

Carl Gustav Jungs Christusbeeld, de historische Jezus en de archetypen¹

De freudiaanse erfenis

Jungianen weten ongetwijfeld dat **Jungs** proefschrift, zijn eerste publicatie, over spiritisme ging. Minder bekend is het, dat de zogenaamde observatie die er aan de basis van ligt, **Jungs** eigen poging is met de geest van zijn beroemde grootvader in contact te willen komen. In tegenstelling tot zijn vader, een eenvoudige dorpspredikant die bij de catechese het dogma van de Drievuldigheid oversloeg, omdat hij er zelf niets van begreep², straalde deze grootvader brede en betrouwbare kennis uit. Men fluisterde dat Carl Gustav Jung senior (1794-1864) een onwettige zoon van Goethe was. Hij was in zijn overgang van katholiek tot protestant door de grote Friedrich Schleiermacher bekeerd, was door voorspraak van Alexander von Humboldt hoogleraar in de geneeskunde en daarna rector van de Bazelse universiteit geworden en daarenboven grootmeester van de vrijmetselaarsloge. De student in de medicijnen C.G. Jung, die lang had gearzeld of hij niet eerder theologie moest studeren, wilde van deze grootvader te weten komen wat hij van de bijbel moet geloven.

Wat de grootvader antwoordde, weten wij niet, want snel werd het podium ingenomen door **Jungs** nicht, Hélène Preiswerk, die vroeg of zij aan de experimenten mocht deelnemen. Zij besepte niet dat zij daarmee de stap zette om als S.W. geportretteerd te worden in **Jungs** proefschrift, *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene* (1902).³ De fantasiewereld die Helene ontwikkelde stak vol religieuze thema's, waaronder een merkwaardige scheppingsorde waarin allerlei krachten in gecompliceerd verband met elkaar interageerden. Ze waren echter niet van christelijke signatuur. Van het probleem van de historiciteit van de bijbel en de specificiteit van het christelijke geloof vinden wij zodoende geen spoor in de tekst, terwijl alles toch daarom begonnen was.

Het thema kwam terug, toen Jung Sigmund Freud leerde kennen. Door een merkwaardig toeval was hun wederzijds contact meteen getekend door de problematiek van de religie. Jung was op het werk van Freud gestuit bij zijn onderzoek naar de dementia praecox (die weldra schizofrenie zou heten), dat hij onder de leiding van Eugen Bleuler aan het uitvoeren was. Hij boog zich vooral over het merkwaardige taalgebruik van schizofrenen. In dit kader was men in Zürich geïnteresseerd geraakt in Freuds methode van de droominterpretatie. Wellicht kon men met dezelfde techniek ook de betekenis achter de merkwaardige schizofrene associatiesprongen reconstrueren. Het is dus vanuit deze vraagstelling dat Jung begin maart 1907 naar Wenen trok om met Freud te praten.

Op dit ogenblik was Freud net klaar met zijn eerste artikel over religie, *Dwanghandelingen en godsdienst oefeningen* (1907). Waarom Freud gevraagd was geweest dit te schrijven als openingsartikel voor het pas gestichte *Zeitschrift für Religionspsychologie*, weten wij niet. Misschien was men in religieuze kring blij met het feit dat Freuds verdringingsleer een autonome kracht van de geest erkende, wat tegen het heersende materialisme leek in te gaan. Dat was in ieder geval het motief geweest waarom bijvoorbeeld de Vrije Universiteit Amsterdam, in aansluiting op het aldaar gehouden eerste Internationale Congres voor

Psychiatrie (1907), een freudiaan uitkoos om de nieuwe leerstoel psychiatrie te bezetten.⁴ Misschien speelde ook nog de negentiende-eeuwse idee mee dat je het wezen van de religie via pathologische uitvergrotingen kunt vatten. Wat er ook van zij, Freud had het voorstel aanvaard en hij presenteerde deze tekst precies op de woensdagavondbijeenkomst waar Jung bij was.

