

QB

00181

DE MENS ALS RELIGIEUS WEZEN EN DE HEDENDAAGSE PSYCHOLOGIE

REDE

UITGESPROKEN OP DE VIERENZEVENTIGSTE GEDENKDAG
VAN DE STICHTING DER VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM
DE 20^e OCTOBER 1954

DOOR

DE RECTOR MAGNIFICUS
Dr J. WATERINK



N.V. GEBR. ZOMER EN KEUNINGS UITGEVERSMIJ - WAGENINGEN

Q914

DE MENS ALS RELIGIEUS WEZEN EN DE HEDENDAAGSE PSYCHOLOGIE

REDE

UITGESPROKEN OP DE VIERENZEVENTIGSTE GEDENKDAG
VAN DE STICHTING DER VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM
DE 20^e OCTOBER 1954

DOOR

DE RECTOR MAGNIFICUS
DR J. WATERINK



N.V. GEBR. ZOMER EN KEUNINGS UITGEVERSMIJ - WAGENINGEN



He
rec
no
vel
van
zie
gen
den
we
me
de
ling
ma
daa
bre
huv
zeg
ma
onb
Ma
H.
win
ten
opt

*Mijne Heren Directeuren van de Vereniging voor Hoger Onder-
wijs op Gereformeerde Grondslag,
Mijne Heren Curatoren der Vrije Universiteit,
Dames en Heren Professoren, Lectoren en Docenten dier
Universiteit,
Dames en Heren Studenten,
en voorts Gij allen, die deze plechtigheid met Uw aanwezigheid
vereert,
zeer geachte en zeer gewenste toehoorders.*

Het is dit jaar vijf en veertig jaar geleden, dat Heymans te Groningen zijn rectorale rede hield over „De toekomstige eeuw der psychologie” ¹⁾. Wie thans nog eens weer kennis neemt van de inhoud dezer rede weet niet, welk van de vele gevoelens, die zich naar voren dringen domineren moet. Is het het gevoel van jaloersheid vanwege de genoeglijke blijmoedigheid, waarmee deze geleerde zich met de profetenmantel omhult? Is het een gevoel van verbazing over de gemakkelijkerheid, waarmee hij in naam der wetenschap toekomstbeelden schildert? Of is het het enigszins gevaarlijke gevoel van de meer gevorderde, die weet, dat hij toch wel iets meer inzicht heeft in de gecompliceerdheid van het menselijk wezen en in de onmacht der wetenschap? Heymans profeteert, dat de psychologie aan de mensheid betere zelfkennis zal brengen ²⁾ en beter onderling begrip ³⁾. „De godsdienstige wereldbeschouwingen verliezen aan kracht, maar de psychologie zal weer achtergrond geven aan het leven” ⁴⁾. De heden-daagse cultuur lijdt aan vele kwalen, maar ook hier zal de psychologie remedie brengen ⁵⁾. Zelfs zal de psychologie een tijd doen aanbreken met méér gelukkige huwelijken ⁶⁾. Vindt Ge dit alles enigszins fantastisch, hoor dan Heymans zelf zeggen: „Zo openen zich dan, wanneer wij in gedachten de ontwikkeling meemaken, die voor de psychologie schijnt weggelegd te zijn, naar alle kanten onbegrensde vergezichten” ⁷⁾.

Maar het was niet alleen Heymans, die optimistische klanken deed horen. H. Bavinck hield, nu bijkans veertig jaar geleden, zijn rede over: „De overwinning der ziel” ⁸⁾. Zeker, Bavinck waagde zich niet aan profetieën en hij was ten opzichte van de mogelijkheden, die de psychologie bieden zou, veel minder optimistisch dan Heymans ⁹⁾. Maar zijn gehele rede is eigenlijk één jubel over

het feit, dat „de materialistische psychologie” is overwonnen ¹⁰⁾. Zeer veel van datgene, wat Bavinck zeide, kan ook thans nog onderschreven worden. Zelfs kan gezegd worden, dat sommige woorden van Bavinck modern klinken ¹¹⁾. Toch geeft ook deze rede ons een gevoel van teleurstelling. Van teleurstelling óók wel, omdat het in deze rede niet geheel duidelijk is, wat Bavinck onder „de ziel” verstond en hoe hij het persoonlijkheidsprobleem, dat hij meermalen aanroert, heeft gezien ¹²⁾. Maar een gevoel van teleurstelling krijgt men bovenal, omdat de decennia, die na Bavinck volgden, wel bewezen hebben, dat het materialisme in 1916 allerm minst een verslagen vijand was en dat Bavinck's jubel over de overwinning der ziel toch wel wat praematuur geklonken heeft; indien er al ooit tot zulk een juichtoon aanleiding zal zijn.

Reeds als wij bedenken — en ik wil hier met deze herinnering volstaan —, dat P a v l o v, de Nobelprijs-winnaar van 1904, in 1916, toen Bavinck zijn rede hield, op het hoogtepunt van zijn roem stond, en dat W a t s o n juist twee jaar tevoren zijn boek „Behavior, an Introduction to Comparative Psychology” geschreven had en drie jaar later zijn grote werk „Psychology from the standpoint of the Behaviorist” het licht deed zien, dan moet het ons wel duidelijk zijn, dat ook Bavinck van een al te groot optimisme niet is vrij te pleiten ¹³⁾.

Anderzijds is het één van de verdiensten van Bavinck geweest, dat hij de nadruk legde op het feit, dat het ook voor de psychologie van zoveel betekenis is, *hoe men de mens ziet*. En de vraag, hoe de psycholoog de mens ziet, is terug te leiden tot de vraag, welke de levens- en wereldbeschouwing van de psycholoog is ¹⁴⁾. In feite had ook Heymans op zijn manier een bewijs voor deze stelling gegeven. Immers, aan het eind van zijn rede wees hij op de betekenis van het psychisch monisme en op de invloed, die dit psychomonisme heeft voor ons „wereldbeeld” ¹⁵⁾. Men kan dus zeggen, dat ten opzichte van het feit, dat beginselen ook in de psychologie grote betekenis hebben, Heymans en Bavinck het geheel eens zijn.

Sinds Heymans en Bavinck is er een stortvloed van psychologische geschriften over het mensdom gekomen, en het is ook voor de vakman bijna niet mogelijk de ontwikkeling, die zich op het psychologisch veld voltrekt, bij te houden. Wat in Bavinck's tijd nog vrijwel niet denkbaar was, is reeds lang een voldongen feit: wij hebben ook onder de psychologen allerlei specialisten. Zij moeten er zijn, omdat niemand op het gehele veld, dat door de psychologie bearbeid wordt, voldoende vakkundig kan zijn. Maar ook voor al deze speciale terreinen is het een vraag van de allereerste orde, hoe men bij zijn wetenschappelijke arbeid de mens ziet.

En aangezien deze mens naar mijn overtuiging van andere levende wezens het meest kenmerkend te onderscheiden is door het feit, dat hij geschapen is „naar Gods beeld en gelijkenis”, dat is door het feit, dat hij *religieus* is, is het een vraag van de eerste orde, hoe deze mens vanuit dit gezichtspunt gezien wordt in de onderscheiden psychologische richtingen en scholen. Na het optimisme van Heymans en na de overwinningsjubel van Bavinck heeft de psychologie zich ontplooid op een zo veelvormige wijze, zijn er ook zo ontzaglijk veel

levens- en wereldbeschouwingen in allerlei psychologische opvattingen verwerkt, dat het mij voorkomt, dat het onze taak moet zijn ons te bezinnen op een vraag, die voor ons waarschijnlijk wel de belangrijkste grondvraag der psychologie is. Op zulk een bezinning hebben niet alleen de vakgenoten recht, omdat het onze plicht is hen niet in het onzekere te laten omtrent onze opvatting; maar zulk een bezinning is ook voor de psychologie, die eerbied voor het Woord van God pretendeert, in onze tijd, naar ik meen, noodzakelijk. De calvinist kan bij de beoefening der psychologie er niet mee volstaan, zodra vragen van principiële aard aan de orde komen, deze vragen te verwijzen naar het terrein der theologie. Het is de taak van de vakwetenschap zelf haar eigen grondslagen te poneren en te stellen in relatie tot de problemen, die zich in deze vakwetenschap voordoen.

Ik spreek daarom hedenmiddag tot U over

„De mens als religieus wezen en de hedendaagse psychologie”.

Vergun mij omtrent de formulering van dit onderwerp twee opmerkingen. Ten eerste: waarom ik niet spreek over „het religieus aspect” van de mens zal uit het vervolg vanzelf blijken. Voor mij is de religie immers niet „een aspect” van de mens, maar de mens zelf is krachtens aard en wezen in zijn totaliteit religieus. Ten tweede: ik heb mijn onderwerp niet geformuleerd: de mens als religieus wezen *in* de hedendaagse psychologie, omdat ik van oordeel ben dat zulk een onderwerp voor een oratie allerminst geschikt zou zijn, wijl het betrekking zou hebben op een veel te uitgebreide stof. Mijn bedoeling is het vraagstuk van de betekenis van de mens als religieus wezen voor de opbouw ener psychologie, vanuit de calvinistische visie te bespreken; dit te doen hoofdzakelijk in thetische zin, maar met als noodzakelijke achtergrond iets van datgene, wat er in onze tijd op psychologisch erf gaande is ¹⁶⁾.

O v i n k zeide eens van de filosofen, dat zij hun psychologische bepalingen meestal gaven „in zo vage of dubbelzinnige woorden... dat men in het duister blijft rondtasten en in de moeilijkste vragen blijft steken” ¹⁷⁾. Ik zou deze uitspraak in onze tijd durven toepassen op de wijze, waarop vele psychologen het vraagstuk der religie behandelen. Weliswaar kan het feit, dat het wezen van de mens en zijn religie door vele psychologen wordt besproken, ons een zekere voldoening geven, maar de wijze, waarop zulks geschiedt, geeft ons niet steeds een helder inzicht in de betekenis, die zij aan deze vraagstukken toekennen. Het zou bovendien niet moeilijk zijn op dit erf een anthologie van oppervlakkige oordelen saam te lezen ¹⁸⁾.

Niet minder bevreemdend is de wijze, waarop velen spreken over het christendom in het algemeen en het calvinisme in het bijzonder. B i n s w a n g e r stelt het calvinisme in zijn „Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins” ¹⁹⁾ één keer aan de orde. En hij vertelt het volgende: „Die zweisame Einsamkeit mit Gott hatte die Vereinzelung oder Veralleinigung der Menschen „auf der Erde” zur Folge, derart dass, wie es im Calvinismus der Fall war, Freundschaft

sogar verboten wurde, weil jede Freundesliebe Gott etwas wegnähme. Dabei war sich der Calvinist bewusst, dass Gott durch einen ungeheuren Abstand von der Kreatur getrennt und der Gedanke einer unio mystica Teufelswerk sei" ²⁰). In scherpe tegenstelling tot de gemakkelijkheid, waarmee men tot dergelijke uitspraken over christendom en calvinisme komt, staat de grote ernst en enorme acribie, waarmee velen pogen godsdienstige begrippen b.v. uit het Hindoeïsme, begrippen als „mandala" en „yantra", precies volgens de heilige boeken der Hindoes op te vatten en te exegetiseren ²¹). Ik meen tot sommige van mijn vakgenoten op het psychologisch erf de vraag te mogen richten, waarom zij, naar het schijnt, andere wetten huldigen, wanneer zij een wetenschappelijk gekwalificeerde uitspraak doen over allerlei buiten-christelijke religies dan wanneer zij spreken over christendom en openbaring Gods, en nog meer speciaal wanneer zij handelen over het calvinisme.

