

The study of this thesis was performed in the Research Institute Evidence Based Practice (EBP), which participates in the Netherlands School of Primary Care Research (CaRe), acknowledged in 1995 by the Royal Dutch Academy of Science (KNAW).

Financial support has been kindly provided by:

AstraZeneca BV
Janssen-Cilag BV
Pfizer BV
Glaxo SmithKline BV
Wyeth BV

This support is gratefully acknowledged.

VAN HULP EN HEIL

DE PASTORALE PSYCHIATRIE VAN

ALPHONSE MAEDER
(1882-1971)

*Een onderzoek naar de betekenis van de helende functie
van het christelijk pastoraat
voor professionals
in de psychiatrische praktijk*

HANS MEISSNER

**Van hulp en heil
de pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder (1882-1971)**

Een onderzoek naar de *de betekenis van de helende functie van het christelijk pastoraat
voor professionals in de psychiatrische praktijk*

een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Medische Wetenschappen

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit Nijmegen
op gezag van de Rector Magnificus prof. dr. C.W.P.M. Blom, volgens besluit
van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen op **datum**
des namiddags om **tijdstip** uur

door

Johannes Wilhelm Georg Meissner

geboren op 13 augustus 1959 te Ens, De Noordoostelijke Polder

Kok: Kampen.

Promotor: prof. dr. H.A.M.J. ten Have

Manuscriptcommissie:

prof. dr. G. Glas, Universiteit te Leiden

prof. dr. F.A.M. Kortmann (voorzitter)

prof. dr. H.P.J. Stroeken, Universiteit te Leiden

INHOUDSOPGAVE

Hoofdstuk 1 Inleiding

1. Aanleiding en motivatie
2. De helende functie van het pastoraat
3. Vraagstelling
4. Opzet

Hoofdstuk 2 Leven van Alphonse Maeder

1. Biografische gegevens, kinder- en jeugdjaren
2. Positivistische levensfase
 1. 'Die Maschinentheorie des Lebens' kan niet kloppen: Hans Driesch
 2. De ingeving om psychiater te worden: Berlijn
 3. Enkele geschiedkundige noties over de Zwitserse psychiatrie
 4. De psychiatrische opleiding van Maeder: Zürich, Bleuler en Jung
 1. "Die faszinerende Gestalt des Meisters S. Freud"
 5. Biografische gegevens over echtgenote: Louise Maeder-Bosing
 6. Het echtpaar Maeder gaat wonen in Zürich
 7. De afscheidsbrief van S. Freud
3. Idealistische levensfase; Genève, 1917 tot omstreeks 1923
4. Religieuze levensfase, vanaf omstreeks 1923 tot 1971
 1. Aanloopfase van 1923 tot omstreeks 1926
 1. De eerste leergang te Amersfoort
 2. De tweede leergang
 3. De derde leergang
 4. Een herinnering van Maeder te Amersfoort
 5. Boekbespreking in het huisorgaan van de Internationale School voor de Wijsbegeerte te Amersfoort
 6. Openingsrede tijdens een conferentie van artsen en theologen in Spandau
 2. Religieuze tussenfase: 1928-1932
 1. Emil Brunner
 3. Christelijke levensfase
 1. De Oxford- Groep

2. De bekering tot het christelijk geloof

5. Het Nederlands Koninklijk Huis en Alphonse Maeder
6. De tachtigste verjaardag van Maeder

Hoofdstuk 3 Het werk van Alphonse Maeder

1. Inleiding
2. Positivistische fase

1. Eigen psychoanalytische inzichten

3. Idealistische fase
4. Religieuze fase

Hoofdstuk 4 Perceptie, verwerking en invloed van het werk van Alphonse Maeder bij enkele psychiaters in Nederland

4.1 Tijdgenoten

1. J.H. van der Hoop

1. Inleiding
2. Nieuwe richtingen in de zielkunde
3. Zelfverwerkelijking in Mensch en Gemeenschap
4. Een geval van schizofrenie
5. Sexualiteit en zieleleven
6. Recensie van 'Heilung und Entwicklung im Seelenleben'
7. Bewusstseinstypen
8. Van der Hoop: een Maederiaanse Freudiaan

2. W.J. de Haan

1. Een dissertatie over 'Psychoanalyse' op basis van inzichten Maeder
2. Moderne zielkunde en evangelie
3. Evaluatie

3. H.C. Rümke

1. Maeder in 'Ontwikkelingspsychologie en psychotherapie
2. Maeder en de opkomst van de klinische psychiatrie
3. Maeder in 'Karakter en aanleg in verband met het ongeloof'
4. Maeder in een artikel van Rümke over de betrekkelijkheid van de psychiatrische diagnose in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*
5. Rümke in zijn 'Psychiatrie' deel 1, deel 2 en deel 3 over Maeder
6. Studies en voordrachten over psychiatrie
7. J.A. van Belzen over Rümke en Maeder

4. Het tijdschrift 'Predikant en Dokter' en dr. Alphonse Maeder

4.2 Latere generatie

1. A.L. Janse de Jonge

1. Over de integratie, het geweten en het geslaagde in het psychisch functioneren
2. Over de vraag naar de geest

2. E.A.D.A. Carp

1. De analytisch-psychologische behandelingsmethode volgens Jung
2. Psychosen op exogene grondslag en geestelijke defect-toestanden en Maeder

3. G.A. Lindeboom

1. Psychosomatische geneeskunde en de pastorale psychiatrie van Maeder

4. J.H. Van den Berg

1. De betekenis van de phaenomenologische of existentiële anthropologie in de psychiatrie
2. Maeder in protest tegen de theorie van Freud over de liefde in de omgang met het kind
3. Maeder en de psychologische betekenis van de toekomst
4. Maeder en het venijn van Freud; de dromer beproeft al dromend zijn toekomst
5. Maeder als oase in het landschap van de psychoanalyse
6. Maeder breekt in op een religie afwijzend cultureel klimaat, dat door Freud, Marx en Darwin gedomineerd wordt

5. H.R. Wijngaarden

1. Inaugurele oratie: positieve waardering voor de teleologische functie volgens Maeder
2. Bij Maeder mist een adequate onderscheiding tussen mens als beeld van God in materiële en in formele zin

4.3. De invloed van Maeder

Hoofdstuk 5 Maeder en Tournier: pastorale geneeskunde

5.1. Wie is Paul Tournier?

5.2. De relatie tussen Maeder en Tournier

1. Techniek en geloof, met een bespiegeld voorwoord van Alphonse Maeder
 - 1.1. De invloed van Emil Brunner
 - 1.2. De pastorale geneeskunde als nieuwe geneeskunst
2. Médecine de la Personne
3. De sterken en de zwakken

5.3 Pastorale geneeskunde

5.4 Specifieke invloeden van Maeder op Tournier

Hoofdstuk 6 Perceptie, verwerking en invloed van het werk van Alphonse Maeder bij enkele theologen in Nederland

1. Inleidende opmerkingen
2. H. Kraemer

1. Maeder steekt de Nederlandse dijk tussen psychotherapie en pastoraat door

3. J.C.A. Fetter

1. Maeder die langer hoe meer christen wordt “in den gewone zin” en zijn aanvankelijke overschatting van de prospectieve functie

4. J.G. Fernhout

5. G. Brillenburg Wurth

1. Christelijke zielszorg, in het licht van de moderne psychologie
2. Les van Maeder: geen ethische zelfstandigheid zonder opvoeding

6. E. van der Schoot

1. Hoofdstukken uit de Pastorale Psychologie
2. Het pastorale gesprek

7. J. Firet

1. Het agogische moment en Maeder's opvatting over de complementariteit in de relatie tussen psychotherapeut en cliënt

8. Ph. J. Huijser

1. Biecht en private zondebelijdenis

9. W. Zijlstra

1. Op zoek naar een nieuwe horizon met het Maederiaanse begrippenpaar ‘integratie’ en ‘regulatie’

10. Concluderende paragraaf

Hoofdstuk 7 Evaluatie van de thema's in het werk van Alphonse Maeder

1. Inleidende opmerkingen
2. Medische filosofie in het algemeen
3. Reformatorische filosofie en geneeskunde
4. Reformatorische wijsbegeerte van de geneeskunde
5. Dooyeweerts anthropologische denkbeelden
 1. Actualiteit van de wijsgerige anthropologische denkbeelden van Dooyeweerd
 2. Ontsluiting in het kader van het onderscheid tussen structuur en richting
 3. Pathologie, therapie en geloofsfunctie
6. Strijbos' structuuranalyse van de geneeskunde
7. Evaluatie van het werk van Alphonse Maeder

Hoofdstuk 8 Discussie en conclusies

1. Beantwoording van de centrale vraag van deze studie
2. Programmatistische kanttekeningen bij een pastorale psychiatrie

Hoofdstuk 9

1. Samenvatting
2. Zusammenfassung
3. Summary

Bibliografie van Alphonse Maeder
Literatuurreferenties

Namenregister
Zakenregister

Curriculum Vitae

HOOFDSTUK I

INLEIDING

1.1 Aanleiding en motivatie

Deze studie onderzoekt de wijze waarop de pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder (1882-1971) licht werpt op de betekenis van de helende functie van het christelijk pastoraat voor professionals in de psychiatrische praktijk.

Het onderzoek komt voort uit interesse naar de vraag wat psychische gezondheid is en is een vervolg op een drietal kleinere deelstudies. De eerste twee deelstudies mondden uit in een referaat in het kader van de opleiding tot psychiater. De laatste studie verscheen als artikel ingevolge een vrije studie over christelijk pastoraat aan de Theologische Universiteit van de (vrijgemaakte) Gereformeerde Kerken te Kampen (Meissner, 1996).

Al vrij snel na de start van de specialisatie tot psychiater in 1988 kwam de vraag naar psychische gezondheid op. Over dit onderwerp zou het zogenaamd eindreferaat, bij de afronding van de eerste drie basisjaren van de opleiding tot psychiater, gaan. Bij het voorbereidend literatuuronderzoek bleek echter dat de vraag onbeantwoordbaar werd geacht of ook - minder of meer uitdrukkelijk - onbeantwoord gelaten werd (bijvoorbeeld De Ridder, 1990; Kaassenbrood, 1991). Het onderwerp van het referaat veranderde in de onbeantwoordbaarheid van de vraag wat psychische gezondheid was. Sterke nadruk kwam te liggen op een verbinding tussen deze onbeantwoordbaarheid en een gebrek aan ideeën over samenhang en richting in de psychiatrische hulpverlening. Bij de bespreking van het referaat werd opgemerkt dat sommige literatuur over psychische gezondheid niet alleen een oorspronkelijke verbinding legde met het godsdienstig leven, maar soms ook een vergelijking maakte tussen psychische hulpverlening en het pastoraat. Het woord gezondheid kon immers gemakkelijk herleid worden tot religieuze termen als heiligheid of heelheid, terwijl prikkelend opgemerkt werd dat de psychische hulpverlening een richtpunt miste waar het christelijk pastoraat tenminste nog een voorbeeld kende, namelijk Jezus Christus (bijvoorbeeld Van den Berg, 1969).

De openhartigheid van de toehoorders in de bespreking van het referaat verraste. Er ontspoon zich een gesprek over richtinggevend en samenhangende ideeën die veelal godsdienstig of soms uitdrukkelijk antigodsdienstig van aard waren, waarover gedurende de drie jaren van de basisopleiding met geen woord gewisseld was. Sterker nog, de toehoorders - die elkaar soms al heel wat jaren langer kenden - hoorden zichzelf en de anderen daarover soms voor het eerst met niet geringe belangstelling spreken. Kennelijk ontsloot het onderwerp psychische gezondheid een religieuze dimensie van hun bestaan, die binnen de alledaagse psychiatrische praktijk als wezensvreemd werd ervaren, of althans niet onder woorden gebracht. Het onderwerp psychische gezondheid leek een sleutel op een afgesloten deur van de psychische hulpverlening naar de godsdienst.

Een jaar later was er weer een verplichting tot het houden van een opleidingsreferaat in de RIAGG Oostelijk Utrecht in Amersfoort. Dat ging over het opmerkelijke verschijnsel dat in de RIAGG meerdere intakegesprekken waren gevoerd met mensen met een hulpvraag die geen betrekking had op het verhelpen van psychische klachten maar op het ontbreken van zin in hun leven. Zij zeiden alles te hebben wat hun hartje begeerde, maar zich te vervelen. Ze vroegen om hulp bij hun vraag waartoe zij eigenlijk leefden. Geconstateerd werd dat een dergelijke vraag om quasi-psychische hulpverlening in een RIAGG-setting tamelijk nieuw was. Het referaat spitte zich toe op de vraag hoe het mogelijk was dat veelal hooggeschoolde mensen deze vraag daar stelden en zocht het antwoord in een postmodern levensgevoel, dat kon worden toegelicht aan de hand van de bouwtekeningen van de Amersfoortse woonwijk in aanbouw: Kattenbroek, die ook later inderdaad internationale bekendheid verworven heeft als postmoderne woonwijk, vol citaten uit de geschiedenis van de architectuur, volstrekt nieuw, maar op geen enkele wijze meer als modern modern. Er stonden kastelen en ruïnewoningen, huizen ook met de meest wonderlijke dakvormgeving. De benamingen van wijkdelen deden een sterk beroep op de verbeelding. Zo was er 'Het Masker', 'De Verborgene Zône', een 'Ring' en ook een 'Laan der hoven'.

Een merkwaardige ontdekking was dat synchroon aan het opmerkelijke verschijnsel in de RIAGG juist de kerken in en nabij Kattenbroek elke zondag door een niet onaanzienlijk aantal niet-kerkleden bezocht werden. Navraag hierover bij predikanten bevestigde dat er iets in hun kerkgebouwen gebeurde dat tientallen jaren van soms zeer intensieve evangelisatieacties om mensen in de kerk te krijgen, niet hadden kunnen realiseren.

Een voorzichtige conclusie van het referaat was dat het postmoderne levensgevoel de vraag naar de zin van het leven weer leerde stellen. Deze vraag heette een zingevingsvraag en droeg tevens het karakter van een pastorale vraag (Van der Wal en Jacobs, 1992). Het referaat legde de vinger bij de term 'zingevingproblematiek' omdat 'zin' zich niet lijkt te lenen als gift, maar voor ontvangst. 'Zingevingproblematiek' leek een onhandige term om een uiting van een postmodern levensgevoel op een moderne wijze onder woorden te brengen en kon eigenlijk beter 'zinontvangstproblematiek' genoemd worden.

Gesignaleerd werd dat een door het Thomisme geïnspireerde filosoof het postmodernisme vol overtuigingskracht tegen het Christendom aanlegde (Bulhof, 1995), maar dat anderen daarbij vraagtekens zetten (Van Nierop, 1991). Even kwam het verschijnsel 'verveling' - een kennelijk synoniem voor zinontvangstproblematiek - op als onderwerp voor een promotiestudie, maar iemand anders had daarvan reeds werk gemaakt (Camp, 1992).

Had het onderwerp 'psychische gezondheid' een sleutel gegeven om de toegesloten deur van de psychische hulpverlening naar het christelijk pastoraat te openen, het onderwerp 'zin in zorg' bood een oefening in postmodernisme aan de hand van de constatering dat mensen met zinontvangstvragen psychische hulpverlening wilden aangaan die daarop eigenlijk geen

antwoord geven kon. Intussen ben ik aanzienlijk kritischer geworden over het postmodernisme vanwege zijn reductionistische tendens om de werking van de werkelijkheid te vereenzelvigen met de werking van taal en tekens alleen. Hierover spreek ik mij nader uit in hoofdstuk 7 van deze studie.

In de psychiatrische praktijk van het Gereformeerd Psychiatrisch Ziekenhuis 'De fontein', waar ik werkzaam was van 1993 tot aan 1999, was de dwarsverbinding tussen psychiatrie en pastoraat een dagelijkse realiteit. De pastorale context van de psychische hulpverlening was eigenlijk altijd een vast gegeven. Verdieping in het pastoraat ontstond door gesprekken met predikanten of vertegenwoordigers van bevindelijk en orthodox gereformeerde kerkgenootschappen. De Theologische Universiteit te Kampen (Broederweg) bood gelegenheid tot theoretische verdieping in het christelijk pastoraat. Deze verdieping mondde uit in een artikel over de helende functie van het pastoraat (Meissner, 1996).

Opmerkelijk was hoeveel kennis praktische theologen bezitten over de psychotherapeutische praktijk en theorie om deze te benutten voor hun pastoraat en daarmee eigenlijk ook de zogenaamde helende, gezondheidsbevorderende functie van het pastoraat trachten vorm te geven.

1.2. De helende functie van het pastoraat

In de praktische theologie worden aan christelijk pastoraat vier functies toegekend waarvan steeds één functie in een onderscheiden tijdvak van de geschiedenis prominenter aanwezig is dan elk van de drie overige functies (Clebsch en Jaeckle, 1967). De vier functies van het christelijk pastoraat zijn de ondersteunende, de begeleidende of gidsende, de verzoenende en de helende functie. In de praktische theologie bestaat tegelijk het besef dat al deze functies van het christelijk pastoraat - en daarmee dit pastoraat zelf - in de moderne tijd in de versukkeling zijn geraakt.

Mensen stellen veel belang in hun gezondheid en in activiteiten die deze bevorderen. Mijn stelling is dat het christelijk pastoraat in de huidige postmoderne tijd uit zijn malaise kan komen door herwinning en profilering van zijn helende functie (Meissner, 1996). Het genoemde onderscheid in vier functies van het christelijk pastoraat wordt namelijk ontleend aan een boek van William Anthony Clebsch en Charles R. Jaeckle (1967)¹ en zet zich in tal van overzichten en handboeken over praktische theologie voort (bijvoorbeeld Heitink, 1977, 1983/1993, 1993; Heitink en Veenhof, 1990). Drie van de functies van het christelijk pastoraat, dat ook poimeniek - poimenos is Grieks voor herder - genoemd wordt, komen voor bij C.J. De Ruijter (1994).

Clebsch en Jaeckle definiëren helen als "that function in which a representative Christian person helps a debilitated person to be restored to a condition of wholeness, on the assumption that this restoration achieves also a new level of spiritual insight and welfare" (Clebsch en Jaeckle, 1967, p.4).

¹ Dit boek kent door de jaren heen ettelijke heruitgaven. De laatste uitgave dateert van 1994 en is gedaan door Aronson in New Jersey. Het boek geldt tevens voor definities als belangrijke referentie bij de 'Guidance for good Practice in Christian Pastoral Care' van de Britse 'Association for Pastoral and Spiritual Care and Counseling'.

Clebsch en Jaeckle geven in hun boek een bloemlezing van markante teksten uit de geschiedenis van het pastoraat. Deze teksten geven hun aanleiding om de geschiedenis van het christelijk pastoraat in acht tijdvakken te verdelen. Elk tijdvak wordt door één van de genoemde functies getypeerd. De andere functies spelen in elke periode ook een rol, maar zijn minder prominent aanwezig.

Cruciaal punt in het boek is de constatering dat de periode vanaf het einde van de achttiende, begin negentiende eeuw tot het moment van schrijven, midden jaren zestig van de twintigste eeuw, niet getypeerd kan worden naar een van de vier functies. Eigenlijk kan er nauwelijks zinvol gesproken worden over een nieuw tijdperk.

Zij schrijven er zelf het volgende van: "Since the dawn of a new awareness of man, traceable to seminal thinkers of the nineteenth century like Dostoyevsky and Freud but fully articulate only in our own era, we have witnessed the rise of non-pastoral professions capable of healing, sustaining, guiding, and reconciling troubled individuals. In this circumstance, the ministry of pastoral care has fallen into the position of a junior partner to many other helping professions. The reaction to this circumstance of pastoring has been to raise serious questions about its own validity while at the same time borrowing techniques from psychology, law, medicine, education, and social work. These questions and borrowings indicate that ours is indeed a time of transition, and that as yet no new pastoral pattern has emerged with sufficient strength to warrant designating our time as a new epoch" (Clebsch en Jaeckle, 1967, p.4).

Deze constatering vertoont overeenkomst met de uitkomst van een studie van Vandermeersch (1979) die de ontstaansgeschiedenis van de psychische hulpverlening typeert als een verdringingsgeschiedenis van het pastoraat. Met de moderne tijd worden de geestelijkheid en bij gevolg haar pastorale functies uit haar centrale positie in de cultuur verdreven ten gunste van de geneeskunde, waarvoor de medische faculteiten - op het einde van de 18^e eeuw zonder noemenswaardige relevantie, als ze al bestaan - middels wet- en regelgeving nieuw leven moeten worden ingeblazen. De geneeskunde moet koste wat het kost de centrale positie van de geestelijkheid innemen. Waar de geneeskunde het pastorale grondgebied onvoldoende bestrijkt, past zij zich alsnog aan door middel van introductie van complementaire vakgebieden als de psychiatrie (Mooij, 1988). Omstreeks 1808 hanteert Johann Ch. Reil (1759-1813), één van de lijfartsen van Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), in een boek 'Über den Begriff der Medizin und ihre Verzweigungen' overigens voor het eerst het woord 'psychiatrie' of eigenlijk eerst het woord 'psychiaterie'. Hij richt in 1805 het 'Magazin für psychische Heilkunde' op en stelt een 'Kurmethode auf psychischem Wege', vooral met gesprekken, tegen psychisch ontreddering voor.

De thematiek van verdringing komt tevens aan bod in de cultuurfilosofie van Georg Picht (1913-1982) waarop dr. G.H. van der Bom (1946-) in 1999 gepromoveerd is met een studie over: 'Oneindige verantwoordelijkheid'. Hierin gaat hij in op de betekenis van de cultuurfilosofie van de filosoof, theoloog en pedagoog Picht voor de theologie, waarin de verdringing van religie een grote rol speelt.²

² Picht heeft als pedagoog veel invloed uitgeoefend op het onderwijsstelsel in Duitsland. Van 1965 tot 1978 bezet hij de leerstoel voor godsdienstfilosofie aan de theologische faculteit van de universiteit van Heidelberg. In het kort bestaat zijn cultuurfilosofie uit een schets van de ontstaansgeschiedenis van de dominante manier van denken, die "denkvorm van de Theorie" genoemd wordt. De toepassing daarvan werkt als een formaterend principe, en heeft aldus de technische cultuur gevormd. Deze manier van denken kan zich geen rekenschap geven van het veranderlijke en het unieke. Vergeten

Vanuit de confessionele gereformeerde theologie wordt dit verdringingsproces verhelderd door de missioloog J.H. Bavinck (1895-1964) in een studie over 'Religieus besef en christelijk geloof' (J.H. Bavinck, 1949).³

Gerben Heitink (1938-), een in Nederland toonaangevende praktische theoloog, neemt het onderscheid in vier functies van het pastoraat helemaal over en gebruikt daarom ook de uitdrukking "helende functie van het pastoraat" (Heitink, 1983/1993). Hij verdisconteert in zijn studie niet uitdrukkelijk de geschiedkundige betekenis van de studie van Clebsch en Jaeckle.

Heitink definieert de helende functie van het pastoraat als de mogelijke positieve gevolgen, die pastoraat kan hebben met betrekking tot de gezondheid en het welzijn van mensen in de ruimste zin van het woord. Daarbij kent hij de uitoefening van pastoraat niet uitsluitend toe aan representatieve personen van de christelijke kerk, als daarmee personen met een uitdrukkelijk kerkelijk ambt bedoeld zouden zijn. Ook C.J. De Ruijter (1949-) kent de uitoefening van pastoraat niet exclusief toe aan kerkelijke ambtsdaggers, maar uitdrukkelijk aan heel de christelijke gemeente (De Ruijter, 1994). Wie pastoraat beoefent, behoeft niet *per se* een bijzonder kerkelijk ambt te bekleden.

Heitink merkt op dat helen meer is dan genezen (1993, p.34). Pastoraat dat zich richt op 'heel de mens' onder het aspect van diens geestelijk functioneren kan invloed hebben op het psychisch functioneren van mensen en bij psychosomatische klachten op hun lichamelijk welbevinden. Het menselijk functioneren persoonlijk en in relaties, moet hierbij, aldus Heitink, nadrukkelijk gezien worden in verband met onze moderne samenleving.

Heitink constateert dat er verschillende concepties van de helende functie in omloop zijn. Zo onderkent hij de charismatische zielszorg die helen vertaalt in dienst van de genezing (vgl. Kraan, 1986).

Ook ziet hij het politiek pastoraat dat de nadruk legt op het onderkennen en bestrijden van maatschappelijke factoren en zich de vraag stelt of de zogenaamde gezonde mens niet in veel

lijkt dat de mens in de geschiedenis leeft, en niet daarbuiten. Deze denkvorm is sterk ontkracht door historische ontwikkelingen, als verandering van wereldbeeld, de opkomst van het historisme en de evolutietheorie. Alle "hogere" werelden zijn weggevallen. Voor de mens blijft alleen de historische, eindige, menselijke horizon over. Het steunpunt in de eeuwigheid is verdwenen. De mens moet koersen op herinnering, ervaring en verlangen. Dit gemis aan houvast is er de oorzaak van dat mythe en religie verdrongen zijn. Picht probeert deze weer op de kaart van de cultuur te krijgen. Een gezichtspunt dat door hem in dit verband is uitgewerkt betreft de verbinding tussen de tijdmodi, verleden, heden en toekomst enerzijds, en de modaliteiten, noodzakelijkheid, werkelijkheid en mogelijkheid anderzijds. Picht toont dat het verschil tussen de modaliteiten gebaseerd is op het verschil tussen de tijdmodi, voorzover aan de tijd steeds het karakter van onomkeerbaarheid kleeft. Hij concludeert hieruit, dat aan de tijd zoals die zich voordoet, noodzakelijkerwijs een transcendente tijd verbonden is. "Wird auch die transzendente Zeiterfahrung durch eine Offenbarung Gottes ermöglicht? Aus dem transzendentalen Begriff der Zukunft folgt," aldus Picht, "dass dies ein Frag ist, die man nur so lange zu verstehen vermag, als man entschlossen ist, sie offenzuhalten" (Picht, 1971, p.76).

³ Deze diepgravende studie gaat expliciet in op het verdringingsproces in de mens van zelf-manifestaties van God, om daarmee mede met behulp van psychologische categorieën als verdringing en onbewuste inzichtelijk te maken, wat in de Bijbel bedoeld wordt met uitspraken over het ten onder houden van de waarheid van God, het dienen door een mens van God die hij niet kent, kortom op christelijk gelovig standpunt gehouden worden voor een kenner die niet kent door verdringing, en ook door vervanging (J.H. Bavinck, 1949, pp.171-179, en pp.187-191).

gevallen de mens is, die zich onkritisch aanpast aan ongezonde ontwikkelingen in de samenleving.

Omdat Heitink schrijft over pastorale psychologie, gaat hij in verband met de helende functie van het pastoraat vervolgens in op verschillende concepties van geestelijke gezondheid. Hij noemt Han Fortmann (1912-1970) (1974, deel II, pp.348-363) over geestelijke gezondheid die deze vertaalt in termen van psychische gezondheid en wel in het vermogen om zichzelf te ontplooiën en om zich te verliezen. Fortmann legt een accent op de polariteit, die voortvloeit uit het feit dat de mens een subject is in de hem omringende wereld. Het gaat hem om een wisselwerking tussen vrijheid aan zichzelf, aan anderen en aan de wereld. Het verbreken van deze wisselwerking leidt tot onevenwichtigheid, d.w.z. tot isolement en verwarring. Religie kan hier een negatieve rol spelen als godsdienstige voorstellingen tot psychologische blokkades bijvoorbeeld van afhankelijkheid, leiden. Positief kan de rol van religie zijn, als zij een kracht is tot integratie, tot groei en levensverdieping. Fortmann kan dan ook spreken van pastorale therapie of therapeutische zielszorg.

Heitink pakt vervolgens het concept van geestelijke gezondheid op, zoals dat leeft binnen de zogenaamde existentiële psychologie die deze gezondheid verbindt aan de mens als geest. Dan heeft gezondheid alles te maken met zingeving.

Heitink refereert in dit verband aan Paul Tillich die het onderscheid maakt tussen neurotische en existentiële gevoelens van angst en schuld (Tillich, 1955). Paul Tillich (1886-1965) studeert vanaf 1904 theologie in Berlijn en stapt een jaar later over naar Tübingen. In 1910 promoveert hij in de filosofie aan de universiteit van Breslau op een dissertatie over 'Die religionsphilosophische Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien'. In 1912 promoveert hij in Halle op een theologisch proefschrift over 'Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung'. Tillich geldt als een van de belangrijkste theologen van de 20^{ste} eeuw. Hij ontwikkelt, geïnspireerd door religiekritische en dieptepsychologische studies, een religiebegrip, dat de weinig zinvolle tegenstelling tussen weten en geloven overstijgt.

Heitink noemt ook Jung die spreekt van leegteneuosen, waar mensen de archetypische kant van hun bestaan verwaarlozen (Jung, 1972). Heitink vermeldt tevens Fromm die spreekt van existentiële conflicten, die op het terrein liggen van de priester en niet op dat van de therapeut (Fromm, 1969). Erich Fromm (1900-1980) werkt tot 1933 aan het 'Frankfurter Institut für Sozialforschung', waar hij nog invloed uitoefent op de 'Frankfurter Schule', een filosofisch-sociaalwetenschappelijke stroming, die sterk door de psychoanalyse en het neomarxisme beïnvloed is, met Theodor W. Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) en Herbert Marcuse (1898-1979). Een belangrijk thema in zijn werk is de kritiek op het negatieve cultuurbegrip van Freud. Een ander thema betreft de wisselwerking tussen mens en cultuur en in dat verband met name de verantwoordelijkheid van de mens. Fromm kan samen met Karen Horney (1885-1952) en Henry S. Sullivan (1892-1949) worden aangemerkt als een representant van de neopsychoanalyse. Zij wijken van Freud af met kritiek op de libidotheorie, een benadrukking van sociale beïnvloedingsfactoren en afzwakking van de betekenis van het onbewuste en van de sexualiteit.

Heitink haalt als laatste Frankl aan die het heeft over neuosen en existentiële frustraties. Helen betekent dan vooral, mensen helpen in positieve zin om te gaan met de religieuze dimensie van hun bestaan (Frankl, 1979).

Opgemerkt wordt dat de tijd van de opkomst van de psychische hulpverlening en het verval van het pastoraat met al zijn functies samenvalt met de moderne tijd (Meissner, 1996). Postmodernisme toont wat ontbreekt aan psychische hulpverlening, en dat lijkt juist te zijn wat in de zogenaamde helende functie van het pastoraat vervat wordt. Een verkenning van

een pastorale psychiatrie wordt relevant geacht, als daarin de dwarsverbinding tussen psychiatrie en pastoraat, met name naar zijn helende functie, in cultuur gebracht zou kunnen worden (Meissner, 1996). Ik zocht naar een voorbeeld waarin die dwarsverbinding al eens nader uitgewerkt was. Mijn aandacht werd getrokken door het werk van Alphonse Maeder (1882-1971).

De naam van Alphonse Maeder is pas goed in beeld gekomen kort na het lezen van een fragment uit een bijdrage van de gereformeerde dogmaticus Jan Veenhof (1934-) over 'Heil en heling' (Heitink en Veenhof, 1990). Het fragment betreft de paragraaf over 'De boedelscheiding'. Veenhof beschrijft dat in de vierde eeuw na Christus de genezingsactiviteit van de kerk stagneren gaat. Er ontstaat een distantie tussen de kerk en de medische wetenschap, die de boedelscheiding tekent tussen het geestelijk heil van de mens, dat betrokken wordt op de ziel enerzijds en het lichamelijk welzijn van de mens anderzijds. Veenhof suggereert dat deze boedelscheiding samenhangt met het feit, dat de kerk zich min of meer behaaglijk in de wereld nestelen gaat. Bij de zin: "De verwachting van de toekomst van Christus als een realiteit ging tanen." kwam ineens de herinnering op aan een passage in 'De kroniek der psychologie' van Jan Hendrik Van den Berg (1973).

Deze passage luidt als volgt: "Hij pleitte voor een finalistische mens- en neurosenleer zonder daarbij het genetisch postulaat over boord te werpen. De onmiddellijke gevolgen bestonden hierin, dat hij het biologisme (dat is de gewild biologische uitleg van 's mensen leven) afwees en dat zijn leer ruimte liet voor een evangelische benadering van de psychische zieke" (Van den Berg, 1973, p.75).

Hij - dat was Alphonse Maeder.

Het interessante van deze passage ligt in de parallel tussen een doorleefde theologische eschatologie over de verwachting van de toekomst van Christus en een psychiatrische en psychotherapeutische teleologie. Beiden kunnen klaarblijkelijk een relatie onderhouden met een pastoraal helende of althans een evangelische benadering van de zieke. Het wegvallen van een dergelijke theologische eschatologie had kunnen leiden tot het wegvallen van de helende functie van het christelijk pastoraat, terwijl het introduceren van een psychiatrische en psychotherapeutische teleologie een evangelische benadering van de patiënt leek te kunnen oproepen.

Het gemeenschappelijke van het tekstfragment van Jan Veenhof en de passage van Jan Hendrik Van den Berg over Alphonse Maeder is dat toekomst- en doelgerichtheid onmisbare elementen lijken in het nadenken over het genezen van zieken en althans aan de psychiatrie en psychotherapie een pastoraal helende *finishing touch* geven.

In dit verband kan nog gewezen worden op een deel in het werk van de psychiater A. L. Janse de Jonge (1917-1965) waarin hij schrijft over 'eschatologisch perspectief', omdat dit een thema is dat rechtstreeks te maken heeft met de doelstrevendheid zoals Maeder daarover schrijft en tevens herinnert aan wat Veenhof op papier zet over de relatie tussen het wegval- len van de helende functie van het pastoraat en het verdwijnen van de christelijke eschatolo- gie. Janse de Jonge schrijft hierover in het boek 'Anthropologie en Geestelijke Volksgezond- heid', een bundel van artikelen rond 'anthropologische problemen' en rond het thema 'problemen der geestelijke volksgezondheid' (Janse de Jonge, 1959).

In het artikel over 'criteria der geestelijke volksgezondheid' trekt Janse de Jonge algemene conclusies uit zijn bespreking van het probleem van de geestelijke volksgezondheid. De be-

langstelling hiervoor wordt gedictieerd door de overweging dat de structuur van het leven in toenemende mate ingewikkeld wordt, waardoor allerhande problemen ontstaan of althans zichtbaar worden, die voorheen minder aandacht getrokken hebben. Janse de Jonge start zijn eigen beschouwing met de aanname dat de menselijke persoonlijkheid gekenmerkt is door impressionabiliteit en vulnerabiliteit.

In dit kader behandelt Janse de Jonge onder meer het onderwerp 'suicide'. Daarvan nemen de aantallen in vrijwel elk land toe. Janse de Jonge is ervan overtuigd dat voor deze toename minder verschuivingen in de endogene structuur van de persoonlijkheid verantwoordelijk zijn, als wel culturele en religieuze factoren. Hij volgt dan Durkheim (1858-1917), die in zijn boek 'Le suicide', het begrip 'anomie' introduceert, ter verklaring van de toename van deze suicide-aantallen. Alle traditionele sociale bindingen gaan verloren, waardoor de werkelijke sociale verbondenheid in het maatschappelijk leven onvoldoende functioneert (Durkheim, 1897). Janse de Jonge wijst hier op het verschijnsel dat mensen hun leven veel meer zijn gaan zien als een onderneming, in plaats van als gave. Zodra de onderneming van het leven failliet is, ontstaat de neiging tot zelfmoord.

Tegen deze achtergrond stelt Janse de Jonge dat de anomie ook betrekking heeft op het verloren gaan van het eschatologisch perspectief van het leven en in diepste zin een religieuze anomie is (p.126). De gevoeligheid van Janse de Jonge voor het religieuze karakter van de oorzaak van zoveel ernstige stoornissen, blijkt overigens vervolgens uit zijn bespreking van wat hij noemt het probleem van de 'aliënatie'. Dit begrip betekent de vervreemding van de gemeenschap en van zichzelf. Janse de Jonge verbindt dit probleem aan het 'feit' dat de moderne mens niet meer verbonden is met een direct, persoonlijk beleefd gezag, maar veel meer slechts te maken heeft met een anonieme onzichtbare autoriteit. Het is zijn vaste overtuiging dat het probleem van de aliënatie, de vereenzaming, in wezen een religieus probleem is. Janse de Jonge bepleit dat aan dit probleem meer aandacht wordt gegeven (pp.126,127).

Bij het zoeken naar auteurs die het werk van Maeder en in het bijzonder de ontwikkeling van zijn opvattingen over de verhouding tussen religie en psychiatrie en psychotherapie in hun studies verdisconteerden, valt het op dat zijn intuïties en denkbeelden behalve in de psychiatrie en psychotherapie ook in de praktische theologie veel aandacht hebben gekregen en deze daar ook blijven oogsten (Vande Kemp, 1996; Heitink, 1998; Ouweneel, 1998; Marinelli et Mayer, 2000).

Tevens valt op dat Alphonse Maeder eigenlijk de eerste van de "Altmeistern der Psychotherapie"⁴ is, die werk heeft willen maken van een dwarsverbinding tussen psychiatrie en psychotherapie enerzijds en uitdrukkelijk christelijk pastoraat anderzijds. Heitink noemt Maeder een psychotherapeut die pastorale elementen in zijn werk integreerde (Heitink, 1998).

⁴ Dr. Felix Schottländer uit Heidelberg schrijft in een bespreking van Maeder's boek 'Wege zur seelischen Heilung': "Maeder gehört zu den Altmeistern der Psychotherapie" (Schottländer, 1948, p.305). Dit boek van Maeder is dan "Das neueste Werk des bekannten und hochgeschätzten Züricher Nervenarztes und Psychotherapeuten" (p.304). Schottländer geeft een typering van Maeder: "Seit dem Jahre 1909 ist Maeder, auf äussere Ehren nie begierig, fast 40 Jahre lang weitergeschritten auf dem Wege zu eigener Vertiefung, zu gesteigerter Konzentration und selbständigem Stil psychotherapeutischer Arbeit und hat, da sein Wesen Güte ist, sein Weg Erfahrung brachte, jene geheimnisvolle und seltene Tugend der Weisheit errungen, die ihm gestattet, in wenigen Stunden zu helfen, wo ein anderer sich unter Umständen Monate und Jahre mit halben Erfolgen begnügen muss"(p.305).

Het gedachtegoed van Maeder stamt uit de allereerste kringen en genootschappen die zich toegelegd hebben op het uitdragen en ontwikkelen van de psychoanalytische theorie en praktijk. Van daaruit ontwikkelt Maeder in de eerste decennia tot in het derde kwartaal - meer dan een helft - van de twintigste eeuw tot vlak voor zijn overlijden in 1971 een eigen richting. Dat Maeder een eigen richting ontwikkelt, wordt bevestigd als Leopold Szondi (1893-1986) in Zürich in het kader van de 'Arbeitsgemeinschaft für experimentelle Triebforschung und Schicksalpsychologie' van 14 februari tot 14 juli 1955 een cyclus van voordrachten door representanten van de volgens hem belangrijkste richtingen in de dieptepsychologie organiseert. Hij nodigt ook Maeder uit. Behalve de psychoanalyse van Freud, de analytische psychologie van Jung, de 'Schicksalsanalyse' van Szondi zelf, de 'Individualpsychologie' van Adler en de groepspsychotherapie (Szondi, 1956), komt 'die religiöse Psychotherapie' van Maeder aan de orde (Maeder, 1956b). Maeder behartigt één van de zeven belangrijkste richtingen in de dieptepsychologie, die christelijk pastoraat integreert en spreekt daar zelf over op 72 jarige leeftijd.

Dat Maeder een eigen plaats in de geschiedenis van de psychotherapie en psychiatrie inneemt, komt ook terug in het boek van J.J.C. Marlet (1924-) waar hij ingaat op de verschillen en overeenkomsten tussen de psychotherapeutische scholen (Marlet, 1962).⁵ Hij volgt eerst Josef Rudin (1907-)⁶, die wijst op overeenkomsten waar het gaat om de verschijningsvorm van de neurose, over het belang van exploratie van de onbewuste regionen, over de noodzaak van bewustmaking der onbewuste conflicten door analyse en over het doel van de psychotherapie, de bevrijding van psychische energie ter verbetering van de integratie- en individuatiemogelijkheden (Rudin, 1962). De duidingen van neurotische verschijnselen en van de regulatiedynamismen in de persoonlijkheid zijn eigenlijk het strijdperk waarin de representanten van de onderscheiden scholen tegen elkaar uitkomen, aldus Marlet. Marlet stelt dan dat Freud en zijn orthodoxe volgelingen de neurose goeddeels beschouwen als een produkt van verdringing. Jung en de zijnen nemen daarenboven een gebrekkige ontwikkeling van structurele eigenschappen en beelden behorend tot het collectieve onbewuste in aanmerking. Marlet gaat door met Igor Alexander Caruso (1914-1981) die de neurose ten diepste een verabsoluteringstendens van relatieve waarden vindt. Marlet vindt vervolgens Viktor E. Frankl (1905-1997), bekend om zijn logotherapie en existentiële analyse, het verst gaan waar hij verdringing van geestelijke, godsdienstige, problemen mede causaal stelt en zodoende een psychotherapeutische bijdrage tot de zielszorg levert.⁷ Op dit punt aangekomen merkt Marlet op dat Maeder in zijn 'De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven' langs andere gedachtenwegen al tot een dergelijke bijdrage gekomen was (Marlet, 1962, p.61). Het is hoe dan ook opmerkelijk dat Marlet de naam van Maeder vermeldt in een beschrijving van de korte geschiedenis van de psychiatrie en de diversiteit van opvattingen daarbinnen. Hij vermeldt de bijzondere bijdrage van Maeder, die al veel eerder dan bijvoorbeeld Frankl verdringing van godsdienstige problemen heeft aangemerkt als oorzaak van neurose. Maeder

⁵ In een persoonlijke mededeling verklaart Marlet dat Maeder voor hem een "lievelingsauteur" is.

⁶ Eventueel sterfjaar niet gevonden.

⁷ In Wenen bevindt zich in de Langwiesgasse 6 het 'Viktor Frankl Institute' dat de herinnering aan het werk van Viktor Frankl met vooral wetenschappelijke middelen levend houdt door o.a. tussen 1993 en 1998 het blad 'The International Journal of Logotherapy and Existential Analysis' (voorheen het 'Journal des Viktor-Frankl-Instituts') uit te geven.

slaagt er volgens hem ook goed in om zijn patiënten goddelijke en demonische werkelijkheden te helpen herontdekken en dat op een transcendent-objectieve wijze. Scherp is ook de observatie van Marlet dat verschillen in opvattingen binnen de psychiatrie vooral liggen in het onderkennen van wat neurotische verschijnselen en van wat juist regulatie-dynamismen in de persoonlijkheid zijn, waarmee immers - zou in reformatorische wijsgerige termen gezegd kunnen worden - vooral de gerichtheid van de persoon als scheepsel al of niet op zijn Schepper gemoeid is.

1.3. *Vraagstelling*

De verhouding tussen psychiatrie en praktische theologie en dan in het bijzonder christelijk pastoraat, geniet enige belangstelling. Deze lijkt toe te nemen. In 1989 is de Christelijke Vereniging van Psychiaters, Psychotherapeuten en Psychologen van start gegaan. Deze vereniging heeft een eigen tijdschrift 'Psyche en geloof', dat beoogt ontwikkelingen op de terreinen van geloof, ethiek en/of religie enerzijds en psychiatrie, psychologie en/of psychotherapie anderzijds, in hun onderlinge relatie onder de aandacht te brengen. Het tijdschrift bevat theoretische en toegepaste artikelen. Ook bevat het tijdschrift onderzoeksartikelen, korte bijdragen, overzichtsartikelen, boekbesprekingen en agenda. De opzet van dit orgaan is breed, waarbij opvalt dat de verhouding tussen religie en psychiatrie tamelijk gefragmenteerd, d.w.z. vanuit allerhande invalshoeken, vooral op aparte praktische onderdelen beschreven wordt, terwijl de meer theoretische verhandelingen voornamelijk godsdienst-psychologisch van aard zijn.

Ook het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Gezondheidszorg timmert sinds 1944 aan de weg over deze thematiek en verzorgt een vaste stroom van publicaties over geestelijke volksgezondheid (serie Geestelijke Volksgezondheid). In deze publicaties ligt een sterk accent op godsdienstsociologische observaties en inzichten.

Het theologisch tijdschrift 'Praktische Theologie' komt bijna jaarlijks met een overzicht en korte bespreking van alle relevante studies over het pastoraat. Het valt op dat in die veelal theoretische studies nogal eens psychiatrische en psychotherapeutische inzichten verwerkt zijn, maar dan op een tamelijk willekeurige wijze (vgl. Heitink, 1997).

Tevens kan gewezen worden op het bestaan van een landelijk werkende Gereformeerde Geestelijke Gezondheidszorg, die sinds 1 januari 2000 de naam 'Eleos' is gaan dragen en een onderkomen biedt aan het Gereformeerd Psychiatrisch Ziekenhuis (GPZ) 'De fontein'⁸, de Gereformeerde Landelijke Instelling voor Ambulante Geestelijke Gezondheidszorg (GLIAGG) 'De Poort' en de Gereformeerde Landelijke Instelling voor Beschermd Wonen (GLIBW).

Vooral het GLIAGG-segment van 'Eleos' heeft nogal wat publicaties gegenereerd, die een psycho-educatieve waarde bezitten en aftrek vinden bij orthodox en bevindelijk gereformeerde psychiatrische patiënten en hun familieleden en andere belangstellenden. Hoewel de christelijke signatuur van deze publicaties onmiskenbaar is en affiniteit van deze publicaties met de christelijke pastorale praktijk groot is, missen deze publicaties een doordachte visie op de verhouding tussen psychische hulpverlening en christelijk pastoraat.

⁸ Het woord 'fontein' wordt expres niet met een hoofdletter geschreven in contrast met de Fontein die God zelf is.

Vanuit het GPZ-segment van 'Eleos' is opmerkelijk weinig gepubliceerd. In 1994 verschijnt een boekje, dat aan het christelijk pastoraat weliswaar veel waarde toekent, maar deze geen enkele plaats wil geven in de alledaagse praktijk van psychiatrische en psychotherapeutische behandelingen binnen het GPZ zelf (Heij, 1994). In het herdenkingsboek bij het tienjarig bestaan van het GPZ wordt de verhouding tussen psychiatrie en pastoraat zeer voorzichtig aangestipt, maar over de betekenis van het pastoraat voor psychiatrisch herstel wordt in het geheel niet gerept (Boone, 2000).

Borst-Eilers (1932-), minister van 'Volksgezondheid, Welzijn en Sport' van 1994 tot 2002, schaaft de zorg die in 'Eleos' geboden wordt onder de term 'gespecialiseerde GGZ' waarvan de consultatiefunctie gestimuleerd en gefaciliteerd behoort te worden (Borst, 1998, p.14). Zij gaat er vanuit dat deze gespecialiseerde GGZ-instelling een deskundigheid heeft, waarvan andere instellingen zouden moeten willen profiteren. In haar visie zou de Gereformeerde GGZ zich moeten richten op de overdracht van kennis en vaardigheden over de dwarsverbinding tussen de christelijke religie en de psychiatrie. Alleen deze gespecialiseerde gereformeerde GGZ-voorziening wordt hierin een taak gesteld. Gelet op de publicaties uit de afzonderlijke segmenten van 'Eleos' bestaat de deskundigheid aldaar vooral uit nogal anekdotische kennis uit alledaagse observaties, die eigenlijk nooit kritisch in kaart gebracht zijn en daardoor nauwelijks de aanduiding 'deskundigheid' verdient. Een belangrijke oorzaak hiervoor is vermoedelijk dat de primaire adherentie-groep van 'Eleos' bestaat uit leden van een tamelijk groot aantal afzonderlijke gereformeerde geloofsgemeenschappen, die niet zelden door onenigheid of felle strijd uit elkaar zijn voortgekomen, die - hoezeer herleid tot leerstellige verschillen - veelal gingen over verschillen in persoonlijke belevingen van de christelijke godsdienst sinds de Reformatie in de 16^e eeuw. Een organisatorische inbedding van pastoraat in de psychiatrische praktijk zou zich juist in 'Eleos' laten denken en onderzoeken, maar wordt daar niet goed uitvoerbaar geacht.

Een bijkomende verklaring van deze paradoxale situatie is dat binnen de afzonderlijke gereformeerde geloofsgemeenschappen niet of nauwelijks is nagedacht over christelijk pastoraat behalve als bediening van het Woord van God aan het individu, in onderscheid met de bediening van dat Woord aan het kerkelijk collectief in de prediking tijdens een kerkelijke eredienst. Tevens valt op dat pastoraat scherp wordt afgegrensd van welke hulpverlening dan ook, laat staan dat er al enig affiniteit met de helende functie van het pastoraat bestaan zou (Trimp, 1978). Het is dus eigenlijk zeer de vraag of en zo ja, hoe 'Eleos' kan voldoen aan het beeld dat door de genoemde ministeriële GGZ-visie gewekt wordt.

In het bijzonder in de Theologische Universiteiten die aan sommige van de gereformeerde geloofsgemeenschappen gelieerd zijn, meer nog in Kampen (Broederweg) dan in Apeldoorn, komt de doordenking van christelijk pastoraat voorzichtig op gang. Daarbij valt op dat de functionele basisstructuur van Clebsch en Jaeckle letterlijk overgenomen wordt, maar daarin - zonder enige aankondiging of verantwoording - de helende functie van het pastoraat buiten beschouwing gelaten wordt (De Ruijter, 1994).

De christelijke hulpverlening, al of niet in identiteitsgebonden instellingen voor psychische hulpverlening, vraagt welhaast per definitie om pastorale aanpassingen naar zijn helende kant. Als men de gereformeerde kringen zou opdelen in bevindelijke, orthodoxe en moderne gereformeerden (vgl. Dekker, 1989) dan moet eigenlijk worden vastgesteld dat een blik in orthodox gereformeerde kringen eerder een teleurstelling oplevert, omdat pastoraat daar zich nauwelijks bewust is van zijn eigen mogelijkheid tot een positieve bijdrage aan de gezondheidstoestand van mensen. In bevindelijke gereformeerde kringen levert het verlangen naar

toerusting door het pastoraat naar zijn helende functie aanzienlijk minder teleurstellingen op, alhoewel ook pastoraat daar zich nauwelijks bewust is van zijn mogelijkheid om gezondheid van mensen te begunstigen. Een denkbare uitleg voor het verschil met de meer orthodoxe gereformeerde kringen is dat de moderniteit als cultuurkracht in bevindelijk gereformeerde kringen betrekkelijk weinig kans heeft gehad, waardoor men zich van het psychische als zodanig weinig wenste voor te stellen, en dit veeleer vereenzelvigde met het sociale of meer nog met het spirituele aspect van het bestaan zelf, en het psychische daarbinnen sterk in cultuur heeft gebracht.⁹ In meer moderne gereformeerde kringen is de helende functie van pastoraat wel in cultuur gebracht, maar maalt men er niet om om het spirituele tot het psychische te herleiden. Pastoraat is daar zo ongeveer op moderne wijze uitgezuiverd tot psychotherapie. Daarmee schiet de hulpverlening, die kennis wil opdoen aan de helende functie van het pastoraat dus niet veel op. In evangelische kringen is de helende functie van het pastoraat wel in cultuur gebracht, maar neemt men het psychische volledig op binnen het spirituele. Psychotherapie is daar pastoraat, en kan daar niets anders zijn dan dat. Psychopathologie is daar hamartologie, dat is zondeleer (Adams, 1970). In niet-christelijke therapeutische kringen lijkt zingevingproblematiek veel meer aan de orde te zijn, dan publiekelijk bekend wordt gemaakt. Een persoonlijke ervaring hiervan wordt ontleend aan een druk bezocht congres dat op 1 maart 1996 gehouden is door het Psychiatrisch Ziekenhuis Amsterdam over het zogenaamde SSKK-model van prof. dr. F.E.R.E.R. de Jonghe (SSKK staat voor steun, stress, kracht en kwetsbaarheid), alwaar meerdere collega's, werkzaam binnen de hoofdstedelijke grachtengordel, in de wandelgangen verklaarden dat hun patiënten voor het overgrote deel kampten met zingevingproblematiek c.q. hun toekomstverwachting. Sommige collega's merkten daarbij op hiermee niet in de openbaarheid te willen treden, omdat ze vreesden - zo zei iemand het letterlijk: - voor 'stadsgek' versleten te worden.

Al met al lijkt men zich lang niet altijd goed raad te weten met de verhouding tussen christelijk pastoraat enerzijds en psychiatrie en psychotherapie anderzijds. In elk geval weet men niet goed hoe men die verhouding in de theorie en praktijk van de hulpverlening vorm moet geven en vruchtbaar kan maken.

De centrale vraag die in deze studie behandeld wordt, luidt: Op welke wijze werpt de pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder (1882-1971) licht op de betekenis van de helende functie van het christelijk pastoraat voor professionals in de psychiatrische praktijk.

1.4. Opzet van het onderzoek

Dit onderzoek geeft eerst een biografie van Alphonse Maeder. Gebruik wordt gemaakt van gepubliceerd en ongepubliceerd (auto-)biografisch materiaal, dat tijdens meerdere studiereizen naar Zürich en Bern door familieleden en collega's ter hand gesteld werd. Van de familie waren ter wille dr. Rudolf Conne, psychiater en zoon van een dochter van Maeder, dr. Erica Schnorf-Maeder, een dochter van Maeder en een zoon en dochter van haar. Buiten de familie om waren mij behulpzaam de collegae dr. Hans Peter Schönwetter en prof. dr. Christian Müller. Telefonisch heeft ook de echtgenote van dr. Hannes Maeder, de zoon van Alphonse

⁹ Dit wordt nog zeer recent onder de aandacht gebracht in een godsdienstpsychologische studie 'Met het oog van de ziel' van H. Westerink (1968-), waarin hij het boek 'Soliloquium' van de predikant Willem Teellinck (1579-1629) vergelijkt met de psychoanalytische opvattingen van Freud en Lacan. Bevindelijk gereformeerden trekken aan op de 17^e eeuw in het algemeen, en zeker ook op het werk van dominee Teellinck, en nemen daardoor veel kennis over het psychisch functioneren in het kader van het geloofsleven tot zich.

Maeder, een woordje meegesproken. Zij was daarbij tevens spreekbuis voor Hannes Maeder zelf die vanwege een expressieve afasie niet meer tot spreken in staat was. In de vele uren durende gesprekken met hen kon het biografisch materiaal worden getoetst aan persoonlijke ervaringen met vader, schoonvader, grootvader, psychotherapeut en collega.

Het gepubliceerde biografisch materiaal is voor een deel afkomstig van Maeder zelf, wanneer hij in meerdere publicaties inzicht geeft in de ontwikkeling van zijn werk en deze ontwikkeling verbindt aan zijn eigen levensloop.

Het ongepubliceerd biografisch materiaal dat hier voor het eerst in de openbaarheid komt is deels autobiografisch materiaal en komt dus van de hand van Maeder zelf en is deels afkomstig uit een beschrijving van het leven van zijn echtgenote, zoals die door dr. Hannes Maeder, een zoon, uitgesproken is bij haar begrafenis.

Ook wordt in het biografische hoofdstuk geput uit publicaties die bij speciale gelegenheden verschenen, zoals de 80^{ste} verjaardag van Maeder.

Hier en daar zijn (delen van) publicaties integraal overgenomen, aangezien ze zowel door - soms niet geringe - omvang als door inhoud een goed beeld geven van tijd waarin Maeder leefde. Soms werden zij tevens uitgeschreven, omdat ze niet gemakkelijk terug te vinden zijn in bibliotheken. Ook is materiaal opgenomen dat overduidelijk betrekking heeft op Maeder, maar waarvan bronvermelding helaas niet kon worden achterhaald. Dit materiaal is min of meer bij toeval aangetroffen tijdens de zoektochten naar literatuur.

Ook werden in Nederland enkele personen geïnterviewd omdat zij Maeder persoonlijk gekend hebben. Hiertoe werd de deelnemerslijst in een bundel van voordrachten voor een congres in 1951 te Leiden waar Maeder gesproken heeft, vergeleken met het tweejaarlijkse *Geneeskundig Adresboek*, waarin de namen van alle levende Nederlandse medici vermeld worden tezamen met het jaartal van hun artsexamen. Meerdere deelnemers waren te traceren. De meesten waren verrast om vele tientallen jaren na deelname aan een congres daarover enige vragen voorgelegd te krijgen, maar konden zich daarvan zoveel jaren nadien niet al te veel meer herinneren. Twee van hen boden echter een gesprek aan. De ene deelnemer bleek behalve congresganger ook een analysant en kon uit de eerste hand vertellen over zijn korte psychoanalyse bij Maeder in Zürich begin jaren '50 van de vorige eeuw. De andere deelnemer had eerder dan het congres, eind jaren '40, in verband met een promotiestudie twee maal bij Maeder en zijn echtgenote gelogd. Van de eerste werd biografisch materiaal over Maeder verkregen, dat door Maeder zelf opgeschreven was in een feestbundel bij de verjaardag van een ander. Van de tweede deelnemer werd een exemplaar van een boek van Maeder verkregen, dat Maeder zelf aan hem toegezonden had.

Enkele biografische gegevens zijn ontleend aan 'memoires' van derden die op enig moment of bij meerdere gelegenheden met Maeder van doen hebben gehad. Deze 'memoires' kwamen min of meer bij toeval tijdens het speurwerk naar literatuur in beeld. Het is zeker niet uit te sluiten dat er meer 'memoires' zijn waarin herinneringen aan Maeder zijn opgetekend.

Soms is biografisch materiaal verkregen door een *search* op *Internet*. Het loonde de moeite om op gezette tijden enkele krachtige zoekmachines aan het werk te zetten met de zoektermen: 'alphonse maeder' of iets wat daarop leek, aangezien zowel in de voornaam als in de achternaam soms letters verdwenen, of de 'ph' als 'f' of de 'ae' als 'ä' geschreven werd. Overigens wordt een enkele keer een 'E' of een 'W' toegevoegd als voorletter, die Maeder echter niet heeft gehad. Hoewel het kan zijn dat deze zoekmachines met de tijd krachtiger geworden zijn, is het te vinden materiaal vermoedelijk ook beter daarvoor toegankelijk gemaakt.

In dit biografisch deel wordt met enige verfijning mijnerzijds uitgegaan van een indeling van het leven van Maeder zoals hij die zelf gehanteerd heeft. Hij onderscheidde een positivistische, een idealistische en een religieuze fase (Tournier, 1950, voorwoord Maeder).

In de eerste fase gaat het Maeder in existentieel opzicht uitsluitend om de positieve resultaten van de natuurwetenschappen. In de tweede fase breekt naar aanleiding van enkele relevante ervaringen het besef door dat hij het van die resultaten alleen niet moet hebben. De derde fase ontwikkelt zich allereerst geleidelijk uit de persoonlijke omgang met de dialectische theoloog en dogmaticus Emil Brunner (1889-1966) en vervolgens zeer uitdrukkelijk uit hun gezamenlijke kennismaking met de Oxford-groepbeweging.

Vervolgens staat het onderzoek stil bij het werk van Alphonse Maeder en de themata in dat werk die voor de vraagstelling relevant geacht worden en volgt deze chronologisch waarbij dezelfde fasering wordt gehanteerd als die in het biografisch deel.

De keuze van relevante themata komt voort uit lezing van de werken van Alphonse Maeder, niet in de laatste plaats van werken waarin hijzelf terugkijkt op zijn werkzaam leven en dat in enkele hoofdtermen probeert samen te vatten. Toch is bij de keuze van relevante themata ook bepalend geweest welke themata anderen uit het werk van Maeder hebben mee- of overgenomen.

Een apart hoofdstuk gaat dan ook over de ontvangst en evaluatie van het werk van Maeder bij psychiaters en praktische theologen in Nederland en bij enkele psychiaters en praktisch theologen daarbuiten, voorzover zij allen voor themata in zijn werk oog gehad hebben. De werkwijze tot het maken van een keuze voor deze psychiaters en praktisch theologen laat zich niet gemakkelijk objectiveren. Een leidraad is geweest de namenlijst van theologen en psychiaters die voorkomt in het proefschrift van dr. J.G. Fernhout (1891-1963) over psychotherapeutische zielszorg, waarin hij verworvenheden van de psychotherapeutische scholen tracht door te vertalen naar de pastorale praktijk (Fernhout, 1951).

Hier past de opmerking dat elke studie die gebruik maakt van historisch materiaal bevraagd kan worden op het recht waarmee sommige bronnen wel en andere bronnen niet worden benut. Deze kanttekening klemte te meer als dit proefschrift ook nog met bronnen komt die vooral waarderend over het werk van Alphonse Maeder schrijven. Toch kan moeilijk worden volgehouden dat het tamelijk positieve beeld dat dit proefschrift over het werk van Maeder lijkt te wekken, voortkomt uit daarop gerichte selectie van studies. In de eerste plaats kan hiervoor worden aangevoerd, dat er ook bronnen zijn vermeld, die kritische geluiden laten horen. In de tweede plaats kan worden genoemd, dat Maeder er niet de man naar was om zijn eigen *public relations* te organiseren, waardoor zijn werk relatief ongemerkt aan de hoofdstroom van de psychiatrie voorbij kon gaan. In de derde plaats kan worden vermeld, dat als het werk van Maeder vanwege zijn nogal bescheiden karakter al relatief ongemerkt aan de hoofdstroom van de psychiatrie voorbij gegaan is, het pastorale psychiatrische werk van Maeder in deze in anti-godsdienstig modernisme ingebedde hoofdstroom eerder terzijde werd geschoven dan van openlijke kritische beschouwingen voorzien, die dan dus ook niet aangetroffen konden worden. Als men in dit eerder negerende, dan kritiserende modernistische klimaat, toch over hem schreef kon dat bijna niet anders dan met instemming in welke mate dan ook. In de vierde plaats kan worden bedacht, dat sommige kritiek op het werk van Maeder kan worden genuanceerd, niet omdat de kritiek niet terecht was, maar doordat zij afgezet kan worden tegen opvattingen in een vervolg-fase in de ontwikkelingsgeschiedenis van Maeder, zoals die in dit proefschrift aan bod komt. In de laatste plaats kan worden ingebracht, dat met dit proefschrift actief is nagestreefd om binnen de grenzen van zijn vraagstelling in de volle breedte van de Nederlandse psychiatrie en praktische theologie historische bronnen te selecteren.

De laatste hoofdstukken zijn gewijd aan de betekenis van deze thema's voor vandaag en de beantwoording van de vraagstelling. Kritisch instrumentarium voor de beoordeling van deze betekenis wordt ontleend aan de reformatorische wijsgerige traditie, niet alleen omdat die mij tamelijk vertrouwd is, maar ook omdat die geworteld is in het besef dat aan elk menselijk denken een religieuze stellingname vooraf gaat, waardoor zij zich met name in haar uitdrukkelijke onderscheid tussen structuur en richting goed blijkt te lenen voor een wetenschappelijke positionering en proportionering van de thema's in het werk van Maeder. Daar komt bij dat verschillende thema's in dat werk van Alphonse Maeder juist ook aan de orde zijn of zijn geweest binnen deze reformatorische wijsgerige traditie. Een laatste reden om elementen uit de reformatorische wijsbegeerte te hanteren als kritisch instrument betreft het verkrijgen van inzicht in de dynamiek van de modernistische cultuur die godsdienst buiten het bereik van de werkelijkheidsbeleving wil houden en het evalueren van enkele kenmerken van de postmodernistische cultuur die weliswaar graag verschil wil maken tussen godsdienst en psychiatrie, maar ook met evenveel genoegen toeziet welke toevallige dwarsverbindingen ertussen zouden kunnen ontstaan.

Voor dit hoofdstuk is wat meer ruimte gemaakt omdat de reformatorische wijsbegeerte in een beperkte, ofschoon steeds bredere - vooral buitenlandse - kring bekendheid geniet, maar ook omdat er gegevens worden aangeboord die ook voor hen die er wel mee bekend zijn, nieuw zouden kunnen zijn.

De afsluitende literatuuropgave begint met een bibliografie van Alphonse Maeder. Bij het samenstellen hiervan is gestreefd naar volledigheid. Begonnen is met het natrekken van bestanden van universiteitsbibliotheken waarbij in een later stadium het *Internet* een belangrijke tijdsbesparende ondersteuning bood. Vooral doordat het aanbod op *Internet* met de tijd meer toegankelijk gemaakt werd, bleef het van belang om op gezette tijden een zoektocht op te starten. Met name het inloggen op de laatste jaren zeer toegankelijk gemaakte Zwitserse staatsbibliotheek te Zürich leverde bij tijd en wijle nieuwe vondsten op. Niet zelden werd in publicaties naar andere publicaties verwezen die vervolgens konden worden opgevraagd en in de bibliografie worden opgenomen.

Publicaties die zelfs zo niet te vinden waren, konden achterhaald worden door eigen zoektochten in de bibliotheek van Burghölzli, de welgelegen psychiatrische universiteitskliniek en het psychiatrisch ziekenhuis te Zürich, waar Maeder zijn opleiding tot psychiater gedaan heeft. Hier werd overigens het genoegen gesmaakt om de oude werkkamer van Jung te betreden en het fraaie, in onbruik geraakte en eigenlijk voor publiek ontoegankelijke ziekenhuismuseum te bezoeken.

