie. De ziel is het theologische deel van Gerkins antropologie.¹³⁸

Het onderscheid tussen het ego en het zelf wordt gemaakt middels het onderscheid tussen de taal van de kracht en de taal van de betekenis van Ricoeur, zoals besproken in het vorige hoofdstuk. Het ego wordt gedefinieerd vanuit de Freudiaanse psychologie en heeft daardoor een andere betekenis dan het ego zoals we die hebben uiteengezet in het werk van Jung. Bij Gerkin is het ego een perspectief op de mens vanuit een psychodynamisch perspectief. Het ego is onderhevig aan conflicterende krachten in de individuele persoon en naar de geïntrojecteerde krachten uit primaire relaties.¹³⁹ Echter waardeert Gerkin het Freudiaanse ego als te pessimistisch en te mechanisch. Het lijkt louter te verwijzen naar de mens als onderhevig aan de *taal van kracht* die de mens enkel situeert als een gedetermineerd wezen. Gerkin mist *de taal van betekenis* waarmee het menselijk lot in een zinvol verband geïnterpreteerd kan worden. Toch is er bij Freud een aanzet tot een hermeneutisch perspectief waarin de taal van betekenis een plek kan vinden. De interpretatie van Ricoeur over de psychologie van Freud is hierbij fundamenteel. Ricoeur weet bij Freuds psychologie een onderscheid aan te brengen is tussen de taal van kracht en de taal van betekenis. De taal van de kracht verwijst krachten die bepalend zijn voor de persoonlijkheid zoals onderbewuste overblijfselen van ervaringen uit de kindertijd. “De taal van betekenis verwijst naar Freuds stelling dat het kind op eigen wijze de relatie tot zijn ouders interpreteert en er een betekenis aan geeft.” Hoewel Gerkin deze aanzet tot een interpreterend zelf in het werk van Freud vindt, zoekt hij naar meer bestaansgrond voor een interpreterend zelf.¹⁴⁰ Dit brengt Gerkin bij de objectrelatietheorie.

In de objectrelatietheorie vindt Gerkin meer ruimte voor de taal van betekenis. Vanuit dit perspectief verschijnt de mens als een wezen dat vanaf het vroege begin zijn ervaringen interpreteert. Dit ontstaat vanuit de spanning tussen het zelf en de ervaren afstand met de moeder en tussen de verlangens van het subject en de realiteit waarin deze verlangens niet altijd verzadigd kunnen worden. De noodzaak en rol van interpreteren wordt steeds groter omdat de betekenissen van relaties en de bijbehorende verwachtingen steeds complexer worden. Interpreteren is vanuit de objectrelatietheorie, in tegenstelling tot betekenisgeving in het werk van Gadamer, *geen* intellectueel gebeuren. Hoewel

¹³⁸ Gerkin, *The living human document*, 98.

¹³⁹ Gerkin, 98.

¹⁴⁰ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 89.

cognitieve capaciteiten een rol spelen, zijn deze interpretaties geaard in verbeelding, symboliek, fantasie en gevoelens. Het zelf probeert middels interpretaties een lijn van continuïteit in het bestaan te onderhouden. Deze levenslijn is een lijn van interpretatie: de hermeneutiek van het zelf.¹⁴¹ Dit noemt Gerkin ook wel ‘het leven van het zelf’. Dit is een hermeneutisch leven waarmee een verhaal wordt gevormd, met als centrale taak het scheppen van coherentie en continuïteit tussen het zelf en de objecten in de wereld.¹⁴²

Vanuit de taal van de theologie noemt Gerkin dit leven van het zelf, *het leven van de ziel*. Het zelf én de ziel zijn verbonden met de taal van betekenis. De mens is niet enkel een locus van verschillende krachten, maar heeft ook beschikking tot een interpreterende kern. Dit is de mens die de krachten ervaart en interpreteert vanuit het perspectief en de taal van de objectrelatietheorie. Gerkin ziet analogen tussen het leven van het zelf en het leven van de ziel. Zo is het de taak van het interpreterende zelf om de afstand tussen het zelf en de moeder, waarmee het eerst symbiotisch verbonden was te interpreteren. Zo ook moet het leven van de ziel de afstand tussen het subject en God interpreteren. Samengevat verwijst de ziel naar de kern van het zelf, als onderhevig aan de conflicterende krachten vanuit het ego. Maar dan vanuit een ultiem perspectief waarin verschillende betekenissen samen moeten worden gebracht. Vanuit dit perspectief is de ziel de verbindende factor voor de interpreterende mens die het zelf en het ego in verband legt met de interpretaties van de cultuur, en de sociale context.¹⁴³ De ziel legt in dit ultieme perspectief betekenissen in het verband transcendente verband van ‘Gods komende koninkrijk.’

Gerkin verbindt de ziel dan ook met de eschatologische identiteit die verbonden is met het komende koninkrijk. De eschatologische identiteit heeft hierbij de potentie de historische identiteit te transformeren op de laag van de betekenis. De herinnering van het historische leven wordt met een dialectische spanning verbonden met het anticiperen met het komende leven. Het geleefde leven onder de kracht van deze paradoxale identiteit is een leven met lijden én een leven met hoop.¹⁴⁴ Het leven van de ziel begeeft zicht tussen dit spanningsveld van de historische identiteit van het zelf (als gegeven door de historische en sociale context) en de opeising van de eschatologische identiteit.¹⁴⁵

Het leven van de ziel wordt door Gerkin vanuit meerdere perspectieven belicht. Hier zal nu op worden ingegaan.

¹⁴¹ Gerkin, *The living human document*, 101–2.

¹⁴² Gerkin, *The living human document*.

¹⁴³ Gerkin, 93–103.

¹⁴⁴ Gerkin, 68.

¹⁴⁵ Gerkin, 100.