Opvallend is daarbij de afkeer, die velen hebben van datgene, wat zou kunnen lijken op een aanvaarden van een positief standpunt op godsdienstig gebied. Zij vrezen, naar het schijnt, beginselen en funderingen. Natuurlijk, het absolute is in deze zondige wereld slechts in relatie — en dikwijls daarom ook slechts als „relatieve" absoluutheid — te vinden; daarmee heeft ook christelijke wetenschapsbeoefening te rekenen. Maar er ligt een wereld van verschil tussen relatieve absoluutheid en absolute relativiteit ²²).

Het schijnt mij echter niet juist op zulk een min of meer exemplarische wijze het vraagstuk, dat ons bezig houdt, te bespreken. Immers, de wezenlijke kern van het probleem ligt niet in enkele te signaleren vergissingen, maar in de grondstructuur van allerlei opvattingen der hedendaagse psychologie. Het is niet mogelijk de psychologie te beoefenen zonder dat men een bepaald mensbeeld heeft.

Ik weet, dat er onder mijn vakgenoten zijn, die het met deze opvatting niet eens zijn. Zo zeide Van der Hoop: „Alvorens men over het wezen van de mens gaat speculeren, is het wenselijk de wetenschappelijke grondslagen zo ruim en zo precies mogelijk te leggen" ²³).

In soortgelijke zin laat zich Binswanger uit: „Kann sich das Menschenverständnis nicht mehr „stützen" auf Theologie, Kosmologie oder Ethik, und wird es abhängig von Wissenschaft, Politik und Technik, so bleibt nur übrig der Rückgang auf die Ontologie; ohne solche Stütze hängt jede Anthropologie „in der Luft". Dieser Rückgang darf aber nicht verstanden werden im Sinne eines Rückgangs auf irgend eine Seinsmetaphysik, sondern nur in dem einer *phänomenologischen* Analyse des In-der-Welt-über-die-Welt-Hinaus-seins. Damit hören Gott, Kosmos, ethische Norm, aber auch Wissenschaft, Politik und Technik auf, *Ausgangspunkte* für die Anthropologie und Psychologie zu sein, ohne dass doch „der Mensch", „das Ich", das empirische oder transzendente Subjekt, „die menschliche Natur" usw. zum Ausgangspunkte des Menschenverständnisses werden. Was früher Ausgangspunkt, terminus a quo, war, wird jetzt terminus ad quem" ²⁴).

Op deze opvatting van Binswanger komen wij nader terug. Wij willen hier met enkele woorden de opvatting van Van der Hoop bespreken, los van die van Binswanger. Immers, Van der Hoop denkt anders. Hetgeen reeds blijkt uit het feit, dat hij zich aansluit bij de psychologie van Jung. Hij wil klaarblijkelijk eerst psychologie doen en daarna door deze wetenschappelijke arbeid komen tot conclusies omtrent het wezen van de mens. Hij zegt ook: „Meer dan iemand anders voelt de psycholoog de noodzakelijkheid om de geledingen van deze veeleenheid te leren kennen, zodat de samenhang in zijn structuur duidelijker wordt. En al is de psychologie van Jung hier zeker niet de enige benadering en al vormt zij pas een eerste begin om bepaalde zijden van die bewuste structuur te verduidelijken, toch leert hij ons zeer belangrijke kanten van de menselijke psyche zien, die zowel de verscheidenheden als het gemeenschappelijke in de persoonlijkheden op originele wijze illustreren”²⁵). Dergelijke beschouwingen treft men dikwijls aan in de literatuur. Het merkwaardige is nu, dat Van der Hoop niet schijnt te zien, dat niet alleen Jung, maar ook hij zelf wel degelijk een standpunt omtrent des mensen wezen heeft.

Wanneer hij zegt, dat de psychologie naast andere onderzoekingen de functie heeft om structuren te begrijpen, en om de echtheid en onechtheid van psychische vormen en *inhouden*²⁶) te toetsen, dan zal toch ook iemand, die zegt het met Van der Hoop eens te zijn, mij moeten toegeven, dat dit alles niet mogelijk is zonder metaphysisch en normatief uitgangspunt. Telkens moeten wij echter een kortsluitingssituatie constateren bij hen, die menen aan hun wetenschap verplicht te zijn het bestaan van zulk een grondhouding niet te erkennen. Immers, hoe anders dan uit een soort kortsluitingssituatie is het te verklaren, dat Van der Hoop, als hij gezegd heeft, dat de psycholoog de taak heeft structuren te begrijpen en in de praktijk de echtheid en de onechtheid van deze psychische vormen te toetsen, de zin laat volgen: „Vandaar, dat een ieder, die in politiek en godsdienst in hoofdzaak op beweringen en propaganda steunt, weinig van de psychologen zal willen weten. Overigens is deze houding van de psycholoog volkomen in overeenstemming met het woord uit de Bijbel: Aan de vruchten zult Gij de boom kennen”²⁷). Het is toch niet het enige probleem, of de man, die „een vrucht voortbrengt”, subjectief die vrucht als gegeven in zijn leven heeft „beleefd” en verstaan; maar het is wel degelijk ook de vraag, welke de objectieve waarde is van „de vrucht” zelve. Daarbij komt, dat, ook op het standpunt van Van der Hoop, iemand, die de zin van een godsdienstige of politieke uitspraak niet innerlijk doorleven kan, onmogelijk een oordeel kan hebben over de zin van de activiteit van hem, die dat wel kan. Wanneer ik immers een oordeel moet vellen over de innerlijke relatie tussen een mens en de geestelijke inhoud, waarmee hij opereert, moet ik, om over de „echtheid” van zijn uitingen te kunnen oordelen, ook op het standpunt van Van der Hoop, stellig affiniteit hebben, niet alleen met deze mens, maar ook met zijn geestelijke inhoud.

En daarnaast is dan, als gezegd, toch ook zeker van betekenis, welke waarde een woord of een daad *objectief* heeft, gemeten aan de normen, die men aan-

vaardt. Natuurlijk, wanneer men geen objectieve normen kent, kan deze vraag niet worden gesteld. Maar in feite is er niemand, die niet aan bepaalde waarden een objectief karakter toekent.

Ook voor Van der Hoop ligt in de wetenschap de drang om te weten en te begrijpen²⁸⁾. Maar om te weten en te begrijpen heb ik altijd nodig een beginpunt, van waaruit ik weten kan, wat ik weten wil en van waaruit ik kan begrijpen hoe ik begrijpen moet. De beschouwing b.v., die Van der Hoop wijdt aan het christendom en de sprong, die hij maakt van dat christendom naar de opvatting van Freud, — zijn poging om de christelijke opvatting te verklaren als een psychologisch oordeel, gegrond op de eigen innerlijke toestand van de mens, — is een expressie van Van der Hoop's oordeel, dat niet gegrond is op een experimentele of empirische benadering van de door hem gevonden *feiten*, maar aan de visie, die Van der Hoop op deze feiten heeft en die samenhangt met zijn voor-wetenschappelijke mensbeschouwing. Het is goed zulk een standpunt te hebben. Zei Mac Kenzie niet: „The lack of philosophy of life is always a sign of immaturity”²⁹⁾.

Hoezeer sommigen trouwens wel degelijk een bepaalde mensbeschouwing ook in de aansluiting aan de moderne dieptepsychologie zijn begonnen te belijden, moge blijken uit het feit, dat Erich Neumann een geheel nieuwe ethiek op de basis der dieptepsychologie poogde op te bouwen. Zonder mensbeeld zou men wel geen ethiek kunnen concipiëren³⁰⁾.

Hier zij slechts betoogd, dat elke psychologie begint met uit te gaan van een bepaald mensbeeld, hoe verschaald en versmald dat dan ook, gelijk bij sommigen, moge zijn. Dit mensbeeld is enerzijds uitvloeisel van de levens- en wereldbeschouwing van de beoefenaar der wetenschap, en beïnvloedt anderzijds op schier alle punten de conclusies, die men trekt. Elke psychologie is principieel bepaald. Natuurlijk betekent dit niet, dat er ten opzichte van experimenteel of empirisch vast te stellen feiten een grote differentiatie behoeft te zijn in de oordelen. Ook de beschrijvende psychologie kan feiten constateren, die voor ieder duidelijk en klaar zijn. Maar zodra men komt tot het bouwen van een systeem, tot het analyseren van een mens en tot het verklaren der verschijnselen raakt men aan de diepste problemen van het leven.

Nu is enerzijds de religie als zodanig een verschijnsel, een feit, dat zich niet laat loochenen. Maar anderzijds zal altijd weer voor hem, die zich principieel stelt op humanistisch standpunt en die dus de mens in staat acht door het gebruik van zijn principieel ongeschonden krachten en vermogens het doel te bereiken, dat hij nastreeft, dit religieuze verklaard worden *uit* en *binnen* het beperkte bestaan van de mens zelf. Voortdurend trekt de mens zich op dit standpunt terug *in* zijn eigen „zelf”. Zijn psychologie is voortdurend uitsluitend betrokken *op* zijn zelf. Ook wanneer hij in zijn innerlijke verborgenheid een relatie ontdekt, die hij beleeft als een relatie tot „God” of tot „een hogere macht”, is deze nieuw beleefde betrekking secundair, want achter deze vorm van betrekking staat toch weer altijd als werkend beginsel het betrokken zijn

van de mens op zichzelf. En aan dit „op zichzelf betrokken zijn” worden dan alle „godsdienstige” ervaringen en alle ervaringen over en met de wereld rondom dienstbaar gemaakt. Hier ligt, naar ik meen, de wortel van vele systemen op het hedendaagse psychologisch erf³¹⁾. Hier ligt ook een basis voor de problemen, waarmee zo velen in hun persoonlijk leven hebben te worstelen. Vele neurosen zijn expressie van een meer of minder mislukte poging de realisering van het eigen zelf, van de volkomenheid van de eigen mogelijkheden uit, te bereiken.

Enerzijds zouden wij bij de beschreven opvatting nog kunnen spreken van een zekere breedte van visie, die, hoe zeer ook *principieel* onaanvaardbaar, toch nog het religieuze in zijn beschouwing poogt op te nemen. Anderzijds moeten wij echter niet vergeten, dat bij deze levenshouding God en de concrete realiteit het recht ontzegd wordt objectief als waarde *krachtens eigen zijn* te gelden, terwijl beide dienstbaar gemaakt worden aan de autistische behoefte aan persoonlijke zekerheid en aan de ontplooiing van de heerlijkheid van het eigen zelf. In de neurotische mens openbaart zich echter dan nog het feit van de onrust van des mensen hart, waarover Augustinus en Pascal beide spraken; een onrust, die echter veelal niet in haar ware karakter wordt herkend³²⁾.

Zelfs is het op humanistisch standpunt mogelijk de basis van het bestaan nog belangrijk te versmallen en verschraken. Freud's instinctenleer is een typisch voorbeeld van de verarming van de levensrealiteit en van de ontadeling der religie. Trouwens, het schema van de mens-verklaring van Freud is uitermate simplistisch. Hij kent de levensdriften of ik-driften. Deze zijn tweeërlei: de sexuele driften en de driften tot zelfbehoud. Die sexuele driften vallen weer uiteen in ongeremde sexuele driften en geremde en gesublimeerde driften. En naast die levensdriften of ik-driften is er dan de doodsdrift. Door de levensdriften wordt het leven van een menselijk individu opgebouwd, aan de doodsdrift komt de taak toe het organisch levende terug te voeren tot een toestand van levenloosheid. Op deze smalle basis, waarop de mens zijn levensdans heeft uit te voeren, staat heel het gebouw van de Freudiaanse psychologie. Freud weet evenwel op deze basis een uitermate ingewikkeld en geschakeerd systeem van psychologie op te trekken. Alle mensen leven binnen dat schema echter naar hetzelfde model. Werkelijke diepte is er in Freud's dieptepsychologie niet. Op voortreffelijke wijze werd dit, naar ik meen, door R ü m k e aangetoond³³⁾.