Min of meer bij toeval werd tijdens het speurwerk en op aangeven van anderen die wisten met wie ik bezig was, publicaties van Maeder aangetroffen in bundels die op de naam van een ander stonden. Zo schreef Maeder bijdragen in *Festschritte* bij verjaardagen van Martin Buber, Wilhelm Bitter en Maximilian Bircher-Benner en ook een voorwoord in een studie van Paul Tournier.

Hoewel zoals gezegd gestreefd is naar volledigheid is het vermoeden gerechtvaardigd dat de bibliografie zich in de loop van de tijd nog verder laat aanvullen.

Na het bibliografische deel van de literatuuropgave komt een lijst van de geraadpleegde literatuur van andere auteurs.

HOOFDSTUK II

HET LEVEN VAN ALPHONSE MAEDER

2.1. Biografische gegevens, kinder- en jeugdjaren

Alphonse Maeder wordt geboren op 11 september 1882 in La Chaux-de-Fonds, een stad in het westelijk gelegen Franstalige Zwitserse kanton Neuchâtel.¹⁰ Hij komt, zo schrijft hij later, uit een “bürgerlichen Familie aus der Uhrenindustrie” (Maeder, 1955b, p.189). Hij groeit Frans- en Duitstalig op. Zijn vader is 42 jaar oud als hij geboren wordt. Grootvader van vaders zijde is afkomstig uit Mühleberg in de omgeving van Bern (Maeder, 1957). Grootmoeder van vaders kant is afkomstig uit Neuenburg, een stadje dat midden in de driehoek Freiburg, Basel en Colmar is gelegen. De moeder van Maeder, die bij zijn geboorte 30 jaar oud is, heeft een Duitse vader die in La Chaux-de-Fonds ingeburgerd is en een moeder uit Baselland. Alphonse Maeder heeft vier zusters. Hij heeft als kind een zwakke constitutie. Sterker zegt hij geworden te zijn na een zware longinfectie op zijn twaalfde.

Zijn vader is fabrikant van uurwerken en werkt uit dien hoofde tevens als “régleur”, een vak dat observatie en geduld vereist. Wanneer een klok in elkaar is gezet, dan komt deze in handen van de “régleur” die de klok aan het lopen brengt en de klok net zo lang controleert tot deze goed en betrouwbaar loopt. Maeder merkt zelf op dat hij waarschijnlijk iets van dit vak heeft overgenomen in zijn eigen psychotherapeutische werk. Hij denkt dan aan zijn eigen zoektocht naar de zelfsturing van de geest (“Selbststeuerung der Seele”).

Naar school gaat Alphonse Maeder graag. Hij wordt gymnasiast. Dit houdt in dat hij hard werkt, zonder spel of sport. Hij leest veel. Het betekent heel wat voor hem dat hij overvloedig stimulans en vriendelijke aandacht krijgt van de docenten in de natuurwetenschappelijke vakken. Soms staat hij met zijn interesses tamelijk alleen, zonder daaronder zichtbaar te lijden, omdat de gepassioneerde interesse voor wat het onderwijs, de boeken en het nadenken hem bieden, hem volledig in beslag neemt. Alphonse Maeder leest de Larousse-encyclopedie als een roman.

Thuis heerst orde en zijn er vreedzame betrekkingen met anderen en ook daar overheerst arbeid.

2.2. *Positivistische levensfase*

In zijn jeugdjaren groeit bij Alphonse Maeder de gedachte om naar het voorbeeld van een oom, de enige academicus in de familie, ingenieur te worden. Gaandeweg vat hij meer en meer interesse op voor de scheikunde, waarbij begrippen als ‘analyse’ en ‘synthese’ hem steeds meer fascineren. Zijn gedachten cirkelen dan ook zo nu en dan om de biologie en de vergelijkende fysiologie heen. Kort voor het eindexamen kiest hij voor de geneeskunde-studie, zonder dat er daarvoor op dat moment een heldere, bewuste reden aanwezig was, maar schijnbaar meer uit praktische overwegingen.

Zonder enige beïnvloeding van buitenaf maakt hij zich los van de kerk en wijdt zich met enthousiasme aan de studie van de natuurwetenschappen en de Franse literatuur. In 1901 haalt hij de zogenaamde ‘Maturität’, waarna hij in de Duitse taal begint aan de medische studie in Bern, Zürich en Berlijn. De wetenschap geldt voor hem als de echte vervanging van de religie. Veel jaren stelt hij zich, ook in het publiek, op als vrijdenker.

Vrijheid van geest ontleent Maeder aan de evolutietheorie van Charles Darwin (1809-1882) en Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), die volgens hem meer is dan een biologische theorie,

¹⁰ Ik volg hier een ‘Autobiographische Skizze’ die Alphonse Maeder in januari 1966 geschreven heeft in Zürich. Ik bezit een kopie van een door Maeder zelf getypte, niet uitgegeven versie.

namelijk het fundament van een positivistische wereld- en levensbeschouwing. De natuur is voor hem de grote “Lehrmeisterin”. De voortplanting, de ontwikkeling van het ei en het embryo, de stofwisseling, de groei, de differentiatie van soorten in de loop van de tijd staan hem als echte wonderen voor ogen. “Der Determinismus der vitalen Vorgänge” (het psychische inbegrepen) en “Die Maschinentheorie des Lebens” maken Alphonse Maeder enthousiast. Hij zegt, terugkijkend op dit enthousiasme: “Ich begann das Leben als ein geistiges Abenteuer, als eine ununterbrochene Entdeckungsreise zu betrachten, für die ich mich auszurüsten hatte.” (Maeder, 1955b, p.189)

De medicijnenstudie ondergaat Alphonse Maeder intensief. Bijna elk vak, behalve chirurgie, anatomie en enkele specialismen als oogheelkunde en keel-, neus- en oorheelkunde, vindt hij heerlijk. De geschiedenis van de natuurwetenschappen en van de geneeskunde springt er echter uit.

2.2.1. ‘Die Maschinentheorie des Lebens’ kan niet kloppen: Hans Driesch

In 1903 ontmoet Maeder Hans Driesch (1867-1941), die gedurende zijn werkzaam leven in meerdere instellingen in Europa onderzoek doet, in het zoölogisch laboratorium te Napels. Het is niet bekend hoe deze ontmoeting daar tot stand gekomen is. Hans Driesch geldt als een vooraanstaande “Experimentalbiologe und Theoretiker der Biologie” en op het moment van kennismaking nog niet als filosoof.

Wat Driesch ontdekt over de regeneratie van lage diersoorten en over de voorstadia van regulatie van het dierlijk organisme geeft Maeder veel stof om over na te denken. Hij trekt de conclusie dat “die Maschinentheorie des Lebens” niet kloppen kan. Immers, als het organisme als een apparaat werkt, energie door voeding opneemt en deze door activiteiten verbruikt, dan bezit het organisme nog een “fundamentele Eigenschaft sui generis”, namelijk het bouwt zichzelf op en corrigeert zelfstandig opgetreden beschadigingen in zijn structuur (Maeder, 1955b, p.190) De machine is een ontwerp van menselijk denken en willen, maar het eigene van wat leeft, is dat het een autonome opbouw heeft en naar eigen wetmatigheden leeft en werkt.

Maeder leert de ontdekkingen van Driesch kennen als neo-vitalisme, een term die in contrast staat tot de mechanisme van zijn biologische tijdgenoten. Daarbij voert Driesch het van Aristoteles afkomstige begrip ‘entelechie’ in. Entelechie betekent: een doel in zich hebbend. Driesch voert hier opnieuw een niet-stoffelijk principe in, dat “die ganzheitliche Wiederherstellung einzelner Organismusteile quasi leitet” (Maeder, 1955b, p.190). Maeder vat deze conclusie als volgt samen: “Das, was nur in potentia, als Möglichkeit vorhanden war, wird zur Aktualität erhoben” (Maeder, 1955b, p.190).

Maeder blijft als student door alle jaren heen iemand die eigenlijk alleen op een intellectuaal-wetenschappelijke wijze in wetenschap geïnteresseerd is. Hem interesseren eigenlijk niet de ziekten of hun behandeling, maar meer hun ziekten, de pathologie en farmacologie als voortzetting van de fysiologie. Maeder raakt onder de indruk van het proces van wondgenezing en de afweer van het organisme tegen infecties.¹¹ Eigenlijk ziet hij zichzelf niet als arts werkzaam.

¹¹ Over dezelfde ‘Verwondering in de geneeskunde’ schrijft dr. Dirk Jan Bakker, chirurg, in (2001) Niet te geloven?! Kok: Kampen.

2.2.2. De ingaving om psychiater te worden: Berlijn

In de winter van 1905/1906 overkomt Maeder in Berlijn iets heel onverwachts en belangrijks. Zoals zoveel studenten uit die tijd studeert hij in meerdere steden en doet hij ook enige tijd Berlijn aan. Tijdens een presentatie van de psychiatrische kliniek in de Charité wordt hem ineens als bij ingaving duidelijk dat hij psychiater wil worden. Dat staat voor hem helemaal vast, zonder dat hij zich ooit eerder met deze keuze heeft bezig gehouden. Van deze Berlijnse periode is weinig bekend. In een voetnoot in zijn ‘Selbsterhaltung und Selbstheilung’ vermeldt Maeder de naam van prof. Ziehen die indertijd ‘Leiter’ van de Charité is en bij wie Maeder in Berlijn colleges loopt (Maeder, 1949a/1973, p.73).¹² Teruggekeerd naar Zwitserland vindt Maeder te Zürich in de persoon van Eugen Bleuler (1857-1939), die de term ‘dieptepsychologie’ introduceert, een uitstekende klinische docent en een wetenschappelijk productieve geleerde en in C.G. Jung (1875-1961), die op dat moment “Oberarzt” is, een enthousiaste inleider in de psychoanalyse. Beiden ondersteunen Maeder, die de titel ‘Assistentarzt’ draagt, in de keuze voor de psychiatrie en in het bijzonder voor de psychotherapie. Carl Gustav Jung wordt in 1875 geboren in Kesswil, een klein Zwitsers dorpje, waar zijn vader predikant is. Op zesjarige leeftijd begint hij van zijn vader Latijn te leren. Hij ontwikkelt verder in zijn leven veel talenkennis, inclusief kennis van het Sanskriet, waarin de heilige boeken van het Hindoeïsme geschreven zijn. Aanvankelijk gaat hij archeologie studeren, maar stapt over op geneeskunde aan de universiteit van Basel. Hij werkt daar onder de neuroloog Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) en richt zich dan op een loopbaan in de psychiatrie. Als psychiater gaat hij werken in het psychiatrisch ziekenhuis Burghölzli in Zürich, onder Eugen Bleuler. In 1903 trouwt Jung met Emma Rauschenbach (1882-1955). Hij doceert aan de plaatselijke universiteit en heeft ook een eigen praktijk. Daar vindt hij het woord ‘associatie’ in psychologische zin uit. In 1907 ontmoet hij voor het eerst Sigmund Freud in Wenen. De eerste ontmoeting duurt naar verluid 13 uren. Freud ziet in Jung een kroonprins voor zijn psychoanalyse. Verkoeling van het contact treedt al op in 1909 als beiden per boot naar de Verenigde Staten reizen en zij meer voor de lol dan uit ernst elkaars dromen analyseren. Freud toont een toenemende weerstand tegen de analyse-pogingen van Jung. Freud stelt uiteindelijk voor om te stoppen omdat hij bang is dat hij zijn autoriteit kwijt raakt. Jung voelt zich beledigd. Gedurende de periode van de eerste wereldoorlog begint Jung te werken aan zijn theorie over de persoonlijkheid. Na deze oorlog reist Jung veel, onder

¹² Dit is ongetwijfeld prof. dr. Theodor Ziehen (1862-1950) die nogal wat publicaties over psychiatrie op zijn naam heeft staan. Deze publicaties zijn voor een deel ook in de Nederlandse universiteitsbibliotheken terug te vinden. Op 10 oktober 1900 treedt Ziehen aan als professor voor psychiatrie aan de Universiteit van Utrecht, met een rede over de betrekking van de psychologie tot de psychiatrie (Ziehen, 1900). In 1904 stapt hij over naar Halle, om nog in dat zelfde jaar te gaan werken aan de ‘Charité’ in Berlijn. In 1885 promoveert hij in Berlijn. Aanvankelijk werkt hij als psychiater in Görlitz, maar vervolgens in Jena op uitnodiging van Otto Binswanger (1852-1912). Friedrich Nietzsche (1844-1900) wordt, nadat hij in Turijn psychisch decompenseert, op 18 januari 1889 in Jena opgenomen en dan door Ziehen behandeld. In 1892 wordt Ziehen daar professor, om in 1900 het genoemde professoraat in Utrecht uit te oefenen. Ziehen gebruikt overigens voor het eerst het woord ‘complex’ in psychologische zin.

meer naar stammen in Afrika, naar Amerika en naar India. Hij gaat met pensioen in 1946 en trekt zich uit terug uit de openbaarheid vanaf 1955 zodra zijn echtgenote sterft. In 1961 sterft hij zelf, in Zürich.

Eugen Bleuler is van 1898 tot 1927 professor in de psychiatrie aan de Universiteit van Zürich. Hij leidt het ‘Burghölzli Asylum’, als opvolger van Auguste-Henri Forel (1838-1907), naar wie enkele hersenstructuren genoemd zijn en die ook de term ‘Wort-Salat’ (het verwarde spreken bij mensen met schizofrenie) geïntroduceerd heeft.¹³ Daarvoor geeft hij gedurende 12 jaren leiding aan het ‘Rheinau Asylum’. Hij geldt als een van de grootste pioniers in de psychiatrie. Zijn naam is sterk verbonden aan het onderwerp ‘dementia praecox’, dat hij als eerste schizofrenie noemt. Bleuler is beïnvloed door de psychoanalytische methode. Hij draagt daaraan bij en ook aan kennis over autisme en ambivalentie. Al in 1901 is hij ontvankelijk voor de ideeën van Freud. Dan vraagt hij aan Jung om diens studies over de droomduiding uit te leggen aan de dokters van Burghölzli.

2.2.3. Enkele geschiedkundige noties over de Zwitserse psychiatrie

Om de context waarin Maeder met de psychiatrie begint te schetsen wordt hier een relevante, korte typering van de geschiedenis van de Zwitserse psychiatrie ingevoegd, waarbij een artikel in het ‘American Journal of Psychiatry’ de voornaamste referentie is (M. Bleuler, 1973). Manfred Bleuler, zoon van Eugen Bleuler, beklemtoont daarin dat grote bijdragen aan de voortgang van de wetenschap in het algemeen en die van de psychiatrie in het bijzonder, nauw verbonden zijn aan het historische en culturele milieu waarin de wetenschapper zijn werk verricht. Ook Zwitserse psychiaters hebben een grote bijdrage geleverd, waarbij zij een nadruk gelegd hebben op het ontwikkelen van een nauwe relatie met hun patiënten, hun verwanten en hun sociale groep.

De Zwitserse overheid heeft lang niet altijd willen investeren in wetenschappelijk onderzoek. Deze verwaarlozing heeft ook zijn voordelen gehad. Een voordeel is zeker geweest dat deze verwaarlozing de interesse van psychiaters gericht heeft op hun patiënten. Bleuler jr. schrijft hierover het volgende: “If small Switzerland was able to make a modest contribution to world Psychiatry, it has mostly been due to the close personal relationship between Swiss psychiatrists and their patients. This relationship was facilitated by the absence of such social barriers between psychiatrists and the general population as existed in other countries. Swiss psychiatrists came from all social classes; they had all gone to public rather than private schools; they had all been trained in the same way for military service - they had slept on straw for many months as had every other private. They were less separated from the general population and from their patients by birth, nobility, fortune, or academic career than was the case in other countries” (Bleuler, 1973, p.992).

In 1830 wordt de aristocratische regering omvergeworpen door de bevolking. Een democratische grondwet wordt geïntroduceerd. Ook de man van buiten de stad treedt toe tot de regering. Een belangrijke wens is de oprichting van een universiteit die open is voor iedere intelligente burger. De gewone mensen hopen dat hun zonen betere academici en met name betere artsen worden dan die van de aristocraten. De universiteit die opgericht wordt, stelt echter teleur. Zürich heeft nog geen academische traditie, waardoor de staf van de medische

¹³ Zo zijn er de Campus Foreli of Corpus Foreli (de nucleus hypothalamicus) en de Decussatio van Forel (de vezels van de Tractus rubroreticulosinalis die het Tectum mesencephali ventralis kruisen).

faculteit wordt samengesteld uit Duitsers. De meeste van hen kunnen geen goed contact leggen met de mensen die zij onderwijzen en behandelen. Er bestaat een taalbarrière. In Zwitserland voelt men zich al eeuwen lang ongemakkelijk in sociale contacten met mensen die Duits spreken en niet het Zwitserse dialect. Er is behalve deze algemene moeilijkheid ook een bijzondere moeilijkheid met betrekking tot de Duitse professoren in de psychiatrie, Alois von Gudden (1824-1886) en Julius Eduard Hitzig (1838-1907). Zij zijn veel meer geïnteresseerd in hersenpathologie en minder in contact met psychiatrische patiënten zelf. Er is een gevoel dat de nieuw gekozen Duitse professoren aan de psychiatrische universiteitskliniek, evenals in de andere klinieken, neerkijken op het eenvoudige volk en dat een wederzijds begrip van hoogstpersoonlijke aangelegenheden onmogelijk is.

Anekdotisch is hoe Eugen Bleuler als student een jong meisje met een ernstige psychiatrische aandoening aantreft in de psychiatrische kliniek. Hij ervaart dat de familieleden geen enkel contact weten te leggen met de Duitse directeur van de kliniek. De eenvoudige familieleden weten zeker dat de doktoren in staat zijn om het meisje te helpen als zij haar taal zouden kennen en de tijd nemen om met haar te praten. Zij benadrukken het punt dat een psychiatrische patiënt geholpen wordt als de dokter de betekenis van zijn ogenschijnlijk verwarde taal zou verstaan. Eugen Bleuler is zeer onder de indruk van de gevoelens van de boeren dat een psychiater die de eigen taal van een patiënt kent en bereid is naar een patiënt te luisteren een betere psychiater is dan iemand die een andere taal spreekt en niet gewillig is om een contact met zijn patiënten aan te gaan.

Eugen Bleuler wordt de allereerste hoogleraar in de psychiatrie in Zürich die de lokale taal spreekt. Hij is gespitst op een goed begrip van wat zijn patiënten willen zeggen en wil luisteren naar hun hoop, angsten en zorgen. Zijn bijdrage aan de psychiatrie is te danken aan zijn aanhoudende ijver om de verwarde taal en het gestoorde gedrag van patiënten te begrijpen. Het is zijn ontdekking dat een schijnbaar gedesoriënteerde schizofrene patiënt een normaal intellectueel en emotioneel leven heeft, ook al is dit leven verborgen achter ongezond gedrag. Vanuit dit gezichtspunt en in samenwerking met vele andere psychiaters, helpt hij de weg te openen naar een meer menselijk begrip van de psychiatrisch zieke en van de psychodynamische psychiatrie (Bleuler, 1973, p.993).

2.2.4. De psychiatrische opleiding van Maeder in Zürich: Bleuler en Jung

Tegen deze achtergrond pakt Maeder zijn psychiatrische opleiding bij deze E. Bleuler en C.G. Jung op in Burghölzli, de allereerste en gedurende enige tijd enige psychiatrische kliniek, tevens universiteitskliniek, in de wereld die zich inlaat met het testen en onderzoeken van de psychoanalytische leer. Alphonse Maeder voelt direct dat hier zijn bestemming ligt (Maeder, 1955b, p.190).

Klaus Hoffmann zegt hierover: "Bleuler lebte in der intensiven Begegnung mit psychisch Kranken, von 1886 bis 1898 leitete er die Heil- und Plegestalt Rheinau, von 1898 bis 1927 die Psychiatrische Universitätsklinik Zürich, die zugleich als kantonale Klinik einen Pflichtversorgungsauftrag hat. Er war der einzige Ordinarius für Psychiatrie, der die Psychoanalyse Freuds offen unterstützte und in seiner Klinik zusammen mit seinem Oberarzt

Carl Gustav Jung sowieso seinen Assistenten Karl Abraham, Max Eitingon, Alphonse Maeder und Ludwig Binswanger umzusetzen versuchte” (Klaus Hoffmann, 1995).¹⁴ Maeder schrijft in zijn ongepubliceerde ‘Autobiographische Skizze’ uit 1966 over deze periode: “In jenen Jahren (1906 und folgende) begann die Psychoanalyse die suchenden Geister anzuziehen. Mit Begeisterung begann ich zu forschen und mit der Zeit seelisch zu behandeln. Mit Freud und Jung u.a. begann eine Zusammenarbeit, die mich lange Zeit erfüllte. Ich begann wissenschaftliche Abhandlungen und Bücher zu schreiben und kam in fördernde Beziehung zu vielen ähnlich Suchenden in der ganzen Welt” (ongepagineerd). Naast de lessen van Jung en diens stimulans en voorbeeld als onderzoeker, is er voor Maeder ook iets anders heel nieuw in het contact met Jung: “Er war der erste wirklich bedeutende Mann, dem ich persönlich begegnete und näher kam” (iets wat Maeder gedurende vele jaren vurig gewenst heeft tot dan toe) “und der mich selbst ernst nahm” (Maeder, 1955b, p.191). Maeder raakt diep onder de indruk van zijn diepe en brede kennis en de instinctieve trefzekerheid, waarmee hij de dieptepsychologische problemen bestudeert. Maeder ervaart hem, zeven levensjaren ouder, geenszins als een vaderlijke autoriteit, maar meer als een zeer bedachtzame broer, met wie hij zo nu en dan in een zekere rivaliteit kan staan. De nauwe verbintenis tussen Maeder en Jung komt soms ook tot uitdrukking als Maeder en Jung beiden worden aangemerkt als makers van de ‘analytische psychologie’. Zo schrijft Weatherhead over Jung: “He was a scientist also; a trained medical psychologist, with a mystical insight that made him growingly dissatisfied with Freud’s scientific and clear-cut categories, and finally made him break away in 1911 from his master, and formulate with Maeder his own system, which he called Analytic Psychology” (Weatherhead, 1951, p.280).

2.2.4.1. “Die faszinierende Gestalt des Meisters S. Freud”

In de verte achter Bleuler en Jung staat voor Maeder “die faszinierende Gestalt des Meisters S. Freud”, die hij door correspondentie en uitwisseling van publicaties leert kennen, maar die hij pas in 1910 persoonlijk ontmoet tijdens het Internationale Congres voor Psychoanalyse in Nürnberg.

Over deze correspondentie wordt gezegd door J.A. Van Belzen (1959-) dat er helemaal niets van over is (Van Belzen, 1991). Dat lijkt te kloppen voor de nalatenschap van Freud. Dit is zeker niet het geval voor de nalatenschap van Maeder. De familie bezit volgens eigen opgave zeker twintig brieven van Freud aan Maeder. Hoewel de familie deze brieven in ieder geval vanaf het sterven van Maeder in 1971 in haar bezit heeft en er al die tijd geen aandacht aan geschonken heeft, wil ze nu de voorliggende studie er is, zelf met een publicatie gaan komen. Ook prof. dr. Christian Müller in Bern beschikt over enkele brieven van Freud aan Maeder, die hij van Maeder zelf gekregen heeft.

Een verklaring voor het feit dat de brieven aan Freud verdwenen zijn, is dat Freud bij zijn tamelijk overhaaste vertrek uit Wenen een groot deel van zijn archief heeft moeten vernieti-

¹⁴ Hoffmann, K. (1995) **Philosophische Grundlage von Psychiatrie und Psychoanalyse und ihre Bedeutung für die Psychotherapie der Psychosen**. Vortrag in München am 25.11.1995 beim Überregionalen Arbeitskreis für Psychosentherapie.

Te vinden op <http://www.geocities.com/Athens/Forum/7501/ph/kh/pg.html> (accessed 11 november 2002).

gen. Dat er een correspondentie is geweest, blijkt in ieder geval uit meerdere publicaties van Alphonse Maeder.¹⁵

Ook uit de drie delen over 'The life and work of Sigmund Freud' van de hand van Ernest Jones kan worden opgemaakt dat Freud en Maeder met elkaar in contact hebben gestaan (Jones, 1955). Met name uit deel 2 kan worden afgeleid dat Maeder behoorde tot een zogenaamde 'Freud Group' die omstreeks 1907 in Zürich van start is gegaan (Jones, 1955, deel II, p.39): "A little 'Freud Group' as it was called, had just been started in Zurich at that time. With a few exceptions, such as Edouard Claparède of Geneva and Binswanger of Kreuzlingen, all the members came from Zurich. Jung was, of course, the leader of the group, which included among others his chief, Professor Bleuler, a relative of Jung's called Franz Riklin, and Alphonse Maeder. All of these were making useful contributions to psychoanalytical knowledge." Bijeenkomsten vinden plaats in het Burghölzli Psychiatrische Ziekenhuis. Jones bezoekt naar zijn zeggen vermoedelijk de tweede bijeenkomst in november 1907. Daar is ook de neuroloog C. von Monakow (1853-1930) aanwezig. Jones herinnert zich overigens dat Von Monakow volhoudt de psychoanalyse op dat moment al 20 jaren toe te passen, waardoor hij niets nieuws te leren heeft van Freud. Von Monakow richt trouwens in 1917 het tijdschrift 'Das Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie' op, dat ook nu nog steeds dienst doet als officieel orgaan van de Zwitserse neurologische en psychiatrische vakverenigingen.

Tijdens het Internationale Congres in Nürnberg treffen elkaar op dat moment allen die behoren tot de "Stosstruppe der Bewegung", onder anderen Adler (1870-1937), Stekel (1868-1940) en Ferenczi (1873-1933), Sadger (1867-1949), Federn (1871-1950), Jones (1879-1958), Abraham (1877-1925), Eitington (1881-1943) en uit Zwitserland behalve Jung ook L. Binswanger (1881-1966) en O. Pfister (1873-1956). Karl Abraham sticht overigens in 1920 het 'Berliner Psychoanalytisch Institut'. Sándor Ferenczi bezet in 1918 de eerste leerstoel voor psychoanalyse in Boedapest en draagt bij aan de theorie van de afweermechanismen en de overdracht. De arts en psychoanalyticus Paul Federn ijkt het begrip 'ik-gevoel' (Federn, 1956). Geboren in Wenen emigreert hij in 1938 naar New York, waar hij door zelfdoding aan zijn levenseinde komt. Max Eitington is de eerste psychiater die een leertherapie bij Freud zelf ondergaat. Ludwig Binswanger volgt zijn opleiding tot psychiater bij Eugen Bleuler in Burghölzli te Zürich. In 1911 wordt hij geneesheer-directeur van het Bellevue Sanatorium in Kreuzlingen. Deze functie wordt eerder door zijn vader en grootvader bekleed. Met Freud maakt hij al in 1907 kennis.¹⁶ Freud bezoekt hem als hij 1912 ziek is geworden. Uit dit contact groeit een vriendschap tot aan de dood van Freud in 1939. Dit is opmerkelijk omdat hij bepaald niet de theoretische paden van Freud bewandelt. Binswanger volgt na kennisneming van het werk van Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) en Martin Buber (1878-1965) steeds meer een existentieel spoor. In 1942 leidt dit tot zijn beroemde boek over 'Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins'.

Freud heeft grote waardering voor Maeder en vertrouwt hem het invloedrijke contact met Franstalige collega's toe. Alain de Mijola (1982/1992) schrijft over dit laatste: "Les Suisses romands, mobilisés par leur bilinguisme et l'agitation qui règne à Zurich autour de Jung,

¹⁵ Ik noem Maeder's 'Mein Weg von der Psychoanalyse zur Synthese' in: Elga Kern (1955) 'Wegweiser in der Zeitwende.' Ernst Reinhardt Verlag: München/Basel. p.192.

¹⁶ Vgl. de briefwisseling tussen Freud en Binswanger, waarin nog een gevalsbeschrijving voorkomt waarin Alphonse Maeder een actieve therapeutische rol gaat spelen (Freud en Binswanger, 1992).

effectuent les premières tentatives d'information en langue française. Alphonse Maeder, en 1907, initie les lecteurs des *Archives de psychologie de la Suisse romande* à l'interprétation des rêves, puis aux subtilités des actes manqués" (De Mijola, 1982, p.12).

De Mijola gaat ook in op de gevolgen hiervan: "Cela n'est pas sans conséquences. Transmise par les écrits de psychologues, la psychanalyse va essentiellement se faire connaître comme méthode complémentaire d'exploration clinique. On ne la prendra souvent en considération qu'en raison du sérieux scientifique et expérimental qui semble s'attacher à la pratique des "mots inducteurs" vantée pas Jung et ses élèves: un mot est prononcé, auquel la malade doit associer les termes qui lui viennent à l'esprit, l'opérateur chronomètre et, si le temps est trop long, on diagnostique "un complexe" à interpréter et à traiter. Freud aura beau répéter que ce procédé est contraire aux "associations libres" et à la technique psychanalytique, rien n'y fait" (p.12).

Maeder heeft ook een rol gespeeld bij de introductie van de psychoanalyse in Groot-Brittannië. In 1913 bespreekt E. Jones met Maeder vertaalsuggesties, waarna er zich rondom Jones een "Glossary Committee" verenigt die verder bestaat uit de personen Joan Riviere (1883-1962) en Alix Strachey (1892-1973) en James Strachey (1887-1967) (Girard, 1982, p.325).¹⁷ De adaptatie van het oeuvre van Freud in het Engelstalig gebied is overigens een werk van lange adem. Pas in 1924 komt het comité met een woordenlijst. In 1943 komen de Stracheys met een complete editie van en kritiek op het werk van Freud.

In de briefwisseling tussen Jung en Freud, die tot aan 1913 duurt, komt de naam van Alphonse Maeder meerdere malen voor. Daaruit komt onder meer naar voren dat Maeder onderzoek doet naar de relatie tussen histerie en epilepsie. In 1909 publiceert Maeder over de seksualiteit van de epilepticus. Maeder promoveert in dat jaar met een zogenaamde "Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde" over "Die Sexualität der Epileptiker" aan de "hohen medizinischen Fakultät der Universität" in Zürich bij prof. dr. Eugen Bleuler. Maeder blijkt op dat moment in Mühleberg in het kanton Bern te wonen.

2.2.5. Biografische opmerkingen over echtgenote: Louise Maeder-Bosing

In 1910 trouwt Alphonse Maeder met Louise Bosing (1887-1975) die dan 23 jaar oud is. Louise Maeder-Bosing, Loulou genoemd, is het op twee na jongste kind uit een groot gezin. Haar vader is een professor in de 'Althilologie'. Hij geeft onderricht aan een gymnasium in het Grieks, Latijn, Duits en Geschiedenis. Haar moeder is een dochter van een leraar, die een zeer begaafde organist is. Van hem is de muzikale begaafdheid in het hele gezin afkomstig, aldus Maeder. Loulou wordt geboren op 31 maart 1887 in Hadamar. Dit is een klein ambtenarenstadje in de deelstaat Hessen in het toenmalige Duitse rijk.

¹⁷ Joan Riviere werkt samen met Melanie Klein (1882-1960), en is vertaalster van meerdere werken van Freud. Alix Strachey heeft samen met haar echtgenoot James Strachey de publicatie van de Engelse vertaling van het complete oeuvre van Freud verzorgd. Zij is zelf bij Freud in analyse geweest, en geldt als iemand die zich in zijn directe omgeving bewegen kan. Ook deze beide vrouwen komen aan bod in het boek 'Die Frauen Sigmund Freuds' uit 1994 van Lissa Appignanesi en John Forrester uitgegeven door List Verlag te München. Foto's van James Strachey tonen dat hij zich wel sterk identificeert met Freud. Men zou denken Freud zelf te zien (Vgl. <http://pages.globetrotter.net/desgros/auteurs/galerib3.html> (accessed 10-10-2002), met de 'Galerie de portraits de la psychanalyse britannique (3)'). Ook hij krijgt een korte analyse van Freud in Wenen.

In een ongepubliceerde, ongetwijfeld op sommige punten flatterende grafrede bij de begrafenis van Louise Maeder-Bosing, die gehouden wordt door de enige zoon van het echtpaar Maeder, Hannes Maeder, wordt enig biografisch materiaal over haar aangetroffen. Daarin wordt gerefereerd aan een autobiografische notitie van Louise, dat het Grieks voor haar vader zijn godsdienst is. Dit stoort haar als leerling zeer, “weil man uns Kinder quasi als halb-religiös empfand”. Ze vindt het begrijpelijk, maar voor haar bezwarend, want ze voelt zich teruggezet en lijdt daaronder.

Louise bezoekt in Hadamar twee jaren de “Primarschule”. Daarna gaat ze vermoedelijk zes jaren naar een meisjesschool, een “Töchterchule”, die kort tevoren geopend is voor de dochters van academici van het stadje.

Vader is een echte geleerde, die gezelligheid en gezelschap schuwt. Moeder die getypeerd wordt als “lebhaft und gut”, maakt veel goed. Het open en vrolijk gezinsleven wordt overschaduwd door een dertig jaren durende hartzwakte van moeder en een oogziekte van vader, die op den duur blind wordt. Als Loulou 21 jaar oud is, ontmoet zij Alphonse Maeder tijdens een bezoek bij een arts die bevriend is met de familie in Ermatingen am Untersee. Ze leert hem kennen en wordt verliefd op hem.

In 1910 wordt het huwelijk gesloten. Dit huwelijk duurt 61 jaren. Loulou is een artsenvrouw, die zich sterk betrokken weet bij het werk van haar echtgenoot. Die betreft haar bij professionele vraagstukken, omdat hij haar psychologisch vernuft en grote waarheidsliefde kent. Loulou kan zich erg verheugen over de ontwikkeling van haar kinderen, kleinkinderen en achterkleinkinderen. Het is niet al te gemakkelijk om in een ander land te wonen, een gezinsleven te leiden en betrokken te zijn bij de steeds drukkere praktijk van haar echtgenoot. Maeder zegt veel steun van zijn echtgenote te hebben ervaren in zijn leven.

2.2.6. *Het echtpaar Maeder gaat wonen in Zürich*

In 1911 trekt het echtpaar Maeder naar Zürich. Daar begint Maeder zijn werk als psychotherapeut in het Sanatorium ‘Dr. M. Bircher-Benner’. Hij wil de ‘diätetisch-physikalische’ behandelingsmethode die daar in ontwikkeling wordt gebracht en toegepast, leren kennen. Maeder wordt als ‘Hausarzt’ aangesteld, die echter alleen ingezet wordt voor de psychische hulpverlening (Maeder, 1937). Het sanatorium staat bekend als vooruitstrevend en ontleent zijn naam aan dr. Maximilian Bircher Benner (1867-1939) die als medicus in de begeleiding en behandeling van patiënten een sterk accent legt op heilzame voeding. Zijn ideeën zijn tegengesteld aan het algemene beeld van artsen in die tijd, omdat hij overtuigd is van de genezende eigenschappen van ongekookte, vegetarische voeding, waartoe ook uitdrukkelijk rauwkost gerekend wordt. Maeder merkt in 1937 in een bijdrage aan een ‘Festgabe’ ter gelegenheid van de zeventigste verjaardag van Bircher-Benner op, dat het dan onvoorstelbaar is dat het dan nog maar enkele tientallen jaren geleden is dat er geëxperimenteerd wordt met doelmatige voeding voor patiënten, maar ook voor artsen, ter ontspanning en ontlasting van hun lichaam (Maeder, 1937). Ook noteert hij dat het tamelijk revolutionair is dat internistische aandoeningen zoveel mogelijk zonder medicijnen behandeld worden. Sommige middelen mogen dan subjectief als aangenaam ervaren worden, maar herstel van weefsel kunnen zij gemakkelijk vertragen. Maeder neemt dan morfine als voorbeeld. Belangrijk wordt gevonden om de beste voorwaarden voor herstel te scheppen en de zieke aan te sporen daarbij zelf mee te helpen. Er wordt een appèl gedaan op het karakter, op het vertrouwen op de genezingskracht van het lichaam en de geest, aldus Maeder. Waar dat gebeurt, treedt de arts als het ware terug. Op die manier komt de zelfgenezing van de natuur beter tot uiting.

Sterker, aldus Maeder, de mens leert weer op de goddelijke genade af te stemmen. Maeder vat de werkstijl kernachtig samen: “Der positivistische Geist der Schulmedizin ist hier überwunden zugunsten einer geistigen Einstellung bei aller Anerkennung der naturwissenschaftlichen Forschung selbst (Maeder, 1937, p.34).

In 1904 opent Bircher-Benner het sanatorium op de Zürichberg, dat op dat moment ‘Lebendige Kraft’ genoemd wordt. In dit sanatorium is Maeder zeven en een half jaar werkzaam. Max Bircher-Benner maakt ook deel uit van de ‘Ortsgruppe Zürich’, de plaatselijk groep die zich toelegt op de bestudering van de psychoanalyse. In het ‘Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse’ uit 1914 wordt het ‘Korrespondenzblatt der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung’ afgedrukt. Daarin wordt de naam van Bircher-Benner in de lijst van deelnemers vermeld.¹⁸

Ook Johan van Ophuijsen (1888-1950) neemt als enige Nederlander deel aan deze groep. Hij is initiatiefnemer van de Nederlandse Vereniging voor Psychoanalyse die op 17 maart 1917 wordt opgericht. Hij werkt enige tijd in Bümhölzli en emigreert in 1934 naar de Verenigde Staten. Omstreeks 1933 breekt hij met de Vereniging voor Psychoanalyse als er een strijd ontstaat over het lidmaatschap van vier Duits-Joodse analytici die naar Nederland gevlucht zijn. Met hen en enkele andere analytici richt hij dan de Vereniging van Psychoanalytici in Nederland op. Vier jaar later verenigen beide Verenigingen zich met elkaar. Westerman Holstijn (1891-1980) fungeert als katalysator.¹⁹

In deze periode begint een goed huwelijksleven, aldus Maeder, dat alle stormen doorstaat en ruim zestig jaar duurt. Er worden drie kinderen, een zoon en twee dochters geboren. Maeder is er blij om dat zijn vrouw Loulou zich zeer voor psychologie interesseert. In 1918 vertaalt zij de brochure: ‘Guérison et Evolution’ in het Duits. Enige jaren is Loulou presidente in een psychologisch gezelschap ter plaatse.

In 1918 opent Maeder in Zürich een privé-praktijk als specialist in de psychotherapie. Deze praktijk bevindt zich aan de Toblerstrasse 60 en ontwikkelt zich heel goed, maar vraagt veel tijd en kracht van Maeder. Maeder vindt wel dat het gezinsleven zich te eenzijdig ontwikkelt, doordat deze praktijk de omgang met andere mensen sterk beperkt en bepaalt.

In zijn praktijk komen mensen van heinde en ver, ook uit Nederland. Bekend is dat H.C. Rümke in 1927 een korte psychotherapie of leertherapie, gedurende 6 weken, bij Maeder doet (Van Belzen en Uley, 1986; Van Belzen, 1991; Stroeken, 1997). Het is opvallend dat Stroeken terzijde opmerkt dat Rümke gedurende zes weken in psychoanalyse gegaan is bij Maeder in Zürich. Wanneer hij Rümke beschrijft als een van de eerste hoogleraren psychiatrie die zich niet verzetten wanneer assistenten in psychoanalyse gingen en als hij beschrijft dat Rümke in psychoanalyse geïnteresseerd was als onderdeel van de psychiatrie, dan zou de zes

¹⁸ Voorzitter is Maeder, die dan woonachtig is in de Hofstrasse in Zürich. Op 7 november 1913 houdt Maeder een voordracht over ‘Entwicklung und Heilung’. Op 30 januari en 13 februari 1914 refereert hij over ‘Über das Traumproblem’. Aan deze groep nemen in totaal 37 personen deel, 6 vrouwen en 31 mannen, onder wie de Nederlander Van Ophuijsen (1888-1950) wonende aan de Statenlaan 1 te Den Haag en de Poolse mevrouw Eugénie Sokolnicka (1884-1934). Deze vrouw is opgeleid door Ferenzi, en in analyse geweest bij Jung en Freud. Zij krijgt van Freud opdracht om in Parijs de psychoanalyse in Frankrijk in ontwikkeling te brengen. Ze opereert vanaf 1921 vooral in artistieke kringen. Uiteraard staan ook C.G. Jung, F. Riklin en O. Pfister op de lijst.

¹⁹ <http://www.nvpa.nl> (accessed: 2002-04-10).

weken durende psychoanalyse bij Maeder - en het vrijwel jaarlijkse contact tussen Maeder en Rümke - daarvoor een verklaring kunnen zijn. Ook voor Maeder is de psychoanalyse een onderdeel van zijn werkzaamheden. Bovendien interesseerde Maeder zich voor korte en kleine psychotherapieën. Het blijft echter een vraag of de psychoanalyse bij Maeder, (Van Belzen en Uleyn spreken van een 'leertherapie'²⁰) van betekenis is geweest voor de aanmoediging tot - of wellicht beter: het ontbrekend verzet tegen - de psychoanalyse van assistenten, temeer daar een assistent opmerkt dat assistenten Rümke nooit over zijn eigen leertherapie hebben horen spreken (Van Belzen en Uleyn, 1986).²¹

Ook de Nederlandse theoloog Hendrik Kraemer (1888-1965) - naar wie een inmiddels opgeheven Zendingsinstituut te Oegstgeest vernoemd is - is in behandeling bij Maeder (Verkuyt, 1975; Heitink, 1977). Kraemer lijdt aan lange perioden van volstrekte slapeloosheid en overwerktheid.

Verkuyt merkt op dat Kraemer vermoedelijk een van de eersten is geweest, die de betekenis van de psychoanalyse en psychotherapie voor de moderne zielszorg heeft belicht. Als dit vermoeden juist is, dan kan deze activiteit van Kraemer niet los gezien worden van het contact met Maeder en de bestudering van werk van Maeder, waarvan Kraemer in 1929 met veel enthousiasme een Nederlandse vertaling verzorgt. In een brief d.d. 21 oktober 1996 aan mij merkt de missioloog prof. dr. J. Verkuyt (1908-2001) het volgende op: "Kraemer had te kampen met lange perioden van volstrekte slapeloosheid en overwerktheid. Hij heeft daarvoor - ik herinner me dat nog heel goed - een vrij langdurige kuur ondergaan in Basel, onder leiding van dr. A. Maeder. Daaruit ontstond een vriendschap." Verkuyt vervolgt: "Over Maeder en zijn visie, die zoveel dieper boorde dan Jung en Freud, heeft Kraemer toen geschreven in zijn inleiding op een boek van Maeder waarover ik u bijgaand enkele gegevens stuur." (Verkuyt attendeert op 'De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven'.) Verkuyt heeft dit boek zelf bezeten. Het is echter verdwenen tijdens de Japanse bezetting in Indonesië. Verkuyt gaat door: "Maeder beseftte dat ieder mens 'onuitroeibaar religieus' is en hij uitte daarin ook dat hij een diep christen was." Verkuyt heeft Maeder nooit persoonlijk ontmoet. "Maar, zo vervolgt hij, ik was uiteraard geheel eens met zijn visie op Jung, Freud en Adler en heb daar veel van geleerd." "De inleiding van Kraemer bij Maeder's boek en de wijze waarop hij in zijn behandelmethoden zijn inzichten ter sprake bracht en toepaste, heeft mij zeer geboeid", zo besluit Verkuyt.

Ook de toenmalige Rotterdamse Remonstrantse predikant Fetter vermeldt in zijn memoires in behandeling te zijn geweest bij Maeder (Fetter, 1958). Maar ook van vele andere, soms nog in leven zijnde, personen is mij bekend geworden dat zij in therapie zijn geweest bij Alphonse Maeder.²² Een interessant bewijs van behandelingen van Nederlanders komt uit de

²⁰ Belzen, J. van, en A. Uleyn (red.) (1986) Rümke over geestelijke gezondheidszorg en levensbeschouwing. Ambo: Baarn (pp.17,18).

²¹ Persoonlijke mededeling van prof. dr. G. Zwanikken.

²² Meerdere personen die bij Maeder in analyse zijn geweest, heb ik gevonden aan de hand van de deelnemerslijst in een bundeling van bijdragen aan het 'International Congress for Psychotherapeutics' van 5 tot 8 september 1951 te Leiden waar Maeder een lezing houdt over 'Le Role du Contact Affectif en Psychotherapie'. Prof. dr. E.A.D.E. Carp is voorzitter van dat congres. Door deze deelnemers te vergelijken met het Geneeskundig Adressenboek - waarin een lijst van alle in leven zijnde medici met hun artsenexamenjaar vermeld wordt - kon ik ettelijke personen traceren die

bibliotheek van de Rijksuniversiteit van Groningen. Daar wordt een brief uit 1935 van Maeder aan de godsdienstpsycholoog prof. dr. G. Van der Leeuw (1890-1950) bewaard. De brief is met de hand geschreven en laat zich op de plaatsen, gemarkeerd door vraagtekens, helaas moeilijk ontcijferen:

Dr. med. A. M A E D E R

Montana

Toblerstrasse 60

142

Zürich

den 1.VIII 35

Verehrter Herr Professor,

Wie Sie von Ihrem Freund, Herrn Prof. Vrij²³ erfahren haben wurden, war es mir nicht möglich, ihn sofort in Behandlung zu nehmen. Ich war selbst der Ferien sehr bedürftig. Aber wir haben vereinbart, am 17. August an zufangen.

Ich wurde mich sehr bemühen, Herrn Prof. Vrij im Maasse unseren Möglichkeiten, zu helfen. Ich bin Ihnen für Ihre ??? dankbar und werde eventuell, weiteres mitteilen. ??? Ihrerseits sehr gern ???.

Unseren Freund Rümke habe ich vor ca 14 Tagen in Zürich, wenn nur kurz gesehen. Es ist mir jedes Mal eine echte Freude.

In Hochachtung verbleibe ich,
Verehrten Herr Professor,

???

A. Maeder.

Met deze brief van 1 augustus 1935 legt Maeder uit aan prof. dr. G. Van der Leeuw, waarom hij niet direct van start is gegaan met een kennelijke therapie voor een collega. Hij voegt aan deze verklaring een hartelijk en vriendschappelijk woord over Rümke toe, die kennelijk medio juli 1935 in Zürich verblijf gehouden heeft. In 'Groningen' is niet te achterhalen of er, om eens een vermoeden te uiten, een verwijzingsroute van Groningen naar Zürich zou

Maeder indertijd gehoord hebben, terwijl een deel daarvan aangegeven heeft dat zij bij Maeder in behandeling zijn geweest. Sommigen van hen heb ik bezocht.

²³ Prof. Vrij is de jurist prof. dr. Maarten Pleun Vrij (1895-1955). Hij is aanvankelijk advocaat, vervolgens vanaf 1928 hoogleraar in het strafrecht en strafprocesrecht aan de rijksuniversiteit te Groningen, en vanaf 1947 raadsheer in de Hoge Raad te 's-Gravenhage (Nagel, 1979).

hebben bestaan.²⁴ Het ligt echter voor de hand om de namen Van der Leeuw, Rümke en Maeder aan elkaar te verbinden, aangezien Van der Leeuw en Rümke al vanaf hun middelbare schooltijd een vriendschappelijke relatie onderhouden (Hofstee, 1997). Rümke is de verbindingschakel tussen Maeder en Van der Leeuw.

Voor Maeder is de tijd vanaf zijn kennismaking met de psychoanalyse de tijd van het heftigste verzet tegen, om niet te zeggen: bestrijding van de psychoanalyse. Maeder merkt op: “Diese paar Dutzend Männer, aus den vier Kardinalpunkten der Welt kommend, scharten sich damals fast brüderlich zusammen um den verehrten Urheber der Bewegung, der deutlich patriarchalische Züge trug. Unvergesslich ist mir seine kluge Mahnung geblieben, sich nicht auf Polemik mit den Gegnern einzulassen in der Annahme, dass die meisten erhobenen Kritiken den Widerständen im analytischen Prozesse entsprächen und als solche zu nehmen seien. “Die Kritiker sind in Ihrer Behandlung im Stadium des Widerstandes.”²⁵ Also eine Ermutigung, weiter und positiver zu forschen, anstatt sich in Polemik zu verstricken” (Maeder, 1957, p.95).

Maeder vindt in de psychoanalyse een vorm van denken, die hem uit de biologie vertrouwd is en die volgens hem bijdraagt aan nuttig wetenschappelijk onderzoek van de psyche, door zijn aanname van een determinisme van de psychische stadia, het begrip van het ontstaan van de droom, de vorming van neurotische symptomen en de zogenoemde “Fehlleistungen”.

Toch ontstaan er barsten in het gebouw van de psychoanalyse. Hoewel Freud met straffe hand leiding geeft aan de psychoanalytische beweging, maakte deze beweging ononderbroken crises door, die Maeder ervaart als groeistuipen. Deze leiden tot afscheidingen van kleine groepen, eerst rond Adler (1870-1937) en Stekel (1868-1940) maar in 1913 ook rond Jung en Maeder.

Deze scheiding van Freud begint eigenlijk al in 1911 wanneer Maeder door de analyse van een dromenreeks tot een nieuwe vraagstelling over de functie van de droom komt. Tot dan toe is de droomfunctie getypeerd met het woord “Wunscherfühlung”. Hierbij gaat het om een zekeringsventiel, die zekere, vooral seksuele spanningen kanaliseert en aldus de slaap hoedt. Maeder vraagt zich af of er niet ook een andere bezigheid van het onbewuste opspeelt, bijvoorbeeld “Lösungsversuche für bestehende aktuelle Konflikte”. In het onbewuste wordt in dergelijke gevallen een spel uitgevoerd, iets voorbereid en geoefend, dat later tot bewustzijn komt en met behulp van het verstand en de wil besloten en uitgevoerd wordt. Maeder drukt daarmee een volkswijsheid uit: “La nuit porte conseil.”

Maeder borduurt op deze vraagstelling door en veronderstelt op basis van zijn bevindingen dat de ziel een prospectieve vaardigheid bezit, die onder zekere omstandigheden aan de dag kan treden, bijvoorbeeld al in de eerste droom van een psychoanalytische behandeling of anders als een aankondigende droom.

Maeder realiseert zich dat de droomduiding volgens Freud beantwoordt aan diens grondprincipes van het psychisch functioneren, namelijk het lust- en onlustprincipe en het realiteitsprincipe. Het motief van de wensvervulling is een typisch voorbeeld van het zoeken van lust en vermijden van onlust, terwijl de poging om het conflict op te lossen tot het realiteitsprincipe behoort (Maeder, 1957, p.97).

²⁴ Hierover werd navraag gedaan bij prof. dr. W.K. van Dijk, emeritus hoogleraar in de psychiatrie, te Groningen.

²⁵ Hier wordt naar alle waarschijnlijk een uitspraak van Freud geciteerd.

Het nadenken over dit nieuwe aspect van de droomarbeid brengt Maeder ertoe om een finale aanpak van het psychische aan te nemen, als correlaat met het causale denken, dat Freud, overeenkomstig de fysisch-chemische dominantie in het dan bestaande natuurwetenschappelijk denken, sterk op de voorgrond zet.

Maeder kijkt sinds zijn kennismaking met Hans Driesch steeds met diens bevindingen over de regulatie en restitutie van het organisme in zijn achterhoofd naar wat er in de psychiatrie en de psychoanalyse omgaat. De opvatting van de droom als oplossingspoging voor een bestaand conflict is hiervan een eerste vrucht. Geleidelijk aan verbreedt dit onderwerp zich in een studie over de psychische zelfsturing, of ook wel: autoregulatie, waarover Maeder in 1925 spreekt voor het Zwitserse genootschap voor neurologie. Zoals zijn vader een klok aan het lopen bracht en controleerde tot deze betrouwbaar werkte, wil Maeder in zijn psychotherapeutisch werk een zelfsturing van de ziel op het spoor komen.

Een eerste aansporing om het denken over de droomduiding bij te stellen ontleent Maeder aan de bestudering van het werk van Th. Flournoy (1854-1920) en in het bijzonder diens 'Sur les automatismes téléologiques antisuicides' waarin beschreven wordt dat zekere automatismen bijdragen tot zelfbehoud, zelfs reddend werken kunnen en een zelfmoordpoging kunnen vrijdelen. In die tijd ontwikkelt Alfred Adler vergelijkbare gedachten die echter heel andere uitgangspunten hebben, namelijk de machtswil en een vroeginfantiele doelgerichtheid als reacties op beschadigingen.

Flournoy is een Zwitserse psychiater. Hij is, evenals Claparède²⁶, beïnvloed door de ideeën van William James (1842-1910).²⁷

Ook Jung maakt gebruik van de werken van Flournoy, met name de casus van Frank Miller in 'Wandlungen und Symbole der Libido' (1925) en ook van de studie 'Des Indes à la planète Mars', die in 1900 door Flournoy geschreven is en waarin hij een gevalsbeschrijving geeft van een patiënte die - zoals ik het lees - een dissociatieve persoonlijkheidsstoornis onder de leden zou kunnen hebben ('un cas de sombulambulisme avec glossolalie').

Als Maeder in mei 1911 over de teleologische functie van de droom gaat spreken, en daarover in 1912 publiceert, beginnen er barsten te ontstaan in de contacten tussen Wenen en Zürich. Een breuk wordt ingeluid door Freud wanneer hij eind oktober 1912 aan Maeder schrijft, dat Maeder een antisemiet is en dat woord antisemiet gebruikt als scheldwoord, als meer en meer duidelijk wordt dat de theorie over de neurosen, verbonden aan het kleine kind, verwijdering veroorzaakt tussen de principiële representanten ervan, voor het merendeel

²⁶ Claparède (1873-1926) is een Zwitserse medische psycholoog en pedagoog. Hij sticht in 1912 het Rousseau-instituut te Genève. Met zijn neef Th. Flournoy samen geeft hij de 'Psychologische Archieven' uit.

²⁷ William James studeert vanaf 1863 anatomie, chemie en fysiologie aan de Lawrence Scientific School te Harvard. In 1869 haalt hij zijn 'MD' aan Harvard Medical School. In 1872 wordt hij docent in Harvard. In 1879 opent hij het eerste psychologische laboratorium van de Verenigde Staten. In 1885 wordt hij professor in de filosofie te Harvard en vanaf 1889 in de psychologie in dezelfde plaats. Belangrijke bijdragen levert hij met zijn 'Gifford Lectures' over de variatie in religieuze ervaringen aan de universiteit van Edinburgh in 1901 en 1902 en met voordrachten over pragmatisme aan het Lowell Instituut in Boston in 1906. In 1890 stelt hij voor om psychologie als een aparte wetenschap te beschouwen. Alice Shepard van de universiteit van Maine noemt James in een collegedictaat 'The psychological pope of the New World'. <http://www.umpi.maine.edu/~sheppard/475/09Hergen.html> (accessed 18-10-2002).

Joods en de Zwitsers met een houding die door K. Abraham mystiek en weinig wetenschappelijk wordt genoemd (Tougas, 1996; vgl. ook Van den Berg, 1971, 1984). Tougas (1921-1996), lid van de 'Royal Society of Canada' en 'Lauréat of l'Académie-française', noemt deze scheldbrief het begin van de vijandigheden tussen Freud en Jung, waarbij de eerste met zijn uitspraak een tactiek van ontrouw inzet, gemotiveerd door een gevoel van weerstand van de zijde van de Zwitsers, op een moment dat Freud al zijn energie wil geven om zijn pionnen op het schaakbord van Europa en Noord-Amerika te zetten. In 1913 stelt Freud voor dat Maeder zijn opvattingen komt vertellen op het Internationale Congres in München. Maeder houdt een referaat met als titel: "Über das Traumproblem". Otto Rank (1886-1939) - door Freud aangewezen - treedt aan als opponent. Het resultaat van de discussie is een blijvende breuk, niet tussen Maeder en de andere psychoanalytici, maar tussen de "Wieners" en de "Zürichers" (Maeder, 1955b, p.194).

Een brief van de "Züricher" Jung aan Freud over dit conflict vermeldt de naam van Maeder expliciet en luidt in de in het Engels vertaalde versie:

"1003 Seestrasse, Küsnacht-Zürich, 27 October 1913

Dear Professor Freud,

It has come to my ears through Dr. Maeder that you doubt my bona fides. I would have expected you to communicate with me directly on so weightly a matter. Since this is the gravest reproach that can be levelled at anybody, you have made further collaboration impossible. I therefore lay down the editorship of the Jahrbuch with which you entrusted me. I have also notified Bleuler and Deuticke of my decision.

Very truly yours, Dr. C.G. Jung." (McGuire, W. ed., 1979)

2.2.7. De afscheidsbrief van Freud

De afscheidsbrief van Freud aan Maeder heeft Maeder uitgeschreven in een artikel over 'Persönliche Erinnerungen an Freud und retrospektive Besinnung' (Maeder, 1956a) en in zijn 'Der Psychotherapeut als Partner' (Maeder, 1957, p.83). Deze afscheidsbrief volgt op een brief van Maeder aan Freud. De brief van Freud neem ik over:

"Rom. den 21. September 1913

Geehrter Herr Doktor,

Ich danke Ihnen doch für Ihre freundliche Zuschrift, die durch Ihre Nachträglichkeit nicht völlig entwertet wird. Doch haben Sie gewiss recht zu sagen, dass durch solchen Ausdruck freundlicher Gesinnung nichts geändert wird. Ich weis dies, und da ich ein erhebliches Mass von Affektion auf Sie ... verlegt hatte, werden Sie den Ablösungsaffekt des Bedauerns, den ich auf dem Kongress gezeigt habe, vielleicht legitim finden...

Der Kongress hat auch wieder die Nutzlosigkeit aller Diskussionen gezeigt ... Ich habe doch nicht einmal von Ihnen die Antwort auf die Frage bekommen können: Wenn

Sie die von Ihnen studierten Leistungen selbst für Funktionen des Unbewussten erklären, warum geben Sie es denn nicht auf, von einer neuen Funktion des Traumes zu sprechen?

Es ist gut, wenn wir konstatieren, dass unsere Wegen zu divergieren beginnen, um sich nicht wieder zu treffen. Ich kann Ihnen vorher sagen, dass Ihr Weg Sie sehr bald aus der Psychoanalyse herausführen wird und dass Sie den Rückweg nicht finden werden. Ob Sie sich dann im Labyrinth der Mystik, wohin Jung steuert, behaglich fühlen werden, weiss ich nicht. An Ihre bona fides glaube ich dabei ...

Ich kann mich von Ihnen nicht verabschieden, ohne mit Dank Ihrer vielfachen, vortrefflichen Bemühungen zu meinen eigenen Gunsten zu gedenken. Ihr ergebener

Freud”²⁸

Maeder geeft in hetzelfde boek commentaar op deze brief (Maeder, 1957, p.83). Daarin weerspreekt hij wat hij volgens Freud over de droom gezegd zou hebben. Maeder zegt in de stellingen bij zijn referaat duidelijk verklaard te hebben dat de droom een uitdrukkingmiddel van het onbewuste is. De droomspraak is de vertaling van doorgewerkt materiaal van het onbewuste ten behoeve van het bewuste, een schakel in de keten van uitdrukkingmiddelen naast het spel, de dagdromen, de visioenen etc. (Maeder, 1957).

Ook gaat Maeder in op de waarschuwing dat hij zich met zijn opvatting over de droom op mystieke paden begeeft. Daarmee bedoelt hij, aldus Maeder, het irrationele, dat in feite nooit op een adequate wijze met het verstand gevat kan worden. Maeder kent Freud als iemand die geen andere verhouding met de werkelijkheid aangaat dan met zintuigen en verstand. Tegenover religie sluit hij zich helemaal af en blijft hij zich afsluiten. Maeder sluit niet uit dat Freud inderdaad heeft voorvoeld, dat hij zich op een later moment in zijn leven zou gaan wenden tot het christelijk geloof. Dat zou dan echter tegelijk verklaren waarom Freud zo hoog inzet als hij een congres organiseert waarin de tegenstellingen tussen de ‘Wieners’ en de ‘Zürichers’ uitvergroot moeten worden.

Volgens Maeder kan de negatieve verhouding tot de religie van Freud geen gevolg zijn van zijn wetenschappelijke ontdekkingen. Deze conclusie trekt Maeder uit het feit dat zowel Otto Rank (1884-1939), zijn eertijdse opponent die later naar Amerika emigreert, als Fritz Künkel zich actief zijn gaan toeleggen op de relatie tussen psychoanalyse en zielszorg. Künkel werkt het gedachtegoed van Adler - die werkt met de polariteit machtswil-gemeenschapsgevoel - uit in de christelijke richting. Hij vervangt de Adlerse polariteit door die van ‘Ichhaftigkeit-Sachlichkeit’, waarbij hij de ‘Ichhaftigkeit’ identificeert met zonde en de ‘Sachlichkeit’ aanmerkt als de nieuwe levenshouding, waartoe hij ook een bewuste betrekking op God rekent. Hierbij kan overigens worden betwijfeld en Fernhout doet dat in zijn proefschrift (Fernhout, 1951), dat de inhoud die Künkel aan religieuze begrippen geeft wel een positief christelijke inhoud hebben. Künkel is gaan werken in Los Angeles en is zich gaan toeleggen op samenwerking tussen psychotherapie en zielszorg. Tijdens een conferentie in Berlijn in 1926 staan Maeder en Künkel nog lijnrecht tegenover elkaar (Maeder, 1957, p.99). Behalve Künkel gelden ook Wilhelm Stekel (1868-1940) en in Duitsland Wolfgang Metzger (1899-1979) als voortzetteren van het werk van Adler.

Ook Otto Rank ontwikkelt zich blijkens met name zijn boek ‘Seelenglaube und Psychologie’ (1930) in de richting van religie. Hij schrijft in dit verband ook een studie over ‘Beyond Psychology’, die in 1941 na zijn dood gepubliceerd wordt. Rank heet overigens eerst

²⁸ Op de puntjes wordt iets gezegd over Jung dat Maeder weglaat.

Rosenfeld, maar verandert zijn naam vanwege een conflict met zijn vader. Van 1906 tot 1915 is hij secretaris van de 'Weense Psychoanalytische Vereniging'. In 1907 publiceert hij 'Der Kunstler; Ansatz zu einer Sexualpsychologie'. In 1912 promoveert hij in de wijsbegeerte aan de universiteit van Wenen. Rank is de allereerste analyticus die geen geneeskundige is. In Amerika tillen leerlingen van Rank, William Rickel, Doris Mode en Prescott Vernon, een instituut en tijdschrift met de titel 'The Journal of Psychotherapy as a religious process' van de grond. Een bevestiging van het bestaan van dit tijdschrift wordt gevonden in een studie van Hendrika Vande Kemp over dit blad zelf (Vande Kemp, 1986/1991) en in een studie van haar over het Adler-Jahn debat uit 1933 (Vande Kemp, 2000).²⁹ In deze publicatie wordt het verschil dat Ernst Jahn maakt tussen seculiere en christelijke zielszorg, onderzocht. Ernst Jahn is een Lutherse predikant die een correspondentie voert met Alfred Adler. Vande Kemp plaatst Jahns opvattingen in een ruimere historische context van de integratie van psychologie en religie, met een speciale nadruk op de bijdragen van Fritz Kunkel, O.H. Mowrer, de 'Emmanuel Movement' en 'The Journal of Psychotherapy as a Religious Process'. In de jaren '50 wordt Maeder gevraagd om een bijdrage te leveren aan dit instituut, of in ieder geval aan dit tijdschrift (Maeder, 1955a).

Voor Maeder zijn de controverse en breuk met Freud een grote teleurstelling. In een persoonlijke mededeling zegt J.H. Van den Berg Maeder midden jaren '40 te hebben leren kennen als een man die zich toch wel wat "gefrustreerd" (uitdrukking van Van den Berg) betoonde over zijn contacten met de psychoanalytici. Maeder heeft echter bewust geen oppositie willen voeren, maar een bijdrage aan de psychoanalyse willen leveren, waarvan hij gehoopt heeft dat deze zich in de leer kon invoegen.

Ten aanzien van deze controverse tussen Freud en Maeder kan worden vastgesteld dat die een sterke theoretisch-inhoudelijke kleur heeft gekregen. Het gaat Freud om de wenselijkheid en juistheid van aanvulling op zijn eigen concepten, die hij echter vooral als inbreuk of correctie daarop heeft ervaren. Voor een goed begrip is het echter minstens zo van belang te beseffen dat de controverse moet worden gezien tegen de historische achtergrond waarin Freud bezig is met verbreiding van zijn opvattingen, en daarbij de collega's in Zürich graag heeft willen kunnen betrekken. Intussen is de escalatiegraad fors toegenomen als er over en weer nogal beledigende uitspraken worden gedaan. Freud noemt Maeder antisemiet. Maeder doet weinig onder voor Freud als Ronald Hayman in zijn biografie over Jung over de gestoorde relatie tussen Wenen en Zürich Maeder citeert: "As Alphonse Maeder put it, 'He (Freud, JWGM) did notice that Jung was a genius-type, you see he had strength and was healthy. I mean, if you looked at those Viennese, they all looked decrepit, strange people. No one had anything fresh.' " (Hayman, 2001, p. 130).