1.2. *De hermeneutiek van het zelf in het leven van de ziel vanuit drie perspectieven*

Gerkin ziet voor de ziel de taak om het hermeneutische proces van het zelf in de context van het leven in God te brengen: “I hope, however, that I have established the basis for an image of the self as interpreter of its own experience and of the life of the soul as that arena in which the self’s interpretive process must find whatever resolution is possible to the force/meaning dynamics of human existence in the context of its life in God.”¹⁴⁶ Dit is een hermeneutische taak waarbij verschillende spanningen bij elkaar gehouden moeten worden:

I need to reemphasize that ... the life of the soul is a continuous life of interpretation: a life of attaching meanings to behavior, relationships, the self’s maintenance of its line of life, and the limitations of the recurrent conflicts of the ego that press upon the soul’s struggle with existence. By its hermeneutical, interpretive process the life of the soul holds together in a dynamic tension a virtual myriad of often conflicting demands, expectations, drives and desires, emotions, relational commitments, meanings and values, perceptual patters of seeing the world.¹⁴⁷

Het leven van het hermeneutische zelf in het leven van de ziel maakt een onderscheidt tussen enerzijds het psychologische perspectief, gebaseerd op Boisens idee over het zelf als deelnemend in een hermeneutisch proces waarbij ervaringen met ideeën en symbolen verbonden moeten worden. En anderzijds een theologisch perspectief die verwijst naar een spirituele relatie met God.¹⁴⁸

Wat volgt is een uiteenzetting van dit spanningsveld waarin het leven van de ziel beweegt. Gerkin geeft drie benaderingen om het leven van de ziel te verstaan. In de verschillende perspectieven wordt de ziel verbonden met de *hermeneutiek* van het zelf. (1) Als de *dialectische spanningen* in de hermeneutiek van het zelf in het leven van de ziel. (2) Als de *formatie* en *transformatie* van de hermeneutiek van het zelf in het leven van de ziel in *relatie tot drie tijdsniveaus*. (3) Als de *narratieve kwaliteit* van de hermeneutiek van het zelf in het leven van de ziel.

(1) De eerste benadering betreft de ziel op de dialectische spanningen in de hermeneutiek van het zelf. Dit verwijst naar de manier waarop de hermeneutiek van het zelf wordt vormgegeven door drie *kracht/betekenisconfiguraties*. A) de psychologische vorming van het zelf en ego conflicten. Het is de hermeneutische taak van het zelf om betekenis te geven aan bepaalde polen die in spanning staan. Deze psychologische configuraties geven het individu een bepaalde aanleg, die bepalend is voor het karakter. B) De sociale context waarin het individu is gelokaliseerd. Dit bevat de sociale klasse, de directe gemeente/gemeenschap, werk, familie, intieme relaties. Vanuit deze hoek komen ook relationele dilemma’s zoals verwachtingen over toewijding, druk om te conformeren naar de normen van een bepaalde groep op gebied van interpretatie en gedrag. C) De interpretaties van geloof en

¹⁴⁶ Gerkin, 116.

¹⁴⁷ Gerkin, 104.

¹⁴⁸ Gerkin, 104.

cultuur. Hieruit komen vooral de mythische en symbolische interpretatieve patronen waardoor tradities gevormd worden. Ook geeft het voorgegeven betekenissen. Deze betekenissen hebben een bepalende rol voor het vormen van de percepties van de persoon over zichzelf en de wereld. De hermeneutiek van het zelf in het leven de ziel, belicht het leven van de ziel als een continu leven van interpreteren waarbij verschillende betekenissen in een spanningsveld bijelkaar moeten worden gehouden.¹⁴⁹

(2) Het leven van de ziel verhoudt zich tot de hermeneutiek van het zelf op drie verschillende tijdsniveaus. A) De menselijke levenscyclus. Dit tijdsframe benadrukt de functie van geheugen en anticipatie voor de hermeneutiek van het zelf. De vroege interpretaties hebben een cruciale rol, omdat deze interpretaties als een sjabloon functioneren voor latere interpretaties. B) De tweede cyclus is die van de menselijke geschiedenis. Cultuur en historische context bepalen de interpretatieve taken en mogelijkheden van het zelf. Het benadrukt dat de mens en het interpreterende zelf diep historisch en cultureel gevormd zijn. Wij zijn verbonden in een ecologie van betekenissen volgens Gerkin. C) De derde cyclus is die van de eschatologische tijd. Deze tijdlijn ligt binnen het christelijke wereldbeeld en verwijst naar de eschatologische identiteit. Het voltrekt zich tussen de schepping en het komende koninkrijk van God. Anders dan bij de vorige twee tijdlijnen is er een polariteit tussen *already* en *not*. Door de incarnatie van Christus is het komende koninkrijk enerzijds “reeds” geïncarneerd en anderzijds “nog niet” in vervulling gebracht. Men kan nu al in het komende koninkrijk participeren.¹⁵⁰ Deze participatie is echter fragmentarisch.

(3) Het derde perspectief van Gerkin op het leven van de ziel gaat over *de narratieve kwaliteit van de hermeneutiek van het zelf in het leven van de ziel*. Dit betekent dat het gevoel van ‘zelf zijn’, staande wordt gehouden door het levensverhaal. Dit verhaal belichaamt de manier waarop kracht/betekenis dynamieken in de dialectiek van het zelf door de verschillende tijdlijnen is vormgegeven. Gerkin ziet het levensverhaal als de mythe van de ziel over het zelf in de wereld. Het verhaal van het zelf vertoont gelijkenissen met mythe zoals representaties van de wisselwerking van diepe krachten in het leven van de ziel. Deze krachten kunnen psychologisch worden gezien als de dynamische krachten voor het ego en de polariserende krachten in het leven van het zelf.¹⁵¹ “Vanuit theologisch perspectief is het de taak van de ziel om dit centrale verhaal levend te houden.”¹⁵² De ziel zorgt hierbij voor integratie en heelheid.¹⁵³ Volgens Gerkin is de ziel niet onafhankelijk is in de weg

¹⁴⁹ Gerkin, 103–4.

