

Hesse, Jung en het Oosten



In mijn vakgebied, de Germanistiek, wordt op de vraag naar de invloed van Jung op Duitse schrijvers meestal de naam van Hermann Hesse (1877-1962) het eerst genoemd. En terecht. Want Hesse kende niet alleen vele geschriften van Jung, hij kende hem ook persoonlijk, correspondeerde met hem en was zelfs, in het voorjaar van 1921, enige tijd bij hem in behandeling (Cremerius 1983). Hesse heeft met zijn romans, verhalen, gedichten en beschouwingen van alle Duitstalige auteurs het grootste internationale publiek ooit bereikt. Ondanks dit succes, dat trouwens op mondiaal niveau pas na zijn dood kwam, was hij in zijn persoonlijk leven vaak uiterst labiel, soms de wanhoop nabij en in de vele crisisperiodes van zijn leven op therapeutische hulp aangewezen (Freedman 1982; Cremerius 1983). Die vond hij onder andere in Luzern bij dr. Josef Bernhard Lang, een erudiete leerling van Jung en een kenner van de Gnosis, die Hesse op zijn beurt met deze gedachtewereld vertrouwd maakte. De inzichten en ervaringen van die gesprekken vinden we in literaire vorm verwerkt in de roman *Demian* (1919) waarin dr. Lang onder de naam dr. Pistorius als één van de personages is afgebeeld, die de hoofdpersoon Emil Sinclair in de geheimen van de Gnosis en in zekere zin in de gedachtewereld van Jung inwijden. De ander die dit doet en daarmee het individuatieproces van Sinclair op gang brengt en begeleidt, is zijn vriend en goeroe Demian.

Ik heb me in mijn onderwijs en onderzoek intensief en – ik kan het niet anders zeggen – met liefde in Hesse en zijn oeuvre verdiept. Mijn collega's in de Germanistiek mochten dan vinden dat Hesse - zuiver literair gesproken - een overschat schrijver is, want geen vernieuwer of grootmeester van de vorm, die de Nobelprijs voor literatuur, hem in 1946 toegekend, eigenlijk niet had verdiend. Wat mij in zijn boeken boeide was, was echter iets anders dan esthetische originaliteit, iets anders dan uitzonderlijke beheersing van literaire vorm en stijl. Het was zijn volstrekt eerlijke, authentieke en onvermoeibare zoeken naar zijn eigen levensweg, naar persoonlijke wijsheid en inzicht, een inzicht niet met een algemene, maar met een strikt individuele geldigheid. Hesse was geen groeps- en verenigingsmens. Hij was van nature een uitgesproken Einzelgänger, maar paradoxaal genoeg een "Einzelgänger für Millionen" (E. Lämmert), getuige de gigantische oplagen waarin de vertalingen van zijn romans over de hele wereld verspreid zijn.

Hesses ouders waren heel vrome piëtistische zendelingen. Boven zijn bed in zijn ouderlijk huis hing een stichtelijke prent, een allegorische voorstelling getiteld *Der breite und der schmale Weg*, een illustratie van het Bijbelwoord in Mattheüs 7, 13/4: "Gaat in door de enge poort, want wijd is de poort en breed de weg, die tot het verderf leidt, en velen zijn er, die

daardoor ingaan; want eng is de poort, en smal de weg, die ten leven leidt, en weinigen zijn er, die hem vinden.” De afbeelding toont aan de linkerkant de brede weg naar het verderf met allerlei wereldse verleidingen zoals kroegen en speelholen, en daarnaast aan de rechterkant het moeizame smalle en steile pad dat via ontberingen en gevaren naar het Heil voert (Michels 1979, 24), de christelijke versie dus van het Romeinse motto *per aspera ad astra*. Deze voorstelling zou – bewust en onbewust – het gehele verdere leven van Hermann Hesse bepalen. We vinden de metafoer van de weg en het zoeken naar de eigen weg overal in zijn oeuvre terug, van Siddhartha (1922) tot in het Glasperlenspiel (1943). Ook zijn opvatting van de **analytische therapie** verwoordde hij met het beeld van de smalle weg naar verlossing, gebonden als hij in diepste wezen bleef aan de piëtistische metafoer van zijn opvoeding (Cremerius 1983).