Maeder merkt in zijn 'Autobiographische Skizze' hierover verder nog op: "Mein grosses Interesse für Naturwissenschaften passte sehr gut zur freud'schen Analyse. Mit der Zeit, besonders in Umgang mit meinen Patienten, kam mir diese Einstellung zu einseitig vor. Neben Jung, zu einem gewissen Teil unter seinem Einfluss, begann das Interesse sich neben dem Trieb und Affektleben, dem Geistigen zuzuwenden. Es kam zu einer Trennung mit Freud und der psychoanalytischen Bewegung und mit den Jahren kam auch eine Distanz zwischen Jung und mir. Immer mehr widmete sich Jung der Forschung des Kollektiven-

²⁹ Van Hendrika Vande Kemp zelf ontving ik een nog ongepubliceerde studie van haarzelf over dit tijdschrift. De studie heet: 'Psychotheological Integration in the 1950s, The Journal of Psychotherapy as a Religious Process'.

bewussten, der Symbolik während mich therapeutisch und allmählich das Religiöse in einer gestalteten Form immer mehr anzog.”

Maeder blijft bezig met de verdieping en verbreding van zijn standpunt. Hij trekt nog een aantal jaren op met Jung en ontwikkelt zich zelfstandig los van hem. De medische praktijk bevalt hem inmiddels goed.

2.3. Idealistische levensfase; Genève, 1917 tot omstreeks 1923

In 1917 breekt een periode aan in het leven van Maeder die hij idealistisch noemt (Tournier, 1950). In dat jaar wordt Maeder uitgenodigd voor het houden van een voordracht door de ‘Genfer Studentenschaft’, waardoor hij de gelegenheid krijgt om zich ten overstaan van een kritisch publiek te verantwoorden over zijn persoonlijke opstelling jegens de psychoanalyse. Maeder ervaart dat hij beetje bij beetje op een ander spoor is terecht gekomen. De nuchtere en zakelijke wijze van uitleg, waarop hij zich vanaf 1906 is gaan toeleggen, wijkt voor een meer persoonlijke, directe beschouwelijke stijl. Maeder spreekt over “Heilung und Entwicklung im Seelenleben”. Deze tekst verschijnt later in verder uitgewerkte vorm in 1927 met de titel: ‘Richtung im Seelenleben’. Voor Maeder krijgt deze voordracht een programmatische betekenis. Alle vragen waarmee hij zich tot dan toe in theorie en praktijk heeft beziggehouden, worden in een soort van ‘intuitiver Schau’ vol overtuiging uiteengezet (Maeder, 1957, p.100).

In deze voordracht komen alle themata aan de orde waarover hij vanaf 1922 publiceren gaat. Deze themata zijn de zelfsturing en zelfheling, het anagogisch aspect van de overdracht, de arts en de psychagogiek, de heling en reïntegratie van de persoonlijkheid en het religieuze geloof. In de psychoanalytische beweging duikt voor de eerste keer de idee van de synthese en van een religieuze anthropologie op.

Deze ideeën komen niet tot ontwikkeling door een bewuste of systematische actie van Maeder (1957, p.100/101). Hij meent dat bij de ontwikkeling van deze ideeën niet een determinering van het onbewuste werkzaam is, waarbij algemeen-collectieve en subjectief-persoonlijke motieven zouden meespelen. Maeder is geneigd om deze ontwikkeling te verbinden aan het begrip ‘entelechie’. Hij heeft het gevoel dat er een doelgericht streven aan het werk is, dat geleidelijk aan tot bewustzijn gekomen is. Hij verbindt dat aan het beginstadium van het worstelen om en zoeken naar een levenstaak. Als Maeder in 1957 terugkijkt op de door hem aangedragen themata, dan vindt hij alle onderwerpen nog helemaal in een begin van hun opheldering en behandeling staan. Hij vindt dat met name de Jungiaanse archetypen-leer in staat is om hierover klaarheid te verschaffen.

De opvatting van Maeder over religie laat zich in deze fase vooral typeren als een gnostieke. In zijn ‘Heilung und Entwicklung im Seelenleben’ uit 1918 merkt hij nog op dat de tijd rijp is voor een geloofshouding die niet meer gekenmerkt wordt door navolging van Christus of het aanwenden van een verbruikte en mislukte leer, maar wel door afdaling in de diepste laag van de ziel, om daar zelf de vonk van het ware leven te vinden, om die met zorg te ontwikkelen tot een warm en oplichtend vuur. Hij vat het woord van Christus op als symboliek, die iedereen naar eigen ervaring kan opvatten (Maeder, 1918, p.70).

2.4. Religieuze levensfase, vanaf omstreeks 1923

Enkele jaren later vangt een religieuze fase aan, waarin drie subfasen te onderkennen zijn: een aanloopfase, een tussenfase en een definitieve fase.

2.4.1. *Religieuze aanloopfase van 1923 tot ongeveer 1928*

In 1923 en ook in 1924 heeft Maeder samen met Hans Trüb (1889-1949) een ontmoeting met Martin Buber (1878-1965). Buber schrijft nog een woord vooraf in een in 1951 posthuum uitgegeven boek van Trüb over 'Heilung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C.G. Jungs'. Maeder schrijft over deze ontmoeting in zijn ongepubliceerde "Autobiographische Skizze": "Die Begegnung mit Martin Buber (1923) wurde mir bedeutungsvoll, vor allem wegen des Beziehungsproblems zum Mitmenschen. Buber war von der Bibel inspiriert, fand aber Formulierungen, wie z. Beispiel: die Frage des Ich-Du, des Dreiecks: Ich-Gott-der Nächste, die dem modernen Menschen gedanklich besonders zugänglich sind. Dadurch bekam meine Psychotherapie eine andere Richtung als die Freud'sche (Psychoanalyse) und die Jungsche analytische Psychologie: Neben dem analytischen aufdecken, das aufspüren der Selbstheilungstendenzen der Seele, des Dranges nach Selbstverwirklichung und neben dem die Bildung eines persönlichen Kontaktes zwischen Arzt und Patient, der für eine Zeit den Charakter einer Lenkung besitzt (Psychagogik)".³⁰

Maeder vindt bij Buber iets wat gemist wordt in de medische en psychoanalytische praktijk. Buber hervindt een verhouding van mens tot mens, die een humane geneeskunde funderen kan. Het gaat in werkelijkheid om een driehoek van de arts, de zieke en de bovenpersoonlijke, goddelijke instantie, zoals men die in het oude en nieuwe testament van de Bijbel ontmoet (Vgl. ook Klein Kranenburg, 1990).

Aan een 'Festgabe für Martin Buber zum 50sten Geburtstag' in 1928 levert Maeder een bijdrage. De schrijvers zijn gevraagd om een citaat van iemand te kiezen, dat hun lief is en dat zij in verband kunnen brengen met wat zij van Buber geleerd hebben. Maeder citeert uit het werk van Aureolus Theophrastus Paracelsus (1493-1541) en dan met name uit zijn 'Paramirum'³¹, waarin de beroemde zin: "Gott ist der Erzarzt", vermeldt wordt. Strekking is dat pas in een geestelijke fundering kennis en vaardigheid vruchtbaar kunnen zijn.

In 1926 houdt Maeder een voordracht aan de Sorbonne in Parijs over de gang van psychoanalyse naar psychosynthese (Maeder, 1926c, 1955b, p.209).

In deze periode, in de jaren 1925, 1926 en 1928 houdt Maeder in de Internationale School voor Wijsbegeerte in Amersfoort voordrachten over zijn werk. Maeder is drie maal op de deze School voor de Wijsbegeerte geweest. In 1931 liet hij nog een herinnering achter bij het 25-jarig bestaan. Deze herinnering werd gepubliceerd in het huisorgaan de 'Amersfoortse Stemmen'. De ISVW beschikt niet meer over correspondentie met Maeder. De archieven tot aan 1940 zijn vrijwel geheel verloren gegaan in de oorlog, toen er met name een NSB-kaderschool in de gebouwen van de ISVW gevestigd was. Over reacties op lezingen is in de nog bestaande stukken niets terug te vinden. Uit het feit dat nog in 1928 een boekbespreking

³⁰ Buber, M. (1923) **Ich und Du**. Insel-Verlag: Leipzig.

³¹ Het gaat op het 'Opus Paramirum', dat uit twee volumina bestaat, het eerste en tweede 'Volumen Medicinæ Paramirum Theophrasti de Medica Industria; von des Artzt geschickligkeyt.' Het boek is in 1531 uitgegeven te St. Gallen. Paracelsus heet eigenlijk Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim.

in de ‘Amersfoortse Stemmen’ wordt aangetroffen, kan worden opgemaakt dat Maeder wel gevolgd werd.

2.4.1.1. De eerste leergang te Amersfoort

De naam Dr. Maeder komt voor het eerst voor in de ‘Amersfoortse Stemmen’ van april 1925.³² Daarin wordt de leergang van Maeder belangwekkend geacht voor “den geneesheer”. Maeder wordt aangekondigd als een vooraanstaand psychoanalyticus van de richting-Jung uit Zürich. De aankondiging van deze leergang wordt gekoppeld aan die van de leergang van Dr. M.C. van Mourik Broekman (1878-1945) die van belang geacht wordt voor leiders van maatschappelijk groepen: “Daar echter sociale en individuele zielkunde zonder elkaar niet behoorlijk verstaanbaar zijn, vullen toch beide leergangen elkander aan en vinden hun afsluiting in den leergang van Leo Niehorster over de psychologie van den kunstenaar, die immers zoowel den socialen als den individueelen factor in zich heeft.” Leo Niehorster (1882-1957) is een Limburgse kunstenaar, van wie nog steeds kunst wordt tentoongesteld.³³

De globale inhoud van Maeder’s leergang wordt in het Duits nader uiteengezet. De titel is: “Die psychologischen Grundlagen des Gewissens und ihre Beziehung zur Krankheit.”

De eerste voordracht duurt een uur op de middag van 13 augustus 1925. De twee navolgende dagen zijn er voordrachten in de morgen. Samensprekingen zijn er ook op die volgende dagen en duren resp. één en anderhalf uur.³⁴

In telegramstijl wordt de leergang uiteengezet:

“Die Integrität der Person (Struktur u. Gleichgewicht) wird durch die ‘Regulation’ erhalten (Schutz, Abwehr, Selbstkorrektur, etc.); die Regulation ist eine Grundeigenschaft der lebenden Substanz; - Erhaltung.

Störung der Regulation führt zur ‘Krankheit’, welche eine tiefere Reaktion auslöst: den ‘Heilungsvorgang’. Darin wurzelt die zur Autonomie erhobene ‘Arzt-funktion’; - Wiederherstellung.

Hier herrscht biologische Zweckmässigkeit.

Eine andere Form der Regulation überwacht die Kontinuität der ‘Entwicklung’ und die ‘Anpassung’ (das Perspektive, die Richtung, Drang nach Vervollkommen), sie ist sowohl individuell wie kollektiv.

Regulation ein rein bio-psychologisches Phänomen (“biologisches Gewissen”).

Das “eigentliche Gewissen” folgt nicht der einfachen biologischen Zweckmässigkeit. In ihm ist ‘Wertung’, ‘Bezogenheit auf eine ausserbiologisches absolutes Prinzip’. Es handelt sich nicht nur um Erhaltung u. Wiederherstellung, sondern um ‘Ver-

³² Amersfoortse Stemmen. (1925) 7 (23) april, p.2.

³³ Zoals tijdens de tentoonstelling ‘Verbeeld Limburg-Limburg Verbeeld 1800-1960’ in het Limburgs Museum te Venlo van 25 maart tot 26 augustus 2001.

³⁴ Amersfoortsse Stemmen. (1925) 7 (23) april, p.4.

antwortung' (Schuld - Sühne), nich nur um Entfaltung, sondern um Orientierung nach einem überpersönlichem Ziel (Teleologische Funktion).

2.4.1.2. De tweede leergang

De tweede leergang wordt in maart 1926 aangekondigd en is dat jaar in de periode van 16 tot 21 augustus. De aankondiging van de inhoud van de leergang valt in drieën uiteen.³⁵

- “‘Krankheit’: Zusammenhang der Auffassung der Krankheit mit dem Welt- und Lebensbild. Notwendigkeit einer synthetischen Auffassung des Menschen innerhalb der Ganzheit mit entsprechender Aenderung der Auffassung der Krankheit.
- “‘Der Arzt’: Kritik der modernen Einstellung zum Kranken. Der Arzt und die ‘innere’ Führung (der prospektive Sinn der genannten Übertragung). Ungenügen einer Tiebpsychologie in der Medizin; Forderung einer Personalpsychologie.
- “‘Die Heilung’: Die Heilung, eine Eigentätigkeit des Lebens und ihre Fortsetzung in die Integration der Person als Einheit und als Glied der Ganzheit (die sogenannte Aufhebung der Verdrängung, die Sublimierung, etc., die Reifung und Umwandlung).

2.4.1.3. De derde leergang

De derde leergang wordt in april 1928 aangekondigd en wordt dat jaar gehouden in de periode van 13 tot 18 augustus. Elke voordracht duurt ook in deze leergang een uur. De titel van de serie luidt: ‘Heilung und Sinnesänderung’. De aankondiging vermeldt verder: “Als Ausgangspunkt dient die Untersuchung eines Meisterwerkes der Romantik: E. Th.A. Hoffmann’s “Elixiere des Teufels”, welche Gelegenheit zu einer anschaulichen Darstellung von Problemen, wie die Spaltung und Integrierung der Persönlichkeit, die ängstlich gefasste Heilung und die religiöse Sinnesänderung, giebt. Eine seelische Störung ist letztlich eine religiöse Angelegenheit.” De deelnemers aan de cursus wordt dringend aanbevolen om dit werk van Hoffmann vantevoren aandachtig te lezen.³⁶

2.4.1.4. Een herinnering van Maeder te Amersfoort

De ‘Amersfoortse Stemmen’, november 1931, bevat een herinnering van Maeder, die als volgt luidt:

“Mit Dankbarkeit denke ich an der Amersfoorter Tage zurück. Die Resonanz der Hörschaft, der Austausch mit den Suchenden, das gemeinsame Leben im stillen Heim haben etwas

³⁵ a.w., (1926), 7 (26), p.3.

³⁶ a.w., (1928) 8 (32) april, p.4. Het gaat hier om een roman uit 1815/1816 van Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822) een representant van de zogenaamde zwarte romantiek en een voorloper van de surrealistische dichtkunst. Deze roman heeft een dubbelgangersmotief.

zerglückendes. Möge die Schule sich weiter entwickeln und immer mehr das Leben des Landes bereichern”.³⁷

2.4.1.5. Boekbespreking in het huisorgaan van de Internationale School voor de Wijsbegeerte te Amersfoort

In juli 1928 wordt een bespreking afgedrukt van een boek van Maeder.³⁸ Het boek heet ‘Die Richtung im Seelenleben’, dat datzelfde jaar uitgekomen is. De recensent wordt aangeduid met de letters ‘v.d. H.’. Het is eigenlijk wel zeker dat deze letters staan voor dr. J.H. van der Hoop, die in de ‘Amersfoortsche Stemmen’ van maart 1926 nog vermeld wordt met een voordrachtenserie over ‘Karaktertypen als wegen van psychische ontwikkelingen en als bron van moeilijkheden.’³⁹ Deze niet gemakkelijk terug te vinden recensie wordt weergegeven in het hoofdstuk over de perceptie van het werk van Maeder door Van der Hoop.

2.4.1.6. Openingsrede tijdens een conferentie van artsen en theologen in Spandau

In 1926 houdt Maeder de openingsrede over ‘Psychoanalyse und Synthese’ tijdens een conferentie voor artsen en theologen in het ‘Johannesstift’ te Spandau, die van 2 tot 4 oktober duurt. Maeder tekent in grote lijnen de doorbraak van de natuurwetenschappelijk georiënteerde geneeskunde sinds Freud en geeft vervolgens een kritiek op de psychoanalyse, die voor alles de ongecontroleerde wereldbeschouwing van het positivisme en naturalisme onthult, die achter haar staat. Hij voert een pleidooi voor ‘integraal realisme’, ook ‘gelovig realisme’ te noemen, waarbij een mens in analyse ook te maken krijgt met een synthese van het geanalyseerde psychische materiaal, door hem weer te bevestigen in de ‘bovenindividuele heelheid van het geweten’. De verslaggever merkt hierover op, dat deze woorden tonen, dat de psychotherapie tot ethiek wordt.⁴⁰

³⁷ a.w., (1931) 12 (1) nov, p.6.

³⁸ a.w. (1928), 9 (33) juli, p.7.

³⁹ a.w. (1926), 7 (26), p.3.

⁴⁰ In een ‘Bericht über die 3.Fachkonferenz für Mediziner und Theologen.’ Het in gothische letters gebeeldhouwd verslag van de - in 1992 op 92 jarige leeftijd overleden, latere hoogleraar in de christelijke sociale ethiek Dr. theol. Heinz Dietrich Wendland trof ik ‘bij geval’ aan als één groot, opgevouwd, uit acht pagina’s bestaand, inlegvel in: Arzt und Seelsorger. Heft 8. Uitgave van Friedrich Bahn/ Schwerin. Dit inlegvel heeft de titel ‘Die religiöse Schwelle in der Psychotherapie.’ meegekregen. Dit vel is een ‘Sonderdruck’ uit Wort und Tat. Hefte der Apologetischen Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit. Heft 7, 1927.

Het ‘Heft’ zelf bestaat overigens in zijn geheel uit de lezing van A. Maeder over ‘Psychoanalyse und Synthese’ over ‘Der Wiederaufbau der Persönlichkeit neben ihrer Analyse’.

Het deel van het verslag van deze bijeenkomst over Maeder’s openingsbijdrage aan deze derde ‘Fachkonferenz für Mediziner und Theologen’ in het ‘Evangel. Johannesstift’ te Berlijn-Spandau is als volgt: “Kein anderer war der Weg, den der weitbekannte Züricher Nervenarzt Dr. Maeder in seinem grossen Eröffnungsvortrag über Psychoanalyse und Synthese ging, wenn schon in seiner

2.4.2. *Religieuze tussenfase: 1928 - 1932*

Na een lichamelijke ziekte⁴¹ midden in een persoonlijke crisis - waarvan de inhoud niet bekend is - ontstaat het verlangen bij Maeder om actief in contact te komen met het christelijk geloof. De omgang met vrienden vooral met de theoloog Emil Brunner (1889-1966), maar ook met de taalkundige Fritz Enderlin (1883-⁴²) en de letterkundige en Pascal-kenner Theophil Spoerri (1887-1975) geeft hem wat dit betreft in de jaren 1928 tot 1932 kostbare inspiratie en innerlijke kracht.

2.4.2.1 *Emil Brunner*

eigenen Sprache. Vielleicht können hier die Theologen den verschiedenen psychotherapeutischen Schulen einen Dienst leisten, der diese auf ihrem Wege zum gegenseitigen Verständnis und zur Einheit ein wenig weiter führt, wenn sie diese religiöse Schwelle der Entscheidung klar und scharf in ihrer Bedeutung für jede Form der Seelenheilung herausarbeiten. Andererseits kann das wieder nur im Zusammenhang mit der Psychotherapie und der Erforschung der religiösen und Weltanschauungspsychologie des gegenwärtigen Typus Mensch geschehen. - Dr. Maeder zeichnete in grossen Zügen die Durchbrechung der naturwissenschaftlichen Medizin seit Freud und gab dann eine Kritik der Psychoanalyse, die vor allem die unkontrollierte Weltanschauung des Positivismus und Naturalismus enthüllte, die hinter ihr steht. Das Gebiet der Psychosynthese bedingt und führt mit sich ein Wandel in der Grundanschauung, es hat eine philosophische Konsequenz. Es überwindet den Materialismus, wird aber darum nicht wirklichkeitsfern, es führt, mit Maeder selbst zu reden, zu einem "integralen Realismus", den man vielleicht auch *g l ä u b i g e n* Realismus nennen könnte. Denn die Psychosynthese wille den Menschen wieder in der "überindividuellen Ganzheit des Gewissens" begründen; sie glaubt an die Freiheit der Erneuerung und will zu verantwortlichem Leben führen: "Auf der Suche nach dem Gewissen" steht an ihrem Wege geschrieben. "*E r w e c k u n g d e s G e w i s s e n s !*" Diese so schlicht und selbstverständlich gesprochenen Worte zeigen es, dass die Psychotherapie zur Ethik wird. In demselben Augenblick steht sie auch an der religiösen Schwelle; sie bejaht einen schöpferischen Willen in der Wirklichkeit. Dabei muss das Missverständnis vermieden werden, als ob der Arzt die Synthese schaffen könne. Der einzelne Mensch kann auch als Psychotherapeut nicht eine menschliche Persönlichkeit neu aufbauen. Aber er kann, soweit er selbst als ganze Person in der Synthese wurzelt, einem neuen Werden dienen, das er freilich nie beherrscht, weil es nur gegeben werden kann. Deshalb ist, wenn diese Gedanken fortgeführt werden dürfen, Psychosynthese als Methode der Seelenheilung und Seelenführung nur möglich durch den *G l a u b e n a n d i e S c h ö p f u n g* im strengen Sinne.

Mann kann sagen, dass diese Grundfragen nach der Überwindung der Psychoanalyse durch die Psychosynthese die ganze Tagung beherrschten und in jeweils anderer, durch das Thema der übrigen Vorträge abgewandelter Form immer von neuem auftraten. Besonders fruchtbar war dabei die Auseinandersetzung mit einem Psychoanalytiker der Freud'schen Schule, die mehr und mehr zur Verständigung führte.

⁴¹ Maeder spreekt in het 'Ermatinger Tagebuch' in 1934 over een ontstekingsproces dat hem drie jaren in een ligstoel doet belanden. In hetzelfde 'Tagebuch' legt Maeder een verband tussen herstel van deze niet bij name genoemde aandoening en zijn bekering tot het christelijk geloof, waardoor de aandoening wellicht tevens een psychosomatisch karakter had.

⁴² Sterfjaar kon niet worden achterhaald.

Emil Brunner wordt geboren op 23 december 1889 in Winterthur en sterft op 4 april 1966 in Zürich. Als jonge dominee raakt hij onder de indruk van de zogenaamde 'Römerbrief' van Karl Barth uit 1919 en sluit hij zich bij diens theologische vernieuwingsbeweging aan, die 'Dialektische Theologie' genoemd wordt.

In 1924 wordt Brunner aangesteld als professor in de systematische en praktische theologie aan de universiteit van Zürich. Binnen de dialectische theologie komt het tot een confrontatie met Karl Barth doordat Brunner een eigen weg kiest in de concentratie op de nieuwe uitleg van de Bijbel enerzijds en de uitwerking daarvan ten opzichte van de heersende stromingen in zijn tijd anderzijds.

Terwijl Barth - in reactie op de verpsychologisering van de religie door F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) - alles op alles zet om de verhevenheid en ontoegankelijkheid van de Bijbelse openbaring tegenover de mens veilig te stellen, draait het denken van Brunner om de vraag hoe dit Bijbelse getuigenis verstaanbaar gemaakt kan worden voor de geseculariseerde mens. Brunner verwerpt de radicale scheiding tussen genade en het menselijk bewustzijn, zoals Barth die voorstaat.

Voor een goed begrip wordt opgemerkt dat de theologie van Schleiermacher kan worden opgevat als een theologische uitwerking van de filosofie van G.F.W. Hegel (1770-1831). Hegel veronderstelde een 'These', de absolute Idee, d.w.z. de absolute Geest of God, die naar Zelfontplooiing dringt. Deze Geest wil Zichzelf leren kennen, in de weg van de tegenstelling, dat is de "andere" ofwel de natuur van de mens. Wanneer de These door de antithese tot Zich zelf terugkeert, ontstaat de Synthese, die in de Middelaar, Jezus Christus, gegeven is. Schleiermacher werkt dit zo uit, dat een grens tussen God en scheepsel uitgewist wordt en er een pantheïstische godsdienstopvatting ontwikkeld wordt (Feenstra, 1954). Schleiermacher plaatst de godsdienstige ervaring in het middelpunt. Deze ervaring noemt hij gevoel (Gefühl), waarin zowel de aanschouwing en het affect worden samengevat. Godsdienst verklaart hij als een gevoel van volstrekte afhankelijkheid, waarbij de dogmata gelden als uitwerkingen van een vrome gemoedstoestand (vgl. J. Neumann, 1936).

Barth verzet zich tegen deze opvatting. Hij vindt dat het nu maar eens uit moet zijn om zoveel goeds in de mens te zoeken. De nietige mens moet eindelijk eens leren verstaan, dat God in de hemel is en dat mens op de aarde is en dat die afstand niet door de Synthese wordt weggenomen (Feenstra, 1954). In de uitwerking hiervan leert Barth dat de Bijbel niet het Woord van God is, maar het worden kan. Openbaringsgeschiedenis is er niet, want God werkt met inslagen en punten, waardoor er geen vaste lijnen meer te trekken zijn.

Brunners theologie ontwikkelt zich binnen de kaders van deze dialectische theologie en richt zich op het uitwerken van de vraag hoe de Bijbel dan nog verstaanbaar zou kunnen zijn voor de mens en wat er dan toch nog over de als nietig gekenschetste mens gezegd kan worden.

Brunners uitwerking van deze vragen leidt tot een fel 'Nein' van Barth. Het is zinvol om vast te stellen dat de discussie tussen Barth en Brunner een intern dialectisch theologische aangelegenheid is. Deze discussie krijgt veel aandacht binnen de confessionele gereformeerde theologie, bijvoorbeeld bij prof. dr. Klaas Schilder in diens 'Tusschen "Ja" en "Neen"' uit 1929 en ook in zijn eerste professorale rede, die gereconstrueerd en - naar een term uit de ondertitel - ingelijst is door E.A. de Boer (De Boer, 1989).⁴³ Deze discussie staat ook vanuit apologetisch oogpunt centraal in het proefschrift van de Nederlandse Hervormde theoloog W. Aalders (1909-) over 'Pascal als apologetisch prediker' (1941), waarin hij Barth bestrijdt. Over het afwijkende standpunt van Brunner schrijft ook de toonaangevende

⁴³ Prof. dr. Barend Kamphuis, dogmaticus te Kampen, attendeerde mij op de confessioneel gereformeerde belangstelling voor deze discussie.

gereformeerde theoloog G.C. Berkouwer (1903-1996) in zijn proefschrift over 'Geloof en openbaring in de nieuwere Deutsche theologie' (Berkouwer, 1932).

Binnen de dialectische theologie wordt de verhouding tussen openbaring en mens gethematiseerd als de theologie van het aanknopingspunt (Riemens, 1946). Immers, indien God en mens ten opzichte van elkaar op verre afstand staan, terwijl de mens toch met God te maken kan hebben, veronderstelt dit dat er in of aan of bij de mens een aanknopingspunt voor Gods openbaring bestaat. Het geloof wordt door Barth echter opgevat "als een louter transcendente, alleen van God's zijde komende genadewerkzaamheid zonder eenig aanknopingspunt in de geschapen menselijke natuur" (Typering van Dooyeweerd, 1935, p.229). Brunner vindt dat er in de mens wel degelijk zo'n aanknopingspunt voor het evangelie bestaat. Hij schrijft hierover een artikel 'Die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie' (Brunner, 1932b). Ook J.H. Bavinck belicht de controverse over dit aanknopingspunt tussen Barth en Brunner (J.H. Bavinck, 1949).

Als Brunner zich toelegt op de verkondiging aan de mens van de inhoud van de openbaring, komen bij hem bijna als vanzelf anthropologie, de leer van het wezen van de mens en ethiek, de leer van de opdracht van de mens, op de voorgrond (Brunner, 1932c; Brunner, 1937). Verantwoordelijkheid is het trefwoord in deze anthropologie (Brunner, 1932c), dat overigens ook een centrale anthropologische notie is in het reformatisch wijsgerig denken (Geertsema, 1979; Jochemsen en Glas, 1997).

Brunner staat ook in contact met de Angelsaksische wereld. Hij houdt voordrachten in Noord- en Oost Europa en is gasthoogleraar in de Verenigde Staten. Hij raakt daar geïnteresseerd in de zogenaamde oecumenische beweging, waarvoor hij zich sterk gaat maken. Theologisch legt Brunner zich vooral toe op het weerstaan van alle volledige verankering in de mens van het bijbels theologisch fundament (Brunner, 1937; Brunner, 1938).

Emil Brunner legt zich actief toe op vernieuwing van de kerk, niet in de laatste plaats van de Zwitserse kerk. Deze activiteit komt tot grote bloei zodra hij zich verbindt aan de 'Oxford-groepbeweging' die uitgaat van Frank Nathan Daniel Buchman (1878-1961). Dit gebeurt vermoedelijk in 1932 als Brunner ook een artikel schrijft over zijn ontmoeting met 'Oxford-Gruppenbewegung' (1932a). Brunner beleeft zelf een innerlijke bevrijding als hij beantwoordt aan de oproep van deze groepbeweging om zich toe te leggen op de persoonlijke toe-eigening van het evangelie in de biecht, in de stille tijd en in het luisteren naar de aanspraak van Christus. Een piëtistische onderstroom die Brunner van huisuit meegekregen heeft, treedt aan de oppervlakte (Brunner, 1951).

Brunner voelt zich ook verantwoordelijk voor onderwerpen van staatkundige aard. Midden in de Tweede Wereldoorlog verschijnt zijn 'Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung' (Brunner, 1943).

In de periode van 1946 tot 1960 verschijnen van hem drie banden over dogmatiek. Een bekend geworden uitspraak van Brunner luidt: "Nur das dem Gebet heraus kann man ein richtiger Theologe sein. Oratio facit theologum." Emil Brunner concentreert zich in zijn theologisch werk vooral op de vraag hoe het getuigenis van de Bijbel begrijpelijk gemaakt kan worden voor de geseculariseerde mens. Hij houdt zich daarom onder meer bezig met anthropologie (Brunner, 1932; Brunner, 1937). Het persoonsbegrip dat Maeder en ook Tournier hanteren komt uit de religieuze anthropologische koker van Brunner. De centrale gedachte is dat de mens door de roepstem van God verheven wordt tot de rang van een persoon, als hij daaraan gehoor geeft door te geloven in zijn Schepper en Vader (Brunner, 1937). Het meest pregnant komt de verbintenis met Maeder en Tournier rond dit persoonsbegrip tot uiting in het boek 'Techniek en geloof' van Tournier, waarin Maeder een voor-

woord schrijft (Tournier, 1944/1950), waarop wordt teruggekomen in het hoofdstuk over Tournier.

Emil Brunner onderhoudt een hartelijk contact met Alphonse Maeder. Hans Heinrich Brunner, een zoon van Emil Brunner, merkt op dat zijn vader met Maeder tot de allerdiepste gesprekken met wie ook komt (H.H. Brunner, 1986). Over het contact tussen zijn vader en Maeder schrijft hij: “Maeder, einst Schüler Sigmund Freuds, dann zeitweilig Weggenosse C.G. Jungs und Robert Binswangers⁴⁴, ein weit über unsere Landesgrenzen hinaus angesehener und konsultierter Psychoanalytiker und Therapeut eigener Prägung, war ein Mann von unerhöhrter Ausstrahlung und menschlicher Wärme. Meinem Vater war er ein Freund, bei dem sich Aussprache und Kommunikation in einer Tiefendimension vollzog, wie er sie sonst nirgends fand. Bei Alphonse Maeder wusste er sich durch alle Verwirrspiele von Ambitionen und Ängsten, Sehnsüchten und Ressentiments hindurch erkannt - nicht von einem Detektiv oder Richter, sondern von einem Weisen, von einem profunden Seelenkenner, von einem Bruder in Christus” (H.H. Brunner, 1986, p.58).

In het boek van H.H. Brunner staat ook een foto van de vriendenclub van Emil Brunner die de naam ‘Habakuk’, naar een van de zogenaamde kleine profeten in het Oude-Testament van de Bijbel, draagt. Waarom deze naam gekozen is, weet ik niet, maar een mogelijke verklaring is dat het theologisch devies van de reformator M. Luther (1483-1546) in Habakuk (hoofdstuk 2 vers 4) staat: ... maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven (Statenvertaling). Op deze foto staan behalve Brunner en zijn echtgenote, onder anderen Loulou Maeder, Alphonse Maeder en Fritz Enderlin (H.H. Brunner, 1986, p.177).

Hans Heinrich Brunner geeft ook een beschrijving van de hulp die hijzelf ontvangt van Alphonse Maeder en Paul Tournier. Zij beiden voeren hem in zijn jonge jaren als psychotherapeuten en vaderlijke vrienden door “schwierige Engpässe” heen, als hij de theologie-studie afrondt en in de praktijk van het vicariaat - een voorbereidende functie op het predikantschap - grote angsten ontwikkelt (H.H. Brunner, 1986, p.155).

2.4.3. Christelijke fase: 1932 - 1971

De beslissende wending van Maeder tot het christelijk geloof komt echter eerst door de ontmoeting met Frank Buchman en het team van de Oxford-groepbeweging in januari 1932 mogelijk in Zürich zelf, maar dat is niet zeker. Hij brengt de christelijke boodschap in een taal en op een wijze die Maeder, zijn vrouw en kinderen overtuigen. Ze gaan intensief hierin op. Met veel mensen ontstaan broederlijke verhoudingen. Ook voor het gezinsleven en de artspraktijk is dit een grote vooruitgang. Vanaf dat moment tot aan het eind van zijn leven wordt het gemeenschappelijk bijbellezen en bidden voor Maeder en zijn vrouw een bron van helderheid en innerlijke kracht. Wat Martin Buber gewekt heeft, krijgt nu een enorme verdieping. Maeder merkt dat de intellectualistische instelling en de hang naar eenzaamheid van de jonge jaren sterk veranderen ten gunste van een streven naar een leven, dat door de naastenliefde getekend wordt. Dit pakt in het bijzonder uit in zijn beroepsmatige activiteiten, in het persoonlijk contact met patiënten en brengt een beslissende wending in de verdere ontwikkeling van zijn psychotherapie als een verbinding van dieptepsychologie en zielszorg. Deze manier van samenwerking met de zieken blijkt vruchtbaar. Ze geeft volgens Maeder

⁴⁴ Het is minder waarschijnlijk, dat hier daadwerkelijk Robert Binswanger (1850-1910) moet worden gelezen, maar meer, zijn zoon Ludwig Binswanger (1881-1966).

bevrijding en dankbaarheid, omdat ze uiteindelijk een zegen van boven is. Natuurlijk veroorzaakt deze stijl van werken een sterke belasting en verantwoordelijkheid, die soms op psychische en lichamelijk gezondheid effect heeft.

Frank Buchman is het enige kind uit een bevindelijk lutheraans Amerikaans gezin. Voorouders emigreren halverwege de 18^e eeuw van St. Gallen in Zwitserland naar Amerika. In 1902 wordt Buchman predikant in Overbrook, dat voor een achterbuurt van Philadelphia doorgaat. Door een ruzie met het bestuur van deze kerk gaat hij op reis naar Europa, waar hij in 1908 te Keswick in Engeland tot bekering komt tijdens een bijeenkomst van Quakers. Het lijden en sterven van Jezus Christus komt zo indringend bij hem over, dat hij inziet dat hij met zijn eigen hoogmoed en trots nog dagelijks bijdraagt aan dat lijden, en vervolgens excuses aanbiedt aan het bestuur van zijn kerk in Amerika. Dit leidt tot een krachtige omkeer in zijn leven. Hij werkt vervolgens als studentenpredikant voor het Pennsylvania State College. In 1917 treedt hij aan als docent evangelistiek aan het Hartford Seminary. Van dit docentschap komt vaak niets terecht, doordat hij zich overgevend aan de leiding van God even vaak met totaal andere dingen bezighoudt, en dan met name met evangeliseren in binnen- en buitenland. In 1921 komt er niet onverwacht een einde aan dit docentschap. Het evangeliseren noemt hij 'personal evangelism', en hij stapt dan ook gemakkelijk af op regeringsleiders om hun met het evangelie aan te spreken. Zo staat hij in contact met de Chinese leider Sun Yat Sen (1866-1925), met Robert Schuman (1886-1963), een Franse premier, en Konrad Adenauer (1876-1967), een Duitse bondskanselier. Hij komt in zijn leven op vele continenten, en waar hij zich eerst vooral toelegt op persoonlijke evangelisatie, komt al spoedig het evangeliseren van grote massa's mensen in de plaats. Hij doet daarvoor Latijns-Amerika, Zuid-Afrika, Canada en Europa meerdere keren aan, en blijkt ook grote aantrekkingskracht uit te oefenen op welgestelden. Een sterk motief in zijn werk is om zich tot enkelingen te richten, opdat dat uitwerking zal hebben op de groep of het volk waartoe deze enkelingen behoren. Buchman is ongehuwd gebleven, en staat behalve om een onberispelijke kleding bekend om een minutieuze toewijding, die hij ook van anderen aan elkaar verwacht.

In 1928 komt Maeder voor het eerst in contact met Paul Tournier, die dan in 1932 onder zijn hoede, maar ook onder die van Emil Brunner en Jan van Walré de Bordes, in Genève tot het christelijk geloof komt. Uit de literatuur over Tournier is tot dusverre niet bekend, dat Jan van Walré de Bordes bij zijn bekering tot het christelijk geloof betrokken is (Vgl. Kruisman, 1980). Wel is bekend dat er behalve Maeder en Brunner een Nederlandse zakenman in geding is. Navraag bij dr. Frits Philips (1905-), een Nederlandse zakenman die indertijd bij de Oxford-groepbeweging aangesloten is, levert een brief van zijn dochter op die mij namens hem schrijft, dat de Nederlander bij wie Tournier zijn persoonlijke geloofservaring heeft, Jan van Walré de Bordes, functionaris bij de Volkenbond, is. Een dochter van Jan van Walré de Bordes deelt mij schriftelijk mee dat haar vader in 1947 bij een verkeersongeval omgekomen is, nadat hij in 1937 met zijn gezin naar Nederland is teruggekeerd. In 1982 vertelt Tournier in Caux, een Internationaal conferentiecentrum voor Morele Herbewapening - een uitloper van de Oxford-groepbeweging - dat Van Walré de Bordes hem uit zijn isolement geholpen heeft. Dit verhaal is in 1984 samen met andere verhalen gebundeld in het boek 'Vivre à l'écoute', dat een schets geeft van vijftig jaren 'Médecine de la Personne'. In dit boek komt de naam van Maeder herhaaldelijk voor. Van Walré de Bordes komt overigens nog voor in het boek 'Het beeld der vad'ren' van A.C. de Gooyer, waarin een verslag uit 'De Rotterdammer' van 9 maart 1938 van een vergadering van de 'Oxford-groep' staat afgedrukt. Hij wordt - verder aangeduid als "secretaris van een volkenbondsinstantie" - genoemd in een reeks van namen van mensen die getuigen van de vier absolute normen van deze groepbeweging: eerlijkheid, onbaatzuchtigheid, reinheid en liefde (De Gooyer, 1964, p.204).

Er is een rechtstreeks verband tussen de zogenaamde 'Médicine de la Personne' (Tournier, 1940) waarmee Tournier een eigen pastoraal geneeskundige plaats in de geschiedenis van de geneeskunde heeft ingenomen en het werk van Maeder. Het is niet teveel gezegd dat Maeder geldt als geestelijk vader van Tournier en zijn werk. De theologische ijking berust in het bijzonder bij anthropologische noties in het dogmatisch theologisch werk - waarin de uitdrukking 'persoon' immers een pregnante plaats inneemt - van Emil Brunner, die evenals Maeder en Tournier omstreeks 1932 sterk aangetrokken wordt tot de zogenaamde Oxford-groepbeweging.

2.4.3.1 De Oxford-groepbeweging

Het gedachtegoed van de Oxford-groepbeweging wordt hier breder uitgewerkt, omdat dit sterk bepalend is geweest voor de godsdienstige attitude van Alphonse Maeder. De Oxford-groepbeweging draagt deze naam omdat zij in 1921 uit Amerika, via China, naar Oxford komt en vandaar zich over de hele wereld verspreidt (Kraan, 1935, 1960; Loor, 1986; Impeta, 1972; Chadewick, 1990). Deze groepbeweging is gesticht door Frank N.D. Buchman (1878-1961). Als Oxford-Movement moet ze worden onderscheiden van twee gelijknamige bewegingen. Er is een romaniserende richting met die naam in de Anglicaanse Kerk, die in 1831 opkomt, waaraan namen als John Henry Newman (1801-1890) en Edward Bouverie Pusey (1800-1882) verbonden zijn. Ook zijn er heiligingsmeetings met die naam, waarmee Robert Pearsall Smith (1827-1898) in 1874 eveneens in Oxford begint. Andere benamingen zijn soms Oxford-beweging of Group-Movement. De meest gangbare naam is Buchman-beweging, naar haar geestelijke vader. Maar ook namen als 'levensvernieuwers' en de 'Christelijke broederschap der eerste eeuw' duiken op. De Oxford-groepbeweging is een opwekkingsbeweging met veel aanhangers, met een hoogtepunt tussen 1935 en 1940, zowel in de Verenigde Staten en Canada als in Europa, vooral in Noorwegen en Zwitserland. Een centrale gedachte van de Oxford-groepbeweging is dat zij een 'nieuw Pinksteren' zou brengen. Toch onderscheidt deze groepbeweging zich van de Pinksterbeweging omdat dit 'nieuwe Pinksteren' niet gaat over de herleving van de gaven van de profetie, van de glossolalie, dat is tongentaal, of van de gezondmaking. Ook houdt dit 'nieuwe Pinksteren' geen reformatie van de kerk in. Ook beijvert de Oxford-groepbeweging zich niet voor bekering tot de waarheid.

Andere centrale gedachte is dat de waarheid, naar een woord van Goethe, nooit uitgedrukt, maar enkel beleefd wordt. Waarheid is in wording. Praktijk moet leren, wat waarheid is. Als christen kan men allerhande geloofswaarheden naspreken, maar het belangrijkste is dat hij of zij de wil van de hemelse Vader dóet. Het leven is de leer. God is er niet zozeer om gekend te worden, maar om gebruikt te worden. Die godsdienst is de ware, die zich meest bruikbaar en nuttig betoont. Het gaat er nu om, de praxis, de op de praktijk gerichte daden van de apostelen voort te zetten in de vele daden van groepen, die daarin het geheim van een eeuwigdurende beweging gevonden hebben. Het is vandaar dat het lievelingsboek uit de hele Bijbel dat van de Handelingen van de Apostelen is (Kraan, 1960).

De Heilige Geest, zo draagt de Groep uit, is nu bezig van elke kring, waar maar mensen wonen en werken (huwelijk, gezin, kerk, volken, wereld enz.) groepen te vormen. De Heilige Geest voert nieuwe mensen toe, veranderde levens; als cellen, waaruit langzamerhand een nieuwe mensheid, het ware lichaam van Christus op aarde, een broederschap als uit de eerste christelijke tijd kan worden opgebouwd.

De Oxford-groepbeweging draagt de volgende punten uit: (Kraan, 1935, 1960; De Haan, 1955): 1. Het rentmeesterschap. Dat wil zeggen dat alles wat wij hebben en wat wij zijn aan die God toebehoort, die wil dat wij dit zullen behandelen als zijn eigendom, overeenkomstig zijn verlangen en naar zijn leiding. 2. Het beoefenen van de vier christelijke hoofddeugden: absolute eerlijkheid, volstrekte onbaatzuchtigheid, absolute liefde en absolute reinheid. 3. Het leven op geloof en gebed, zodat zij, die speciaal voor de groepbeweging arbeiden, geen vast inkomen genieten, geen geld vragen of collecte houden en toch vertrouwen, dat zij niet van honger zullen omkomen. 4. De praktische oplossing van de beide hoofdproblemen, die het leven zowel van de enkele individuen als van de mensheid in haar geheel beheersen, namelijk dat van de sexualiteit en dat van het eigendom. Het eerste probleem lost men op door de geslachtsdrift niet te onderdrukken, maar door de liefde te veredelen. Het tweede probleem lost men op doordat ieder eerst alles wat hij bezit, onvoorwaardelijk aan God overgeeft, waarvan dan het noodzakelijk gevolg is, dat hij het daarna voor en onder de groep uitdeelt. In de groep bestaat, wat Kraan noemt: een christelijk communisme dat zich van het Marxisme onderscheidt, doordat het laatste het goed van een ander opeist, terwijl men in de groep het zelf vrijwillig geeft (Kraan, 1960, p.353). 5. Het doorgeven van hun boodschap en het bekeren van de wereld. De enige methode om een even groot - zo niet een groter getal mensen dan de eerste christenen tot bekering te brengen is niet de massale meeting, maar een allerpersoonlijkste evangelisatie.

Een broederschap als van het oudste Christendom kan alleen gesticht worden op de grondslag van wat de Oxford-groepbeweging de ervaring noemt (Kraan, 1960, p.354). Soms wordt hiermee een mystiek en zelfs visionair gebeuren bedoeld. In de regel verstaat men er onder, dat de kracht van het Christendom experimenteel wordt ondervonden. Dat iemand daadwerkelijk het koninkrijk van Christus is ingegaan, wordt alleen bewezen door het aantal bekeerlingen dat hij of zij heeft gemaakt.

Christen wordt men, aldus de Oxford-groepbeweging, door overgave. Kraan haalt Wilhelm Johannes Oehler aan die gezegd heeft dat in het hart van de mens 'het dikke ik' heerst⁴⁵. De wortelzonde van de mens is volgens hem de hoogmoed, waardoor de mens zijn juiste plaats in het wereldplan niet weet en de 'doorstroming van de Goddelijke wereldwil' belemmert. Maar in de overgave grijpt men, door een forse daad van zijn wil - want ieder mens bezit nog een wilsvrijheid, aldus de Groep - heel zijn innerlijk leven samen en voegen de eigen persoonlijkheid weer in het wereldplan van God in. De mens bewerkt, dat de metafysica, die de Oxford-groepbeweging vereenzelvigt met de wereldwil van God, die immers achter (meta) zijn natuurlijk bestaan (fysica) zou staan, weer doorgaat en bij hem of haar tot openbaring komt. Op hetzelfde ogenblik, dat men dit doet, worden God en mens met elkaar verzoend. Niet, dat er dan schulden vergeven worden. Maar 'het dikke ik' slinkt in. Alles, wat van God en de naaste scheiding maakte, stort ineen bij deze overgave (Kraan, 1960).

Deze overgave voltrekt zich voor het eerst en herhaalt zich daarna vooral in de stille tijd; een zwijgtechniek, die waarschijnlijkst overgenomen is van de Quakers.⁴⁶ Na bijbellezing en

⁴⁵ Van W.J. Oehler verschijnt in 1935 bij het Evangel. Gesellschaft 'Vom neuen Leben' waarin hij meditaties of preken bundelt die voorbereiden op het zwijgen. In 1936 wordt dit boek bij Delachaux & Niestle in Neuchâtel en Parijs in het Frans vertaald. In de titel wordt uitdrukkelijk gesproken over 'les principes fondamentaux du Groupe d'Oxford'.

⁴⁶ Quakerisme begint met George Fox (1624-1691) en staat tot op de dag van vandaag voor de overtuiging dat iedereen de directe ervaring van God kan hebben. In de samenkomsten van Quakers, die zich ook 'The Religious Society of Friends' noemen, is er ontmoeting met God in een ongeprogrammeerde stille tijd, en in de verbale bijdragen van anderen. Godsdienst oefeningen worden niet

gebed wordt het enkele minuten geheel stil van binnen. Niet om over het gelezene te mediteren of het gebed nog inniger voort te zetten, maar om leiding (guidance) te ontvangen; deels informatief, wanneer de Geest beetje bij beetje Gods plan met iemands leven bekend maakt; deels imperatief, wanneer God zegt, wat nu, in deze concrete situatie, moet worden gedaan. Het menselijk leven moet van het niveau van het “ik wil” en “ik moet” opgevoerd tot het peil van “ik word geleid” (Kraan, 1960).

De zogenaamde ‘houseparty’s’, gezellige logeerpartijen in hotel of landhuis, zijn belangrijke gelegenheden om tot de genoemde overgave te komen. Met 20 tot 150 personen komt men enkele dagen bijeen om met elkaar te delen, d.w.z. om niet slechts voor God, maar ook - en zelfs allereerst, voor elkaar zijn zonden te belijden; en dan niet enkel het verkeerde, dat men zijn naaste rechtstreeks aandoet, maar al het kwaad van het eigen leven in het algemeen. Schuldbelijdenis voor God is niet echt, wanneer ze niet tegelijk voor mensen geschiedt. Een “gedeelde” zonde alleen is een overwonnen zonde. Doordat men de zonde min of meer aan de publiciteit prijs geeft, breekt men de laatste relatie met haar af.

Met een genezen ziel keert iemand tot het leven terug, allereerst om goed te maken wat hij of zij jegens anderen misdreven heeft en dan ook om anderen tot verandering te brengen, door hen te laten delen in de eigen ervaringen (Kraan, 1960). Een belijdend christen is een verbreidend christen. De God, die bij de mens invloet, wil ook weer bij de mens uitvloeien, om door middel van het getuigenis weer bij anderen invloed te kunnen uitoefenen. Het Christendom wordt het beste gesymboliseerd door een driehoek. Op de ene hoek staat God, op de andere de mens zelf, op de derde de naaste. Wanneer de stroom bijvoorbeeld in de richting van de naaste geblokkeerd is, komt deze geheel tot stilstand. Dan is het ook op de beide andere zijden van de driehoek niet in orde.

Naarmate in alle gemeenschapskringen meer mensen van de Oxford-groepbeweging binnenkomen, zal eerst de afstand tussen de verschillende kerken en sekten binnen het protestantisme verdwijnen; vervolgens die tussen protestantisme en rooms-katholicisme, tenslotte ook die tussen volken en rassen, aldus de Oxford-groepbeweging (Kraan, 1935, 1960).

Nieuwe levens geven nieuwe gezinnen, een nieuwe maatschappij, een nieuwe kerk, een nieuwe staat, een nieuwe samenleving van de volken. Zij vormen de Christelijk Internationale van de toekomst. Door hen komt het Duizendjarig Rijk van de twintigste eeuw (Kraan, 1935, 1960). Zo meent de Oxford-groepbeweging het antwoord te hebben op de vele vraagstukken van deze tijd, een antwoord, dat vooral door de Morele Herbewapening overgenomen is. De Oxford-groepbeweging kan worden getypeerd als de voortzetting op religieus terrein van het wijsgerig pragmatisme van William James (Kraan, 1960). Beide lijken op elkaar, vooral in de reactie op het materialisme, in het evolutionisme en optimisme, in het toekennen van het primaat aan de wil boven het intellect, in hun toepassing van de empirische en experimentele (proefondervindelijke) methode, in hun waarheidsbegrip (wat nuttig is, is waar). Het experimentele karakter komt fraai tot uitdrukking in wat James schrijft in zijn ‘The will to believe and Other Essays in Popular Philosophy’: “If religious hypotheses about the universe be in order at all, then the active faiths of individuals in them, freely expressing themselves in life, are the experimental tests by which they are verified, and the only means by which their truth and falsehood can be wrought out”(James, 1897, p.229).

geïsoleerd van dagelijkse activiteiten, maar maken daarvan onderdeel uit. Quakers maken geen verschil tussen het heilige en het seculiere, en proberen overtuigingen elke dag uit te dragen. Religieuze ervaringen hebben voorrang op leeruitspraken. Ambten zijn er niet. Doop en avondmaal worden verworpen. Nadruk ligt op eenvoud in kleding, manieren, spraak en voeding om Christus na te volgen. Deelname aan oorlog en zweren worden afgewezen.

Eind jaren dertig van de twintigste eeuw ontwikkelen zich binnen de Oxford-groepbeweging gedachten over een zogenaamde morele herbewapening en loopt de groepbeweging uit in een beweging die 'Moral Re-armement' genoemd wordt' (Buchman, 1939). De naamsverandering in Morele Herbewapening is vooral veroorzaakt door het misverstand dat de Oxford-groepbeweging een pro-nazi standpunt zou hebben ingenomen, nadat Frank Buchman in 1938 Adolf Hitler prijst voor zijn anti-communistische inzet. In de Tweede Wereldoorlog blijkt er dan ook niets van enige sympathie voor het nazisme, wanneer met name de Morele Herbewapening in de Verenigde Staten sterk bijdraagt aan de motivatie om zich krachtdadig tegen Hitler en zijn denkbeelden te verzetten. Na de Tweede Wereldoorlog stelt de beweging zich sterk anti-communistisch op. De Oxford-groepbeweging krijgt zodoende een andere naam en wordt een politieke beweging met een eigen karakter, niet in de laatste plaats doordat Buchman zelf toegang heeft tot regeringsleiders. Deze verandering is bijvoorbeeld voor Paul Tournier aanleiding om in 1944 uit de beweging te stappen.

In de Gereformeerde Kerken in Nederland is de Oxford-groepbeweging niet onbesproken gebleven. Zo houdt ds. W. van 't Sant op 19 april 1933 een kritisch referaat over de groepbeweging voor de 'Vereeniging van Predikanten van de Gereformeerde Kerken in Nederland' (Van 't Sant, 1933). Hij verwijt de groepbeweging onder meer dat ze een accent legt op de mens met zijn bekering, zijn leven en zijn ervaring, ten koste van de grootsheid van de Heilige Schriften als het Woord van God zelf. Hij vindt ook dat de groepbeweging zich te zeer beperkt tot de intellectuelen en meer gegoede burgers. De term 'het heilsleger der aristocraten' valt hier. Ook keert hij zich tegen de zondebelijdenis op een 'houseparty', omdat hij vindt dat deze niet naar de Schriften is en tevens getuigt van oppervlakkigheid en behaagziek maakt en daardoor gevaarlijk is. Van 't Sant vindt de groepbeweging überhaupt oppervlakkig, omdat ze teveel hecht aan de uitwendige bekering, te weinig antithetisch in de cultuur staat en veel te gemakkelijk is in een synthesesgedachte van vele christenen. Hij verwijt de groepbeweging onvoldoende inzicht te hebben in de eis van reformatie van de Kerk. Dat betekent zoveel dat verwezen wordt naar de zelfreinigende werking van de Kerk zelf om veranderingen in de weg van reformatie van de Kerk, en daarmee ook via de zogenaamde kerkelijke weg door te voeren. Vraag is uiteraard of opwekking zich effectief kan bedienen.

De Oxford-groepbeweging is echter allerminst antikerkelijk, maar keert zich tegen sleur, verstarring en dogmatisme op kerkelijk gebied. Dat Van 't Sant wil opkomen voor het geloof in de kerk als veelzijdige gemeenschap van heiligen, is vanwege het explosief groeiende en het nogal simplicerende karakter van de beweging begrijpelijk, maar gebeurt wel in het nogal ingeslapen kerkelijk klimaat tussen de beide wereldoorlogen (Berkouwer, 1989), waartegen de Oxford-groepbeweging in het geweer komt. De beweging beoogt een levend en praktisch Christendom, waarbij ook leken gemobiliseerd worden (Sevenster, 1952). Dat deze leken niet slechts aristocraten of gegoede burgers zijn, mag blijken uit het eerder aangehaalde verslag in 'De Rotterdammer' van 8 maart 1938 van een bijeenkomst van de groep, waarin ook een dienstbode en personeel van een chemische fabriek te IJmuiden genoemd worden onder de reeks van mensen die een getuigenis afleggen (De Gooyer, 1964, p.203). Maeder is zelf lid van de Evangelisch-Reformierte Kirche te Zürich.⁴⁷

⁴⁷ Persoonlijke mededeling van dochter dr. Erika Schnorf-Maeder.

2.4.3.2. De bekering tot het christelijk geloof

In het zesde nummer van 'Predikant en Dokter' in 1932 geeft redacteur "H." (ongetwijfeld dr. A. Hutter) onder de titel 'Een psychiater in de Oxford-beweging' een verhaal uit het 'Ermatinger Tagebuch', stemmen uit de groepbeweging in Duitsland en Zwitserland, door van een Zwitserse psychoanalyticus. Dit 'Tagebuch' wordt in 1934 nog in het Zweeds vertaald.⁴⁸ Het verhaal bevat aldus Hutter een zelfanalyse en genezing van iemand die zijn naam niet noemt. Hutter schrijft dan dat hij slechts kan gissen, wie het is en vervolgt: "Niet zonder eerbiedige verwondering, beluisteren wij deze "stem" uit een der opmerkelijkste geestes-stroomingen in onzen bewogen tijd".

De vertaling van deze 'stem' onder het hoofd "ein Psychiater" is zeer de moeite waard te worden weergegeven, omdat zij in de eigen woorden van een psychiater toont hoe hij binnen de Oxford-beweging tot een definitieve bekering tot het christelijk geloof gekomen is:

"Reeds vroeg had ik den drang menschen te helpen. Gedurende de medische studie, hinderde mij de eenzijdige accentuatie der onderzoek-methoden en het stellen der diagnose, ten koste van de eigenlijke behandeling. Ondanks levendige belangstelling voor de zuivere wetenschap en mijn academische eierzucht, liet ik mijn positie aan de psychiatrische universiteitskliniek varen en ging de practijk in. De psycho-analyse scheen mij groote perspectieven voor het genezen der zieken te openen. Zoals ik het nu beschouw, erken ik als mijn hoofdfout, gedurende deze vele jaren mij zelf, in 't bijzonder in mijn werkzaamheid, te zeer op den voorgrond geplaatst te hebben. Ik wilde van mijzelf uit, door mijn persoonlijke belangstelling voor zieken, door vertrouwen in het opbouwende en goede in menschen, helpen. Voor mijn geest zag ik als voorbeeld veel meer Herkules met zijn heldendaden, dan de Heiland in knechtsgestalte. Het is mij gelukt, meegeteld te worden; ik kreeg veel werk, veel meer dan ik aan kon. Verscheidene behandelingen gelukten goed, vele slaagden niet. Achteraf weet ik, hoe de bovengenoemde fout mij bij de mislukte behandelingen gehinderd heeft. Reeds lang had ik dat opgemerkt. Maar ik slaagde er niet in, dit inzicht werkelijkheid te doen worden. In aansluiting aan innerlijke schokken in mijn persoonlijk leven, werd ik jaren geleden lichamelijk ziek, kreeg een ziekte, die mij volle drie jaar op een ligstoel kluisterde. Tot dat oogenblik had ik mij steeds in een goede gezondheid en een goed prestatie-vermogen kunnen verheugen. Ik had mij steeds zelf kunnen helpen en was daar niet weinig trots op. Mijn genezings-optimisme kreeg door deze ziekte, een flinke slag. Niet slechts faalde ik volkomen, maar ook de vele medici, die zich over mij ontfermden, kregen geen helder inzicht. Ik werd tot een interessant geval, waarmede men niets beginnen kon. Juist deze harde leerschool had ik noodig; zij maakte mij langzamerhand klein, geresigneerd en geduldig "Gutta cavat lapidem"⁴⁹; gestadig aan was er in mij een omvorming aan 't komen. Ik leerde kennen, wat Kierkegaard van den waren toestand des menschen zegt; n.l. de innerlijke vertwijfeling. In dezen tijd

⁴⁸ Dit uit 90 bladzijden bestaande 'Ermatinger Tagebuch: Stimmen zur Gruppenbewegung in Deutschland in der Schweiz' wordt in 1932 uitgegeven door de in Duitse kerkelijke kringen goed bekende Leopold Klotz (1878-1956) uit Gotha. Het boek wordt in 1934 in het Zweeds vertaald als 'Omvändelser genom Oxfordrörelsen: Vittnesbörd av olika slags människor om förvandlade liv.' Auktoris. övers. från tyskan av Ester Larsson. Facklan: Stockholm.

⁴⁹ De druppel holt de steen uit.

had mijn eerste ontmoeting met de mensen van Oxford plaats. Een echte storm ging door mijn ziel en wierp vele muren omver, die mij van mijne medemenschen gescheiden hadden. Voor de eerste maal beleefde ik aan mijzelf het woord “zonde”, tegen hetwelk ik mij als modern psycholoog steeds verzet had. Maar ook vergeving kon ik ervaren. Mijn voorbarig “ik” begon den weg in de laatste rang, naar zijn plaats terug te vinden. Sedert dien heeft Christus, die mij een levende realiteit geworden is, mij rijke hulp in mijn leven deelachtig doen worden. De oude vraag naar hulp en Heil is met nieuwe kracht en macht in mij opgekomen. In Ermatingen werd ons de genezing van den blindgeborene verhaald (Joh. 9). Het trof mij zeer, dat Christus zich van het gebruikelijke oude geneesmiddel van den omslag van met speeksel bevochtigde aarde, bediende, om den blinde te genezen, maar ook activiteit van hem vroeg, terwijl hij hem, om zich te wasschen, naar het badwater Ziloah zond. Het medische middel werd hier tot werktuig van het geloof. Christus wekt zoo het geloof van den zieke en stelt zijn gehoorzaamheid op de proef. Het eigenlijke werkzame is Gods kracht en liefde. In mijn lichamelijk lijden heeft mij wel een medische kuur in den loop der laatste maanden geholpen, een ontstekingshaard te overwinnen. In dezen tijd deed ik de merkwaardige ontdekking, dat iets in mij zich tot nu toe verzet had, hulp van een ander aan te nemen; voor de eerste maal, kon ik in een dieperen zin mij goed toevertrouwen aan het advies van een kollega en hem gehoorzamen. Dit was mij echter slechts mogelijk na mijn overgave aan Christus. Met deze beslissende schrede, had ik een Meester in mijn leven gevonden en voor de eerste maal zonder slecht geweten en vrij, om genezing van mijn ziekte kunnen bidden. Precies zooals mijn ziekte door lichamelijke en psychische factoren ontstond - haar grondoorzaak was mijn ongehoorzaamheid - zoo hebben aan mijn genezingsproces lichaam en ziel deel - ten slotte een daad van gehoorzaamheid en van geloof. Herhaaldelijk komt mij sedert een jaar het woord uit Mattheus 15 : 14 voor den geest: zij zijn blinde leidslieden der blinden. Indien nu de blinde den blinde leidt, zoo zullen zij beiden in de gracht vallen. In Ermatingen, gedurende het zwijgen kwam mij het volgende in gedachte: Ik zal U genezen, indien gij Mij gehoorzaam zijt. Met diepe dankbaarheid mag ik zeggen, dat mijn genezing zeer beslist versneld is geworden. Het inzicht in het saam-werken van de medische handeling en het religieus geloof is mij met nieuwe kracht en levendigheid, gedurende de dagen in Ermatingen, geschonken worden. Een oude waarheid, die Ambroise Paré⁵⁰ aldus uitdrukte: “je le pansai, Dieu le guérit”⁵¹ heeft voor mij een nieuw leven gevonden”(Hutter, 1932b).

Beweging, land van herkomst, ziekte en jaartal maken een identificatie van deze psychiater niet al te moeilijk. Hij heet Alphonse Maeder.

Het valt op dat Maeder al op leeftijd is als hij tot het christelijk geloof komt. Hij is dan ongeveer 50 jaar oud en heeft nog bijna 40 levensjaren voor de boeg. Hij verbindt dit gegeven zelf ook aan zijn natuur, die hij overeenkomstig de typologie van Jung ‘introvertierten intuitieven’ noemt (Maeder, 1955b, p.210). Maeder merkt op dat er zijn leven lang twee beelden door zijn hoofd gaan. Het eerste beeld is: Alle mensen moeten er zijn om de wereld te maken. Het tweede is: Heb een stem in het kapittel. Eigenlijk betekenen deze twee

⁵⁰ Ambroise Paré (1510-1590) is barbier-chirurg in het ‘Hôtel-Dieu’ in Parijs. Vanaf 1545 studeert hij anatomie onder François-Jacques Dubois (Sylvius). Hij legt zich toe op oorlogschirurgie en dient meerdere vorsten. In zijn geboorteplaats Laval staat een monument voor hem.

⁵¹ “Ik verbind, God geneest.”

beelden: doe niet, alsof je alleen zou zijn. Maeder ziet zichzelf als een irrationeel type ‘par excellence’ die geschikt is voor zekere taken (zin voor samenhang, voor synthese) en voor andere taken niet (bijvoorbeeld om systematisch te werk te gaan of om iets op een logische manier op te helderen). Hij schept de dingen uit de diepte op en veronachtzaamt gemakkelijk de uitleg voor de medemens. Hij zegt van zichzelf ook betrekkelijk weinig vakliteratuur te lezen. Het is Maeder naar zijn zeggen nogal eens voor de voeten geworpen, dat hij aansluiting van zijn gedachten aan die van anderen te weinig zoekt. Dit komt niet maar voort uit tijdsgebrek. Het gaat om een eigenaardigheid en een schaduwzijde van het type, aldus Maeder. Hij houdt ervan om in de stilte zijn eigen voren te trekken. Hij noemt zichzelf van nature eenzaam en schuw en is tegenover de medemens op zijn hoede. Het verbaast Maeder, terugkijkend, niet dat hij dertig jaren is bezig geweest met het probleem van het contact en van de gemeenschap. Maar bij een school of een richting heeft hij zich niet aangesloten. Natuurlijk is het niet zo, zegt Maeder, dat hij alles uit zijn eigen duim gezogen heeft. Hij heeft veel te danken aan veel mensen.