Freuds artikel is duidelijk geen tekst van iemand die zich diep in de religieuze materie verdiept heeft. Het bestaat hoofdzakelijk uit de beschrijving van een aantal casussen van dwangneurose die moeten aantonen dat verdrongen herinneringen van seksuele aard schuil gaan achter de schijnbaar zinloze symptomen van deze ziekte. Pas op de laatste bladzijden komt Freud aan de religie toe, meer verbonden met het ritueel. Hij wijst erop dat, net zoals bij een dwangsymptoom, een religieus ritueel bestaat uit een geheel van nauwkeurig voorgeschreven en complexe handelingen, waarvan de zin niet meteen duidelijk is. Het is alsof het religieuze ritueel een collectieve dwangneurose is en de dwangneurose een privéliturgie. Wel ziet Freud een belangrijk onderscheid: daar waar in de dwangneurose de seksuele driften verdrongen worden, geldt dat in de religie voor het ruimere veld van wat hij de 'egoïstische driften' noemt, die hij verder niet specificiert. Overigens is Freuds waardering voor dwangneurose en religie verschillend. Daar waar de dwangneurose voor het individu puur onheil betekent, is de religie nuttig, want zij brengt het individu ertoe af te zien van eigen wraakneigingen. De religieuze mens koelt eigenlijk zijn woede door zich voor te stellen dat God de wraak in zijn plaats zal voltrekken. Het is een fantasie – het woord 'illusie' valt hier niet – maar het is een nuttige fantasie. Wie overtuigd is dat zijn vijand in de hel zal branden, kan aan de verzoeking weerstaan om hem zelf en meteen te lijf te gaan.⁵

In de eerste jaren van de periode van samenwerking tussen Freud en Jung komt de religie echter weinig meer ter sprake. Wat dan voorop staat, is het verschil tussen wat in 1911 schizofrenie zal heten en neurose, de kinderseksualiteit, de homoseksuele elementen die men bij iedere man steeds weer lijkt terug te vinden en, hiermee samengaand, het belang van de vader in ieders ontwikkeling.⁶ In 1909 schrijft Jung dan een belangrijk artikel, waar men al te vaak aan voorbijgaat en dat overigens in de Nederlandse uitgave ontbreekt, nl. *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* (1909).⁷ Op het eind van deze tekst heeft Jung het over de godsdienst. Vanuit casusmateriaal, waaronder een jongen die aan bedwateren lijdt, wijst hij erop, hoe moeilijk het voor sommigen is om zich met hun vader te identificeren. Hetzelfde vindt men in de geschiedenis van de joods-christelijke godsdienst: in het primitieve jodendom wordt God nog ervaren als een overweldigende, gevaarlijke vader met wie niemand zich durft te identificeren. Alleen aan de profeten lukt dat enigermate. Christus, de vervuller van de profeten, durft het helemaal aan zich met God te identificeren. Hij doorbreekt dan ook het dwangmatig observeren van de gecompliceerde regels die uit de vroegere relatie met de gevreesde god was ontstaan. Lang duurt dat echter niet, aldus Jung, want de kerkelijkheid gaat opnieuw de oude toer op tot eindelijk de reformatoren er opnieuw in slagen zich van de angst voor identificatie vrij te maken. Hiermee heeft Jung in Freuds spoor een aantal elementen samengebracht die ernaar wijzen dat, althans wat de jongen betreft, het menselijke ik via een identificatie met een vaderfiguur tot stand komt en dat daar seksualiteit en zelfs homoseksualiteit aan te pas komt.