Hoewel Hesse als mens verschillende keren bijna schipbreuk leed, wilde hij toch ook een lichtbaken voor anderen zijn. Daarin is hij wonderwel geslaagd. Zijn romans over spirituele zoektochten brachten veel lezers ertoe om contact te zoeken met de schrijver ervan. Zijn derde vrouw, Ninon Ausländer, met wie hij de langste tijd van zijn leven gehuwd geweest is, heeft hij zo leren kennen, dus via wat wij nu misschien fan mail zouden noemen. Deze briefschrijvers werden meestal niet door Hesse teleurgesteld, want hij voelde zich verplicht, al die verzoeken om raad en bijstand te beantwoorden. In totaal heeft hij zo meer dan 30.000 brieven beantwoord – en dat in een tijd toen er nog geen computers (en dus ook geen e-mail!) bestonden. Vaak voegde hij, als daar aanleiding toe was, een korte tekst aan zijn persoonlijke schrijven toe, bij voorbeeld een Chinese parabel. Want Hesse had, deels van huis uit meegekregen, een grote belangstelling en bewondering voor Oosterse wijsheidsgeschriften, evenals voor meditatie- en ademhalingsoefeningen, een belangstelling die hij, zoals u weet, met Jung deelde. Daarom wil ik bovengenoemd Chinees verhaal (Hsia 1981, 328) aan u voorleggen ter overdenking en als uitgangspunt voor een paar bespiegelingen die ik daaraan vast wil knopen.

Hier volgt de Chinese parabel:

Een oude man, Chunglang geheten, dat ‘Meester Rots’ betekent, bezat een kleine boerderij in de bergen. Op een dag gebeurde het dat hij een van zijn paarden verloor. Toen kwamen zijn burens bij hem om hem hun leedwezen met dit ongeluk te betuigen. De oude man vroeg echter: “Hoe weten jullie dat dit een ongeluk is?”

En ziedaar, een paar dagen later kwam niet alleen het paard weer terug, het bracht ook nog een hele troep wilde paarden met zich mee. Weer verschenen zijn burens, want ze wilden hem nu gelukwensen met deze voorspoed. Maar de oude man uit de bergen antwoordde: “Hoe weten jullie dat dit voorspoed betekent?”

Nu er zo veel paarden ter beschikking waren, begon de zoon van de oude man een passie voor paardrijden te ontwikkelen, en op een dag brak hij bij een val van het paard zijn been. Daar kwamen ze weer aanzetten, zijn burens, om hun leedwezen tot uitdrukking te brengen. En weer zei de oude man tot hen: “Hoe weten jullie dat dit een ongeluk is?”

Een jaar later verscheen de Commissie van de Lange Latten in de bergen, om krachtige mannen voor de dienst aan het hof van de keizer en als dragers van zijn draagstoel te zoeken. De zoon van de oude man, wiens been nog steeds niet genezen was, namen ze niet mee. Chunglang moest glimlachen.

Ik denk dat de meesten van u, net als Meester Rots - zonder twijfel de archetypische oude wijze man in het verhaal - moesten glimlachen, en wel om wat hier verteld en intuïtief ook vast onmiddellijk begrepen wordt, om wat deze parabel ons duidelijk wil maken en wat Hesse zijn lezers wilde meegeven. Toch voel ik – naar ik hoop net als u - de behoefte om die intuïtieve en spontane vorm van tekstbegrip wat meer bewust te maken. Het verhaal heeft alle kenmerken van een *parabel*. Een parabel is een verhaal dat niet verteld wordt om een gedenkwaardige gebeurtenis uit het verleden vast te houden en over te leveren, maar om een bepaalde ervaring of een algemeen geldend inzicht te illustreren. Het is dus in de regel een verzonnen verhaal, verteld niet als doel op zichzelf, maar om iets duidelijk te maken. In laatste instantie en in de ruimste zin opgevat heeft bijna alle literatuur wel die paradigmatische functie, maar voor de parabel geldt dit in bijzondere mate. Het is een universeel soort vertelling, in het Oosten even geliefd als in het Westen, verwant met het sprookje, de legende, de sage en de mythe, maar daar toch ook van onderscheiden door het bij uitstek illustratieve karakter ervan. Wat illustreert deze parabel dan? Wat wilde Hesse zijn lezers duidelijk maken door deze Chinese tekst in zijn brieven mee te zenden?

