

OM SYMBOLER OG DERES VIRKNING

En inddragelse af Jungs analytiske psykologi i religionsfænomenologien

Af Lars Albinus

Hvad teologen gør, vover jeg ikke at formulere, men hvad jeg gør, er et forsøg på at gøre mennesket så bevidst, at det ved, hvor det kan ville, og hvor det står overfor magten af et Ikke-Jeg.

(Jung, brev til pastor W. Niederer, 1953)¹

Det er vel kendt, at Jung med udgangspunkt i Freuds psykoanalyse i løbet af sit virke som psykiater udformede en noget anderledes model af den menneskelige psyke og et noget andet syn på behandlingen af psykiske sygdomme end sin lærer. Han tillagde den ubevidste psykes dannelse af symboler en ny og udvidet betydning. For ham var religion psykologisk set en fortolkning af tilværelsens vilkår, den var sjælens visdom. Denne opfattelse skulle blive grundholdningen i hans forsøg på at beskrive, hvad han selv kaldte *sjælens virkelighed*.

Denne artikel er imidlertid ikke ment som en indføring i Jungs lære, analytisk psykologi. Men i det følgende vil nogle problemer af teoretisk og metodisk art blive overvejet, problemer, der måske ofte selvforskyldt har givet anledning til direkte misforståelser; her tænker jeg specielt på begreber som *arketype* og *det kollektivt ubevidste*. Beskyldninger mod Jung, som går ud på, at han skulle være eklektiker og »symboloversætter«, vil blive dementeret. Det hele vil lede frem til spørgsmålet om Jungs anvendelighed inden for religionsforskningen. I den forbindelse vil hans menneskesyn blive holdt adskilt fra hans syn på religion som sådan.

Desuden skal det understreges, at Jung ikke prætenderer at skrive religionshistorie, men psykologi. For ham er religionshistorien blot en reference, han benytter sig af, til støtte for sine psykologiske teorier. Spørgsmålet er, om vi i arbejdet med religionshistorien omvendt kan benytte os af hans opdagelser?

Om symboler og deres virkning

1. Empiriker og fænomenolog

Mange har ikke ladet Jungs betegnelse om sig selv, analytisk psykolog, stå uantastet. Allerede i hans samtid blev han mere eller mindre nedladende kaldt mystiker, gnostiker, filosof, profet og meget mere. Freud endte med at anse ham for at være et offer for en fascination af det okkulte. Om sig selv sagde Jung som sagt, at han var psykolog, og at hans udgangspunkt var empirisk, idet han samvittighedsfuldt forsøgte at beskrive den menneskelige psyke ud fra de erfaringer, han gjorde med sindslidende patienter. Men hvor meget siger det egentlig ud over at være en opfordring til at have tillid til ham?

Da han er psykiater, implicerer det empiriske arbejde i særlig grad en subjekt/objektafhængighed, for så vidt som det er én psyke, der konfronteres med en anden i en proces. Jung skriver:

Jeg bilder mig ikke ind at stå over eller hinsides psyken, således at jeg på en måde ville være i stand til at bedømme den fra et transcendentalt arkimedisk punkt. Jeg er mig bevidst at være hildet i psyken, og ikke være istand til andet end at beskrive, hvad der træder mig imøde indenfor denne psyke.²

Selv om det således burde være en empirisk vanskelighed, betragter han ikke desto mindre psykiske processer som realiteter, der kan opregnes og klassificeres på samme måde som fysisk iagttagelige fænomener.³ Enhver forestilling, drøm eller fantasi, der øver indflydelse på psyken, er virkelig, eftersom den er virksom.

Imidlertid optræder der klassifikationsproblemer, fordi man naturligvis først må forstå baggrunden for en given psykisk proces. Freud mener, at den til enhver tid må ansues som personlig. Individet forholder sig til sit eget liv på baggrund af både infantile og senere eller aktuelle oplevelser. Han begrænser sin synsvinkel dertil, fordi han ikke ser nødvendighed i andet. Jung ser sig netop nødsaget til at udvide klassifikationen til også at omfatte psykiske processer af kollektiv og altså upersonlig natur, fordi han i sin praksis ofte så tilfælde, hvor fantasidannelserne måske nok lader sig indpasse på det personlige plan, men at de langtfra synes at afsløre deres særkende eller fulde betydning derved. Spørgsmålet bliver: Hvorfor netop en bestemt symbolsk udtryksform fremfor så mange andre mulige?

Jung konstaterede forskellige typer af forestillinger, der gik igen gang på gang. Det var disse typer, han kaldte arketyper. Man må altså kalde

Jung psykologisk fænomenolog. Han mener at kunne iagttage en psykisk virkelighed, med en bestemt struktur. Til bestemmelse af denne kræves således sammenlignende undersøgelser og en dechifrerings af de enkelte typers motivindhold. Han nøjes ganske vist ikke med observationer i rent klinisk sammenhæng, men tror vi ham på hans ord, så var det dem, der lukkede hans øjne op for det kollektive. Det var imidlertid en naturlig konsekvens også at rette blikket mod historien.

Når man f.eks. undersøger eventyrenes verden, så kan man næppe unddrage sig det indtryk, at visse figurer ofte gentager sig, omend i forskellig klædning. Af en sådan sammenligning fremkommer det, som folkloristikken betegner som motiforskning. På samme måde går det ubevidstes psykologi til værks med de psykiske vrangforestillinger såvel som i sagn, eventyr, myter og religioner. På dette psykiske totalområde findes der motiver, dvs. psykiske former, der lader sig følge langt tilbage i historien, ja, endda i forhistorien, og som derfor kan betegnes som arketyper.⁴

Vejen til størst mulig forståelse af psykiske processer synes altså for Jung ikke mulig uden gennem kendskab til kulturhistorien.

Han er dog klar over, at det ikke uden videre lader sig gøre at lige-stille en bestemt fantasiforestilling fra en drøm med en tilsyneladende lignende forestilling i f.eks. en myte.⁵ Men under alle omstændigheder har han udvidet sit materiale til at dække psykiske udsagn af enhver art, hvorfor den beskrivelse af psykens funktionalitet og indhold, han efterhånden når frem til, også næsten uundgåeligt prætenderer at være en absolut model af den menneskelige psyke. Han kommer til at betragte det kollektive i psykens natur som komplementært til det personlige, det historiske som en betingethed i det aktuelle. Det er sådanne tanker, der ligger bag den lidt kryptiske bemærkning: »Mens vi tænker i perioder af år, tænker og lever det ubevidste i tidsforløb af årtusinder.«⁶

Hvor meget end menneskets kulturelle og sociale vilkår skifter, vil der dog altid være visse grund- eller urpræmisser, som knytter sig til selve den menneskelige eksistens: fødsel, død, modsat kønnethed, at have forældre osv. Jung forestiller sig, at ur-erfaringer om sådanne forhold har medført en eller anden form for induktion på det biologiske plan. Visse situationer vil da hos ethvert individ og til enhver tid kunne aktivere en instinktiv adfærd, der for det psykiske resultats vedkommende netop er en arketypisk billeddannelse. Eller med andre ord, et reaktionsmønster har gennem tiden konstitueret sig selv som en hensigtsmæssig egenskab ved psyken, der disponerer den til at gentage erfarin-

Om symboler og deres virkning

ger efter en ur-model. Verden er evig ung og dog gammelkendt på samme tid.