¹⁵⁰ Gerkin, 111–12.

¹⁵¹ Gerkin, 112–14.

¹⁵² Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 130.

¹⁵³ Gerkin, *The living human document*, 145.

naar heelheid (pelgrimage). Door Gods handelen draagt God actief bij aan de veranderingen die heelheid mogelijk maken.¹⁵⁴

Integratie en heelheid zijn geen statische doelen, maar is een doel met een open einde. Het gaat om een beweging en verandering. Heelheid, zoals opgevat door Gerkin, kan alleen gevonden worden in de paradoxale spanning tussen de historische en eschatologische identiteit. Het is een hoopvolle anticipatie op compleetheid. Dit betekent dat het doel van het pastoraat niet het bereiken die heelheid is, maar het verwijderen van blokkades op de weg daarnaartoe.¹⁵⁵

2. Jungs zielsbegrip

Voordat we Jungs zielsbegrip verbinden met Jungs benadering op het lijden, is het van belang te benadrukken dat Jung in zijn corpus geen volledig eenduidig zielsbegrip hanteert. Jung lijkt twee verschillende betekenissen te gebruiken. Enerzijds als een alomvattende term door naar de psyche te verwijzen, inclusief alle psychologische processen. Anderzijds hanteert hij een technisch zielsbegrip, dat verwijst naar specifiek psychologisch proces. De redacteurs van Jungs verzamelde werken schrijven dat Jung voor het bredere zielsbegrip de het Duitse *Seele* gebruikt. Voor het technische begrip gebruikt Jung “anima” voor de vrouwelijke ziel in de man of “animus” voor de mannelijke ziel in de vrouw.¹⁵⁶ Dit verschil in zielsbegrip afhankelijk van de sekse vraagt om meer uitleg. Hier zal later verder op worden ingegaan. Eerst moet benadrukt worden dat Jung een breed en een specifiek zielsbegrip hanteert: “I have suggested instead the term "anima," as indicating something specific, for which the expression "soul" is too general and too vague.¹⁵⁷ Voor dit onderzoek is het relevant te belichten hoe de ziel in het geding is bij het lijden als conflict tussen ego en onderbewuste functioneert. Hierdoor ligt onze interesse bij de specifieke psychologische processen en niet bij een alomvattende benadering waarbij de ziel naar de gehele constellatie van psychische processen verwijst.

2.1. Ziel als brugfunctie tussen het bewuste en onderbewuste

In Jungs begrippenlijst uit *Psychological Types* legt Jung de functie van de anima uit door het in contrast te zetten met de *persona*, een ander complex in de psyche. De *persona* verwijst naar het

¹⁵⁴ Gerkin, 146.

¹⁵⁵ Gerkin, 146–47.

¹⁵⁶ C. G. Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 12: Psychology and Alchemy, Collected Works of C.G. Jung* (Princeton University Press, 2014), 9, <https://princetonup-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/508001>.

¹⁵⁷ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2)*.

“sociale masker” van de persoon. Het behelst dat het gedrag van de persoon verschilt gelang de sociale context. Zo kunnen de gedragingen in de privé omgeving verschillen van de uitingen in een professionele omgeving. De persoon beschikt over een verscheidenheid aan sociale maskers. Jung noemt dit ook wel de “uiterlijke persoonlijk”. Deze persoonlijkheid heeft een meer collectief karakter omdat deze gericht is op de sociale context.¹⁵⁸ De persona is altijd gericht naar objecten, “naar buiten”. Maar er is ook een “inwaartse” beweging mogelijk:

The persona is exclusively concerned with the relation to objects. The relation of the individual to the object must be sharply distinguished from the relation to the subject. By the "subject" I mean first of all those vague, dim stirrings, feelings, thoughts, and sensations which flow in on us not from any demonstrable continuity of conscious experience of the object, but well up like a disturbing, inhibiting, or at times helpful, influence from the dark inner depths, from the background and underground vaults of consciousness, and constitute, in their totality, our perception of the life of the unconscious. The subject, conceived as the "inner object," is the unconscious. Just as there is a relation to the outer object, an outer attitude, there is a relation to the innerobject, an inner attitude.¹⁵⁹

De relatie met het subject, ofwel het onderbewuste als innerlijk object, wordt vertegenwoordigd door de anima. Dit staat voor de manier waarop we in verbinding staat met het onderbewuste. Deze ‘manier waarop’ kan volgens Jung gezien worden als een eigen karakter, een persoonlijkheid, een identiteit. Volgens Jung hebben alle autonome psychische factoren een karakter. Deze factoren, waaronder de anima, hebben volgens Jung geen individuele metafysische substanties, maar moeten gezien worden als fenomenologische concepten:

My conception of the soul has absolutely nothing to do with this [metafysische substanties], since it is purely phenomenological. I am not indulging in any psychological mysticism, but am simply trying to grasp scientifically the elementary psychic phenomenon which underly the belief in soul.”¹⁶⁰

Jungs vooronderstelling dat de anima fenomenologisch gezien kan worden als een levend karakter, is bepalend voor de taal waarmee dit psychologische proces adequaat omschreven kan worden. Hoewel dit volgens Jung met een rationele, wetenschappelijke taal zou kunnen, is dit voor hem niet toereikend genoeg omdat hierdoor het levende karakter verloren gaat. Jungs voorkeur gaat uit naar de dramatische, mythologische manier van denken en spreken. In de eerste plaats is deze taal meer expressief en ten tweede is de mythologische taal meer exact dan wetenschappelijke terminologie omdat deze taal zo abstract is.¹⁶¹

¹⁵⁸ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6*, 464–65.

¹⁵⁹ Jung, 465–66.

¹⁶⁰ C. G. Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition* (Princeton University Press, 2014), 42–23.

¹⁶¹ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2)*, 13.