Me dunkt dat het vooral gaat om het aantonen van de fundamentele voorbarigheid van onze oordelen, hier vooral van onze neiging om voorvallen als voor- of tegenspoed op te vatten. Of een gebeurtenis voor ons een geluk of ongeluk betekent, hangt helemaal af van de tijdsspanne waarbinnen we het gebeurde bezien. Hoe vaak blijkt immers niet, wat aanvankelijk rampzalig leek, *a blessing in disguise* te zijn? Het is ons korte-termijn-denken dat ons hier misleidde. En, nu we toch aan het relativeren zijn, hoe betrekkelijk blijkt die hele tweedeling in geluk en ongeluk niet *sub specie aeternitatis*? Hoe vaak kunnen we niet spreken van een geluk bij een ongeluk? En blijken, op langere termijn beschouwd, de ernstigste beproevingen niet evenzoveel noodzakelijke stadia geweest te zijn op de weg naar verdieping en verrijking van onze levenservaring?

Maar voordat ik nu helemaal in een homiletisch-moralistische toon doorga, realiseer ik me dat het omgekeerde ook geldt. De vraag ‘hoe weten jullie dat dit voorspoed betekent?’ is even legitiem als die naar haar tegendeel. Schijn bedriegt. Als onze oordelen over voor- of tegenspoed dus niet anders dan prematuur, subjectief en onbetrouwbaar zijn, welke houding moeten we dan tegenover onze lotgevallen aannemen? Het staat niet letterlijk in ons verhaal, maar het is duidelijk dat Meester Rots een taoïstische wijze is, in het bezit van de Chinese variant van wat de Romeinen *amor fati* noemden, de instelling van ‘que sera, sera’. Zijn onverstoorbare geesteshouding heeft veel weg van wat de stoïcijnen en de schrijvers van de baroktijd *constantia* of *ataraxia* pleegden te noemen en voor zichzelf nastreefden. Stoïcijnse gelijkmatigheid, innerlijke onverstoorbaarheid, dat lijkt het voorbeeld te zijn dat Meester Rots, *saevis tranquillius in undis*, ons voor ogen houdt, een voorbeeld dat voor ons gewone stervelingen in de wisselvalligheden van ons leven trouwens evenzeer een ideaal blijft als het dat voor Hesse was en waarschijnlijk voor de meeste Chinezen is. Dit ideaal van zielerust, kome wat komt, vinden we verwoord in een gedicht van Hesse (Hesse 1973, 35):

Glück

Solang du nach dem Glücke jagst,
Bist du nicht reif zum Glücklichsein,
Und wäre alles Liebste dein.

Solang du um Verlornes klagst
Und Ziele hast und rastlos bist,
Weißt du noch nicht, was Friede ist.

Erst wenn du jedem Wunsch entsagst,
Nicht Ziel mehr noch Begehren kennst,
Das Glück nicht mehr mit Namen nennst,

Dann reicht dir des Geschehens Flut
Nicht mehr ans Herz, und deine Seele ruht.

De gebrekkigheid en kortzichtigheid van ons oordeelsvermogen, waar het onze lotgevallen en hun al of niet gunstige of ongunstige gevolgen betreft, dat lijkt, kort samengevat, wat de parabel van Chunglang wil vertellen. In strekking en structuur doet deze Chinese vertelling denken aan een ander en toch ook eender verhaal uit een geheel andere culturele traditie, de Joodse legende van Rabbi Akiba uit de Babylonische Talmud (Berakhot, 60 b; Schwarzbaum 1960, 127), een verhaal dit maal niet uit het Verre, maar uit het Nabije Oosten.

De legende van Rabbi Akiba gaat als volgt:

De rabbi Akiba zag zich op een reis gedwongen de nacht buiten de muren van een stad door te brengen, omdat de inwoners ervan hem, de vreemdeling, de toegang weigerden. Tot overmaat van ramp at in die nacht ook nog een rondzwervende leeuw de ezel van de rabbi op, een kat doodde zijn haan en de wind blies zijn lantaarn uit. Toch aanvaardde hij dit alles gelijkmoedig en zei bij zichzelf: 'Het zal vast wel allemaal ergens goed voor zijn.'