Nu er det imidlertid ikke arketypernes oprindelse, der skal beskæftige os her, men deres virksomhed. Det, som Jung opdager, er, at noget, der viser alle tegn på autonomi, og som udspringer fra den ubevidste psyke, så at sige viser vejen til en ny selvforståelse, hvor en gammel er brudt sammen eller har vist sig utilstrækkelig. Med andre ord, der er en tendens i sindet til selvhelbredelse. Skridtet er nærliggende at tage, nemlig antagelsen af, at litteratur, eventyr, myter, eller - mere omfattende - kulturens irrationelle produkter er næret af samme kilde og har et tilsvarende formål, en antagelse, der støttes af en i hvert fald tilsyneladende motivisk og symbolsk kongruens.

Problemet er nu at opstille en model af den del af den ubevidste psyke, som giver sin kollektivitet til kende.

2. Arketyper og det kollektivt ubevidste

Erkendelsen af, at man ikke ved alt om sig selv, at noget er én ubevidst, er vel den grundtanke, som Freud har revolutioneret psykologien med. Men der skulle hurtigt opstå uenighed om, hvad dette ubevidste indeholdt. Jung er som sagt ikke tilfreds med, at det blot skulle være aflejring af fortrængte, traumatiske oplevelser, der kunne skabe fordrejede, substituerende billeder i den bevidste psyke. Han kan iagttagende, at visse faktorer i psyken gør, at der f.eks. efter længere tids psykisk krise kan fremkomme et svar i den bevidste psyke som et resultat af ubevidst refleksion. »Vi kan ikke vide, hvad disse faktorer består af, for vi kan kun iagttagende deres virkninger«. ⁷

Jung mener altså ikke, at man kan afgøre, hvad det ubevidste egentlig består af, men blot, at der må være noget sådant, at det øjensynlig er autonomt, og at det ikke kun er personligt, men også almenmenneskeligt betinget. »Vi kalder det Ubevidste et Intet, og dog er det en virkelighed in potentia«. ⁸

Jung er altså stødt på noget, hvis eksistens han kan konstatere, men hvis natur i sig selv kontrasterer bevidst fatteevne. Det er vel rimeligt nok, at han holder fast ved denne opdagelse af en ukendt virksomhed, som ikke så meget synes at basere sig på det enkelte menneskes liv, men snarere på menneskeværen som sådan, selv om den begrebsmæssigt er vanskelig at have med at gøre. Alligevel er begreber nødvendige,

og *det kollektivt ubevidste* bliver navnet på det, hvorfra der altså udspringer visse psykiske processer, som ellers vil forblive uforklarlige og tilsyneladende tilfældige, men som nu kan indskrive sig i en sjælelig tradition, der gennem historien har givet sig til kende i form af symboler og motiver i kunst og myter, og som forholder sig konstruktivt og helheds-søgende til tilværelsen.⁹

Men i og med at begrebet dækker noget, der er til som mulighed og ikke som indhold, er det først med teorien om arketyperne og deres aktivering, at det overhovedet bliver anvendeligt og anskueligt.

En del af baggrunden for en ret udbredt misforståelse af Jungs arketype-begreb er måske, at han ikke fra starten skelnede klart mellem arketype som erfaringsmåde på den ene side og som det aktuelle, psykiske resultat - symbolet eller motivet - på den anden. Hans forfatterskab giver indtryk af, at han først fik øje på psykiske fænomeners gentagelser, som han uden videre kaldte arketyper. En differentieret definition blev imidlertid nødvendig, da han opstillede en teori om den psykiske totalitets dynamiske funktionalitet. Det krævede en model at anskueliggøre psykisk virksomhed.

Jung udvider Freuds libidobegreb til ikke blot at omfatte seksualenergi, men psykisk disponibel energi som sådan, der ikke i sig selv er af kvalitativ art. Energien betragtes som konstant inden for den psykiske totalitet,¹⁰ og opdømmes energi ét sted, modsvares det af tilstrømning et andet sted. Der bliver således tale om psykiske komplekser, der binder eller udveksler energi - alt sammen inden for personlighedens domæne. Imidlertid kan en konflikt aktivere en dybere instans i psyken, nemlig arketyperne, der så genererer billeder, hvis konkrete udformning i højere eller mindre grad styres af komplekserne. Arketyperne er her forstået som psykens reaktionsmulighed, som ikke længere er baseret på personlige erfaringer; og de billeder, der bringes frem i psyken, er karakteristiske ved deres besættende eller fascinerende kraft, svarende til den indtrådte konflikts alvor.

Jung skriver:

Arketyperne er en i sig selv tom, formal grundbestanddel, som ikke er andet end en »fakultas praeformandi«, en a priori given mulighed for former for forestilling. Det er ikke forestillingerne, der nedarves men formerne, der i den henseende svarer til de ligeledes formalt bestemte instinkter.¹¹

Om symboler og deres virkning

Hvilket bl.a. betyder:

Den (arketypen) kan i princippet navngives og har en invariabel betydningskerne, der stadig kun principielt aldrig konkret bestemmer dens manifestationsform. Ligesom den empiriske manifestation af f.eks. moderarketypen aldrig kan udledes af arketypen alene men til enhver tid vil afhænge af andre faktorer.¹²

En konklusiv definition af arketype-begrebet må altså indeholde en todeling, hvor der på den ene side er tale om psykiske manifestationer i form af *arketypiske billeder*, og hvor det på den anden side drejer sig om en *arketypisk struktur*, nemlig den formale mulighed i psyken for at frembringe disse. Arketyper som symboler er det ubevidstes udsagn, og som sådan komplementære til rationelle forklaringer. De er bærere af et betydningsindhold, som i sagens natur kun kan udlægges forsøgsvist og ufuldstændigt, hvilket netop er begrundet i selve symboldannelsen. For Jung er et drømmesymbol altså som sagt ikke blot et til ukendelighed fordrejet ønske- eller angstobjekt. Arketypet udtrykker det ubeskrivelige, det strukturelt genkendelige, men affektivt unikke. Arketyperne som struktur er da en egenskab ved det kollektivt ubevidste eller, om man vil, dets indhold, *intet og dog potentiel virkelighed*.