Bijzondere belangstelling werd er in de laatste jaren geschonken aan de godsdienstige opvattingen van C. G. Jung. Ik noem hier slechts enkele van de m.i. belangrijkste studies. Martin Buber gaf op Jung's godsdienstige beschouwingen een diepgaande critiek in zijn „Gottesfinsternis”³⁴⁾, hetzelfde deed Hans Trüb in zijn „Heilung aus der Begegnung”³⁵⁾ en W. Daim in zijn „Der Grundfehler C. G. Jungs”³⁶⁾. Hostie wijdde een dissertatie aan de verhouding tussen Jung's psychologie en de godsdienst³⁷⁾, R ü m k e gaf een summiere critiek op de grondslagen van Jung's systeem³⁸⁾. De divergentie van de standpunten der genoemden kan al dadelijk ook een verscheidenheid van visie op Jung's uitgangspunt doen vermoeden. Maar ook hier blijkt

telkens weer, dat het niet mogelijk is de psychologie als wetenschap te beoefenen zonder dat men een opvatting heeft omtrent het wezen van de mens. Jung geeft daarvan wel een zeer klaar bewijs in zijn stellig principieel bepaald mensbeeld. Want niet, zoals men wel eens heeft gemeend, in het naar voren brengen van het „collectief onbewuste” ligt het meest markante van Jung's systeem, ofschoon dit mede zijn systematisering mogelijk maakte. Ook niet in de negatie van de betekenis van het wilsleven ligt het meest specifieke aangrijpingspunt, ofschoon deze houding direct samenhangt met zijn grondopvatting. Neen, het meest wezenlijke kenmerk van Jung's persoonlijkheidsopvatting ligt toch hierin, dat hij het mensbeeld heeft gereduceerd tot een consequente psychische immanentie en het deswege heeft versmald en verarmd. Versmald, zeg ik, ondanks het oordeel van Rümke, dat Jung dreigt de mens te vergroten³⁹). Voor deze mens is niet het meer burgerlijk ideaal van Freud, de aanpassing aan de buitenwereld, het beste, waarnaar hij streven kan; Jung verlegt het eigenlijke van het menselijke leven in de autonome totaliteit van die mens, die tot de énige waardevolle werkelijkheid wordt verheven. Maar daarom wordt alles wat buiten deze autonome ziel bestaat en zich als gebeuren afspeelt, of als mensengemeenschap zich aandient slechts een „Anpassungsbereich” van het ik. Enerzijds vinden wij hier de autarkie van de in zichzelf gecentraliseerde mens, anderzijds een collectivum, waaraan men zich onder het motto „Geeft den Keizer wat des Keizers is” moet aanpassen. Jung valt met zijn, niet alleen in ontologische maar ook ethische zin, dualische opvatting terug op de gnosis; later trachtte hij zijn mening met de opvattingen der alchemie te consolideren⁴⁰).

Het is niet onze taak hier breder op Jung's standpunt aangaande de mens in te gaan — het gezegde zij voldoende om aan te tonen, dat Jung een mensbeeld van zeer principieel karakter heeft.

Het is te begrijpen, dat Jung zich ook over de religie herhaaldelijk heeft uitgesproken. Zo dikwijls zelfs en op zo gevarieerde wijze, dat het m.i. niet mogelijk is te spreken van *de* visie van Jung op de religie. Maar welke uitspraak van Jung men ook neemt, steeds weer ziet Jung de religie van de Oosterse volken, de mysterie-godsdiensten en het christendom in één lijn. Hij ontzegt aan deze godsdiensten iedere objectieve en absolute waarde. Hij wil wel pogen de betekenis van de religie in het historische ontwikkelingsproces te aanvaarden en op haar psychologische zin te toetsen, maar de ontwikkeling van de godsidee in de individu is terug te voeren tot de, onder medewerking van subjectieve en archetypische elementen ontstane, vader-imago⁴¹). Reeds om deze grondgedachte — die op vrijwel dezelfde wijze door Hostie werd geformuleerd — kan ik het met deze niet eens zijn inzake zijn betrekkelijk milde oordeel over Jung⁴²). „De empiricus, die zijn wetenschap trouw wil blijven”, (Hostie) is zeker niet aan het woord in Jung's uitspraak, dat Satan gezien mag worden als de oudste zoon van God en gelijkwaardig met Christus. Ook Hostie vindt hier, met D a i m, „eine gnostische Entgleisung”⁴³).

Dat op het standpunt van Jung de verantwoordelijkheid van de mens moeilijk

is te handhaven in een enigszins aannemelijke vorm moet overigens ook duidelijk zijn.

Het zou ons voor hedenmiddag veel te ver voeren, wanneer ik met U besprak de opvatting van Spearman over het ontstaan van het godsbewustzijn, en de bijval door Mc Kenzie aan deze opvatting verleend. Alles draait hier om de kwestie, waar „the natural tendency of the mind to transcend its experience and to have ideas” vandaan komt ⁴⁴).

Ook zal ik niet ingaan op de aan de dieptepsychologie verwante opvatting van Allport, dat de attributen van God slechts uitdrukking zijn van menselijke behoeften ⁴⁵). Ieder verstaat, dat het behandelen van deze opvattingen en die van vele anderen, welke belangwekkende meningen ten beste gaven, ons te lange tijd bijeen zou doen zijn.

Een wijle moge ik nog aandacht vragen voor die psychologische richting, die zich de phaenomenologische noemt en die in vele gevallen een min of meer innig contact heeft met de existentie-philosophie. Ik moge mij hier tot enkele meer algemene opmerkingen beperken.

Enerzijds wil ik gaarne waardering uitspreken voor de phaenomenologische methode als methode, en voor het vele, dat zij reeds bereikte. Deze methode toch kan, mits juist aangewend, ons voortreffelijke gegevens verschaffen over de mens, zoals hij leeft in relatie tot zijn wereld. Het is steeds weer de mens in contact, die men wil zien. Men bedoelt van het leven, van het gebeuren, in — of beter: „van” — deze mens *niet* een *subjectief* beeld te geven. Men zoekt het evidente en de evidentie, die ver boven het subjectieve inzicht uitgaat. Daardoor is de phaenomenologie ook meer dan alleen maar „een gesystematiseerde introspectie”. Men wil „contribuer à la connaissance de ce qui est humain dans l'homme”. „Nous voulons en effet révéler le „monde” de l'homme, son „cosmos”, c'est-à-dire la structure significative des situations, des événements, des valeurs culturelles, ... le monde dans lequel l'homme existe” ⁴⁶).

Wij moeten met alle waardering voor het pogen dezer phaenomenologische richting toch opmerken, dat men met het verstaan der phainoumena inderdaad kan *indringen in* het object, dat men wil benaderen; maar men mag daarbij nimmer vergeten, dat phainoumena zelve geen *adequate* uitdrukking zijn van enig gebeuren of van enig zijn. Er is steeds een wezenskern en een zinskern, die niet in de phainoumena tot expressie behoeft te komen, en in den regel ook niet komt. Daarbij vergete men *niet*, dat het phainoumenon omtrent het diepste zijn van de mens en omtrent het wezen van zijn religie ons niet kan inlichten. In de eerste plaats toch is er in de „evidentie”, die in en aan de phaenomenologische verklaring beleefd wordt, een gelijk-gericht-zijn van hen, die het „evident zijn” beleven, verondersteld. Reeds dit biedt mogelijkheden, die gevoeglijk tot bezwaren aanleiding kunnen geven. Maar zodra het normatieve en het transcendente aan de orde komt, zodra vragen worden gesteld op een gebied van meer dan louter psychischen aard, kan de phaenomenologie geen antwoord geven. Zeker, ik kan spreken over de phainoumena van het

religieus functioneren, maar dit betekent niet, dat ik langs die weg ook maar iets te weten kan komen over het wezen van de religie zelve of over het religieuze „zijn” van de mens als zodanig. De langzamerhand uit het wetenschappelijk veld verdwijnende ouderwetse godsdienstpsychologie is óók stervende, doordat ze haar krachten overschatte en meende door het bestuderen van de psychologie van de godsdienstige mens het wezen van de religie te kunnen bepalen of wel, zonder van de religie zelf kennis te nemen, „godsdienstpsychologische” bijdragen te kunnen leveren ⁴⁷⁾. De phaenomenologie zal de weg van de godsdienstpsychologie niet gaan; zij heeft veel breder opgaaf en een andere benaderingsmethode. Maar toch schijnt het, dat deze methode somwijlen een beoefening vindt op zulk een wijze, dat men tracht het wezen van de mens, van zijn religie, van zijn angst of van zijn schuldgevoel phaenomenologisch te bepalen.

Wij komen hier terug op de uitspraak van Binswanger, die wij boven reeds citeerden. Binswanger wil terugvallen, nu het verstaan van de mens niet meer steunen kan op theologie, kosmologie of ethiek, niet op enige „Seins-metaphysik”, maar op „eine *phänomenologische* Analyse des In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-seins”. „Damit hören Gott, Kosmos, ethische Norm, aber auch Wissenschaft, Politik und Technik auf, *Ausgangspunkte* für die Anthropologie und Psychologie zu sein.” Hier vinden wij een consequentie van de phaenomenologie, die ik onaanvaardbaar acht. Zomin als het Heidegger gelukte tot een waarlijk psychologische visie in metaphysische zin door te dringen ⁴⁸⁾; zomin is het, naar wij menen, Binswanger gelukt. Tot het verstaan van het wezen van de mens toch en tot het geven van een phaenomenologische analyse, die hem een anthropologie verschaft, die de basis kan zijn voor het verstaan van de totaliteit van de zin van zijn „zijn”, kan de mens op deze wijze nimmer komen. Immers, vóór men kan aanvaarden, dat er een phaenomenologische analyse des „In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-seins” mogelijk is, moet men aantonen, dat deze wijze van „zijn” phainoumena heeft, waaruit het wezen en de zin van dat „zijn” kunnen worden verklaard en verstaan. Bovendien tracht Binswanger de mens te doen verstaan door het verstaan van de mens zelf. Maar daarvoor moet hij zijn verstaan verstaan. Het beeld lijkt verschrikkelijk banaal, maar wie krijgt hier niet de indruk van de activiteit van de jonge hond, die altijd maar weer poogt zijn eigen staart te vangen? De zijnde mens wentelt rond in het zijn van zijn eigen zelf, om dat zijn door het zijn te verstaan. Zeer consequent is op dit standpunt alle openbaring Gods afgewezen. Binswanger wil de mens niet verstaan door enig standpunt te vinden, dat boven de mens uitgaat. Hij wil een alzijdige blik, niet op een zich buiten hem bevindende wereld, maar hij wil met de verstaans-activiteit in zichzelf de mens in zichzelf zien en verstaan. Vóór men nu aan de phaenomenologie het recht geeft zich op deze weg te begeven, zal zij moeten aantonen, dat zij in staat is tot deze activiteit. Bewijs hiervoor zal zij echter wel nimmer kunnen leveren.

Maar ook al zou zij zulks kunnen, dan heeft zij nog niet het recht te doen datgene, wat Binswanger doen wil. Binswanger mag al zeggen, dat „das Men-

schenverständnis nicht mehr stützt auf Theologie, Kosmologie oder Ethik", maar hij moet aantonen, dat deze bewering juist is. En hij moet dit dan doen met juiste argumenten⁴⁹⁾. Daarbij doet zich het van wetenschappelijk standpunt uitermate interessante probleem voor, in hoeverre men met de methode van Binswanger omtrent de theologie zelve iets kan bewijzen. Immers, sinds Windelband zijn wij er wel van overtuigd, dat elk vak van wetenschap zijn eigen methodologie vraagt⁵⁰⁾. Daaruit volgt, dat Binswanger nimmer langs phaenomenologische weg omtrent wezen en waarde der theologie tot conclusies kan komen. En al zou hij trachten zulks te doen, dan nog ware dit slechts geoorloofd, indien hij zelf zich daarbij op een standpunt stelde, van waaruit de zin van het wetenschappelijk theologisch bezig zijn benaderd werd in overeenstemming met de aard der theologie zelve. Anders te doen is een ongeoorloofde „metabasis eis allo genos". En tenslotte moet Binswanger niet alleen bewijzen, dat de theologie geen basis meer *is* voor de mensbeschouwing, maar, vóór hij de theologie terzijde zet, moet hij ook bewijzen, dat zij geen basis meer *kan zijn*.