Ook is Maeder als hij zichzelf taxeert van nature een idealist met het bijbehorende gevaar om in te boeten op het punt van realiteitszin. Het kost hem altijd weer grote moeite om zich door de realiteit te laten corrigeren.

Maeder noemt de religieuze wending zijn redding, omdat die wending hem op de vaste grond van de gemeenschap gezet heeft. Uit de verwondering voor de natuur en voor het wonder van het psychisch bestaan is de eerbied en het ontzag voor de Schepper en zijn schepping voortgekomen.

De ontwikkeling in de religieuze opstelling van Maeder in zijn pastorale psychiatrische werk tot aan 1932 en daarna, kan in kaart worden gebracht met de Bijbelse gelijkenis van de zogenaamde ‘Kleine Profeet’ Haggai (in Haggai 2 : 12 ev).⁵² Als de Israëlieten na 70 jaren ballingschap terugkeren in Israël streven zij in eerste instantie naar vernieuwing en herstel van hun bestaan door de dingen te laten gebeuren zoals ze gebeuren. Heil zit in de dingen zelf en moet dan ook daaruit te voorschijn komen. Het resultaat valt bitter tegen. Vervolgens zetten ze alles op alles, om ook zelf actief bij te gaan dragen aan vernieuwing, onder het motto: “Waar een wil is, is een weg”. Heil zou dan wel als vanzelf langs deze door de menselijke wil gebaande weg tot de mens komen. Het resultaat valt ook dan tegen. Nu grijpt de profeet in en leidt het volk naar de priesters. Aan hen vraagt hij of alle menselijke religieuze toewijding of spiritualiteit zelf het heil brengt. De priesters antwoorden ontkenkend. Vervolgens stelt hij een vraag over het effect van zonde. De priesters merken dan op, dat die slechts meer onheil brengen kan. Waar het geloof zelf geen heil brengt en zonde alleen maar meer onheil, is iets anders nodig voor dat heil zelf: inwoning van de Heilige Geest van God zelf. Ook Maeder legt zich aanvankelijk vast op een logisch positivistisch natuurlijke inwerking van heil. Vervolgens volgt hij het idealistisch en algemeen religieus spoor van de wil die zich als vanzelf een weg baant en wel tot God.^{53 54} Pas in 1932 komt de

⁵² Met dank aan drs. A. Schroten die op 27 augustus 2002 in de gemeente van de Nederlandse Hervormde Kerk te Mastenbroek over Haggai een preek gehouden heeft, en mij daarmee attent maakte op deze gelijkenis.

⁵³ Dit ‘tot God’ komt ook tot uitdrukking in de beroemde uitspraak van Augustinus: “Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine”. Ofwel: “Gij hebt ons tot U geschapen en ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in U, o Heer”.

christelijke geloofsnotie op, dat mensen weliswaar onuitroeibaar religieus zijn, maar daarmee als zodanig niet het heil van God verkrijgen. God geeft dat heil in Christus zelf en wil dat graag geven.

2.5. *Het Nederlands Koninklijk Huis en Alphonse Maeder*

Dat de naam van Maeder aan een aan de religie geöriënteerde psychotherapie verbonden is, blijkt ook uit de voordracht die Maeder gehouden heeft op 30 mei 1953 in kasteel “Het Oude Loo” tijdens een ‘rencontre internationale’ met de toenmalige Nederlandse koningin Juliana. Dit referaat handelt over de vraag of een religie geöriënteerde psychotherapie kan bijdragen aan de wereldvrede (Maeder, 1953).

Drs. B. Woelderink, “De Directeur van de Dienst van het Koninklijk Huis”, deelt schriftelijk mee dat er over deze ‘rencontre internationale’ geen archiefstukken bestaan. Hij vermoedt dat de toenmalige particulier secretaris W.J. baron van Heeckeren van Molencate hiermee bemoeienis gehad heeft. Ook daarvan is niets terug te vinden. Wel blijkt op 26 juni 1953 het boek “La Personne du Médecin” door Maeder aan koningin Juliana te zijn toegezonden. Hierbij was geen begeleidende brief maar slechts een visitekaartje gevoegd.

In zijn proefschrift over Beel geeft Lambert Giebels (1995) een uitvoerige beschrijving van het verschijnsel van de ‘rencontre internationale’, dat echter minder internationaal blijkt te zijn dan de naam doet vermoeden. Deze ontmoetingen worden ook ‘huiskamerbijeenkomsten op het Oude Loo’ genoemd (Van Wijnen, 1992). Het zijn meerdaagse conferenties, die meer dan honderd deelnemers tellen en daarom niet in een huiskamer plaats vinden maar in de kleine ridderzaal van het jachtslot op ‘het Loo’, dat ‘Het Oude Loo’ wordt genoemd.

Deze Oude-Looconferenties zijn begonnen in de zomer van 1951. Het idee hiervoor is afkomstig van mw. Rita Pennink-Nietschmann, een vertrouweling van koningin Juliana die het ook goed kon vinden met prinses Wilhelmina. Mw. M.A. Pennink-Nietschmann is weduwe. Haar echtgenoot is omgekomen tijdens de Japanse bezetting. Op Soestdijk zorgt zij voor de kinderen van koningin Juliana. In 1951 huwt zij met W.J. baron van Heeckeren van Molecaten, die begin 1950 particulier secretaris van koningin Juliana geworden is. Zij deelt de spirituele interesse van de Van Heeckerens. Giebels merkt verder op dat zij gefascineerd is door de verscheidene gedaanten die het Hogere in de wereld heeft aangenomen en die het universele in de wereldgodsdiensten hebben versluiert (Giebels, 1995). De gedachte komt op om in ruimere kring te praten over de religieuze universaliteit in de wereld. Giebels verhaalt dat dit een warm onthaal vindt bij koningin Juliana alsook bij prinses Wilhelmina, die spontaan ‘Het Oude Loo’ ter beschikking stelt. Volgens Giebels gaat het om een soort van ‘huiskamerbijeenkomsten’ dat - buiten het Koninklijk Huis - al tijdens de oorlog gehouden wordt, vooral tijdens de hongerwinter, onder meer door dominee E.D. Spelberg, oprichter van

⁵⁴ Wat hier over de gerichtheid van de mens tot God krachtens zijn wil gesuggereerd wordt, komt ook aan bod in de hoofdstukken 3 en 4 van de Dordtse Leerregels waarin het gaat over de vrije wil van de mens. Deze leerregels zijn opgesteld door de Nationale Synode van de Gereformeerde Kerken van de Verenigde Nederlanden gehouden binnen Dordrecht in 1618 en 1619 en richten zich tegen de Remonstranten. Zij behandelen de verkiezing, de verzoening, de vrije wil, de genade en de volharding van de gelovigen. Wat wordt geleerd over de vrije wil, komt er heel kort gezegd op neer, dat het pas in relatie tot God en godsdienst zinvol is om over een wil van iemand te spreken, als hij of zij door de scheppingskracht van God zelf tot Hem bekeerd is, wanneer God zelf het willen en het werken in hem of haar werkt (vgl. Filippienzen 2 : 13). Voor de bekering is het ook zinvol om over de wil van de mens te spreken, maar dan dient beseft te worden, dat deze wil zich op voorhand afwendt van God.

de VPRO. De stemming die er heerst is er een van dit-nooit-meer alsook die van een sterke religiositeit - als het enige dat het Kwaad uit de wereld verdrijven kan.

De aanduiding 'huiskamerbijeenkomsten' doet uiteraard sterk denken aan de term 'house-party's' zoals die in zwang is binnen de zogenaamde Oxford-groepbeweging. Het verschijnen van dit soort bijeenkomsten lijkt breder voor te komen. In de betreffende jaren - zo merkt Giebels (1995) op - zijn er nogal wat bewegingen die zich hiervan bedienen. Gedacht kan worden aan de Soefibeweging, de anthroposofie en de Pinkstergemeente. En ook binnen het rooms-katholicisme komen zulke gezelschappen voor, ook in Nederland en vinden niet zelden aanhangers onder de clerus.

Organisator van de Oude-Looconferenties is J.W. Kaiser, de vertrouweling van prinses Wilhelmina. Hij is directiesecretaris van Stoomvaartmaatschappij Nederland geweest, die als gevolg van de Tweede Wereldoorlog vrijwel stil is komen te liggen. Hij verplaatst - aldus Giebels, op vrolijke toon - zijn aandacht van de scheepvaart naar het Hogere.

Op 12 juni 1951 is er in kleine kring met Juliana en Wilhelmina onder zijn leiding een voorbespreking over de conferenties. Kaiser houdt er een toespraak (Giebels, 1995). Hij vindt dat de pers niet toegelaten moet worden. Alleen wie aangewezen wordt, kan meedoen.

In juli/augustus 1951 is de eerste conferentie en gaat over 'God grondlegger der wereld en daarom onoverwinnelijk'. Er zijn 127 deelnemers die deels op 'Het Loo', deels elders verblijven. Ze zijn humanisten, hervormden, gereformeerden, lutheranen, orthodoxe joden en rooms-katholieken. De meesten komen uit het westen, vooral uit het Gooi. Kaiser nodigt uit, in nauw overleg met prinses Wilhelmina. Engels wordt er gesproken. De bijeenkomst bestaat uit een beschouwing in de ochtend en een gedachtenwisseling of improvisatie over een bepaald onderwerp in de middag. Bij de uitnodiging is geschreven dat er op deze bijeenkomsten geen menselijke leiding is, maar slechts een waken voor trouw aan de intentie.

Nadat ik de Dienst van het Koninklijk Huis attent gemaakt had op het proefschrift van Giebels ontving ik een kopie van een ongedateerd bericht waarin de bedoeling van de 'Bijeenkomsten 'Het Oude Loo'' uit de doeken gedaan wordt. Het is moeilijk uit te maken wie de auteur en wat de bron van dit bericht is geweest. Gelet op de inhoud is de auteur vermoedelijk J.W. Kaiser zelf.

De filosofie van de bijeenkomsten is dat "de Mens niet in staat is de zelfgeschapen euvels en problemen op te heffen". Van deskundigheid, waaraan immers - zo meldt het bericht - dezelfde elementen eigen zijn die tot impasse leiden, kan geen bevrijding uit impasse worden verwacht. "Te lang hebben tumult en opwinding omderwille van God's Genade slechts ontstentenis van Genade bewerkt. Allengs wordt duidelijk, dat alleen restrictieloze ontvankelijkheid "ontvankelijk" is voor Genade. Zo is ons aller aanvang dan gelegen in verdeemoediging en belijding van onmacht voor God. De Mens die in zijn eigenmachtig streven naar de heerschappij der wereld crisis na crisis heeft veroorzaakt en zich slechts heeft ontwikkeld tot grote verscheidenheid in caricatuur van "God-de-Vader" op aarde, zal uit de zelfgeschapen chaos niet kunnen geraken dan door de eindelijk aanvaarde en verwerkelijkte Bestemming van "Zoon". Want dit ligt in de Aanvaarding die als grondslag dezer Bijeenkomst dient, opgesloten: dat de dreiging van zelfvernietiging der mensheid zo zeer wordt veroorzaakt door miskennen en vergeten WIE in deze schepping eigenlijk regeert, dat in bezinning hierop reeds De Weg naar Wereld Vrede wordt gegaan".

De eerste bijeenkomst wordt een succes, zodat er vrij snel nieuwe conferenties georganiseerd worden, al spoedig tweemaal per jaar. Giebels (1995) weet als sprekers te noemen: de Joodse filosoof Martin Buber (1878-1965), de Franse boeddhist en psychotherapeut Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988), die joga en zenboeddhisme populair maakt in het Westen en waarschijnlijk ook Marga Klompé (1912-1986), de eerste vrouwelijke minister van Neder-

land.⁵⁵ De onderwerpen zijn diep religieus van aard en worden angstvallig ontkoppeld van enige confessionele denominatie en staan ver van de actuele politiek.

Ook in november 1951 wordt er een conferentie gehouden. De bijeenkomsten zijn tot 1957 in 'Het Oude Loo' gehouden. Daarna worden ze georganiseerd onder de naam 'Open veld bijeenkomsten' in het hotel Figi te Zeist. Kaiser blijft de organisator. De verhuizing vloeit voort uit een aanbeveling uit een onderzoek van een staatscommissie naar de zogenaamde 'affaire Greet Hofmans' (1894-1968), die ook deelneemt aan de conferenties. Zij is gebedsgenezers en raadgeefster van Koningin Juliana, rondom wie zich grote spanningen in de koninklijke familie voordoen. Politiek worden deze spanningen opgevat als bedreiging voor de binnenlandse politieke stabiliteit van een NAVO-land. De commissie die de aanbeveling doet om de conferenties van de koninklijke domeinen te verdrijven, bestaat uit de minister-presidenten L.J.M. Beel en P.S. Gerbrandy en A.W.L. Tjarda van Starkenborgh Stachouwer, de voorlaatste gouverneur-generaal van Nederlands-Indië.

Giebels vat samen dat iemand, die alle conferenties heeft bijgewoond, deze in wezen een "onschuldig vermaak" noemt, gezellig, maar wel op niveau. De deelnemers vormen een wisselend bestand, maar steeds goeddeels uit de betere kringen. Zij die een uitnodiging krijgen voelen zich daarmee zeer verguld. Het ligt voor de hand om aan te nemen dat Alphonse Maeder, die in mei 1953 spreekt, als referent aan de vijfde conferentie deelneemt.

2.6. *Bij de tachtigste verjaardag van Maeder*

In 1962 schrijft Theodoor Bovet, psychiater in Zürich, ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van Maeder een kort en kernachtig overzicht van diens leven tot dan toe, waarvan de meeste facetten in het voorafgaande zijn uitgewerkt. Bovet is overigens, volgens een dochter van Alphonse Maeder, bekeerd tot het christelijk geloof door toedoen van Maeder.

Bovet schrijft: "Wer Alphonse Maeder kennt, hat einige Mühe, zu glauben, daß er wirklich schon achtzig Jahre zähle. Seine geistige Offenheit und Lebendigkeit ist um nichts geringer als vor 35 Jahren, als ich seine Bekanntschaft machte. Aber er ist Milde und Weisheit hinzugekommen. Maeder gehört zu den ersten Aertzen, die ums Jahr 1910 in der Nachfolge Sigmund Freuds die psychoanalytische Bewegung begründeten. Gerade auf ihn hat Freud besondere Hoffnungen gesetzt. Bekanntlich kam es wenige Jahre darauf zur Spaltung zwischen Freud und Jung, dem Maeder folgte, bevor er dann allmählich seine eigenen Wege ging. Versucht man, Maeder's wissenschaftliche Eigenart mit wenigen Worten zu kennzeichnen, so kan man sagen: Im Gegensatz zum damals herrschenden Rationalismus und Mechanismus entdeckte er mehr das Ganzheitliche, Teleologische, die "Richtung im Seelenleben", wie es sich insbesondere in der "prospektiven Funktion" des Traumes ausdrückt, die den Heilungsprozeß vorausschaut. Schon als Student war er in Neapel Hans Driesch begegnet, und dessen Begriff der Entelechie hatte ihn tief bewegt. Man ist erstaunt, in einer der ersten Schriften Maeder's aus dem Frühjahr 1918 fast alle Themen seiner spätern Forschung bereits angeschlagen zu finden.

So wichtig indessen Maeder's wissenschaftliche Leistung ist, so ist sie bei ihm noch nicht die Hauptsache: Er ist durch und durch Arzt, Therapeut, und die Wissenschaft ist für ihn immer

⁵⁵ Ray Garner maakt in 1973 een film voor de televisie over 'Healing the Whole Man' waarin onder meer Karlfried Dürckheim, maar ook Paul Tournier, die elders in onze studie brede aandacht krijgt, geïnterviewd worden.

nur ein Mittel, um an den Kranken heranzutreten und ihm zu helfen. In diesem Sinn arbeitete er acht Jahre lang bei Bircher-Benner, in diesem Sinn nahm er die Philosophie seines Freundes Martin Buber auf, in diesem Sinn vertiefte und entwickelte er immer mehr den Archetype des "Heilbringers", des ärztlichen Partners im seelischen Heilungsprozeß. In einem ganz seltenen Maß lebt Maeder für und mit seinen Patienten. Wer ihn um Hilfe angeht, hat nicht das Gefühl, einen berühmten Gelehrten vor sich zu haben, der etwas von seinem Wissen auf diesen "Fall" anwendet, sondern einen wissenden, verstehenden, gütigen Freund, der ganz für ihn da ist und alle Kräfte für ihn in Bewegung setzt. Deshalb ist eines seiner Anliegen auch die gezielte, "kurze" Psychotherapie, die einen schmerzlichen Konflikt möglichst rasch lösen soll.

Eine Folge dieser lebendigen ärztlichen Einstellung ist die erstaunliche geistige Beweglichkeit Maeder's. Er ist kein Dogmatiker, der sich irgendeiner Theorie verschrieben hätte, sondern er bleibt offen für alles, was den Heilungsprozeß fördern kann. So erklären sich Maeder's vielfache Interessen, von der Malerei Hodlers und der Dichtung Dantes über die chinesische Philosophie bis zu den okkulten Phänomenen primitiver Völker. Er setzt sich auch mit jüngeren Kollegen auseinander und ist bereit, von ihnen zu lernen; so hat ihn die Personmedizin Paul Tourniers beschäftigt, die Schicksalsanalyse Szondis oder die Daseinsanalyse von Ludwig Binswanger und Medard Boss.

So ist es auch nicht erstaunlich, daß Maeder von der selbstsichern naturwissenschaftlichen Weltanschauung der Jahrhundertwende über die idealistisch-humanistische Philosophie der zwanziger Jahre immer deutlicher und bewußter zu einem schlichten Christenglauben gelangte. Gilt er auch heute als der führende christliche Psychotherapeut, so hat er aus dieser Haltung doch nie eine Theorie gemacht. Er predigt nicht und konstruiert keine christliche Anthropologie, sondern er weist auf Gottes Fingerspuren hin, denen er in den Träumen und Geschehnissen seiner Patienten begegnet. Vor allem: er fügt sich selbst gehorsam und demütig in den Heilungsprozeß ein, dessen Subjekt Christus ist. Der Rigaer Internist Martin Sihle brauchte einmal den Ausdruck: "Das Consilium der drei: Arzt, Patient und Gott." Das ist genau die Situation, in der Alphonse Maeder als Partner seiner Patienten arbeitet.

Maeder hat keine "Schule" im klassischen Sinn und keine Institut gegründet, das seine Lehre verbreiten soll. Aber - und das bedeutet viel mehr - er hat sehr viele Schüler, Psychotherapeuten und praktische Aertze, Pfarrer und Lehrer; dazu die unzähligen Menschen, die ihn als Patienten aufsuchten und auf die etwas von seiner inneren Kraft überging. Sie alle danken heute dem großen Freund" (Bovet, 1962b, ongepagineerd).

Vijf jaar voor zijn overlijden schrijft Maeder in zijn "Autobiographische Skizze": "Meine delikate Konstitution und die durchgemachten Erkrankungen haben bewirkt, dass ich eine disziplinierte Lebensweise führen musste, dank dem Glauben bekam ich immer wieder den nötigen Halt. Ich stehe nun im 84. Lebensjahr, von Altersbeschwerden relativ verschont und darf noch in meinem lieben Beruf, wenn auch in reduziertem Mass tätig sein."

Op 27 januari 1971 overlijdt Maeder in Zürich op 88 jarige leeftijd, na enige tijd te lijden aan leukemie. Hij wordt in deze stad op christelijke wijze begraven. Zijn echtgenote overlijdt op 26 april 1975 eveneens in Zürich.

HOOFDSTUK III

HET WERK VAN ALPHONSE MAEDER

3.1. *Inleiding*

Alphonse Maeder heeft vele tientallen publicaties op zijn naam staan. Deze publicaties verschenen in een periode van 1907 tot 1973, twee jaren na zijn overlijden. Deze werken zijn vooral in het Duits en ook in het Frans geschreven, terwijl niet weinige daarvan in het Nederlands en enkele studies in het Engels en in het Zweeds en in het Noors vertaald zijn. Soms zijn publicaties ten dele vertaald.

De meeste vertalingen zijn in het Nederlands taalgebied verschenen. Sommige publicaties zijn verschenen in tijdschriften. Veel publicaties zijn boeken. Ook zijn er publicaties die met die van anderen zijn gebundeld. Tevens blijkt een enkele publicatie ingebonden te zijn bij een publicatie van een ander.⁵⁶

⁵⁶ Zo stuit ik op een exemplaar van C.G. Jungs (1917) 'Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Ein Ueberblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie.' Rascher: Zürich. In deze 'Erstausgabe' is bij ingebonden 'Heilung und Entwicklung im Seelenleben.' van

Maeder zegt dat de ontwikkeling in zijn werken niet voortgekomen is uit een bewuste planning of systematiek. Hij is geneigd om haar te verklaren met behulp van de termen die in deze ontwikkeling zelf tot uitdrukking komen. Het lijkt erop alsof een 'zielgerichtetes Streben am Werk wäre'. Het begrip 'entelechie' dringt zich in dit verband aan hem op. Het zijn onderwerpen waarvan Maeder het gevoel houdt dat ze in ontwikkeling verkeren en eigenlijk nog maar in een aanvangsstadium van verklaring en behandeling. Hij gelooft dat in het bijzonder de Jungiaanse leer van de archetypen hierover beslissende kennis zal kunnen aanreiken.

Voor een uiteenzetting over alle publicaties wordt hier de fasenindeling gehanteerd, die ook in de beschrijving van het leven van Maeder toepast is. Achtereenvolgens komen publicaties uit zijn positivistische, zijn idealistische en zijn religieuze levensfase aan bod.

3.2. *Positivistische fase*

De eerste publicaties van Maeder hebben een onversneden Freudiaans psychoanalytische strekking, naar lokaal authentiek Zürichs gebruik veelal toegepast op patiënten met een uitdrukkelijk psychiatrische of soms ook, althans voor huidige begrippen, neurologische stoornis. In 1907 begint hij met een essay over de psychoanalytische interpretatie van dromen (Maeder 1907). Hierin probeert Maeder de Freudiaanse wenstheorie over de droom toe te passen op enkele dromen. De studie is typisch Freudiaans. Trouw aan Freud kent Maeder aan de seksuele momenten een grote betekenis toe. H. Haenel uit Dresden, die deze studie bespreekt in het "Neurologische Centralblatt" uit 1908 (p.970), vraagt zich af of Maeder in zijn duiding van gedroomde beelden en situaties niet wat te ver gaat. Hij laat een definitief oordeel graag over aan de lezer.⁵⁷ Hij vindt het zeer de vraag of een slang, een hond, een tuin die door door een tuinman besproeid wordt, een huis, een schacht en ook een gekooide vogel door kunnen gaan voor erotische symbolen alleen om het feit dat ze in de mythologie, een gezegde of volksdialekt als zodanig gebruikt worden.

Van een vergelijkbaar Freudiaans kaliber is een studie een jaar later over alledaagse psychopathologie over het verwisselen en het vergeten van namen en misverstanden (Maeder, 1908a). Maeder tracht toevalligheden die op het oog volledig los van elkaar staan te verklaren met de psychoanalytische methoden.

Observaties tijdens een roodvonkepidemie in een inrichting voor epileptici komen dat jaar ook op papier (Maeder, 1908c).

In 1909 verschijnen uitvoerige studies over de relatie tussen seksualiteit en epilepsie. Op deze relatie promoveert hij in hetzelfde jaar. Maeder neemt waar dat epileptici zeer betrokken zijn op seksualiteit vaak al vanaf hun allereerste levensjaren. Maeder meent dat hij een aantal karakteristieken van epileptici met elkaar in verband kan brengen door ze te verbinden aan hun kleurrijke seksualiteit. Hij noemt hun aanrakingsdrang, hun kleverigheid en hun afhankelijkheid, hun onderdanige en zoetige wezen, hun godsdienstigheid, hun ijdelheid en hun behaagzucht. In de gevallen waarin de epilepsie later, na het twintigste levensjaar, optreedt, staat het seksuele moment veel minder op de voorgrond. Het hypochondrische zou

Maeder, uit 1918, en ook een studie van O. Busse, W. Silberschmidt en H. Meyer-Rüegg uit 1918 over Krebskrankheit - Drei Vorträge. Het ligt voor de hand dat het om afzonderlijke publicaties gaat die later gebundeld zijn.

⁵⁷ Hans Haenel promoveert zelf in 1897 te Heidelberg op het onderwerp 'Die psychischen Wirkungen des Trionals', dat in Leipzig uitgegeven wordt. Trional is een krachtig narcotiserend middel.

in die gevallen vooral aan de orde zijn. Voor de andere gevallen van epilepsie bestaat een infantiele vorm van seksualiteit. Epileptici zijn seksueel polyvalent, d.w.z. ze zijn auto-erotisch, maar ook allo-erotisch. Ze hebben normale heteroseksuele driften, maar ook een uitgesproken homoseksuele component. Heel veel sterke infantiele seksuele verlangens zijn er volgens Maeder te vinden bij epileptici. Hij neemt exhibitionisme, kopprofilie en masochisme waar. Centrale gedachte van Maeder is dat het pathologische enigszins een karikatuur van het normale is. Abnormaliteiten kunnen herleid worden tot een eenzijdige, overdreven ontwikkeling van zekere, normaal voorhanden zijnde elementen. Bij het kind kunnen alle kiemen van perversiteiten aangetoond worden, die zich echter niet doen gelden, wanneer de verandering in de puberteit zich normaal ontwikkelt. Bij volwassen epileptici, zo stelt Maeder, zijn juist deze kiemen tot ontwikkeling gekomen (Maeder, 1909b,c).

In dit jaar onderneemt hij een voor hem uitzonderlijk psychofarmacologisch uitstapje over Valisan, het eerste kalmeringsmiddel dat een jaar later, in 1910, op de markt komt (Maeder, 1909d).⁵⁸

In 1910 beschrijft Maeder een psychoanalyse bij een melancholische depressie. Het is een gevalstudie waarbij een landbouwer met een melancholische depressie die zich na vier analytische zittingen en enige opheldering over homoseksualiteit veel beter gaat voelen (Maeder, 1910a). Maeder noemt het een psychogene depressie, die waarschijnlijk op homoseksualiteit berust, bij iemand die erfelijk belast is met depressies. De melancholische depressie begint als de landbouwer degene verliest op wie hij verliefd is geworden. Het positieve effect van de analyse schrijft Maeder mede toe aan het gunstige moment waarop deze analyse van start gaat.

Maeder publiceert dat jaar ook een Franstalige studie over een patiënt met de paranoïde vorm van de dementia praecox, die nu een subtype van schizofrenie genoemd zou worden. De patiënt heeft een volstrekt eigen taal ontworpen, die uit Duitse en Franse taalelementen bestaat. Het lijkt een zinloos en onverstaanbaar taaltje geworden. Door middel van moeizame verzoeken tot associëren en tot het beschrijven van weerstanden gelukt het om een vocabulaire van zijn neologismen op te stellen. Daaruit komt naar voren dat het niet om een ongeregeld mengen van woorden gaat, maar om vaststaande woorden, die door de patiënt opgevat worden als “Exzellenzsprache” of als “Salisjeur”, d.w.z. “Journal der Salis”, een oud Zwitsers adelijk geslacht. Veel van zijn woorden ontspringen aan zijn voorstellingen van zijn lichaam, dat hij zich denkt als een machine met kabels en stuurwielen. De taal heeft een eenvoudig structuur als dat van een kind. Het motief om een dergelijke taal op te bouwen ziet Maeder daarin dat de patiënt voor zijn fantasiewereld, waarin hij leeft, geen uitdrukkingen in goed lopend Duits vinden kan, vooral ook omdat die taal in zijn grootheidsideeën als ontoereikend gelden moet. Uit de vorming van deze taal blijkt een sterke behoefte om zich te isoleren en zichzelf terug te trekken. Kinderlijkheid en affectiviteit zijn de hoofdkenmerken van deze bijzondere taal (Maeder, 1910b).⁵⁹

Maeder schrijft ook over psychologisch onderzoek aan schizofrene patiënten, in zijn tijd mensen met dementia praecox genoemd (Maeder, 1911a). In een recensie van deze studie in

⁵⁸ Zie: <http://www.schering.de/unternehmen/Historie/ChronikderScheringForschung2.htm> (accessed 24 juni 2002). ‘Medimuseum.com’ vanuit India meldt dat Valisan per capsule 3.75 gram ‘borneal ester of bromisovaleranic acid’ bevat, en bereid is door Schering Kahlbaum uit Duitsland.

⁵⁹ Michel de Certeau vermeldt Maeder’s studie in een artikel uit 1980 over Utopies vocales. In: *Traverses* 20: 26-37. Een Engelstalig uittreksel van dit artikel is te vinden op <http://socrates.berkeley.edu:7000/R56/DeCerteau.html> (accessed 24 juni 2002).

het 'Neurologische Centralblatt' (pp.102-103) schrijft Bratz over Maeder als "ein eifriger Anhänger Freuds" en als iemand die groot geworden is in de Züricher school. De studie trekt typisch Freudiaanse conclusies uit de psychoanalyses van twee schizofrene patiënten. Hierin ziet Maeder motieven om iets te doen die gerekend kunnen worden tot het driftleven van de infantiele levensfase. Een interessante bevinding is dat het raar doen van schizofrenen slechts schijn is. De handelwijze van een patiënt is onvoldoende aangepast aan de buitenwereld. Deze gaat uit van het binnenste van een patiënt en ervaart de correctie niet die de ervaring van de buitenwereld met zich meebrengt.

Ook over het ontstaan van symboliek in de droom van iemand met dementia praecox (schizofrenie) schrijft Maeder. Hij demonstreert de begrippen projectie en exteriorisatie waarbij enkele organen van het lichaam in de buitenwereld geprojecteerd worden en zo verwerkt in de waanbeelden (Maeder, 1911c).

Over een zeldzame dwanghandeling bij psychogene epilepsie gaat een andere studie in dat jaar. Een man spuit op straat chocoladebrij op de kleding van een vrouw en wordt daarom gearresteerd. Hij bekent deze daad en verklaart dat wanneer hij zo'n groot vrouwspersoon ziet, hij een raar gevoel in zijn hoofd krijgt waardoor hij chocoladeprutje bereiden moet en deze vervolgens wegwerpen moet om dat gevoel kwijt te raken. Ook in deze studie wordt een verbinding gelegd tussen de seksualiteit van de man en zijn dwanghandeling.

Tot op zekere hoogte zijn al deze publicaties interessante psychoanalytische studies van typisch Freudiaanse snit met een zeer bijzonder lokaal accent, aangezien zij als zovele studies juist vanuit de Universiteitskliniek van Zürich, betrekking hebben op mensen met uitdrukkelijk psychiatrische toestandsbeelden, of ook naar huidige maatstaven neurologische toestandsbeelden, waar de studies over epileptici gaan.

3.2.1. Eigen psychoanalytische inzichten

Vanaf 1912 komen eigen psychoanalytische inzichten op in het werk van Maeder. In dat jaar verschijnt in het 'Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen' een publicatie over de functie van de droom. Deze studie is een uitwerking van een voordracht die Maeder reeds in mei 1911 gehouden heeft binnen de Psychoanalytische Vereniging in Zürich.

In deze studie komt de opvatting van Freud over de droom als hoeder van de slaap breed aan bod. Freud beweert dat het onbewuste en in het bijzonder seksuele impulsen de slaap verstoort. De droom verhelpt deze verstoring en geldt daardoor als bescherming van de slaap. Maeder vindt dat er echter ook andere functies van de slaap zijn. De allereerst zin die een eigen psychoanalytisch spoor ten opzichte van Freud inluidt, is als volgt: "Zahlreiche Traumanalysen bei Gesunden und Kranken, die Überlegung, dass viele Träume eine feine Struktur, ja, ein künstlerisches Gepräge aufweisen, dass einzelne einen deutlichen Teleologismus (die sogenannten Weckerträume) erkennen lassen, führen mich zur Annahme weiterer Funktionen des Traumes sekundärer Art" (Maeder, 1912, p.696).

Maeder stelt dat uit observatie blijkt dat de dromen van een mens gedurende een zekere periode van zijn leven gaan over onopgeloste vragen (speciaal over conflicten) in die periode, zowel bij gezonde als bij zieke mensen. Hij stelt tevens dat de psychoanalyse toont dat dromen in zo'n periode vaak slechts variaties op een zelfde motief zijn en een zekere egocentrische oplossing van het conflict op verholde wijze inhouden. Het is vaak gemakkelijk te achterhalen dat een tijd na de - veelal nog ongeanalyseerde - dromen een reële

beslissing of een handeling in de tot dan toe onopgeloste vraag genomen of gedaan wordt. Het gaat dan om een beslissing of handeling die in een droomanalyse naderhand aantoonbaar overeenstemmen met de oplossing die in de droom aangegeven is. Maeder verwijst op dit punt nog naar een droom in een eigen publicatie uit 1909 (Maeder, 1909a). Vervolgens vermeldt hij een groot aantal dromen met dezelfde strekking.

Hij concludeert dat uit vele dromen van gezonde en zieke mensen tendensen aantoonbaar zijn, die pas later het handelen en denken van de dromer manifest bepalen. Vele dromen tonen zich als vooroefeningen (Vorübungen). Ze bereiden handelingen voor die men in wakende toestand verrichten zal. Ze zoeken en geven pogingen tot een oplossing van bestaande, actuele conflicten. Ze scheppen enigermate een bedding in de wirwar van opwindende die het ons moeilijk maakt.

Maeder zegt hiermee een secundaire functie van de droom ontdekt te hebben, die een biologische betekenis zou kunnen hebben aangezien de daarin voorkomende tendensen doorvertaald worden in het concrete fysieke handelen, om zich daarmee aan te passen aan het milieu. De vooroefening is een zeer doelgerichte gebeurtenis die het behoud van egocentrische interesses dient. Als Maeder hier spreekt van een biologische betekenis, dan refereert hij aan het experimenteel biologische werk van Hans Driesch.

Maeder zoekt ondersteuning voor zijn ontdekking in een vergelijking met de biologische functie van het spel. Hij geeft daarvoor een vertaling van Claparède's boek over 'Psychologie de l'enfant' (Claparède, 1909, derde druk). Deze studie steunt op het werk van K. Groos (1861-1946), een psycholoog te Freiburg, die in 1896 een theorie over de vooroefening geschreven heeft en op het werk van Harvey A. Carr (1873-1954), werkzaam aan een hogeschool in Colorado. Maeder betreft in zijn denken vooral de functie van de vooroefening en de functie van de katharsis in het spel. Hij ziet sterke verwantschap met zijn ontdekking over de secundaire functie van de droom. Ten aanzien van de functie van de katharsis merkt hij op dat elke analytische droom kent die een doelgerichte kanalisering bewerkstelligen voor onbewuste driften. Claparède spreekt van een kanalisering van antisociale driften in het spel. Opnieuw vat Maeder zijn ontdekking samen:

"Wir haben es hier entschieden mit einer wichtigen biologischen Funktion zu tun, welche zur Anpassung des Individuums an das Milieu gehört und in letzter Linie als ein wichtiger Faktor der Entwicklung des Individuums und der Spezies betrachtet werden muss" (Maeder, 1912a, p.706).

Als Maeder nog eens even omkijkt naar deze ontdekking spreekt hij het vermoeden uit dat vele gebieden in de psychologie profiteren kunnen van de systematisch doorgevoerde benaderingswijze die hij in zijn studie, mede in navolging van Claparède, toegepast heeft. Hij vindt dat psychologen tot dusverre te weinig bij deze onderwerpen stilstaan, aangezien ze nog weinig beïnvloed zijn door de moderne geest van de biologie, speciaal door het genetisch denken. Maeder vindt dat psychologen tot dan toe veel te weinig de vraag stellen waarom psychische verschijnselen zich voordoen.

Als hij hier over biologie spreekt, dan bedoelt hij - refererend aan het neo-vitalistisch werk van Hans Driesch - alles wat bijdraagt aan de aanpassing aan het milieu en wat als wapen en bescherming kan dienen in de strijd van het individu tegen beschadigingen vanuit het milieu en wat als middel kan dienen om het hoog georganiseerde wezen van de mens onafhankelijker te maken van de schommelingen in het milieu. Constantie geldt immers, zo stelt hij, als noodzakelijk voorwaarde voor de ingewikkelde menselijke structuur.

In dit verband wijst Maeder op Flournoy die gewezen heeft op een groep van verschijnselen die een biologische doelmatigheid tonen en zonder bewustzijn verlopen. Flournoy noemt deze verschijnselen 'Automatismes téléologiques'. Deze hebben de functie van een drift tot

zelfbehoud. Vermeldenswaard is de uitgebreide briefwisseling tussen William James en Théodore Flournoy, die in 1966 uitgegeven is door Robert Le Clair. De verwachtingsvolle, maar ook wat terughoudende opstelling jegens de opvattingen van Freud van beiden komt hierin op fraaie en welhaast alledaagse wijze aan het licht. James vermeldt in een brief van 28 september 1909 Jung van Zürich ontmoet te hebben tijdens een klein internationaal congres ter gelegenheid van de 20^{ste} verjaardag van de Clark Universiteit. James merkt op dat Jung grote achting geuit heeft voor Flournoy. Welhaast ironisch merkt James vervolgens op: "I hope that Freud and his pupils will push their ideas to their utmost limits, so that we may learn what they are. They can't fail to throw light on human nature, but I confess that he made on me personally the impression of a man obsessed by fixed ideas. I can make nothing in my own case with his dream theories, and obviously "symbolism" is a most dangerous method. A newspaper report of the Congress said that Freud had condemned the American religious therapy (which has such extensive results) as very "dangerous" because so "unscientific." Bah!" (Le Clair, 1966)

In 1914 verschijnt in Leipzig en Wenen bij Franz Deuticke opnieuw een voordracht van dr. A. Maeder 'Über das Traumproblem' (Maeder, 1914). Maeder heeft deze voordracht gehouden voor een congres van de 'Psychoanalytischen Vereinigung', in september 1913 te München. Maeder is op het moment van het verschijnen van deze 'Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen' werkzaam in de 'dr. Bircher's Sanatorium' te Zürich.

Maeder opent met een voorwoord dat hij eind december 1913 te Zürich geschreven heeft. Hij plaatst zijn voordracht in een nieuwe fase van de ontwikkeling van de psychoanalyse. Maeder wijst op de verschillende stromingen in de psychoanalytische beweging, die hij verbindt aan de namen van Adler, Stekel en nu dan ook aan de 'Zürcherschule' waartoe Maeder zichzelf rekent. Tegenstellingen lijken scherp en onverzoenlijk. Deze 'Zersplitterung' is volgens Maeder echter van een hoger standpunt bezien een uitdrukking van vruchtbaarheid, een waarborg voor een veelzijdige ontplooiing.

Maeder schetst een ontwikkeling die begint bij de primitieve en oude voorvaderen die de droom opvatten als een betekenisvolle en rechtstreekse bron van kennis. Grieken zagen de droom als de eigenlijke stem van de Heilgod Asklepios, uiting van de goddelijke raadgever. Het Christendom brengt hierin een keer: "Der Traum wird jeden Sinnes und jeder Bedeutung beraubt." De droomduiding gaat behoren tot het verboden gebied van het bijgeloof. Hierop vormt de psychoanalytische droomduiding een reactie. Maeder vindt dat de moderne wetenschappelijke analyse aantoont, dat in dat bijgeloof een juiste kern zat die op een fantasievolle en beeldrijke wijze door de oude voorvaderen geduid is geweest.

Maeder plaatst de psychoanalytische droomduiding in een ontwikkelingsschema, dat hij aan August Comte (1798-1857) ontleent. De opvatting van de primitieven, de 'Hebräer', de Grieken over de droom kan worden gezien als een voorstadium van het wetenschappelijk weten. Maeder voegt tussen haakjes toe: "die sogenannte mythologische Stufe der Erkenntnis von Aug. Comte".

Deze studie is gebaseerd op de beschouwing van Freud over de droom. Ze gaat echter wel boven Freud uit. Maeder stelt: 'Die Überwindung des sexuellen Konkretismus, die Berücksichtigung des Prospektiven, Synthetischen in der Tätigkeit des Unbewussten (wie Adler und Jung auch tun) haben eine Erweiterung, eine Vertiefung des bisherigen Standpunktes ermöglicht.'⁶⁰ Deze verandering in de psychoanalytische leer van de droom is het centrale

⁶⁰ Dit 'Vorwort', p.II.

onderwerp van deze studie. Maeder ziet een parallel op het gebied van de leer van de neurose: "Dr. Jung hat in einem kürzlich erschienenen Buch: Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie (Deuticke, Wien), eine parallele Wandlung in der Neurosenlehre meisterhaft geschildert."⁶¹ Deze voordracht sluit aan bij een artikel van Maeder 'Über die Funktion des Traumes',⁶² dat zoals Maeder puntig opmerkt "im Kreise unserer Wiener Kollegen eine Opposition erfahren hatte". Maeder gaat uitvoerig in op wat hij noemt een 'Missverständnis' van deze collega's.

Als belangrijkste oorzaak voor dit misverstand ziet Maeder dat zijn opvatting een nieuwe oriëntatie van denken in de psychoanalyse verraaft, die men zich bewust moet worden. Maeder voegt daaraan direct toe dat hij met zijn opvatting niet alleen staat. Ook Jung, Silberer en in zekere zin ook Adler gaan voor deze 'neue Orientierung des Denkens in der Psychoanalyse'. Herbert Silberer (1882-1922) is een Weense psychoanalyticus. Hij is vanaf 1910 lid van de Weense vereniging. Hij richt zich op symbolisme in het algemeen en symbolisme van de alchemie in het bijzonder. Jung merkt over hem op dat hij de eerste is die een lijn legt tussen alchemie en de psychologie van het onbewuste (Jung, 1968, p.447).

Op de uitdrukking 'neue Orientierung des Denkens in der Psychoanalyse' ligt een duidelijk accent in deze studie van Maeder over de functie van de droom. Maeder concentreert zich niet op een 'Spezialfrage'. Hij verwoordt een nieuwe oriëntatie van het denken. Deze nieuwe oriëntatie heeft niet maar betrekking op de droomanalyse alleen, maar "liesse sich an allen anderen Problemen der Psychoanalyse zeigen". Daarvoor staat zijn droomanalyse model. Maeder beschouwt deze nieuwe oriëntatie niet als breuk, maar als 'eine natürliche Fortsetzung und Entwicklung der bisherigen psychoanalytischen Forschung'.

Uit deze studie over de functie van de droom blijkt dat Maeder zich met voorafgaande opmerkingen verweert tegen Freud, die zoals Maeder - welhaast ironisch - uitdrukt: "mir in einer rezenten Veröffentlichung Gelegenheit gegeben hat festzustellen, dass ich mich in meiner Arbeit über die Funktion des Traumes (Jahrbuch, IV. Bd.) missverständlich ausgedrückt haben muss." Maeder voegt hier direct aan toe: "Denn er lässt mich dort Gedanken sagen, welche tatsächlich nicht die meinen sind."⁶³

Het blijkt te gaan om een analyse door Maeder van een droom die onder andere een bekentenis voor een daad van een dag tevoren inhield. Freud vindt dat deze droom naast de eigenlijk ondergeschikte bekentenis een diepere zin bezit, die uit een vertaling van de symboliek gehaald wordt. Maeder citeert Freud: "Somit ist auch bewiesen, dass es keine Notwendigkeit gibt, Geständnisräume zuzugeben, genau wie es sinnlos ist von Reflexionsträumen, Warnungsträumen zu sprechen." Freud spreekt uit dat wie daarover anders denkt, Maeder dus, een 'Regression auf voranalytische Zeit' begaat. Maeder geeft toe dat zulk een droom nog niet geanalyseerd is, wanneer de bekentenis er wordt uitgelezen en vindt ook zelf dat er dan sprake is van een regressieve beschouwing. Maeder vindt het prettig om luid en duidelijk te kunnen verklaren dat hier om 'ein totales Missverständnis' gaat.

De hoofdgedachte van Maeder is: "Im Traume ist eine vorüberende, vorbereitende Funktion am Werke, welche zur Anpassungsarbeit gehört. Es ist ein klarer Ausdruck der Betonung des

⁶¹ Dit 'Vorwort', p. II.

⁶² 'Über die Funktion des Traumes' Jahrbuch für Psychoanalyse. Band IV. Deuticke: Wien. Vermoedelijk uit 1912.

⁶³ Maeder refereert aan een publikatie van Freud uit het '1. Heft der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse.'

Realitätsprinzips meinerseits” (p.39). Hij geeft een eigen analyse van een droom die ook door Freud geanalyseerd is in het ‘Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse’.⁶⁴ Het voert uiteraard wat ver om de hele droom, samen met de analyse van Freud en van Maeder weer te geven. Op de keper beschouwt komt het verschil tussen beide analyses erop neer dat het door Freud op een on vervuld sexueel verlangen teruggevoerd actueel conflict door Maeder opgevat wordt als een actueel levensprobleem. Maeder stelt: “Dieser Traum gibt uns also eine bildliche Darstellung der psychologischen Situation der Pflegerin (van wie de droom afkomstig is, JWGM) beim Anlasse des Vorfalles des Vortages, er drückt die unzureichenden Versuche der Träumerin aus, ihre ethische Persönlichkeit zur Entwicklung zu bringen: er enthält Ansätze zur Wiedergeburt, aber auch deren Misserfolg, zu welchem die Träumerin die Stellung der resigniert Gleichgültigen schliesslich einnimmt” (p.37). Maeder is van mening dat deze droom geen pure ‘Geständnistraum’ is, hoewel Freud hem dat inzicht wel toeschrijft. De droom wordt echter zowel indirect als direct als ‘Geständnis’ herkent. De droom heeft in de psychische huishouding van de droomster echter een grotere betekenis dan deze, want de droom schildert in symbolische taal een typische, psychische reactie van de droomster op een gegeven prikkel uit de buitenwereld. De betekenis van de droom gaat ver boven het aanleidend voorval de dag tevoren uit. Het actuele conflict gaat volgens Maeder onmiskenbaar om een actueel levensprobleem, waarvan de oplossing in de droom is voorbereid.

In het ‘Neurologische Centralblatt’ (1914) komt op de bladzijden 1056 tot 1061 een samenvatting van een lezing van Maeder voor, die gaat over ‘Psychoanalyse und Neurosen-therapie’ en wordt gehouden tijdens de tiende bijeenkomst van het ‘Schweizerische Neurologische Gesellschaft’ in Zürich op 15 en 16 november 1913. Er wordt ook een samenvatting gegeven van de discussie die op deze lezing volgt. Maeder behandelt de moeizame relatie van de psychoanalyse met de geneeskunde, die deze welhaast afwijst. Dit wordt toegeschreven aan de niet eenvoudige scholing in psychologisch denken, aan de invoering van het genetische denken in de psychologie en neurologie-psychiatrie en aan de hoge eisen die aan de psychoanalyticus gesteld worden, aangezien die zelf ook een psychoanalyse moet doormaken.

Alphonse Maeder schrijft niet alleen over meer technische psychotherapeutische onderwerpen, maar ook over de kunstenaar F. Hodler (1853-1918), van wie hij ‘eine Skizze seiner seelischen Entwicklung und Bedeutung für die schweizerisch-nationale Kultur’ biedt (Maeder, 1916).⁶⁵

In de inleiding plaatst Maeder dit boek tegen de achtergrond van de oorlog die in Europa woedt. Zwitserland bevindt zich in een eigenaardige noodtoestand. Het land staat onder een druk van buitenaf. Maeder constateert dat de Zwitsers in een puur passieve noodtoestand gebracht zijn en vraagt zich af welk standpunt daartegenover ingenomen kan worden. Hij schetst enkele standpunten en betuigt zijn sympathie aan de werkelijke, actieve en productieve naturen, die op deze druk van buitenaf gereageerd hebben. Zij hebben een eigen standpunt verworven, van waaruit de situatie noch Duits noch Frans nog neutraal, maar

⁶⁴ 1. Jahrgang, 1. Heft, 1913, Heller, Wien.

⁶⁵ Deze studie valt - naar een mededeling van dr. Erika Snorf-Maeder, dochter van Alphonse Maeder - bij Hodler zo goed, dat hij hem als dankbetuiging een sculptuur aanbiedt. Onbekend is waar dit beeld gebleven is.

Zwitsers bekeken wordt. Maeder vindt het belangrijk dat het niet slechts gaat om een Zwitsers-nationaal standpunt voor het actuele oorlogsvraagstuk, maar om de opbouw van een nationaal bewustzijn, een persoonlijkheid als culturele natie.

Maeder bepleit een ‘gewollte Einkehr zur Vertiefung, Belebung und Bereicherung unserer Nationalpsyche und dadurch eine Förderung unserer nationalen Kultur’ (Maeder, 1916, p.5). Het is een geluk bij een ongeluk, dat de oorlog een groeistuip tot volwassenheid van een Zwitsers nationaal besef leidt. In het kader van de toenemende aandacht voor een echt onafhankelijk, geestelijk ‘Schweizertum’ plaatst Maeder ook zijn schets van Ferdinand Hodler. Maeder roept op om hem “mit stolzern Bewusstsein in die Reihe unserer Besten” op te nemen. Maeder wil met het boek “den Zugang zu ihm erleichtern.”⁶⁶

3.3. *Idealistische fase*

De gedachten die Maeder in 1917 te Genève ontvouwt, luiden een idealistische fase in zijn werk in en krijgen in tal van verdere publicaties vanaf 1922 tot dicht tegen 1971, het jaar dat Maeder overlijdt, brede aandacht en in de religieuze fase van zijn werk verdere verdieping. Centraal staan de idee van de synthese en een religieuze anthropologie. Vanaf 1922 schrijft hij over de volgende met elkaar samenhangende thema’s: de zelfsturing en de zelfheling, het anagogische aspect van de overdracht, de functie van het ideaal, van de arts en van de psychagogiek, de genezing en reïntegratie van de persoonlijkheid en het religieuze geloof. Het draait daarbij om de ontwikkeling van twee centrale ideeën: de synthese en een religieuze anthropologie (Maeder, 1955b).

Over het begrip psychagogiek (soms ook geschreven als psychagogie) kan worden opgemerkt, dat de telegrafische collegesyllabus over psychotherapie van de indertijd aan het Academisch Ziekenhuis te Utrecht deeltijds verbonden hooggeleerde psychotherapeut dr. P.J. Jongerius (1928-) het trefwoord psychagogie verbindt aan de naam Maeder. Prof. Jongerius attendeert mij schriftelijk op een boek onder redactie van H.P.J. Buijsen uit 1984 ‘Psychologische hulpverlening aan ouderen’, waarin hijzelf Arthur Kronfeld (1886-1941) en Maeder heeft benut voor de onderbouwing van zijn werkwijze in de groepsbehandeling van ouderen. Jongerius uit zijn verbazing over het feit dat Maeder in zijn studie van 1959 over psychosynthese en psychagogie niet refereert aan Kronfeld die al in 1925 over psychagogie schreef en geldt als de vader van de psychagogiek. Het lijkt er echter op dat Kronfeld weliswaar doorgaat voor de vader, maar Maeder voor de oudoom omdat hij beduidend oudere papieren heeft, als hij zeker al in 1918 in zijn ‘Heilung und Entwicklung im Seelenleben’ de term ‘psychagogie’ hanteert. Omdat deze studie een bewerking is van lezingen die Maeder gehouden heeft in 1917 voor studenten in Genève, is het niet onaannemelijk dat Maeder de uitdrukking ‘psychagogie’ al dat jaar in de mond genomen heeft. In het werk van Kronfeld komt Maeder niet voor.

⁶⁶ Het boek bestaat uit twee delen; het eerste deel gaat over “Die seelischen Entwicklung und die Bedeutung des Künstlers für die schweizerisch-nationale Kultur”; het tweede deel gaat “über den künstlerischen Ausdruck der Persönlichkeit F. Hodlers”.

Voor Maeder spelen in zijn gedachtenontwikkeling de verschijnselen van regulatie en restitutie, zoals hij die heeft gezien bij Hans Driesch, een belangrijke rol. Daarvan had hij in de pathologie het nodige met grote belangstelling gezien, zoals de stadia van wondgenezing en de regeneratie in het algemeen, van de ontsteking en de afweer van het organisme tegen de infectie. Grondig ingeleid in de psychiatrie en de psychoanalyse, raakt hij onwillekeurig geïnteresseerd in de parallelle of overeenkomstige verschijnselen. Het allereerste wat hem daarbij opvalt, is de droom als poging om een bestaand conflict op te lossen. Hij verbreedt dit onderwerp naar het thema van de autoregulatie, ofwel de zelfsturing van de geest, waarover hij in 1925 een referaat houdt voor de Zwitserse vereniging van neurologen.

De lezingen te Genève, die deze idealistische fase inluiden, zijn samengevat in een boek dat in 1919 in Nederland verschijnt met de titel 'Genezing en ontwikkeling in het zieleleven'. Vertaler is dr. jhr Nico van Suchtelen (1878-1949), die in Nederland een zekere bekendheid geniet als kenner van de psychoanalyse (vgl. K. Schilder, 1929) en overigens ook als vertaler van werk van Spinoza. Vanaf 1899 woont hij enige tijd in een hut in de kolonie 'Walden' te Bussum van Frederik van Eeden. Van hem zijn de werken verzameld in twaalf delen (Van Suchtelen, 1951, vijfde herziene druk). Het tiende deel bevat een samenspraak over droom en geweten, met een algemene inleiding over het psycho-analytisch onderzoek van de droom. De thematiek van dit tiende deel is verwant aan het onderwerp van het proefschrift van Pieter Prins (1899-1956), een dominee, over 'Het Geweten' (Prins, 1937), waarin overigens Maeder tweemaal aangehaald wordt als iemand die het geweten opvoert als belangrijke factor voor psychische gezondheid (Maeder, 1929, Van der Horst, 1936). Dit tiende deel van Van Suchtelen verwijst naar vier studies van Maeder. Drie daarvan gaan over de droom (1908, 1910 en 1914). De laatste betreft deze vertaling van Maeder's 'Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven'.

Het voorwoord van deze vertaling is afkomstig van dr. J.R. Katz⁶⁷ die daarmee een allereerste Nederlandstalige samenvatting en evaluatie van het werk van Maeder, geeft. Het originele boek heet 'Heilung und Entwicklung im Seelenleben' (Maeder, 1918). In deze Nederlandse vertaling volgt op dat voorwoord van Katz nog een speciaal voorwoord van Maeder zelf.

De lezingen zijn verdeeld over vier hoofdstukken. Na een inleiding gaat het over geschiedenis, de methode van onderzoek, de psychoanalytische behandeling, psychoanalyse en levensbeschouwing en eindigt met een slotbeschouwing. Maeder behandelt in het hoofdstuk over geschiedenis de Weense en Zürichse school. Van de psychoanalytische behandeling passeren de genezing en zedelijke ontwikkeling, vergelijking tussen Dantes Goddelijke Comedie en het proces van de psychoanalytische behandeling en de overdracht. Het hoofdstuk over psychoanalyse en levensbeschouwing gaat over de teleologische functie van het onbewuste, de genezing als geestelijke zelfbevrijding, de functie van het ideaal en het leven en de drie fasen van de integratie.

⁶⁷ Wie J.R. Katz is geweest, kon niet worden vastgesteld. Nadere verkenning van deze vraag bij geëmeriteerde hoogleraren in de psychotherapie, te weten prof. dr. A. van Dantzig, prof. dr. L. van Eck en prof. dr. P. Jongerius leverde het antwoord op, dat zij hem niet kenden. Ook collega G.J. van der Ploeg, prof. dr. H. Stroeken en prof. dr. M. Kuilman kunnen de naam niet thuisbrengen. Dr. J.C. Noordzij, psychiater in ruste, die bij Jung in analyse is geweest, kan zich evenmin een Katz herinneren. De enige dr. J.R. Katz die in de bestanden van universiteitsbibliotheken terug te vinden is, is een J.R. Katz die gepromoveerd is op de veroudering van brood. Hoewel men volgens een christelijk gezegde van brood alleen niet kan leven, is het minder waarschijnlijk dat de biochemicus dr. J.R. Katz ook de kenner van de psychotherapie dr. J.R. Katz is. De af titeling van het voorwoord vermeldt zijn woonplaats Amsterdam, terwijl de inhoud de aanwijzing geeft dat het Nederlands zijn eigen taal is, waardoor hij eventueel nog een Belg heeft kunnen zijn.

In een voorwoord plaatst Katz een aantal treffende kanttekeningen bij het boek van Maeder, dat hij beschouwt als de beste uiteenzetting van het doel en streven van de psychoanalyse van de Zürichse school. Katz vindt de psychoanalyse moeilijk vooral omdat zij een jong vak is, maar ook omdat dieper gaande kennis alleen bereikbaar is voor wie zichzelf door een ervaren psychoanalyticus heeft laten analyseren. Katz oordeelt dat de grote betekenis van de dieptepsychologie, de term voor de psychoanalyse van E. Bleuler, daarin ligt dat zij meer en meer gaat leiden tot een nieuwe wetenschap, die de menselijke psyche en het specifiek-karakteristieke van elk individu veel en veel dieper doorzichtig maakt, dan enige vroegere psychologie ook maar bij benadering gekund heeft en vooral omdat uit dit inzicht voortvloeit een methode om scheef gegroeide persoonlijkheden weer een stuk recht te doen groeien, een methode, waarmee resultaten bereikt worden, die verre overtreffen wat men zich tot nu toe als mogelijk had gesteld. Katz spreekt van een “nieuwe ontwikkelingslijn der menselijke geschiedenis”, niet minder dan bijvoorbeeld het socialisme of de evolutie-leer van Darwin. Katz voorziet dat de psychoanalyse ook buiten het gebied van de zenuwarts toepassingen zal krijgen. Hij ziet echter voorlopig goede gronden om de praktische toepassing alleen door artsen en hun assistenten te doen geschieden.

Katz biedt vervolgens een nauwkeurige weergave van de kerngedachten van Maeder's boek. Maeder gebruikt de uitdrukking ‘groeitendens’ die in elk levend wezen aanwezig is. Hij ziet psychoanalyse als ‘leiding van de groei’. Dieptepsychologie heet ‘de leer van den groei der psyche en van de mogelijkheid dezen groei te leiden’. Uitkomst van de dieptepsychologie is dat ‘het regeneratie-vermogen der psyche veel en veel groter is dan men vroeger dacht’. Onderzoek naar oorzaken van afwijkingen van de groei en de poging de belemmeringen op te ruimen zijn de methode van de dieptepsychologie. Hierdoor treedt het ‘regeneratie-vermogen der psyche’ in werking. De ‘reductieve’ weg in de dieptepsychologie breekt af totdat het verkeerd gegroeide uiteenvalt in elementen, die weer tot gezonde vormsels kunnen uitgroeien.

De ‘synthetische’ methode, de specialiteit van Maeder, daarentegen probeert het regeneratievermogen direkt te wekken. Zij bedient zich daarbij soms van reductieve behandelings-elementen. Het belang daarvan wordt gezien in het voorkomen dat een verkeerde ‘richting’ in de groei blijft bestaan. De synthetische methode begint in lichtere gevallen direkt de groei in de goede richting te leiden. Zij legt zich toe op de consequente doorvoering van een synthetisch proces waarin de aanleg zich meer en meer in zijn ‘gehele’ omvang ontplooit. Die aanleg heeft twee zijden, een algemeen-menselijke (men wordt meer en meer mens) en een individuele (individuatie of zelf-wording). Hierdoor lukt het zich beter aan te passen aan de buitenwereld en aan de medemensen zonder zichzelf te verliezen. Katz merkt in zijn voorwoord terecht op dat de reductieve methode niet hoeft te kiezen tussen een mechanistische of vitalistische levensopvatting. De synthetische daarentegen is veeleer te verbinden aan de vitalistische levensvisie. De groeitendens is nauw verwant aan het begrip ‘entelechie’, waarbij hij verwijst naar Hans Driesch’ ‘Problem of Individuality’, ‘Philosophie des Organischen’ en andere werken.

Katz doet een interessante constatering als hij stelt dat ‘vitalistisch’ overeenkomt met ‘religieus’. Bewustwording van de groeitendens gaat gepaard met gevoelens die religieus genoemd worden. Tot deze bewustwording leidt de synthetische methode. Katz noemt Freud “bijna uitsluitend reductief”. De Zürichsche methode noemt hij “synthetisch en reductief”. Katz geeft als zijn oordeel dat een verdere ontplooiing van deze laatste methode ertoe zal leiden dat de methode van Freud door haar omvat wordt als bijzonder geval. Hij signaleert een duidelijk verschil. De Zürichse opvatting kent aan de seksualiteit niet die overwegende betekenis toe, die Freud aan haar heeft toegeschreven. Katz vervolgt: “Maar zij meent, dat

Freud dit feit in betekenissen overschat heeft en dat er nog een ander stuk van onzen aanleg is, dat dien kultuurmensch meestal slechts gebrekkig bewust wordt: de ziel met haar groote innerlijke schoonheid” (p.XII). Katz voegt daaraan toe dat dit gegeven een compensatie (en meer dan een compensatie) is voor de schade, die de persoonlijkheid zou kunnen lijden, als zij dingen in zichzelf erkennen moet, die haar moeilijk en pijnlijk zijn en die haar waarde uit een cultureel oogpunt schenen te verminderen. Katz voegt toe dat de dieptepsychologie, zowel in reductieve als synthetische vorm de grote ethische waarde heeft, dat zij ons “eerlijk tegen onszelf” maakt en in een mate als geen religie of opvoedingssysteem ooit vroeger gedaan heeft.

In dit verband kan L. Van der Horst worden aangehaald, die de psychoanalytische psychotherapie te beperkt vindt en op dit punt door Maeder beïnvloed is. J.A. van Belzen wijst in zijn proefschrift over ‘Psychopathologie en Religie’ op deze invloed van A. Maeder op het werk van Lambertus Van der Horst (1893-1978) (Van Belzen, 1989, p.77). In dit proefschrift geeft Van Belzen een beschrijving en beoordeling van wat gereformeerden in Nederland van de psychiatrie hebben gemaakt. Van der Horst wordt in 1926 directeur van het psychofysiologisch en histopathologisch laboratorium van de Valeriuskliniek. In 1928 wordt hij benoemd tot hoogleraar in de psychiatrie en de experimentele psychologie. Hij studeert medicijnen in Groningen. Daar oefenen Heymans⁶⁸ en Wiersma⁶⁹ grote invloed op hem uit. Van 1920 tot 1922 is hij werkzaam aan de psychiatrische klinieken van de universiteiten van Tübingen, München en Zürich, bij Kraepelin⁷⁰, Gaupp⁷¹ en Bleuler. In 1946 publiceert hij met een aantal medewerkers uit zowel de Valeriuskliniek als van de Gemeente Universiteit de beide bundels *Anthropologische Psychiatrie*, die kunnen worden opgevat als de - overigens fragmentarische - uitkristallisering van de mede door de oorlog teweeg gebrachte reflectie op de fenomenologische anthropologie.

Van Belzen merkt dan met name over de invloed van Maeder op Van der Horst het volgende op: “Wanneer Van der Horst in ‘Moderne psychotherapie en godsdienstig leven’ schrijft, dat psychotherapie de patiënt slechts voor een deel heelwording kan brengen, dat voor ‘genezing’ ook nodig is een verandering in levenshouding, metanoia, dan heeft hij dit van onder andere Maeder⁷² en beweegt zich zeker niet tussen gereformeerde, maar eerder tussen ethisch-

⁶⁸ Gerard Heymans (1857-1930) is een filosoof die de experimentele psychologie in Nederland introduceert. Hij draagt in 1909 de overtuiging uit, dat de psychologie kan bijdragen aan het oplossen van problemen van de mensheid.

⁶⁹ Enno Dirk Wiersma (1854-1940) studeerde in Wenen en in Berlijn psychiatrie en sticht in 1897 in Groningen een psychiatrische inrichting. Vanaf 1903 is hij daar hoogleraar in de psychiatrie.

⁷⁰ Emil Kraepelin (1856-1926) is van 1903 tot 1922 hoogleraar in de psychiatrie te München. Hij draagt bij aan verdere systematisering van de psychiatrie en maakt het onderscheid tussen *dementia praecox* (schizofrenie) en manisch-depressieve psychosen. Zijn leerboek over de psychiatrie uit 1883 is lange tijd gezaghebbend en beleefd zeer veel herdrukken (Kraepelin, 1883).

⁷¹ Robert Eugen Gaupp (1870-1920) is professor in de neurologie en psychiatrie in Tübingen. Hij is uitgever van ‘*Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie*’.

⁷² Van Belzen doelt op Maeder, A. (1928) ‘*Die Richtung im Seelenleben*’. Zürich: Rascher.

religieuze en vrijzinnige auteurs”(1989, p.77). Van Belzen vervolgt: “Het is echter de vraag of Van der Horst zelf zijn wetenschapsbeoefening in die tijd voor christelijk heeft gehouden.” Bij deze opmerkingen van Van Belzen kan de vraag gesteld worden of hij niet te weinig oog heeft voor de religieuze ontwikkeling van Maeder als hij hem rekent tot de ethisch-religieuze en vrijzinnige auteurs. Maeder is in kerkelijke zin evangelisch-reformatorisch geweest. Ook is duidelijk dat Maeder voor zijn bekering tot het christelijk geloof in de zogenaamde Oxford-groep, op een vrijzinnige wijze bezig was met het verband tussen psychiatrie en religie. Maeder is daarentegen nooit ethisch-religieus en vrijzinnig tegelijk geweest. Hoe dan ook, Van der Horst vindt dat psychotherapie niet tot een gehele genezing kan leiden, maar dat daarvoor een ‘metanoia’, een bekering in levenshouding nodig is, waarbij hij zich voor deze materie heeft laten inspireren door wat Maeder hierover te zeggen heeft.