Dit karakter van de anima is volgens Jung altijd complementair aan de persona. Dat wil zeggen dat de anima gebruikelijk de kwaliteiten bevat die bij de persona ontbreken. “If the persona is intellectual, the anima will quite certainly be sentimental.” Dit betekent voor Jung ook dat de anima complementair is aan de sekse: ‘The complementary character of the anima also affects the sexual character, as I have proved to myself beyond a doubt. A very feminine woman has a masculine soul, and a very masculine man has a feminine soul.’ Deze generalisatie reflecteert Jungs concept over de tegenpolen waarbij het de pool in het onderbewuste, de tegengestelde pool in het bewuste complementeert: ‘This contrast is due to the fact that a man is not in all things wholly masculine, but also has certain feminine traits. The more masculine his outer attitude is, the more his feminine traits are obliterated: instead, they appear in his unconscious.’¹⁶²

Dit is een van de omstreden onderwerpen in Jungs werk die berust op de vooronderstelling waarin sekse gelijk is aan het psychologische leven. Stein schreef hierover het volgende:

Off all the aspects of Jung’s theory, the topic of [the anima and animus] has become in many ways the most controversial, for it raises profound gender issues and suggests essential differences in the psychology of men and women. Whereas this subject may have seemed calm and settled in Jung’s time, today it stirs a hornet’s nest. To some contemporaries it seems that Jung was a man before his time who anticipated and indeed advocated a type of profeminism. To others he appears to be a spokesman for stereotypic traditional views on the differences between men and women. In fact, I think he was a little of both.¹⁶³

Volgens Stein kan gender echter als een secundair aspect van de anima/us benaderd worden. “There is an abstract, structural way of understanding the anima/us. Because it is possible to speak of this feature of the psyche as abstract, I will use, ..., the notion ‘anima/us’.” Deze abstractie van de anima en animus naar anima/us, staat voor twee psychologische principes. (1) De anima/us is complementair aan de persona. (2) De anima/us is een verbindende factor tussen het ego en het Zelf.¹⁶⁴ We zullen op basis van Steins notie verder gaan omdat het complementaire karakter en de verbinding tussen het ego en het Zelf voor Jung het antwoord zijn op het lijden als gevolg van het interpretatieconflict van het ego. Volgens Stein is de anima/us, ofwel ziel, het instrument waarmee zowel man als vrouw toegang heeft tot de diepere psychische regionen.¹⁶⁵

Hiermee vervult de anima/us een brugfunctie. Vanuit deze regionen reikt het een *symbool* aan die in het bewuste geïncorporeerd kan worden. Met dit symbool kan het bewustzijn dat niet in staat was om beide polen bewust te maken, getransformeerd worden. Hiermee geeft de ziel een nieuw

¹⁶² Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6*, 468–69.

¹⁶³ Stein, *Jung’s Map of the Soul*, 126.

¹⁶⁴ Stein, 128.

¹⁶⁵ Stein, 130.

perspectief. Alleen vanuit een nieuw overstijgend perspectief kunnen polen samen worden gebracht.¹⁶⁶ We zullen nu de manier waarop symbolen het bewustzijn transformeren verduidelijken.

2.2. *Het symbool als voertuig voor een evenwichtige spanning tussen tegenpolen*

Volgens Jung is er een wezenlijk verschil tussen een *semiotische* en een *symbolische* betekenis. Een semiotische betekenis verwijst naar een vaststaande betekenis. In dit geval gaat het om een *teken* en niet een *symbool*. De betekenis is al bekend,¹⁶⁷ zoals bij een stopbord. Een symbool staat daarentegen voor iets dat nog niet volledig bekend is. De betekenis is deels onderbewust. Een symbool is dus een uiting van iets dat door de huidige staat van bewustzijn, nog niet kenbaar is. Symbolische betekenisgeving vraagt om open houding naar nog onbekende betekenissen. Zolang het symbool nog “zwanger” is van betekenis is het nog “levend”.¹⁶⁸ Er moet nog een mysterie met symbool verbonden zijn. Wanneer men meent een symbool volledig weet te doorgronden is het geen symbool, maar een teken. Een levend symbool kan niet bedacht worden, maar ontstaan vanuit het onderbewuste. Het ego kan dus per definitie geen symbool maken omdat het alleen opereert vanuit dat wat al bewust is.¹⁶⁹

Met betrekking tot het bewustmaken van tegenpolen, hebben symbolen een zogeheten ‘transcendente functie’. Symbolen zijn in staat om dat wat nog onbekend is te incorporeren in het bewustzijn. Het symbool noemt Jung ook wel ‘de derde’ omdat vanuit het symbool een overstijgend perspectief kan ontstaan waarin tegenpolen worden samengebracht.¹⁷⁰ *Het geeft een ervaring van eenheid voorbij de tegenstelling*: “[T]he symbol rises to meet man in such a way as to give him an experience of the unity that lies beyond the opposites.”¹⁷¹ Het “ontdekken” van het symbool kan worden gedaan door *actieve verbeelding* bijvoorbeeld via tekenen. Het komen tot een nog onbekend perspectief waarin tegenpolen samengebracht kunnen worden is dus geen rationele handeling, maar taak vanuit verbeelding.¹⁷² De ziel (anima/us) als archetype vervult deze brugfunctie tussen het bewuste en het onderbewuste.¹⁷³

De ziel medieert dus tussen ego en onderbewuste door symbolen die de tegenpolen kunnen samenbrengen naar het bewuste te “brengen”. Hierin heeft de ziel een fundamentele functie in het

¹⁶⁶ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2)*, 307.

¹⁶⁷ Jung, *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6*, 473–74.

¹⁶⁸ Jung, 474–76.

¹⁶⁹ Stein, *Jung's Map of the Soul*, 81.