Toen het ochtend werd bleek hoezeer hij daarin gelijk had gehad. Een roversbende had namelijk 's nachts de ongestvrije inwoners van die stad overvallen en gevangen genomen. De ezel en de haan zouden, als ze geleefd hadden, ongetwijfeld alarm hebben geslagen en daarmee de aandacht van de rovers ook op hem gericht hebben. Maar nu was hij voor al die rampen gespaard gebleven en kon hij zijn reis ongedeed voortzetten.

Deze geschiedenis is een voorbeeld van een verhaaltipe, dat in allerlei talen en culturen in allerlei variaties over de hele wereld blijkt voor te komen en dat in Aarne-Thompsons bekende standaardwerk over folkloristische verhalen *The Types of the Folktale* (1928), als nr. 759 onder de titel *God's Justice Vindicated* wordt geclassificeerd (Thompson 1961, 262).

Het duikt ook op in de Koran - want Mohammed was een groot verzamelaar van verhalen - en wel in de 18e soerat al-Kahf (65-83), als het relaas van een reis van Moesa (d.i. Mozes) met een dienaar des Heren, een Engel, die in latere versies Kidhr of al-Khadir, de Groene Profeet, wordt genoemd. In de Koran staan tal van verhalen, vaak ontleend aan joodse of christelijke bronnen. Omdat ze niet altijd even duidelijk worden naverteld, begrijpen we soms de portée ervan pas na vergelijking met andere versies. Dat is ook met dit verhaal het geval. Het komt eveneens voor in de Middeleeuwse Alexanderroman, waar hetzelfde gebeuren niet van Mozes, maar van Alexander de Grote wordt verteld. In weer andere versies wordt het ene personage de asceet of de heremiet genoemd; het is een personage dat streeft naar het Hogere en kennis van God wil verwerven. Het andere personage, de dienaar des Heren of de Engel, moeten we ons voorstellen als een hoger wezen dat in zijn daden Gods wil ten uitvoer brengt en over hogere kennis van God beschikt (Leemhuis 1990, 205 en Paret 1993, 316). In mijn vrije weergave noem ik de twee hoofdpersonen Moesa en de Engel.

Gods rechtvaardigheid bewezen

Moesa vroeg de Engel, of hij hem op zijn reis mocht volgen en van zijn wijsheid mocht profiteren om inzicht te verkrijgen. Het antwoord luidde echter: 'Je zult het met mij niet kunnen uithouden, omdat jouw kennis niet kan bevatten wat ik zal doen.' Moesa antwoordde: 'Je zult zien dat ik het wel zal volhouden, zo God wil, en dat ik al je bevelen zal gehoorzamen.' En de Engel sprak: 'Als je mij dan volgt, dan mag je mij geen vragen stellen, zolang ik er zelf niet met jou over spreek.' Dat beloofde Moesa. Zodoende gingen ze samen op weg. Na enige tijd gingen ze aan boord van een schip. De Engel maakte toen een gat in het want, zodat het schip zonk en de opvarenden dreigden te verdrinken. Moesa riep verontwaardigd: 'Maak jij het schip lek om de opvarenden te laten verdrinken? Je hebt iets vreselijks begaan!' Maar het enige wat de Engel zei, was: 'Heb ik niet gezegd dat je het met mij niet zou kunnen uithouden?' Daarop antwoordde Moesa: 'Neem me niet kwalijk, dat ik onze afspraak vergat en reken het mij niet te zwaar aan.' Zo gingen ze verder, totdat ze een jongeman tegenkwamen die door de Engel, zonder dat hij iets slechts gedaan had, gedood werd. Weer kon Moesa zich niet inhouden en riep uit: 'Hoe kon je een onschuldige mens zo maar doden, niet eens uit vergelding voor het leven van iemand anders? Daarmee heb je echt iets verwerpelijks begaan!' En weer zei de Engel tot hem: 'Heb ik je niet gezegd dat je het met mij niet zou kunnen uithouden?' Daarop wist Moesa niets anders te zeggen dan: 'Als ik je hierna nog eens naar iets vraag, dan moet je mij niet verder met je mee laten gaan. Ik heb me al een keer verontschuldigd.' Zo reisden ze samen verder, totdat ze bij een stad kwamen waarvan ze de inwoners om iets te eten vroegen. Maar deze betoonden zich ongastvrij en wilden hun geen eten geven. Terwijl ze langs de stadsmuren liepen, zagen ze dat een gedeelte daarvan dreigde in te storten en een aantal mensen zou verpletteren. Maar de Engel greep in en zette de muur weer overeind, waarop Moesa spontaan uitriep: 'Als je wilde, had je daarvoor een beloning kunnen vragen!' Maar nu was de maat vol en de Engel zei: 'Hier scheiden onze wegen. Maar eerst zal ik je nog uitleggen, wat ik heb gedaan en wat je niet kon verdragen. Wat het lek maken van het schip betreft, dat was van arme vissers en ik wilde het laten zinken. Want hun stond namelijk een wrede koning te wachten die elk schip met geweld voor zich zou opeisen. Door het lek te maken zou de koning daar van af zien, terwijl de vissers het schip later wel konden repareren. Wat het doden van de jongeman betreft, zijn ouders waren gelovige mensen en ik vreesde dat hij hen door zijn onbeschaamdheid en zijn ongeloof te zeer zou gaan kwellen. Ik wilde dus dat de Heer hun iemand voor hem in de plaats zou geven die vromer en vriendelijker zou zijn dan hij. En wat het herstellen van de muur betreft, daar lag een schat onder verborgen die aan twee weesjongens toebehoorde. De Heer wilde dat zij hun schat tevoorschijn zouden komen halen, als ze volwassen waren. En als de muur was ingestort was dat niet meer mogelijk geweest. Het was dus een daad van barmhartigheid van de Heer. Ik deed het niet uit eigen beweging, maar vanwege Gods wil. Dit is de uitleg van wat je niet kon uithouden.'