Het belang van het boek ‘Genezing en ontwikkeling in het zieleleven’ van Maeder is gelegen in de manier waarop Maeder zich van dit alles verantwoording geeft. Hij spreekt tot gevoel en intuïtie. Het werk doet voelen wat de Zürichsche dieptepsychologie is en wil.

Katz eindigt zijn voorwoord met een nogal waarschuwend woord: “Wie over de Zürichsche methode diepere studie wil maken zal geen andere weg open vinden, dan zich door een der analytici van die richting een stuk te laten analyseeren. Eerst daarna zal hij werkelijk in staat zijn, zich eigen opvattingen en eigen kritiek over het onderwerp te vormen” (p.XIII).

Maeder schetst in zijn eigen voorwoord de ontstaansgeschiedenis van dit boek die begint bij de uitnodiging van de studenten te Genève om een reeks van lezingen “ter verheffing van het geestelijk leven aan de hoogeschool te dier plaatse” te openen met een uiteenzetting over de psychoanalyse. Hij stelde zich ten doel het bestaan van een richtingszin van het leven en van een bron van verborgen energie in de diepte van de menselijke ziel duidelijk aan te tonen. Hij maakt dit duidelijk aan wat hij noemt “de idee der regeneratie, der zelf-genezing in het zieleleven.”

Hij plaatst het boek in de tijd waarin het geschreven is. Het is een tijd waarin “het geweld de wereld aan zich onderwerpt, waarin een waan zich van de menscheit heeft meester gemaakt en haar in den afgrond dreigt te storten” (p.XV). Maeder heeft de behoefte om aan te tonen “dat wij ondanks alles nog aan het bestaan van een geestelijk beginsel en aan de wedergeboorte van den mensch mogen gelooven (...). De volken zullen hun eigen levensweg weer moeten hervinden en hun krachten moeten concentreeren, om hun taak volledig te kunnen volbrengen. En deze taak bestaat niet in de vernietiging van hun burenen, maar in de vrije ontplooiing der individualiteiten, in harmonie met het geheel” (p.XVI).

Vergelijkbare thematiek staat in de publicaties over de therapeutische of heilzame faktor die de arts is in een psychotherapie (Maeder, 1923 en 1924). Daarin wijst hij af dat de arts in een psychotherapie de rol vervult van iemand die een richting aanwijst in het leven van een patiënt. De arts hoeft die rol namelijk niet te vervullen, omdat het leven zichzelf richt, aldus Maeder. De mens moet zijn natuur, dat is zijn doel erkennen en leren zijn weg te gaan. De echte ethische instantie binnen een psychotherapie berust bij deze innerlijke leiding, de zelfleiding, namelijk van de patiënt zelf. Ook in ‘Régulation psychique et guérison’ komt dit onderwerp aan de orde (Maeder, 1925).

Het is niet eenvoudig om precies de overgang naar de religieuze fase in de werken van Maeder te markeren. Ik houd het erop dat de bijdrage van Maeder in het boek met de titel ‘das Ehe-buch’ nog net in de idealistische fase valt (Maeder, 1925). In ieder geval komt daarin godsdienst niet ter sprake - althans niet in strikt argumentatieve zin. Het boek bevat bijdragen van verschillende auteurs en is uitgegeven door graaf Herman Keyserling (1880-1946) vanuit de ‘Schule der Weisheit’ in Darmstadt. Maeder stelt zich teweer tegen de

opvatting dat het huwelijk het resultaat is van de “Organisierung des Sexualtriebes”. Maeder vindt deze opvatting te kort door de bocht. Er zijn veel meer ‘Triebregungen’ in het huwelijk aan de orde. Zo zijn er agressieve en defensieve gemoedsbewegingen, ‘Ich-regungen’ (om de individualiteit verder uit te bouwen binnen het huwelijk) en ook zijn gemoedsbewegingen van hulpdrift en het collectieve (t.b.v. de vorming van de gemeenschap) in het huwelijk aanwezig. Centrale gedachte van Maeder is dat het huwelijk een leerschool is voor zelfontwikkeling, voor socialisering, voor gemeenschapszin en daarmee ook een leerschool voor het verantwoordelijkheidsgevoel. Het huwelijk heeft dan ook, aldus Maeder, een hoge ethische betekenis.

In 1928 verschijnt ‘Richtung im Seelenleben’ dat een heruitgave is van het in 1918 verschenen ‘Heilung und Entwicklung im Seelenleben’. Deze heruitgave wordt aangemerkt als de tekst van een Zweedse vertaling uit 1943 (‘Hur själen läker sig själv’).⁷³

3.4. *Religieuze fase*

Dat het niet zo eenvoudig is om in het werk van Maeder een strikte scheiding te maken tussen zijn idealistische en religieuze werkfase, komt zeker aan het licht in de Nederlandse vertaling van drie studies van Maeder, die - door Hendrik Kraemer - samengebracht zijn onder de titel ‘De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven’ (Maeder, 1929). Het hele boek wordt aangeprezen niet in de laatste plaats vanwege de religieuze levensoriëntatie van de schrijver. Een van deze studies is echter de reeds genoemde studie ‘Régulation psychique et guérison’ dat met een been in de idealistische en met een been in de religieuze levensfase staat. Maeder houdt hierin een betoog dat hij uitdrukkelijk wil afschermen van het gebied van het geloof. In deze studie schrijft hij dat het begrip van de regulatie een fundamenteel begrip in de psychologie behoort te zijn. Hij omschrijft het begrip nauwkeurig en doet een voorstel om het begrip toe te passen bij de bestudering van zielsziekten.

Het eerste deel van deze vertaling gaat echter over ‘Psychoanalyse en Psychosynthese’ en is een referaat dat Maeder gehouden heeft tijdens de derde vakconferentie voor medici en theologen van 2 tot 4 oktober 1926 te Berlijn-Spandau.

Opvallend is de openhartigheid van Maeder, als hij in zijn inleiding vaststelt, dat hij op dat moment zeventien jaar geleden de psychotherapeutische praktijk ingegaan is, toegerust met de officiële psychiatrisch-klinische en met de onofficiële psychoanalytische vorming. Hij rekent zich dan tot de overtuigde aanhangers van het toen al heersende wetenschappelijke positivisme. Hij merkt dan op dat de dagelijkse ervaring van de zielennoed van de zieken, hun conflicten, hun fiasco, maar ook hun diep verlangen naar genezing, hem steeds sterker deden voelen hoezeer de medisch-psychologische en ook de psychoanalytische uitrusting, niet voldoende zijn om werkelijk tot de kern door te dringen en van de diepte uit te helpen (p.30). En hij vervolgt met te schrijven, dat op deze wijze de nood van de zieke steeds meer zijn eigen, vroeger verborgen nood geworden is. Hij heeft in die jaren ervaren hoe arts en patiënt aan hetzelfde lijden, hoewel ze er verschillend op reageren. Zijn voordracht begint bij de vervreemding van de werkelijkheid die de moderne psycholoog en de theologische vakman ervaren. Elk van beide staat in zekere zin, aldus Maeder, aan een ander uitgangspunt van hetzelfde probleem van menselijk heil en leed. Geen van beide kan het alleen omvatten. Beide hebben grote behoefte aan relatie met het geheel (Maeder, 1929, p.31). Maeder legt de

⁷³ Mededeling van de Kungl. Bibliotheket in Stockholm.

nadruk op de gemeenschappelijkheid van taak, die slechts kan opbloeien uit de ontmoeting en uit de gemeenschappelijke beleving van het geheel.

In een historisch hoofdstuk legt Maeder de vinger bij de willekeurigheid van de opvatting, dat men het denken van de plaats, de tijd, de menselijke persoonlijkheid, d.w.z. de cultuur, kan losmaken. De psychoanalyse draagt zijns inziens het stempel van de Joodse geest en waarschijnlijk ook van de omgeving, waaruit ze stamt (Maeder, 1929, p.34). Hierbij wordt door Maeder toegelicht, dat het hem uiteraard niet te doen is om een rassenkwestie, maar wel om de principiële beschouwing over wereldbeschouwing. Wat hij met Joodse geest bedoelt, is dat enerzijds het sterk-patriarchale van het Joodse familieleven meegewerkt heeft aan de accentuering van het vadercomplex, anderzijds de positie van het Jodendom in Oost-Europa de houding van conflict met de maatschappij en haar maatstaven heeft bevorderd. Freud is in dit licht beter te begrijpen. Het valt op dat deze toelichting in overleg met Maeder door de vertaler is toegevoegd (Maeder, 1929, p.34).

Een en ander leidt tot een opmerkelijk scherpe veroordeling van de psychoanalyse, omdat deze door zich te funderen in het instinct, het bestaan van een tendens tot vervolmaking loochent. Hierdoor kan ze slechts grip krijgen op een deel van de psychologische werkelijkheid. Vanuit de spanning tot wat aan de psychoanalyse ontgaat, ontkomt de psychoanalyse niet aan de verleiding om toch uit een deel het geheel te kunnen beheersen (Maeder, 1929, p.42). Als voorbeeld noemt Maeder de misvorming van de psychologie van het gezonde kind. Hij vindt dat het begrip van de psychologie van het kind niet - zoals Freud doet - gebaseerd kan zijn op aanname dat de wensen naar bezit van het kind vergelijkbaar zijn met de wensen naar bezit van de volwassene. Er is een grote differentiatie in bezitsverlangen, aldus Maeder. Hier hanteert Maeder de term: captatieve werkzaamheid, van René Laforgue (1894-1962) en Henri Codet (1889-1939) (Maeder, 1929, p.37). Captare betekent vatten, opvangen. De captatieve werkzaamheid bij het kind heeft geen specifiek seksueel karakter, zoals Freud wil doen geloven, maar heeft betrekking op het gehele wezen. Maeder vindt dat de typering van de relatie tussen het kind en zijn ouders zich niet in termen van liefde-bezit en jaloezie-haat laten samenpersen. Hij ziet veeleer een bundel van tendensen, het zoeken naar steun, bescherming, opwekking, naar correctie en richting (Maeder, 1929, p.38). Hij wijst ook op de drang naar verandering van zichzelf, naar een vereniging met het voorbeeld door identificatie (Maeder, 1929, p.39). Hierin ligt de tendens naar vervolmaking en ontplooiing van de persoonlijkheid, die naar het oordeel van Maeder, diep in de menselijke ziel verankerd ligt. Hij verbindt dit regelrecht aan het verschijnsel van de richtinggevende regulatie (Maeder, 1929, p.40).

Maeder vindt dat hij onderscheid moet maken tussen liefde-bezit en liefde-identificatie. Bij het eerste moet gedacht worden aan de tendens om zich van een gewenst mens te bedienen, zoals men zich van een voorwerp bedient om het tot middel voor de bevrediging van zijn wensen te maken. Het gaat hier om een egocentrische en in de grond van de zaak conservatieve oriëntatie, die het instinct aangaat, dat behoort tot de dynamisch-biologische psychologie en daarmee een onderdeel van de natuurwetenschappen is (Maeder, 1929, p.41). Bij het paar liefde-identificatie staat de liefde centraal. De houding is egofugaal, allocentrisch en uitgesproken progressief, aldus Maeder. Vervolmakingsdrang is de bepalende factor in deze opbouwende oriëntering. Op deze wijze differentieert zich uit het Ik door talrijke identificaties en introjecties het Zelf, het centrale orgaan van de regulatie. Hier komt een structurele psychologie van de persoon op, die tot de geesteswetenschappen behoort.

In een hoofdstuk met medische opmerkingen over de verhouding van de zieke tot de arts gaat Maeder gericht in op het synthetische gezichtspunt in onderscheid met het analytisch gezichtspunt van Freud. Freud zoekt de wezenlijke oorzaken van de nerveuze storingen in het

verleden van het individu. De libido, die zich in het conflict met het Ik bevindt en naar het onbewuste is verdrongen, heeft haar toevlucht genomen in de symptomen, zo schrijft Maeder (Maeder, 1929, p.42). De arts tracht door een intellectuele verklaringsarbeid de zieke tot het bewustzijn van zijn toestand te brengen en hem zo uit die toestand te bevrijden. Maeder beschrijft minutieus wat er dan in de overdracht plaats vindt. Hij merkt op, dat de rol van de arts in essentie intellectueel en onpersoonlijk is. De zieke moet op een ruststoel in het halfdonker liggen, terwijl de arts op enige afstand, ongezien door de patiënt, plaats neemt (Maeder, 1929, p.43).

Het synthetische gezichtspunt legt het accent niet meer op het verleden, maar op het heden. De zenuwpatiënt moet uit zijn schijnleven en veiligheidssysteem gerukt worden, verwoordt Maeder. Om hem geheel in de werkelijkheid onder te dompelen, wordt zijn autisme vervangen door een levend, menselijk contact, eerst met zijn arts, daarna met zijn omgeving. De bevrijding van de psychische energie, die in de symptomen lag, geschiedt door de analytische methode, aldus Maeder (Maeder, 1929, p.43). De psychosynthese stelt er zich niet mee tevreden in het overdracht-proces de reproductie van de positieve en negatieve gevoelsbetrekkingen van het verleden, de stereotype herhaling van liefde en haat tot de ouders, weer te vinden. De zieke staat niet meer aan de herhalingsdwang bloot, zo spoedig hij ervaart en inziet dat de kracht, die hem tot de arts trekt, het vertrouwen is, dat in laatste instantie niets anders is dan het vermoeden van en het zoeken naar regulatie, naar het nieuwe evenwicht en naar de nieuwe zelfleiding. Het diepe verlangen naar bevrijding en ontplooiing, zo merkt Maeder op, neemt eerst de persoonlijke vorm aan van onderschikking aan de autoriteit van de arts en verandert ten slotte in een instantie van orde, evenwicht en harmonie, die haar middelpunt in het individu zelf heeft (Maeder, 1929, p.44). De analyse bevordert, dat fouten beter worden ingezien en te verbeteren zijn of zich meer ongedwongen overgeven aan natuurlijke behoeften. Maar dat is niet voldoende volgens Maeder. Iemand moet ook zijn mogelijkheden beter leren kennen, zijn inspanning richten op de vervulling van zijn taak, op de zelfbeheersing en de verwerkelijking van de zowel onafhankelijke als met de gemeenschap verbonden persoonlijkheid (Maeder, 1929, p.44). Kernzin is: "Bij de naar achteren gerichte vorsingswerkzaamheid wordt dus de naar voren gerichte oriëntering op de toekomst gevoegd" (Maeder, 1929, p.44). De kunst van de genezing bestaat daarin, het vrije spel van de regulatietendens ruimte te verschaffen, haar ontplooiing te begunstigen en haar in het algemene belang van individu en gemeenschap te versterken (Maeder, 1929, p.44). Hier merkt Maeder op dat het de taak van de arts is die van de opvoeder voort te zetten en te verbeteren en de arts doet dat door begrijpen en leiden. Het gaat er dus eigenlijk niet eens om de zieke van zijn leed te bevrijden, maar het geweten te wekken in de prikkeling tot een vol, zelfstandig, verantwoordelijk leven (Maeder, 1929, p.44). De arts is in de ogen van Maeder een leider, die naast de predikant, de opvoeder, de wijsgeer, de kunstenaar en de staatsman in de werkelijke en levende zin van het woord zijn plaats heeft (Maeder, 1929, p.44). Maeder kan zich vervolgens niet voorstellen, dat de psychoanalytici bij deze opvatting staan te juichen. Zij hebben zich dermate gespecialiseerd en gericht op feiten, dat zij neigen tot een zeker imperialisme en daarmee tot beheersing van het geheel door middel van een deel (Maeder, 1929, p.45). Maeder ziet de analyse - hoezeer ook een bewonderswaardige disciplinerende van de geest - ontaarden van een middel tot een doel op zich (Maeder, 1929, p.45).

Het valt dus op dat Maeder de psychoanalyse niet afwijst. Hij vindt het echter volstrekt eigen aan genezing, dat aan een analyse een synthese - zoals door hem uitgelegd - wordt toegevoegd of daarin verweven wordt. In het licht van deze vanzelfsprekenheid verklaart Maeder,

dat en waarom psychoanalyse zonder synthese de zieke tekort doet. Ook ziet hij in de ontwikkeling van het op feiten beluste psychoanalytische gedachtegoed zelf een fixatie, die blind maakt voor dit essentiële synthetische stuk. In een hoofdstuk over de praktijk van de hulpverlening werkt Maeder aan de hand van enkele gevalsbeschrijvingen uit hoe psychoanalyse alleen en gecombineerd met psychosynthese, uitpakt.

Casuïstisch en doortrokken van een christelijke geloofshouding is het boek 'Wege zur Seelischen Heilung' uit 1945, dat in 1952 een Nederlandse ('Uit de praktijk van de psychiater' met een 'Woord vooraf' van J.H. van der Hoop, die ten tijde van de publicatie inmiddels is overleden) en in 1954 een Engelse vertaling ('Ways to psychic health') krijgt.⁷⁴ Zweden heeft overigens de eerste vertaling en dat al in 1945 ('Vägar till själslig hälsa Ur en nervläkares praktik'). Noorwegen volgt op de voet in 1946 ('Veier til sjelelig sunnhet. Fra en nervelæges praksis'). Het boek heeft als ondertitel: 'Kurze Psychotherapie aus der Praxis eines Nervenarztes'. Maeder doet uit de doeken dat en hoe psychotherapie juist met in achtneming van de prospectieve functie van het psychische van korte duur kan zijn. Het is merkwaardig dat dit boek in de werken van zoveel andere psychotherapeuten die kortere vormen van psychotherapie propageren, onopgemerkt is gebleven. Rümke spreekt er zijn verbazing over uit (Rümke, 1950). Hiermee is niet gezegd, dat Maeder kan worden aangemerkt als de uitvinder van de korte psychotherapie. Een dergelijke uitspraak zou een aparte studie vergen. Als de namen van F. Alexander en T.M. French vooral aan bekorting van psychotherapie verbonden worden, dan kan worden vastgesteld, dat Maeder er ook, eerder en later, mee bezig is gegaan. Hij deed bijvoorbeeld eind jaren twintig van de vorige eeuw een korte therapie met Rümke. Zijn boek schreef hij in 1945, een jaar eerder dan Alexander en French. Maeder maakt overigens onderscheid tussen een kleine, een korte, een gewone en een grote psychotherapie. De kleine psychotherapie is een behandeling van zeer korte duur, tot twee of drie zittingen, die betrekking hebben op storingen van licht of beperkt karakter, terwijl de korte psychotherapie, van twee tot tien zittingen, bedoeld is voor ziektegevallen van ernstiger, meer algemene aard en een radicaler karakter draagt. De gewone psychotherapie telt tien tot dertig zittingen. Grote psychotherapie beslaat een groter aantal sessies (Maeder, 1952, p.3).

De prospectiviteit is volgens Maeder de heel bijzonder functie die op zelfwerkzaamheid van de ziel wijst, zoals hij uitvoerig uiteenzet in zijn 'Selbsterhaltung und Selbstheilung' (1949). Hij noemt als uitingen van deze zelfwerkzaamheid de richtinggevende, oplossende, schepende inval, de inspiratie, de prospectieve functie van bepaalde dromen, fantasieën en visioenen, vervolgens de pogingen om bestaande psychische conflicten en problemen op te lossen, die in de droom hun voorlopige voorstelling krijgen, de compenserende functie van vele dromen als aanvulling op de bewustzijnsinstelling, de incubatie en de speelfunctie. Al deze fenomenen hebben volgens Maeder de tendens naar een bepaald doel gemeenschappelijk, een doelmatigheid die zichzelf dient (Maeder, 1949, p.7). Dit boek beleeft nog in 1973 een herdruk.

'Der Psychotherapeut als Partner' verschenen in 1957 is een bundeling van een zevental studies, die eerder begin jaren '50 elders afzonderlijk gepubliceerd zijn. Het boek is een voortzetting van 'Sendung und Aufgabe des Arztes' (Maeder, 1952). Maeder legt een sterk

⁷⁴ Dit boek van Maeder wordt vooral positief besproken door Cornelis Willem du Boeuff in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*. 7(6): 376. Du Boeuff vraagt zich wel af of Maeder met zijn volgens hem vooral psychologisch-pedagogische aanpak voldoende recht kan doen aan de psychoanalyse of ook aan zielszorg, terwijl hij de christelijk-humanistische achtergrond van Maeder enigszins beperkt vindt voor zover deze stoelt op het gedachtegoed van de Oxford-groep-beweging.

accent op het helende effect van de persoonlijkheid van de arts in een therapeutische contact met een patiënt. Ondertitel is: 'Eine appellative Psychotherapie'. Van de persoon van de arts gaat een appèl uit op de patiënt. Deze studie wordt in het Zweeds vertaald in 1958. Een woordvoerster van de Zweedse Vereniging voor Psychiatrie bericht mij overigens dat er niemand gevonden kan worden die iets zou kunnen vertellen over de invloed van deze vertaling op de psychiatrie of praktische theologie in Zweden. Wel kan uit de titelweergave worden afgeleid dat de vertaling is voorzien van een woord vooraf door Hjalmar Sundén (1908-1993), die door Van Belzen wordt aangemerkt als een van de grondleggers van de Europese godsdienstpsychologie (Van Belzen, 1996).

In Boston heeft de theoloog Walter George Muelder (1907-)⁷⁵, 'professor of social ethics', een bespreking gegeven van dit boek voor het 'Journal of Pastoral Care' (Muelder, 1958). Hij noemt twee van de thema's van Maeder, de idee van de synthese en van de relatie tussen psychotherapeut en patiënt als partners. Op deze punten streeft Maeder volgens hem Freud voorbij, omdat de theorie van Freud over de zogenaamde overdracht een obstakel werd in een goede ontwikkeling van therapie vanwege de beperkte perspectieven die zij opende. Maeder beweert in het boek, dat gezonde psychotherapie drie bestanddelen kent, het empirisch-wetenschappelijke, het magische en het religieuze. De interpersoonlijke relatie tussen therapeut en patiënt wortelt in de diepten van het collectieve onbewuste en wordt geactiveerd door de existentiële behoefte van de zieke persoon en de bereidheid van de arts om te helpen. De arts werkt niet alleen als persoon, maar medeert ook een bovenpersoonlijke kwaliteit van reddende liefde met een transcendente religieuze betekenis. Het boek bevat een waardevolle herinnering aan de relaties met Freud, Bleuler, Jung en anderen en biedt een autobiografische verantwoording van zijn reis van Freud vandaan naar een interpersoonlijk en religieus perspectief dat de strikte psychoanalytische opvatting over overdracht overschrijdt (Muelder, 1958).

In 1963 verschijnen opnieuw 'Studien über Kurzpsychotherapie', die in 1970 gedeeltelijk in het Frans vertaald worden. In de titel van de Franse vertaling keert het woord 'appellative' weer terug. In 1950 vindt Rümke zich al op over het feit dat niet Maeder, maar anderen genoemd worden in verband met de verkorting van de serie sessies van een psychotherapie. In de dissertatie van Detlef Maurer (1967-) over het behandelingsproces van patiënten met een borderline-persoonlijke organisatie in analytische korte therapie, wordt dit een halve eeuw later enigszins rechtgetrokken (Maurer, 2000).

3.5. De belangrijkste themata in het werk van Alphonse Maeder

Terugblikkend kunnen de volgende themata in het werk van Maeder worden vastgesteld. Maeder behandelt psychoanalytische aspecten van psychiatrische en neurologische aandoeningen als schizofrenie en epilepsie, terwijl ook taaluitingen bij schizofrenie aandacht

⁷⁵ Walter George Muelder is een pionier in de sociale ethiek, en staat in de beweging van de 'Boston School of Personalism', die in gang gezet wordt door Borden Parker Bowne (1847-1910). Martin Luther King (1929-1968) is een student van Muelder. Stephen P. Pentek, "Archives Coordinator" van de bibliotheek van 'Boston University School of Theology', bericht mij op 21 augustus 2002, dat dr. Muelder nog in leven is en nabij Boston woont. Personalisme bedoelt personen en persoonlijke relaties in het centrum van theorie en praktijk te plaatsen, en verkent de betekenis van persoonlijke categorieën door allerlei disciplines en tradities heen, zoals filosofische, theologische, politieke, humanistische en wetenschappelijke.

krijgen. Het gaat hier dus niet om een behandeling door middel van een psychoanalyse van mensen met schizofrenie zelf, die als een ondeugdelijke behandelingsvorm voor zulke mensen afgewezen zou moeten worden. Maeder verkent tevens een kort psychofarmacologisch spoor.

Eigen psychoanalytische inzichten betreffen in de eerste aanleg de droom die oplossingen voor conflicten in het alledaagse leven voorbereidt. Deze teleologische of ook prospectieve functie onderkent hij vervolgens tevens in het psychisch functioneren van de mens in den brede.

In het verlengde van deze doelstrevendheid komen de themata 'psychosynthese', 'regulatie' en 'integratie' naar voren. In zijn werk komen tevens uitvoerig onderwerpen aan de orde als integraal realisme, zelfsturing, zelfgenezing, het anagogisch aspect van de overdracht, de functie van het ideaal, van de psychagogie, de genezing en reïntegratie van de persoonlijkheid en het religieus geloof.

Hij behandelt het huwelijk als een leerschool voor zelfontwikkeling, socialisering, gemeenschapszin en verantwoordelijkheidsgevoel, terwijl ook een cultuurpsychologische studie van zijn hand verschijnt.

Maeder richt zich verder op de relatie tussen geneeskunde en psychoanalyse, en op overeenkomsten en verschillen tussen geneeskunde en theologie, waarbij een religieuze anthropologie wordt ontvouwd.

Aandacht vraagt hij voor de opvoedkundige, religieuze en appellatieve rol van de arts in een psychische hulpverleningsrelatie. In psychotherapeutisch praktische zin zet hij zich in voor de ontwikkeling van een kleine en een korte psychotherapie.

HOOFDSTUK IV

PERCEPTIE, VERWERKING EN INVLOED VAN DE WERKEN VAN ALPHONSE MAEDER IN NEDERLAND BIJ PSYCHIATERS EN MEDICI

4.1. *Tijdgenoten*

In dit hoofdstuk wordt uitvoerig stilgestaan bij de perceptie en invloed van het werk van Maeder door en op psychiaters en medici in Nederland, allereerst op tijdgenoten en in een tweede deel op de latere generatie. Omdat Maeder in 1971 op zeer hoge leeftijd overleden is en nog vrij lang tot aan zijn dood gepubliceerd heeft, is het onderscheid tussen tijdgenoten en latere generatie niet gemakkelijk eenduidig te hanteren. Er wordt vooral mee bedoeld dat er schrijvers zijn die beschouwd kunnen worden als een eerste generatie van auteurs in Nederland die uiterst geconcentreerd kennis nemen van de psychoanalyse en deze elk voor zich op eigen wijze trachten eigen te maken en op Maeder betrokken zijn vanuit psychoanalytisch, religieus en pastoraal perspectief. Verder zijn er psychiaters en medici die daarop verder gaan en zo als latere generatie bestempeld kunnen worden.

Tot de tijdgenoten worden gerekend Van der Hoop, De Haan, Rümke en scribenten in de serie 'Predikant en Dokter'. Tot de latere generatie worden gerekend Carp, Lindeboom, Van den Berg en Wijngaarden, die overigens geen psychiater of medicus, maar psycholoog is. In de werken van tijdgenoten en van deze latere generaties duiken nogal wat andere namen op, die op hun beurt iets blijken te hebben opgepikt uit het werk van Maeder.

4.1.1. J.H. VAN DER HOOP

4.1.1.1 *Inleiding*

Bij Johannes Hermanus Van der Hoop (1887 -1950) staat het psychoanalytische perspectief op het werk van Maeder centraal. Over J.H. van der Hoop merkt Van den Berg op in zijn 'Kroniek der psychologie' dat hij de Nederlandse psychotherapeut is die het meest met Maeder gemeen heeft (Van den Berg, 1973, p.76). Van der Hoop is tevens zijn vriend, die in de ontwikkeling van de Nederlandse psychotherapie een belangrijke rol heeft gespeeld en wiens overlijden in 1950, volgens Van den Berg, een open plaats in de psychiatrie van

Nederland laat. Naar Van der Hoop is in ons onderzoek al verwezen in verband met de cursussen die Maeder gegeven heeft in de Internationale School voor de Wijsbegeerte in Amersfoort. In dit hoofdstuk zal een door Van der Hoop gemaakte recensie van een boek van Maeder besproken worden. Deze recensie is de enige tekst waarin Van der Hoop ingaat op de religieuze oriëntatie van Maeder. De andere geschriften van Van der Hoop zoals die hier verderop worden behandeld in relatie met Maeder richten zich dan ook vooral op de nog van uitdrukkelijk christelijke religie ontdane theoretisch-psychoanalytische inzichten van Maeder uit de eerste fase van zijn werk.

Wel houdt Van der Hoop al in 1917 voor de artsenvereniging te Amsterdam een voordracht over de psychoanalytische methode, waarin hij weliswaar de genialiteit van Freudiaanse inzichten prijst, maar Jung en zijn volgelingen onder wie uiteraard Maeder, maar zonder dan zijn naam te noemen, daartegenover zet, wanneer zij symboliek niet op de kaart van de seksualiteit alleen willen zetten, maar ook cultuurhistorisch of religieus willen duiden (Van der Hoop, 1917).

In 1947 richt Van der Hoop samen met Westerman Holstijn het Nederlands Psychoanalytisch Genootschap op (Stufkens, 1997). Tot in de jaren zeventig van de vorige eeuw zijn de betrekkingen tussen dit Genootschap en de Nederlandse Vereniging voor Psychoanalyse heel gespannen.

4.1.1.2. *‘Nieuwe richtingen in de zielkunde’*

De ondertitel van het boek van Van der Hoop over ‘Nieuwe richtingen in de zielkunde’ is: De introspectieve psychologie van Freud en Jung (Van der Hoop, 1921). Van der Hoop biedt een inleiding tot de psychoanalytische zielkunde.⁷⁶ Deze inleiding is ontstaan in de vorm van voordrachten die hij in 1921 gehouden heeft voor de Volks-Universiteit te Amsterdam. In deze voordrachten heeft Van der Hoop meer uitgewerkt wat hij in de zomer van 1920 aan de School voor Wijsbegeerte te Amersfoort uiteengezet heeft. Hij refereert aan 41 tijdschriftartikelen of boeken van 24 auteurs. Twee geschriften van Maeder komen aan bod: ‘Über das Traumproblem’ en ‘Genezing en Ontwikkeling in het zieleleven’. De naam van Maeder komt ook naar voren buiten een rechtstreekse behandeling van deze twee werken van hem om.

Als Van der Hoop schrijft over ‘Het analytisch en het synthetisch standpunt’ en aan de orde stelt dat het innerlijk scheppend beginsel verwaarloosd is zowel in de praktijk als in de theorie bij Freud en zijn aanhangers, dan signaleert hij een ‘reactie’ om de aandacht meer te willen vestigen op de sublimering en om het afwijzende standpunt daartegen bij de behandeling op te geven (p.141). Van der Hoop noteert: “Deze afwijkende richting heeft zich thans onder leiding van Jung en Maeder in Zürich geheel afgescheiden van de school van Freud. Zij wordt wel de “Züricher Psycho-analyse” genoemd, wat een onjuiste naam is, omdat het kenmerkende van deze richting juist niet in de analyse, maar in de synthese ligt. Hier wordt er juist naar gestreefd in allerlei uitingen van de ziel, in hetzelfde introspectieve materiaal, dat de psychoanalyticus volgens Freud bestudeert, de aanknopingspunten te vinden en de richtingen op te sporen, waar de innerlijke ontwikkeling ligt. Het doel van de introspectie is dus

⁷⁶ Dit boek kent vier drukken in de periode van 1921 tot 1952. De vierde druk is een heruitgave van de derde druk van 1948. Het voorwoord van de derde druk is geschreven in juni 1947. De vierde druk is dus na het overlijden van Van der Hoop verschenen.

hier niet in de eerste plaats om onverklaarbare gevoelens en gedachten in hun verband met de overige psychische inhoud en hun ontstaan na te speuren, maar om innerlijke groeirichtingen te vinden en deze in hun samenhang verder te ontwikkelen tot een synthese der persoonlijkheid” (p.141). Van der Hoop vermeldt dat Freud niet verder wilde gaan dan deze synthese te beschouwen als een indirect gevolg van een behandeling. De ‘Zürichers’ stelden haar tot doel. Zij stelden, aldus Van der Hoop, het geven van inzicht in de wijze, waarop in een patiënt zelf half bewust of onbewust de ontwikkeling wordt gezocht, tot de voornaamste opgave van de synthetische methode (p.142). Ze wilden beslist niet van een analyse af, maar wensten omwille van psychische groei werk te maken van de synthese van het geanalyseerde ‘introspectief materiaal’ (term van Van der Hoop).

Naar de artikelversie van ‘Über das Traumproblem’ van Maeder verwijst Van der Hoop als hij ingaat op de waarschijnlijkheid dat behalve in vraagstukken van verstandelijke aard ook in gevoelsproblemen onbewust dikwijls naar een oplossing wordt getast in dromen. Volgens Van der Hoop kan het onbewust de indruk maken van een morele macht in de mens. Hij geeft het “eigenaardige” voorbeeld in het boek ‘Waldheimat’ van Rosegger dat zowel in een geschrift van Freud als in dat artikel van Maeder aan bod komt p.147).⁷⁷

In dit voorbeeld beleefde Rosegger steeds weer de onaangename leerjaren uit zijn jeugd, toen hij kleermakersleerling was. Voor Freud hebben deze dromen enige moeite gegeven voor zijn theorie van de droom. Punt is dat moeilijk aangenomen kan worden, dat zich hier een onderdrukte streving baan breekt om in de slaap bevrediging te zoeken (p.150). Het gebied, aldus Van der Hoop, waar de wensen bevredigd worden, is in dit voorbeeld het bewuste leven en het rijk van de dromen biedt daarentegen niet anders dan vernedering en onaangename, eentonige plichtsvervulling (p.150).

Van der Hoop schetst vervolgens de overweging of wellicht eerder: de verlegenheid van Freud bij deze dromen: “Freud heeft een tijd lang aangenomen, dat de zin van deze dromen hierin gelegen zou zijn, dat daarin de onbezorgde tijd van de jeugd weer wordt beleefd. Hij vergeleek daarbij dromen van hemzelf, waarin hij telkens bezig was als student te werken in het scheikundig laboratorium, iets wat hij ook buitengewoon vervelend vond. Langen tijd heeft Freud geaarzeld of hij deze dromen op moest vatten als bestraffende dromen voor den trots van den in het leven geslaagde man, dan wel of hij den wensch om weer jong te zijn het belangrijkste daarin zou achten. Eerst helde hij tot de laatste opvatting over en daarin is hij door Maeder krachtig bestreden”(p.150)⁷⁸.

Van der Hoop zet de opvatting van Maeder uiteen. Maeder heeft erop gewezen, dat het gevoel van opluchting, dat telkens bij het ontwaken gevonden werd, moeilijk verklaard kan worden, als wij veronderstellen, dat die vroegere levenstijd zo aantrekkelijk was. Bovendien kunnen wij dan de bevrijdende werking van de laatste droom moeilijk verklaren. Dit gaat veel gemakkelijker, wanneer wij aannemen, dat Rosegger door het succes van zijn werk en zijn vooruitgang in de maatschappij trots en ijdel was geworden (pp.150, 151).

Van der Hoop vervolgt, Maeder resumerend: “Deze eigenschappen, die de ziel dreigen te vergifigen wekken echter in de diepte van de fijn georganiseerde dichterziel een reactie, een gestadig streven om die verkeerde eigenschappen te compenseeren en te overwinnen. Dit drukt zich in het deemoedigende van den telkens herhaalden droom uit. Het ontslag uit dien onaangename dienst, de bevrijding van zijn droom, zou dan beteekenen, dat hij de parvenu-

⁷⁷ Freuds werk is ‘Die Traumdeutung’. p.317, derde druk. De artikelversie ‘Über das Traumproblem’ van Maeder staat in het Jahrbuch für Psychoanalytische F., Band 5, p.317.

⁷⁸ Van der Hoop verwijst naar blz. 320 van de ‘Traumdeutung’ van Freud.

achtige trots en de ijdelheid innerlijk heeft overwonnen. Wanneer wij den droom aldus beschouwen, dan vinden wij daarin symbolisch uitgedrukt een stuk moreele ontwikkeling van den dichter weergegeven en wij krijgen dan den indruk, dat in dergelijke dromen de innerlijke harmonie wordt gezocht en voorbereid "(p.151).

Freud heeft zich, aldus Van der Hoop, na lang verzet tegen deze opvatting van Maeder, alsnog daarmee eens verklaard. Freud zou wel een voorbehoud hebben gemaakt. Hij acht deze dromen niet ontstaan uit het verdrongene van het onbewuste, maar uit het gebied, dat hij het voorbewuste noemt.⁷⁹

Wat Van der Hoop dan zelf laat volgen, geeft een goed zicht op het verschil en verwijdering tussen Maeder en Jung enerzijds en Freud en zijn aanhangers anderzijds: "Men kan dan echter deze processen niet zonder meer gelijk stellen met de voorbewuste processen, die dan eens bewust, dan eens onbewust verlopen, want de hier beschouwde psychische processen worden bij vele mensen nooit duidelijk bewust. In ieder geval zijn deze soort onbewuste processen, zoowel theoretisch als practisch, van zeer veel gewicht en kunnen wij Maeder en Jung dankbaar zijn, dat zij de aandacht daarop gevestigd hebben" (p.151).

4.1.1.3. *'Zelfverwerkelijking in Mensch en Gemeenschap'*

Van der Hoop vermeldt in een studie over 'Zelfverwerkelijking in Mensch en Gemeenschap' Jung en Maeder als de twee psycho-analytici uit Zürich die het eerst de eenzijdigheid van Freuds psycho-analytische zielkunde duidelijk hebben ingezien (Van der Hoop, 1922).

Van der Hoop merkt op dat zij er ernstig naar gestreefd hebben een aanvulling voor de nieuwe inzichten te geven door hun aandacht te vestigen op de samenwerking, die bij de psychische ontwikkeling tussen bewuste en onbewuste processen geschiedt. De aandacht voor die samenwerking geeft reeds dadelijk een andere waardering van de onbewuste processen, omdat deze niet uitsluitend als minderwaardig en storend worden beschouwd, maar eerder als medewerkers, die enkel door allerlei omstandigheden tot tegenstanders zijn geworden. Twee vragen, die bij Freud verwaarloosd worden, trekken nu sterk de belangstelling, ten eerste namelijk hoe de verhouding is tussen bewuste en onbewuste processen bij die samenwerking, welke rol ieder van beide vervult en ten tweede hoe die samenwerking verstoord raakt, zodat een sterke tegenstelling kan ontstaan (p.23).

Van der Hoop vervolgt met een rake typering van Freud enerzijds en Jung en Maeder anderzijds: "Evenals Freud beschouwen Jung en Maeder de onbewuste psychische processen als vertegenwoordigers van onze meer natuurlijke en instinctieve zijde. Zij zien dien kant van ons wezen echter meer dan den nog onontwikkelden aanleg en niet als het verdrongene zonder meer. Naast verouderde, minderwaardige uitingsvormen bevat het onbewuste als drager van den erfelijken aanleg ook mogelijkheden, die nog niet in de bewuste werkzaamheid tot ontplooiing zijn gekomen. Ook zal de vorm, waarin die mogelijkheden zich opdringen, misschien niet aangepast zijn aan de tegenwoordige levensomstandigheden, toch kan heel goed de inhoud ervan een waardevolle aanvulling beteekenen voor de bewuste persoonlijkheid. Die aanvulling van de bewuste werkzaamheid van den geest is het meest sprekend in de inspiratie van den kunstenaar of in gelukkige invallen van uitvinders of ontdekkers. Ook in het gewone leven vindt men vele mensen, die groote waarde hechten

⁷⁹ Van der Hoop verwijst naar 'Ergänzungen zur Traumlehre.' Dit is de titel van een voordracht op het zesde Internationale Psychoanalytische Congres te Den Haag in september 1920.

aan indrukken en impulsen, die hun vanuit het onbewuste worden opgedrongen, omdat zij uit ervaring weten, hoe juist dergelijke invallen dikwijls blijken te zijn. Zonder dat men in alle uitingen van het onbewuste een beteekenis van dezen aard mag verwachten, zal men toch goed doen een open oog te houden voor dergelijke mogelijkheden, wil men niet het gevaar loopen om belangrijke ontwikkelingsmogelijkheden op zij te schuiven als uitingen zonder belang”(p.24).

Van der Hoop legt er dus de vinger op dat Freud psychische uitingen analyseert door ze uit hun oorzaken af te leiden en de geschiedenis ervan na te gaan, terwijl Jung en Maeder het voornaamste licht laten vallen op de synthese, de ontwikkeling van de ziel tot een eenheid van doel. Hierbij is, aldus Van der Hoop, de bewuste psyche betrokken, hoewel men toch niet kan zeggen, dat die doelstelling enkel door haar wordt gevormd. Ook hier is het ontwikkelingsproces een groeiproces van niet bewuste, niet rationele aard, waaraan zowel de impulsen uit de onbewuste aanleg als de bewuste samenvatting bijdragen. Van der Hoop merkt op dat het wezen van dat proces een raadsel voor ons blijft. Toch meent hij dat we, door bijzonderheden ervan te bestuderen onze kennis uitbreiden en het raadselachtige enigszins terugdringen (p.25).

4.1.1.4. ‘Een geval van Schizophrenie’

J. H. van der Hoop promoveert op 11 april 1924 aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Als promotor treedt prof. dr. Gerbrandus Jelgersma (1859-1942)⁸⁰ op. Het proefschrift behandelt een geval van schizofrenie en geldt als een psycho-pathologische studie (Van de Hoop, 1924). Na het uitschrijven van de ziektegeschiedenis biedt Van der Hoop een uitvoerige bespreking en behandelt in een paragraaf over de psychologische verklaring de projectie en haar inhouden.

Hij gaat dan na dat de onderzoeken van Jung, Freud, Maeder, Spielrein, Grebelskaja, Nelken, Itten, Nunberg, Rombouts, Schilder en anderen bij schizofrenen allerlei complexen tonen, die ook bij anderen in het gevoelsleven een grote rol kunnen spelen en ook in de hier gegeven ziektegeschiedenis tot uitdrukking komen (p.134).⁸¹ Van der Hoop refereert bij

⁸⁰ G. Jelgersma verdiept zich vanaf 1893 in het werk van Sigmund Freud, en betoont zich in een rectorale rede in 1914 over ‘Ongeweten geestesleven’ een aanhanger van diens leer. Jelgersma richt zich behalve op psychiatrie en psychologie ook op de hersenanatomie (Luyendijk-Elshout, 1979).

⁸¹ Spielrein is de Russisch-Joodse psychiater Sabina Spielrein (1885-1941), die mede door de politieke beroering in haar land een levensweg gaat vanuit haar geboorteplaats Rostov, via Zürich, Wenen en Berlijn, naar Moskou, en in contact staat met Jung, Freud en Piaget. Ze is bekend om haar pleidooi om een menselijke vernietigingsdrift te veronderstellen (Karsten, 1996). Grebelskaja is Samuel Grebelskaja (ook geschreven als Grebelsky), uit Rusland afkomstig en geboren in 1886, die omstreeks 1911 promoveert op een dissertatie over ‘Psychologische analyse einer Paranoiden’ (<http://www-rektorat.unizh.ch/matrikel/data/8944.html> (accessed 23 juli 2002); Grebelskaja, 1912). Nelken is Jan Nelken die schrijft over ‘Analytische Betrachtungen über Phantasien eines Schizophrenen’ (Nelken, 1912). Itten is de Zwitser Walter Itten, geboren in 1883, van wie in 1913 een studie verschijnt over ‘Beiträge zur Psychologie der Dementia Praecox’ (Itten, 1913). Nunberg is Herman Nunberg (1883-1976) die een stage doet in Burghölzli, waar hij Bleuler en Jung ontmoet, die hem inwijden in de psychoanalyse. Hij ondergaat een analyse van Paul Federn. In 1920 schrijft hij een artikel over ‘Über den katatonischen Anfall’ en een jaar later over ‘Der Verlauf des Libidokonfliktes in einem Fall von Schizophrenie’ (Nunberg, 1920/1921). Rombouts is de Leidse psychiater John Marius Rombouts, die in 1922 een boek schrijft over ‘Psychiatrische Onderzoekingsmethoden’, dat door Stärke wordt besproken in 1924 in het ‘Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse’

Maeder aan een van zijn allereerste publicaties, uit 1911, 'Psychologie der Dementia Praecox' Jahrbuch IV. H2, op blz. 134). De inhoud van deze referentie is eerder uit de doeken gedaan in de beschrijving van werk van Maeder. Maeder behandelt de psychoanalyse van twee schizofrene patiënten. Hij onderkent bij hen gedrag dat past in de infantiele levensfase en vindt dat hun rare gedrag slechts schijn is. Het is gedrag dat voortkomt uit hun binnenwereld, dat onvoldoende is afgestemd op, of gecorrigeerd is door de buitenwereld.

4.1.1.5. 'Sexualiteit en zieleleven'

In zijn 'Sexualiteit en zieleleven' vermeldt dr. J.H. van der Hoop Maeder op verschillende plaatsen (Van der Hoop, 1926).

Dit boek voorziet waarschijnlijk, aldus de auteur, in de behoefte naar een zuiver psychologische behandeling van het sexuele vraagstuk. Vermoedelijk is dit boekwerk inderdaad één van de eerste in zijn zuiver psychologische soort in het Nederlands taalgebied.

Tot dan toe bestaat de lange rij van boeken en geschriften over dit onderwerp uit twee soorten. Sommige gaan uit van een bepaald geestelijk, religieus of moreel waarde-oordeel. Andere zijn wetenschappelijk en bouwen voort op biologische feiten en inzichten (p.1).

Na een inleiding volgen vier hoofdstukken over 'Analyse der sexualiteit', 'Het huwelijk', 'De sexuele opvoeding' (onderverdeeld in 8 paragrafen, A. tot en met H.) en 'Over homosexualiteit' (onderverdeeld in 4 paragrafen, A. tot en met D.).

In paragraaf E. over 'Idealen op het gebied van sexualiteit' in het hoofdstuk over 'De sexuele opvoeding' stemt Van der Hoop in met de uitspraak van Maeder: "Het geslachtsverkeer is juist het symbool van alle vereniging; men denke slechts aan het 'hieros gamos' van de antieke mysteriën en aan de 'unio mystica' van de mystieken uit alle tijden" (pp.117, 118). Van der Hoop citeert hier uit Maeder's 'Ehe und Selbstentwicklung'. Van der Hoop vervolgt het vertaalde citaat in een voetnoot met: "Die modernen kirchlichen Frommen, welche den geslechtlichen Verkehr auf die Fortpflanzung reduzieren wollen, sind dem 'Naturalismus' ebenso verfallen wie ihre Gegner, die sogenannten Freidenker. Der geslechtliche Verkehr als sichtbarer Ausdruck einer bestehenden inneren, seelischen Gemeinschaft hat (allerdings nur unter diese Bedingung) beim Menschen seine volle Berechtigung, auch ausserhalb biologischer Fortpflanzungsrücksichten. Nicht nur seine Berechtigung, sondern seine Funktion hat er; denn der Mensch muss immer wieder die Ganzheit der ehelichen Gemeinschaft erleben, um neu zentriert en erneuert zu werden" (Maeder, 1925, blz. 377). 'Das Ehe-buch' staat overigens onder redactie van Graf Herman Keyserling en is bedoeld als "eine neue Sinngebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen (Maeder, 1925, p.377)." Maeder is in dit boek één van 24 stemmen, onder wie Thomas Mann (1875-1955), Alfred Adler en Carl Gustav Jung.

Bd. 10: 305. Schilder is de Oostenrijker Paul F. Schilder (1886-1940). Vanaf 1918 is hij werkzaam in de neurologie en psychiatrie aan de universiteit van Wenen, waar hij in 1925 'professor extraordinare'. In die tijd leert hij Freud kennen, en is hij lid van de plaatselijke psychoanalytische Vereniging. Hij is van 1928 tot 1930 'visiting professor' aan de John Hopkins Universiteit. Later wordt hij directeur van de psychiatrische divisie van het 'Bellevue Hospital' in New York, en tevens stafid van de afdeling psychiatrie aan de 'New York University Medical School'. Schilder staat erom bekend zo op te gaan in zijn gedachten, dat hij zijn omgeving volledig vergeet. Mogelijk heeft deze eigenschap zijn dood veroorzaakt, als hij in New York omkomt in het verkeer. Hij publiceert rond 1923 veel artikelen in het 'Internationale Zeitschrift für ärztlichen Psychoanalyse' over grootheidswaan, het wezen van de hypnose, de angstneurose en over de psychologie van de manie.

Van der Hoop traceert wat hij noemt 'factoren' van de sexuele gemeenschap. Hij bedoelt hiermee de verschillende functies van de sexuele gemeenschap. Van der Hoop rubriceert eerst de biologische factor, waarin het doel van de sexuele vereniging de voortplanting is. Vervolgens noemt hij het door sommige psychologen aangedragen punt, dat een bepaalde lichamelijke bevrediging een wezenlijk, zo niet het meest wezenlijke is, van wat erin gezocht wordt. Van der Hoop noemt tevens de drang naar vertrouwelijkheid en veiligheid, naar een innig soort gemeenschap met een wezen, dat ons begrijpen kan en dat dezelfde belangen heeft (p.118). Tot slot van zijn opsomming vermeldt hij een factor waarbij hij Maeder citeert, namelijk "de wensch om in eigen, hoogste waarde, erkend en bewonderd te worden en ook weer dat andere om het kleinere zelf met zijn verantwoordelijkheden en begrenzingen te ontvluchten en zich in een grootere eenheid te geven"(p.118).

In paragraaf A. over 'Homo-erotische Factoren' in het hoofdstuk over homosexualiteit verwijst Van der Hoop naar Maeder om met hem Laforgue en Codet te willen volgen, die de gevoelens van het zeer jonge kind als 'captatief' karakteriseren (p.176). Van der Hoop is in zijn boek komen te spreken over de homo-erotische factor van de 'fixatie van narcistische gevoelens' (pp.175-179).⁸² Ten aanzien van deze factor onderscheidt hij drie vormen. Als hij de derde vorm behandelt, haalt hij Maeder aan (p.176). Van der Hoop verwijst naar diens 'De la Psychanalyse à la Psychosynthèse' (Maeder, 1926c). Deze derde vorm van narcisme ontstaat, aldus Van der Hoop, wanneer de moeder zich teveel op een eenvoudige manier met haar zoon bezighoudt, bijvoorbeeld bij een enig kind of in het algemeen bij verwende jongens.⁸³ Van der Hoop vervolgt: "Deze invloed is vooral dan gevaarlijk, wanneer geen gevoelscontact van eenige betekenis tusschen moeder en zoon aanwezig is. De moeder heeft dan eenvoudig haar eigen narcisme op haar zoon overgebracht en bewondert en vertroetelt in hem eigenlijk een stuk van haarzelf, waaraan zij alle mogelijke wenschen vervuld hoopt te zien, die zij zelf niet kon verwezenlijken. Bij den zoon ontstaat dan een eigenaardige vorm van gebondenheid aan de moeder, die op de voortdurende eenvoudige bevrediging van zijn narcistische bevrediging berust. Een dergelijke verhouding heeft eigenaardige gevolgen voor de ontwikkeling van het erotisch gevoelsleven. Oorspronkelijk kan men deze verhouding tot de moeder mijns inziens niet sexueel en zelfs niet in hoofdzaak erotisch noemen"(p.176). Van der Hoop wil op dit punt aangekomen duidelijk stellen dat hij zich niet alleen wat de terminologie betreft, maar ook in de begrippen enigszins van Freud verwijderen wil. Met Maeder vindt hij dat vage zinnelijke gevoelens in deze periode van het kindzijn opgenomen zijn in het geheel van de zogenaamde captatieve gevoelens van het zeer jonge kind. Wanneer het kind de moeder voor zich wil bezitten, dan heeft, aldus Van der Hoop met Maeder, dit hier een geheel andere betekenis dan het sexuele bezit van de volwassene. Van der Hoop vindt dat wie beide gevoelens in één begrip wil samenvatten verwarring veroorzaakt. Hij signaleert tevens dat zich in normale gevallen uit deze captatieve neiging tegenover de moeder geen sexuele wens, maar hoogstens vage erotische verlangens ontwikkelen (p.176).

⁸² Andere factoren zijn volgens Van der Hoop de 'fixatie aan eenvoudige vormen van lichamelijke bevrediging' (pp.174 - 175), de 'fixatie van een sterke gevoelsbinding aan de moeder' (pp.179-191).

⁸³ De overige twee vormen gaan over 1. een vrij eenvoudige soort narcisme, waarbij de waardering van de eigen vermogens ook werkelijk de hoofdinvald vormt in het gevoelsleven, die de trots van een jongen te zijn met zich mee brengt en hierbij aansluit aan de waardegevoelens tegenover het mannelijk geslachtsorgaan, (p.175), en 2. een enigszins samengestelder vorm, wanneer een jongen in zijn behoefte aan liefde door de moeder teleurgesteld is geworden en ook geen compensatie bij andere vrouwen heeft gevonden, waardoor hij zoekt met zijn narcistische waardegevoelens een invloed op kameraadjes uit te oefenen, en het vrouwelijk geslacht ontwikkelt. (p.175).

Ook de confessioneel gereformeerde theoloog H. Bavinck (1854-1921) merkt op dat “Freud over het hoofd ziet, dat de liefde van een kind tot zijne ouders en vooral tot zijne moeder, in de eerste jaren een geheel eigen karakter draagt en volstrekt niet is of behoeft te wezen van erotische aard. De liefde, de gehechtheid, de genegenheid van het kind tot zijne moeder (of hoe men dien band in de eerste jaren ook noemen wil) is noch uitsluitend zinlijk noch uitsluitend geestelijk. Ze is n.l. nog ongedifferentieerd; ze is nog één geheel en bevat alle latere betrekkingen in kiem in zich. Ze is een band, eene gehechtheid van het kind, van het ‘gansche’ kind aan de moeder, om zoo te zeggen, aan de moeder in haar ‘geheel’; eene gehechtheid van ziel en lichaam beide” (Bavinck, 1920, p.167).

Van der Hoop vindt wel dat vage erotische factoren, die in de verhouding tot de moeder altijd aanwezig zijn, door een dergelijke verhouding van verwennen en liefkozen meer en meer kunnen worden versterkt.

Maeder wordt vervolgens uitvoerig geciteerd als Van der Hoop attendeert op een element van niet-erotische aard, dat secundair belangrijke afwijkingen in het liefdeleven veroorzaken (p.177). Het citaat komt ook uit ‘De la Psychanalyse à la Psychosynthèse, de tekst van de voordracht die Maeder in 1926 aan de Sorbonne in Parijs gehouden heeft. Maeder beschrijft hoe een kind in de familie van de ‘zenuwpatiënt’ een geremde en verbogen ontwikkeling kan doormaken die leiden kan tot een ‘incesthouding’ jegens de moeder.

Van der Hoop concludeert dat het zwaartepunt ook hier niet ligt bij de erotische gevoelens, maar bij de fixatie aan een infantiel narcisme. Het citaat vervolgt: “Wanneer wij”, zegt Maeder, “onze uitsluitend sexueel gerichte loupe neerleggen en het geheele individu beschouwen, dan krijgt deze incestueuze neiging nog andere vormen. Wij zien dan een bangelijk wezen, wiens blik naar het verleden is gericht, dat zich aan het van ouds bekende vastklemt en zich laat verzorgen, beschermen en verwennen. Een dergelijk jonge man is des te meer hartstochtelijk veeleischend en tiranniek, naarmate hij zich meer laat gaan in een traag en egocentrisch leven. Het gaat hier om een toestand van regressief infantilisme, die samengaat met een ernstige stoornis in de aanpassing aan de werkelijkheid (fonction du réel).” (pp.177,178)

Van der Hoop legt naar aanleiding van deze beschrijving uit hoe een dergelijke toestand homo-erotische gevoelens versterken of homo-sexuele uitingen in de hand werken kan (p.178). Opvallend is dat Van der Hoop Adler eenzijdig vindt, omdat Adler deze weg tot homo-sexualiteit als oorzaak van alle homo-sexualiteit voorstelt.

4.1.1.6. Recensie van “Heilung und Entwicklung im Seelenleben”

In het huisorgaan (1928, 9, (33), juli, p.7) van de Internationale School voor de Wijsbegeerte, Amersfoortse Stemmen, staat een recensie van Van der Hoop van het boek ‘Heilung und Entwicklung im Seelenleben’ van Maeder.

Deze niet zo gemakkelijk terug te vinden recensie neem ik in extenso over: “Dit boek is een tweede uitgave van “Heilung und Entwicklung im Seelenleben” (1918), dat hier echter in een groter verband is opgenomen. Het laatste deel (bl. 82-167) is nieuw. Daarvan geeft bl. 144-167 een voordracht over “Psychoanalyse und Erziehung” van 1912. Het belangrijkste is echter wat er daaraan voorafgaat over “Das Gewissen und die Richtung”. In hoofdzaak omvat dit de voordrachten, die Dr. Maeder in 1925 in Amersfoort heeft gegeven, maar deze zijn hier toch weer een stuk verder ontwikkeld. Het eigen standpunt, dat Maeder onder de psychologen van onzen tijd inneemt, komt hier zeer sterk aan het licht. Het kenmerkende van het stand-

punt van dezen bekenden psychotherapeut is wel, dat hij het medische en het psychologische inzicht onvoldoende acht, zoowel om zielszieken te begrijpen als om hen te genezen. Hij spreekt het hier openlijk uit, dat hij een geloovig-religieuze levenshouding ook in deze materie als noodzakelijke basis aanvaardt. In zijn beschouwing van het geweten en de rol, die het bij ziekte en genezing speelt, in zijn opvatting van de teleologische functie als bemiddelaar tusschen het (metaphysisch opgevat) oerbeeld en het Zelf, in het verband, dat hij legt tusschen lichamelijke ziekte en schuldgevoel worden deze opvattingen uitgewerkt. Juist omdat ik deze opvattingen zeker belangrijk acht, kan ik de wijze, waarop zij hier worden weergegeven, niet bevredigend vinden. In hoeverre zij in de psychologie en de psychotherapie doorgevoerd kunnen worden, zal alleen bij een duidelijker en meer kritische uitwerking beoordeeld kunnen worden. In den hier gegeven vorm zullen zij zeker bij velen hevige kritiek wekken, terwijl anderen er op een te gemakkelijke wijze eigen meeningen in weerspiegeld zullen vinden. En beide reacties kunnen dan maar al te licht langs den kern der zaak heengaan. Niettegenstaande deze gevaren is het een waardevol boek, dat de vragen van het zieleleven diep doorschouwt.” (einde recensie)

Eigenlijk biedt deze recensie de enige duidelijke blik van kennis die Van der Hoop heeft opgedaan over de religieus-psychotherapeutische attitude van Maeder. Hij voorziet nogal wat problemen in Maeder's verantwoording hierover tot dan toe. Hij vermeldt deze problemen echter niet.

In alle andere studies van Van der Hoop komen veeleer de psychoanalytisch-technische en -theoretische bevindingen uit het vroegere werk van Maeder aan bod, waarbij duidelijk wordt dat die bevindingen er toedoen en voor de ontwikkeling van de psychoanalyse in Nederland bepaald niet marginaal zijn geweest.

4.1.1.7. *‘Bewusstseinstypen’*

Maeder's vooral theoretisch-psychoanalytische inzichten komen dan ook duidelijk aan bod in het boek *‘Bewusstseinstypen’* van Van der Hoop (Van der Hoop, 1937). In dit boek vat Van der Hoop zijn kennis over psychoanalyse samen, waarbij hij gezichtspunten van Jung combineert met aspecten van de opvatting van Freud, waarbij hij deze combinatie verantwoordt met een beroep op zijn ervaringen met de fenomenologie. Het boek gaat over *‘Bewusstseinstypen und Psychologie’* (dit deel is voortgekomen uit een zestal lezingen die in Boston gehouden werden), over *‘Bewusstseinstypen und Psychiatrie’* en over *‘Philosophische Bemerkungen’* daarbij. Het boek komt over als een *‘Opus Magnum’*.

Van der Hoop noemt uitdrukkelijk Alphonse Maeder als belangrijke stimulator in zijn ontwikkeling (p.6). Hij vermeldt Jung en Maeder als voorbeelden van geleerden die oog hebben gehad voor de zogenaamde structuurproblemen van het psychisch functioneren (p.141). Van der Hoop bedoelt hiermee dat in de dynamische psychologie met name van Freud de structuurproblemen verwaarloosd zijn en dat daarin verklaringen voor het psychisch functioneren uitsluitend causale verklaringen zijn. Van der Hoop wijst erop dat in het bijzonder de opvatting van Driesch, dat een levend wezen zich niet tot oorzakelijke factoren herleiden laat, geleid heeft tot het denken in een structuur van het psychisch functioneren, omdat zich daarin ook het geheel (“die Totalität”) van het psychisch functioneren goed beschrijven laat. Maeder wordt ook weer genoemd als voorbeeld van een onderzoeker die de psychoanalyse heeft toegepast op schizofrenie (p.267).

4.1.1.8. *Van der Hoop: een Maederiaanse Freudiaan*

In zijn boek 'Freud in Nederland' gaat Stroeken (1940-) in op de vraag hoe de psychoanalyse zich in Nederland ontwikkelde en hoe zij er momenteel, dat is in 1997, voor staat op het niveau van vereniging, instituut, theorie en praktijk (Stroeken, 1997). Een niet onbeduidend deel van het boek is gewijd aan dr. J.H. van der Hoop, die in tegenstelling tot de suggestie van de titel van het boek door J.H. Van den Berg niet zozeer aan de naam van Freud als wel aan de naam van Maeder verbonden wordt (Van den Berg, 1973). Van den Berg bericht: "De Nederlandse psychotherapeut, die het meest met hem (dat is Maeder, JWGM) gemeen had, was zijn vriend Dr. J.H. van der Hoop, die in de ontwikkeling van de Nederlandse psychotherapie een belangrijke rol heeft gespeeld en wiens overlijden in 1950 een open plaats liet in de psychiatrie van ons land." (Van den Berg, 1973, p.76)

Dit roept de vraag op of Maeder in het boek van Stroeken voorkomt. Dat blijkt inderdaad het geval en wel onder meer op het punt, waar Stroeken Van der Hoop aan Freud wil blijven verbinden, contra de hier niet verder uitgewerkte "woede van Stärcke" over de kritische opstelling van Van der Hoop jegens Freud (p.67).⁸⁴

Stroeken signaleert dat een boek van Van der Hoop over 'Nieuwe richtingen in de zielkunde' uit 1921 nog in 1952 een vierde druk zag, waarin de auteur, aldus Stroeken, zich kritisch opstelt tegen Freud, hoewel deze duidelijk zijn belangrijkste inspiratiebron is. Stroeken vervolgt: "Jung wordt vaak aangehaald en ook Maeder wordt met instemming genoemd. Op pagina 94 van de vierde druk spreekt Van der Hoop over 'de aanhangers van Freud ... zij ...'. Op pagina 109/110 vat Van der Hoop zijn bezwaren tegen Freud en zijn aanhangers samen. Op pagina 131 haalt hij met instemming Alexander en French aan, ziet gelijkenis tussen hen en Maeder en ziet mogelijkheden voor kortere behandelingen" (p.67). Franz Alexander (1891-1964) bezet de leerstoel voor psychoanalyse in Chicago. Hij verbindt psychoanalyse en psychosomatiek aan elkaar (Alexander, 1950). Met Thomas M. French schrijft hij in 1946 een boek over psychoanalytische therapie.

Stroeken heeft gelijk wanneer hij een verbinding wil blijven zien tussen Van der Hoop en Freud. Het is echter wel van belang te beseffen dat Van der Hoop met gebruikmaking van fenomenologische inzichten getracht heeft om Freud en Jung met elkaar te verbinden. Toch is daarmee niet alles gezegd, zelfs niet als Van der Hoop, die in 1913 door C.G. Jung geanalyseerd is⁸⁵, juist ook verbonden kan worden aan Jung. In het bijzonder in zijn boek 'Nieuwe richtingen in de zielkunde' staat hij ook in verbinding met Maeder en dat met zo een

⁸⁴ Stärcke is of August of Johan Stärcke die in 1913 een artikel schrijft in het 'Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen' (Bd. 5: 233-306) over 'Neue Traumexperimenten mit älteren und neueren Traumtheorien'. In het 'Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse' - het lijfblad van Freud na de breuk met Jung - schrijft hij in Band 10, 1924, tenminste vijf recensies over Nederlandse studies van Wynaendts Francken (Het sexuele leven), Boer (Bijdrage tot de Psychologie en Psychopathologie van het Onbewuste), Müller (Psychopathologie en Psychoanalyse), Meyer (De onderzoekingen van Sir William Crookes omtrent "Psychic Force") en Rombouts (Psychiatrische onderzoekingsmethoden voor het gebruik in de praktijk bewerkt). August en Johan Stärcke populariseren de psychoanalyse door daarover onder meer te schrijven in 'De Telegraaf'.