Jungs tekst verschijnt eind februari-begin maart 1909, op het ogenblik dat Jung het zelf heeft over zijn vaderoverdracht naar Freud toe. Op dit ogenblik lijkt zich ook een omwenteling in **Jungs** denken te voltrekken: hij schrijft aan Freud dat hij een universeel complex heeft ontdekt met 'prospectieve' tendensen (brief 138 J). Met andere woorden: het onbewuste bestaat niet puur uit resten van het verleden, maar er steekt ook een dynamiek in die mensen

naar hun toekomst stuwt. Wat er verder allemaal besproken wordt, weten wij niet zo goed, want dat gebeurt op de reis naar Amerika die Freud met Jung (en Ferenczi) in augustus-september 1909 onderneemt en waar van alles besproken moet geweest zijn wat wij niet in de briefwisseling terugvinden.

Bij hun terugkeer beginnen zowel Freud als Jung de bestaande godsdienstwetenschap te bestuderen, waaronder de toen alom verspreide *De Gouden Tak* van Frazer.⁸ Materiaal dat zij in de mythes vinden, vergelijken zij met schizofrene waandenkbeelden. Jung was toevallig op de autobiografie van Paul Daniel Schreber gestoten, waarin deze jurist en Senaatspresident uitvoerig de religieuze waan beschrijft waarin hij een tijdlang was terechtgekomen. Deze waan bevat een aparte voorstellingswereld over God, alsook de overtuiging dat de wereld zou vergaan. Schreber was echter door God tot redder uitverkoren. Hij zou in een vrouw veranderd worden, met God paren en een nieuw mensenras ter wereld brengen. Jung heeft het boek aan Freud gegeven en die begint meteen er een artikel over te schrijven. Hierbij hanteert hij de relatie van Schreber tot zijn vader als sleutel.

Ook Jung wil verder theoretiseren op basis van zijn ervaring met schizofrenie. Gelijktijdig met Freud die aan zijn Schrebertekst aan het werken is, concipieert hij een uitvoerige analyse van het autobiografische materiaal van een andere schizofreen, in dit geval een rijke Amerikaanse dame, Miss Miller. Die had een cruise door Europa ondernomen om van haar depressies af te raken en schreef in haar dagboek allerlei spontaan opkomende gedichten en halve visioenen op. Jung is getroffen door de inhoud die zo sterk lijkt op wat je in mythologie en primitieve godsdiensten vond. Als tegenhanger van Freuds Schreberanalyse schrijft Jung zijn *Wandlungen und Symbole der Libido* (1911-1912) waarvan het eerste deel in hetzelfde nummer van het *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* verschijnt als Freuds Schreberanalyse.⁹

Eén van de teksten waarop ik hier wil ingaan, is de religieuze hymne gericht tot de God van de klank die Miss Miller in halve slaap voelt opkomen en die zij bij haar ontwaken direct neerschrijft.¹⁰ Jung gaat in zijn interpretatie aanvankelijk orthodox-freudiaans te werk. Voor het inslapen heeft Miss Miller een mooie matroos op het dek van het schip horen zingen en dat heeft haar erotische gevoelens gewekt. Zij heeft die niet tot haar bewustzijn toegelaten, heeft die eigenlijk verdrongen, en daardoor heeft de erotiek de regressieve weg genomen en opnieuw het vaderbeeld geërotiseerd. Jung wijst er dan op dat dit vaderbeeld vervolgens door een godsbeeld vervangen werd. Op deze overgang legt hij de nadruk. Hoe kun je die begrijpen? Volgens Jung gebeurt dit, omdat het godsbeeld van oudsher de functie heeft een affectieve brug te creëren, waardoor de libido zich kan losmaken van de binding aan de ouders om zich aan andere mensen, de brede mensengemeenschap, te kunnen hechten. Het onbewuste is niet enkel een vergaarbak van verdrongen herinneringen die uit het individuele verleden stammen; het bevat tevens rudimentaire beelden die de mens helpen om zijn noodzakelijke psychische ontwikkelingsgang te gaan.¹¹