3. Progression og Individuation

Hvor det for Freud er regression, der er nøglebegrebet i helbredelse af sindslidelse, dvs. tilbagevenden til og opløsning af infantile konflikter, er progression det centrale for Jung. Han anser ikke den analyse for tilstrækkelig, som har til formål at lede psyken til bevidstgørelse om og accept af hidtil undertrykt og angstforbundet konfliktmateriale. Snarere end analyse fremtræder hans egen terapi da også som en psyko-syntese, hvor drømmesymboler ikke blot betragtes som repræsentanter for et traume, men f.eks. som aktive billeder i en mulig selvudvikling. Jung forstår desuden regression på en lidt anden måde end Freud, nemlig som den introverte proces, der træder i kraft, når der opstår et misforhold mellem personlighedens indre og den ydre verdens virkelighed. Progression er da udviklingen af en samstemmighed mellem indre og ydre betingelser - altså personlighedens tilpasning til verden på baggrund af det ubevidstes anvisninger. I psykopatologiske tilfælde aktiveres det ubevidste i voldsom grad og invaderer bevidstheden med risiko for jegets opløsning, dvs. psykose. Identificeringen med »det ubevidstes

billeder« skyldes energiforskydning fra jeget til fortrængte sider af personligheden, netop fordi jeget ikke har magtet balancen mellem indre og ydre vilkår.

Det, Jung betegner som *skygge*, er de egenskaber, der ontologisk hører mennesket til, men som personligheden ikke kan eller vil vedkende sig. *Skyggen* er en arketype, der aktiveres, når personlighedens »lyse«, bevidsthedsmæssige, side ikke længere er i stand til at udgøre en model af virkeligheden. Der sker med andre ord det, at der i psyken optræder en autonomi forskellig fra jegets. Det ubevidste former en mod-personlighed, der kan være yderst destruktiv, hvis der ikke skabes afstand til *billedet*, og hvis *betydningsindholdet* ikke integreres i bevidstheden. Men som sagt fremstår *symbolet* som en enhed, der er svær at lukke op. Derfor er det transformationen af symboler, der er så vigtig i Jungs praksis. Det ville være for omstændeligt at komme ind på selve den terapeutiske behandlingsproces her, men pointen er, at terapeuten tolker det ubevidstes anvisninger i en dialog med patienten. Dette fører i heldigt fald til udviklingen af kreative symboler, der vidner om en udvidet bevidsthed.¹³

Den fulde integrering af »den indre virkelighed«¹⁴ er, hvad Jung kalder for *individuation*. Som sagt mener han at have afdækket visse lag i den ubevidste psyke, som har kollektivt mønster. *Skyggen* som arketyrisk struktur forstås da som det forhold, at den menneskelige bevidsthed ikke rummer den menneskelige totalpsyke, men altid kun er en del deraf. Når arketyperne *skyggen* imidlertid aktiveres, hvad enten det er hos en person eller et folk, er det naturligvis et konkret, situationsafhængigt indhold, der bringes frem i bevidstheden.

Et andet lag i det ubevidste er *anima/animus*. Den mandlige og kvindelige psyke er konstitueret med henholdsvis kvindelige og mandlige anlæg, hvorfor eksempelvis arketyperne *anima* vil danne kvindebilleder i den mandlige psyke, og i patologiske tilfælde identifikation med et givent billede.

Disse to lag, *skyggen* og *anima/animus*, ses som psykiske forhold udtrykt i alle mulige irrationelle frembringelser af den menneskelige psyke.

Tager vi et eksempel fra dogmatikken, forstår vi, at djævelen i den kristne mytologi ikke psykologisk set er et skygebillede, hvad man derimod ville finde i foreningen af Gud og Satan til ét gudsbillede.

Individuationens mål er at nærme jegets identitet til *Selvet*.¹⁵ Selvet er

Om symboler og deres virkning

noget i retning af en særpersoneghed, som danner forbindelse mellem det kollektive og det personlige, det ubevidste og det bevidste. På en måde er selvet arketypernes princip, som drager omsorg for individets liv, eller sagt med andre ord, det tillader ikke et tilfældigt liv. Ud over at være individuationens mål er selvet således også dens magnet. En tilnærmelse af jeget til selvet gør så at sige mennesket mere *helt*, det begynder at forstå i en større sammenhæng, det *gribes af noget*. Og denne grebetheo kalder fornyet styrke frem i personligheden. Selvet kan principielt aldrig integreres, fordi det altid er broen til det ubevidste, og en inflation af dettes »indhold« modsætter sig jeget. Man begriber altså aldrig helt sig *selv!*

Så vidt så godt. Men når Jung nu ser intrapsyriske forhold udtrykt i kunst og religion, hvad er så mere nærliggende end at søge sporene af individuationen i kulturhistorien? Nuvel, lad os følge tankegangen i Jungs »kulturrevolutionisme« og starte med den kliniske erfaring, han gjorde, at uoverskuelighed får psykisk konsekvens i form af projektioner. F.eks. kan noget virke truende, uden at bevidstheden kan erkende truslens art. Ubevidste produkter vælger frem som djævlø og dæmoner, fordi der til disse billeder strømmer energi.

For det primitive menneske i forhistorien er situationen tilsvarende, om end fænomenerne i første række er af ydre fysisk natur, men de får samme funktion i kraft af deres uforståelighed. Naturforhold frembyder uoverskuelighed og dæmoniseres, menneskelige affekter knytter sig nu til guder, magter - udtryk for vilje og motivation, der forklarer det uforklarlige, til tider ondsksfulde, til tider venligtsindede og barmhjertige. Det er det tilfældige, menneskesindet reagerer imod, det tror hellere på en ond vilje end på slet ingen vilje, for vilje kan i princippet besværges.¹⁶ Mennesket kaster sit eget følelsesliv ud over kloden og op på verdenshimlen.

Men så begynder det at samle sig i stadig større samfund, og det får større magt over fysiske forhold og indsigt i årsag og virkning. Projektionerne trækkes gradvist tilbage. Vilje og motivation knyttes mere og mere til samfundet selv, guderne bliver til en Gud, der indgår pagt med sit folk, eller ét menneske står i gudens lys og udnævnes til samfundshersker. Menneskets magt og overlegenhed kommer mere og mere i fokus, og Gud bliver til menneske. Indtil det en dag går op for europæeren, at Gud i hans verden er død. Mennesket må nu selv bære

ansvaret for sin eksistens, det må gøre sig selv til Gud. Imidlertid er dette trods alt for overvældende. Der er oprådt en ny form for uoverskuelighed.¹⁷ Katolikken beskytter sig stadig med dogmer. Protestanten forvilder sig i pluralisme og søger efter et billede, der er adækvat med den moderne verden.¹⁸ Vi er da tilbage ved patienten. Et drømme-symbol udspalter sig som en sol over fantasiernes verden, *mandalaen*, modsætningernes forening, et gammelt enheds- og helhedssymbol, der kendes fra flere kulturer.¹⁹ Jung viser, at mandala-billedet symboliserer psykens orientering, og en forvandling fra diffusion til harmoni orienterer jeget mod selvet. Mandalaen symboliserer simpelthen selvet, samtidig med at det som arketypisk virksomhed er en numinøs kraft.