Ik hoop dat u, net als ik, de overeenkomst van deze islamitische legende met de taoïstische parabel ziet. In beide gevallen wordt de gebrekkigheid en betrekkelijkheid van ons oordeel aan de kaak gesteld. Maar er is ook een verschil: in het Chinese verhaal gaat het om wat het lot voor ons beschikt en hoe we dat in de geest van Tao gelaten moeten aanvaarden. In het islamitische (maar eigenlijk universele) verhaal gaat het om de ethische beoordeling van handelingen, om het onderscheid van Goed en Kwaad. Weliswaar gaat het bij wat de Engel des Heren doet eigenlijk niet om een menselijk ingrijpen, maar om de uitvoering van Gods wil, waarmee het verschil met lotgevallen bijna is opgeheven, maar toch staat er achter de interventies van de Engel duidelijk een persoonlijke wil, terwijl datgene wat de oude Chinees overkwam afkomstig was van een onpersoonlijk fatum. Een ander verschil is dat het tweede

verhaal als een soort weddenschap is opgezet, die Moesa wel moest verliezen, en dat dit verhaal bedoeld lijkt om ons te provoceren, want het doden van de jonge man blijft - zelfs na de verklaring van de Engel over zijn beweegredenen daarvoor – voor ons moeilijk verteerbaar.

Wat deze legende ons leert, is - dunkt mij - dat ook onze morele veroordelingen voorbarig kunnen zijn. We kunnen immers niet weten wat de Heer wel weet: wat in latere of laatste instantie het effect zal zijn van iets wat op het eerste gezicht terecht onze morele verontwaardiging oproept. Het is, zo beschouwd, een aansporing om onze voorspelbare goed-kwaad-oordelen op te schorten en een soort verstandhouding met het 'kwaad' in ons zelf te ontwikkelen, een verstandhouding die volgens Jung onze individuatie meer kan bevorderen dan rigide moralisme. Oordeelt niet, althans niet te vroeg, want Gods wegen zijn ondoorgrondelijk, dat is de boodschap.

Het Koran-verhaal is religieus, het dient ter weerlegging van het idee dat God onrechtvaardig zou kunnen zijn. In plaats van God hiervan te beschuldigen moeten we ons zelf schuldig spreken aan een lichtvaardig en kortzichtig oordeel. Het Chinese verhaal daarentegen is typisch taoïstisch, niet religieus, maar ademt een seculiere wijsheid. De glimlachende aanvaarding van wat het lot voor ons in petto heeft, is iets anders dan het vaste vertrouwen dat wat immoreel of onrechtvaardig lijkt dat uiteindelijk niet is voor wie Gods wil zou kennen. De taoïstische leer van een accepterende houding heeft Jung in zijn inleiding bij *Das Geheimnis der goldenen Blüte* indringend beschreven (Wilhelm 1929).