Het is duidelijk, dat bij een opvatting als die van Binswanger het wezen van de religie wordt aangetast. Religie kan bij deze opvatting niet anders zijn dan een zuiver subjectief gebeuren of een subjectieve houding of een subjectieve ervaring, zonder dat van religio objectiva sprake kan zijn. Het spreekt vanzelf, dat men, wanneer men elke gedachte van zin en betekenis ener openbaring terzijde zet, de phaenomenologie van het beleven der relatie tussen de mens en de zich openbarende God niet kan worden gevonden. In zulk een geval wordt ook elke menselijke beleving ontledigd van de rijkdom, welke de mens door het „het zijn met God" kan vinden.

Ik ben dan ook overtuigd, dat het niet alleen onmogelijk is de phaenomenologie als uitgangspunt te nemen voor de bepaling van het wezen van de mens, maar ik ben evenzeer overtuigd, dat men nooit door middel van de phaenomenologie het waarlijk beleven van de gemeenschap met God in Christus *in zijn wezen* kan verstaan.

Dat men b.v. nooit het wezen van de „droefheid naar God", die „een onberouwelijke bekering" werkt, phaenomenologisch kan bepalen, moet voor iedere calvinist luce clarius zijn. Persoonlijk zie ik, ondanks mijn eerbied voor de phaenomenologie, in deze tijd op het psychologisch erf een principieel gevaar in sommige pogingen, de religieuze ervaring, het norm-besef, en b.v. schuldgevoel en bekering phaenomenologisch te willen verstaan. Zeker, men kan een phaenomenologie b.v. van het godsdienstig schuldgevoel geven — mits men dan maar duidelijk begrijpt, dat men steeds spreekt over *phaenomena* van dit schuldgevoel, *niet* over het *wezen* van dit schuldgevoel. Zou men zulks vergeten, dan kan ook de phaenomenologie een ernstig gevaar betekenen.

Van verschillende zijden kwam er, gelijk wij zagen, critiek op de houding inzake de religie, zoals die bij vele psychologen — en wij denken dan hier vooral aan Freud en Jung — wordt gevonden.

Het mag evenwel onze aandacht niet ontgaan, dat er bij hen, die deze critiek oefenen, dikwijls toch ook een opvatting is, die, naar wij menen, aan het wezen van de mens geen recht doet. Wanneer bijvoorbeeld Tournier⁵¹⁾ zegt, dat de ziel twee beweegkrachten heeft: „het instinct en de Heilige Geest” en dat de psychologie de natuurlijke krachten tracht vrij te maken (de libido, het instinct), — en dat zulks nuttig en nodig is —, maar dat wij, gelovigen, trachten de mens „bovendien een andere kracht” te verschaffen, „een boven-natuurlijke kracht, de Heilige Geest”, „die de kracht van het instinct niet tegengaat, maar er bovenuit gaat”; een kracht, „waardoor de mens van het eenvoudig dierlijke leven overgaat tot het persoonlijk leven”, — dan vind ik ook hier een mensbeschouwing, die ik niet kan aanvaarden. Meermalen toch wordt de religie gezien als één van de „facetten” van het leven naast vele andere. Soms ook als een nieuw inkomende therapeutische kracht. De religie heet ook „een aspect” van het menselijk leven, naast het aspect van het instinct, naast dat van intelligentie, dat van het gevoel, dat van de wil, enz. Op deze wijze kunnen wij dus over allerlei psychische functies en kwaliteiten spreken zonder daarbij het feit, dat de mens ook religieus is, in gedachten te houden. Ook in de kringen van hen, die als protestantse belijders bekend staan, vindt men soms uitspraken, die er op schijnen te wijzen, dat men de religie ziet als één van de vele aspecten van het leven. De mens is dan, als hij functioneert, compleet, ook wanneer hij zichzelf niet betrokken weet op God, ook wanneer hij zijn doen en laten abstraheert van het feit, dat hij God moet dienen, of (óók) een religieus „aspect” heeft. Deze beschouwing kan mij niet voldoen. Ik geloof, dat men, ook bij deze opvatting, onrecht doet aan het wezen van de mens.

Om het wezen van de mens te verstaan zullen wij een standpunt moeten vinden buiten de mens. Uit de aard der zaak betekent dit „standpunt vinden” niet, dat wij zelf dit standpunt scheppen, want uiteindelijk zou dit standpunt dan toch weer binnen onszelf liggen. Het moet ons gegeven worden door God, Die Zich aan ons openbaart en Die spreekt over Zichzelf en over ons in relatie tot Hem.

Nu staan protestantse christenen ten principiële bij deze opvatting niet alleen. Ook de rooms-katholieke psychologie aanvaardt de noodzakelijkheid van de openbaring Gods voor het verstaan van het wezen van de mens. Toch kan anderzijds niet ontkend worden, dat er ten opzichte van de visie op het wezen van de mens en zijn religieus zijn een niet onbelangrijk verschil is tussen de rooms-katholieken en ons. Ik zal mij dan ook bij de beschrijving van de grondslagen der zielskunde bezig moeten houden met de rooms-katholieke opvatting, wil ik mijn eigen mening scherp kunnen omschrijven⁵²⁾.

Wij komen hier te staan voor de vraag: hoe hebben wij het wezen van de mens en zijn natuur in verhouding tot het religieuze probleem te zien? En dan wil ik al dadelijk zeggen, dat wij in de psychologie, naar ik meen, ons duidelijk bewust moeten zijn van de betekenis van het feit, dat de mens religieus is, willen wij een opvatting hebben omtrent zijn wezen, zodat wij een basis kunnen

vinden voor onze psychologie. Het moge schijnen, dat wij, sprekend over deze dingen, ons begeven op een terrein, dat niet meer ligt binnen het gebied der psychologie; meer dan schijn is hier echter niet. Ik zal mij hier niet beroepen op het feit, dat wij in allerlei psychologische publicaties uitvoerige verhandelingen vinden over de godsdiensten van het Oosten, dat wij in allerlei psychologische studies beschouwingen gewijd vinden aan de gnosis, de mystiek en de ethiek. Immers, bewezen zou dan eerst moeten worden, dat deze situatie zonder critiek kan worden aanvaard. Maar wel kan ik dit zeggen: waar de hedendaagse psychologie voortdurend bezig is te zoeken en te tasten om een vast punt te vinden voor de bepaling aangaande het diepste wezen van de mens⁵³), daar kan aan de calvinistische psychologie niet het recht worden ontzegd dit te doen door haar visie omtrent het diepste wezen van de mens te poneren.

De mens is nu eenmaal niet verklaarbaar, — de menselijke persoonlijkheid is nu eenmaal niet te begrijpen, — zijn worstelen en zijn streven, zijn angst en zijn liefde, zijn ootmoed en zijn hoogmoed, zijn psychische krachtsinspanning en ineensstorting, zij zijn naar mijn overtuiging niet te verstaan — zonder dat wij omtrent het religieuze wezen van de mens een gefundeerde opvatting hebben.

En als wij dit punt gaan bespreken, dan blijkt ons, dat er tussen de rooms-katholieke psychologen en ons een schijnbaar minutieus, maar in wezen zeer diepgaand verschil ligt omtrent de betekenis van het feit, dat de mens geschapen is naar het beeld van God, en omtrent het souverain karakter van de genade, die God aan de mens schenkt. Dit zijn niet twee los naast elkaar staande punten, het zijn twee aspecten van hetzelfde probleem. Het zijn dus vraagstukken, die voortdurend correleert zijn.

In de eerste plaats is er dan de vraag van de betekenis van de schepping van de mens naar het beeld Gods. De vraag moet gesteld worden, of het beeld Gods, dat de mens bij zijn schepping ontving, behoort tot zijn wezen of niet. Deze vraag is primair beslissend voor onze visie op het religieus zijn van de mens en op de betekenis van de genade in zijn leven. Het is niet onze taak om te bewijzen, dat dit probleem bepalend is voor een ganse reeks van theologische vragen; wij beperken ons tot datgene, wat voor ons terrein van belang is: het wezen van de mens en in het bijzonder zijn religieus bestaan. De vraag kan zo geformuleerd worden: toen God de mens maakte, heeft Hij hem toen geschapen als menselijke individualiteit, als menselijk wezen en hem daarnaast bovendien geschonken een additum in de vorm van het beeld Gods, — of behoort dit beeld Gods bij zijn wezen, bij zijn natuur? Is het eerste het geval, dan blijft er, nadat de mens door de zonde het beeld Gods verloren heeft, nog een weliswaar verarmde maar toch nog de volle humanitas bezittende mens over. Is het tweede het geval, dan is ook de natuur van die mens verdorven. Nu bedoelen wij allerminst te zeggen, dat de rooms-katholieke opvatting deze is, dat men, wanneer de mens het beeld Gods verliest, overhoudt hetzelfde individuüm, dat het humanisme ziet als principieel ongeschonden in kracht en vermogen. Als

de mens zijn boven-natuur verloren heeft, dan blijft er, volgens de rooms-katholieke opvatting, een natuur over, die bij wijze van straf aan haar eigen onvolmaaktheid wordt overgelaten. Er is dus wel verschil tussen natuur-staat en zonde-staat. Maar dit verschil heeft betrekking op het boven-natuurlijke doel van het leven. De mens kan nu uit zichzelf dat boven-natuurlijke doel niet meer bereiken.

Maar anderzijds moet deze mens volgens Rome toch altijd zo gezien worden, dat hij met zijn natuurlijk leven in zijn blote existentie ontvankelijk is voor en open staat voor de genade van het herstel van de boven-natuur. De mens heeft dan een capaciteit voor de genade, hij is *capax gratiae*. Er is een natuurlijke ontvankelijkheid, die voor de gemeenzaamheid van de mens met God geen beletselen stelt; er blijft altijd de mogelijkheid, dat de natuur weer aan de genade aanknoopt. Hoezeer het nu ook waar is, dat de mens uit zichzelf dit boven-natuurlijke doel niet kan bereiken, toch vinden wij bij Rome altijd weer een „anthropologisch optimisme”, zoals Berkhouwer het uitdrukt. Misschien mag ik het noemen een anthropologisch capaciteits-optimisme, want dit optimisme is voornamelijk gericht op de mogelijkheid, dat de natuur weer „aanknoopt aan” de genade.

Trouwens, ook ontologisch ziet de rooms-katholieke opvatting de mens anders dan de reformatie. Er is bij de rooms-katholieken iets van sympathie voor de gedachte van het humanisme, voor de idee van de *humanitas*, die de waarde van de mens voortdurend onderstreept. Telkens weer hoort men dan ook aan het adres van het calvinisme de beschuldiging, dat het opereert met een mens-beeld, dat niet is te handhaven, dat het principieel pessimistisch is omtrent de mens, dat het geen oog heeft voor de adelheid van zijn natuur. Geen wonder dan ook, dat rooms-katholieke critici vaak veel milder dan wij humanistische grondgedachten van stellig humanistisch denkende psychologen, bijvoorbeeld van Jung, beoordelen.