Har altså den vestlige kultur gennemløbet sin egen *individuation*? Arketypiske projektioner er trukket tilbage fra den ydre verden og rettet mod et virkende centrum i mennesket selv. Er det nu et udtryk for, måske lidt kryptisk sagt, at mennesket kan *bemægtige sig sin egen vilje*? Svaret må nærmest være *nej* til begge spørgsmål. Visse af historiens problemer er løst, andre er imidlertid kommet til. Lidt firkantet sagt, har kulturens udvikling betalt med individets. Det moderne menneske mener i det store og hele at have afkastet sig åget af en transcendent autoritet. Det kan selv og skal ikke spørge andre end sig selv om lov, eller rettere: det har selv ansvaret. Og tilmed magten!

Faktisk mener Jung, at der er kommet megen psykisk forarmelse ud af dette, foruden den udslettelsesfare verden er kommet til at svæve i. Men måske de to ting hænger inderligt sammen.²⁰

Et helhedssyn er gået tabt, mennesket evner ikke på den moderne verdens præmisser at være ansvarlig over for sig selv. Det bliver fremskridtet, teknologien, produktion og profit, der får ansvaret, og som sætter sig mere og mere uden for det enkelte menneskes indflydelse. Og hvad mere er, *denne* magt bliver sprog- og billedskabende. Der er altså *ikke* sket et entydigt kulturfremskridt. Der er sket en forskydning. Først skabte Gud mennesket i sit billede, så skabte Mennesket gud i sit billede, og siden har mennesket formet sig selv efter sit eget billede. Men dette billede dækker ikke *hele mennesket* og vil aldrig gøre det. For der vil altid være en skygge, og der vil altid være kønsspecifikke egenskaber, som undertrykkes. I vor tid er det langt hen ad vejen menneskets intuitive og emotionelle egenskaber, der bliver undertrykt.²¹ Det irrationelle skaber sygdom, desorientering, fordi det frister tilværelsen som under-

Om symboler og deres virkning

kendt virkelighed. Ved at trække projektionerne tilbage, fordi mennesket »afslørede« et afsjælet univers, mistede vi kendskabet til os selv. Ingen bevidsthed rummer på et givent tidspunkt sandheden, helheden, noget vil altid være gemt, hemmeligt. Derfor kan vi vel også kun ane - ikke se, hvad der undviger os som en konsekvens af, at vi ikke længere tror på det. Det moderne menneske kender ikke sin begrænsning, det er lige så ensidig hovmodigt, som det engang var ydmygt, men det førhen accepterede ydre herredømme modsvares nu blot af et indre, det ubevidstes love. Mennesket af i dag er ubeskyttet, verden ligger på en måde ufortolket åben foran det. Vel er det en enestående mulighed for at erobre land, men der er en lige så stor fare for at drukne. Som Jung siger: »På *viden* er vi blevet rige, men ikke på *visdom*«. ²² En viden, som mennesket kan forvalte til skade for sig selv, såfremt det ikke giver agt på det ubevidstes advarsler - lader det kvindelige komplementere det mandlige, ydmyghed modveje hovmod. Den rationelle verden, vi lever i, hverken kan eller vil vi vel undvære, men vi bør ikke altid give den ubetinget ret!

4. Religion i det moderne samfund og psykoterapeutens rolle

For Freud er religion dybest set udtryk for infantile konflikter - og at bekende sig til en tro er at aflede primære ønsker, som baserer sig på jæg- og seksualdriften. Religion er sublimering.

Denne teori kom i kølvandet på en stadigt omsiggribende sekularisering og forekom vel derfor ikke så uhørt endda. Men Jung erklærede sig dog snart dybt uenig, og han betragtede da også den verdsliggjorte verden med bange anelser. Det ubevidste sjæleliv ville på en eller anden måde kompensere for tabet af den religiøse indsigt ved at frembringe billeder og symboler, ²³ og hvis ikke den ydre verden kunne yde tilstrækkelig trobasis, så måtte en indre træde til - og et misforhold måtte næsten nødvendigvis opstå. Eller omvendt, politiske ideologier kunne få religiøs status. Under alle omstændigheder ville sindets skyggeside kunne aktiveres med farlige følger.

Egenskaber ved psyken, der kunne udnyttes konstruktivt, kan altså få destruktiv karakter. Bevidsthedens hybris indhentes af det ubevidstes nemesis. ²⁴ Jung fortæller os, at vi bør give agt på, hvad der trænger sig på indefra. ²⁵ Mennesket har et religiøst instinkt, og hvor meget man end forsøger at reducere umiddelbare erfaringer ²⁶ og symboler ud fra kend-

skab til psykens grundstruktur og dynamiske helhed, vil det altid være arketyperne selv, der »gør grav på«, hvad der for den enkelte er *virkeligt*. Lad os derfor se på, hvad Jung forstår ved religion. Han skriver:

Religion er, som det latinske ord *religere* angiver, en *omhyggelig og samvittighedsfuld betragtning* af det, som Rudolf Otto træffende har kaldt det »numinøse«, nemlig en dynamisk eksistens eller virkning, der ikke er forårsaget af nogen viljesakt.²⁷

Der er tale om bevidsthedens rettet mod:

dynamiske faktorer, der opfattes som »magter«: ånder, dæmoner, guder, love, forestillinger, idealer, eller hvad mennesket nu end har kaldt den slags faktorer, som det i sit liv har opfattet som mægtige, farlige eller hjælpsomme nok til at måtte gøres til genstand for omhyggelig hensyntagen, eller som store, skønne og meningsfulde nok til andægtigt at måtte tilbedes og elskes.²⁸

På den anden side er religion også konfession, hvilket han forstår som »kodificerede og dogmatiserede udformninger af oprindelige religiøse erfaringer«.²⁹

Men som psykologisk begreb er religion altså forandret bevidsthed. Derfor ser han også individuationen som en religiøs proces. Arketyperne virker med en styrke, der kun kan betegnes som numinøs.³⁰ Når Jung altså går på opdagelse i religionshistorien, ser han overalt eksempler på, at myten udtrykker eller motiverer bevidsthedsforandring. I princippet er det det samme, der sker, når f.eks. et australsk stammefolks riteledere underviser unge drenge som et led i et pubertetsritual, som når psykoterapeuten bevidstgør patienten om det ubevidstes betydning.³¹ Bevidstheden hæves til et højere niveau. I den forbindelse genkender vi Mircea Eliades hævde af eksistentiel bevidsthedsdannelse som initiationsriternes essentielle funktion. Kendetegnende for både Jung og Eliade er en psykologisk-fænomenologisk tilgangsvinkel, der fokuserer på, hvad der for den enkelte har personlig, eksistentiel betydning. Men hvor Eliade vel næppe tiltror psykoterapeuten rollen som substitution for præsten, så er dette netop, hvad Jung forestiller sig. Det er psykoterapeutens rolle at bevidstgøre patienten om dennes indre muligheder - så at sige bane vejen for det, der af sig selv vil frem. Det sidste af alt, psykoterapeuten må gøre, er at presse sin egen anskuelse igennem.