¹⁷⁰ Ann Casement, ‘Transcendent Function’, in *Encyclopedia of Psychology and Religion*, onder redactie van David A. Leeming, Kathryn Madden, en Stanton Marlan (Boston, MA: Springer US, 2010), 916–18, https://doi.org/10.1007/978-0-387-71802-6_705.

¹⁷¹ Schuyler Brown, ‘The Psyche as Sacrament: A Comparative Study of C G Jung and Paul Tillich’, *Toronto Journal of Theology* 2, nr. 1 (1986): 142–44.

¹⁷² Casement, ‘Transcendent Function’.

¹⁷³ Casement, 36.

individuatieproces. Het opent een dialoog tussen ego en onderbewuste die zonder het zielsbegrip niet mogelijk is. Hiermee brengt de ziel het bewuste, als domein van het ego, in staat om te overstijgen. De ziel heeft hierin een transcenderende functie. Middels deze functie wordt de individuatie en de “drive” van het Zelf naar heelheid in gang gezet door het bewustzijn te regenereren vanuit het onderbewuste. De ziel brengt ons dus, volgens Jung, in staat om naar heelheid te bewegen.¹⁷⁴

3. Conclusies

In het vorige hoofdstuk is zingeving als antwoord op het lijden vormgegeven middels een conceptueel kader dat bestaat uit: *de benadering op het lijden; het oriëntatiekader van het subject; het normatieve component en de transcendent component* (zie figuur 2). Het zielsbegrip bij Gerkin en Jung is direct betrokken op deze vier aspecten. Nu zal er een antwoord worden gegeven op de tweede deelvraag: *Hoe verhouden de zielsbegrippen van Gerkin en Jung zich tot hun eigen begrippenkaders?*

	<i>Meaning making model</i>	Het levende document	Complex psychologie
De benadering op het lijden.	Discrepantie tussen <i>global meaning</i> en <i>situational meaning</i> .	Hermeneutische blokkade tussen ervaring en betekenis.	Worsteling om tegenpolen in het bewuste samen te brengen.
Oriëntatiekader van het subject	Global meaning.	Hermeneutisch bewustzijn als onderdeel van een begrenst ‘gedeeld bewustzijn’.	Bewuste als beïnvloed door het onderbewuste en het collectieve onderbewuste als onderdelen van de psyche.
Transcendent component	Geen transcendent component.	God	Het zelf.
Normatief component	Geen expliciet normatief component.	Pelgrimage.	Individuatie.

Figuur 3: Overzicht van de benaderingen op zingeving als antwoord op lijden.

Bij Gerkin gaat het leven de ziel gaat om een continu leven van interpreteren waarbij verschillende betekenissen in een spanningsveld bij elkaar moeten worden gehouden. Het is de taak van de ziel om

¹⁷⁴ Jeffrey C. Miller en C. G. Jung, *The Transcendent Function: Jung's Model of Psychological Growth through Dialogue with the Unconscious* (Albany: State University of New York Press, 2004), 395–96, <http://site.ebrary.com/id/10594981>.

het centrale verhaal levend te houden. De ziel moet verschillende betekenissen samenbrengen. Het legt het interpreterende zelf en het ego in verband met de interpretaties van de cultuur, en ook in het ultieme verband van ‘Gods komende koninkrijk.’ De ziel zorgt hierbij voor integratie en heelheid. De ziel benadert het lijden dan op het niveau van betekenissen, waarbij het subject verbonden wordt met de betekenissen van de transcendente component. Dit transformeert het hermeneutische bewustzijn. De ziel is dus een noodzakelijk onderdeel voor de pelgrimage.

Jung benadert het lijden als een mythologisch drama tussen het ego en het zelf. Het ego lijdt omdat het een onderbewuste tegenpool niet bewust kan maken. Hiervoor is Jungs zielsbegrip nodig. Vanuit het onderbewuste kan de ziel middels een symbool de pool die nog onbekend is, naar de “oppervlakte” van het bewustzijn brengen. Dit is onderdeel van de individuatie en transformeert het oriëntatiekader van de persoon. De ziel brengt ons dan in staat om naar heelheid en integratie te bewegen.

Samengevat betekent zingeving vanuit de ziel staan pelgrimage en individuatie voor het betrekken van de ziel op het lijden. Dit verbindt het subject met een transcendente container van ultieme betekenissen. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid tot nieuwe betekenissen en doet zo het oriëntatiekader transformeren en zorgt zo voor integratie en heelheid. De zielsbegrippen zijn dus onlosmakelijk verbonden met de gegeven conceptuele kaders van de auteurs.

Nu zielsbegrippen zijn verbonden met de conceptuele kaders rest ons de derde deelvraag: *Hoe belichten de begrippenkaders met de toepassing van en zielsbegrip zingeving, het subject, het lijden en het verband hiertussen anders dan het model van Park?*

3.1. *Implicaties van verschillende taalvelden op subject, lijden en zingeving.*

1. *Subject*

In de taal van de *mythos* worden de subjecten op verschillende manieren belicht. Park geeft geen expliciete omschrijving van zijn mensvisie. Wel vertelt ze iets over de verhouding tussen het subject en het oriëntatiesysteem: “People possess orienting systems”.¹⁷⁵ Mens *hebben* dus een oriëntatiesysteem. In het werk van Gerkin en Jung vinden we een andere nadruk op de verhouding tussen subject en oriëntatiesysteem, zoals besproken in hoofdstuk twee.