De wending is duidelijk, en die heeft Jung overigens reeds in de openingszinnen van zijn werk neergeschreven: daar waar men tot dan toe de collectieve geschiedenis vanuit de individuele **psychologie** wil verklaren, wil hij die relatie omkeren en, dus, de individuele geschiedenis vanuit de collectieve geschiedenis begrijpen. Ik voeg hier meteen aan toe, dat deze collectieve geschiedenis waar Jung op doelt geen geschiedenis is van feiten, gebeurtenissen en grote namen (dan bleven wij bij Freud) noch een geschiedenis van instellingen, politieke regimes en denkstructuren (dan zouden wij bij Michel Foucault

belanden). Het is de evolutiegeschiedenis van ons lichaam, van de biologie die vanuit eencellige wezens stilaan complexere wezens en uiteindelijk de mens heeft doen ontstaan.

Hoe Jung dan verder zijn **archetypen** leer ontwikkelde, mag ik bij jungianen als bekend veronderstellen. Uitgaande van het feit dat men nagenoeg dezelfde fantasieën vindt in dromen, waandenkbeelden van schizofrenen en fantasieën van kinderen, verdedigt hij de mening dat daar telkens 'oerbeelden', die hij later 'archetypen' zal noemen, aan de basis van liggen! Vandaar dat men er telkens seksualiteit in terugvindt: dit is toch de oerdrift van alle leven. In die zin huldigt Jung onmiskenbaar een panseksualistische visie en wijst hij Freuds overtuiging van de hand dat er naast de seksualiteit ook een andere drift moet steken in de mens. Seksualiteit kan namelijk verdrongen worden en moet dus in conflict met een andere drift liggen. Voor Jung is het echter niet nodig twee verschillende driften te veronderstellen, omdat er binnen de seksualiteit zelf een inherente drang kan zitten om zich steeds complexer te maken en zich te spiritualiseren! De natuur heeft ervoor gezorgd dat de mens, naast zijn driftmatige erfenis, ook een natuurlijke tendens tot fantaseren meekrijgt, waarmee hij zijn driften tot cultuur kan omzetten. Deze drang leidt tot religieuze voorstellingen, waarvan de meest primitieve onmiskenbaar seksueel van aard zijn. De religie is voor Jung dus het resultaat van een ingeboren proces, dat de mens ertoe brengt aan onmiddellijke driftontlading te verzaken, de omweg van de verbeelding te nemen en zo tot een meer spirituele bevrediging te komen. Op die wijze fungeert de religie als noodzakelijke voorwaarde tot cultuur.

Jungs hypothese is dus gebaseerd op de gelijkenis tussen mythologie, schizofrenie en de fantasiewereld van het kind. Het is echter de vraag of deze gelijkenis voldoende is om de hypothese van de **archetypen** te ondersteunen. Waar Jung het daarenboven helemaal niet over heeft, is de hele identificatieproblematiek en de klinische ervaring die er aan de basis van ligt: de verdringing, de ontwikkeling van de seksualiteit uit erogene zones en het noodzakelijke narcisme van de mens. En daarmee gaat hij ook aan het gegeven dat Freud aan de wortel van de religie legde voorbij: het schuldgevoel.

Jungs Christusbeeld

Voor het godsbeeld betekent dit, dat de wijze waarop van ouderfiguren godenfiguren worden gemaakt, volgens Jung ingeboren is. Het typische voorbeeld is dat van de vrouwelijke patiënte die steeds weer in haar dromen van haar therapeut een goddelijke figuur maakt, en dit terwijl het overdrachtskarakter en haar vaderbinding tot op de draad uitgeanalyseerd zijn. Voor Jung is de conclusie duidelijk: gezien het feit dat men de inhoud van het persoonlijke onbewuste tot op de bodem verkend heeft, moet het zo zijn dat inhoud uit het collectieve onbewuste naar boven komen.¹² En gaandeweg zet Jung verdere stappen. De beelden die uit dit het collectieve onbewuste oprijzen, tekenen een levensweg uit en motiveren mensen om die te gaan. Van deze levensweg is het grondpatroon voor iedereen hetzelfde: het wordt gevormd door de opeenvolging van persona, anima/animus en zelf. Laten wij vooruitlopend er meteen aan toevoegen dat Christus een symbool voor het zelf zal worden.