At erstatte en kristen verdensanskuelse med en materialistisk finder jeg ligeså forfejlet som bestræbelserne på at bortargumentere en materialistisk overbevisning. Det er opgaver for missionæren, ikke for lægen.³²

Om symboler og deres virkning

Men lægen har dog en mission, han skal søge helhedens betydning, for så vidt som han iagttager psykiske forstyrrelser udtrykt ved pinagtige, modsætningsfyldte forestillinger. Helhedens etablering har intet på forhånd givet indhold og er i sidste ende patientens eget anliggende; psykoterapeuten har blot funktion som retleder og katalysator.³³ Det vil altså være meget forkert (mange har gjort sig skyld i det) at tage Jung til indtægt for eklekticisme, både i klinisk sammenhæng og med hensyn til hans fænomenologiske standpunkt. Han lader ikke forskellige religiøse traditioner hver især bidrage til sammensætningen af den ideale religion, sådan som det har været visse religionsfænomenologers drøm. Han iagttager blot den særlige indstilling, som er karakteristisk for *Homo Religiosus*, nemlig at forholde sig til det transcendent, og at der til dette forhold synes at knytte sig visse identificerbare, psykiske grundstrukturer, som giver sig mere eller mindre alment tilkende, dvs. på tværs af tid og sted. Han bevæger sig heller ikke ud i metafysiske spekulationer om, hvorvidt en religiøs forestilling udtrykker en objektiv virkelighed eller ej. Som han skriver:

Når psykologien f.eks. taler om jomfrufødselsmotivet, så beskæftiger den sig kun med den kendsgerning, at der eksisterer en sådan forestilling, men den beskæftiger sig ikke med spørgsmålet om, hvorvidt en sådan forestilling på en eller anden måde er sand eller falsk. Forestillingen er psykologisk sand, for så vidt den eksisterer.³⁴

Et andet sted skriver han:

Man kan tro på, at bevidsthedens begreber ved inspiration af Helligånden var umiddelbare og konkrete fremstillinger af deres metafysiske genstand. Denne overbevisning er naturligvis kun mulig for den, der ejer troens karisma. Jeg kan desværre ikke rose mig af at besidde den, og jeg bilder mig derfor heller ikke ind, at jeg, når jeg udtaler mig om en ærkeengel, derved foretager en metafysisk konstatering. Jeg har langt nærmere foretaget en bedømmelse af en erfaringsmulighed, nemlig af en af de særdeles følelige »magter fra det ubevidste«.³⁵

Jungs samtidige kritikere påstod, at han af-personaliserede Gudsbegrebet og foreslog, at han måske jævnførte Gud med det kollektivt ubevidste. Hertil svarede Jung:

Jeg kritiserer blot vore *gudsforestillinger*. Jeg ved ikke, hvad Gud i og for sig er. I min erfaring findes kun psykiske fænomener, der i sidste instans er af ukendt oprindelse, for psyken i sig selv er håbløst ubevidst.³⁶

5. Videnskabeligheden i Jungs teorier

Spørgsmålet er nu, om Jungs psykologiske teorier kan finde nogen form for anvendelse inden for humanistisk, religionshistorisk forskning. Svaret er, at det kan de med fordel - dog ikke uden visse, endda ret alvorlige forbehold.

For at starte med hans fænomenologiske standpunkt, forsikrer han om, at han blot beskriver de fænomener af psykisk natur, der træder ham i møde og »lejlighedsvis anstiller betragtninger, der går ud over en blot og bar ophobning og klassificering af erfaringsmaterialet«,³⁷ men disse betragtninger udgør jo i sig selv et psykisk fænomen, og der ligger derfor et motiv til grund derfor. Hvad er altså årsag og virkning i Jungs ide om arketyper og det kollektivt ubevidste? Han er jo i sagens natur sit eget ubevidste ubevidst, hvorfor man vel dårligt rent logisk kan benægte, at ideerne om det kollektive kan være dybt personligt betingede. Det er dog et ret banalt problem, for forskeren vil jo altid udvælge sit materiale med en tilgrundliggende forhåndsvurdering, enten han er sig det ubevidst eller ej; øjet, der ser, adskiller og noterer, er ingen tabula rasa. Hvad der adskiller Jungs teorier fra mange andre videnskabeligt psykologiske positioner i den forbindelse er, at netop hans begreber om arketyper og det kollektivt ubevidste hverken er falsificerbare eller verificerbare, men de udgør en model, der får nytte og støtte i terapeutisk praksis. Jung er selv klar over det epistemologiske problem i sine antagelser, men for ham er et ærligt forsøg på - om end ikke at *forstå* så dog at *arbejde* med det dunkelt sjælelige, fordi det som alt andet følger visse lovmæssigheder, der lader sig registrere - bedre end at give op over for erfaringen af noget sådant. »En psykologi, der tror, at den kan klare sig uden disse fakta, må kunstigt udelukke dem«. ³⁸ Så mon ikke det i virkeligheden strander på, om man har tillid til Jung som samvittighedsfuld observatør eller ej og så, i bekræftende fald, have blikket rettet mod, om han er konsekvent i forhold til sit udgangspunkt og sin metode. Her begår han faktisk den fejl i sin inddragelse af religionsfænomenologiske studier, at han af og til ligestiller løsrevne symboler i indhold på baggrund af lighed i udtryk. Og at han til tider ret ukritisk overfører en dynamisk og funktionel forståelse af drømmesymboler på tilsyneladende ækvivalente religiøse, mytologiske eksempler. Også selv om han er klar over den fare, der ligger deri. Problemet er, at han gør sin religionshistoriske referenceramme så bred, at han umuligt

Om symboler og deres virkning

kan overskue kontekstimplikationerne. Disse fejlslutninger rent religionshistorisk (som jo også udhuler det psykologiske argument) er naturligvis uheldige, og for en kritisk indstillet læser måske nok til afvisning. Dette ville imidlertid være yderst urimeligt. Man skal kende Jung på hans fortjenester såvel som hans fejl, og hans forfatterskab er rigere på troværdige og interessante resultater af komparative undersøgelser end på tvivlsomme. I øvrigt er det vigtigt at påpege, at Jung kun taler om symbolers universalitet i yderst begrænset omfang. Det er først og fremmest arketypernes struktur, der er universel, ikke deres billeddannelser.