In het werk van Gerkin en Jung wordt het subject belicht als *onderdeel van* een oriëntatiesysteem. Bij Jung hebben archetypen uit het collectieve onderbewuste een continue invloed op het bewuste. Het oriëntatiesysteem van het subject participeert met collectieve onderbewuste in

¹⁷⁵ Park CL, ‘Making sense of the meaning literature’, 258–59.

universeel gedeelde psychologische patronen en zingeving. Het subject is dus onderdeel van een betekenisstructuur in een collectief verband. Deze beïnvloedden de persoonlijke betekenisstructuur. Bij Gerkin wordt het individu in het ecologische verband van de eschatologische identiteit gebracht. Men moet de grenzen *en* de potentie accepteren “binnen de het kader van de pelgrimage van God en de hele schepping”, waarbij de mens deel uitmaakt van een “netwerk van relaties tussen God, mensen en wereld.”¹⁷⁶

De ziel als onderdeel van Jungs en Gerkins antropologie heeft een wezenlijke rol in het leggen van verbindingen tussen deze betekenisstructuren die het individu overstijgen. Jung verbindt de ziel het ego met het transcendente zelf in het onderbewuste. Bij Gerkin verbindt de ziel het subject met de transformerende betekenissen van God. De ziel verbindt het subject dus met een overstijgende container van ultieme betekenissen.

Ook hebben Gerkin en Jung aandacht voor de psychodynamische gelaagdheid van het subject. Bij Park vinden we geen omschrijving van de interpretator, laat staan een gelaagde omschrijving van hoe deze interpreteert, maar slechts een omschrijving van het proces. Volgens Gerkin en Jung doet het er echter wel degelijk toe vanuit welke antropologische laag het lijden wordt benaderd. Bij Jung en Gerkin kan lijden als interpretatieconflict opgelost worden door het te interpreteren in vanuit een bepaald antropologisch principe. Bij Jung kan het ego dit conflict niet oplossen, maar zijn zielsberip wel. Ook voor Gerkin geldt dat het interpretatieconflict vanuit het perspectief van de ziel in de context van de pelgrimage geïnterpreteerd moet worden.

Bij Park vinden we niet een dergelijke gelaagdheid in de mens als interpreterend wezen. Vanuit haar model interpreteert de mens vanuit overtuigingen en doelen. De psychodynamische benadering van Gerkin en Jung doen echter inzien dat de mens niet één unanieme set aan overtuigingen en doelen heeft, maar dat dezen verschillen per antropologische laag. Zo interpreteert het ego bij Jung vanuit andere doelen en overtuigingen dan de ziel. Ook bij Gerkin staan betekenissen in een spanningsveld tussen verschillende psychologische principes. Hierbij zal het ego die de taal van de kracht vertegenwoordigd, een ander perspectief op de discrepantie hebben dat het zelf.

Doordat de ziel onderdeel is van de antropologie is het voor het subject mogelijk om zijn oriëntatiekader (de psyche of het hermeneutische bewustzijn) *te ijken* op zijn transcendente zelf: de eschatologische identiteit bij Gerkin of het zelf bij Jung. Mensvisie met aandacht ziel incorporeert dan een *transcendente* identiteit. Hierdoor verbindt de ziel het subject met spirituele, of psychologische groei.

¹⁷⁶ Vandenhoeck, ‘De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.’, 116–17.

Dus: met het betrekken van het de ziel op het zingevende subject verschijnt het subject als 1) onderdeel van een overstijgende container van betekenissen 2) een transcendente identiteit.

2. Zingeving

Bij Park wordt het subject alleen verbonden met het persoonlijke *global meaning*. De betekenissen, en daarmee het antwoord op het lijden, liggen *in* het subject. Het model van Park houdt geen rekening met een overstijgende container aan betekenissen. Zingeving vanuit de ziel betekent voor Jung en Gerkin echter dat het subject toegang heeft tot betekenissen die nog buiten het bewuste of buiten de verstaanshorizon liggen. In tegenstelling tot Park ligt bij Gerkin en Jung het antwoord niet ‘in’ het huidige oriëntatiekader. Het ontvangen van de betekenissen van God of het zelf vraagt om een open houding.

Met een overstijgend kader aan betekenissen, die nog niet direct geheel toegankelijk is voor het subject worden termen als ‘vertrouwen’ en ‘hoop’ relevant. Zinnvolle betekenissen zijn niet zaken die het subject *bezit* zoals bij de *global meaning*. Zingeving vraagt om een open houding naar het onbekende en krijgt zo een mystagogische dimensie. Het is een inwijding in nog onbekende betekenissen. Zingeving gaat bij Gerkin en Jung niet om reduceren van stressoren, zoals bij Park, maar om het afstemmen op de eschatologische identiteit of het zelf. Zingeving gaat over persoonlijke transformatie en niet om het reduceren van het lijden.

3. Lijden

Belangrijk voor Gerkin en Jung is dat het lijden moet worden doorstaan. Jung vindt het noodzakelijk dat het lijden doorleeft wordt. Alleen zo komen we tot psychologische groei. Gerkin meent dat het erkennen en accepteren van de grenzen van het leven een wezenlijk onderdeel is van de pelgrimage. Heelheid blijft een fragmentarische participatie in het koninkrijk dat zal komen. Beide auteurs stellen dat in het accepteren van het lijden, er uiteindelijk een antwoord zal komen. Bij Park gaat het niet om acceptatie. Dit model is gecentreerd om het wegnemen van stressoren.

CONCLUSIE EN DISCUSSIE

Het doel van deze thesis is het maken van een vergelijking tussen cognitief-psychologische literatuur over zingeving en zingeving met betrekking tot de ziel. Om zo te analyseren hoe deze taalverschillen *zingeving als antwoord op het lijden* anders kleuren, met als onderzoeksvraag: *Welk*

verschil maakt zingevingstheorie met aandacht voor de ziel, ten opzichte van een cognitief-psychologische benadering, op zingeving als een antwoord op lijden?

Door het zielsbegrip te betrekken op de *mythos* van zingeving wordt zingeving als antwoord op het lijden als volgt gestructureerd en gewaardeerd: De ziel structureert zingeving als antwoord op lijden door 1) het subject in een groter tijdsframe te plaatsen en 2) door zingeving een transcendente dimensie te geven.