⁸⁵ Rümke, H.C. (1951) In memoriam dr. Johannes Hermanus van der Hoop, 1887 - 1950. Folia Neurologica et Neurochirurgica Neerlandica. 1951 (4): pp.3 - 5.

hartelijkheid, dat de stelligheid van een positieve beantwoording van de vraagstelling of Van der Hoop ook onder de Freudianen is, erbij enigszins verbleekt.

In dit verband kan ook verwezen worden naar de tekst van het afscheidscollege van Westerman Holstijn, die ingaat op de betekenis van Van der Hoop voor de Nederlandse psychiatrie (Westerman Holstijn, 1962). Ter typering hiervan noemt hij dat Van der Hoop meende dat de verschillende bedreigingen van de geestelijke vrijheid in de wereld van tegenwoordig samen gevat kunnen worden in het begrip ‘mechanisatie’. Van der Hoop zag enerzijds de dieptepsychologie als een reactie tegen geestelijke verstarringen, die naar meer inzicht leidt in het scheppend element in ons eigen wezen en daarmee naar de betekenis van de geestelijke vrijheid, anderzijds zag hij, dat de geestelijke vrijheid juist ook daar wel gedreven werd in dogmatische verschansingen, waar zij zich in verstarde vormen slechts moeizaam kan handhaven. Westerman Holstijn constateert dat Van der Hoop in zijn therapie in zijn latere jaren meer van Jung naar Freud is overgegaan. Achter de opvattingen van Maeder echter betreffende de prospectieve functie in al het psychische, zo merkt hij op, bleef Van der Hoop tenvolle staan en hierin vond hij bij Westerman Holstijn en bij een groeiend aantal jongeren, die zich spontaan bij hen voegden, grote instemming. Westerman Holstijn legt dan uit, dat “in de psychoanalyse maar al te zeer het accent gelegd is op het regressieve, op het afgeweerde en op de afweer, maar het feit, dat er een diepere, fundamenteel-biologische eigenschap is, te streven naar groei en synthese, waarvan de uitingen in dromen, associaties, in ziek zowel als in gezond gedrag, in kunst en in godsdienst aantoonbaar kunnen zijn, wordt in de praktijk wel genegeerd” (Westerman Holstijn, 1962, p.14). Het relaas dat volgt, laat ik hier achterwege, maar geeft een helder inzicht in de psychoanalyse die het onbewuste zoeken naar nieuwe wegen, naar oplossingen, de biologische “trial”, ook al is ze vaak een “error”, die in dromen, symptomen en associaties telkens aantoonbaar is, vaak over het hoofd ziet en negeert en de meer open psychoanalyse die aldus een begin maakte met Maeder, die ook kan bemoedigen en een klopje op de schouder geven.

Van der Hoop heeft zijn Freudiaanse aanpak nooit ontkoppelt van Maeder’s inzichten en er actief toe bijgedragen, dat de door Maeder ingebrachte prospectieve functie in al het psychische bij psychotherapeuten in Nederland ingang gevonden heeft. Wie dat precies zijn, vermeldt Westerman Holstijn niet, maar hij hoort er zelf duidelijk bij.

Als Stroeken Van der Hoop aanvoert als een bewijs van de invloed van Freud in Nederland, dan kan Van der Hoop even goed dienen als bewijs van de invloed van Maeder in Nederland.

4.1.2. W.J. de HAAN

Bij Willem Jacobus de Haan (1899-1977) staat het religieus perspectief op het werk van Maeder centraal. W.J. de Haan verwerkt in zijn eigen publicaties thema’s uit de studies van Maeder. In zijn proefschrift over ‘Psychoanalyse’ (De Haan, 1935) komt dat nog het beste tot uitdrukking. Ook uit zijn ‘Levensnood en levenskunst’ (De Haan, 1949) blijkt het belang dat hij in de gedachten van Maeder stelt, evenals uit een gepubliceerd referaat voor de Theologische Faculteit van de Universiteit van Utrecht over de vraag ‘Heeft de psychologie betekenis voor den theoloog?’, waarin de naam Maeder zelf overigens niet is terug te vinden. Uit de laatste publicatie zou haast worden afgeleid (vgl. p.31) dat De Haan eerder een protestant is geweest, dan een rooms-katholiek, waarvan Van Belzen rept (Van Belzen, 1991,

p.149).⁸⁶ Hij voert een eigen praktijk in Apeldoorn, en is daar tevens verbonden aan de ‘Sint Jozeph’, dat ‘Spatie’ centrum voor geestelijke gezondheidszorg is gaan heten.⁸⁷

4.1.2.1. Een dissertatie over ‘Psychoanalyse’ op basis van inzichten van Maeder

W.J. de Haan onderbouwt de centrale stelling van zijn proefschrift over ‘Psychoanalyse’ voornamelijk met inzichten van Alphonse Maeder. De hoofdstelling van deze dissertatie luidt: ‘Het psychisch wetenschappelijk onderzoek bevestigt de wezenlijke waarde van het religieus bewustzijn, zelfs tot healing van psychische gebreken en afwijkingen.’ Hij verdedigt in 1935 dit proefschrift aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. Als promotor treedt aan prof. dr. L. Bouman (1869-1936). In het dankwoord wordt uitdrukkelijk prof. dr. H.C. Rümke, met wie vele gesprekken gevoerd zijn, vermeld.

De Haan put uit Maeder’s ‘Heilung und Entwicklung im Seelenleben’ en ‘De Nieuwe Zielkunde en het Godsdienstig Leven’, de Nederlandse vertaling van: ‘Psychoanalyse und Psychosynthese’, ‘Régulation psychique et guérison’ en ‘Die Richtung im Seelenleben’.

De Haan eindigt het eerste deel van zijn dissertatie over de ontwikkeling van Freuds leer met een hoofdstuk over de persoonlijkheid (p.132). Hierin geeft hij weer wat Freud vond over het religieuze bewustzijn. Freud zag er een stadium van de menselijke psyche in. Zich los maken van de religie is een komen in een verder stadium van ontwikkeling. Hoewel Freud erkent, op grond van ervaringen, dat een religieus persoon zo’n kracht uit zijn geloof put, dat de kans om in een neurose te vervallen gering te noemen is, wil hij niet toegeven, aldus De Haan, dat de meest rationele psychotherapie moet zijn de mens ervan te overtuigen, dat het terugkeren tot de religie, de enige weg is om weer volkomen in evenwicht te komen (p.133). De woorden van Aurelius Augustinus (354-430): “Mijn ziel is onrustig in mij, totdat zij rust vindt in God”, wenst Freud niet te onderschrijven, aldus De Haan. De Haan vervolgt: “Hij vindt een heel andere verklaring, die mijns inziens ongegrond is. Hij beschouwt de religie als een algemeene neurose en zegt dat het aannemen van deze algemeene neurose de geloovige ontheft van de taak een persoonlijke neurose uit te beelden. Slechts geleidelijk wil hij iemand ontwennen aan de religie, want, zegt hij, men kan een mensch, die altijd een slaapmiddel

⁸⁶ De Haan lijkt de in protestantse kring veel gezongen Psalm 43 in de berijming van 1773 goed uit het hoofd te kennen, waartoe een rooms-katholiek psychiater vermoedelijk minder in staat moet worden geacht. De verbondenheid aan de ‘Sint Jozeph’ maakt het echter meer waarschijnlijk, dat hij toch rooms-katholiek is geweest. Dr. J.S.F. Oud, psychiater, bevestigt het rooms-katholicisme van De Haan. Hij merkt in een persoonlijke mededeling verder op, dat De Haan een levendige, bijkans hypomane man is, met een enorme belesenheid, en grote interesse in psychische aspecten van godsdienst. De Haan werkt vanaf 1951 tot aan zijn pensionering in de ‘Sint Jozeph’, de huidige ‘Spatie’ te Apeldoorn. Daarna assisteert hij Oud met wie hij een vriendschappelijke relatie onderhoudt, in diens praktijk. Daarna verliest Oud hem uit het oog, omdat hij zich moet terugtrekken wegens ziekte van zijn vrouw Truus de Haan. De Haan werkt volgens opgave van Oud ook enige tijd als assistent en conservator bij de parapsycholoog dr. Wilhelm Heinrich Carl Tenhaeff (1894-1981), die in 1933 te Utrecht zelf promoveert op een studie over ‘Paragnosie en “Einfühlen”’: bijdrage tot het vraagstuk der genialiteit’. De Haan is na zijn psychiaterschap nog een theologiestudie begonnen, en heeft die vermoedelijk ook afgerond. Mw. A. Volkers, directiesecretaresse van ‘Spatie’, wist te achterhalen dat De Haan in de december 1977 overleden is.

⁸⁷ Mededeling van dr. J.C.C. Marlet, die tevens opmerkt dat De Haan interesse heeft voor parapsychologie.

gebruikt heeft, dit niet plotseling ontnemen want dan slaapt hij niet. Daar staat tegenover, dat een mensch niet altijd kind kan blijven. Hij moet de wereld in. Hij moet opgevoed worden tot realiteit. De mensch is niet aangewezen op de religie om hierin geholpen te worden. Deze houdt hem er juist van af. De mensch heeft nog iets anders en dat is de wetenschap” (p.133). Op dit allerlaatste punt in de weergave van de ontwikkeling van Freuds leer aangekomen, precies op het scharnierpunt van het proefschrift om over te stappen naar het tweede deel over ‘Critische beschouwingen’ plaatst W.J. de Haan “als scherp contrast met deze uitspraken van Freud” het woord van A. Maeder uit ‘Die Richtung im Seelenleben’: “Een twintigjarige praktische ervaring bij zielszieke mensen heeft mij langzamerhand overtuigd, dat men met een zuiver deterministische opvatting van ziekte, in het bijzonder in de geneeskunst, niet uitkomt. Ik kwam van den kant van de psychiatrie en was zooals het toch behoort (!) in mijn levens- en wereldopvatting geheel positivistisch gericht. Mijn ervaring als arts dwong mij verder te zoeken, mij opnieuw te oriënteren. Het maakte een hevigen indruk op mij, toen bij het doorbladeren van Chamberlains bloemlezing⁸⁸ het woord van Christus voor mij oplichtte: “Ik ben gekomen om te zoeken en zalig te maken, wat verloren was”. Mij stond opeens de ideale definitie van de werkzaamheid van de geneesheer voor den geest, waarnaar ik tevergeefs gezocht had. Dus was het hoogste en laatste niet in school- en vakkennis te vinden, maar daarbuiten en wel aan de religieuze bron, die wij als geleerden en verlichte, beschaafde mensen afgewezen en van haar waarde beroofd hadden. Het begon mij duidelijk te worden, dat boven de sfeer van het menselijke weten en werken zich de hemel in zijn oneindigheid en eeuwigheid welft, dat het menselijk verstand en menselijke energie door de goddelijke wijsheid en almacht overstraald worden” (De Haan, 1935, p.133).

In de inleiding van het tweede deel over ‘Critische beschouwingen’ typeert De Haan de “Züricher beweging”, die hij in tegenstelling met de psychoanalyse van Freud en de Individualpsychologie van Adler geen school met een leer en een leider, maar een richting noemt, waarbinnen verschillende tendenzen tot uitdrukking komen (p.146). De richting wordt vertegenwoordigd door Bleuler, de klinicus, aldus De Haan, door C.G. Jung, wiens beschouwingen vooral psychologisch en filosofisch georiënteerd zijn, aldus De Haan en door A. Maeder, die zich bezig houdt met het medische en de verbinding daarvan met het religieuze (p.146). Verder noemt hij nog de bioloog C. von Monakow, de pedagoog P. Haeberlin⁸⁹ en Th. Flournoy, de grondlegger van de godsdienstpsychologie (p.146). Ter ondersteuning van de centrale gedachte in zijn proefschrift merkt De Haan merkt op dat vooral bij Maeder door een kritische verwerking van Freud’s opvattingen, de mens van een ‘Trieb’-wezen tot een ethisch-religieus wezen wordt.

In het deel over ‘Critische beschouwingen’ bespreekt De Haan achtereenvolgens de psychoanalyse als psychologie, de psychoanalyse als psychotherapie en de culturele waarde van de psychoanalyse. In het onderdeel over de psychoanalyse als psychologie, in een paragraaf over “De mensch en de driften” toetst De Haan het concept van de infantiele sexualiteit van Freud. Volgens Freud duurt deze vroege vorm van de sexualiteit tot het vijfde tot zesde levensjaar. Deze zou aanvankelijk auto-erotisch zijn, d.w.z. dat de libido op de eigen persoon betrekking heeft en later zou dan de object-libido ontstaan, die op andere personen gericht is, vooral op de ouders, waarna zich het oedipuscomplex zou vormen (p.153). Freud beschouwt de

⁸⁸ Bedoeld zal zijn ‘Worte Christi’ van Houston Steward Chamberlain (1855-1927), dat in 1901 is uitgegeven bij Bruckmann in München.

⁸⁹ P. Haeberlin is Paul Haeberlin, in 1878 geboren in Kesswil, en in 1960 overleden. Hij is professor in Bern en Basel.

gevoelens van het kind als seksuele gevoelens, zoals aangename tast-, spier- en orgaangevoelens. De Haan onderkent dat Freud de tendens heeft om de ziekelijke afwijking te substitueren in de normale toestand en die poging om het zieke tot het gezonde te herleiden, gelukt hem niet goed (p.154). Hij vindt bijvoorbeeld dat de theorie van Freud over de polymorphe perverse seksualiteit van het kind feitelijk berust op de neiging om de inhoud van de neurose en de psychologie van de volwassene in de ziel van het kind te projecteren (p.154).

De Haan vindt ondersteuning voor deze opvatting bij Maeder, die in deze theorie een onvervalst pendant van de oude, thans als onjuist erkende theorie van de preformatie van de kiemen ziet, volgens welke in de zaadlichaampjes een in alle delen volvormde homunculus te vinden zou zijn (p.154).

De Haan geeft weer dat Maeder er de nadruk op legt, dat het kind vanuit het milieu meerdere invloeden ondergaat dan alleen de seksuele en dat die factoren wel degelijk mede de richting bepalen waarheen het kind zal gaan en zijn karakter zich zal ontwikkelen (p.155). De Haan nuanceert dat Freud weliswaar niet nagelaten heeft op dergelijke factoren te wijzen, maar zeker niet genoeg; bij hem, zo merkt De Haan op, culmineert het alles in het seksuele, al gebruikt Freud die term in ruime zin (p.155).

Maeder, zo vervolgt De Haan, beziet de vraagstukken van een ander niveau en tracht het psychoanalytisch gezichtspunt te corrigeren en aan te vullen door aan te tonen, dat de betrekkingen van het kind tot zijn ouders zich niet in de dubbele formule liefde-bezit, jaloezie-haat laten samenpersen. Maeder brengt een hele bundel tendensen in herinnering, waarin het zoeken naar steun, bescherming, opwekking, volgens De Haan: “zelfs”, naar correctie en richting te herkennen valt (p.155). De Haan vult een halve pagina met een citaat van Maeder uit diens ‘Regulation psychique et guérison’ uit 1925: “Het kind leeft in het gezin in een veld van bipolaire invloeden, welks beide polen of dynamische centra vader en moeder zijn. Afwisselend versterken of remmen zij door aantrekking of afstoting de eigen tendenzen van het kind en brengen het zoo tot zijn natuurlijke ontplooiing, tot realiseering van zijn wezen. De moeder wekt de gevoeligheid, de affectiviteit, de fantasie, de intuïtie op. Zij begunstigt de ontplooiing van het gemoed, van de sociale zin, de waarneming en de verzorging van het innerlijk leven, de grondslag van de moraal, de toegang tot het religieuze leven. De vader roept de waarnemingslust voor de buitenwereld wakker, wekt de agressieve drang en afweerdrang op. Hij symboliseert de verbiedende, staffende autoriteit. Hij versterkt en leidt de energie en de wil, ontwikkelt de intelligentie en de zin voor het individuele. Kortom, hij opent het kind de toegang tot de uitwendige werkelijkheid, tot natuur, maatschappij en staat, maar tevens vormt hij zijn denken, dat het kind later tot zelfkennis, tot een eigen levens- en wereldbeschouwing zal voeren” (p.155).

In hetzelfde hoofdstuk over de psychoanalyse als psychologie geeft De Haan ook een paragraaf over “De totaliteit der persoonlijkheid”. Hij stelt daarin dat de betekenis van de psychoanalyse voor het inzicht van de persoonlijkheid niet gering gebleken is (p.194). Hij haalt met instemming Rümke aan, die in enkele markante zinnen de betekenis van Freud, Adles, Jung en Maeder uittekent: “Van deze vier heeft Freud het diepst gegrepen. Adler heeft de meest consequente, doch een wel wat eenzijdige leer gegeven. Jung heeft de werkingen van de libido tot in de verste vertakkingen nagegaan, terwijl Maeder in zijn synthetische beschouwingswijze, in zijn voortdurend contact houden met het geheel der persoonlijkheid, in zijn steeds verbonden blijven met biologische verschijnselen, naar mijn meening draagkrachtige ontwikkelingslijnen heeft aangewezen”(Rümke, 1929, p.133).

De Haan vindt dat Freud niet in staat is geweest om de hogere uitingen van de persoonlijkheid te verstaan en onderstreept dit met een citaat van Maeder: “De positivistische en utilitaristische houding van Freud komt op haar voordeeligst uit bij het onderzoek van de

onderste lagen der psyche. Zij schiet echter volkomen tekort voor de hogere functies in de hiërarchie der persoonlijkheid, daar wordt ze zuiver negatief. Freud's concreet, partiël realisme vertoont hetzelfde defect als het naturalisme in de literatuur van de tweede helft der 19^e eeuw. Het heeft noodig de natuurlijke aanvulling van het realisme der innerlijke wereld om tot een vol, integraal realisme, het eenige werkelijke, te kunnen komen.”(pp.196,197)⁹⁰ De Haan herinnert in dit verband aan het uitgangspunt van de onderzoeken van Maeder. Maeder hanteerde als werkhypothese de eenheid van de persoon, die hij als resultaat van objectieve en subjectieve ervaring aannam.⁹¹

In het laatste hoofdstuk over ‘De psycho-analyse als psychotherapie’ gaat de Haan onder meer in op het onderwerp overdracht en distantie. Kernpunt voor hem is om aan te tonen dat de analytische techniek van Freud berust op duidingstechniek waarbij het zelden in de bedoeling van Freud gelegen heeft om de patiënt de weg te wijzen waarlangs hij voortaan gaan moet, maar dit aan hem zelf over te laten (p.213).

De Haan zet dit af tegen de benaming van de therapeutische methode van Maeder. Maeder beschrijft deze als psychoanalyse en psychosynthese. Slechts in zeldzame gevallen wenst Freud in zijn psychoanalyse een mentorrol te vervullen. Hij analyseert zijn patiënt, maar stelt daarbij de voorwaarde, dat de patiënt belangrijke beslissingen uitstelt, totdat de behandeling is afgelopen. Freud acht dan, aldus De Haan, de patiënt in staat zijn moeilijkheden zelf te overwinnen.

Toch kan er gemakkelijk een misverstand ontstaan bij de benaming van de methode van Maeder. Het lijkt erop dat psychoanalyse en psychosynthese gescheiden gedacht kunnen worden en door de arts uitgevoerd kunnen worden. Maeder heeft dit misverstand willen wegnemen, aldus De Haan, die vervolgens opnieuw een citaat geeft van Maeder, dat gezien zijn niet geringe omvang het Maederiaanse karakter van dit Utrechtse proefschrift onderstreept: “De wederopbouw is een spontaan, auto-actief proces, dat zich aan den patiënt voltrekt. Het is de uitdrukking van de scheppende krachten des levens zelf. Daarin staan arts en patiënt ieder op zijn eigen plaats. Ofschoon de arts synthese niet tot stand brengt, kan men toch zijn functie als leiding karakteriseren. De ervaring leert ons dat in vele gevallen de wederopbouw door de analytische opruiming van bindingen en remmingen van verschillende aard alleen niet voldoende mogelijk gemaakt wordt. De zieke is en blijft dan verstijfd en als 't ware betooverd. De krachten tot psychische groei verkeerden in sluimering. Een physicus zou kunnen spreken van de potentieel toestand der energie in tegenstelling tot de actueele. Hier kan een levenwekkende, bezielende werking van den arts ingrijpen De leiding van den arts bestaat wezenlijk in het verwerven van een contact, een betrekking tot de innerlijke leiding, waardoor de patiënt langzaam aan in het stadium komt zichzelf toe te vertrouwen aan deze zelfleiding... . Een opbouw voltrekt zich, een integratie van de enkeling in de totaliteit, waartoe de synthetische houding van den arts medewerkt”(pp.213,214).⁹²

De Haan rondt zijn dissertatie af met een paragraaf over bezwaren tegen de psychoanalytische methode (pp.216-224). Het grootste bezwaar acht hij de lange duur van de behandeling, die daardoor bovendien veel geld kost, dat alleen rijke patiënten opbrengen kunnen. Ander bezwaar is dat de psychoanalyse, volgens De Haan, uitsluitend analytisch

⁹⁰ Het citaat is afkomstig uit Maeder's 'Psychoanalyse und Psychosynthese.' In: Arzt und Seelssorger. Heft 8.

⁹¹ Het citaat dat De Haan hierover geeft komt uit Maeder's 'Régulation psychique et guérison.' In: Arch. Suisse de Neur. Et de Psych. Uit 1925.

⁹² Citaat komt uit Maeder's 'Psycho-analyse und Psycho-synthese.' In: Arzt und Seelsorger. Heft 8.

werkt en daarbij blijft staan. De psychoanalyse mist de synthese, die tot stand komen kan onder invloed van actieve leiding en daarop komt het tenslotte, aldus De Haan, aan. Het synthetische gezichtspunt legt de nadruk niet op het verleden, maar op het heden. De Haan zegt dat de zenuwpatiënt uit zijn schijnleven en veiligheidssysteem gerukt moet worden. Om hem geheel in de werkelijkheid onder te dompelen wordt zijn autisme vervangen door een levend, menselijk contact, van ziel tot ziel en oog in oog, eerst met de arts, daarna met zijn omgeving. Daarin merkt De Haan het grote verschil op met de analytische methode, waarbij de zieke op een ruststoel in het halfdonker ligt, terwijl de arts op enige afstand, ongezien door de patiënt, plaats neemt. Om de meerwaarde van de psychosynthese te onderstrepen haalt De Haan opnieuw Maeder aan: “De bevrijding der psychische energie, die in de symptomen vastlag, geschiedt door de analytische methode. Maar de psycho-synthese stelt er zich niet mede tevreden in het overdrachts-proces de reproductie van de positieve en negatieve gevoelsbetrekkingen van het verleden, de stereotype herhaling van liefde en haat tot de ouders, weer te vinden. De zieke staat niet meer aan de herhalingsdwang bloot, zoo spoedig hij ervaart en inziet dat de kracht, die hem tot den arts trekt, het vertrouwen is, dat in laatste instantie niets anders is dan het vermoeden van en het zoeken naar regulatie, naar het nieuwe evenwicht en naar nieuwe zelfleiding.” (p.218)⁹³

4.1.2.2. *‘Moderne zielkunde en het evangelie’*

In zijn ‘Moderne zielkunde en het evangelie’ geeft dr. W.J. De Haan een uitvoerige uiteenzetting en bespreking van het gedachtegoed van Maeder (De Haan, 1955).⁹⁴ Het boek gaat over de betekenis van het geloof voor de persoonlijkheid. De Haan put uit Maeder’s ‘Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven’, ‘De nieuwe Zielkunde en het Godsdienstig leven’ en ‘Genezing van Zielsziekten’.

Kernbegrip van het boek van De Haan is ‘zielsvorming’. In aansluiting op een beschrijving van Freud’s psychoanalyse, meent de auteur verplicht te zijn een algemene oriëntering te geven en dieper in te gaan op dat deel der psychoanalyse, dat volgens de Züricher richting behoort bij de ontleding der zielsverschijnselen n.l. de synthese, door De Haan ‘zielsvorming’ genoemd (pp.309, 310). De schrijver hoopt er door middel van zijn boek blijk van te hebben gegeven, dat zijn medisch-psychologisch standpunt nauw verwant is aan de inzichten van de Züricher school en dat de kennis en beleving van het Heilig Evangelie door hem als een integrerend bestanddeel van de psycho-therapie beschouwd wordt (p.310).

De Haan ziet in dat de taak, die de psychotherapeut moet trachten te vervullen bij de behandeling van zenuw- en zielsziekten, ten slotte zal moeten culmineren in het doen aanvaarden door de patiënt - en dit kan, aldus De Haan alleen als de arts het zelf gelooft - van Jezus’ gedecideerde uitspraak: “Er staat geschreven: De mens zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat door Gods mond uitgaat” (p.310). Geciteerd wordt Matth. 4 : 4.

De Haan behandelt Maeder samen met Jung in het ‘Eerste deel’ van zijn boek, daarvan het derde hoofdstuk over ‘Hedendaagse richtingen in de zielkunde’ in de negende paragraaf over ‘Analytische Psychologie (Jung, Maeder)’ (pp.115-137).

⁹³ Citaat komt opnieuw uit Maeder’s: Psycho-analyse und Psycho-synthese.

⁹⁴ Dit boek is de tweede herziene en vermeerderde druk. De eerst druk stamt uit 1935, en is uitgegeven bij Paris te Amsterdam.

Over Maeder merkt De Haan op dat Maeder evenals Adler en Jung zijn psychologische opvatting afgeleid heeft uit de leer van Freud. Daarbij heeft Maeder zich vooral aangesloten bij Jung, met wie hij de z.g. Züricher-richting vertegenwoordigt (p.118).

De Haan legt de vinger bij de intenties van Maeder. Maeder zou niet zozeer de geschiedenis en de methoden van onderzoek en behandeling van de psychoanalyse hebben willen schilderen in zijn werk, maar wel het bestaan van een richtingszin van het leven (Richtungssin des Lebens) en van een bron van verborgen energie in de diepte der menselijke ziel duidelijk hebben willen aantonen (p.119). De Haan verwijst naar Maeder's 'Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven: de psychoanalyse en haar betekenis voor het moderne leven.' De Haan cursiveert Maeder's term 'zelf-genezing' in het zieleleven, dat Maeder verder de idee van de regeneratie genoemd heeft.

De Haan ziet dat de Züricher school niet in het sexuele instinct in de meest uitgebreide zin van het woord volgens Freud en ook niet in het machtsinstinct volgens Adler, maar in het begrip 'libido' zijn uitgangspunt genomen heeft. Voor deze term 'libido' wordt gewezen op de uitdrukking 'élan vital' van Henri Bergson (1859-1941) en op het woord 'intérêt' van Claparède. De Haan noemt ook het woord 'levensenergie'.

De Haan volgt Maeder op de voet. Maeder heeft in dit uitgangspunt al een soort van synthese gezien. Maeder heeft de analytische beschouwingwijze niet voldoende geacht, maar hij vindt dat de synthetische visie zich vanzelf opdringt. Niet alleen 'regressieve' oriëntering, maar ook de 'progressieve' acht Maeder noodzakelijk, aldus De Haan (p.119).

Maeder heeft het onbewuste niet slechts als een veiligheidsinrichting beschouwd waardoor de verdrongen wensen bevredigd konden worden. Hij acht de teleologische (doelstrevende) werking van dat onbewuste belangrijk. Maeder zou daarom ook, aldus De Haan, het werk van de Zürichse school zien als een voltooiing van het werk van Freud (p.119). Als de psychoanalyse het gebouw van de neurose omver gekegeld heeft, probeert de Zürichse school de wetten van de wederopbouw en van de psychische ontwikkeling te doorgronden.

Maeder heeft, aldus De Haan, opgemerkt dat ook de theologie belang begon te hechten aan de psychoanalyse. Te Zürich is O. Pfister de eerste geweest, die als theoloog aan de psychoanalytische beweging deelgenomen heeft en daarover een systematisch werk geschreven heeft (Pfister, 1924). Een belangrijk motief voor hem is de pedagogen voor de psychoanalyse te interesseren (Maeder, 1918, p.63).⁹⁵ Ook de theoloog Adolf Keller (1872-1963) passeert

⁹⁵ De Zwitserse theoloog Oskar Pfister (1853-1956) leert in 1909 Sigmund Freud kennen en stuit een jaar eerder door tussenkomen van Ludwig Binswanger maar vooral van C.G. Jung op de psychoanalyse die nog maar net bezig is van de grond te komen. Op een foto van de deelnemers aan het 'Internationaler Psychoanalytischer Kongress', in 1911 te Weimar, komen Oskar Pfister en Alphonse Maeder samen voor. Pfister is een 'evangelischer Theologe' en van 1902 tot 1939 predikant in de 'Predigergermeinde' in Zürich, een oude stadswijk met relatief grote sociale problemen. Hij staat een 'psychoanalytische Seelsorge' voor, die draait om waarheid en liefde (Nase, 1993)⁹⁵ Hij schrijft veel en daarbij onder anderen ook in de reeks "Schweizer Schriften für allgemeines Wissen" waarin ook Jung en Maeder bijdragen leveren (Nase, 1993, p.334). Na de breuk tussen Freud en Jung en met Jung Maeder, blijft Pfister aan de zijde van Freud (Nase, 1993, p.196). De reden daarvoor ligt vermoedelijk in zijn opvatting over de fundamentele dubbelzinnigheid van het onbewuste. Daar liggen, aldus Pfister, de bronnen van waarheid en genezing geenszins keurig klaar, zodat het slechts een deskundige vertaling van een wijze zieleherder zou behoeven om de strevingen van de richtingwijzende zelfsturing ('richtungweisenden Selbststeuerung', een uitdrukking van Maeder) bewust te maken (Nase, 1993, p.196). Het geheim van het onbewuste ('das Mysterium des Unbewussten') zoals Pfister daarover zelf graag sprak, heeft geen 'Mystagogen' nodig, die anderen vol eerbied in dat geheim kunnen inwijken. Dat geheim heeft, aldus Pfister, onverschrokken 'Analytiker' nodig, die aan het onbewuste zijn geheimen ontrukken. Pfister sprak in dit verband van het bedrog van het onbewuste,

de revue. Aan hem komt de eer toe de betekenis van de psychoanalyse voor de zielzorg naar voren te hebben gebracht en deze met succes te hebben toegepast op de filosofie, waarbij gewezen wordt op Bergson. Keller studeert theologie in Basel, Genève en Berlijn. Als predikant start hij in de Duits-evangelische gemeente in Kaïro. Vandaar is hij achtereenvolgens predikant in Burg bei Stein, Genève en vervolgens van 1909 tot 1924 in Zürich. Daar werkt hij samen met Jung in een kleine studiekring (Leu, 1998).

Maeder heeft geconstateerd dat de hele Zürichse school van artsen, theologen en pedagogen, in tegenstelling met de mechanistisch georiënteerde aanhangers van Freud, door een meer vitalistisch standpunt gekarakteriseerd is. Deze school omvat een synthese van de causale en finale standpunten. Voor deze school doen beide zich voor als twee onafscheidelijke aspecten van het leven. Deze school is analytisch en synthetisch tegelijk, collectief en individueel (p.122).

De Haan vervolgt met een beschrijving van de ontwikkeling van de visie van Maeder. Maeder zou door de psycho-analytische onderzoeken ertoe gebracht zijn om het enge positivisme op te geven en zich te wenden tot een meer geestelijke levensbeschouwing. Draaipunt in deze onderzoeken zijn eigen dromen en die van patiënten geweest. Freud heeft de meeste dromen gedefinieerd als symbolische vervulling van een onbewuste en verdrongen wens. Maeder heeft daarentegen opgemerkt dat sommige dromen in symbolische vorm pogingen zijn tot oplossing van onbewuste conflicten. Het is hem opgevallen dat de op de droom volgende handelingen overeenkwamen met de pogingen in de droom om tot oplossing van de conflicten te komen (p.120). Maeder heeft hieruit de conclusie getrokken, dat de droom aan de nabijzijnde veranderingen van de toestand van het onbewuste voorafgaat. Vandaar dat Maeder de droom-analyse heeft gezien als een fijne oriënteringsarbeid omtrent de werking en de ontwikkeling van het innerlijk leven.

De Haan ziet hoe Maeder zich richt van deze teleologische functie als specifieke eigenschap van de droom, naar een functie van het onbewuste in het algemeen. De Haan laat zien hoe het positivisme van Maeder geschokt werd door de ontdekking van de teleologische werking van het onbewuste, het bestaan van een hogere instantie in de donkere diepte van het onbewuste, die de te volgen weg aanwijst. Er volgt een uitvoerig citaat waarin deze schok door Maeder zelf verwoord is:

dat listig is en ontmaskerd moet worden. Pfister vindt dat Jung en Maeder zich schuldig maken aan een dehistorisering van de psychoanalyse (Pfister, 1915).⁹⁵ De psychische geschiedenis van de enkeling is volgens Pfister een werkelijke geschiedenis. Zij mag niet worden losgemaakt van zijn primaire sociale betrekkingen en zijn conflictueuze levensgeschiedenis, maar is vanaf het begin daarmee tot stand gebracht. Hij vindt het veel te ver gaan, dat Jung en Maeder liefdes- en haatimpulsen in dromen in hun elementaire macht niet serieus nemen, wanneer zij deze beschouwen als symbolisering alleen van het individuele streven naar het ethisch en esthetisch hogere en naar zelfvervolmaking opvatten. Pfister noemt dit: "Dem Teufel Feigenblätter anziehen". Men miskent de eigen aard ervan volledig, wanneer men uit de psychoanalyse een heilsleer en een 'Ganzheitsschau' haalt.⁹⁶ Jung en Maeder vallen onder hetzelfde oordeel als waaronder Eduard Hartmann (1842-1906) valt: "Konstruktion irgendeines hellsehenden mythologischen Gebildes". Hartmann probeert een categorieënleer toe te passen op het onbewuste. Wat Pfister tegen Maeder inbrengt, staat haaks op wat Maeder zelf verklaart over psychoanalyse. Maeder vlakt het eigene daarvan in het geheel niet uit, maar voegt er psychosynthese aan toe. Het theologisch gezichtspunt over leven buiten zichzelf dat Pfister tegen Jung en Maeder inbrengt, snijdt hout. Na zijn bekering tot het christelijk geloof in 1932 omarmt Maeder dit gezichtspunt eveneens.

“Er steeg een vermoeden in mij op van een streven, een richting, een diepere zin des levens, die men bij de droomanalyses direct aan het werk kon zien. Een woord van Christus, dat ik als kind uit het hoofd geleerd, maar nooit begrepen had, “Ik ben de weg, de waarheid en het leven”, was in mij levend geworden. Het was een gevoel van nieuwe kracht en van nieuw vertrouwen in onze menselijke natuur en bestemming. Wij zijn niet in onze innerlijke conflicten verstrikt en reddeloos verloren; er is een hulp: in onszelf, zij het dan ook buiten ons bewuste Ik, werkt een sturende kracht; er heeft een zoeken naar bevrijding plaats” (p.121).⁹⁶

Maeder heeft de poging tot zelfgenezing van het organisme van hoge betekenis geacht ook op psychologisch gebied, aldus De Haan. De psychische genezing betekent voor hem een ‘regeneratie’, zelfs een soort van na-ontwikkeling (p.121). Maeder ziet in de functionele assimilatie, door De Haan nader aangeduid als: opnemning en verwerking van voedingsstoffen, een voorbeeld van het levensproces, dat elk moment schept. Het draait daarin om standvastigheid te midden van voortdurende wisseling, om continuïteit te midden van onderbreking. Maeder heeft deze de eerste fase van de integratie genoemd. De Haan voegt hieraan toe dat het gaat om een gebeurtenis of een handeling die tot een geheel voert. Het vraagstuk van de integratie omvat, volgens Maeder, het wezen van het levensproces zowel van biologisch als van psychologisch en geestelijk standpunt uit bezien (p.122).

De Haan geeft een nauwgezette beschrijving van de fasen van de integratie die zich achtereenvolgens op fysiologisch, psychologisch en geestelijk niveau afspelen.

Op psychologisch terrein voltrekt zich als tweede fase van integratie de individuatie. Volgens Maeder gaat het om een functionele assimilatie, waarbij uitsluitend gebruik gemaakt wordt van aan het geestelijk leven ontleende materialen en energieën. Deze worden volgens Maeder door de synthetische, vormende kracht van het Ik geput uit de erfelijkheidsmassa of uit de buitenwereld, invloed van opvoeding en omgeving, om ze te verwerken en te gebruiken (p.122). Verdringing, zelfbeheersing en actieve introversie worden door Maeder mechanismen genoemd, die door remming een opeenhoping en verdichting van energie bewerkstelligen. Door deze verdichting ontstaat een hervorming en hogere ontwikkeling. Hierdoor ontstaat een centrum, vanwaar bijzondere handelingen van zeer persoonlijk karakter uitgaan. Deze handelingen bouwen langzamerhand onze geestelijke structuur, onze individualiteit op. Maeder heeft hier gesproken van ‘individualiteit’, een levenscentrum, een voortbrenger, aldus De Haan, van een hogere vorm van werkzaamheid. Deze werkzaamheid organiseert en gebruikt stof en kracht van de wereld voor een transcendent, haarzelf meestal onbewust doel (p.122). ‘Individuatie’, vat De Haan Maeder samen, betekent vermeerdering, verrijking, verhoging van het leven.

De derde fase van de integratie is een proces, dat zich afspeelt op het spirituele, geestelijke gebied. De eerste fase heeft betrekking op de wording van het organisme, terwijl de tweede fase gaat over de wording van de psyche tot aan het ontstaan van de individualiteit. In de derde fase ondergaat het nauwelijks gevormde ‘Ik’ een algehele verandering. Het offert zich op als zelfstandige, autonome eenheid om in een hogere, boven-individuele organisatie te worden opgenomen en aldus aan een nieuwe, hogere vorm van leven deel te nemen (p.123). De Haan geeft een minitieuze beschrijving van deze derde fase: “De beide eerstgenoemde

⁹⁶ Het citaat komt uit Maeder’s *Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven*. p.39. Wie denkt hier niet onwillekeurig aan de tekst van het briefje, gedateerd 23 november 1654, van Blaise Pascal, ingenaaid in de voering van zijn jas, dat na zijn dood teruggevonden werd: “Vuur, God van Abraham, God van Isaac, God van Jacob, zekerheid, zekerheid, vreugde, vrede.”

phasen geven volgens Maeder een ontwikkeling aan, waarin achtereenvolgens de heerschappij van het lichaam en van de ziel wordt geschetst, om tenslotte over te gaan tot de derde fase, waarin de geest praedomineert. In deze laatste vorm der integratie ziet hij vooreerst een oplossing van de gedurende de individuatie opgebouwde eenheid, of meer nog een verbreking van de ketenen van het Ik, waardoor het eigenlijke ware Ik, de boven-individuele geest, geboren wordt. Hij zegt: hierop slaat Christus' woord: "De Vader en ik zijn één." Dit verschijnsel van de oplossing van het Ik beschouwt hij als een opgeven van het Ik en noemt dit een 'offer'. Dit geschiedt vrijwillig door het Ik, dat zelf actief aan zijn oplossing, zijn offering deelneemt. Een nieuwe eigenschap verkrijgt de geest door dit offer nl. 'de innerlijke vrijheid'" (p.123).

Ook de arts Elzinga verbindt - op een wat minder onderscheiden wijze dan Maeder doet - de termen 'integratie' en 'heil' aan elkaar in zijn 'Geloof en geneeskunde', waarin juist ook de naam Maeder en in het bijzonder diens werk 'Wege zur seelischen Heilung' besproken wordt (Elzinga, 1954). Elzinga vraagt zich in zijn boek af of de bijbel ook een boodschap heeft voor hen, van wie het beroep het is de zieken in hun nood en lijden bij te staan. De auteur getuigt ervan "dat, wil men zijn patiënten goed behandelen, men hen heeft te zien als mens in de volle betekenis van het woord, wat inhoudt, dat ook de relatie God-mens bij het behandelen een zekere plaats moet hebben" (p.5). Elzinga wijst op de verdienste van Paul Tournier die dit in zijn boek 'Médicine de la Personne' uitgewerkt heeft. Elzinga betreft vervolgens de begrippen 'integratie' en 'heil' op elkaar. Hij neemt zijn uitgangspunt in de medische wetten in de eerste vijf boeken van Mozes. Hij werkt dit uit door te zoeken naar de achtergrond van deze wetten die hij samenvat in de bijbeltekst: "Heilig zult gij zijn, want Ik, de Here, uw God, ben heilig" (Lev. 19 : 2). De conclusie van Elzinga is dat heilig in dit verband de betekenis moet hebben van het woord "integer". Hij wijst hiervoor onder meer op de zogenaamde "Schemach Jisreal", de naam van de bijbeltekst uit het boek Deuteronomium 6 : 4 : "Hoor, Israël, de Here is onze God; de Here is één." Deze geloofsbelijdenis is zo diep in het religieuze leven van, wat Elzinga noemt: "het Oude Volk" geworteld, dat zij bijvoorbeeld in het stervensuur door de omstanders zolang wordt herhaald, tot de stervende overleden is. Elzinga verbindt dit bijbelse uitgangspunt aan het uiteindelijke doel van therapie, namelijk de "re-integratie van de zieke mens". Hij heeft daarbij oog voor sommige behandelingen waarin men een geringere desintegratie veroorzaakt om een ergere desintegratie op te heffen. Hij doelt dan op de zogenaamde leucotomie. Het is niet eenduidig aanwijsbaar op welke plaatsen Elzinga in zijn boek refereert aan het werk van Maeder. Het ligt voor de hand om diens invloed te verbinden aan wat Elzinga over het centrale begrip integratie, dat hij verbindt aan eenheid en heil en heiligheid, te berde brengt.

Het is dan ook niet te ver gezocht om een verband te leggen met Maeder waar Elzinga opmerkt: "Het verbond, dat God met de mens gemaakt heeft en waarin de mens telkens weer als de spelbreker optreedt, is een heenwijzing naar die tijd, waarin God alles zal zijn in allen, waar de ware heiligheid zal zijn, waar de mens werkelijk integer zal zijn, waar geen desintegratie meer gekend wordt. Zo kunnen wij leven in geloof, hoop en liefde. In geloof, omdat het is een vaste grond der dingen, die wij niet zien, in hoop, omdat wij weten te leven naar een toekomst, waarin geen zonde meer zal zijn en in liefde, waarin wij ons verlangen naar deze toekomst kunnen uitdrukken" (p.56).

Om weer terug te keren naar De Haan, valt op dat hij zich "grotendeels verenigen" kan met de beschouwingen van Maeder. Hij vindt het moedig van Maeder dat hij erop gewezen heeft,

‘dat van het kruis van Christus de kracht tot genezing en wedergeboorte uitstraalt op allen die de hogere zin des levens zoeken’ (p.123).⁹⁷

Overigens tekent De Haan in zijn boek nauwkeurig de Oxford-groepbeweging uit als voorbeeld van officieuze, dat wil zeggen buitenkerkelijke zielzorg (De Haan, 1955, pp.218-225).

De Haan ziet met dankbaarheid, dat de ontwikkeling van de moderne zielkunde gekomen is tot zo’n bevestiging van de aloude waarheid van het Evangelie. Desondanks kan De Haan een interpretatie van dat gelovige getuigenis van Maeder zelf niet navolgen. Die interpretatie luidt: “Het is thans niet meer zaak ‘navolgers’ van Christus te worden en een reeds verbruikte en verbleekte leer toe te passen; maar wij moeten in onszelf afdalen, in de diepste diepten van onze ziel, om daar de vonk van het ware leven te vinden, die wij door aandachtige verzorging kunnen ontwikkelen tot een innerlijk, verwarmend en stralend vuur. Het woord van Christus is symbolisch, het is geen eenvoudige, zichtbare en concrete werkelijkheid. Ieder kan het opvatten naar zijn eigen innerlijke ervaring. In deze zin heb ik gesproken van de uitstralende kracht van Christus’ kruis. Zij, die het reeds doorleefd hebben of die op weg zijn, zullen mij begrijpen. De anderen zullen niets begrijpen, misverstanden in het leven roepen, critiseren wat ze maar kunnen - en zij kunnen het terdege - dat is hun zaak” (p.124). De Haan gaat wel akkoord met het directe vervolg dat Maeder aan deze woorden geeft: “De moderne mens was gekenmerkt door een zeer eenzijdige rationele houding. Denken, willen en handelen zijn kostbare goederen, die in de loop van eeuwenlang streven eerlijk door hem werden verworven. Hij moet ze trouw bewaren. Doch daarmee staat hij nog slechts op één been, het gebruik van het andere been moet hij weer aanleren, d.w.z. hij moet weer in contact komen met die andere wereld, welke hij sinds de renaissance had verlaten, de wereld van het niet-rationele. Aan de orde is niets minder dan een synthese van de middeleeuwen en de moderne tijd” (p.124).⁹⁸

Het is niet helemaal goed uit te maken wat De Haan bedoelt met de daarop volgende alinea. Ik houd het erop dat hij in later werk van Maeder kritiek ontwaart op het eerder ingenomen standpunt betreffende de uitstralende kracht van Christus’ offer aan het kruis.⁹⁹ “De moderne gelovige is evenzeer als zijn tegenstander, de vrijdenker, zowel aan het ziekelijke rationalisme van de tijd, als aan zijn concretisme blootgesteld. Door de hartstochtelijke zelfbestrijding verliest hij aan levendigheid; de zedelijk-religieuze gezindheid dreigt tot louter automatisme te verlopen” (p.124).

Het is goed om zich te realiseren dat De Haan een beoordeling geeft van een opvatting van Maeder die hij in 1919, geruime tijd voor zijn definitieve bekering tot het christelijk geloof, ventileert.

Maeder duikt vervolgens op in een citaat dat De Haan geeft uit een boek van J.H. Van der Hoop (p.125) (Van der Hoop, 1921). Van der Hoop merkt op dat het voor de zielkunde niet zonder gevaar is om zich te laten beïnvloeden door een bepaald ideaal van synthese dat meestal door de godsdiensten beoogd wordt, omdat de zielkunde daardoor de wetenschappelijke objectiviteit op het spel zet.

⁹⁷ De Haan citeert uit ‘Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven.’ p.55.

⁹⁸ De citaten komen uit ‘Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven.’ p.54.

⁹⁹ De Haan verwijst naar ‘De nieuwe Zielkunde en het Godsdienstig leven.’ p.117. Dit boek, verscheen - door toedoen van dr. H. Kraemer - in vertaling tien jaar na ‘Genezing en Ontwikkeling in het Zieleleven.’

Van der Hoop voegt hier echter aan toe, dat hij zich geheel kan aansluiten bij Jung en Maeder, die de drang naar eenheid met zichzelf en met de wereldgrond, die zich altijd en overal in de meest verschillende godsdiensten geuit heeft, ook voor de moderne mens van het grootste gewicht achten. Godsdienst dient daarom niet tegen de wetenschappelijke objectivering door de zielkunde te worden uitgespeeld als voorwereldlijk overblijfsel, dat niet meer bij de moderne mens passen zou.

In een afrondend commentaar merkt De Haan op dat de psychoanalytische leer van Freud vooral door zijn dieptepsychologische inzichten grote betekenis verworven heeft voor de psychologie en psychiatrie. Hij vindt dat het het goed recht van Jung en Adler is geweest om daarop correcties aan te brengen en aanvullingen te geven. Hij stelt dan: "Jung heeft de waarde van de psycho-analyse in het licht gesteld ook bij zijn theologische en filosofische bespiegelingen en Maeder heeft hem op deze weg gevolgd" (p.126).

'Over de vorming der ziel' is de titel van het derde deel van het boek van De Haan. In het achtste hoofdstuk over 'zielzorg en psychotherapie' komt De Haan in paragraaf 24 te schrijven over 'Medische Zielzorg'. In deze paragraaf komt Maeder opnieuw zeer uitvoerig aan bod. De Haan volgt de hoofdgedachten uit de boeken 'De Nieuwe Zielkunde en het Godsdienstig Leven' en 'Genezing van Zielszieken'. De Haan doet dat nadat hij de mening van Jung aanvaardt, "dat wij, psychiaters, ons met problemen moeten bezighouden, die strikt genomen tot de theologische faculteit behoren" (p.257). De Haan voegt hieraan de conclusie van Jung aan toe, dat de psychiaters die problemen niet aan de theologische wereld kunnen overlaten, omdat zij dag in, dag uit, tot handelen gedwongen worden door de duidelijk blijkende zielennoed van de patiënten (p.257) (Jung, 1932, p.32).

De Haan brengt bovendien naar voren dat Jung de godsdienst niet als een inwerking van Gods genade in de mens beschouwt. De religieuze beleving is bij hem een subjectieve gebeurtenis. Buiten beschouwing laat hij het al of niet bestaan van God.

De Haan volgt bij zijn interpretatie Raymond Hostie (1920-1999) die gezegd heeft dat Jung geen atheïst is (p.257) (Hostie, 1954). Hostie vindt dat Jung ook geen agnosticus is, maar een empiricus die voor alles bij zijn wetenschap wil blijven. Dat Jung de indruk wekt te vervallen in het psychologisme, verklaart Hostie uit het feit dat het religieuze steeds meer in het centrum van de wetenschappelijke aandacht van Jung kwam, zonder dat een speculatieve vorming hem de mogelijkheid bood zijn eigen positie nauwkeurig af te bakenen tegenover theologie, filosofie en geloof. Raymond Hostie treedt in 1937 in bij de Jezuïeten en wordt in 1950 priester. Vervolgens wordt hij hoogleraar in Leuven en geldt als degene die de transactionele analyse, een tamelijk gestructureerde vorm van psychotherapie, voor het eerst in Europa introduceert en verspreidt.

Vervolgens gaat De Haan in op Maeder van wie hij opmerkt dat zijn bemoeiingen gericht zijn op het medische en de verbinding daarvan met het religieuze. Maeder beschouwt Jung als de 'hervormer' van de psychoanalyse. Maeder sluit zich in zijn beschouwingen over de psychoanalyse aan bij Jung.

De Haan volgt Maeder op de voet waar deze zich in zijn 'De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven' concentreert op de eenzijdigheden van de psychoanalyse. Maeder legt uit dat de psychoanalyse zich exclusief op de bodem van het instinct heeft geplaatst, waardoor ze het bestaan van een tendens tot vervolmaking loochenen moet (p.258). Door de eenzijdigheid van methode en gezichtspunt grijpt de psychoanalyse slechts een deel van de psychologische werkelijkheid. Maeder vindt dat aan de psychoanalyse de psychosynthese ontbreekt. De Haan biedt vervolgens een minitieuze weergave van Maeder's opvatting op de psychosynthese. Hij concludeert dat Maeder de psychoanalyse gebruikt om de bevrijding van psychische energie, die in de symptomen vastligt, te verkrijgen (p.259). De psychosynthese stelt zich er niet mee

tevreden in het overdrachtsproces de reproductie van de positieve en negatieve gevoelsbetrekkingen van het verleden, de stereotype herhaling van liefde en haat tot de ouders, weer te vinden. Maeder spreekt hier van 'herhalingsdwang' die de zieke echter loslaat, zodra hij ervaart en inziet, dat de kracht die hem tot de arts trekt, het 'vertrouwen' is. Dit vertrouwen is niets anders dan het vermoeden en het zoeken naar 'regulatie'. Maeder verstaat daaronder het vermogen om in eigen leven ordenend in te grijpen. Dit vertrouwen is tevens het vermoeden en het zoeken naar het nieuwe 'evenwicht' en naar de nieuwe 'zelfleiding' (p.259). Maeder vindt het onvoldoende dat iemand zijn fouten beter kan inzien en verbeteren of zich ongedwongener kan over geven aan natuurlijke behoeften, zoals de bedoeling is van de analyse. Iemand moet juist ook zijn mogelijkheden leren kennen, zijn inspanning richten op de vervulling van zijn taak, op de zelfbeheersing en de verwerkelijking van de zowel onafhankelijke als met de gemeenschap verbonden persoonlijkheid. De Haan vermeldt de beschrijving van Maeder: Bij de naar achteren gerichte vorsingswerkzaamheid wordt dus de naar voren gerichte oriëntering op de toekomst gevoegd (p.260).

De Haan staat stil bij de taak van de arts volgens Maeder. Die spreekt van begrijpen en leiden. De arts behoort zich niet alleen toe te leggen op het opheffen van klachten, maar ook op het prikkelen tot een vol, zelfstandig, verantwoordelijk leven en ten slotte op de wekking van het geweten (p.260).

De Haan vermeldt de typologische beschouwing van Maeder: een overzicht van verschillende, moderne opvattingen over de genezing. Maeder kent de 'realist', die als doel van de genezing ziet het herstel van geschiktheid tot arbeid en tot genot in de mens. Maeder kent de 'idealist' die een bijzonder gewicht legt op de bevrijding en de rijping van de persoonlijkheid. Maeder kent ook de 'religieuze', die tot doel heeft de inschakeling van de genezende in de gemeenschap met de mensen en met God, waarbij op de vruchtbaarheid van deze verbinding in het bijzonder gewicht gelegd wordt (p.261). Maeder verklaart zich een religieuze. De Haan neemt dit religieuze standpunt ook in bij de medische zielzorg. Hij stelt: "Daarbij wordt de patiënt echter niet alleen opgewekt tot een ethisch leven op algemeen godsdienstige grondslag, maar de hoge betekenis en waarde naar voren gebracht van de kennis en beleving van het kracht en blijdschap gevende Evangelie" (p.261).

4.1.2.3. *Evaluatie*

Vastgesteld kan worden dat W.J. de Haan zeer gegrepen is door het werk van Maeder, dat hij minutieus volgt en veelal met instemming aanhaalt en dat vaak in contrast met het werk van Freud. Waar Van der Hoop het werk van Maeder vanuit psychoanalytisch perspectief benadert, richt De Haan zich nadrukkelijk op de verhouding tussen godsdienst en psychotherapie in het werk van Maeder. Dit religieuze perspectief sluit aan bij de ideeën over synthese en religieuze anthropologie zoals Maeder die heeft uitgewerkt.¹⁰⁰ De Haan ziet in Maeder dat de moderne zielkunde de waarde van het religieus bewustzijn bevestigt en hoe dat kan bijdragen aan het herstel van psychische gebreken en afwijkingen. Opmerkelijk is de instemming met het betrekken van zuiver theologische problemen door de psychiater, als niet-theoloog, in de psychiatrische praktijk omwille van de aard van de zielenood van de patiënten. Het is de werkwijze van Maeder, met name het psychosynthetisch aspect daarvan,

¹⁰⁰ Het wekt mijn niet geringe verbazing dat ds. L. Aalders ('Predikant en Dokter' 1935, 5 (5):85-86) in een lovende recensie van de dissertatie van De Haan de naam van Maeder helemaal niet noemt.

die hem boeit. De moderne zielkunde haalt naar haar aard synthese aan, lijkt deze juist op te roepen en kan met name in de psychische hulpverlening van alle dag niet zonder deze, omdat dat ten koste zou gaan van het werkelijk herstel of de verdere groei van het psychisch functioneren van patiënten. De moderne zielkunde moet daarbij in acht nemen dat synthese naar haar eigen aard toebehoort heeft en nog toebehoort aan de godsdienst en bovendien - bij De Haan en Van der Hoop: - min, of - bij Maeder: - meer binnen het bereik van harde wetenschappelijke objectivering van de moderne zielkunde zelf ligt.

4.1.3. H.C. RÜMKE

Hendricus Cornelis Rümke (1893-1967) werkt aanvankelijk in de Valeriuskliniek te Amsterdam en in een vrije praktijk. In 1933 wordt hij bijzonder hoogleraar ontwikkelingspsychologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. In 1936 wordt hij er gewoon hoogleraar in de psychiatrie. Hij geldt, ook in het buitenland, als de belangrijkste Nederlandse psychiater van de twintigste eeuw (Van Belzen, 1995). Evenals bij De Haan staat bij Rümke vooral het religieuze perspectief op het werk van Maeder centraal. Rümke verbindt dit vooral aan diens termen 'regulatie' en 'integratie', die daardoor elk afzonderlijk, maar vooral ook in combinatie een eigen Maederiaanse klank krijgen.

H.C. Rümke heeft in zijn psychiatrisch werk vaak gerefereerd aan het werk van Alphonse Maeder. De band tussen Maeder en Rümke is innig te noemen. Rümke heeft een expliciete publicatie gewijd aan Maeder en diens werk in 1950.

Eerder in zijn inaugurele rede uit 1933 komt Rümke al meer dan eens te spreken over Maeder. Een onmiskenbaar, maar gemakkelijk over het hoofd te zien gegeven is dat Rümke zich in de opzet en inhoud van zijn beroemde studie over 'Karakter en aanleg in verband met het ongeloof' uit 1963 uitdrukkelijk oriënteert aan het werk van Maeder. Maeder ontbreekt evenmin in de drie dikke theoretische delen van Rümke over de Psychiatrie en de studies die daaraan vooraf gingen. Ook vermeldt hij de naam van Maeder in een artikel in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*.

4.1.3.1. Maeder in 'Ontwikkelingspsychologie en psychotherapie'

'Ontwikkelingspsychologie en psychotherapie' is een academische rede van Rümke uit 1933 waarin hij de naam Maeder aanhaalt in verband met het begrip 'integratie' en waar hij aan het werk van Maeder een beschrijving van 'de conceptie van een het gehele leven omvattende fasenleer' ontleent.

In deze rede poogt Rümke, naar eigen zeggen, in zeer grote lijnen de determinerende voorwaarden voor de psychische ontwikkelingsgang te schetsen. Rümke vindt dat de door hem aangegeven determinanten van de ontwikkeling de therapeut voor de taak stellen, steeds weer opnieuw na te speuren of er in voldoende mate grond aanwezig is om de analytische therapie, die in haar slagen afhankelijk is van de endogene ontwikkelingsmogelijkheden, te verantwoorden. Deze determinerende voorwaarden zijn: 1. de aard van de erfelijke aanleg; 2. de richting waarin ontplooiing gezocht wordt: de entelechie; 3. de kracht die als drijfveer achter dit alles staat: de oerhorm; 4. het evolutieve tempo; de synchronie der curven; 5. het integrerend vermogen; 6. de wisseling in fases van integratie en desintegratie; 7. het

integrerend vermogen psychisch gezien: het vermogen structuren vast te houden; 8. het vermogen structuren los te laten: 'scheppende dissociatie'; 9. normaal beloop der libido-ontwikkeling en 'ik'-ontwikkeling; 10. mogelijkheid tot en de hoedanigheid van de existentiële belevingen.

Als Maeder voor de eerste maal ter sprake komt, heeft Rümke zich al bezig gehouden met de grotendeels erfelijk bepaalde aanleg en de krachten en de aard van de drijvende machten, oerhorme en entelechie voor de ontwikkeling. Dan vraagt hij zich af, welke de kracht is die de eenheid van dit krachtenspel in stand houdt.

Hij vervolgt met een bespreking van het begrip 'integratie'. De fysiologie van het centrale zenuwstelsel heeft dit begrip gegeven, dat voor zijn beschouwing uiterst vruchtbaar kan zijn. Rümke stelt vast dat het begrip het eerst door Charles Scott Sherrington (1852-1952) methodisch gebruikt werd. Later werd het door Von Monakow in de neuropathologie binnen gedragen. Bij de psychoanalytici heeft het begrip "vooral bij Maeder (in een vroegere fase van zijn werkzaamheid)" ook ingang gevonden, aldus Rümke.

Geconcludeerd kan worden dat voor zover het psychotherapeutische veld in het algemeen als dat van de psychoanalyse in het bijzonder bekend is geraakt met het begrip 'integratie' dit volgens Rümke vooral aan Alphonse Maeder te danken is.

Als Maeder opnieuw aangehaald wordt, dan is Rümke bezig gegaan met het bespreken van de ontwikkeling, in zijn samenvattend slot genoemd: het normaal beloop der libido-ontwikkeling en 'ik'-ontwikkeling. Rümke stelt dat Jung en Maeder verdere gegevens verschaffen over de wijze waarop het leven zich na de puberteit ontwikkelt.

De 'Zürichers' onderscheiden drie fasen: De instinctieve, de individualistische en de geestelijke fase. Rümke geeft van deze fasen een heldere typering en ontleent die aan Maeder's 'Die Richtung im Seelenleben'.¹⁰¹ De instinctieve fase heeft betrekking op de fase waarin het individu lichamelijk zowel als geestelijk in het teken staat van de mobilisering van de voor-individuele ervaring. Het is een tijd van groei, van organiseren. Het individu is in deze fase psychisch nog nauwelijks iets anders dan een onderdeel van een groep. De grondtendens is zo te zijn als de anderen die tot deze groep behoren, familie, klasse, geslacht. Individuele conflicten komen nauwelijks voor.

De individualistische fase wordt gekenmerkt door het op de voorgrond treden van het 'ik'. Alles rendert tot de uitdifferentiëring van het eigene, het maakt een gehele reeks van ontplooiingsfasen door, het ervaart de invloed van talloze andere ik-heden. Het streeft naar de vorming van een 'zelf', een centrum waarin de tegengestelde tendensen tot eenheid komen. Het komt in deze fase tot een uiterlijke en innerlijke strijd, die door menig mens als een smartelijke, doch noodzakelijke crisis wordt ondervonden.

De geestelijke fase draait om het deelhebben aan gemeenschap en kosmos. Het gedifferentieerde, geïsoleerde individu slaat tot zijn verdere ontplooiing een nieuwe richting in. Het streeft er naar afstand te doen van zijn zelfstandigheid, om voor zich in het geheel, maatschappij en kosmos, een plaats te vinden. In de plaats van het collectivistische en individualistische van de beide eerste instellingen komt het gericht zijn op het sociale en bovenpersoonlijke. De zich ontwikkelende persoonlijkheid komt zichzelf niet meer als absoluut voor, of als iets dat een afgesloten geheel vormt, doch als iets dat tot een boven-individuele organisatie behoort. Tot dit deel behoren de existentiële belevingen.

¹⁰¹ In een voetnoot vermeldt Rümke dat de leer der Zürichers weliswaar minder precies is dan van Freud, maar het voordeel heeft dat zij de persoonlijkheid als geheel trachten te omvatten. p.31.

4.1.3.2. Maeder en de toekomst van de klinische psychiatrie

Rümke draagt zijn artikel over de toekomst der klinische psychiatrie op aan Maeder.¹⁰² De uitdrukking ‘klinische psychiatrie’ gebruikt Rümke in een bepaalde betekenis. Hij hoopt in zijn essay zichtbaar te maken dat “de arts, wanneer hij echt arts is, altijd clinicus is, ook de enkel psychotherapeutisch werkzame arts. Maeder heeft ook dat typisch kenmerk van de clinicus, dat hij de gegevens ter beoordeling van de concrete unieke mens die hij te behandelen heeft, op een methodisch geheel onbekommerde manier aan totaal verschillende gebieden ontleent, soms aan zozeer verschillende gebieden, dat de rasechte methodoloog rillingen krijgt van de combinaties die de clinicus waagt te maken” (p.121).

Rümke probeert vervolgens uit het werk van Maeder de gegevens te verzamelen die voor de kliniek van belang zijn. Hierbij komt ook iets van een antwoord op de vraag waarom de naam en het werk van Maeder zo onbekend zijn gebleven. Rümke noemt vier karakteristieke kanten aan het werk van Maeder:

1. Rümke wijst op de ernst waarmee Maeder de resultaten van de dieptepsychologie en haar methoden consequent toepast. Rümke wijst op de eerbied voor Freud. Maeder geeft een noodzakelijke, goede propaganda voor de psychoanalyse. De propanda is goed, omdat de toepassing wijs en voorzichtig is, aldus Rümke.
2. Rümke attendeert op de studies van Maeder over de ‘zelfwerkzaamheid der ziel.’ Daarbij heeft Maeder als uitgangspunt zijn ontdekking van de prospectieve functie van bepaalde dromen. Rümke vindt het terecht dat de naam van Maeder verbonden wordt aan de prospectiviteit en niet de namen van Freud en Jung.
3. Dit gedachtegoed is de basis, aldus Rümke, voor de ontwikkeling van het werk van Maeder over psychische regulatie en integratie. Rümke zegt geen psychotherapeut te kennen die er zozeer naar gestreefd heeft de psychologie van de psychische genezing uit te werken. Vervolgens somt Rümke de verschillende vormen van autoregulatie op: 1. de conserverende, regulerende activiteit, die het functionele evenwicht onder natuurlijke levensvoorwaarden beoogt te bewaren; 2. de restituerende of reparerende activiteit met het doel: herstel van evenwicht met ongebruikelijke middelen; 3. de activiteit die het geheel in een bepaalde richting verder ontwikkelt.

Rümke merkt fijntjes op dat ook in de Freudse psychoanalyse voorgegeven is dat verdringing en weerstand vormen van autoregulatie zijn, m  r dat in de latere ontwikkeling van de analyse veel meer over regulatie geschreven wordt, zonder dat men verwijst naar Maeder.¹⁰³ Met

¹⁰² Deze bijdrage heet Die Zukunft der klinischen Psychiatrie. Dr. Alphonse Maeder als klinischer Psychiater. In: Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie. 1950 (70), 351 - 365. (vert. drs. J.A. van Belzen).