Derfor er primitive kulturer heller ikke infantile i forhold til vores moderne verden, men det civiliserede menneske af i dag lever under nogle andre materielle og kulturelle forudsætninger, hvilket naturligvis giver dets sjæleliv et andet »udtryk«. Barnet vil derimod i dag såvel som i forhistorien gøre erfaringer af en umiddelbar og endnu ret udifferentieret art, hvorfor der altså også må formodes at opstå visse diakront identiske forestillinger i den menneskelige psyke.

Et andet spørgsmål, der trænger sig på, er, om Jungs model af psykens dynamik og funktionalitet nu overhovedet er nødvendig. Jung argumenterer for, at den er det i psykiatrien, men det er vel ikke helt det samme, som at den er det for humanisten. Problemet kunne siges at være løst, hvis f.eks. arketypebegrebet som sagt kunne verificeres eller falsificeres, men da dette næppe lader sig gøre, kunne man vende problemet om og sige: Hvordan kan vi vide, at vi ikke begrænser forståelsen af religiøse symboler unødigt, hvis vi helt ser bort fra indflydelsen af arketypisk struktur? Hvordan kan man kalde sig kontekst-bevidst, hvis man bortser fra det intrapsykiske som faktor? Det er ikke alt, vi skal forstå, kunne man indvende. Nej, men det kan føre til ret fatale fejlslutninger at ville forstå *noget* og ikke noget *andet*, fordi man immervæk bruger den erhvervede forståelse, som om man rent faktisk havde forstået helheden. Fordi fysikken har opdaget visse lovmæssigheder, er det ikke ensbetydende med, at det er de eneste lovmæssigheder, der eksisterer og virker. Men hvor mange af os går ikke ud fra, at det netop forholder sig sådan?

Jung tager skridtet og fremstiller arketypernes betydning velvidende, at det er risikabelt at bringe det skjulte frem i lyset. Det er dog ikke mere skjult, end at lignende ideer har været at finde i litteraturen, filosofien og religiøs tænkning.³⁹ Forskellen er blot, at Jung er empiriker og

hævder at udtale sig på et videnskabeligt grundlag. Hans teorier lader sig stadig ikke verificere, men i høj grad sandsynliggøre.

6. Konklusion

Konklusionen er, at det fagområde, Jung er trådt ind på, nemlig religionsfænomenologien, ligeledes kan og bør låne tanker fra den analytiske psykologi. Der er hermed på ingen måde lagt op til eklekticisme, men tværtimod åbnet for en værdifuld indsigt i menneskets *måder* at forstå sin tilværelse på - i en symbolsk integritet. Kravet må ganske vist være, at man går varsomt til værks for at undgå overfortolkning. Psykologien bør være et hjælperedskab for religionshistorikeren, dels til at forstå sin egen kulturelle baggrund for overhovedet at studere religioner, dels til at komme en helhedsforståelse nærmere af den religiøse symbolik og praksis i en given sammenhæng. Helhedsforståelsen bliver til gennem hensyntagen til den formodentligt *ubevidste realitet*, såfremt der heri ligger en forklaringsværdi. At det ubevidste spiller med som faktor, overflødiggor altså på ingen måde andre faktorerets betydning og bør ikke forstyrre, men supplere det socialt empiriske og historisk-kritiske arbejde. Perspektiveringens består ikke i selvbekræftende universalpsykologi, men i hermeneutisk nødvendig *inddragelse* af det psykologiske aspekt. Formålet er ikke at sammenligne os selv med fremmede, men at komme bag om de træk af tilsyneladende vilkårlighed, et givet symbolkompleks vil fremstå med, hvis ikke forklaringen om ubevidste sammenhænge får lov at træde til. Det psykologiske perspektiv spiller altså på den anden side heller ikke kun en rolle som appendix, men kan optræde i argumentationen for bestemte forklaringsmodeller. Hvad der for os kunne se ud som logiske brud og modsigelser i f.eks. et rituals symboler, vil kunne tillægges meningsfuld betydning, hvorved man kommer ud over den blotte konstaterings kedsommelighed og ligegyldighed. Måske føler nogle sig hermed ansporet til teoretisk spekulation. Det kan naturligvis forårsage megen vidtløftighed, hvad der i princippet er beklageligt, men som vel til syvende og sidst egentlig grunder sig i forskerens temperament snarere end i det videnskabelige udgangspunkt.

Jungs teorier om den menneskelige psyke bør altså kunne bruges. Noget større problemer er forbundet med, hvad man kan betegne som Jungs psykologistiske historie- og religionsopfattelse, forstået på den måde, at andre årsagsforklaringer til et fænomen end de psykologiske

Om symboler og deres virkning

bliver forbigået. Dette bliver et problem i det øjeblik, et psykologisk motiv bliver betragtet som den virkende årsag.

Med øjnene rettet mod europæisk tradition forsøger Jung at påvise tendenserne i et gudsbilledes udvikling, dels på baggrund af skiftende fysiske og samfundsmæssige vilkår, dels på baggrund af ubevidst refleksion.⁴⁰ Det er en egen indre tvang eller logik i sidstnævnte, der her udgør den suverænt bestemmende faktor. Kun forløbet styres af »andre kræfter« - ikke endemålet. Forklaringsmåden reducerer religiøs refleksion til psykologisk teleologi og peger egentlig stærkt i retning af en dogmatisk indstilling, noget Jung selv i øvrigt anklagede Freud for angående seksualteorien. Det skal påpeges, at religionshistorikeren bør melde fra over for sådanne årsagsforklaringer, i hvert fald i sit udgangspunkt.

For Jung udtrykker alle religioner stort set samme sagsforhold, nemlig forholdet til og symboliseringen af en autoritativ identitet, hvad enten dette er én eller flere guder, et ophøjet menneske eller et monistisk princip, der søges i mennesket selv. En autoritet der, psykologisk forstået, *opleves* som bestemt af noget andet end jeget og derfor som noget absolut gyldigt. Det er denne oplevelse, karakteristisk for *mennesket*, psykologien kan udtale sig om, og det som man inden for en humanistisk normativitet bør holde Jung fast på. Men det ligger snublende nær at mene, at Jung desuden antyder en definition af *religionernes væsen*, når han fremfører sine teorier om udvikling i religiøs symbolik og holder mandalaen frem - i alle dens afskygninger fra kultur til kultur - som det mest sublime udtryk for det numinøse. Selv siger han, at han udelukkende konstaterer en psykisk realitet og ikke udtaler sig om, hvad religion i og for sig *er*. Men det han mener, er vel blot, at man aldrig videnskabeligt kan definere det transcendent eller det ubevidstes natur, hvilket for ham epistemologisk er det samme. Nu er det jo sådan med videnskab, at den ikke blot forsøger at afdække vores virkelighed, den er også med til at skabe den. Når Jung skifter fra en teori angående psyken til en teori angående religion som sådan, selv om han nok ikke selv lægger mærke til overgangen, bliver han reduktionist og er altså i princippet med til at skabe religion. En model *af* psyken kan let gå hen og blive til en model *for* psyken.