Wanneer ik zeg, dat het zwaartepunt van onze beschouwing omtrent de mens als religieus wezen in de eerste plaats ligt in het feit, dat de mens geschapen is naar Gods beeld, dan mag de vraag gedaan worden, wat wij daarmee precies bedoelen. Wel, om het eenvoudig te zeggen: als de Schrift ons zegt, dat de mens geschapen is naar Gods beeld en naar Zijn gelijkenis, dan betekent dit, dat de mens, omdat hij het kind van God is, op God lijkt, op de Vader lijkt. Adam heet „de zoon van God” (Luc. 3:38), Wij zijn „van Gods geslacht” (Hand. 17:28), Gelijk de zoon de heerlijkheid van zijn vader is, zo is „de man de heerlijkheid Gods” (I Cor. 11:7). De mens ontving dit beeld Gods als zoon van God, als kind, dat „op Vader lijkt”. Ik formuleer dit expres zo, omdat ik mij geheel kan stellen op het standpunt van de gereformeerde theologie, die op grond van de Schrift de gedachte handhaaft, dat het beeld Gods de mens van nature eigen was en dat hij zonder dat beeld niet anders dan in *natura impura* kan bestaan. Als dan ook Adam door de val dit beeld Gods verliest, heeft hij niet slechts een verarmde natuur over, maar een verbroken

natuur.

Hier is onze visie wezenlijk anders dan de rooms-katholieke. Het is hier natuurlijk niet de plaats om uitvoerig op de rooms-katholieke beschouwing in te gaan. Slechts een enkele opmerking moge volstaan.

De mens in *puris naturalibus* zonder boven-natuurlijke genade heeft, volgens Rome, slechts zijn natuurlijke religie en deugd en heeft zijn bestemming op aarde. Maar de mens begiftigd met het *donum superadditum* van het beeld Gods heeft een boven-natuurlijke religie, ontvangt een „boven-natuur”, ontvangt boven-natuurlijke deugd en heeft zijn bestemming in de hemel. Adam was aanvankelijk geschapen als mens in *puris naturalibus*, maar kreeg daarbij de boven-natuurlijke gave van het beeld Gods⁵⁴). Als Adam nu valt verliest hij het beeld Gods, maar er blijft dan toch nog over een mens, die niet, zoals onze catechismus zegt, „onbekwaam is tot enig goed en geneigd tot alle kwaad”. Voor Rome kan ook na de val de mens begiftigd zijn met *justitia naturalis*. Hij heeft in zijn wil nog de kracht om het goede te doen, zodat hij wel een natuurlijk leven leidt, maar toch niet perse behoeft te zondigen. De mens zonder het *donum superadditum* blijft dus een in zijn soort „compleet” mens. Geen wonder, dat, zoals wij reeds zeiden, in rooms-katholieke kring de tegenstelling met het humanistisch mensbeeld lang zo sterk niet gevoeld wordt als bij ons. Nu is de mens na de val niet gelijk aan Adam minus het beeld Gods, want God had aan Adam niet alleen *justitia super-naturalis*, maar ook de *justitia praeter-naturalis* geschonken en door dit laatste was Adam boven het lijden en de dood, ook wat het lichaam betreft, verheven. Na de val heeft de mens ook niet meer deze *justitia praeter-naturalis*. Had hij deze wel, dan zou hij de strijd van de kant van het vlees niet kennen, hoewel ook deze gerechtigheid nog een natuurlijk karakter heeft en men met deze gerechtigheid niet de visio Dei per essentiam kan verdienen. Dit is eerst mogelijk, wanneer een mens de genade van de *justitia super-naturalis* ontvangt.

Hier moeten wij even op een bepaald punt attenderen. Ook in vele moderne opvattingen der psychologie speelt het probleem van het stoffelijk bestaan van de mens, in tegenstelling tot zijn zieleleven en zijn geestelijk zijn, een rol. Welnu, deze tendens om stof en geest als twee elkaar tegengestelde krachten voor te stellen, speelt ook een niet geringe rol in de rooms-katholieke conceptie⁵⁵). God wilde, volgens de rooms-katholieke opvatting, nu eenmaal een wezen scheppen, bestaande uit ziel en lichaam, dus uit geest en stof. Evenmin echter als God een vierkante cirkel zou kunnen maken, kan Hij Zich zonder meer kinderen maken, gecomponeerd uit deze twee elementen, zal er althans volkomen harmonie tussen deze twee bestaan. Daarom geeft God een boven-natuurlijke hulp in de vorm van het *donum superadditum*. Zonder deze boven-natuurlijke genade kan God de strijd tussen vlees en geest in de mens niet voorkomen. De stof is in wezen van lager orde dan de geest en beweegt zich in eigen richting van de geest af. In deze zondige wereld verlokt het stoffelijk bestaan de mens vanzelf tot zonde. De ratio alleen kan niet, of niet dan met de grootste moeite deze invloed van de stof beheersen. Alleen de genade, die

weer als donum-superadditum in het leven komen kan, kan de boven-natuur herstellen en de mens weer zijn eind-bestemming doen bereiken.

De reformatorische en speciaal de gereformeerde opvatting van het beeld Gods, zoals wij die kortelijks omschreven, ziet de mens wel heel anders. Men heeft weliswaar van rooms-katholieke zijde aan de gereformeerde theologie verweten, dat zij de mens te somber zag, wanneer zij betoogde, dat de mens van nature noodzakelijk gericht is op het kwaad, tenzij de genade in zijn leven komt; maar anderzijds is van reformatorische zijde betoogd, dat het concilie van Trente wel zeer optimistisch was, indien het hem in de ban wilde doen, die beweerde, dat de vrije wil van de mens na de zonde van Adam verloren is en uitgedoofd, of dat hij een titel is, waaraan geen werkelijkheid beantwoord.

Natuurlijk betekent dit niet, dat de rooms-katholieke anthropologie wezenlijk gelijk zou zijn aan die van het humanisme. Ook dat heeft Trente wel duidelijk gezegd: Zo iemand niet belijdt, dat Adam Gods toorn over zich haalde en daarmee ook de doodstraf en met de doodstraf slaaf werd van de duivel en dat Adam geheel in iets slechters naar lichaam en ziel werd veranderd, hij zij in de ban.

Maar anderzijds betekent dit niet de radicale verdorvenheid van de menselijke natuur. Men spreekt in rooms-katholieke kring voortdurend over de overdrijving van de gevolgen der erfzonde in gereformeerde kring. En ook rooms-katholieke theologen spreken ervan, dat de godgeleerden na Trente in hun opvatting over de erfzonde optimistisch blijven ⁵⁶).

Is het dan niet waar, dat vooral voor een psycholoog de opvatting der gereformeerden omtrent de verdorvenheid van de menselijke natuur moeilijk aanvaardbaar is? Het zij mij vergund over deze gereformeerde opvatting, zoals ik die zie, thans nog iets te zeggen. In de eerste plaats aanvaarden wij op geen enkele wijze een wezenlijke minderwaardigheid van de stof, alsof die mens zou bestaan uit elementen van lager orde en elementen van hoger orde. De mens is geschapen naar Gods beeld, zoals hij is. En ook Adam's stof behoorde aan de zoon van God, Adam. Adam is een schepsel temidden van vele andere, maar in hem is de éénheid van het „kind van de Vader zijn” gerealiseerd in zijn hele bestaan. *Stof* en *geest* mogen te onderscheiden zijn, zij staan niet min of meer manicheïsch tegenover elkaar. Uit stof en geest heeft God de mens gebouwd en in die ene mens zien wij wel beide, maar wij zien beide in eenheidsrelatie tot elkander. Wij zien niet een lichaam en een ziel, maar wij zien een mens. Deze mens, gemaakt door God, was beelddrager Gods in het moment, waarop hij werd. Hij vertoonde niet alleen de vestigia Dei, zoals al de schepselen dat doen, maar hij was imago Dei, hij was dat geheel en al, in ziel en lichaam, in alle vermogens en in alle krachten, in alle toestanden en in alle verhoudingen. Adam was het beeld Gods, omdat hij in zoverre hij waarachtig mens was, en hij was waarachtig wezenlijk mens, omdat en in de mate, waarin hij beeld Gods was. Wat gebeurt er nu, wanneer Adam valt? Wel, Adam wordt dan geen dier. Hij verliest de oorspronkelijke gerechtigheid. Maar het beeld Gods, dat Adam ontving, staat niet enkel in die oorspronkelijke

gerechtigheid. Het beeld Gods ligt in alles, waarin het kind op de Vader lijkt. Als Adam het beeld Gods verliest, verliest hij de qualitates, van waaruit kennis van God, gerechtigheid en heiligheid voortkomen, maar anderzijds komt er geen verandering in de substantie van zijn zijn. Het beeld Gods in ruimere zin blijft hem sieren, hij blijft mens. Hij houdt psuchè en pneuma, hij houdt rede en intelligentie, hij kan liefhebben en hij kan haten, hij heeft zelfbesef en geweten. Kortom, waar hij aanvankelijk geschapen was zo, dat hij zelf het ganse beeld Gods was, is hij thans weliswaar uit het huis van de Vader verjaagd en zwerft hij als een innerlijk verscheurde bedelaar om rust op de aardbodem rond, maar overal vertoont hij nog de trekken van zijn afkomst, de adeloom van zijn oorsprong.

Evenwel, deze mens, die in dit beeld Gods in ruimere zin zoveel behield en daarom functioneren kan met zoveel gaven, die hij als erfenis uit het huis des Vaders meenam, is nu juist gericht tegen de Vader met al zijn mogelijkheden, met al zijn levenstendenzen. Ik meen, dat wij hier niet alleen begrippen als substantie en qualitas moeten gebruiken, maar ook dat van het functioneren. Zoals de gezondheid behoort bij de mens en ik dus kan zeggen, dat het een natuurlijke eigenschap van de mens is, dat hij gezond is, maar ik anderzijds toch niet kan zeggen, dat de mens, die ziek wordt, zijn wezen als mens verliest, zo behoef ik ook niet te zeggen, dat de mens na de val, al zeg ik ook, dat hij met al zijn gaven en krachten gericht is op de ongerechtigheid, zijn wezen als mens verloren heeft. Het is immers ook mogelijk, dat een functie, die bij de gezonde mens het gezond zijn ondersteunt en tegelijk daarvan de uiting is, haar richtingseffect wijzigt en bij de zieke ten detrimente van het leven werkt. Wanneer ik hiervan een voorbeeld mag geven, zou ik willen wijzen op het volgende: wanneer bij de mens tengevolge van een bloeding een te geringe bloedtoevoer naar het hart ontstaat, en daardoor het minutenvolume wordt verlaagd, retineert de nier water en zout, de extracellulaire vloeistof neemt toe, daardoor neemt het bloedvolume toe, de veneuze druk stijgt, het minutenvolume stijgt tot norm, en als het behoud van het leven is gediend, eindigt de retentie van zout en water door de nier. Maar als nu het minutenvolume verlaagd is door een *insufficiëntia cordis* gaat bij overschrijding van een bepaald punt een verdere verhoging van de veneuze druk niet meer gepaard met een toenemen van het minutenvolume, maar met een daling⁵⁷). Ik meen, dat we hier een natuurlijk voorbeeld hebben, waardoor we onze opvatting, dat dezelfde functie bij een gezond orgaan een positieve en bij een ziek orgaan een negatieve werking kan hebben, duidelijk kunnen maken.

Wij moeten het dan ook niet zo zien, alsof de zonde iets materieels is. De zonde wijzigt de richting, waarin de mens functioneert, dat is leeft, streeft, wil en denkt. De zonde is altijd het gaan van God af, in aan God tegengestelde richting. Dat is ook: ingaan tegen God. En dat betekent uiteindelijk de ondergang.

De mens, zoals God hem gemaakt had, functioneerde *naar* de Vader *tóe*, heel zijn wezen, zijn doen en laten werd gedragen door zijn religie: zijn *verbonden*

zijn aan de Vader, zijn *dienen* van de Vader, zijn *verheerlijken* van de Vader en zijn *heerlijk zijn* in de Vader. Als de zonde komt verandert dit alles van richting. Zolang genade niet tussenbeide komt, blijft deze mens religieus functioneren, maar hij functioneert nu *vàn* de Vader *af*, naar zichzelf toe en naar het schepsel toe, naar de zonde toe. Ook nu wordt heel zijn wezen, zijn doen en laten door religie gedragen, maar door *verkeerd gerichte religie*. En dit religieus beleven van de mens is vandaag de drijfkracht van millioenen levens, maar dan *in het verbonden zijn* naar beneden toe, naar het zelf, naar het schepsel, naar Satan. Nog wil de mens *dienen*, maar hij dient *vàn* God *af*, hij dient zichzelf, zijn vlees, de glorie van zijn geest en aardse of helse idealen. Hij *verheerlijkt* nu zichzelf en wil *heerlijk zijn* in zichzelf.