Het plaatsen van het subject in een breder tijdsframe heeft twee belangrijke implicaties. A) Vanuit een groter tijdsframe zal het lijden altijd onderdeel zijn van het leven. De aanwezigheid van het lijden zal geaccepteerd moeten worden. B) Zingeving is geen copingstrategie waarmee het lijden opgelost kan worden, maar een manier op het oriëntatiekader van het subject te transformeren. Zingeving en lijden zijn dus onderdeel van psychologische of spirituele groei.

Het verbinden van een transcendente dimensie aan zingeving A) verbindt de persoon met zijn identiteit in de toekomst (eschatologische en het zelf). B) verbindt de persoon met een transcendente container met ultieme betekenissen. Het betrekken van de ziel op zingeving vraagt dan om het *accepteren* van het lijden en tegelijk een *open houding* naar nieuwe betekenissen. Deze open houding impliceert een zekere *passieve* houding naar het lijden, omdat het huidige oriëntatiekader (nog) niet de betekenis van het lijden kan *containen*. Hierdoor is het subject *afhankelijk* van de betekenissen die hem overstijgen. Zingeving met betrekking tot de ziel gaat dan meer over *hoop* en *verwachting*, dan over *oplossen* en *wegnemen*.

Discussie

In de inleiding werd de vraag gesteld of de cognitief-psychologische benadering zingeving reduceert. Zingeving als copingmechanisme, zoals in het model van Park, is een heel gericht perspectief op het lijden. Een mini-narratief. Dit wil niet zeggen dat een dergelijk perspectief niet behulpzaam is. Wel vraagt het om in een groter verband geplaatst te worden. Wat wil de therapeut of geestelijk verzorger bewerkstelligen met dit mini-narratief? Wat is het overkoepelende verhaal?

Daarbij komt kijken dat een meer descriptief model, als dat van Park, geen *expliciete mythos* heeft. Dit zou de indruk kunnen wekken dat het om een neutraal model gaat. Echter vraagt de toepassing van een dergelijk model *wel* om zorgvuldige reflectie van de therapeut of geestelijk verzorger. Binnen welk verhaal wordt het model toegepast? Help ik de cliënt het lijden weg te nemen, of om met het lijden om te gaan? En wat is dan gewenst? Hoe wordt er überhaupt een weloverwogen keuze gemaakt wanneer *mythos* met *mythos* wordt vergeleken?

Hiervoor zou er dieper in moeten worden gegaan op het betrekken van beladen termen als 'ziel' en 'transcendentie'. Zijn deze niet dermate marginaal en beladen waardoor er geen breder draagvlak is voor deze termen? Misschien biedt een perspectief waarin dergelijke termen benaderd wordt als taalcategorieën die betekenissen structureren een mogelijkheid. Dit behoeft geen metafysische of ontologische gronding om duidelijk te maken dat dergelijke categorieën zinvol kunnen zijn.

Met dit onderzoek hoop ik ook duidelijk te hebben gemaakt dat de taal van de *mythos* over lijden en zingeving ertoe doet. Voordat er een antwoord gegeven kan worden, is het van belang het perspectief duidelijk voor ogen te hebben. Maar wat is een ultiem perspectief? Hoe onderscheiden we goede *mythos* van minder goede *mythos*? Het zou voor vervolgonderzoek interessant zijn om op meta-niveau dergelijke vergelijking te kunnen maken.

Bibliografie

Aziz, Robert. *C. G. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity*. SUNY Press, 1990.

Berke, Joseph H., en Stanley Schneider. 'The self and the soul'. *Mental Health, Religion & Culture*

9, nr. 4 (september 2006): 333–54. <https://doi.org/10.1080/13694670500116888>.

Bishop, Paul. *Jung's Answer to Job: A Commentary*. Routledge, 2014.

Brown, Schuyler. 'The Psyche as Sacrament: A Comparative Study of C G Jung and Paul Tillich'. *Toronto Journal of Theology* 2, nr. 1 (1986): 142–44.

Bruijn de, Enny. 'Ben je verdrietig? Dat hoort bij het leven'. Reformatorisch Dagblad. Geraadpleegd 22 augustus 2020. <https://www.rd.nl/boeken/ben-je-verdrietig-dat-hoort-bij-het-leven-1.1624915>.

Bruin de, Ellen. 'Psychiaters zijn nu supersterren, wat zegt dat over deze tijd?' NRC. Geraadpleegd 22 augustus 2020. <https://www.nrc.nl/nieuws/2019/12/12/volle-zalen-voor-de-psychiater-a3983462>.

C. G., JUNG. *Collected Works of C.G. Jung, Volume 11*. Princeton University Press, 1969. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5hhr4b>.

Casement, Ann. 'Transcendent Function'. In *Encyclopedia of Psychology and Religion*, onder redactie van David A. Leeming, Kathryn Madden, en Stanton Marlan, 916–18. Boston, MA: Springer US, 2010. https://doi.org/10.1007/978-0-387-71802-6_705.

Danziger, Kurt. *Naming the Mind: How Psychology Found Its Language*. London: SAGE Publications Ltd, 1997.

De Wachter, Dirk. *De kunst van het ongelukkig zijn*. Leuven; Amsterdam: Lannoo Campus, 2019.

Dourley, John P. *C.G. Jung and Paul Tillich: The Psyche As Sacrament*. Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts. Toronto: Inner City Books, 1981. <http://search.ebscohost.com.proxy-ub.rug.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=20358&site=ehost-live&scope=site>.

Frankl, Viktor E. *Man's search for meaning: the classic tribute to hope from the Holocaust*. London: Rider, 2011.

Fuller, Andrew Reid. *Psychology and Religion: Classical Theorists and Contemporary Developments*. Rowman & Littlefield, 2008.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Continuum, 2003.

Gerkin, Charles V. *Prophetic pastoral practice: a Christian vision of life together*. Nashville: Abingdon Press, 1991.

———. *The living human document: re-visioning pastoral counseling in a hermeneutical mode*. Nashville: Abingdon Press, 1984.