Men har nogen nogensinde påstået, at det er ufarligt at drive videnskab? I virkeligheden står den ikke-teologiske religionshistoriker med

samme risiko, hvis han »dyrker« sit eget udgangspunkt, der afspejler sækulariseringen, og som derved også kan tjene til at fastholde den. Den troende siger: Gud har ret. Religionshistorikeren, der i det mindste i sin forskningsmetode må holde troen udenfor, siger: Jeg har ret til i et historisk perspektiv at sige noget *om* Gud - ikke som transcendent identitet, men som den rent forestillingsmæssige størrelse, der begrunder visse adfærdsmønstre.

Men har man så sagt noget om Gud? Ja, fordi man ved at udtale sig om menneskers forestillinger ikke kan undgå at sige noget om sine *egne* forestillinger, om de så er nok så operationelle, og derved har man også sagt noget om Gud, nemlig om fraværet af Gud, at det er muligt.

Inddragelsen af analytisk psykologi i religionsfænomenologien gør opmærksom på erfaringsmuligheder, ubevidste mønstre, der kan give os baggrund for en dybere forståelse af symbolers virkning. Samtidig aner vi måske vores egen begrænsning.

Gud har vel hverken fået mere eller mindre ret af den grund. Men det er vel ikke umuligt, at vi kommer en forståelse af mennesket lidt nærmere.

Noter

1. *JUNG - tekster og tanker*, København 1985, 229. Dette Jung-udvalg på dansk er oversat af Dita Mendel fra *Das C. G. Jung Lesebuch*, Olten 1984.
2. *Slagmark* 8, 1987, 23; oversat af Kurt Jensen fra C. G. Jung, *Grundfragen der Psychotherapie, Gesammelte Werke* (herefter G.W.), Zürich und Olten 1958-83, Bd. 16, 1958.
3. Dog forstået på den måde, at man kun kan opregne fænomenet som psykisk udsagn (sprog, billeder), ikke som psykisk proces i sig selv.
4. *Slagmark* 8, 23. Jung har forsynet stedet med en note: »Begrebet arketype udgør et psykologisk specialtilfælde af »pattern of behavior« i biologien. Det handler altså ved arketyper på ingen måde om nedarvede forestillinger, men om adfærdsformer«.
5. »Det er naturligvis ikke nok uden videre at forbinde en drøm om en slange med den mytiske forekomst af slanger, for hvem kan garantere, at den funktionelle betydning af slangen i drømmen er den samme som i dens mytologiske ramme. For at drage en gyldig parallel er det derfor nødvendigt at kende den funktionelle betydning af et individuelt symbol og da finde ud af, om der til det tilsyneladende parallelle mytologiske symbol hører tilsvarende omstændigheder og følgelig den samme funktionelle betydning«. C. G. Jung, *Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste*, G.W. Bd. 9/1, 1976, 62. (Egen oversættelse).
6. C. G. Jung, *ibid.* 298. (Egen oversættelse).
7. C. G. Jung, *Psykologi og religion*, København 1968, 50. Bogen er oversat af Christian Koch efter *Psychologie und Religion*, Zürich 1962. Findes også i G.W. Bd. 11, 1963.

Om symboler og deres virkning

8. C. G. Jung, *Die Archetypen und das Kollektive Unbewusste*, G.W. Bd. 9/1, 1976, 297. (Egen oversættelse).
9. Dette er en forenklet, ideal forståelse af det ubevidste. Virkningen af ubevidste kræfter kan i høj grad være destruktiv, men skyldes i princippet en konflikt mellem ubevidst tendens og bevidst indstilling. Massepsykologiens problem lader jeg ude af betragtning i denne sammenhæng.
10. Her kan med fordel henvises til Jolande Jacobi, *C. G. Jungs Psykologi*, København 1963. Kapitlet s. 72-80: »Lovene for de psykiske processer og kræfter« udgør en kortfattet oversigt.
11. C. G. Jung, G.W. Bd. 9/1, 95. Lignende definitioner, se *Slagmark* 8, 23, C. G. Jung, *Det ubevidste*, København 1985, 87 (oversat af Mogens Boisen efter *Über die Psychologie des Unbewussten*, 1964, kap. V), C. G. Jung, *Psykologi og Religion*, 1968, 50. Sammenfattende kan siges, at »arketyperne« tilhører det menneskelige ubevidstes strukturelle beståen, hvorfor det ikke er selve forestillingerne, men forestillingsmulighederne, der går i arv.
12. C. G. Jung, G.W. Bd. 9/1, 96. Ordet »arketype« henter Jung fra Philo Judaeus i »De Opificio Mundi«, hvor det refererer til »Imago Dei« (Guds billede) i mennesket. Endvidere er udtrykket τὸ ἀρχέτυπον φῶς (arketypisk lys) brugt i den gnostiske skriftsamling »Corpus Hermeticum«.
13. Om symbolers forvandling som udtryk for skiftende tilstande i psyken, se C. G. Jung, *Symboler der Wandlung*, G.W. Bd. 5, 1973. Et af Jungs måske væsentligste værker, der ud fra kendskab til fantasier, drømme og digte hos en patient, Jung ikke selv havde i terapi, behandler motiver og symbolske forvandlinger og ved religionsfænomenologiske henvisninger forsøger at uddrage et betydningsindhold af disse.
14. »Den indre virkelighed« er ikke en medfødt ur-myte, men indsatsen af og billedproduktionen fra en ekstraordinær erfaringsevne, når en sådan overhovedet vækkes.
15. Om selvet, midtpunktet, skriver han:
»Midtpunktets energi åbenbarer sig som en næsten uimodståelig tvang og trang til at blive til, som den man er, ligesom enhver organisme antager den form, som er karakteristisk for dens natur, uanset omstændighederne. Dette centrum er ikke følt som eller opfattet som jeget men, om man så må sige, som selvet.« C. G. Jung, G.W. Bd. 9/1, 377. (Egen oversættelse).
Der må desuden gøres opmærksom på en vigtig skelnen mellem selvet som arketype, der nemlig producerer forestillinger om *instansen* selvet. F.eks. anvender Jung ofte det gnostiske ord *anthropos* som arketypisk udtryk for selvet. Heri ligger der altså en fortolkning af, at gnostikerne om end med andre udtryk var på sporet af den samme indre virkelighed.
Selvet som instans, der må formodes at være personlighedens forankringspunkt i det kollektivt ubevidste, er indholdsmotivet i det, der ofte fra drømme kendes som *en stemme* (se f.eks. *Psykologi og Religion*, 1968) eller som et *modsatningsintegrerende symbol*, mandalaen. Se f.eks. C. G. Jung, G.W. Bd. 9/1, »Über Mandalasymbolik«. I øvrigt kan der henvises til Jolande Jacobi, *C. G. Jungs psykologi*, 146-154.
En poetisk-filosofisk beskrivelse af selvet, som Jung kendte og højst sandsynligt billigede, kan ses i Friedrich Nietzsche, *Således talte Zarathustra*, København 1983, 28.
16. Ordet *vilje* er her brugt om, hvad Jung teknisk betegner som (psykisk oplevede) autonome tilværelsesmagter. Om *projektioner* kan der i denne forbindelse henvises til *Psykologi og Religion*, 95-96.
17. Et sted, der meget godt giver et resumé af denne teori, findes i *Psykologi og Religion*, 97, hvor han konkluderer, at det moderne menneske lider af en bevidstheds-hybris, der nærmer sig det sygelige.