Men voelt, dat bij deze opvatting het wel degelijk mogelijk is enerzijds te handhaven, dat een mens bij het verliezen van het beeld Gods in engere zin geen substantie verliest en dat hij volledig mens blijft, en anderzijds toch te poneren, dat de mens door de val onbekwaam is tot enig goed en geneigd tot alle kwaad. De mens is na de zondeval mens gebleven, verantwoordelijk voor al zijn daden. In zijn eigen radicale verdorvenheid, waarin al het licht, dat in ons is, duisternis is, zoals de geloofsbelijdenis het zegt, blijft hij toch voortdurend zijn afkomst verraden; zo kunnen wij spreken van „kleine overblijfselen, die de mens overgehouden heeft van de uitnemende gaven, hem door God verleend”, zoals de vaderen in Dordrecht zulks deden. De trekken in het gelaat van de liederlijke landloper, die herinneren aan zijn adellijke afkomst, accentueren zijn deplorabele staat en toch zijn zij overblijfselen van zijn glorie.

Nu is het feit, dat de mens religieus is, bepalend voor heel zijn wezen. De mens is homo sapiens, begiftigd met rede, gevoel, streven, wil, verantwoordelijkheidsbesef, geweten, enz., omdat hij het kind van de Vader is. Zijn afkomst van de Vader is beslissend voor zijn zijn. Voor de calvinist is daarom de religieuze situatie van de mens ook in de psychologie steeds de beslissende factor. Allerlei levenservaring en levensuitingen hangen ten nauwste met zijn religieus zijn — zij het ook, dat dit dikwijls betekent een negatief gericht zijn — samen. Vandaar dan ook, dat religie niet slechts een aspect van het leven of van de persoon is. Neen, *de mens is* een religieus *wezen*. Zoals het feit, dat hij leeft, alle andere uitingen draagt, zo draagt het feit, dat hij religieus is, heel zijn leven, al de worstelingen van zijn ziel, al de inspanning van zijn geest. Liefde en genegenheid, afkeer en haat hebben een religieuze achtergrond. Aan dit religieuze is niets in des mensen leven onttrokken. Dat dit belangrijke consequenties heeft voor onze beoefening der psychologie hopen wij straks nog kortelijks te zien.

Natuurlijk betekent dit niet, dat er op het terrein van de concrete gegevens niet een gelijk oordeel kan zijn tussen een calvinist en iemand, die anders denkt. Bij dezelfde persoon zal een calvinistisch psycholoog dezelfde reactiesnelheid constateren als een humanistisch psycholoog, bij hetzelfde kind zullen zij tot dezelfde conclusies omtrent de oorzaken van een neurotisch gedrag

komen. Beide kunnen over de wijze, waarop wij mensen voorstellingen, begrippen en oordelen vormen, gelijk denken, en het eens zijn over de manier, waarop wij persoonlijke ervaringen opdoen; zij kunnen dezelfde phainoumena gelijk weten te duiden. Maar zodra het erop aankomt de feiten te verstaan, te dóórzien, in relatie tot het wezen van de mens, komt het verschil in visie als vanzelf naar voren.

Het religieus zijn van de mens, zijn afkomst, het feit, dat hij drager is van het beeld Gods in ruimere zin, heeft ook psychologisch betekenis ten opzichte van de verbanden, waarin hij leeft. De mens is niet gemaakt om een autistisch in zichzelf gekeerd en met zichzelf bezig zijnd individu te zijn, — hij is geschapen-in-relatie, hij is deel van de kosmos en tegelijkertijd heer en hoofd van de kosmos. Als God de Vader is, vervult hij de functie van de oudste zoon, de plaatsvervanger Gods, in het scheppingshuis. Ook na de zondeval blijft deze relatie bestaan. Deze relatie is zo onverbreekbaar, dat de kosmos mede om der wille van de mens de verscheuring en de verbreking kent. De dood in de kosmos is in deze zondige wereld niet te scheiden van het lijden, en het lijden is niet los te maken van de positie, waarin de mens zichzelf en zijn wereld gebracht heeft tegenover God. Als de mens in de zonde valt, wordt de oudste zoon uit het huis ontrouw aan de Vader en daarvan ondervindt heel het huis de gevolgen. Dit betekent een voortdurend in-relatie-zijn van de mens, al zijn beleven is steeds een beleven-in-contact-met. Dat dit voor de psychologie verstrekkende consequenties heeft, behoeft ternauwernood te worden gezegd.

Anderzijds is de mens ook heer in de kosmos. Dit betekent, dat hij door zijn geest in die kosmos kan isoleren, dat hij analytisch kan denken, zelfs min of meer willekeurig ideeën en begrippen omtrent de kosmos kan scheppen. Zodra hij echter werkelijke willekeur daartoe gebruikt, is hij de hoogmoedige, die zich niet onderwerpt aan de tucht van de orde en van de feitelijkheid, die God in de werkelijkheid van de kosmos heeft neergelegd. Het „philosopheren”, het „psychologie doen”, waarin de geest van de mens een grote mate van aanleg en vrijheid geniet, dient dan ook altijd gebonden te zijn in gehoorzaamheid aan de wetmatigheid in —, aan de relatie met —, en aan de zin van het geschapene. Door zijn geest kan de mens zelfs trachten tot de zin van het zinvolle door te dringen. Maar de mens dient daarbij altijd onderworpen te zijn aan datgene, wat God als Vader van de schepping in de kosmische realiteit in de meest wijde zin — dus ook in de geest, ook in de psyche — tot uitdrukking bracht. Hij, die gelooft, omdat God hem in Zijn soevereine genade door Zijn Woord heeft gegrepen en onderworpen, vindt in zijn hart de drang der liefde om als kind de openbaring van de Vader te grijpen, en hij kan niet anders dan het leven zien in het licht, dat God door Zijn Geest voor hem deed opgaan.

Deze openbaring Gods is dienstig tot het verstaan der scheppingsverbanden en tot het vinden van de zin van de geschapen realiteit. Daarin ligt met en

naast „de verlossing van zondaren in Christus” een verlossing van de geest. Wanneer de mens zich van de openbaring losmaakt, functioneert hij, in religieuze zin, in de houding van de afval; immers, hij poneert weer eigen koningschap en stelt zich in de houding van de zelfgenoegzaamheid, die leeft van zichzelf uit en naar zichzelf toe. Maar in wezen betekent dit de heerschappij der zonde in zijn wetenschappen; dit is ònvrijheid. Ook in de wetenschap geldt het: als de Zoon des mensen U zal hebben vrijgemaakt, zo zult Gij waarlijk vrij zijn. En alleen in die vrijheid kunnen wij de eenheid van al het kosmische en van alle leven zien.

Nu is het de gemene gratie, of — wil men — de algemene goedheid Gods, dat Hij aan het menselijk leven zoveel van de adeldom van geest en zijn heeft gelaten, dat tot op zeer grote hoogte mensen één kunnen zijn en het eens kunnen zijn in geestelijke zaken, ook al zijn er onder hen zowel gelovigen als mensen, die van het christelijk geloof zich afwenden. Op deze eenheid en op dit eens zijn berust datgene, wat valt binnen het gebied van het samenweten van de beoefenaren der wetenschap. Maar de tegenstellingen, die er onder andere tussen openbaringsgeloof en humanisme bestaan, zijn tevens oorzaak, dat er over de diepste vragen des levens tussen deze twee nimmer overeenstemming zal kunnen worden bereikt ⁵⁸).

Dat nu ons standpunt voor de *toepassing* der psychologie eigen consequenties heeft zal gereede duidelijk zijn.

Dat dit geldt voor de *paedagogische psychologie* in elke vorm zal ieder onmiddellijk verstaan.

Ook voor de *bedrijfspsychologie* heeft onze opvatting, naar ik meen, fundamentele betekenis. Ook het moderne bedrijf, ook de wereld van de techniek, werkt alleen met mensen, wier diepste wezen religieus is. Voor velen is de moderne techniek een nieuwe godheid. En zij beleven hun religieuze aard door de overgave aan de mogelijkheden, die de ontwikkeling van het huidige leven biedt. Dit kan zich openbaren in grote en in kleine dingen. De velen, die in onze moderne tijd, vooral in Amerika, zogenaamd gadget-happy zijn — waarbij het woord happy de bijklank krijgt van dwaas — beleven een soort religieuze verering voor het technisch wonder. Als zij door een druk op de knop een mirakel in het klein kunnen bewerken, leven zij hun gadget-happiness uit op een schier religieuze manier.

Maar het is niet alleen deze zijde van het vraagstuk, die van betekenis is. Daar is een ander, veel ernstiger probleem. De relaties in het bedrijfsleven zijn uitermate gecompliceerd. Ik behoef daarover hier niet verder te spreken. Doch deze gecompliceerde tussen-menselijke relaties worden gedragen door en zijn veelszins uitdrukking van de werking der religieuze functie; hetzij dan dat zij expressie zijn van deze religieuze functie in de zin ener positieve werking van de religie, hetzij dan dat er een verstoring van de harmonie komt, doordien een verkeerd gerichte religieuze functie de betrekkingen op negatieve wijze beïnvloedt. Wij denken hier natuurlijk op geen enkele wijze aan de op

politieke, godsdienstige, „klasse-“ of groepsverschillen gebaseerde tegenstellingen in het bedrijfsleven. Maar wij bedoelen te zeggen, dat de verhoudingen in het bedrijf, de tussen-menselijke relaties, de vraagstukken van de overgave van de mens aan zijn arbeid, de noodzakelijkheid voor de mens om in de arbeid eerbied te kunnen beleven voor de leider, de noodzaak dat de leider zich verbonden kan weten aan zijn ondergeschikten in wezen en in diepste zin beïnvloed wordt door en afhangt van het feit, dat de mens religieus is. Dat van dit gezichtspunt uit de bedrijfspsychologie een andere theorie opbouwt en tot andere theoretische conclusies komt dan van de humanistische visie uit, zal wel ternauwernood behoeven te worden betoogd.

Het zij mij vergund nog een ogenblik Uw aandacht te vragen, wanneer ik zal trachten U op één veld van de toegepaste psychologie door één voorbeeld te wijzen op de consequenties van ons standpunt⁵⁹).

In de *dieptepsychologie* is het begrip „zelfrealisering“ ingevoerd. Nu hangt het geheel van de vraag, wat wij onder dat „zelf“ verstaan, af, hoe wij deze zelfrealisering ons voorstellen. Wanneer de mens niet anders is dan een gebundelde geestelijke en psychische immanentie, die hoogstens zich realiseren kan in de aanspraak tot een in feite evenzeer immanent „gij“, betekent deze zelfrealisering iets gans anders dan wat ik er mij van voorstel. Ook wanneer deze zelfrealisering betekent, dat de mens zichzelf van zijn eigen psyche uit verstaan wil en determineren wil en dat hij van daaruit ook zijn betrekking tot de buitenwereld wil bepalen en in deze betrekking tot de buitenwereld deze zelfrealisering feit wil doen worden, moet ik de gedachte dezer zelfrealisering afwijzen.