Wat in de Koran-legende op bijna onmenselijke wijze, met een in onze ogen wrede radicaliteit, op de proef wordt gesteld, net als in het Oudtestamentische verhaal van het Offer van Isaäk (Genesis 22, 1-19) of in het boek Job, is het gelovige vertrouwen op de rechtvaardigheid van God, het geloof in de 'fairness' van zijn beschikkingen, tegen beter weten in als 't ware. Dat probleem stelt zich vooral binnen een monotheïstisch geloof dat Gods almacht en goedheid moet verzoenen met de realiteit van het lijden van onschuldigen. Jung heeft er zijn *Antwort auf Hiob* (Jung 1952; Jaffé 1970, 100-111) over geschreven. Jobs lijden is het gevolg van een weddenschap tussen God en de duivel. De drie vrienden die de vrome en godvrezende Job in zijn misère komen beklagen, doen denken aan de burens die de Chinese wijze in diens tegenspoed hun leedwezen kwamen betuigen. Zij putten zich uit in het vinden van redeneringen om Jobs leed met Gods goedertierenheid in overeenstemming te brengen, want die overtuiging willen ze niet opgeven. Tenslotte grijpt God zelf in. Hij wendt zich direct tot Job 'uit een storm' en wijst hem op diens beperkte menselijke kennis en op zijn eigen onmetelijke Almacht. 'Wil de bediller twisten met de Almachtige?' Daarop herroept Job zijn aanklacht, doet boete en wordt daarvoor beloond met Gods zegen. En die heeft kennelijk wel wat goed te maken: Job krijgt 14.000 stuks kleinvee, 6.000 kamelen, 1.000 span runderen en 1.000 ezels, zeven zonen en drie dochters (in deze volgorde wordt het verteld) en hij leefde nog heel lang en gelukkig, namelijk 140 jaar.

Job moest leren accepteren dat God in zijn almacht zowel rechtvaardig als onrechtvaardig is. Hij moest zijn godsbegrip verruimen en daarin de morele ambivalentie van God opnemen. Dat is ook het onderwerp van de gesprekken tussen dr. Pistorius en Sinclair in Hesses roman *Demian* over de Godheid Abraxas, die het goddelijke en het duivelse in zich verenigt en die ook het kwade in de mens gedooft. Die kennis had Hesse, zoals gezegd, bij dr. Lang opgedaan, die deze op zijn beurt weer van Jung had. Voor Jung betekende de morele ambivalentie van het godsbeeld niet zozeer een theologisch als wel een psychologisch vraagstuk waarmee we in de loop van het individuatieproces moeten worstelen en in het reine

moet zien te komen, meer in het bijzonder tijdens de fase van de ontmoeting met de Schaduw. De legende uit de Koran wordt dan ook niet toevallig vermeld in een opstel van M.L. von Franz over het individuatieproces, en wel in het deel dat de realisering van het archetypen van de Schaduw behandelt (Von Franz 1966, 187-188).

Moesa en de Engel, dat lijkt in zekere zin zo'n koppel van een prototypische figuur met zijn alter ego, zoals Castor en Pollux, Kain en Abel, Don Quichote en Sancho Pansa, Faust en Mephisto (Jacobi 1977, 113). In zulke combinaties is in polaire gestalten gesplitst, wat de zich ontwikkelende mens weer tot een eenheid moet zien te maken door afstand te nemen van zijn ideaal-ik, door het opgeven van de narcistische grandiositeit en door integratie van het afgesplitste deel van de psyche die Jung de Schaduw noemde. Daarin is niet altijd en alleen het moreel verwerpelijke te vinden, maar ook vitaliteit en levenslust. Wat deze Koran-legende ons laat zien is echter vooral de polariteit, en nog niet de integratie van de Schaduw, want Moesa moet afscheid nemen van de Engel. Hij slaagt er tot driemaal toe niet in, diens numineuze aanwezigheid te verdragen.