¹⁰³ In zijn oratie uit 1933 (op p.26 van de afdruk in het boek van Van Belzen en Uleyn over Rümke over geestelijke gezondheid en levensbeschouwing) merkt Rümke hierover op: “De fysiologie van het centrale zenuwstelsel heeft ons in het begrip der ‘integratie’ een begrip gegeven, dat ... uiterst vruchtbaar kan zijn. Het begrip werd het eerst door Sherrington methodisch gebruikt, werd later door von Monakow in de neuropathologie, door William McDougall (1871-1938) in de psychopathologie naar voren gebracht en vindt bij de psychoanalytici, vooral bij Maeder (in een vroegere fase van zijn

regulatie en integratie zijn we midden in de latere ik-analyse, aldus Rümke. Volgens hem is het interessante, dat Maeder's werken meer overeenkomst vertonen met de huidige analyse dan met de toenmalige.

Volgens Rümke heeft Maeder, op zoek naar de factoren die de genezing mogelijk maken, als eerste de integratie aangewezen. Regulatie en integratie staan in dienst van een factor die de richting van de ontwikkeling bepaalt. Rümke vraagt zich af of het woord 'richting' een gelukkige keuze geweest is. Het gaat in ieder geval volgens hem om de kracht of om het spel van krachten, dat de verwezenlijking en ontplooiing van het in een concreet mens reeds vooraf gevormde bewerkt. Zelf heeft Rümke in deze samenhang gesproken van 'entelechi-sche drang'. Bij Maeder gaat het, aldus Rümke, om een kracht die zowel het krachtenspel in het Es als in het Ich 'constelleert'. Deze kracht wordt verondersteld bij elke genezing. Rümke stelt vast dat Maeder vroeger ook vaak van een drang tot volkomenheid gesproken heeft. Rümke ziet dat Freud pas later in zijn 'Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit' uit 1927 het principe van integratie aanvaardt.

4. Rümke prijst Maeder voor zijn 'Wege zur seelischen Heilung' niet alleen omdat het onder zijn werken een heel bijzondere plaats inneemt, maar ook in de literatuur over kortdurende therapie. Rümke verbaast zich over het feit dat de Anglo-Amerikaanse literatuur geen enkele aandacht aan dit werk schenkt. Hij vindt het zeker niet onder doen voor het werk van Alexander en French. Hij voegt daaraan een veelzeggende anekdote toe: "Op het congres voor psychiatrie in Parijs in het jaar 1950, waar een hele sessie aan de psychoanalyse was gewijd, werd Maeder geen enkele keer genoemd. Dat is betreurenswaardig. Misschien is het een gevolg van de afwijzing die menig afvallige der psychoanalyse heeft meegemaakt. In dit opzicht is de volgende anekdote leerrijk: een nu prominent analyticus vroeg een der groot-meesters der analyse naar diens mening over Maeder. Deze antwoordde laconiek: "Het geval Maeder is al lang afgesloten." Daarmee was de zaak voor hem afgedaan" (p.133). Wie deze analyticus geweest is en waaruit zijn prominentie bestaan zou hebben, is onbekend.

Aan het genoemde boek van Maeder ziet Rümke Maeder geheel als clinicus, hoe hij zich onvooringenomen openhoudt voor de concrete mens, hoe hij behoedzaam de indicatie stelt, hoe hij zijn vragen stelt, hoe hij precies op het juiste moment ingrijpt. Rümke vindt dat Maeder zijn patiënten ziet in een zeer rijk genuanceerd systeem van betrekkingen. In die visie ligt zijn kracht.

Een andere bevinding van Rümke uit dit boek is de combinatie van de functies van therapeut en zielszorger. Rümke bekent dat hij niet zonder scepsis is, wanneer de arts zelf de geestelijke zielszorg ter hand neemt. Hij vindt dat Maeder dit in ieder geval kan en wel met de mooiste successen. Rümke stelt dan dat Maeder hier geheel eigen wegen gaat.

5. Rümke vindt dat Maeder tot de weinige therapeuten hoort die de arts en de functies van de arts nauwkeurig bestudeerd hebben. Rümke geeft een samenvatting: "Hij beschrijft hoe de arts zich ontwikkeld heeft uit het oude Asklepiasideaal, maar meerdere relaties met dit oerbeeld verloren heeft. Het komt erop aan dat in een nieuw ideaalbeeld van de arts het theïrgische, het magische en het empirische weer in een optimale vorm verbonden zijn" (p.134).

werkzaamheid) ingang en wordt bij Jaensch in een ietwat andere vorm tot grondslag van zijn 'Grundformen des menschlichen Seins'".

4.1.3.3. *Maeder in 'Karakter en aanleg in verband met het ongelooft'*

Op vijf plaatsen duikt de naam Maeder op in Rümkes 'Karakter en aanleg in verband met het ongelooft' (Rümke, 1963). Rümke weerspreekt de gedachte van Freud dat religie een uit het 'Über-ich' geboren infantiele massawaan is en dat zij door haar illusionaire karakter gelijk is aan de zwaarste vorm van neurose. Het is geen wonder dat dit boekje veel aandacht heeft gekregen en nog steeds geniet, in studies over de relatie van religie en psychiatrie of psychotherapie.

Kerngedachte van dit boek is dat Rümke kan meegaan met Freud, voorzover deze aantoont, dat geloof vaak een rest is van het infantiele leven, maar dat hij meent dat de beleving 'God' niet daartoe herleidbaar is. De weg, die Rümke bij zijn onderzoek heeft gevolgd, is 'die der subjectieve, beschrijvende en genetisch begrijpende psychologie.' De expliciete centrale werkhypothese luidt: Ongelooft is een ontwikkelingsstoornis.

De eerste vermelding van Maeder doet Rümke als hij een beschrijving geeft van de ontwikkeling van het kind. Hij onderkent eerst een stadium van de ongescheidenheid, vervolgens een stadium van de anthropomorfe verklaringen, dan een animistisch-magische fase en een intellectualistisch-rationalistische fase, die in de puberteit een nieuw hoogtepunt van gevoeligheid voor het irrationele bereikt (p 13-15). Rümke schrijft dan: "Het kind leeft tot in de puberteit in, wat Maeder noemt, een collectieve fase"(p.16).

Met dezelfde levendige vanzelfsprekendheid voert Rümke Maeder aan met een citaat uit een van diens werken, dat als zodanig door een hoog kommaatje aan het begin en eentje aan het einde de lezer nauwelijks opvalt. Rümke is ingegaan op een van de grootste vondsten van Freud, namelijk de nadere en preciezere bepaling van de rol, die de ouders in de ontwikkeling van het kind spelen en een niet minder grote: de ontwikkeling van de libido. Hij vervolgt met de stelling dat het kind in de familie geplaatst is in een bipolair veld van invloeden, waarvan de vader en de moeder de twee polen of dynamische centra zijn. Rümke vermeldt dan de naam van Maeder tussen haakjes, omdat het hier om een formulering van Maeder gaat (p.66). Rümke vervolgt dan met het citaat: "Beurteilungen prikkelen of remmen zij de ontwikkeling van de door identificatie verkregen neigingen. De moeder, ideaal gedacht, zal de affectiviteit, de verbeelding, de intuïtie bevorderen. Zij geeft richting aan de gevoelsontwikkeling. Zij ontwikkelt het binnenleven, levert het fundament van de moraal, zij opent de toegang tot het religieuze leven. De vader, meestal de representant van de verbinding met de buitenwereld, bevordert door de identificatie de zin voor de waarneming van de buitenwereld, hij wekt allerlei energieën op, zoals het instinct van agressie. Hij symboliseert autoriteit, die verdedigt en onderdrukt. Onder de invloed van dit beeld wordt het wilsleven gesterkt, de intelligentie gevormd, kortom de weg voorbereid naar de uitwendige realiteit, de natuur, maatschappij en staat. Doch meestal wordt ook door de vader langs deze weg het denken gecultiveerd, dat het kind zal leiden naar de kennis van het zelf, naar de opvatting over leven en wereld. Zo ontwikkelt het kind door identificatie bepaalde idealen"(pp.66,67).

De derde maal dat Maeder's woorden met veel instemming door Rümke worden nagesproken is terug te vinden waar Rümke schrijft: "Zeker kunnen wij met Maeder zeggen, dat in de puberteit zich een beweging uit het collectieve naar de individuatie voltrekt" (p.71).

Rümke schrijft dan door over de puberteit als een specifiek individualistische fase, waarbij hij even later, voor de vierde maal Maeder's naam gebruikend, tussen twee aandachtsstreepjes opmerkt dat hij Maeder op de voet volgt: "Het 'ik' - ik volg hier Maeder op de voet - maakt een hele reeks van ontplooiingsfases door, het ervaart de invloed van talloze andere ik-heden. Het streeft naar vorming van een 'zelf', een centrum, waarin de tegengestelde tendensen tot

eenheid komen. Deze individuatie is een fase van uiterlijke en innerlijke strijd, die door menig jong mens als een smartelijke, doch noodzakelijke crisis worden ondervonden”(p.71). Kort daarop vermeldt Rümke de naam van Maeder voor de vijfde maal: “De daarop volgende fase is de geestelijke fase - ook hier volg ik Maeder - die van het deel hebben aan gemeenschap en kosmos. Het gedifferentieerde, geïsoleerde individu slaat tot zijn verdere ontplooiing een nieuwe richting in. Het streeft er naar afstand te doen van zijn zelfstandigheid om voor zich in het geheel, maatschappij en kosmos, een plaats te vinden. In de plaats van het collectivistische en individualistische der beide eerste instellingen komt het gericht zijn op het sociale en bovenpersoonlijke. De zich ontwikkelende persoonlijkheid komt zichzelf niet meer als absoluut voor of als iets, dat een afgesloten geheel vormt, doch als iets, dat tot een bovenindividuele organisatie behoort”(pp.72, 73).

Geconcludeerd kan worden dat de centrale werkhypothese van de studie van Rümke over karakter en aanleg in verband met het ongeloof, steunt op inzichten uit het werk van Maeder. De fasering die Rümke in zijn studie hanteert, is naar deze inzichten opgezet en inhoud gegeven.

4.1.3.4 Maeder in een artikel van Rümke in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*

In een artikel over ‘De betrekkelijkheid van de psychiatrische diagnose’ in het *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* gaat Rümke in op het verschijnsel dat artsen in de Verenigde Staten en vooral de geestelijken belangwekkende resultaten behalen bij hun gerichte pogingen om patiënten met abnormale karakters te handelen (Rümke, 1952). Rümke noemt Whitacker en zijn medewerkers (de psychiaters van de Emory-universiteit te Atlanta) die alle psychische stoornissen in beginsel door middel van psychotherapie curabel achten. Deze psychische hulpverleners beginnen in de jaren vijftig van de vorige eeuw in de Verenigde Staten met een familie- en systeemgerichte therapeutische aanpak juist van mensen met moeilijk behandelbare klachten, bij voorbeeld van schizofrene aard. Whitacker wordt gerekend tot de uitvinders van deze aanpak. Rümke vervolgt: “In zijn laatste boek vermeldt Maeder het werk van de Amerikaanse Pater Flanagan in Boys-Town. Volkomen “opgeven” criminele jongens werden beter en bleven dit. Het geeft onrust, wanneer dit mogelijk blijkt, geheel in strijd met wat onze gangbare diagnostiek zou doen verwachten, soms zelfs met ontkenning van de in Europa gangbare diagnostiek.” In 1917 sticht Pater Edward J. Flanagan (1886-1948) Boys-Town in Omaha, Nebraska, voor een zestal jongens en bouwt deze voorziening voor verwaarloosde, misbruikte en verweesde kinderen uit tot een voorziening die inmiddels Girls and Boys Town heet. In 1936 wordt Boys Town een officiële woonplaats. De acteur Spencer Tracy (1900-1967) wint overigens een ‘Academy Award’, een zogenaamde ‘Oscar’, voor zijn portret van ‘Father Flanagan’ in de klassiek geworden film ‘Boys Town’ uit 1938. In 1948 maakt Flanagan een rondgang door Europa om over zijn werk te vertellen tijdens conferenties, met interviews, lezingen en discussies. Het ligt voor de hand dat Maeder met name tijdens deze tour door Europa van het werk van Flanagan, met het adagium “It is God’s Work, Not Mine”, hoort. In Berlijn aangekomen sterft Flanagan op 14 mei van dat jaar aan de gevolgen van een hartaanval. De overledene wordt overgebracht naar Boys Town en begraven in een kapel. Centraal in de opvang en opvoeding van de kinderen staat ‘Moral Guidance’. Oefening op het gebied van moraal en godsdienst is een integraal

onderdeel van de aanpak. Voor rooms-katholieke en protestantse kinderen zijn er aparte kapellen, terwijl Joodse kinderen een synagoge in de nabije omgeving bezoeken.¹⁰⁴

4.1.3.5. Rümke in zijn *'Psychiatrie' deel 1, deel 2 en deel 3 over Maeder*

Rümke biedt in zijn de drie delen over *'Psychiatrie'* een inleiding voor studenten tot de gehele psychiatrie (Rümke, 1971, 1973).

Deel 1 gaat over algemene beschouwingen, grondslagen, methoden en theorieën, de normale mens, het psychiatrisch onderzoek en de leer der verschijnselen, voorwaarden die het ontstaan van psychische stoornissen mogelijk maken en de leer der syndromen, de diagnose en tot slot therapeutische mogelijkheden.

In dit eerste deel komt Maeder vijf keer voor.

In het hoofdstuk over algemene beschouwingen geeft de auteur een opsomming van manieren waarop van het begin van de geschiedenis van de psychiatrie af gezocht wordt naar een anthropologie en een aanpassen van de psychiatrie als wetenschap aan deze anthropologie. Hij vermeldt de *'neurofysiologisch-anatomische grondslag'*. Hij geeft aan dat er volgens sommigen een kracht werkzaam is, die op alle andere krachten inwerkt. Anderen oriënteren zich aan in de mens werkzame krachten. Vervolgens maakt Rümke melding van de opvatting dat de constitutie in hoge mate werkzaam kan zijn, waarbij verschijnselen berusten op afwijkingen in de constitutie en van de visie dat van buiten af op ons inwerkende stoffen een rol kunnen spelen. Andere gezichtspunten betreffen de bipolariteit als een centraal gegeven van het psychisch leven (ambivalentie, intro- en extravertie), psyche en soma, die met elkaar in verband worden gezien, de kosmische beïnvloeding en het begrip degeneratie (pp.41-44).

Maeder komt ter sprake wanneer de auteur weergeeft dat een perspectief gevonden is om verschijnselen te verklaren uit een gestoord innerlijk leven door schuld en zonde. Vooral door J.C.A. Heinroth (1773-1843)¹⁰⁵ is deze verklaring hoog aangeslagen. Het idee leefde voort vooral in godsdienstige kringen, maar ook is dit principe, hoewel in geheel andere vorm, in het huidige bestand van de psychiatrie opgenomen. Door de dieptepsychologie is, volgens Rümke, de opvatting dat schuldgevoelens, vooral ook een onbewust schuldgevoel, een enorme rol kunnen spelen in het ontstaan van allerlei afwijkend psychisch leven. Dan schrijft hij: "Op geheel andere wijze vindt men het in het werk van een man als Maeder, die de schuld, ontstaan door het afwijzen van ethische en religieuze eisen, op meesterlijke en overtuigende wijze beschreven heeft" (p.43). In dit verband noemt hij ook Tournier. In zijn werk wordt de relatie tot God en de eis, die God stelt, het centrum van medische explicatie.

In dit verband kan worden opgemerkt dat ook Arthur Jores (1901-1982) in een vergelijkbaar anthropologisch kader de vinger legt bij wat Maeder over schuld en ziekte geschreven

¹⁰⁴ Vgl www.girlsandboystown.org/aboutus/history/index.htm (accessed: 24 juli 2002).

¹⁰⁵ Rümke onderscheidt drie grote motieven in het levenswerk van Heinroth: 1. Een metafysisch beginsel: de begrippen 'vrijheid' en 'onvrijheid' vormen de algemene grondslag van zijn opvattingen over ziekte en gezondheid. Ziek is de in haar metafysische vrijheid geremde ziel. 2. Een religieus-ethisch beginsel: uit zonde en schuld moet het ontstaan van geesteszieken worden verklaard. 3. Een classificatorisch beginsel: de afgrenzing en classificatie der ziekte vormen moeten op psychologische basis geschieden (Rümke, 1971, deel I, p.28).

heeft.¹⁰⁶ In zijn 'De mens en zijn ziekte' biedt Jores grondslagen van een medische anthropologie. Maeder wordt door hem meerdere malen aangehaald (Joris, 1961). De eerste keer gebeurt dat in het kader van het onderwerp schuld in relatie tot neurotisch gestoord zijn (p.82). Ook in de meer casuïstisch gehouden werken zoals in dat van Maeder: 'Wege zur seelischen Heilung' komt de schuld kwestie naar voren als een van de kernproblemen van neurotisch gestoord zijn, stelt Jores (Maeder, 1945). De tweede maal dat Jores Maeder aanhaalt is in het kader van zijn conclusies, waarin hij signaleert dat men in de medische psychologie de laatste tijd stelt "dat de hedendaagse geneeskunde de mens weliswaar gezond maakt, maar hem geen 'heil' brengt (Maeder), dat de hedendaagse geneeskunde het gevaar loopt 'heil-loos' te worden"(p.147).

In het hoofdstuk over grondslagen, methoden en theorieën gaat Rümke uitvoerig in op de opvattingen over de droom van Freud, Jung, Maeder en Adler (p.134). Hij merkt op dat de opvattingen van Jung en Adler niet onbelangrijk afwijken van die van Freud. Over Jung schrijft hij dat in zijn leer het begrip 'compensatie' en 'overcompensatie' een grote rol spelen. Dromend zou de mens in het bewuste leven verwaarloosde of niet geweten strevingen, houdingen, inhouden doorleven, waardoor het evenwicht, aldus de schrijver, in psyche zich zou herstellen (compensatie). Soms gaat dit zo ver, dat het verwaarloosde gaat overheersen (overcompensatie). Voorts heeft Jung, aldus Rümke, een andere conceptie van het onbewuste, waarin hij een persoonlijk onbewuste en een collectief onbewuste onderscheidt. Het collectief onbewuste met de daarin sluimerende richtinggevend archetypen is voor de vorming en rijping van het individu van grote betekenis (p.104). Voorts wordt door Jung en, zo schrijft Rümke, door Maeder een kracht in het zieleleven ondersteld, die ten doel heeft het in ieder mens sluimerende oerbeeld te verwerkelijken. Sommige dromen hebben volgens deze theorie een prospectieve tendens. Dromende tracht de mens oplossingen te vinden voor moeilijkheden, die hem kwelen, vat de auteur samen. Bij iemand, die een gewetensconflict doormaakt, kunnen dromen plotseling doen zien welke oplossingen hem voorzweven. In de droom kan een stimulans zijn om verdrongen schuldgevoel te aanvaarden. Jung benadrukt dat ook een toekomstproject in de droom aanwezig is. De droom heeft bij Jung en Maeder, zo vervolgt Rümke, naast een regulerende functie, de functie de mens aan zichzelf te openbaren (p.105). De prospectieve functie is een in het onbewuste optredende anticipatie op toekomstige bewuste prestaties, als een vooroefening of een vooruit geworpen schema. Het is, volgens de schrijver, volkomen onjuist deze dromen 'profetisch' te noemen. Ze zijn niet profetischer, dan een op bepaalde gegevens gebaseerde weerprognose. Het is een tevoren combineren van waarschijnlijkheden, die soms kunnen leiden tot een verwerkelijking, soms ook niet. Rümke werpt in dit verband de voor hem nog onbeantwoordbare vraag op of er dromen zijn, die afhankelijk zijn van feiten die zich op (grote) afstand van bij nauw aan de droom verbonden mensen afspelen, of van feiten die zich in de toekomst openbaren. Voor het eerste, merkt hij op, kunnen in overigens zeldzame gevallen treffende argumenten aangevoerd worden. Hij laat ruimte voor deze vraag, aangezien we tot dan toe niet beschikken over de gegevens, die het mogelijk maken in een bepaalde droom deze eigenschappen met zekerheid vast te stellen (p.105).

¹⁰⁶ Jores geldt als grondlegger van de psychosomatiek en heeft vele publicaties op dit gebied op zijn naam staan. Hij bekleedt de eerste leerstoel voor psychosomatiek in Hamburg. Hij is van 1946 tot 1967 directeur van de tweede medische universiteitskliniek en polikliniek in Hamburg-Eppendorf.

Rümke komt in een conclusie van dit hoofdstuk terug op Maeder. Hij merkt op dat we bij sommige psychosen en neurosen hebben te zoeken of een prospectieve tendens in het geheel gevonden wordt, of de psychose of het neurotische symptoom niet iets aan de zieke zoekt te openbaren. Dit zijn zieken, die na het doormaken van de ziekte het gevoel hebben verder te zijn gekomen. Rümke schrijft dan: "Op dit merkwaardige feit is vooral door Maeder gewezen"(p.109).

In het hoofdstuk over de normale mens gaat Rümke uitvoerig in op het begrippenpaar 'regulatie en integratie' (p.154). Hij constateert dat er nog niemand is die heeft weten aan te geven welke kracht of krachten de eenheid van de persoonlijkheid doen ontstaan en die eenheid, wanneer ze dreigt verloren te gaan, herstellen. In dit verband kan gedacht worden aan wat 'integratieve activiteit' genoemd wordt. Rümke merkt op dat integratie en regulatie nauw samenhangen, aangezien men kan zeggen dat door de regulatie de integratie gehandhaafd wordt. Hij schrijft vervolgens dat er over regulatie maar weinig bekend is. Vooral Maeder, zo komt het hem voor, heeft ons op dit punt verder gebracht. Vervolgens geeft de auteur een zeer korte weergave van de opvatting van Maeder. Rümke merkt op dat Maeder bij zijn onderzoekingen uitgaat van de biologische beschouwingen van Driesch en Tschermak, terwijl ook de instinctleer van Von Monakow hem een richtsnoer was. Tschermak is ongetwijfeld de Weense bioloog Erich von Tschermak-Seysenegg (1871-1962), die samen met de Duitser Carl Correns (1864-1933) en de Nederlander Hugo de Vries (1848-1935) de overervingswetten van de monnik Gregor Mendel (1823-1884) uit 1885 of 1886 'herondekt'. Tschermak richt zich vooral op de praktische consequenties van deze wetten voor de plantenveredeling, in de vorm van toegepaste genetica.

De genoemde onderzoekers beschouwen de regulatie als een fundamentele eigenschap van de levende stof. Driesch noemt regulatie het verschijnsel dat zich voordoet in de levende stof, in een levend organisme, na een stoornis van de normale organisatie of de normale toestand van het functioneren. Dit verschijnsel is gericht op een herstel van deze organisatie of van deze functie. De psychische regulatie is vooral door Maeder bestudeerd. Hij onderscheidt drie vormen van regulerende activiteit: de eerste is de conserverende, waarvan het doel is het functionele evenwicht in de natuurlijke levenverhoudingen te bewaren. De tweede vorm is de restituerende of reparerende activiteit. Hierbij geschiedt het herstel van het evenwicht langs ongewone wegen. De vorm is de activiteit, die het geheel bovendien in een bepaalde richting verder ontwikkelt. Het doel van deze regulatie is het ordenen, het orde brengen in groei, de expansie, de vervolmaking. De eerste twee vormen staan in dienst van het instinct tot zelfbehoud; zij zijn bij alle levende wezens te vinden. De derde vorm is karakteristiek voor het menselijke psychische leven. In al deze vormen zijn twee kanten te onderscheiden: een instinctieve en een meer bewuste zijde. De instinctieve uit zich in een vaag weten, dat iets niet in orde is, in een gevoel van malaise, in plotseling afwerende bewegingen. Op de bewuste trede ziet men ook nog de werking van het instinctieve, maar het is sterk onderworpen aan de bewuste activiteit. Daardoor spelen waarneming, bewuste psychische doorleving van emoties, het oordeel, de wil, mede een rol in de regulering. Uit dit alles resulteert het redelijk gedrag, dat er steeds toe strekt verstoorde evenwichten te herstellen. De voorwaarden voor het goed functioneren van de regulatie zijn op de bewuste trap anders dan op de instinctieve trap. In het organisch leven gaat de strijd tussen twee factoren: tussen het voor het gehele evenwicht schadelijke agens en de weerstand van het individu. Bij de mens treedt een nieuwe factor in het spel: het eigen besluit. Het is duidelijk, dat een stoornis in de regulatie tot ziekelijke verschijnselen aanleiding kan geven. De ondergrond van de regulerende werkzaamheid schijnt Rümke tot de structuur van de persoonlijkheid in de zin van Ludwig

Klages (1872-1956) te behoren.¹⁰⁷ De derde vorm echter, die een richtinggevende tendens heeft, behoort tot het systeem der drijfveren. De grote betekenis van de regulatie zal nog bij de verschijnselenleer (hoofdstuk 4) en in Deel 3 in het licht worden gesteld.

In het hoofdstuk over therapeutische mogelijkheden, schrijft Rümke onder meer over de sociale therapie. Hij toont hoezeer het doelbewust trachten aan te brengen van veranderingen in het milieu veranderingen in de patient zelf te weeg kunnen brengen. Op gezinsniveau, kan het sociaal-economisch heel goed zijn, terwijl de verhoudingen niet zijn zoals ze zijn moeten. Dan geeft hij een citaat van Maeder: De neurotische patient is de plaats waar de neurose van het gezin uitbreekt (p.355).

In het tweede deel gaat Rümke in op degeneratiepsychosen en haalt daarbij Maeder aan. Hij beschrijft waarom Hamer in plaats van degeneratiepsychosen, liever over desintegratiepsychosen sprak. Hamer is Bernard Christiaan Hamer die in 1942 te Utrecht promoveert op een studie over 'Degeneratiepsychosen: een katamnestic onderzoek'. Rümke vindt de uitdrukking desintegratie-psychosen niet vanzelfsprekend, aangezien elke psychose door desintegratie gekenmerkt wordt. Toch heeft Hamer iets gezien, dat Rümke graag vermelden wil. Hamer viel het op dat sommige patienten na het doormaken van de psychose aangaven dat zij zich na herstel beter voelden dan zij ooit geweest waren. Dikwijls konden zij dit verschijnsel objectiveren (p.294).

Rümke merkt dan op dat reeds jaren geleden op dit verschijnsel gewezen is door A. Maeder in een aan 'regulatie' gewijde studie. Maeder sprak daar van een 'richtinggevende regulatie' waarvan het doel soms pas na een psychose manifest wordt. Maeder beriep zich daarbij op de psychose van Benvenuto Cellini (1500-1571) (p.294).

In het derde deel over psychiatrie komt Maeder evenzeer ter sprake. Rümke gaat onder meer in op de psychische stoornissen van de gezonde mens. Als hij uiteenzet dat stoornissen die zich uiten in afzonderlijke functies, zich oriënteren, waarnemen, denken enz., berusten op stoornissen in een ingewikkeld beweeglijk systeem van regulatie, dan noemt hij ook voorbijgaande stoornissen in de werkingen van de regulerende en integratieve krachten in het psychische leven in zijn geheel, waarbij hij de creativiteit als waarschijnlijk meest centraal werkzaam ziet. Creativiteit is een lastig begrip, waarvan het gebruik zich echter laat afdwingen door de empirie. Hij wil dan liever niet spreken van een grote invloed van de creativiteit op al het psychogene gebeuren. Het lijkt waarschijnlijker dat energetische veranderingen, die buiten het veld van de psychogene werkzaamheid liggen, de kracht van de creativiteit bepalen. Rümke merkt dan op dat deze creativiteit waarschijnlijk voor een deel samenvalt met wat Maeder noemt 'richtinggevende regulatieve activiteit.' (p.36)

Rümke schrijft ook over stoornissen in de sexualiteit en beschrijft dan de gerontofilie, een perversiteit waarmee hij zijn praktijk geen ervaring heeft kunnen opdoen. Wel kent hij een voorbeeld van een 70-jarige prostituee met een grote cliënteel van mannen van allerlei leeftijden. Hij vindt dit een hoogst merkwaardig verschijnsel. Hij vindt dat de sleutel 'moederbinding' niet op dit slot past. Kinderen hebben nooit zo'n moeder gekend. Hij stelt dan de vraag of hier een 'grootmoeder complex' werkt dat volgens Alphons Maeder zo dikwijls over het hoofd wordt gezien. Maeder heeft gelijk, aldus Rümke, herhaaldelijk bleek hem in behandelingen dat grootouders een rol kunnen spelen in de libidineuze ontwikkeling van een kind. Deze gevoelens zijn meestal sterk ambivalent.

Over de richtinggevende regulatieve activiteit waaraan Maeder veel waarde hecht, gaat het ook in het hoofdstuk over angstsyndromen. Rümke onderscheidt wel acht angstsyndromen.

¹⁰⁷ Alle publicaties van Ludwig Klages zijn gebundeld in 8 banden als 'Sämtliche Werke' in 2000 en uitgegeven bij Bouvier te Bonn. Hij schrijft onder meer over karakterkunde en bewustzijn.

Hieronder vermeldt hij ook de angst als uitdrukking van het gevoel van 'de rechte weg' te zijn afgedwaald (p.394). Hier gaat het om een karakteristiek angstgevoel van normale mensen die zich intensief bezighouden met de verdere ontwikkeling van de eigen persoonlijkheid, die mensen die het appèl 'werde der du bist' als een ten volle voor hen adequate eis hebben aanvaard. Het angstgevoel zou een sein kunnen zijn uit het onbewuste dat men dit ideaal verzaakt. Hier refereert Rümke aan Maeder. Hij noemt dit alles zeer aanvaardbaar, alhoewel hij persoonlijk deze angstvorm niet heeft waargenomen in de praktijk. Hij vermoedt dat het hier de therapeut vrijwel uitsluitend om verheldering van de existentie zal gaan. Hij signaleert dat ook voor de opvoeder en de geestelijk verzorger hier een gebied is waarop hij hulp kan verlenen.

Als Rümke ingaat op de psychotherapie, dan vindt hij dat het er daarbij op neer komt dat we altijd weer trachten te zien welke drijfveren in hun werking zijn gestoord, wat daarop het antwoord is van de persoonlijkheid, zo men wil van het 'ik' (p.415). Hij merkt hier op dat het psychisch leven van ieder mens tendeert naar een bepaalde vorm, een bepaalde stijl. Men kan dit noemen de drang tot verwezenlijking van een entelechisch bouwplan, aldus Rümke. Men kan deze creativiteit zien in de drang naar vervolmaking zoals Maeder die beschrijft. Deze werkt, aldus de auteur, ook in Maeder's richtinggevende regulerende activiteit. Volgens Rümke spreekt het vanzelf dat, wanneer wij deze drijfkracht aannemen, onze interpretatie van dromen daardoor wordt beïnvloed. Hij gaat vervolgens in op gedachten die bij hem zijn losgekomen na kennisneming van dit concept. In het bijzonder het verwarren van 'integratieve capaciteit' en 'scheppingskracht' krijgt zijn aandacht. Scheppingskracht kan tot desintegratie en tot integratie leiden. Hij wees er in zijn inaugurele rede al op dat voor het komen tot een optimale ontwikkeling structuren moeten worden vastgehouden, dat zij dan moeten worden losgelaten om het vormen van een nieuwe structuur mogelijk te maken (Rümke, 1933). Het geïntegreerde desintegreert, waardoor een integratie op hoger niveau mogelijk wordt. Hij noemde dit 'productieve desintegratie'. Rümke zegt dit beter te kunnen begrijpen nu hij aanneemt dat de creativiteit hier werkzaam is. Hij vindt dit een gezichtspunt dat ons bij het begrijpen van mensen zowel in positieve zin als in wat zij missen, verder brengt. Psychotherapie maakt creativiteit vrij. Het is niet, aldus de auteur, zoals men vroeger dacht, dat een kunstenaar door psychoanalyse of psychotherapie zijn creativiteit zou kunnen verliezen. In zijn praktijk is hem gebleken dat kunstenaars na hun behandeling tot grotere prestaties in staat waren. Rümke rondt deze passage over het mede vanuit het werk van Maeder aangekleurde begrip creativiteit af met de opmerking dat hier nog een ongekende hoeveelheid werk wacht (p.416).

Rümke steekt zijn erkentelijkheid voor het werk van Maeder niet onder stoelen of banken, wanneer hij verderop over de psychotherapie schrijft dat het vanaf 1930 in Duitssprekende landen en in ons land van belang geacht werd de vraag te stellen of het manifest worden van psychische stoornissen wellicht een positieve betekenis kan hebben. Hij heeft deze optie altijd belangrijk gevonden. In deze delen over Psychiatrie is het onderwerp reeds meerdere malen ter sprake gekomen. Hij schrijft dan: "De belangrijkheid van dit principe is mij vooral duidelijk geworden uit het werk van A. Maeder die ik als een van mijn leermeesters beschouw. Wat hij schrijft over psychische regulatie (Rümke verwijst dan naar deel I, p.154) behoort iedere psychotherapeut in gedachte te hebben"(p.418).

Dat ook patienten van Rümke in het werk van Maeder gelezen hebben, blijkt uit de voorlaatste paragraaf van het derde deel over Psychiatrie, als hij schrijft dat hij soms in de behandeling ondersteuning gaf door patienten te laten lezen, hetzij bevattelijke psychotherapeutische lectuur, hetzij romanliteratuur waarin conflicten worden beschreven verwant aan die waarin de patient zich bevindt. Vroeger liet hij dikwijls 'Einführung in die Charakterkunde' van

Künkel lezen, soms ook ‘Die Richtung im Seelenleben’ van Maeder en ook in vertaling ‘De zin van het leven’ van Adler. Hij laat nu vooral het werk van Karen Horney (1885-1952) over ‘Our inner conflicts’ lezen. Karen Horney is een leerling van Karl Abraham. Zij wil afwijken van de mannelijke psychologie van Freud. Ze beklemtoont in haar werk een gebruik van de psychoanalyse voor samenlevingsvraagstukken. Ten aanzien van romanliteratuur richt Rümke zich vooral op wat patienten zelf gelezen hebben. Dikwijls heeft Rümke ook romans van Simenon voor dit doel gebruikt (p.435).

4.1.3.6. ‘Studies en voordrachten over psychiatrie’

In zijn ‘Studies en voordrachten over psychiatrie’ vermeldt H.C. Rümke de naam van Alphonse Maeder veelvuldig. Dit boek geldt als voorloper van de drie delen over de psychiatrie en bevat tal van studies en voordrachten over onderwerpen, die de “grootste liefde en aandacht” van Rümke hebben en die hij kort op papier heeft gezet. De eerste druk verschijnt in 1943, in de tijd dat hij met de drie delen over Psychiatrie bezig is. In 1948 verschijnt een tweede druk, die met acht bijdragen is uitgebreid.

4.1.3.7. J.A. van Belzen over Rümke en Maeder

J.A. van Belzen geeft een intellectuele biografie van Rümke en een geschiedschrijving van de Nederlandse godsdienstpsychologie (Van Belzen, 1991). Hij gaat uitvoerig in op de betekenis van het boek ‘Karakter en aanleg’. Hij stelt zich de vraag of dit boek een psychoanalytische studie is, of niet. Alphonse Maeder behoort tot de top drie van de meest aangehaalde personen en wordt zeker op 28 bladzijden vermeld. In deze studie komt de nauwe inhoudelijke en persoonlijke verbintenis tussen Rümke en Maeder duidelijk aan het licht. De ontwikkelingsgang van Maeder zelf komt ook in grote lijnen aan bod.

Van Belzen merkt op dat Rümke zeer zijn best doet om Maeder’s werkwijze te legitimeren. Voor Maeder, een buiten academisch kring werkzaam zenuwarts-psychotherapeut en Rümkes leertherapeut, zo zegt hij, bestond volgens Rümke veel te weinig aandacht (p.46).

Van Belzen sluit niet uit dat Rümke tot het opnemen van het betrekkingssysteem ‘verbondenheid met de cosmos en met het transcendent-metafysisch-religieuze principe (verbondenheid met God)’ gekomen is door zijn vertrouwdheid met en zijn waardering voor het werk van Maeder (p.45). Hij geeft een citaat uit ‘Sendung und Aufgabe’ van Maeder: “Es ist ein modernes Axiom, dass nicht der Arzt, sonder ‘die Natur’ heilt. Ein zweites, in Vergessenheit geratenes Axiom ist aber, dass ‘die Gnade von oben’ auch wesentlich dazu gehört, denn der Mensch ist nicht nur Naturgeschöpf wie Pflanze und Tier, sondern ein Wesen ganz besonderer Art, das geistig mit dem Kosmos und mit Gott verbunden ist”(Maeder, 1952).

Rümke heeft de poging om dit perspectief in de wetenschappelijke en geneeskundige arbeid te integreren, volgens Van Belzen, een ‘heikles Unternehmen’ genoemd, maar vond haar geen onmogelijkheid (p.46). Rümke vindt het wetenschappelijk legitiem en praktisch mogelijk, om de waargenomen verschijnselen die passen bij de mensvisie van Maeder, te interpreteren in het licht van dit zogenaamde ‘betrekkingssysteem’ en ze bijvoorbeeld te duiden als een stroom van de verhouding van de mens tot de cosmos. Van Belzen merkt op dat men in een transcendent-metafysisch-religieus principe kan geloven of niet, doch

religieuze ervaringen zijn door mensen gerapporteerde feitelijkheden en dienen als zodanig au serieux genomen te worden. Getrouw aan zijn tweedeling in geestelijke hygiëne versus geestelijke gezondheid, localiseert Rümke de studie der religieuze ervaringen echter bij de studie van de gezonde mens, die dus primair door psychologen ter hand genomen dient te worden. De vraag is wat religieuze ervaringen mogelijk maakt en welke effecten deze opleveren, is volgens hem door de psychologie (inclusief de dieptepsychologie) nog niet genoegzaam beantwoord. Van Belzen verwijst naar de studie uit 1952 over Maeder. Van Belzen leidt uit deze verantwoording door Rümke van het handelen van Maeder af dat met een cliënt over de godsdienst gesproken kan worden in psychotherapie.

Naar aanleiding van de (door hem overigens negatief beantwoorde) vraag of het boek 'Karakter en Aanleg' van Rümke een psychoanalytische studie is, merkt Van Belzen op dat Rümke na zijn promotie zich in toenemende mate oriënteert op analytische literatuur. In 1927 gaat hij naar Zwitserland, waar hij bij de analyticus-psychotherapeut A. Maeder in leeranalyse gaat (p.87). Rümke blijkt zich in 1939 te willen rekenen tot de psychoanalytici. Van Belzen geeft terecht aan dat Rümke in zijn 'Karakter en Aanleg' vooral verwijst naar psychoanalytici met Freud voorop, maar ook Jung, Maeder, Adler en Künkel (p.87).

In een hoofdstuk over religieus-anthropologische vooronderstellingen weidt Van Belzen zeker negen pagina's uit over de invloed van Maeder op Rümke. Van Belzen volgt Maeder in diens beschrijving van de karakteristieken van de Züricher School die een verbreding van de psychoanalyse van Freud en Adler wenst te bieden. Niet het sexuele instinct en ook niet het machtsinstinct maar het begrip van de libido werd tot uitgangspunt gemaakt. Van Belzen verbindt dit begrip van de libido aan de uitdrukking 'élan vital' van Bergson en 'intérêt' van Claparède. Hij volgt Maeder's 'Genezing en ontwikkeling in het zieleleven' uit 1919, pp.9-11. Van Belzen noemt de pedagogische tak van deze richting, die dan vertegenwoordigd is in het Instituut Jean-Jacques Rousseau, dat onder leiding staat van Bovet. Tussen haakjes voegt hij eraan toe dat ook Jean Piaget (1896-1980) werkzaam geweest is in dit instituut.

Van Belzen attendeert op de aandachtspunten van Flournoy en Maeder die wezen op de teleologische functies van het onbewuste. De psyche zoekt na de bevrijding uit de neurose een nieuwe vorm van aanpassing, heropvoeding van de zenuwlijder zou tot taak van de psychoanalyse moeten gaan behoren (p.143).

Van Belzen stelt nog eens uitdrukkelijk vast dat van de Zürichers vooral Maeder van grote invloed is geweest op Rümke. Nogmaals noemt hij de leertherapie in 1927 voor een periode van ongeveer een maand. Van Belzen zegt dat de correspondentie tussen beiden niet bewaard is gebleven. Wel stuurde Maeder aan Rümke van iedere nieuwe publicatie onmiddellijk een exemplaar. Jarenlang verbleef Rümke met kerst en nieuwjaar in Zürich bij Maeder (p.144).

4.1.4. HET TIJDSCHRIFT 'PREDIKANT EN DOKTER' EN DR. ALPHONSE MAEDER

Maeder wordt meerdere malen aangehaald in 'Predikant en Dokter'. In tegenstelling tot wat Van Belzen (1991, p.146) aantekent, heeft Maeder niet zelf in dit blad geschreven. Dit protestantse 'tweemaandelijksch tijdschrift' behandelt van 1931 tot 1938 de vragen, die voor predikant en dokter beiden van belang zijn. Het tijdschrift staat onder redactie van prof. dr. L. Bouman (1869-1936), dr. A. Hutter (1897-1972), ds. A.G. Barkey Wolf (1892-1974) en dr.

Joh. van der Spek (1886-1982) en prof. dr. W.J. Aalders (1870-1945), werd uitgegeven door N.V. G.J.A. Ruijs' Uitg.-Maatschappij te Zutphen en is dan verkrijgbaar 'in iederen boekhandel'. W.J. Aalders wordt in 1915 hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk te Groningen. Van 1923 tot 1941 is hij gewoon hoogleraar ethiek en wijsbegeerte. In 1935 verschijnt van hem een studie over 'Het geweten' (Van Belzen, 1995), waarin Maeder overigens niet voorkomt. Na het overlijden (te Utrecht op 25 februari 1936) van prof. dr. L. Bouman treedt prof. dr. L. Van der Horst toe tot de redactie van 'Predikant en Dokter'. Waar in dit tijdschrift Maeder besproken wordt, staat vooral het pastorale perspectief op zijn werk centraal.

Redacteur dr. Joh. van der Spek verzorgt in 1935 een inleiding op de vertaling 'Genezing van zielszieken' van een voordracht die Maeder houdt in de 'Psychologische Studiekring' te Amsterdam, op 25 februari 1935 en voor de Rotterdamse Kring te Rotterdam op 26 februari van dat jaar en een dag later voor de Haagse Studievereeniging voor Psychologie te 's Gravenhage. Van der Spek ziet in Maeder iemand die oog had voor de erfelijkheid, het milieu en de drang-naar- volkomenheid, naar-verwezenlijking-zijner-persoonlijkheid die gedrieën als resultante het menselijk leven vormen. In het bijzonder dit laatste punt wordt uitgewerkt door Maeder zonder dat hij de eerste twee veronachtzaamt, aldus Van der Spek. Hiermee ziet Van der Spek in het werk van Maeder het gedachtegoed van Freud, van Adler en van Jung tesamen komen. Kern van de voordracht is, volgens Van der Spek, dat het persoonlijke moment en de persoonlijke verantwoordelijkheid de aandacht moet krijgen zelfs bij allerlei lichamelijke kwalen. Maeder maakt op geheel eigen wijze opmerkzaam op de betekenis van het persoonlijk element in zijn betekenis voor de genezing van de ziel (Maeder, 1935). Van der Spek treedt vanaf 1931 aan als privaattoecent in de psychologie en pathopsychologie van het religieuze leven (Van Belzen, 1991, p.160). Als het tijdschrift 'Predikant en Dokter' verschijnt is Van der Spek werkzaam als directeur van "Meer en Berg" te Heemstede.

Het tijdschrift beweegt zich ook op het terrein van de psychopathologie. De psychiater en de predikant worden aangemerkt als twee soorten zielszorgers, die op dat terrein elkaars zienswijze behoorden te kennen. De predikant zou tevens kennis van abnormale zielstoestanden op doen, waaraan bij zijn studie te weinig aandacht wordt gegeven. Het tijdschrift signaleert tevens dat de psychiatrie bij zijn groei het terrein van de religie betreden heeft. De redactie betreurt het dat het 'Freudianisme', als methode van onderzoek zo waardevol, uitgroeide tot een wereld- en levensbeschouwing van anti-christelijk karakter. Het wordt zinvol geacht om hierover een bezinning door predikant en psychiater beiden in gang te zetten. De redactie beoogt niet om bij psychopathologie te blijven staan. Dokter en predikant worden gezien als de symbolen van natuur- en geestes-wetenschap en deze symbolen dienen als titel voor het blad. De redactie stelt zich ten doel om ook vragen over erfelijkheid en opvoeding, godsdienst-psychologie en typologie te bespreken, naast praktische vragen, het ziekbed betreffende. Het blad plaatst zich naast het tijdschrift 'Stemmen des Tijds' dat op literair, historisch en economisch gebied nuttig werk wil doen, bij het licht van Gods Woord.

In het allereerste, inleidend hoofdartikel van dit tweemaandelijks tijdschrift over 'Dokter en Predikant' schrijft dr. A. Hutter (1897-1973) dat er drie artikelen voor hem liggen, waarin steun te vinden is voor de mening, dat er behoefte bestaat aan een toenadering tussen dokter en predikant. Eén van die drie artikelen is het voorbericht, dat dr. H. Kraemer schreef bij drie lezingen van de Züricher psychotherapeut A. Maeder (Hutter, 1931a).

Hutter is van 1936 tot 1962 directeur van het Christelijk Sanatorium te Zeist (Van Belzen, 1995). Hij stelt belang in de integratie van godsdienstpsychologie en psychiatrie. Van Belzen zegt dat Hutter één van de eersten was die de moed hadden binnen het 'eigen' gereformeerde volk hardop te zeggen dat geloof ziekelijk kan zijn.

Ook verderop in zijn eerste hoofdartikel brengt Hutter vertalingen van Maeder door Kraemer ter sprake, omdat zij samen met artikelen in 'Stemmen des Tijds', 'de Reformatie' en 'Refaja', wijzen op pogingen om de samenwerking tussen predikant en arts in een tijdschrift te bevorderen (p.11).

Dr. Siemen Tiemen Heidema¹⁰⁸ voegt in een artikel over 'Religie en psychopathologie' de namen van de Zwitser Maeder, de Duitsers Von Weizsäcker en Künkel en de Deen Schou toe aan een lijst van schrijvers over het contact tussen religie en psychotherapie. Hans Jacob Schou (1886-1952) publiceert in 1925 een in 1931 in het Nederlands vertaalde studie over 'religieusiteit en abnormaal zieleleven', die in het eerste nummer van 'Predikant en Dokter' nog speciale aandacht krijgt van Hutter (pp.38-41).¹⁰⁹ Het is een bundeling van zes voordrachten uit 1921 die Schou gehouden heeft aan de Universiteit van Kopenhagen. Behalve een Nederlandse krijgt deze bundel ook een Duitse, Engelse en Amerikaanse vertaling. Schou is van 1922 tot 1950 medisch directeur van 'Kolonien Filadelfia' een groot privaat ziekenhuis voor patiënten met epilepsie en psychiatrische aandoeningen in Dianalund tussen de steden Slagelse en Sorø. Voor deze instelling staat het Duitse instituut 'Bethel' bij Bielefeldt model. In de tijd van Schou staat zijn instelling bekend als christelijk. Schou is ook zelf religieus en geldt als conservatief. Hij richt zich zelf vooral op de psychiatrie en richt een *unit* in die 'Nervesanatorium' genoemd wordt. In de periode 1920 tot 1950 geldt Schou als de dominante persoon in het veld van religie en psychiatrie in Scandinavië. Veel boeken worden vertaald in het Noors en het Zweeds en ook in het Nederlands en Engels. Hij houdt veelvuldig lezingen voor de aankomende predikanten van de kerk van Denemarken, "den danske Folkekirke", de Evangelisch-Lutherse Kerk, waarvan nog altijd 85 procent van de Deense bevolking lid is. De centrale opvatting van Schou is, dat predikanten van psychiatrie behoren af te weten om de psychische zieke mensen over te kunnen laten aan de medische professie. Artsen behoren zich volgens Schou neutraal op te stellen in religieuze aangelegenheden en het praten over God over te laten aan de predikanten. Een ander aspect van zijn opvatting is de relatie tussen fysieke en mentale gezondheid. Elke mentale verandering wordt begeleid door een fysieke verandering.¹¹⁰

Ieder tracht, zo vervolgt Heidema, op zijn wijze de vraag te beantwoorden, welke de betekenis is van de religie voor psychische ziekte en psychische gezondheid. Heidema vindt, dat de wijze, waarop deze vraag wordt beantwoord, voor een groot deel afhankelijk is van het standpunt, dat de onderzoeker zelf tegenover de religie inneemt. Deze aandacht voor het contact tussen religie en psychotherapie staat, aldus Heidema, in schril contrast tot andere klanken, die de eeuw daarvoor beluisterd werden, toen alles wat met religie samenhang, door vele psychiaters als waanzin betiteld werd. Toen stempelde men Jezus als een lijder aan paranoia en Paulus als een epilepticus en trachtte men daarmee ook hun betekenis voor de mensheid te diskwalificeren. Van Maeder noemt hij het boek 'De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven (Hollandsche vertaling van enkele voordrachten), met een voorwoord van Kraemer, 1929' (1931).

In een artikel over de vraag "Wat heeft in dezen tijd de psychiater aan den zielszorger te zeggen?" vermeldt Hutter opnieuw de persoon van Maeder (1931b). Hij vindt deze van

¹⁰⁸ In 1918 te Utrecht gepromoveerd op het onderwerp 'Bloedsuikerbepalingen bij psychiatrische en neurologische patiënten', uitgegeven bij Clausen te Amsterdam.

¹⁰⁹ De studie heet 'Religiositet och sjukliga sinnestillstånd'.

¹¹⁰ Met dank voor de schriftelijke aanwijzingen van Lisellotte Malmgart, doctoraal studente aan het 'Departement of Systematic Theology' in Kopenhagen.

belang zodra hij vaststelt dat Freuds begripsvorming over het neurotisch zieleleven “diesseitig” is. Zij houdt met geen objectieve normen rekening. Freud, zo betoogt Hutter, heeft wetenschappelijk de verborgen lusten in studie genomen. Hij heeft om met de woorden van Bleuler te spreken, ‘diepte-psychologie’ gegeven, aldus Hutter. Over de neurotici merkt hij op dat ze tot predikant en dokter komen. De medicus streeft naar genezing, ziele-‘rust’; de predikant naar bekering, ziele-‘vrede’. Hutter verzet zich tegen de opvatting dat deze beide parallel lopen. Hij stelt: “Voor den zielevrede moet men soms het offer van zijn zielerust (in psychophysiologischen zin) brengen en omgekeerd, kan in het uitleven van de sexualiteit een lagere rust verkregen worden, die met den vrede der hogere ziel te duur betaald is” (p.114). Freud heeft dit volgens Hutter later ingezien en toen de hogere strevingen samengevat in een z.g. ideaal-ik, d.w.z. het ik zoals men dat, zich identificerend met de vader, wensen zou. Aan dit ideaal-ik blijft Freud, aldus Hutter, toch ten grondslag leggen de sexualiteit van het kinderleven, het Oedipus-complex, de eenzijdige band aan één van de ouders, met libidineus karakter. Freud zet dan niet aan tot het uitleven van de sexualiteit. Hij probeert de verdrongen sexuele complexen bewust te maken en wijst de lijdens ook de weg van de sublimatie, van de gerichtheid op ideële objecten. Freud beoogt zo, volgens Hutter, een harmonische ontplooiing van het driftleven, het tevreden stellen van dat lagere, animale, veelal in het onbewuste verdrongene. Hutter wijst op Freuds neutrale ‘Es’. De persoonlijkheid daarboven is het persoonlijk ‘ik’, dat zich weer optrekt aan het ideaal-ik, dat het zich stelt. Op dit punt aangekomen concludeert Hutter, dat Freud met geen objectieve normen rekening houdt. Daarentegen houdt Maeder rekening met de ‘werking van het geweten’.¹¹¹ Hutter noemt het geweten het fijne instrument dat de mens tekent, als van hoger orde dan het dier. Het geweten betekent, vat Hutter Maeder samen, ‘een vatbaarheid voor God’s objectieve normen.’ Het is weer Hutter die een jaar later in een artikel over ‘De psycho-analyse tegenover het Christendom’ Maeder noemt (Hutter, 1932a).¹¹² Hutter rondt af met de typering van het Christendom als het anti-Freudianisme. Hij hanteert de beeldspraak van de gelijkenis van de verloren zoon. “De zoon, die uit het Vaderhuis getrokken is, hoedt de zwijnen, totdat hij de boeien zijner weerstanden en verdringen verbreekt en zegt: ik zal opstaan en tot mijn Vader gaan en zeggen: Vader, ik heb gezondigd tegen den hemel en voor U. Men voelt het anti-Freudsche standpunt. De Vader-Zoon betrekking is hier symbool van die betrekking van God en mensch; terwijl bij Freud de zaak andersom is: daar is de relatie van God en mensch symbolische omvorming van het Oedipus-complex, de vader-zoon betrekking. De zwaarden met het Freudianisme zijn gekruist; sinds Freud de religie woordelijk een illusie noemde, noemen wij de leer van Freud over het geestelijk leven de illusie van een verdwaalde ziel, die de zwijnen van het sexuele leven is gaan hoeden”(p.202). Hutter geeft dan juist ook kritiek op Maeder. Hij zegt: “Dat menschen als Maeder zich toch nog rekenen tot de psycho-analytische school, is dunkt mij, een al te vluchtig heen gaan over deze toch principieele verschillen. Wie de geloovige houding van essentieel waarde acht, zooals Maeder, heeft gebroken met Freud. Dat Maeder zoo niet doet, is toch niet toevallig. Feitelijk neemt Maeder van het geloof en van het Christendom het essentieele niet. Jung, Adler en Maeder be-

¹¹¹ Hutter merkt op dat de bekendheid van Maeder bij het lezerspubliek voortgekomen is uit de ‘uitnemende studie bij zijn vertaalde lezingen’ van dr. H. Kraemer. In de literatuurlijst noemt hij Maeder’s ‘De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven.’ uit 1929, dat Kraemer van een inleiding voorzien heeft.

¹¹² Hij vermeldt in de literatuurlijst van Maeder ‘Die Richtung im Seelenleben.’ Uit 1928.

teekenen wel een vooruitgang tegenover het Freudianisme, doch de Christelijke leer van de ziel is toch een andere dan de hunne” (p.202).¹¹³

Hutter brengt vervolgens Maeder nog een keer terloops ter sprake, waar Hutter stelt dat hij en zijn lezers niet kunnen blijven staan bij de psychologie. Als ze de relatie met God bespreken, dan treden ze er feitelijk buiten. Hutter vindt dat zij dat moeten doen, omdat daar therapeutische krachten schuilen. Hij vervolgt: “Wat zouden ook onze neurose-lidders veel verliezen als ze Christus niet hadden, die niet slechts in den zin van Maeder een leider is, maar die de groote Lijder is voor onze zonden” (p.203).

Het zesde nummer van het tijdschrift ‘Predikant en Dokter’ (1932) bevat een door redacteur ‘H’ (ongetwijfeld Hutter) doorgegeven verhaal in het ‘Ermatinger Tagebuch’ met “stemmen uit de groepsbeweging” van een “Zwitsers psycho-analyticus” hoe hij door de “house-parties” gegrepen werd en bekeerd. Hutter schrijft dat de auteur van dit verhaal zijn naam niet noemt. Hutter kan slechts gissen, wie het is. Toch wil Hutter “niet zonder eerbiedige verwondering” deze stem beluisteren (Hutter, 1932b). Het kan natuurlijk niet anders of deze stem is de stem van Alphonse Maeder, die immers in 1932 de definitieve subfase van zijn religieuze fase begint en wel in deze groepsbeweging.

Het tweemaandelijks tijdschrift ‘Predikant en Dokter’ richt zich vooral op een gereformeerd lezerspubliek. Maeder wordt veelal door Hutter en ook door Heidema aangevoerd. Hutter noemt hem als voorbeeld van iemand die bijgedragen heeft aan de toenadering van predikant en dokter. Maeder, maar ook het zogenaamde voorbericht van Kraemer bij een drietal lezingen van Maeder, wordt aangehaald om het bestaansrecht van het blad te onderstrepen.

Heidema plaatst Maeder in een rij van buitenlanders, onder wie de anthropologisch geneeskundige Von Weizsäcker (1886-1937), die een nieuwe periode van contact tussen predikant en dokter inluiden, na een periode waarin het tussen beiden kommer en kwel was.

Hutter zet Maeder neer tegenover Freud op het punt van de objectiviteit van de normen. Freuds opvatting over de mens komt hooguit neer op de subjectiviteit van de normen. Normen worden als ideaal-ik door de persoonlijkheid zelf, het ik, neergezet. Maeder beklemtoont het belang van de werking van het geweten, dat door Hutter geïnterpreteerd wordt als de vatbaarheid voor de objectieve normen van God.

Hutter verwijt Maeder een vluchtig heengaan over de principiële verschillen tussen het Freudianisme en het Christendom, dat Hutter typeert als anti-Freudianisme. Hij waardeert Maeder voorzover deze samen met Jung en Adler een vooruitgang op het Freudianisme betekende. Hutter verklaart de niet anti-Freudiaanse houding van Maeder, Jung en Adler uit een verschil tussen de christelijke leer over de ziel en hun leer over de ziel. Terloops vraakt Hutter de opvatting van Maeder over Christus. Maeder zou volstaan met de betekenis van Christus als ‘leider’, zonder daaraan de betekenis van ‘lijder voor onze zonden’ toe te voegen. Maeder beantwoordt kennelijk wel aan de oproep van Hutter om ook buiten de psychologie te stappen omdat daar, nl. in de als buiten-psychologische te kwalificeren relatie tussen God en mens, volgens zijn opvatting therapeutische krachten schuilgaan.

Uit de artikelen blijkt dat Maeder bij het gereformeerd lezerspubliek bekend moet zijn. Nergens worden de lezers op hem geattendeerd, alsof zij hem niet zouden kennen. Tegelijk valt op dat de naam van Maeder alleen in de eerste twee jaargangen van ‘Predikant en dokter’

¹¹³ Zonder afbreuk te willen doen aan het belang van deze kritische opmerking, teken ik aan dat in een gesprek met een analysant van Maeder naar voren kwam dat Maeder in de analyse een afbeelding van het schilderij van Rembrandt over de thuiskomst van de verloren zoon gebruikte, waarop de vader zijn armen over en om de zoon legt.

terug te vinden is. Een mogelijke verklaring zou kunnen zijn, dat de weerstand tegen de Oxford-groepbeweging, waarbinnen Maeder zich bevindt, in protestants kerkelijke kringen, waarin dit tijdschrift rondgaat, inmiddels zo is opgelopen, dat Maeder even niet meer zo interessant is. In ieder geval is het laatste wat in dit tijdschrift - naar mijn bevinding - over Maeder te vinden is, een tekst van een anonieme psychiater in deze groepsbeweging, van wie de redactie - intussen de inhoud van tekst bewonderend - de naam niet kan achterhalen.

4.2. LATERE GENERATIE

4.2.1. A.L. JANSE DE JONGE

Prof. dr. Adriaan Leendert Janse de Jonge (1917-1965)¹¹⁴ kan worden geplaatst in een reeks van personen uit een latere generatie van wie het werk duidelijk invloed van Maeder vertoont. Hij verwijst in zijn bekende 'Karakterkunde' meerdere malen naar Maeder (Janse de Jonge, 1947). Hij doet dat ook in zijn studies over 'Phaenomenologie en Psychoanalyse' (1955) en over 'Anthropologie en Geestelijke Volksgezondheid' (1959). Janse de Jonge is evenals L. Van der Horst uit de Amsterdamse anthropologische school. Hij schrijft in 1948 zijn proefschrift over 'De ik-gij verhouding en de ik-zelf verhouding in de neurotische zijnswijze'. In zijn 'Kroniek der psychologie' wijst Van den Berg op de volgens hem bijzondere betekenis van dit proefschrift: "De titel ... geeft reeds aan, dat het zwaartepunt der neurotische stoornissen niet meer wordt gezocht in een conflict tussen de onderstelde 'lagen van de ziel', maar in het vastgelopen, verschaalde of verkommerde contact, dat de neuroticus met zijn medemensen onderhoudt (vgl. blz. 98: 'het wezen van de neurotische zijnswijze ... kan beschreven worden als het onvermogen met-de-ander zijn')" (1973, p.173).

4.2.1.1. *Over de integratie, het geweten en het geslaagde in het psychisch functioneren*

Janse de Jonge vermeldt Maeder in zijn 'Karakterkunde' naast Jung, waar hij komt te schrijven over de regulerende functies van het geweten, de verantwoordelijkheid en de aanvaarding van schuld. Deze functies behoren tot het geestelijk leven en de richting die hier in geslagen wordt (Janse de Jonge, 1947, p.65). Deze bewuste geestelijke factoren worden echter ook gedragen door impulsen en invloeden, die van het onbewust psychische leven uitgaan,

¹¹⁴ Overleden na een duik in ondiep water.

aldus Janse de Jonge, die hier Jung en Maeder noemt. Ook noemt hij in dit verband Van der Hoop, die in zijn “werkje” over ‘Zelfverwerkelijking in mens en gemeenschap’ over dit onderwerp geschreven heeft.

Vervolgens vergelijkt Janse de Jonge de opvattingen van Adler, Jung en Maeder over integratie van verschillende richtingen van ontwikkelingen die zich in het psychisch functioneren van mensen kunnen voordoen.

Maeder springt eruit. Hij onderkent, aldus Janse de Jonge, dat er in de psychische activiteit altijd een werkzaamheid is, min of meer krachtig, die een synthese, een integratie, van de verschillende richtingen tot stand brengt. Deze integrerende activiteit, vat Janse de Jonge Maeder samen, is voor het grootste deel ‘autonoom’, zij werkt onafhankelijk van ons bewuste geestesleven en weet juist door deze autonomie veel conflicten en spanningen tot een oplossing te brengen, die anders tot heftige gemoedsexplosies zouden aanleiding geven (Janse de Jonge, 1947, p.67). In laatste instantie erkent Maeder en juist Maeder vooral, aldus de auteur, de regulerende functie van ‘norm en geweten’. Niet alles gaat buiten de bewuste verantwoording om. Janse de Jonge vindt dat Maeder op dit punt boven Jung uit gaat, omdat Jung veelmeer al deze integreerbare krachten binnen het onbewuste zieleleven localiseren wil (Janse de Jonge, 1947, p.67). Janse de Jonge stapt dan over op de opvatting van Maeder over de ontwikkeling van de persoonlijkheid. Maeder onderscheidt drie fasen. De eerste fase is die van de ‘collectieve natuurlijkheid’ van het kind. De tweede fase betreft de ‘individualisatie’, het zichzelf worden. De laatste fase gaat over de ‘geestelijke zelfstandigwording’ in harmonie met de kosmos, met de gemeenschap. Deze laatste fase is voor Maeder de werkelijke harmonische, geïntegreerde (Janse de Jonge, 1947, p.67).

Janse de Jonge typeert Maeder in deze beschouwingen als de optimistische humanist, die in de zelfverwerkelijking en harmonisering van de mens het hoogste doel ziet. Dit doel is bereikbaar, zij het dan ook dat het slechts voor de best geïntegreerden mogelijk is, deze harmonisatie te verwerkelijken. Janse de Jonge haakt aan bij de vele optimistische en pessimistische visies op dit probleem. Voor wat betreft de meer pessimistische opvattingen wijst hij op moderne filosofische inzichten over het zelfbewustzijn van de mens. Hij noemt dan Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900) en Ludwig Klages (1892-1956). Hij vermeldt hier tevens de grote hoeveelheid leed die in deze harmonisatie door middel van ascese, opoffering en pijn verdisconteerd is.

Janse de Jonge haalt in dit verband de Bijbel aan, die volgens hem spreekt dat toen het eerste mensenpaar zichzelf bewust werd, zich bewust werd van eigen naaktheid en erbarmelijkheid, toen de mens de zekerheid en vanzelfsprekendheid verloor, hij angstig werd en leerde angst te kennen voor de nietigheid en de bedreigdheid van het bestaan (Janse de Jonge, 1947, p.68).

Als Janse de Jonge een hoofdstuk wijdt aan ‘Karaktertypen’ en constateert dat de indeling van Gerard Heymans (1857-1930) weinig theoretisch gefundeerd is, bespreekt hij de indeling van Jung. Hij gaat ervanuit dat het gebied van diepte-psychologie en de ontwikkelings-psychologie bijdragen kan aan de rangschikking van karaktertypen. Hij vindt dat Freud daarvoor wat te eenzijdig gericht is geweest op het ontstaan van afwijkende karakters. “Hij let meer op de mislukkingen in de integratie van de persoonlijkheid”, aldus Janse de Jonge (1947, p.153). Onder verwijzing naar Van der Hoops ‘Nieuwe richtingen in de zielkunde’ (Van der Hoop, 1921) is Janse de Jonge van mening dat er zeker plaats is voor psychologische richting die zich niet met mislukkingen, maar in het bijzonder met het geslaagde in het karakter bezighoudt. Hij schrijft dan: “Vooral Jung en Maeder willen daaraan hun volle aandacht wijden (Janse de Jonge, 1947, p.153)”.