Maar eerst kort iets over deze levensweg waar de **archetypen** op bepaalde momenten tot een koerswijziging uitnodigen. Eerst is er de *persona*, het archetype dat onze eerste levenshelft stuurt. Bij de opbouw van onze persoon maken wij een beperkte selectie van alle mogelijkheden die in het onbewuste sluimeren; de rest laten wij liggen in een poging iemand te worden die zich van anderen onderscheidt. In het Latijn betekent 'persona': datgene waardoor men schreeuwt (*per-sonare*), namelijk het masker dat de toneelspeler uit de oudheid draagt. In de keuze voor een bepaalde rol is eenzijdigheid vervat. Niet in het minst

geldt dit voor de seksualiteit: wij willen écht man of écht vrouw zijn, en hiermee doen wij afstand van heel wat facetten die ook tot onze persoon hadden kunnen behoren.

In onze tweede levenshelft worden wij ter correctie met het archetype van de 'ziel' geconfronteerd, of anders uitgedrukt: de *anima* (voor de man) of de *animus* (voor de vrouw). Zij representeren de andersgeslachtelijke kant van onze persoon. Mannen gaan hun vrouwelijke kant ontdekken, vrouwen hun mannelijke. Bij mannen, die volgens Jung van nature polygaam zijn, kondigt dit archetype zich vaak aan door het geobsedeerd-zijn door de éne, ware vrouw. Vrouwen daarentegen, meer monogaam en moederlijk ingesteld, voelen dan het meer wilde en wisselende van de erotiek opkomen. Het archetype drukt zich bij haar dan ook vaak uit in de vorm van verschillende figuren. Jung geeft het voorbeeld van een patiënte bij wie dit archetype zich in de vorm van wilde, witte paarden voortdurend aan de verbeelding opdrong.

Nadat het tweede archetype de eenzijdigheid van het eerste heeft gecorrigeerd, leidt een derde, het *Zelf*, naar de verzoening der tegenstellingen. Het laatste archetype kan zich in de vorm van abstracte symbolen voordoen, zoals de 'steen der wijzen', maar het kan ook de beeltenis aannemen van menselijke gestalten zoals de Grote Wijze, voor de man, en van de *Magna Mater*, de Grote Moeder, voor de vrouw.

In zijn studie over het 'transformatieproces' in het katholieke misoffer (tegenhanger van het protestantse avondmaal) wordt deze gegevens toegepast. Brood en wijn symboliseren respectievelijk mannelijkheid en vrouwelijkheid. Het ritueel vordert de gelovige op om eerst het andersgeslachtelijke deel van zijn persoon, dat hij of zij tot dusver niet gecultiveerd heeft en dat daarom 'wild' is blijven liggen, naar boven te laten komen. Jung baseert zijn interpretatie op een aantal culturele parallellen, waaronder het visioen van Zozimos van Panopolis, een gnosticus uit de derde eeuw, een belangrijke plaats inneemt.¹³ In dit visioen klinkt er eerst programmatisch een stem uit de hemel: "Ziet, ik heb de afdaling via de vijftien treden van de duisternis voltooid, en ik heb de opwaartse tocht via de treden van het licht voltooid. En diegene die mij vernieuwt, is de priester, want hij werpt de dichtheid van het lichaam weg, en met dwingende noodzaak ben ik geheiligd, en thans sta ik in voltooiing als geest". Daarna vertelt een priester, die klaar staat om te offeren, dat hij door iemand in stukken is gesneden, dat men hem de huid van het hoofd heeft afgestroopt en dan zijn lichaam verbrand tot hij in een geest verandert. Maar, terwijl hij spreekt, worden de ogen van de priester bloeddorlopen en spuugt hijzelf al zijn vlees uit. Hij verscheurt dan zijn eigen vlees met de tanden en verzinkt in zichzelf.