Er zijn nog andere referentiekaders waarbinnen deze verhalen beschouwd kunnen worden. De Amerikaanse sociale psycholoog Melvin Lerner publiceerde in 1980 zijn boek *The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion*, waarin hij betoogde dat wij mensen een diep gewortelde behoefte koesteren om te geloven dat in onze wereld uiteindelijk iedereen krijgt wat hij of zij verdient, dat het Goede beloont en het Kwade bestraft zal worden. Met de uitkomst van een aantal sociaal-**psychologische** experimenten en veel verwijzingen naar academische research overtuigt Lerner ons ervan - voorzover dat nog nodig zou zijn - dat we onze toevlucht nemen tot allerlei onredelijke redeneringen en onwaarschijnlijke fantasievoorstellingen om bij ervaringen van het tegendeel dit basale geloof in een rechtvaardige wereld niet te hoeven opgeven. We denken graag dat ons wereldbeeld een nauwkeurige afspiegeling van de werkelijkheid buiten ons is, maar het is in feite door onze fundamentele behoeften, waaronder die aan rechtvaardigheid vertekend raakt. Het is jammer dat Lerner's gezichtsveld grotendeels beperkt is tot dat van de sociale **psychologie**. Daardoor ontzegt hij zich de mogelijkheid om het antropologische verschijnsel dat hij beschrijft, ook dieptepsychologisch te begrijpen als een indrukwekkende manifestatie van het dynamische onbewuste, dat al zijn afweermechanismen inzet om het ondragelijke te ontkennen of op z'n minst te bagatelliseren. Voor ons onbewuste geldt immers de stelregel, 'dass nicht sein kann, was nicht sein darf', zoals het in Morgenstern's bekende Palmström-gedicht heet.

Het lijkt me in ieder geval duidelijk dat - wat Lerner noemt - de 'just world theory' ten grondslag ligt aan al die verhalen van het type 759, aan al die pogingen van de vrienden van Job om Gods beweegredenen te raden, ja dat alle religie en alle literatuur gerekend kunnen worden tot de antwoorden van de cultuur op de onverdragelijke ervaringen van onschuldig lijden en onbestraft kwaad. De ijzeren wetten van de vertelkunst, niet alleen in de literatuur, maar ook in film en toneel, eisen dat the good guys het winnen van the bad guys en dat de boeven, zo niet door de hand van de held, dan door de grillen van het lot, ten slotte het loodje moeten leggen. Literatuur is het domein dat op een geheimzinnige manier voor de algemene en onstuitbare onttoovering van de wereld gespaard is gebleven, een domein dat steeds de indruk wekt een getrouwe afspiegeling te zijn van de wereld om ons heen, maar in feite toch een soort cultureel 'natuurmonument' is, waarbinnen het mythische en magische denken, het wishful thinking, nog tot op zekere hoogte en gemaskeerd mogelijk zijn, vooral waar het onze diepgewortelde rechtvaardigheidsbehoefte betreft (Schönau 1991).

De verhalen van het type 759 over het kwaad in de wereld en waarom een godvrezend leven vol goede daden niet altijd een garantie is voor geluk of succes zijn de religieuze uitingsvorm van the just world belief, en dus ook zo oud als de Mensheid. De Israëlitische geleerde Haim Schwarzbaum heeft een samenvattende studie gemaakt van deze verhalen, die hij theodicee-legendes noemt (1960). Hij vermeldt al Sumerische en Akkadische teksten met zulke parabels en wijst erop, dat al in oude Babylonische bronnen het antwoord op de vraag naar Gods rechtvaardigheid vaak luidt, dat onze kennis veel te beperkt is om Gods wil te kunnen doorgronden, het antwoord aan Job dus. Ook die gedachte wordt bij voorkeur weer in verhaalvorm weergegeven, zoals in het apocriefe boek 4 van Ezra, waarin de Engel een man drie onmogelijke opdrachten geeft: 'Meet het gewicht van vuur, meet de maat van de wind, en roep de dag van gisteren weer terug'. Daarmee suggereert hij dat we niet in staat zijn de dingen van ons eigen leven te begrijpen. Hoe zouden we dan Gods besluiten kunnen doorgronden? In een andere versie daalt er een vogel af die zijn snavel in de zee doopt, waarop de Engel zegt: 'Mijn kennis en die van jou, in vergelijking met die van de Heer, is zo groot als de hoeveelheid water in de snavel van de vogel vergeleken met het water van de zee' (Schwarzbaum 1960, 151).