18. Se om katolicisme og protestantisme, *ibid.*, 54-61.
19. Se *ibid.*, 93-94. I øvrigt kan henvises til G.W. Bd. 9/1, »Über Mandalasymbolik« og »Anhang: Mandalas«.
20. Her kan henvises til *JUNG - tekster og tanker*, 137-166 og 213-220.
21. Her kan generelt henvises til C. G. Jung, *Psykologisk typologi*. Oversat af Jens Windeleff, København 1972. I Jolande Jacobi, *C. G. Jungs Psykologi*, ses den teoretiske baggrund for det omtalte problem beskrevet s. 29-50.
22. C. G. Jung, *Forvandlingens symboler*, Bd. 1, København 1952, 28. Stedet der er oversat af Margith Abildgaard efter *Symbole der Wandlung*, findes i G.W. Bd. 5, 1973, 40.
23. »Al oplysning nytter intet, den ødelægger blot en forbigående manifestationsform, men ikke den skabende drift.« C. G. Jung, *Forvandlingens symboler*, Bd. 1,32; jf. tilsvarende G.W. Bd. 5, 46.
24. »Først i oplysningstiden fandt man ud af, at guderne alligevel ikke eksisterede, men var projektioner. Dermed var de også bragt ud af verden. Men den til dem svarende psykiske funktion var på ingen måde bragt ud af verden, men hjemfaldt til det ubevidste, hvorved menneskene selv blev forgiftet ved et overskud af libido, der tidligere var bundet i kulten af gudebilledet. Devalueringen og fortrængningen af en så stærk funktion som den religiøse havde naturligvis vigtige følger for den enkeltes psykologi. Det ubevidste forstærkes nemlig i høj grad ved denne libidos tilbagestrømning, så at det med sine archaiske kollektivindhold begynder at udøve en mægtig indflydelse på bevidstheden«. C. G. Jung, *Det Ubevidste*, 122.
25. Se C. G. Jung, *Det Ubevidste*, 123, og C. G. Jung, *Psykologi og Religion*, 11. Psyken producerer forestillinger, der er realiteter, dvs. virksomme fænomener. Deres kollektive natur gør dem endnu mere ufravigelige.
26. Se C. G. Jung, *Psykologi og Religion*, 55, første afsnit.
27. *Ibid.*, 11-12; G.W. Bd. 11, 3-4.
28. C. G. Jung, *Psykologi og Religion*, 12-13.
29. *Ibid.*, 13.
30. Jf. Jungs reference til τὸ ἀρχέτυπον ὄψις (Corpus Hermeticum).
31. Absolut ikke forstået på den måde, at psykoterapeuten presser en myte ned over hovedet på patienten. Han gør det blot begribeligt, hvad denne så at sige prøver at fortælle sig selv. Dette vil altid foregå i en dialog, for som allerede nævnt er det kun patienten selv, der til syvende og sidst forstår fantasiernes egentlige betydning.
32. *Slagmark*, 8, 18.
33. Forstået på den måde, at han (psykoterapeuten) fikserer gentagelser og konsekvenser i drømme-materialet og følger og motiverer en udvikling i dette. Når han skønner, at tiden er inde, delagtiggør han patienten i sine konstateringer, hvilket så vil danne basis for en opklarende dialog.
34. C. G. Jung, *Psykologi og Religion*, 11; G.W. Bd. 11, 3.
35. *JUNG - tekster og tanker*, 223.
36. *Ibid.* 229.
37. C. G. Jung, *Psykologi og Religion*, 9.
38. *Ibid.* 119. »Disse fakta« hentyder til arketyperiske forestillinger og personlighedens selvudvikling.
39. I litteraturen peger Jung væsentligst på Goethes »Faust«, der kan ses som et forløb gennem individuationens faser.
Udover at være dybt påvirket af og velbevandret i religionshistorien i bred forstand, knyttede Jung en særlig interesse til den hellenistiske verden og europæisk åndstradition derefter. Særligt gnostiske spekulationer og måske allermest den vestlige alkymi

Om symboler og deres virkning

anså Jung for at være forsøg på at beskrive og forstå det, han selv kalder *psykisk realitet* eller sjælens virkelighed. Jung betragtede sit eget livsværk som en videnskabeligt funderet parallel til sådanne gnostiske og alkymistiske erkendelser.

40. Et eksempel fra *Psykologi og Religion* er påpegningen af det kristne treenhedsdogmes immanente firhedsmotiv, tetraktys med et pythagoræisk udtryk. Det jordiske, kvindelige udtrykker en kompleks forestilling, der implicerer det dæmoniske, djævelen, og som derfor fortrænges fra treenhedens entitet. Med dogmet om Marias ubesmittede undfangelse skinner arketypisk finalitet igennem. Det hidtil treenige gudsbillede tilføjes sin fjerde dimension. Fireenheden, om man så må sige, er afbildet som mandala af Jean Fouguet. Afbildningen brugtes af Jung til illustration på første blad i G.W. Bd. 11.

Summary

»On Symbols and their Effects. The Relevance of Jung's Analytical Psychology to the History of Religions«. - Certain aspects of Jung's analytical psychology are treated in the first section of the article. After this, the relevance of his theories in relation to research within the history of religions is critically assessed. The aim is to establish that a deeper understanding of religious symbols can be reached on the basis of Jung's model of the unconscious. The concepts of the archetypes and the collective unconscious have no a priori content of their own. Being categories of experience, they constitute structural properties of the psyche. Thus, Jung does not postulate the existence of universal symbols. He shows that the unconscious is a determining factor in religious matters, and he points to a psychic principle which the historian of religion must either take into account or choose to ignore artificially.

Lars Albinus

Stud. mag.

Institut for Religionshistorie

Aarhus Universitet