De betekenis van die verschillende, maar goeddeels met elkaar overeenkomende, transformatiesymbolen is voor Jung duidelijk. Om tot echte spiritualiteit te komen moet een mens zich op een bepaald moment met de duistere, driftmatige kanten van zijn natuur durven confronteren. Die heeft hij doorgaans in zijn eerste levenshelft, toen hij nog bezig was met de opbouw van zijn persoon, voor het grootste gedeelte terzijde geschoven. Omdat die persoon zich ook een eenzijdige seksuele identiteit aangemeten heeft, zijn die wilde, onderdrukte driften ook met de andersgeslachtelijke kant van het ik geassocieerd. Die moet men nu naar boven laten komen, zowel in hun driftmatig als in hun andersgeslachtelijk aspect. Zo is het ook in de symboliek van de katholieke mis. Het menselijke wordt vergoddelijkt en het goddelijke vermenselijkt in een offer, waarbij brood en wijn mannelijkheid en vrouwelijkheid symboliseren en Christus de vergeestelijkte androgyne mens.

Jung, de gnosticus

De voorstelling van Christus wordt in deze visie ahistorisch. Christus, als symbool van het zelf, is een voorstelling die in allerlei andere vormen in alle tijden en culturen voorkomt en die een mens op weg naar integratie en spiritualisatie leidt. Er is geen band meer met de historische Jezus van Nazareth, met wie de bijbelwetenschap sinds de negentiende eeuw aan het worstelen was om na te gaan of wij door de redactielagen van het Nieuwe Testament heen iets betrouwbaars over hem te weten kunnen komen. Noteren wij ook dat in **Jungs** voorstelling het lijden van deze Jezus ook erg symbolisch wordt opgevat. Hoe wreed de voorstellingen van de lijdensweg ook mogen zijn – en het visioen van Zozimos is eveneens erg pakkend in zijn lijfelijke concreetheid – zij worden verzacht, doordat zij tot symbolisch teken worden herleid van een vaag aangeduide primitiviteit. Het specifieke van de menselijke agressie – al dan niet in intiem verband beschouwd met concrete seksuele voorstellingen – verdwijnt hier onder tafel.

Laten wij echter meteen aan toevoegen dat **Jungs** opvattingen niet zo apart zijn. Toen hij zijn ideeën over de archetypische betekenis van het Christusbeeld ontwikkelde, was men in de theologie volop bezig met Bultmanns ontmythologisering van de bijbelse verhalen. Dat was overigens helemaal niet nieuw in het christendom. Origines had al in het begin van de derde eeuw erop gehamerd, dat de bijbelse verhalen niet letterlijk, maar allegorisch begrepen moesten worden.¹⁴

Daarenboven kwam Jung met zijn ahistorische visie op de Christusfiguur op paradoxale wijze een belangrijk historisch gegeven op het spoor, nl. dat de gnosis veel belangrijker voor het vroege christendom moet zijn geweest dan veelal gedacht. De bijbelwetenschap is Jung immense dankbaarheid verschuldigd voor zijn effectief optreden om gnostische documenten te redden. Toen Jung zijn hypothese over het historische belang van de gnosis opperde, wist men van deze gnosis of geheime kennis over de oorsprong van de kosmos en het onderscheid tussen goed en kwaad nog zeer weinig, buiten wat door kerkvaders over deze 'ketterse' leer was meegedeeld.