Jung, C. G. *Collected Works of C.G. Jung, Volume 6: Psychological Types*. *Collected Works of C.G.*

- Jung. Princeton University Press, 2014. <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/507522>.
- . *Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: Structure & Dynamics of the Psyche. Collected Works of C.G. Jung*. Princeton University Press, 2014. <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/508338>.
- . *Collected Works of C.G. Jung, Volume 9 (Part 2): Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. Collected Works of C.G. Jung*. Princeton University Press, 2014. <https://www-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/507845>.
- . *Collected Works of C.G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*. Princeton University Press, 2014.
- . *Collected Works of C.G. Jung, Volume 12: Psychology and Alchemy. Collected Works of C.G. Jung*. Princeton University Press, 2014. <https://princetonup-degruyter-com.proxy-ub.rug.nl/view/title/508001>.
- Jung, C. G., en R. F. C. Hull. *The Development of Personality*. 1 online resource (242 pages) vols. *Collected Works of C.G. Jung*; Volume 17. New York: Princeton University Press, 1981. <https://doi.org/10.1515/9781400850839>.
- Jung, C. G., Sonu Shamdasani, en C. G. Jung. *The Red Book: Liber Novus*. 1st ed. Philemon Series. New York: W.W. Norton & Co, 2009.
- Keizer, Bert. *Waar blijft de ziel?* [S.l.] : Maand van de Filosofie, 2012.
- Kellogg, Ronald Thomas. *Fundamentals of cognitive psychology*. Third Edition. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2016.
- Luyten, Patrick, en Jozef Corveleyn. 'Attachment and Religion: The Need to Leave Our Secure Base: A Comment on the Discussion Between Granqvist, Rizzuto, and Wulff'. *The International Journal for the Psychology of Religion* 17, nr. 2 (20 april 2007): 81–97. <https://doi.org/10.1080/10508610701244114>.
- Martin, Raymond, en John Barresi. *The rise and fall of soul and self: an intellectual history of personal identity*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Miller, Jeffrey C., en C. G. Jung. *The Transcendent Function: Jung's Model of Psychological Growth through Dialogue with the Unconscious*. 1 online resource (xiii, 230 pages) vols. Albany: State University of New York Press, 2004. <http://site.ebrary.com/id/10594981>.
- Neisser, Ulric. *Cognitive Psychology*. Century Psychology Series. New York: Appleton-Century-

Crofts, 1967.

Oosterom, Rianne. 'We lijken het lijden verleerd'. Trouw, 14 april 2017. <https://www.trouw.nl/gsbbc63a14>.

Ostenfeld, Erik. *Ancient Greek Psychology and the Modern Mind-Body Debate*. Aarhus: Aarhus University Press, 1987.

Ostenfeld, Erik. *Ancient Greek Psychology and the Modern Mind-Body Debate*, 2018.

Park CL. 'Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events.' *Psychological bulletin* 136, nr. 2 (2010): 257–301. <https://doi.org/10.1037/a0018301>.

Post van der, Laurens. *About Blady: A Pattern out of Time*. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1993.

Rank, Otto, Gregory C. Richter, en James E. Lieberman. 'Psychology and the Soul'. *Journal of Religion and Health* 35, nr. 3 (1996): 193–201.

Richards, Graham. 'Mythos and Logos'. In *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul*, door Graham Richards, 9–11. New York, NY: Springer New York, 2011. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-7173-9_2.

Roesler, Christian. 'Complex (Jung)'. In *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, onder redactie van Virgil Zeigler-Hill en Todd K. Shackelford, 1–3. Cham: Springer International Publishing, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-28099-8_575-1.

Roig Lanzillotta, Lautaro. 'Spirit, Soul and Body in Nag Hammadi Literature: Distinguishing Anthropological Schemes in Valentinian, Sethian, Hermetic and Thomasine Texts'. *Gnosis* 2, nr. 1 (22 maart 2017): 15–39. <https://doi.org/10.1163/2451859X-12340025>.

Smit, Job. 'Antwoord geven op het leven zelf: een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging'. Eburon, 2015.

Stein, Murray. *Jung's Map of the Soul: An Introduction*. Chicago: Open Court, 1998. <http://archive.org/details/jungsmapofsoulin00stei>.

Stevens, Anthony. *Over Jung*. Lemniscaat Publishers, 1999.

Stuckrad, Kocku von. *Die Seele im 20. Jahrhundert: Eine Kulturgeschichte*. Wilhelm Fink, 2019. <https://www.fink.de/view/title/53065>.

Tympas, G. C. *Carl Jung and Maximus the confessor on psychic development: the dynamics between*

the 'psychological' and the 'spiritual'. First Edition. London ; New York: Routledge, 2014.

Vandenhoeck, Anne. 'De meertaligheid van de pastor in de gezondheidszorg: Resultaatgericht pastoraat in dialoog met het narratief-hermeneutisch model van C.V. Gerkin.', 2007. <https://lirias.kuleuven.be/retrieve/67421>.

Vandermeersch, Patrick, en Herman Westerink. *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*. Amsterdam: Boom, 2007.

VGvZ. 'Beroepsstandaard geestelijk verzorger'. Beroepsstandaard Geestelijk verzorger, 2015. www.vgvz.nl.

Watson, John B. 'Psychology as the behaviorist views it'. *Psychological Review* 20, nr. 2 (1913): 158–77. <https://doi.org/10.1037/h0074428>.

Zijlstra, Wybe. *Op zoek naar een nieuwe horizon: handboek voor klinische pastorale vorming*. Nijkerk: Callenbach, 1989.

Zock, Hetty. 'Geestelijk verzorgers en psychologen: bondgenoten in de zorg voor zingeving'. *Psychologie en Gezondheid, jaargang 2007* 35, nr. 5 (oktober 2007): 218–24. <https://doi.org/10.1007/BF03071802>.