We zouden, om te besluiten, de vele verhalen van het type 759 die er over de hele wereld zijn overgeleverd kunnen beschouwen als een vroege narratieve vorm van filosofie of theologie. In verhaalvorm worden diepzinnige vragen aanschouwelijk behandeld en symbolisch beantwoord. Laten we dus de vertelkunst het laatste woord geven met nog een verhaal van hetzelfde type, een parabel die het belang van het woord, zelfs voor ons zielenheil, met narratieve middelen wil suggereren. Het stamt uit Cyprus, is ontleend aan een boek met *Modern Greek Folktales* (1953, 482-487) en gaat over het verschil tussen de vroomste en de slechtste mens, en weer is het een episode uit de reis van de Engel met een man die naar kennis van God streeft:

Het verschil tussen de vroomste en de slechtste mens

De Engel zei tot de man: 'Vandaag zal ik je de man laten zien die de grootste zondaar is en de man die het vroomst en rechtvaardigst is. Je moet hier bij deze stadspoort blijven staan waar vandaag een groot aantal mensen doorheen zal komen. De man die vandaag het eerste naar buiten komt, is de grootste zondaar en degene die het allerlaatst weer naar binnen zal gaan, is de vroomste.' De eerste man die naar buiten kwam door de poort, was een visser, vergezeld door zijn kleine zoon, op weg om samen te gaan vissen. Het jongetje vroeg aan zijn vader wat groter in aantal kon zijn dan de zandkorrels op het strand, de golven van de zee of de sterren aan het firmament. Zijn vader antwoordde dat de liefdevolle genade van God nog groter was. Tegen de avond ging de man weer bij de poort zitten om te zien wie er het laatst naar binnen zou gaan. Hoe verbaasd was hij, toen hij zag dat het dezelfde visser was. Toen hij om uitleg vroeg, verklaarde de Engel dat door die ene uitspraak over de liefde van God de grootste zondaar de vroomste man was geworden. 'Voor ons sterfelijken is één woord genoeg om het paradijs te verdienen en één woord is ook voldoende om het te verliezen.'

Geraadpleegde literatuur

- Cremerius, Johannes (1983) Schuld und Sühne ohne Ende. Hermann Hesses psychotherapeutische Erfahrungen. In: *Literaturpsychologische Studien und Analysen*. Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik, Bd 17, hrsg. von W. Schönau. Amsterdam . Rodopi, p.169-204.
- Dawkins, Richard MacGillivray (1953) *Modern Greek Folktales*. Oxford . Clarendon Press.

- Franz, M.-L. von (1966) Het individuatieproces. In: Carl G. Jung De mens en zijn symbolen. Rotterdam. Lemniscaat, p.169-243.
- Freedman, Ralph (1982) Hermann Hesse. Autor der Krisis. Eine Biographie. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Hesse, Hermann (1973) Stufen. Gedichte 1895 bis 1941. In: Gesammelte Werke, Bd 1., Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Hsia, Adrian (1981) Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien und Interpretation. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Jacobi, Jolande (1977) Die **Psychologie** von C.G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk, mit einem Geleitwort von C.G. Jung. Frankfurt am Main. Fischer.
- Jaffé, Aniela (1970) Jung over de zin van het leven. Rotterdam. Lemniscaat.
- Jung, C.G. (1952) Antwort auf Hiob. Zürich. Rascher.
- De Koran (1990). Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands door Fred Leemhuis. Houten. Het Wereldvenster 3 e dr..
- Lerner, Melvin J. (1980) The Belief in a Just World. A Fundamental Delusion. New York and London . Plenum Press.
- Meurs, Jos van (1988) Jungian Literary Criticism, 1920-1980. Metuchen , N.J. & London . Scarecrow Press.
- Michels, Volker (Hrsg.) (1979) Hermann Hesse. Sein Leben in Bildern und Texten. Frankfurt am Main . Suhrkamp.
- Paret, Rudi (1 993) Der Koran. Kommentar und Konkordanz. 5. Aufl. Stuttgart usw.. Kohlhammer.
- Schönau, Walter (1991) Literatuur en onttovering. In: R.T. Segers (red.) Visies op cultuur en literatuur. Amsterdam . Rodopi, p.203-210.
- Schwarzbaum, Haim (1960) The Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends (Aa-Th. 759). In: Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung 3, p.119-169.
- Schwarzbaum, Haim (1968) Studies in Jewish and World Folklore. Berlin , De Gruyter.
- Thompson, Stith (1961) The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen, transl. and enl. by S.T. [1928] 2nd rev. ed.. Helsinki 1961.
- Wilhelm, Richard (1929) Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Übers. und erl. von R.W. mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung. Zürich. Rascher.