In 1945 werd echter bij Nag Hammadi in de Egypte een aarden pot ontdekt met twaalf of dertien ingebonden manuscripten uit de vierde eeuw. Er stonden een aantal heel belangrijke gnostische geschriften in. Na in handen van een antiquair terechtgekomen te zijn, kwamen uiteindelijk alle codices, op één na, in het Koptisch museum in Caïro terecht. Daar sterft echter de directeur, de revolutie breekt uit, de antiquair sterft ook en men ruziet over het eigendomsrecht. Terwijl rivaliserende onderzoeksteams hopen de primeur te kunnen publiceren, blijven de teksten in een gesloten koffer, onbereikbaar voor iedereen, buiten de éne codex die uiteindelijk door Gilles Quispel (1916-2006), hoogleraar in Utrecht, met geld uit de kringen van de Eranosparticipanten voor het Jung-Instituut gekocht wordt. Het heet intussen de Jung-codex en bevat onder andere het *Evangelie van de waarheid*. Om de situatie in Caïro te deblokkeren schonk het Jung-Instituut de codex aan het koptisch museum, op voorwaarde dat alle codices gepubliceerd zouden worden. De geste had effect: een internationaal onderzoeksteam mocht de teksten publiceren.¹⁵

Wanneer je de historische gnostische teksten ter hand neemt, ben je verrast te constateren, dat het thema van de ideale androgynie als weg tot spiritualisatie er onverbloemd naar voren komt. Reeds voor de ontdekking van Nag Hammadi had het Thomasevangelie, dat wellicht (bijna?) even oud is als de in de bijbel gerecipieerde vier evangelies, ophef veroorzaakt door te stellen dat alleen de mannen die vrouw worden en de vrouwen die man worden in het Rijk der Hemelen zullen binnengaan. Vooral de slotzin heeft veel commotie teweeg gebracht, want die kan eenzijdig in antifeministische zin gelezen worden, alsof alleen de vrouw man

moet worden om volwaardig te zijn – wat uit andere passages tegengesproken wordt.¹⁶ Maar het thema werd meteen ook aangetroffen in de Nag Hammadi manuscripten, onder andere in het *Geheime boek van Johannes* die in de Codex Jung stond.¹⁷ Daar lezen wij onder andere in verzen 27-28 dat de Vader-Schepper zich in het levende water spiegelde, daarin zijn eigen gedachte zag die een zelfstandig, vrouwelijk wezen werd.¹⁸

Zo buitenissig is Jung dan toch niet, zou je soms met sympathie denken. En misschien is het waar dat Freud en Jung op verschillende vormen van religie gefocust hebben, en die met behulp van andere psychopathologieën hebben willen verhelderen. Freud was uitgegaan van de neurose, had van de dwangneurose geleerd hoe diep het schuldgevoel in de mens kan steken, en van daaruit de sociaalregulerende functie van de religie in het vizier genomen. Voor Freud onderhoudt religie het schuldgevoel en dus de ethiek, en daarom kan zij nuttig zijn – ook al droomde Freud van een maatschappij die op pure rationaliteit dreef.¹⁹ Jung kende daarentegen de schizofrenie, wist hoe belangrijk beelden en voorstellingen voor deze patiënten waren, en had van daaruit die vormen van religie op het oog gehad die mensen door hun voorstellingsinhoud kunnen fascineren. Met deze gegevens voor ogen denkt men soms dat Freuds en **Jungs** denken complementair zijn: elk heeft een geëigende ingangspoort gevonden voor een ander type van religie.