Hoezeer ik ook waarderen kan het pogen om een kern in de mens te aanvaarden, zoals men het wel uitdrukt „eine Personsmitte“, die velen dan het „Selbst“ noemen, zodat zij komen tot een personalistisch getypeerde anthropologie, kan ik toch ook in dat geval „zelfrealisering“ niet *zonder meer* als doel van het leven noch als einddoel van een analyse aanvaarden. Wanneer ik een kern van de menselijke persoon accepteer, of, wil men, een Personsmitte — voor het ogenblik laat ik dan onbeslist, of wij deze kern zullen noemen het *ik*, of het *hart* of de *persoonskern* — dan hangt het er alles van af, of wij zien, dat deze kern — die ik „het ik“ noem, zonder aan het recht van anderen om die kern anders te willen noemen tekort te willen doen — religieus van aard is⁶⁰). Het begin ligt niet in de kern als kern, maar het begin ligt in de religieuze functie. En deze religieuze functie is er niet, omdat bijvoorbeeld de mens in zijn zelf zich een vader-imago gemaakt heeft, waarnaar hij zich een godsvoorstelling heeft geschapen, maar het ik *is* religieus, omdat de mens geschapen is naar Gods beeld. De mens heeft geen God-vader-beeld op aarde, omdat hij een aards vaderbeeld heeft, maar omgekeerd: de mens kan een aards vaderbeeld hebben, omdat hij door zijn afkomst heeft een imago Dei Patris. Alle vaderschap op aarde wordt genoemd naar en uit het vaderschap Gods. (Efeze 3 : 15).

Maar bij deze opvatting komt heel het vraagstuk van de karakterneurosen — ook dat van acute neurosen, maar daarover heb ik niet te spreken — in ander

licht. De in zichzelf altijd maar omwentelende mens, die zijn innerlijke verscheurdheid constateert en die innerlijke verscheurdheid projecteert op de wereld naar buiten, of in zijn eigen psychische conflict-situatie tracht te verstaan en te helen, is in wezen in deze verscheurde houding en in de conflict-situatie, omdat hij het diepste van zijn eigen wezen heeft verloochend. Nu kan als methode ter praktische benadering van het innerlijk van een bepaald mens een eindweegs de weg gevolgd worden, die hetzij Jung hetzij anderen hebben gewezen. Er zit bijvoorbeeld in de publicaties van Jung zeer veel praktische ervaring, die altijd geldig is. Maar zodra het verstaan van het gehele probleem aan de orde komt, zullen wij moeten trachten deze mens te zien, zoals hij werkelijk is en zoals wij als belijders van Christus hem zien moeten. Deze mens kan een analyse nodig hebben, maar nooit kunnen analyse en genade los van elkaar staan. Daarom is het ook niet onverschillig, of de analyticus gelooft of niet. Zeker, de analyticus behoeft geen evangelist te zijn in engere zin, maar hij zal als Christen-analyticus zijn werk niet kunnen doen, als hij niet zijn eigen analyse en de analysandus verstaat vanuit de openbaring Gods en vanuit het evangelie van Jezus Christus. Zelfrealisering wordt dan in de eerste plaats ontdekking van het zelf aan zijn eigen gebrokenheid en aan de ware adeldom van zijn bestaan. Zelfrealisering is uiteindelijk alleen mogelijk, wanneer wij verstaan, dat dit „zelf” krachtens zijn zondige aard de neiging heeft om zichzelf te poneren als centraal, als begin en als einddoel, terwijl in wezen, ook bij de zondige mens, in dat „zelf” God centraal moet zijn en God het begin en het einde heeft te wezen.

Ik bedoel hier niet te zeggen, dat het diepste wezen van de mens voor analyse open zou liggen. Daar blijft altijd een mysterie van de persoonlijkheid, welk mysterie niet kan worden verstaan noch geanalyseerd maar alleen kan worden aanvaard in de ontmoeting van de analysandus met God. Maar de analysator heeft als Christen de taak om het zelf van zijn analysandus te ontdekken aan zijn werkelijke toestand. Aan dikke woorden heeft de wereld niets. Maar anderzijds zou ik mij, naar ik meen, aan plichtsverzuim schuldig maken, als ik niet hier openlijk uitsprak, dat, naar mijn vaste overtuiging, ook voor de dieptepsychologie en de analyse geldt het bekende woord: „Op de bodem aller vragen ligt der wereld zondeschuld”.

En dat andere: „Wij zijn van Gods geslacht”. (Hand. 17:28).

1)
2)
3)
4)
5)
6)
7)
8)
26
9)
voo
log
wij
ver
me
wet
ach
nog
doc
(Zi
site
het
Ool
„De
27
191
van
10)
hee
wo
als
niet
ove
ove
reke
11)
ove
12)
de
als
krij
doe
13)
inv
Het
van
lan
inv
psy
log
kan

NOTEN

- 1) Groningen 1909.
- 2) a.w. pag. 16.
- 3) a.w. pag. 18.
- 4) a.w. pag. 13.
- 5) a.w. pag. 15.
- 6) a.w. pag. 21 v.v.
- 7) a.w. pag. 26.
- 8) Rede, uitgesproken op het achtste Nederlandse Philologen Congres te Utrecht op 26 April 1916. Kampen 1916.
- 9) Op 26 September 1909 schreef Bavinck een brief aan Heymans om hem te bedanken voor het toegezonden exemplaar van de gedrukte rede „De toekomstige eeuw der psychologie”. Hij prijst daarin de keuze van het onderwerp en de „zakelijke, keurige en boeiende wijze”, waarop het is behandeld. Maar dan gaat Bavinck aldus verder: „Ik kan in de verwachting, die Gij aangaande de toekomst der psychologie en haar invloed op het menselijk leven en handelen koester, niet delen. Want ten eerste is de kennis van de wetmatigheid der verschijnselen nog iets anders dan de kennis van de kracht, die daarachter schuilt. En ten andere zou de kennis van die wetmatigheid, ook al werd ze bereikt, nog niet in staat zijn om hart en wil van den mensch te veranderen, gelijk trouwens ook door U zelf wordt erkend.”
(Zie copy van deze brief, bevestigd achter in het in de Bibliotheek van de Vrije Universiteit aanwezige exemplaar van de rede van Heymans, welk exemplaar aanvankelijk in het bezit was van Bavinck.)
Ook van andere zijde werd critiek geïoefend op het optimisme van Heymans. Zo door „De nieuwe Gids” (XXV) en door Bruining in „De Hervorming” (13, 17, 20 en 27 Nov. 1909), welke laatste critiek door Heymans zelf in „De Hervorming” (8 Jan. 1910) werd beantwoord. Zie ook Bijblad „De Hervorming” van 7 Mei 1910: referaten van de vergadering van Moderne Theologen op 5 en 6 April 1910.
- 10) Al dadelijk in het begin van zijn rede (pag. 5) zegt Bavinck: „Na de oppermachtige heerschappij van het materialisme in de vorige eeuw, heeft allerwege het bevrijdingswoord weerklonken, dat Dr Van Ginneken in zijn „Handboek der Nederlandsche Taal” als banier vooropdraagt: Psychè nikai, de ziel overwint. Maar deze overwinning staat niet op zichzelf; ze is openbaring en bevestiging van die, welke de ziel als geesteswezen over de zinnelijkheid, in de cultuur over de stoffelijke wereld, en in den ethischen strijd over zichzelf behaalt. Laat mij u van deze viervoudige overwinning in deze ure eenige rekenschap mogen geven!”
- 11) Men denke b.v. aan zijn accentuering van de betekenis van het kwalitatieve tegenover het kwantitatieve. (pag. 7).
- 12) Zinnen als: „Zoo stijgt de mensch door verstand en gemoed, door rede en wil tot de hoogte der vrije zelfstandige persoonlijkheid op.” (pag. 24) en: „Het is de ziel, die als persoonlijkheid de zinnelijkheid overwint en aan het geestelijke en eeuwige deel krijgt.” (pag. 26) zijn zo geformuleerd, dat wij in onze tijd moeilijk de preciese bedoeling van de schrijver kunnen begrijpen.
- 13) Het is waar, dat J. P. Pavlov physioloog was, maar het is ook een feit, dat zijn invloed in de psychologie overtroffen werd door die op bepaalde psychologische scholen. Het is in deze dagen van spanningen tussen Rusland en Amerika wel een soort ironie van de historie der wetenschappen, dat de grondslagen van het behaviorisme, dat jaren lang de toonaangevende psychologische richting in Amerika was en dat nog ontzaglijke invloed oefent, in feite een zeer sterke verwantschap vertonen met die der Russische psychologie. Natuurlijk bedoelen wij hiermee niet te zeggen, dat alle Amerikaanse psychologen onder invloed van Pavlov staan; maar wat wij gewoonlijk noemen: „het amerikanisme in de psychologie” is zonder twijfel door Pavlov sterk beïnvloed, ook al trachtte

men in de latere jaren (Thorndike) tot mildere vormen te komen. Psychologie is bij deze richting echter steeds berekening en voorspelling van de uiterlijke wetmatigheden van het handelen. De materialistische psychologie van het behaviorisme is in brede kringen in Amerika de grondslag van een geheel systeem, dat leiding poogt te geven aan het practische leven. Vanuit deze psychologie tracht men ook een paedagogiek op te bouwen. Gelukkig hebben ook in Amerika krachtige stemmen tegen dit behaviorisme geklonken. Vooral R. W. Trine maakte zich ten dezen verdienstelijk. Alleen echter reeds het feit, dat de boeken van Watson en van Thorndike in verschillende talen vertaald werden, bewijst wel de grote invloed, die het materialisme, ondanks Bavinck's optimisme, ook na 1916 nog had.

Zie ook A. A. Roback, *The psychology of character*, 1952, pag. 453: „The fact that religious organizations have financed quantitative investigations of personality conducted from a behaviouristic angle, as the stimulusresponse terminology often shows, is a sign of times.”

Zie voor de betekenis van Pavlov voor de psychologie ook de discussie tussen J. H. van den Berg en H. C. J. Duyker (Van den Berg: *Psychologie en theologische anthropologie*, 1952; Duyker: *De psychologie in het geding*, Ned. Tijdschr. v.d. Psychologie, VII.5.1952, en: Van den Berg: *Kroniek der Psychologie*, 1953, pag. 15 en 45).

14) Bavinck, a.w. pag. 15 en 16.

15) Heymans, a.w. pag. 25 en 26.

16) Wij laten de vraag, waar de begrenzing ligt van het terrein der psychologie, op dit ogenblik buiten beschouwing. Immers, al zou b.v. Nikolaï Hartmann — „Das Problem des geistigen Seins”, 1933 (pag. 42 v.v. en pag. 60 v.v.) — gelijk hebben: „Geistiges Sein ist keine psychologische Angelegenheit”, dan nog heeft ook op het gebied, waartoe hij de psychologie begrenzen wil, de vraag naar het wezen van de mens betekenis. De hedendaagse psychologie, die voortdurend uitdrukkingen als: persoon, persoonlijkheid, karakter, mens, levende mens, beleven, doorleven, voelen, doorvoelen, invoelen, angst, vrees, liefde, hoop, geloof, „zijn in de situatie” en dergelijke gebruikt, kan zich echter niet losmaken van de problematiek aangaande het diepste wezen van de mens. Zie ook: A. Weliek, *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, 1950, pag. 18 v.v. en 294.

Zeër interessant is de opvatting van J. H. v. d. Berg, *Kroniek der Psychologie*, 1953, pag. 38.

17) B. J. H. Ovink, *De zekerheid der menselijke kennis*, 1929, pag. 444.

18) Ik wil hier slechts een paar voorbeelden noemen. De wijze, waarop Franziska Baumgarten-Tramer de geloofswaarde van uitdrukkingen als „God verlaat de Zijnen niet”, „bij God zal geen ding onmogelijk zijn” en „aan Gods zegen is alles gelegen” verlaagt tot uitingen van een „psychologische Energiespender in der allerscherstesten Not”, geeft slechts uitdrukking aan het feit, dat zij zich van het wezen van het christelijk geloof geen rekenschap geeft. Deze oppervlakkigheid wordt nog ernstiger door haar opmerking: „Wir verweisen hier auf die bekannten Auffassungen über den Ursprung der Religionen, nach welchen der Drang nach Sicherung, nach Obhut und Stütze zum Glauben an ein allmächtiges und allgütiges Wesen geführt hat”. Franziska Baumgarten-Tramer, *Die regulierenden Kräfte im Seelenleben*, Acta Psychologica, VIII, 1951—1952, 283.