Zo eenvoudig is het echter niet. Met alle respect en waardering voor **Jungs** intuïtie, niet in het minst in verband met het belang van de gnosis, kan men niet de neurose én de psychose als onafhankelijke ingangspoorten voor de studie van algemeenmenselijke en culturele fenomenen nemen. Dat kan men ook niet voor de religie doen. Wil men de psychische structuur van de mens in verband brengen met culturele fenomenen, dan moet men een model concipiëren waarin men zowel de ene als de andere pathologie, en wellicht nog andere zoals de perversie en de 'zuchtigheden', bij elkaar betreft, zodat men de volledige, complexe structuur van de menselijke **psychologie** voor ogen houdt. Van daaruit kan men dan wellicht de verschillende wijzen belichten waarop de mens hetzij zich een religie creëert, hetzij zich van bestaande religieuze systemen op een eigen wijze bedient.²⁰

Patrick Vandermeersch is hoogleraar godsdienstpsychologie aan de Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen. Hij publiceerde o.a. over de relatie Freud/Jung, over de Westerse cultuurgeschiedenis in verband met passie en over **psychoanalyse** en bijbel.

Noten

1. Lezing voor de C.G.Jung Vereniging Nederland (IVAP) op 21 april 2006 te Amersfoort
2. C.G. Jung, *Herinneringen, dromen, gedachten* (1991) Rotterdam, p. 53.
3. St. Zumstein-Preiswerk, *C.G. Jungs Medium. Die Geschichte der Helly Preiswerk* (1975) München, Kindler.
4. C. Brinkgreve, *psychoanalyse in Nederland* (1984) Amsterdam, Synopsis, p. 55.
5. S. Freud, *Dwanghandelingen en godsdiensttoefeningen*. In: *Werken* 4, 1907, p. 345.
6. Voor verdere informatie over deze periode, zie mijn boek: *Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung* (1992) Nijmegen, SUN.
7. C.G. Jung, 'Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen'. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 1, 1909, pp. 154-173.
8. J.G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, (1ste ed.: 2 delen: 1890) 3de ed.: Londen, Macmillan, 12 delen, 1906-1915; Ned. verkorte vert.: *De gouden tak. Over mythen, magie en religie* (1996) Amsterdam, Contact, 3de ed..

9. Freuds *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia* en het eerste deel van **Jungs** *Wandlungen und Symbole der Libido* verschenen samen in het eerste halfdeel van de derde jaargang, nl. 1911.
10. C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, (Heruitgave van de oorspronkelijke tekst uit 1911-12: DTV 35180, München 2001, pp. 57-60.
11. Hoewel de Nederlandse vertaling de grondig omgewerkte uitgave uit 1952 van dit werk presenteert, weerspiegelt deze passage nog goeddeels de oorspronkelijke tekst: ‘ Libido in transformatie’, *Verzameld Werk*, deel 7 (1987) Rotterdam, Lemniscaat, pp. 66-71.
12. C.G. Jung, ‘ Het ik en het onbewuste’, *Verzameld werk*, deel 3, 1985, pp. 12-22; *Psychologie van het onbewuste*, Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1950, pp. 101-104.
13. C.G. Jung, ‘ Het transformatiesymbool in de mis’. In: *Verzameld werk*, deel 4, Rotterdam, Lemniscaat, 1986, pp. 135-139.
14. Voor mijn persoonlijke visie op deze kwestie, zie: P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld* (1988) Leuven, Peeter. 15. Voor de ingewikkelde geschiedenis van de vondst en de publicatie van deze teksten, zie: C. Aalders, J.H. Plokker & G. Quispel, *Jung. Een mens voor deze tijd* (1975) Rotterdam, pp. 85-138.
16. Logion 22 en 114. Zie R. Roukema, *Het evangelie volgens Thomas, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien* (2005) Zoetermeer, Meinema, pp. 47 en 93.
17. Men had al in de 19de eeuw een versie van gevonden in een manuscript uit de bibliotheek van Berlijn, maar uit gebrek aan interesse was die nog niet gepubliceerd.
18. R. van den Broek, *De taal van de gnosis. Gnostische teksten uit Nag Hammadi* (1986) Baarn, Ambo, p. 40-41.
19. Zie H. Westerink, *Het schuldgevoel bij Freud. Een duister spoor* (2005) Amsterdam, Boom.
20. Zie P. Vandermeersch & H. Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief* (2007) Amsterdam, Boom.