Met een motivering, die wijsgerig, psychologisch en, volgens Kunz, biologisch volkomen onaanvaardbaar is, poogt Brun te handhaven, dat de klimaatverandering vóór achthonderd-duizend jaar „zeer waarschijnlijk” de ontwikkeling onzer hersenen veroorzaakte, en dat het verdwijnen van de oerwouden in Centraal-Azië de mensen uit de bomen op de vlakke grond bracht, waardoor ze hun voorste ledematen als handen konden gebruiken, zodat als gevolg de „homo faber” kon ontstaan. R. Brun: *Ueber biologische Psychologie*, Schweiz. Zeitschr. für Psychologie, 1949, pag. 1 v.v.; vgl. Hans Kunz: *Ueber biologische Psychologie*, Schweiz. Zeitschr. f. Psych., 1949, 317 v.v.

En zulke dingen vinden wij niet alleen bij hen, die niet gerekend kunnen worden tot de allergrootsten. De wijze, waarop Jung voortdurend weer zich beroept op de betekenis van de tekst „Hè basileia toe theoe estin entos humoon” (Luc. 17 : 21), waarbij hij een

volkomen foute exegese van deze tekst aanwendt tot ondersteuning van zijn gnostische opvatting, mag zeker hier ook als voorbeeld genoemd worden. cf. H. Trüb, *Heilung aus der Begegnung*, 1951, pag. 23.

Meer voorbeelden zouden zijn te geven van de al te grote gemakkelijkerheid, waarmee sommigen zich op het erf der religieuze problemen wagen. Zie b.v. voor Freud: C. Mensch, *Taboe, een primitieve vreesreactie*, 1937, pag. 173 v.v.

19) Binswanger, a.w. 1953, pag. 135.

20) Dat Binswanger zich voor deze uitspraak slechts beroept op de autoriteit van Schmalenbach, op wie hij zelf in een noot zeer ernstige critiek oefent, ook inzake zijn opvattingen aangaande de betekenis van het calvinisme, maakt de zaak waarlijk niet beter.

21) cf. H. Ahlenstiel und R. Kauffmann, *Ueber die Mandalaform des „linearen Yantra“*, Schweiz. Zeitschr. für Psych., 1952, 188 v.v.; en: Hugo Debrunner, *Mandalasymbolik und asymmetrische Ausdrucksformen in der Phantasiezeichnung*, Schweiz. Zeitschr. für Psych., 1950, 426.

22) cf. A. A. Roback, a.w. pag. 677: „Unfortunately the intellectuals of today are too prone to accept as their standard a point of view which from its very nature is ab initio without a foundation, and is therefore no standard at all. Psychological textbooks teem with nihilistic theories and analogies. The wheat and the chaff are all treated alike in cynical fashion.”

23) J. H. van der Hoop: *Het typologische en het fenomenologische gezichtspunt*, in: H. C. J. Duyker, J. H. v. d. Hoop, A. J. Westerman Holstijn en T. T. ten Have: *Gelijkheid en ongelijkheid bij de mensen*, 1952, pag. 39.

24) Binswanger, a.w. pag. 394/395.

25) v. d. Hoop, a.w. pag. 39.

26) v. d. Hoop, *De betekenis der psychologie voor mens en gemeenschap*, a.w. pag. 107.

27) v. d. Hoop, a.w., *De betekenis...*, pag. 107.

28) v. d. Hoop, a.w., *De betekenis...*, pag. 108.

29) J. G. Mac Kenzie, *Nervous Disorders and Religion*, 1949, pag. 51.

30) Erich Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, 1948. Ned. Vert. *Dieptepsychologie en nieuwe Ethiek*, 1952. Zie de scherpe critiek van Van den Berg, a.w. pag. 55.

31) Zie voor deze opvatting ook H. Trüb, a.w. pag. 56.

32) H. Trüb, a.w. pag. 56/57.

33) Zie het artikel in „Pro regno pro sanctuario” (Feestbundel G. v. d. Leeuw), 1950, H. C. Rümke, *Aantekeningen over het instinct, den archetypus, den existentiaal, over de werelden, die zij oproepen, over reductie en misvorming van het mensbeeld*, pag. 451 v.v.

34) Martin Buber, *Gottesfinsternis*, 1952. Ned. Vert. (K. H. Kroon): *Godsverduistering*, 1954, over Jung speciaal (Ned. Ed.) pag. 85 v.v.

35) H. Trüb, a.w., zie ook de inleiding tot dit boek van Martin Buber.

36) W. Daim, *Der Grundfehler C. G. Jungs*, 1947. Daim poogt uit „eine unüberwundene Vaterambivalenz”, die Jung in „die Beziehung der Menschen zu Gott hinein projiziert” Jung’s opvatting aangaande de religie (zie verder in de tekst) te verklaren. Daim, a.w. pag. 66.

37) R. Hostie S.J., *Analytische psychologie en godsdienst (diss.)*, 1954.

(In dit werk een goede bibliographie van Jung’s publicaties).

38) H. C. Rümke, a.w. pag. 451 v.v.

39) H. C. Rümke, a.w. pag. 465.

40) Voor de opvatting van Jung omtrent de religie zijn van speciale betekenis: *Die Erdbedingtheit der Psyche*, 1927 (in: H. Keyserling, *Mensch und Erde*, pag. 83 v.v.); *Psychoanalyse und Seelsorge in Ethik V*, 1928; *Seelenprobleme der Gegenwart*, 1931, 5de druk 1950; *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*, 2de druk 1948; *Wirklichkeit der Seele*, 2de druk 1939; *Psychology and Religion*, 1938, Zwitserse (be-

werkte) uitgave 1940; Zur Psychologie der Trinitätsidee, in: Eranos-Jahrb. '40/'41; Psychologie und Alchemie, 1944; Symbole der Wandlung, 1952; het woord vooraf in White, God and the unconscious, 1953.

41) Zie o.a. Jung, Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben, 1926, pag. 103. Vgl. Hostie, a.w. 137 v.v., 159 v.v.

42) Hostie, a.w. pag. 168.

43) cf. Hostie, a.w. pag. 207; Daim, a.w. pag. 58.

44) cf. J. G. Mc. Kenzie, a.w. pag. 145.

45) G. W. Allport, The individual and the religion; a psychological interpretation, 1949, pag. 11 v.v.

46) F. J. J. Buytendijk in Situation, 1954, Avant-propos, pag. 13/14.

47) cf. v. d. Berg, a.w. pag. 34, 36.

48) cf. H. A. C. Roem, Structuurphenomenologische systematisering van het menszijn door centraalstelling van de vrijheidsbeleving, 1952, pag. 15.

49) In elk geval zal hij dan een andere visie ontvangen op de betekenis van de liefde in de christelijke opvatting (vgl. zijn „Grundformen” pag. 134) en op de betekenis van de liefde als deugd Gods (vgl. pag. 151 en 199). Wie alleen maar blijft verkeren binnen de kring van zijn eigen existentie moet wel tot een uitspraak komen, dat het begrip omtrent de mens „der vagste und undurchsichtigste ist” (pag. 139).

50) Zie W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, 1894; cf. ook H. Bavinck, a.w. pag. 7.

51) Paul Tournier, De sterken en de zwakken (Ned. vert.), 1953, pag. 215.

52) Voor een meer uitvoerige uiteenzetting van de rooms-katholieke en van de gereformeerde dogmata inzake het beeld Gods in de mens en de betekenis van zondeval en genade verwijs ik naar: Michaël Schmaus, Katholische Dogmatik, 1941; Brocardus Meijer, Katholieke geloofsverdediging, 1946; A. van Hove, De erfzonde, 1936 (alle rooms-katholiek) en naar H. Bavinck, Gereformeerde dogmatiek, 1908, Dl. II en G. C. Berkouwer, Conflict met Rome, 1948.

53) cf. H. Faber in: Anthropologische verkenningen, Wat leert ons de psychologie?, 1954, pag. 96.

54) Wij behoeven hier niet in te gaan op allerlei verschillen, die er in rooms-katholieke kring tussen theologen onderling geweest zijn. Zie H. Bavinck, Gereformeerde dogmatiek II, 1908, pag. 578.

55) Dit wordt duidelijk vooral bij Bellarminus, cf. Bavinck, a.w. pag. 586.

56) Uitspraken van het Concilie van Trente, geciteerd bij Berkouwer, a.w. pag. 124, 126.

57) J. G. G. Borst, Hartziekten (verzamelde colleges '48/'49), pag. 39.

58) Om een enkel voorbeeld te geven: vele van de opmerkingen, die Martin Buber maakt, kan ik zonder meer onderschrijven. Wanneer bijvoorbeeld Buber zegt (a.w. pag. 105): „De zieleleer, die de geheimen behandelt zonder de geloofshouding jegens het geheim te kennen, is de moderne verschijningsvorm van de gnosis”, dan kan ik het daarmee volkomen eens zijn. Wanneer hij beroogt (pag. 86): „Wat Jung wel te verwijten valt is veeleer, dat hij in zijn bespreking van het religieuze de grenzen der psychologie op de meest essentiële punten met soevereine vrijheid, maar veelal zonder aan te geven laat staan te argumenteren dat en waarom hij dit doet, overschrijdt”, ook dan zeg ik: accoord.

Maar wel zeer oneens ben ik het met Buber wanneer hij zegt (pag. 107): „Daarentegen verstaan wij onder het religieuze in strikte zin: de betrekking van de menselijke persoon tot het absolute, wanneer en voor zover de persoon als totaliteit in deze betrekking treedt en daarin blijft”, gelijk uit voorgaande bladzijden blijkt. Evenzeer heb ik ernstige bezwaren tegen de uitspraak op blz. 108 en 109: „In deze werkelijkheid der religieuze betrekking personaliseert het absolute meestal, al geschiedt dat soms (zoals in het uit een persoonlijke betrekking tot het „ongewordene” ontstane Boeddhisme) pas in de ontwikkeling van een religie, dus langzamerhand en als het ware weerstrevend. Binnen de religieuze betrekking en in haar taal is het legitiem, te spreken van de „persoon”

van God; daarmee is echter geen wezensuitspraak gedaan over het absolute, die het zou reduceren tot het persoonsmatige, maar is gezegd, dat het in deze betrekking intreedt als de absolute persoon, die wij God noemen. Men mag het persoon-zijn van God dus opvatten als Zijn dáád, ja, de gelovige zou mogen belijden, dat God terwille van hèm persoon is geworden, omdat in verband met onze menselijke wezensaard een wederkerige betrekking met ons er alleen maar is als een persoonsmatige. Daarentegen kan men van religieus in de hier bedoelde strikte zin niet spreken, waar deze betrekking niet is gegeven en er ook niet kan zijn. Dat is het geval, wanneer een menselijke persoon met het Godsbegrip het volstreckte al-zijn op het oog heeft, waarbuiten zij zelve in het geheel niet meer bestaat als een afzonderlijk wezen, dat als zodanig met dat al-zijn in betrekking zou kunnen treden, zelfs al zou dat slechts geschieden om daarin altijd weer zichzelf te verliezen."

Zo zou uit de aard der zaak door talloze voorbeelden zijn aan te geven, dat men op bepaalde feitelijke punten het met iemand eens kan zijn, terwijl men het op dieper niveau geheel oneens is.

59) Ik wil in dit verband de aandacht vestigen op H. R. Wijngaarden, Hoofdproblemen der volwassenheid, 1950. Ook vele belangrijke opmerkingen in J. G. Fernhout, Psychotherapeutische zielszorg, 1950.

60) cf. Trüb, a.w. pag. 54.

Bij het uitspreken van vorenstaande rede werden, om des tijds wille, verschillende gedeelten, die wel in de gedrukte tekst voorkomen, weggelaten.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT



3 0000 00688 5366