4.2.1.2. Over de vraag naar de geest

In zijn studie over 'Phaenomenologie en psychoanalyse' uit 1955 wijst Janse de Jonge ook op Maeder. Maeder komt in beeld waar de auteur een overzichtelijk resumé geeft van de verschillende vragen, die door de psychoanalyse als geheel gesteld worden (pp.15,16). Hem plaatst hij in een reeks van auteurs, als Jung, Van der Horst en Frankl, die de vraag naar de geest weer aan de orde stellen. In de geneeskunde is al een eeuw gewoon geworden om de geest buiten haar belangstellingssfeer te leggen. In deze studie stelt hij de vraag of het komen kan tot een eerherstel van de geest in de psychiatrische anthropologie. Hij is van mening dat deze vraag naar de geest beantwoord kan worden na teruggegrepen te hebben op de fenomenologie en de thema's, die in de moderne fenomenologie aan de orde zijn gekomen.

4.2.1.3. Evaluatie

Geconcludeerd kan worden dat Janse de Jonge aan Maeder een rol toedicht in zijn boek 'Karakterkunde' waar het volgens de auteur aankomt op een goed begrip van de integratie van de persoonlijkheid. Als dit onderwerp bij enige theoreticus aan de orde is, dan gaat Maeder hier boven uit, door de integratieve functie niet tot het onbewust alleen te rekenen. Deze bevinding leidt bij Janse de Jonge ertoe dat hij een weergave biedt van de opvatting van Maeder over de ontwikkeling van de persoonlijkheid en hem, in tegenstelling tot meer pessimistische moderne filosofische inzichten over het zelfbewustzijn van de mens, een optimistische humanist noemt.

Vervolgens rekent Janse de Jonge Maeder tot de theoretici uit de diepte-psychologie en ontwikkelings-psychologie, in één adem met Jung en Freud, waarbij Maeder samen met Jung speciaal oog heeft gehad voor het geslaagde in het menselijk karakter.

Janse de Jonge noemt Maeder ook in één adem met Van der Horst en Frankl, die allen bekend staan als psychiaters die de vraag naar de geest aan de orde stellen, binnen een geneeskunde die dit onderwerp al een eeuw naast zich neer heeft gelegd.

4.2.2. E.A.D.E. CARP

Dr. Eugene Antoine Desire Emile Carp (1895-1983), hoogleraar aan de Rijksuniversiteit van Leiden, maakt melding van het werk van Alphonse Maeder in meerdere publicaties. Deze vermeldingen hebben vooral betrekking op theoretische psychoanalytische inzichten van Maeder, die met veel instemming in het eigen werk worden ingeweven. Deze inzichten betreffen met name de opvattingen van Maeder over integratie en over regulatie, over de verhouding van beide en over de richtgevende, prospectieve aspecten daarvan.¹¹⁵ Het

¹¹⁵ Dr. J.S.F. Oud, psychiater te Hoenderloo, vertelt mij, dat Carp zijn opleider is geweest, en dat Carp zich steeds "zeer enthousiast" betoont over Maeder.

wetenschappelijk werk van Carp heeft een degelijk, soms wat droog theoretisch karakter. Carp haalt zelf Maeder in 1951 naar Nederland om een referaat te houden tijdens een internationaal psychotherapeutencongres waaraan ook vele tientallen Nederlandse psychiaters deelnemen. Carp belicht enkele jaren later ook het pastorale karakter van het werk van Maeder in een publicatie over 'Christelijke psychotherapie'. Hij verbindt daarin de namen van de pastoraal-geneeskundige Paul Tournier en Alphonse Maeder aan elkaar, waarbij de tweede vanuit de psychiatrie inleidend is geweest voor de eerste (Carp, 1955).

4.2.2.1. *De analytisch-psychologische behandelingsmethode volgens Jung*

Maeder komt aan bod in zijn boek 'De analytisch-psychologische behandelingsmethode volgens Jung' (Carp, 1948).¹¹⁶ In een eerste hoofdstuk over 'De zelfregulatie en het compenserend beginsel van het onbewuste' attendeert Carp op Maeder: "Als vorm van psychische activiteit streeft de regulatie naar een handhaving of herstel van integriteit. Maeder, aan wiens inzichten de voornaamste kennis omtrent de regulatie te danken is, beschouwt de psychische regulatie als een bepaalde vorm van biologisch instinct (in de zin van de "projective Tendenz" van Driesch)"(p.50).

Carp vervolgt: "Kenmerkend is het zeker, hoe het naast Jung vooral ook andere Zwitsers zijn geweest (von Monakow, Flournoy, Maeder), die aan het regulerend beginsel zulk een voor-aanstaande plaats in hun denken hebben gegeven. Het is de oriëntatie naar een biologische finaliteit, in de zin van een prospectieve functie, welke in haar activerende invloed op de persoonlijkheid, richting en doel aanwijst"(p.50). Carp merkt op dat dit vooral het geval is bij de door Maeder onderscheiden richting-gevende vorm van regulatie, die naast het "instinct de conservation" tot een "activité créatrice" aanleiding geeft.¹¹⁷

Deze vorm van regulatie wordt aanvankelijk geprojecteerd op de ouders en andere opvoeders. Vervolgens wordt door interiorisatie van opvoedende invloeden de vorm aangenomen van een ideaal, als persoonlijke of meer algemene richtlijn. Dit woord 'interiorisatie' ontleent Carp aan Maeder. Het Ik maakt zich ook hier bij zijn toenemende zelfverwerkelijking dus los van zijn gebondenheid aan de beelden van de beide ouders. Regulatorische kracht wordt gevonden in een verinnerlijkt ideaal.

De blijvende gebondenheid aan het anima-(animus-)beginsel wijst volgens Carp op de archetypische oerbeelden, als richtinggevende idealen en is als zodanig in de eerste plaats belichaamd in de beide ouders.¹¹⁸ In de samensmelting van deze beelden wordt verder de

¹¹⁶ In de literatuuropgave van dit boek worden de volgende drie werken van Maeder opgenomen: 1. Régulation psychique et guérison. Arch. suisses de Neur. et de Psych. Deel 16, 1925; 2. Die Richtung im Seelenleben. Rascher: Zürich, 1928; 3. De Nieuwe Zielkunde in het Godsdienstig Leven. met inleiding van Dr. H. Kraemer, uitgeverij Paris: Amsterdam 1929.

¹¹⁷ Carp verwijst naar Maeder, A. (1925) Régulation psychique et guérison. In: Archives Suisses de Neurologie et de Psychiatrie. Deel 16, fasc. 2., en naar diens (1928) Die Richtung im Seelenleben. Rascher: Zürich.

¹¹⁸ Carp is in zijn boek op p.43 eerder ingegaan op het anima-(animus)probleem, dat hij één der kernpunten der analytische psychologie noemt. Het probleem duidt op de veronderstelling van een

kiem gelegd voor het ontstaan van die persoonlijkheidskern. Carp wijst erop dat die kern door Jung en Maeder het Zelf wordt genoemd. Het uiteindelijke doel van de opvoeding is deze vorming van een Zelf, als orgaan en centrum van alle regulatie¹¹⁹.

Als Carp in deze theoretische beschouwingen aanhaalt, dan vermeldt hij Maeder steeds tussen haakjes, terwijl hij aan Maeder het voor zijn studie vitale begrip 'regulatie' ontleent, zoals eerdere Nederlandse psychiaters dat ook hebben gedaan.

Carp haalt Maeder ook aan in het hoofdstuk over 'Het neurose-begrip in de analytische psychologie' (p.86). Als hij komt te schrijven over de droom, dan attendeert hij op Jung die de droom in navolging van Maeder opvat als een zeer complex-gebouwd geestesverschijnsel, dat behalve causale vooral ook finale aspecten heeft. Maeder heeft volgens Carp op overtuigende wijze een licht geworpen op de z.g. prospectief-finale betekenis van verschillende droominhouden. Hierdoor komt een oplossing van actuele conflicten en problemen in symbolisch gewaad of zelfs op min of meer directe en onverhulde wijze door middel van deze onbewuste functie tot stand.¹²⁰

Uiteindelijk resulteert deze visie op de droom in de gedachte dat de droom als het ware een bestaande situatie rectificeert en het inzicht in de eigen problematiek verbetert. Carp merkt op: "Hierin ligt dan ook de therapeutische waarde van de droomanalyse" (p.87).

Ik kom tot de slotsom dat er volgens Carp sprake is van navolging van Maeder door Jung en dus niet andersom, op het punt van de prospectief-finale betekenis van verschillende droominhouden. Alphonse Maeder is op dit belangwekkend punt, dat de ogen opende voor

mannelijk en vrouwelijk persoonlijkheidsbeginsel, als een soort van tegenstelling opgevat, dat feitelijk het gehele geestesleven doortrokken is. Carp volgt hier Jung. Mannelijk is de geest, het bewustzijn, het denken, het willen en ook de intuïtie; vrouwelijk is de ziel, het onbewuste, het gevoelsleven, het driftleven en ook het instinctieve leven. Geest en ziel, bewustzijn en onbewust, denken en gevoelen, willen en driftleven, intuïtie en instinct vermogen elkaar te complementeren in een hogere eenheid van tegenstellingen, aldus Carp (a.w., p.44). Dit is het grondbeginsel, zoals het kan worden teruggevonden in de wijsbegeerte van het oude China en zoals het in de analytische psychologie verschijnt als het anima-(animus-)probleem.

¹¹⁹ Over dit Zelf maakt Carp in navolging van Jung de volgende behartenswaardige opmerkingen op p.34: "Het zijn de onbewuste geestesinhouden, welke in een contrasterende betrekking tot het bewustzijn staan. Jung (Carp verwijst naar diens *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*.) bezigt hiervoor niet het woord: contrasterend, maar "compensatorisch", aangezien tussen bewust en onbewust geestesleven bovenal een elkaar aanvullend betrekking op de voorgrond dient te worden gesteld. Bewust en onbewust geestesleven vormen te zamen een hierboven gesuperponeerde grootheid; het Zelf (das "Selbst"), een krachtens zijn wezensgeaardheid onvoorstelbaar begrip. Het is dit Zelf, dat in zich het vermogen heeft tot zelf-regulatie. Hoe verder deze zelfregulatie ingrijpt in het individuele geestesleven, hoe meer geestesinhouden aan het persoonlijk-onbewuste worden ontruikt en betrokken binnen het blikveld van het bewustzijn. Daardoor ontstaat een bewustzijnsleven, dat het Ik opheft uit de invloedsfeer van persoonlijk-onbewuste strevingen, verlangens, vrezes of ambivalente gevoelens en plaatst in een gemeenschapsbetrekking met een wereld van objectief-geldende waarden. De problemen en conflictsituaties, waarvoor het Ik na het bereiken van dit ontwikkelingsniveau zich geplaatst ziet, zijn van collectieve aard. Zij vinden weerklink in het collectieve onbewuste, dat beelden te voorschijn roept, welke in hun compensatorische betekenis een algemene, supra-individuele geldigheid bezitten."

¹²⁰ Carp verwijst naar Maeder's 'Über die Funktion der Traumes'. In: *Psychoanal. Jahrbuch*. Deel 4, blz. 692, en naar diens 'Über das Traumproblem'. In: *Psychoanal. Jahrbuch*. Deel 5, blz. 647.

een bepaalde therapeutische waarde van de droomanalyse, van primordiale betekenis geweest, ook voor de C.G. Jung.

4.2.2.2. *Psychosen op exogene grondslag en geestelijke defect-toestanden en Maeder*

Carp geeft ook aandacht aan Maeder in zijn ‘Psychosen op exogenen grondslag en geestelijke defect-toestanden’ (Carp, 1947). In zijn inleiding over ‘desintegratie en regulatie’ omschrijft hij desintegratie als een verschijnsel dat tevoorschijn treedt, wanneer ontbindende krachten in het organisme werkzaam zijn (p.2). Het gaat daarbij om de verstoring van de geestelijke organisatie en van de hiërarchie van geestelijke functies. Desintegratie staat evenwel in een onverbreekbare samenhang met regulatie. Regulatie acht Carp een van de meest belangrijke uitingen van geesteswerkzaamheid (Carp, 1941, p.41). Kernzin in zijn betoog is: Zeer algemeen genomen kan men de opvatting uitspreken, dat regulatiestoornissen veelal tot psychopathische resp. psychopathisch-neurotische toestandsbeelden, integratiestoornissen daarentegen veeleer tot de hieronder te bespreken psychotische toestandsbeelden zullen voeren (p.4).

Over het regulatie-principe merkt hij op dat men het telkens naast de verschijnselen van desintegratie in de psychotisch-gestoorde geesteswerkzaamheid zal terugvinden. Hij haalt dan de namen Driesch, Roux¹²¹, Tschermack, von Manokow en Maeder aan, omdat zij de biologische finaliteit daarvan onderzochten als een bijzondere uiting van activiteit die zijn doel tracht te bereiken langs zeer verschillende wegen (p.12). Maeder komt even verder terug wanneer Carp stil staat bij het merkwaardige gegeven dat een neurotische stoornis ook kan worden opgevat als vorm van regulatie om tegengif te bieden tegen de afbraak van een schizofrene proces: “Immers eerst geleidelijk blijkt het onvermogen, den levensstrijd op het neurotisch niveau te voeren en worden deze verschijnselen door de psychotische overwoerd. Steeds meer en steeds duidelijker gaan de ziekteverschijnselen het karakter dragen van een “progressieve metamorphose” (Maeder), welke uiteindelijk op een geheel ander niveau veeleer de benaming van “regressieve” zou verdienen (p.12).

In het eerste hoofdstuk van dit boek over ‘Geestesstoornissen op den grondslag van deficiëntie’ gaat Carp in op de schizofrene geestesstoornissen. Hij definieert deze als psychotische stoornissen der geesteswerkzaamheid, gekenmerkt door bijzondere denkstoornissen, door stoornissen in de gevoelsbetrekkingen tot en ervaring van de buitenwereld, door een verandering in het persoonlijkheids-bewustzijn, door stoornissen in de psycho-motiliteit, door een diepgaande wijziging der geheele persoonlijkheidsstructuur (Carp, 1941, p.25).

Na een uitvoerig historisch exposé over het gebrekkige schizofrenie-begrip deelt Carp zijn hoofdstuk in 6 paragrafen in. Zo beschrijft hij stoornissen in het denken, in de verhouding tot de Ik-vreemde buitenwereld en de objectieve werkelijkheid, in de verhouding tot het eigen Zelf, in de persoonlijkheidsstructuur, in de psycho-motiliteit en van vaso-vegetatieve aard.

De eerste paragraaf over denkstoornissen rond Carp af met een excurs over de verwantschap tussen schizofrene denkstoornissen en het denken in toestanden van sterk verlaagd bewustzijns-niveau. Carp beschouwt de autistische denkvorm als de denkvorm die in toestanden van sterk verlaagd bewustzijnsniveau, bijvoorbeeld in de droom, in delirante toestanden, maar ook voor het inslapen (p.70).

¹²¹ Wilhelm Roux (1850-1924) is een Duitse experimentele embryoloog.

Carp vermeldt dat Freud heeft leren inzien dat in de inhoud van de droom wensen en strevingen tot bevrediging komen en verwerkelijkt worden ervaren, hoewel vaak in onherkenbare vorm door de werking van de droom-censuur (als ideale Ik-functie). Vervolgens noemt hij de onderzoekers Jung, Maeder en Riklin die de psychologische betekenis van de droom hebben uitgebreid tot een uiting van een onbewust-werkende, scheppende geesteswerkzaamheid. Carp vindt dat deze uitbreiding geen afbreuk doet aan de opvatting van het domineren van de autistische denkvorm in de droom (p.71).

Op dit punt aangekomen kan worden vastgesteld dat Carp de expertise van Maeder vooral aanboort ten aanzien van diens bijdrage aan de gedachtenvorming over het psychisch functioneren en wat daarin allemaal mis kan gaan en hoe zich dat herstellen kan. In het werk van Carp komt eigenlijk niets terug over wat Maeder religieus-psychotherapeutisch heeft aangebracht.

4.2.3. G.A. LINDEBOOM

In het werk van de gereformeerde internist en medisch historicus prof. dr. Gerrit Arie Lindeboom (1905-1986) komt het werk van Maeder nauwelijks voor. Alleen in een gepubliceerde voordracht over 'psychosomatische geneeskunde' kon de naam Maeder worden achterhaald; zij komt daarin enkele malen voor (Lindeboom, 1949). Deze ene publicatie springt er echter direct uit omdat zij goede reden geeft om het werk van Maeder te kwalificeren met de term: pastorale psychiatrie. Lindeboom heeft veel geschreven, maar geldt behalve als publicist, ook als iemand met een groot organisatietalent. Zo sticht hij in 1944 een privé-ziekenhuis in Amsterdam, de 'Pieter van Foreestkliniek', waarvan hij tot 1969 geneesheer-directeur is. Zowel nationaal als internationaal draagt hij bij aan samenwerkingsverbanden van met name protestants-christelijke medici. In 1974 komt hij met de Stichting Ethica Medica. Dat is de voorloper van het 'Prof. dr. G.A. Lindeboominstituut', dat in 1986 in Ede van start is gegaan (Van Lieburg, 1994).

4.2.3.1. *Psychosomatische geneeskunde en de pastorale psychiatrie van Maeder*

In de voordracht bespreekt Lindeboom de psychosomatische geneeskunde binnen de omraming van het thema: de ontwikkeling van de medische wetenschap en zielszorg. Bij het uitwerken van de psychosomatische geneeskunde komt aan de orde hoe sterk psychische factoren een rol blijken te spelen bij ziekte. Dit leidt vervolgens tot de vraag wat een medicus in therapeutische zin aanmoet met een patiënt bij wie hij een ziekte van psychosomatische aard vaststelt of vermoedt. Lindeboom schetst meerdere wegen. Het ligt voor de hand om zo'n patiënt naar de psychiater te verwijzen. Lindeboom somt hiervan de bezwaren op. In dit verband gaat hij nogal nauwkeurig in op de psychoanalyse, waarin onder meer de psychosynthese (een Maederiaanse uitdrukking) aan de patiënt wordt overgelaten. Lindeboom vindt dat de enige oplossing voor de vraag wat de geneeskunde moet doen voor patiënten met een psychosomatische aandoening, gelegen is in de optie dat de artsen die met hen in aanraking komen, zich over hen blijven ontfemen en op eenvoudige wijze psychotherapeutisch trachten

te beïnvloeden. Hij merkt dan op dat bij een andere instelling van het academisch onderwijs de tijd spoedig kan komen, dat iedere practicus de “kleine analyse” kan verrichten, zoals Stekel wil, dat de “petite psychiatrie” ook extra muros, door niet-psychiaters kan worden bedreven, zoals Maeder wenst (Lindeboom, 1949, p.15; Stekel, 1938). Lindeboom refereert hier aan Maeder's ‘Vers la guérison de l'âme’, uit 1946, waarbij hij ook de Duitse vertaling ‘Wege zur Seelischen Heilung’ vermeldt.

De conclusie van Lindeboom is dat de oplossing van het therapeutisch vraagstuk, dat door de psychosomatische geneeskunde met nadruk is ingesteld, gelegen is in een integratie van de psychiatrie in de algemene geneeskunde (Lindeboom, 1949, p.16).

Een belangrijke plaats in dit referaat neemt vervolgens de geneeskunde van de persoon, van Paul Tournier, in. Lindeboom positioneert deze geneeskunde van de persoon als een brug tussen de psychosomatische geneeskunde en de zielszorg. Lindeboom put uit het boek ‘Médecine de la personne’ van Tournier (Tournier, 1945), dat in het Nederlands vertaald is als ‘Radical Therapie’ (Tournier, 1948). Dit boek is nogal afwerend jegens de psychoanalyse. Lindeboom merkt op dat deze afwerende houding veel minder aanwezig is in het latere boek ‘Technique et foi’ en voegt hieraan toe dat Maeder daarin een “voortreffelijk, bezonken voorrede” bijschreef.

Zoals in deze studie beschreven wordt, bestaat er een innige verbinding tussen Maeder en Tournier, vooral ook doordat Maeder betrokken was bij de bekering van Tournier tot het christelijk geloof en vervolgens een rechtstreekse inhoudelijke impuls gegeven heeft aan de zogenaamde geneeskunde van de persoon, zoals Tournier die na zijn bekering voorstaat. Lindeboom reserveert voor deze geneeskunde van de persoon, zoals Tournier die zelf uitoefent, de uitdrukking: pastorale geneeskunde. Hij merkt op dat deze slechts in weinigen tot volle ontplooiing zal kunnen komen. Maar dat behoeft, volgens Lindeboom niet. Ook in bescheidener afmeting kan zij, aldus Lindeboom, met behoud van haar wezen, gerealiseerd worden. Als zodanig doet zij een beroep op allen, waar zij het religieuze leven van patiënt en van dokter niet als een indifferente factor in hun onderlinge verhouding wil beschouwen en van de arts vraagt een open oog voor de geestelijke wortel van vele kwalen, de bereidheid tot geestelijke hulp en tot samenwerking met de zielzorger (Lindeboom, 1949, p.21)

Lindeboom legt een drietal karakteristieken van deze pastorale geneeskunde bloot:

1. men kan geestelijke factoren uit de pathogenese niet langer a priori als irrelevant uitschakelen;
2. de geneesheer moet de mens trachten te vatten in zijn lichamelijke, psychologische en geestelijk, spiritueel aspect; en
3. de geestelijke persoonlijkheid van de arts bepaalt veelal de uitslag van zijn therapie.

Dit laatste punt komt ook expliciet terug in het werk van Maeder, als hij in de vertaling van De Hovre (1934, p.309) in zijn ‘Der Arzt als psychotherapeutischer Faktor’ stelt: “Aan de weergalooze verdiensten der wetenschappelijke geneeskunde mag geenszins getornd worden. Maar de zedelijke ernst van zijn beroepsopvatting is voor den modernen arts belangrijker dan alle uiterlijke middelen. De zedelijke rijpheid der persoonlijkheid dient méér dan voorheen in 't blikveld der aandacht gesteld. Wat wij in ons binnenste trachten te verwezenlijken, dat wij in de liefde tot onzen evenmenschen en in 't geloof in den zin en de waarde van 't leven nastreven, daarin ligt de inwerkingskracht en de vruchtbaarheid van den psycho-therapeut” (Maeder, 1924, p.15).

Het referaat van Lindeboom rondt af met enkele conclusies die erop neerkomen dat de psychosomatische geneeskunde een belangrijke oorzaak is om de geneeskunde-opleiding te wijzigen en daarin te komen tot een invoeging van psychotherapeutische kunde in de algemene geneeskunst. Tevens zou het daar niet bij kunnen blijven, aangezien Lindeboom de psychosomatische geneeskunde beschouwt als voorportaal tot de geneeskunde van de

persoon, die de mens waardeert als geestelijk-zedelijk wezen en het welzijn van de gehele persoonlijkheid zoekt, ook in zijn verhouding tot de verschillende gemeenschappen, waarvan hij een constitutief element is. Deze geneeskunde van de persoon beoogt niet minder de gezondheid van de gehele mens, dus ook de geestelijke gezondheid van de persoon, zoals hij staat en leeft in de gemeenschap met zijn volk (Lindeboom, 1949, p.23).

Wat Lindeboom hier ten overstaan van de “Vereeniging voor geestelijke volksgezondheid op gereformeerden grondslag” uitspreekt, haakt aan bij het pastoraal-geneeskundig werk van Paul Tournier, dat sterk geïnspireerd is door wat genoemd kan worden: het pastoraal-psychiatrisch werk van en het persoonlijke contact met Alphonse Maeder.

Lindeboom mag dan weinig over Maeder zelf hebben verwerkt in zijn publicaties, hij geeft wel de beste voorzet om het werk van Maeder te typeren met de term ‘pastorale psychiatrie’ en daarmee als brug tussen psychiatrie en zielszorg. Wat Lindeboom ter typering van de pastorale geneeskunde van Tournier aandraagt, geldt eigenlijk precies zo voor de pastorale psychiatrie van Maeder.

Zoals de uitdrukking ‘forensische psychiatrie’ duidt op de dwarsverbinding tussen het forensische en het psychiatrische, waarbij met behoud van goed psychiatrisch hulpverlenerschap gewerkt wordt in onderscheid en samenhang met het forensische, kan de uitdrukking ‘pastorale psychiatrie’ worden opgevat als goede psychiatrie in onderscheid en samenhang met het pastorale, net zo als Tournier zich toelegt op ‘pastorale geneeskunde’.¹²²

4.2.4. J. H. VAN DEN BERG

Jan Hendrik Van den Berg (1914-) is wereldwijd bekend geworden om zijn metabletica of leer van de veranderingen. Hij is een veel gelezen auteur buiten Nederland, terwijl hij ook in Nederland een groot lezerspubliek heeft. Aan aanstaande theologen in meerdere universiteiten brengt hij pastorale psychologie en psychopathologie bij, nadat H.C. Rümke - die ervoor gevraagd is - hem naar voren schuift. Aan de Rijksuniversiteit van Leiden krijgt hij in 1954 een aanstelling als buitengewoon hoogleraar in de fenomenologische methode en conflictpsychologie. In 1959 werd hij gewoon hoogleraar aan dezelfde universiteit.

Het werk van Alphonse Maeder wordt door Van den Berg vooral gehanteerd in contrast met het werk van Sigmund Freud met name op het punt van het de-spiritualiserend effect van het psychoanalytisch werk van Freud op de westerse cultuur. Daarmee is de naam van Alphonse Maeder nauw verbonden met een centraal thema in het oeuvre van Van den Berg, de hoop op re-spiritualisering van de cultuur. Veelzeggend in dit verband is de slotzin van zijn ‘Metabletica van God’: ‘Veni Creator Spiritus’ (Van den Berg, 1995, p.207).

Aan Alphonse Maeder besteedt Van den Berg wat “meer woorden” in zijn ‘Kroniek der Psychologie’ (Van den Berg, 1973). Ook zijn ‘Dieptepsychologie’ vermeldt de naam A. Maeder (Van den Berg, 1971). Het werk ‘Dubieuze liefde in de omgang met het kind’ refereert eveneens aan Maeder (Van den Berg, 1958). In zijn laatste omvangrijke boek over

¹²² De term ‘psychiatrie’ komt overigens in ettelijke andere combinaties voor. Te denken is aan: sociale psychiatrie, biologische psychiatrie, kinder- en jeugdpsychiatrie, volwassenen psychiatrie, geronto-psychiatrie, klinische psychiatrie, acute psychiatrie, chronische psychiatrie, organische psychiatrie, vermaatschappelijke psychiatrie en neuro-psychiatrie.

‘Metabologica van God’ duikt de naam Maeder op in een cruciale passage (Van den Berg, 1995). De eerste vermelding van de naam Maeder tref ik aan in zijn dissertatie over ‘De betekenis van de phaenomenologische of existentiële anthropologie in de psychiatrie’ (Van den Berg, 1946). Ook kom ik de naam Maeder tegen in ‘De psychiatrische patiënt’ (Van den Berg, 1964). Van den Berg oriënteert zich op het werk van Maeder. In ieder geval kende hij hem ook persoonlijk. In de jaren veertig van de vorige eeuw logeert Van den Berg tweemaal bij Maeder en zijn vrouw. Hij bezit een levendige herinnering aan zijn persoon.

4.2.4.1. De betekenis van de fenomenologische anthropologie in de psychiatrie

Het proefschrift van Van den Berg is gewijd aan de betekenis van de phaenomenologische of existentiële anthropologie in de psychiatrie (Van den Berg, 1946). Hoofdmoot van dit boek is een nadere uiteenzetting van de ‘Daseinsanalyse’ van Ludwig Binswanger met wie Van den Berg persoonlijk in contact gestaan heeft.

Maeder komt in beeld in verband met het hoofdthema van het boek, dat tevens tot uitdrukking komt in de eerste stelling bij dit proefschrift: ‘De phaenomenologische anthropologie is een geesteswetenschappelijke werkwijze, welke met vrucht als autologische psychiatrische methode gebruikt kan worden.’ Van den Berg plaatst de begrippen autologie en heterologie naast elkaar. De psychoanalytische methode van Freud acht hij een voorbeeld van een heterologische methode aangezien de analyticus zich bedient van heel andere taal, idioom, dan die van de patiënt zelf.

Van den Berg schrijft: “Als Freud zijn ideologieën bouwt, verwijderd hij zich van het materiaal, terwijl dit materiaal hem juist tot de ideologie noopte en hij niets anders bedoelt dan de “leer” steeds weer te veranderen, wanneer de ervaring hem van foute concepties kan overtuigen. Hierdoor blijft Freud één der eerste principes der psychologie getrouw. (...) Deze concepties slaan dan ook werkelijk op de, voor alle opvattingen aanwezige, psychische werkelijkheid. Doch Freud kan niet anders dan deze werkelijkheid op heterologische wijze vasthouden”(p.31). Hier last Van den Berg een voetnoot in: “Niet alleen Freud! Elke psychotherapeut, ook hij, die dit gebrek helder ziet. Doch zonder twijfel het meest bij psychotherapeuten, die zich bij de behandeling niet “mede tot probleem maken”, dus allereerst bij de analytische situatie, waar van een “appelerende psychotherapie” (Rümke, vgl. ook A. Maeder en P. Tournier) geen sprake is”(p.31,32).¹²³

Van den Berg vindt dat de patiënt moet leren om het constructieve te vertalen. Wat Freud - en volgens Van den Berg met hem elke dieptepsycholoog - bij die vorm van “Deuten” die niet op de hermeneutische methode berust, met woorden noemt, is nergens als zodanig bij de patiënt aanwezig of aanwezig geweest. Wat Freud en de zijnen zelf zagen werd echter zeer dikwijls juist gezien. De moeilijkheid, die de patiënt ondervindt bij het verstaan van de “Deutung”, bestaat hierin, dat hij datgene moet vinden, wat de dieptepsycholoog zag en ideologisch vertaalde. Rümke zou, volgens Van den Berg, in dit verband hebben gesproken van een “vehiculum”, waar de analyse met haar weinig passend idioom toch een heilzame tussenmenselijke relatie mogelijk maakt (Van den Berg, 1946).

¹²³ Blijkens de literatuurlijst refereert Van den Berg aan ‘Wege zur seelischen Heilung’ van Maeder en aan ‘Krankheit und Lebensprobleme’ (Vertaling van ‘Médecine de la Personne’) van Tournier.

Vastgesteld kan worden dat Van den Berg van oordeel is dat Rümke, de promotor van Van den Berg, maar ook Maeder en Tournier zich in hun appelerende psychotherapeutische arbeid uitdrukkelijk onderscheiden van de heterologische werkwijze van Freud. Het is opmerkelijk dat Rümke, Maeder en Tournier hier in één adem genoemd worden.

4.2.4.2. Maeder in protest tegen de theorie van Freud over de liefde in de omgang met het kind

Het boek ‘Dubieuze liefde in de omgang met het kind’ gaat over “het misverstand wanneer in de meest oorspronkelijke, de meest echte en hechte band die tussen twee mensen, moeder en kind, denkbaar is, het venijn van een bange achterdocht druppelt”(Van den Berg, 1958). Deze relatie, sedert eeuwen het meest vertrouwd, lijkt in het licht van moderne psychologische inzichten met name van S. Freud, ineens het meest verdacht te moeten heten. Van den Berg merkt op dat de autoriteit van Freud waarborgde, dat tot zijn dood geen standpunt betekenis kreeg, dat niet in beginsel gelijk was aan zijn theorie (p.53). Van den Berg tekent hierbij aan dat men weet, dat de protesten met veel hardheid werden afgewezen, zodat zij geen betekenis konden krijgen. Maeder wordt genoemd in de rij Adler, Jung, Maeder, Ferenczi, die protesteerden tegen de theorie van Freud.

Maeder heeft dus in de ogen van Van den Berg gegolden als iemand die protesteerde tegen de theorie van Freud. Tevens valt op dat de invloed van protesten, ook het protest van Maeder, door harde afwijzing van Freud zelf gering gebleven is, zolang Freud - tot 1939 - leefde.

4.2.4.3. Maeder en de psychologische betekenis van de toekomst

‘De psychiatrische patiënt’ is een kleine algemene psychopathologie op fenomenologische grondslag. Van den Berg geeft een beschrijving van de vragen die de klachten van haast elke patiënt behelzen. Hij gaat tevens in op de antwoorden, geeft aanvullende beschouwingen en een historisch overzicht en korte bespreking van de betreffende literatuur (1964).

In het historisch overzicht gaat Van den Berg in op de Franse psychotherapeut Robert Desoille (1890-1966) als één van de ontwerpers van een zeer persoonlijke en originele, fenomenologisch georiënteerde psychotherapie. Van den Berg noemt twee werken en stelt letterlijk tussen twee haakjes dat deze twee werken zonder de auteur dit heeft beseft, steunen op een therapeutisch principe van L. Binswanger.¹²⁴

Dit principe is dat de (dag-)droom niet alleen voortvloeisel is van een onbevredigd verlangen, maar tevens als proefbehandeling, en daardoor als autotherapeutische handeling beschouwd moet worden, zo stelt J.H. Van den Berg.

De auteur van ‘De psychiatrische patiënt’ wijst op het artikel ‘Traum und Existenz’ waarin dit standpunt onder woorden zou zijn gebracht door Binswanger. Van den Berg voegt hieraan

¹²⁴ De twee genoemde werken van Desoille zijn ‘Le rêve éveillé en psychothérapie’ dat in 1945 in Parijs is uitgegeven en ‘Psychoanalyse et rêve éveillé dirigé’ uitgegeven te Bar-le-Duc in 1947.

toe, opnieuw tussen twee haakjes, dat dit standpunt van Binswanger mede voortkomt uit de onderzoeken van zijn landgenoot A. Maeder (p.128).¹²⁵

Op het punt van de autotherapeutische betekenis van de droom gaat volgens Van den Berg aan de invloed van Binswanger op Desoille een 'primordiale' invloed van Maeder op Binswanger vooraf.

Behalve tussen twee haakjes komt de naam van Maeder ook voor in een eindnoot (pp.82, 135). Deze eindnoot heeft betrekking op de behandeling door Van den Berg van de vraag: Wat is dat: toekomst? Van den Berg constateert in de eerste plaats dat de psychologie zeer weinig van de toekomst leert. Hij merkt op: "Terwijl ieder onzer onvergelykelyk meer denkt aan wat komt dan aan wat was, weet de psychologie veel te zeggen van het verleden en slechts weinig van de toekomst"(p.82). Hij gaat door: "Ligt de oorzaak van dit merkwaardige feit hierin, dat de (moderne) psychologie voor een belangrijk deel ontstond uit de ervaring van de therapeut? De neuroticus vertelt veel van zijn verleden en weinig van de toekomst - al moet men zeggen, dat daarin de laatste tijd, getuige de publikaties, verandering is gekomen. De toonaangevende boeken en tijdschriften van rond de eeuwwisseling tot ongeveer dertig jaar geleden, die kan men openen zonder een woord over de toekomst tegen te komen, dan alleen in de vorm van een afwijzing. Dat laatste soms met zoveel nadruk, dat men zich afvraagt wie van de toekomst zo afkerig was: de patiënt of de therapeut." Bij deze laatste zin plaatst Van den Berg de volgende eindnoot: "Ik denk aan de afwijzing van A. Maeder's prospectieve interpretatie van de droom" (p.135).

Het is verleidelijk om ook zijn beantwoording op de door Van den Berg opgeworpen vraag naar de geringe psychologische betekenis van de toekomst weer te geven, temeer daar de beantwoording de hoofdtrek van bijkans het hele oeuvre van Van den Berg prijsgeeft, die bovendien een nauwe verwantschap toont met de centrale noties in het werk van Maeder.

Van den Berg schrijft dat de therapeut een voorkeur had voor het verleden omdat hij gewoon was, in het algemeen, evolutionistisch te denken. Van den Berg bespreekt dit denken uitvoerig. Het betreft een denken dat zich ten aanzien van het zijn van de dingen beperkt tot het ontstaan ervan. Wie wil begrijpen hoe iets is, dient zijn ontstaan te doorgronden. Alles heeft zich ontwikkeld. Wie het heden wil begrijpen moet naar de toestand van vroeger gaan. Dat het heden uit het heden te begrijpen zou zijn, is volgens Van den Berg niet zonder meer duidelijk. Nog moeilijker echter is het te geloven, dat het heden door een toekomst wordt gemaakt. Gemakkelijker is de gedachte, dat het heden de (vooralsnog) laatste fase is van een ontwikkelingsgang.

Van den Berg wijst erop dat het dagelijks leven juist waar maakt, dat het heden door een toekomst gemaakt wordt. Wie de deur uitgaat, gaat de deur uit om een boodschap te doen. Een boodschap doen is een toekomst. Het verleden geeft de voorwaarden van een besluit, de daad zelf komt uit de toekomst voort, of zoals Van den Berg opmerkt, uit de verwachting, de wens, de vrees, het verlangen. Dat geldt naar zijn zeggen voor het gehele leven; het verleden geeft de voorwaarden van wat in het leven gebeurt, het gebeuren van dit leven zelf komt uit de toekomst voort. Het geldt in gelijke mate voor het gestoorde leven. Het verleden geeft de voorwaarden van de neurose, de neurose zelf ontstaat uit het niet of moeilijk toegankelijk karakter van de toekomst. Het is de overtuiging van Van den Berg dat het evolutionisme van

¹²⁵ Het artikel van Binswanger over 'Traum und Existenz' wordt in 1930 opgenomen in de 'Neue Schweizer Rundschau,' dat later wordt herdrukt in Binswangers 'Ausgewählte Vorträge und Aufsätze,' in 1960 uitgegeven te Bern.

de eerste therapeuten (verwant als zij waren aan Darwin, Spencer en Jackson¹²⁶), hen belette om daarin te geloven.

Behalve de trek van het evolutionisme, ziet Van den Berg het anatomisme (met het accent op 'engrammen' ofwel indrukken die zich in het hersenweefsel zouden bevinden) en het individualisme (als het alleen zijn i.t.t. tot het in relatie staan tot anderen dat Van den Berg een wezenskenmerk van de toekomst vindt) als kenmerken van een tijd waarin een therapeut zich zou willen toeleggen op het verleden alleen. Door het evolutionisme, het anatomisme en het individualisme werden de opvattingen over de tijd bepaald, aldus Van den Berg (p.86).

Ook in deze algemene psychopathologie vlamt de naam van Maeder op, als iemand die op een uitzonderlijke wijze, tegen de evolutionistische tijdsgeest in, aandacht vroeg voor de psychologische betekenis van de toekomst.

4.2.4.4. Maeder en het venijn van Freud; de dromer beproeft al dromend zijn toekomst

Van den Berg beschrijft dat Freud "meer dan gevoelig" was, voor de verklaring van de neurose die niet gezocht werd in het 'verleden' van de patiënt, maar in diens mislukte greep op de 'toekomst' (Van den Berg, 1971). Van den Berg heeft het over de bezwaren van Freud tegen een studie van A. Adler 'Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose.' (1908). De kerngedachte van deze studie is: Het beslissende in ieders leven is de houding die de betreffende inneemt tot zijn toekomstige taken.

Van den Berg voert Alphonse Maeder ten tonele om te illustreren hoe gevoelig Freud was. Als Maeder in 1912 duidelijk maakt, dat de dromer niet alleen op grond van zijn verleden, maar vooral ook om al dromend zijn toekomst te beproeven, wijst Freud deze prospectieve betekenis van de droom direct af. Freud acht de droom het exclusieve product van een affectief onvoltooid verleden.

Maar Freud liet het daar niet bij. In een persoonlijke brief beschuldigt Freud Maeder van antisemitisme, om hem daarna, tot zijn niet minder grote verbazing, van de lijst van zijn medewerkers te schrappen. Grootmoedig is Freud nooit geweest, aldus Van den Berg (p.159).^{127 128}

Uit dit anekdotisch intermezzo over Maeder in een bespreking door Van den Berg van de bezwaren van Freud bij het werk van Adler, zou ik willen vasthouden dat Maeder beweert dat de dromer al dromend zijn toekomst beproeven kan. Hij verdedigt de prospectieve betekenis

¹²⁶ Herbert Spencer (1820-1903) is een Engelse evolutionist en geldt als vader van de sociologie. John Hughlings Jackson (1835-1911) is een Engelse neuroloog die epileptische insulten bestudeert. Hij postuleert evolutionaire lagen in het zenuwstelsel met het lage ruggemerg als oudste en de prefrontale kwabben als jongste structuur.

¹²⁷ Van den Berg refereert hier ongetwijfeld aan het artikel van Maeder 'Über die Funktion des Traumes'. In: Jahrbuch für Psychoanalyse. Bd. IV, Deuticke: Wenen.

¹²⁸ Freud schrijft hierover overigens ook in een brief aan S. Ferenczi, in antwoord op een brief van hem: "Von Maeder ein langer Brief über unsere Differenzen, sehr freundlich, offen und anständig; gar kein Versuch, Jungs Benehmen zu beschönigen, sonst aber voll von schiefen Ansichten und deutlichen antisemitischen Regungen [...] Der Stimmung nach vergleiche ich mich eher mit dem von mir gedeuteten Michelangeloschen Moses" (Freud, 1992, p.327). Van den Berg haalt deze geschiedenis ook op in zijn 'Koude rillingen over de rug van Charles Darwin' (Van den Berg, 1984, p.80).

van de droom. Deze bewering maakt deel uit van de bewering die al opgetekend kon worden uit de 'Kroniek der Psychologie'.

Maeder duikt in 'Dieptepsychologie' ook op in de opsomming van sprekers van een 'private Vereinigung' op 30 en 31 maart 1910 in Neurenberg, na afloop waarvan de 'Internationale Psychoanalytische Vereinigung' opgericht werd. Sprekers waren: Freud, Abraham, Jaroslaw Marcinowski¹²⁹, Jung, Adler, Maeder, Stekel en Ferenczi (p.282). Deze 'private Vereinigung' is de tweede in zijn soort. Eerder, in 1908, was er een ontmoeting van belangstellenden voor de ontwikkeling van de door Freud geschapen dieptepsychologie en voor de toepassing ervan op zenuw- en zielsziekten, in Salzburg. Opgericht werd het 'Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen'. Van den Berg geeft een overzicht van gebeurtenissen rondom de eerste introductie van de dieptepsychologie in andere landen dan de Verenigde Staten. In dat overzicht start hij met een deel over 'Het begin; tot 1910'. In het deel 'Van 1900 tot de oprichting van de Internationale Psycho-analytische Vereniging in 1910', wordt de naam Maeder genoemd.

Aparte vermelding van deze naam staat ook in een paragraaf over 'Zwitserland' (p.282). Van den Berg verhaalt van een aantal psychiaters verenigd in de 'Ortsgruppe Zürich' te Burg-hölzli. Genoemd worden Eugen Bleuler, die zich, aldus Van den Berg, spoedig uit de beweging terugtrekt en Max Eitingon, C.G. Jung en Franz Riklin. In Bad Kreuzlingen, vervolgt Van den Berg, waren Alphonse Maeder en Ludwig Binswanger. Hij tekent aan dat ook de predikant Oskar Pfister tot de kring behoorde.

In het 'Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse' (1914, nr. 2) wordt het 'Korrespondenzblatt der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung' afgedrukt. Daaruit blijkt dat Maeder in ieder geval in 1913 de voorzitter van de 'Ortsgruppe Zürich' is, woonachtig in de Hofstrasse 126 in Zürich. Hij spreekt in dat jaar op 7 november over 'Entwicklung und Heilung'. Enkele weken later in januari 1914 spreekt hij over 'Über das Traumproblem' en hij doet dat over hetzelfde onderwerp ook op 13 februari.

Uit deze vermelding van de naam Maeder kan worden opgemaakt dat Maeder bepaald geen geïsoleerd figuur in de marge is. Hij spreekt op dezelfde bijeenkomsten als Freud en vele andere prominenten. Hij behoorde tot een kring, de 'Ortsgruppe Zürich', die een kleine veertig leden telt en is daarvan voorzitter in ieder geval gedurende het jaar 1913, waarin het tot een breuk kwam tussen Freud en Jung. Na deze breuk ontstaat overigens een psychoanalytisch gezelschap in Zürich, die in het 'Seidenhof Restaurant' bijeenkomt. In mei 1914 verschijnen de 'Psychologische Abhandlungen'. In het eerste nummer schrijft Jung een voorwoord. In 1916 wordt een analytisch psychologisch gezelschap opgericht. Jung vraagt aan Maeder om dat voor te zitten. Maeder ziet daarvan echter af. Onduidelijk is waarom hij dat doet.

4.2.4.5. Maeder als oase in het landschap van de psychoanalyse

'Kroniek der Psychologie' is een boek van Van den Berg waarin hij een overzicht geeft van personen die een bijdrage geleverd hebben aan de psychologie. Dit overzicht vermeldt bij niet

¹²⁹ Jaroslaw Marcinowski (1868-1935) is medisch directeur van het sanatorium van Sielbeck am Uklei (Holstein).

weinig personen een of ander waarderend woord. Ook Van den Bergs wensen omtrent de invloed van sommige bijdragen worden aangetroffen.

Schrijvend over Karen Horney, wenst Van den Berg, dat haar studie, in het Nederlands vertaald 'Nieuwe wegen in de psychoanalyse' (Horney, 1950), ook binnen de analytische kringen zelf tot nieuwe wegen inspireerde (Van den Berg, 1973, p.74). Hij treft bij haar een brede uitwerking van, wat hij noemt, 'de nieuwe omschrijving' van een neurose. Neurotische stoornissen worden niet langer opgevat als een conflict tussen de onderstelde 'lagen van de ziel', aldus Van den Berg, maar in het vastgelopen, verschaalde of verkommerde contact, dat de neuroticus met zijn medemensen onderhoudt.¹³⁰

Met waardering wil hij noemen "de belangrijke, in veel opzichten vernieuwende, fenomenologisch geaarde, psychotherapeutische publikaties van Carl R. Rogers (1902-1987), 'Counseling and psychotherapy' (1942) en Robert Desoille, 'Le rêve éveillé en psychothérapie' (1945)". Van den Berg werkt deze wens en deze waardering niet uit, omdat ze vooral betrekking hebben op psychotherapie en minder op psychologie, waarop zijn kroniek immers gericht is.

Een uitzondering echter maakt hij voor de Zwitser Alphonse Maeder. Van den Berg schrijft dan: "Hij is degene geweest, die reeds in 1913 de zwakste plek in de analytische leer zag: het postulaat van de uitsluitend genetische bepaaldheid van alle doen en laten en die zijn correctie tegelijk in het hart van de analytische beweging durfde uit te spreken ('Internationaal Psychoanalytisch Congres' van 1913). Maeder verdedigde de opvatting, die hij in zijn latere publikaties wist uit te werken, dat het gezonden en psychisch-zieken evenzeer eigen is in droom en wakende toestand op de toekomst te anticiperen. Hij pleitte voor een finalistische mens- en neurosenleer zonder daarbij het genetisch postulaat over boord te werpen. De onmiddellijke gevolgen bestonden hierin, dat hij het biologisme (dat is de gewild biologische uitleg van 's mensen leven) afwees en dat zijn leer ruimte liet voor een evangelische benadering van de psychische zieke. Het zal niemand verbazen, dat hij daarna onmiddellijk werd gediskwalificeerd. Even vanzelfsprekend was het, dat Maeder met zijn verzet de gids, men mag zeggen: de vertrouwensman werd van die talrijken, die het biologisme van de analytische school onaanvaardbaar achtten. Zijn eerste werk, 'Die Richtung im Seelenleben' (1918), was een oase in een haast troosteloze woestenij van biologistisch-animalistisch geaarde publikaties. Van betekenis waren de beide volgende werken: 'Wege zur Seelischen Heilung' (1945) en 'Selbsterhaltung und Selbstheilung' (1949a), waarvan het eerste twee jaar geleden in het Nederlands werd vertaald: 'Uit de praktijk van de psychiater' (1952). Elk hoofdstuk toont ons Maeder zoals hij is: de rustige, ervaren psychotherapeut die, hoewel trouw aan enkele fundamentele psychoanalytische gedachten, niets heeft van de begrensdsheid en het fanatisme van de oud-analytische school. De Nederlandse psychotherapeut, die het meest met hem gemeen had, was zijn vriend Dr. J. H. van der Hoop, die in de ontwikkeling van de Nederlandse psychotherapie een belangrijke rol heeft gespeeld en wiens overlijden in 1950 een open plaats liet in de psychiatrie van ons land"(Van den Berg, 1973, pp.75,76). Er zit een kleine fout in dit citaat omdat 'Richtung im Seelenleben' niet in 1918, maar in 1928 verschijnt. Deze fout is klein te noemen, omdat deze publicatie een heruitgave is van 'Heilung und Entwicklung im Seelenleben' uit 1918.

¹³⁰ Van den Berg citeert uit A.J. Janse de Jonge (1948) De ik-gij verhouding en de ik-zelf verhouding in de neurotische zijnswijze. p.98: "het wezen van de neurotische zijnswijze ... kan beschreven worden als het onvermogen tot met-de-ander zijn."

In samenvattende zin merk ik op dat in deze ‘uitzonderlijke’ vermelding van A. Maeder door J.H. Van den Berg de volgende punten naar voren komen. Maeder beweert dat gezonden en psychisch-zieken in dromende en wakende toestand op de toekomst anticiperen. Maeder staat een finalistische mens- en neurosenleer voor zonder daarbij het genetisch postulaat over boord te werpen. Maeder wijst bij gevolg het biologisme af en liet ruimte voor een evangelische benadering. Maeder wordt door de oud-analytici geacht zelf geen oud-analyticus meer te kunnen heten, vanwege deze bewering, dit standpunt en deze gevolgtrekking.

4.2.4.6. Maeder breekt in op een religie afwijzend cultureel klimaat, dat door Freud, Marx en Darwin gedomineerd wordt

‘Metabletica van God’ opent met een minutieuze beschrijving van de relatie van René Descartes (1596-1650) met zijn biechtvader Pi  re De B  rulle (1575-1629). Van den Berg onderzoekt de spirituele instemming van De B  rulle met het gedachtegoed van Descartes. Van den Berg toont dat dit gedachtegoed de dingen hun de toekomst ontnemt (Van den Berg, 1995).

Van den Berg haalt Maeder aan bij de bespreking van Freud (p.192,193). Freud plaatst hij in een rij met Darwin en Marx.¹³¹ Over Darwin merkt Van den Berg op, dat hij alle bespiegelingen over doel, plan, bestemming, kortom ‘finaliteit’ van de hand gewezen heeft (p.192). Heel de theorie van de afstamming (die stellig niet te loochenen valt) krijgt een ondergeschikte rol wanneer het leven op aarde zin, betekenis, dat is dan onvermijdelijk plan, bestemming bezit. Volgens Van den Berg heeft Darwin nooit beseft op dit wezenlijke punt volgelinge van Descartes te zijn. Van den Berg denkt dat Marx en Freud dat beseft mogelijk wel bezaten.

Marx’ inzicht, aldus Van den Berg, is dat de klassenstrijd voortkomt uit historische noodzaak. Van het door Marx verkondigde historisch materialisme is de kern dat de zich geestelijk wanende mens bepaald wordt door de materiële productieverhoudingen binnen de samenleving en voor deze produktieverhoudingen binnen de samenleving en voor deze produktieverhoudingen telt geen bestemming, geen toekomst, aldus Van den Berg (p.192).

Dan komt Van den Berg toe aan Freud die onder meer blijkens het afwijzen van Maeder’s opvatting over de prospectieve betekenis van de droom en diens roeyement door Freud uit de psychoanalytische beweging, de afwijzing van de toekomst tot het hoofdbeginsel van zijn totale leer verheven heeft.¹³²

In een nadere bespreking van Darwin, Marx en Freud, stelt Van den Berg dat hun afwijzing van de toekomst een religieuze afwijzing genoemd moet worden. Het gaat hen om een afwijzing op religieuze grond, aldus Van den Berg (p.193). Volgens hem lieten deze drie dat ook duidelijk weten. Darwin was er gericht op uit om de betekenis van God in de schepping tot nul te reduceren. Marx en Freud waren verklaarde atheïsten, aldus Van den Berg.

¹³¹ Karl Marx leeft van 1818 tot 1883. Zijn boek ‘Das Kapital’ (uitgegeven in 1867 bij Otto Meissner in Hamburg) luidt het socialisme en het communisme in.

¹³² Van den Berg refereert aan een persoonlijke mededeling van Maeder. Het Duitstalige citaat komt uit Freud, S., (1913) Das Interesse an der Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Band viii, London 1943, p.411.

Ook de vermelding van Maeder in boek van Van den Berg gaat over de droom die op de toekomst van de dromer gericht kan zijn, bij voorbeeld een gewaagd plan van de dromer kan uitproberen. Het roeyement van Maeder dient ook in dit relaas over Freud ter ondersteuning van het belang dat Freud hechtte aan zijn genetisch perspectief alleen en daarmee aan het thema waartegen Van den Berg zich teweer stelt: de afwijzing van de toekomst.

Geconcludeerd kan worden dat Maeder's opvatting aldus inbreuk maakt op een religie afwijzend, cultureel klimaat voor zover dat door Freud en ook door Marx en Darwin gedomineerd werd. Op deze inbreuk is Van den Berg met alles wat in hem is, ook zelf uit. Daartoe zet hij Maeder als doeltreffend voorbeeld in. Deze studie maakt eens te meer duidelijk dat de termen toekomst, zin en religie een drieëenheid vormen. Dat maakt tevens inzichtelijk dat er in het eigen werk van Maeder - hoezeer in verschillende fasen van zijn leven tot stand gebracht - een continue lijn aanwezig is. Wat hij in een positivistische fase aan toekomstgerichtheid ziet en uitwerkt, komt hem ook in zijn religieuze fase goed van pas.

4.2.5. H.R. WIJNGAARDEN

4.2.5.1. *Positieve waardering voor de teleologische functie volgens Maeder*

In zijn rede bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de faculteit van letteren en wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 31 januari 1958 spreekt Hendrik Roelof Wijngaarden (1912-), psycholoog, over het onbewuste (Wijngaarden, 1958). Hij geeft een overzicht van inzichten over dit onderwerp, waarbij hij Maeder noemt in een weergave van de persoonlijkheidstheorie van Rogers (p.6). Als Rogers in de mens twee factoren onderscheidt (het organisme en het zelf), herkent Wijngaarden bij de typering van het organisme een overeenkomst met de teleologische functie van Maeder: "Het organisme (dat niet nader wordt gedefinieerd) is een georganiseerde eenheid - invloed van de gestaltpsychologie -, die één fundamentele behoefte kent, nl. om zichzelf in stand te houden en volledig te ontplooiën. Deze behoefte is de, zeer positief gewaardeerde, richtinggevende kracht in het organisme; zij vertoont, functioneel gezien, veel overeenkomst met de teleologische functie van Maeder" (p.6).¹³³

4.2.5.2. *Onderscheiding tussen de mens als beeld van God in materiële en in formele zin*

In zijn 'Hoofdproblemen der volwassenheid' gaat Wijngaarden uitvoerig in op de psychische ontwikkeling tussen twintig en veertig jaar (Wijngaarden, 1959). Het boek is ontstaan in de psychologische praktijk, in het contact met mensen, die op een of andere wijze moeite hadden in het maatschappelijk of persoonlijk leven hun plaats en taak te vinden. Dit boek is eigenlijk een verdere uitwerking van het proefschrift van Wijngaarden uit 1950. Hij biedt daarin ook een protestantse visie op de seksuologie. Opmerkelijk is zijn opvatting dat psychologie vrucht

¹³³ Wijngaarden refereert aan A. Maeder (1928) 'Die Richtung im Seelenleben.' Zürich. pp.100-102, 118-121.

is van een ‘grondhouding’ of ‘voorwetenschappelijk uitgangspunt’ van de onderzoeker. Van den Berg noemt dit later een juiste opvatting (Van den Berg, 1973). Hierop aansluitend stelt Martinus Jan Langeveld (1905-1989) in een recensie in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* dat er wat hem betreft geen twijfel mogelijk is of dr. Wijngaarden zal in staat blijken tot een radicale doorbreking van het psychologisch positivisme (Langeveld, 1951, p.177).

Wijngaarden gaat op verscheidene plaatsen in op het werk van Maeder en dan in het bijzonder op zijn ‘Die Richtung im Seelenleben’(1928a) en ‘Krisenjahre bei Mann und Frau’ (1933) . Het eerste citaat van Maeder komt uit het eerst genoemde boek: “Der Impuls geht nicht, wie man gern annimmt, vom Trieb selbst aus, sondern vom Ich, das den Trieb für seine privaten Ichzwecke missbrauchen möchte” (Maeder, 1928a, p.79). Wijngaarden stemt hiermee in een hoofdstuk over ‘beschouwing van de mens’ in een paragraaf over ‘drift en geest’ in met Maeder, waar deze ten aanzien van het verschijnsel van de verdringen van mening is dat niet een drift, een gevoel of iets dergelijks verdrongen wordt, maar dat het ik zichzelf verdringt in de bestaanswijze van zijn drift- of gevoelsleven. Zowel in zijn bewust als in zijn onbewuste verschijningsvorm openbaart het zichzelf. Overigens vallen in deze paragraaf uitdrukkingen op, die zonder rechtstreekse verwijzingen, zo uit het werk van Maeder komen lopen. Zo schrijft Wijngaarden: “De redelijke of zedelijke staat van het ik wordt niet bepaald door zijn psychosomatisch totaal; integendeel, van het ik gaan de *richtinggevende* redelijke en zedelijke *tendensen* (cursiveringen van JWGM) uit, die de staat van het ik openbaren.”(p.35) Wijngaarden citeert uit Spreuken 4 : 23: “Uit het hart zijn de uitgangen des levens”.

In hetzelfde hoofdstuk over ‘Beschouwing van de mens’ gaat Wijngaarden in op de vraag of de mens een goddelijk wezen is. Hij merkt op dat Maeder een gedachtengang ontwikkeld heeft, dat diepere zelfkennis de mens tot God voert, omdat zijn wezen hem als het ware naar God toe trekt (p.46). Wijngaarden schrijft dat Maeder het ‘Urbild’ ziet als de diepste eigenheid van elke afzonderlijke mens. Dit ‘Urbild’ is geen psychologisch gegeven dat door wetenschappelijk onderzoek kan worden vast gesteld. Het moet opgevat als een realiteit die metafysische betekenis overbrengt. Wijngaarden wijst erop dat Maeder vindt dat het ‘Urbild’ als een scheppingsdaad voortgekomen is uit de hand van God en voor de mens herkend kan worden als een vitale impuls en beeld dat hem of haar leidt. Hier gaat de teleologische functie, de richting en de leiding van uit. De idealisering van voorbeelden leert aldus Maeder, dat de jonge mens met zijn empirisch wezen zijn hogere, eeuwige wezen zoekt, dat al van tevoren als ‘Urbild’ bestaat. Dit ‘Urbild’ leidt door de teleologische functie de ontwikkeling in en richt deze. De idealisering van voorbeelden en de geestdriftige drang tot onderwerping tonen zich als intuïtief vermoeden van deze goddelijke leiding door pure menselijke verhoudingen heen.¹³⁴

Wijngaarden vindt dat ook in Maeder’s beschouwingen een diepe eerbied voor het wezen van de mens tot uitdrukking komt, waar hij zich “van heler harte bij aansluit”. Toch moet hij zich tegen zijn visie verzetten: “Zijn begrip ‘Urbild’ komt geheel overeen met wat door mij het formele beeld Gods is genoemd; bij Maeder betekent dit echter een in principe ongebroken en gave kern en als zodanig een betrouwbaar ‘Richtungsprinzip’. De dieptepsychologie heeft voor hem ‘die Bedeutung eines Suchens nach dem tiefen, im Göttlichen verankerten Kern der menschlichen Persönlichkeit’. Hij trekt dan ook de conclusie: (‘Der Richtungssin’) dürfte von

¹³⁴ Wijngaarden volgt Maeder in diens ‘Die Richtung im Seelenleben’, p.36, p.41, p.75, pp.119-120, p.121, p.162.

vornherein ein Element unserer christlichen Psyche sein... Auf diesem Wege wird uns ein neuer Zugang zu Christus geschaffen, der für viele Gebildete und Intellektuelle verschüttet war' (p.45).

Dat diepere zelfkennis de mens tot God voert, omdat zijn wezen hem naar God toetrekt, wil er bij Wijngaarden echter niet in. Wijngaarden stelt: "Langs de door Maeder beschreven weg is er wel een toegang tot een vollere menselijkheid, maar daarmee is het essentiële van het mens-zijn niet getroffen. De bezinning op zichzelf, het luisteren naar eigen wezen is ongetwijfeld van de allergrootste waarde en betekenis voor het leven van de mens, maar zulk een daad of levenshouding is niet een typisch kenmerk van de christen; deze houding vindt men in alle ras en godsdienst bij de waarlijk groten en evengoed bij de eerlijke agnosticus als bij de overtuigde christen. In de onderscheiding tussen formeel en materieel beeld Gods, zoals deze hiervoor is uiteengezet, tracht ik het verschil tot uitdrukking te brengen, waar het hier om gaat. Het is de taak van de psychologie om het factische, existentiële mens-zijn te doorvorsen en de kennis daarvan te verdiepen en te verbreden. Op die wijze wordt geen weg tot God gebaad. De kennis van het essentiële mens-zijn als een schuldig-creatuur-zijn tegenover God wordt niet door psychologisch inzicht verworven, maar van God ontvangen in de geloofskennis van Zijn verlossing en heel-making. In deze zin kan men zeggen, dat ware zelfkennis niet mogelijk is buiten het geloof in God om"(p.46). Wijngaarden zinspeelt ongetwijfeld op de openingstelling en -zin van de Institutie van Johannes Calvijn (1559/1931). Die eerste stelling en openingszin luiden: "Dat de kennis van God en de kennis van onszelf ten nauwste aan elkander verbonden zijn en hoe zij onderling samenhangen" en "Nagenoeg de ganse hoofdinhoud van onze wijsheid, die verdient voor de ware en hechte wijsheid gehouden te worden, bestaat uit twee delen, de kennis van God en de kennis van onszelf" (Vert. Sizoo 1931, p.1).

Ik merk hier op dat dit belangrijke onderscheid tussen formeel en materieel beeld van God stamt uit het werk van de Zwitserse theoloog Emil Brunner, zoals eerder uiteengezet een plaatsgenoot en gesprekspartner van Alphonse Maeder. In zijn *Dogmatik*, II, (p.71f, 92) spreekt hij van een oudtestamentische structurele en de nieuwtestamentische materiële opvatting van het beeld van God (Brunner, 1950). De mens is in een onverliesbare relatie van verantwoordelijkheid geplaatst, vatten J. Van Genderen (1923-) en W.H. Velema (1929-) hun collega Brunner samen in hun 'Beknopte Gereformeerde Dogmatiek' (1992, p.314). Deze relatie is er krachtens de schepping en is onafhankelijk van de relatie in liefde tot God, aldus Brunner. Opgemerkt kan worden dat zowel Maeder als Wijngaarden ten aanzien van dit onderwerp uit hetzelfde theologisch gedachtegoed van Brunner putten, waarbij de eerste consequenties trekt voor de psychologie die de tweede slechts ten dele kan aanvaarden. Ik plaats als kanttekening, dat Maeder zelf de referentie aan dit aldus uitgewerkte theologische concept eigenlijk nergens expliciet maakt. Strikt genomen kan ook uit wat Wijngaarden hierover opmerkt, niet worden afgeleid, dat Maeder deze referentie ook daadwerkelijk zelf hanteerde. Wel kan worden aangetekend, dat Maeder uitdrukkelijk aan de theologische mensleer van Brunner refereert in zijn voorwoord op een boek van Tournier (Tournier, 1944). Aangetekend kan worden dat Maeder zijn opvatting over het goede in de mens en het wekken daarvan in behandelingen, sterk heeft genuanceerd in zijn bekeringsverhaal in 'Ermatinger Tagebuch' uit 1932, vier jaar later als het jaar van verschijning van het boek waaraan Wijngaarden refereert.

Maeder komt in dit boek verder ook voor in een rij van namen naast Jung die veel aandacht geschonken heeft aan de eerste levenshelft. Schrijvend over het begrip 'volwassenheid' constateert Wijngaarden dat het leven van de volwassen mens in een stroom van psychologische literatuur van tal van kanten belicht (p.63) (Maeder, 1933). Wijngaarden geeft een

aantal indelingen, waarbij hij ook de indeling van Maeder weergeeft: "Jeugd, 0-20; 'Entfaltung', 20-40; rijpheid, 40-60; ouderdom, 60-... "(p.6)

Wijngaarden schrijft in een hoofdstuk over 'De aanvaarding van zichzelf' onder anderen over mensen die door de dood van hun ouders, of doordat de ouders wezenlijk in hun taak tekort schoten, of door andere omstandigheden, in geestelijk opzicht te vroeg aan zichzelf werden overgelaten. Bij hen treft men zelden een open, vrije houding aan tegenover het leven, maar wel een sterke neiging tot zelfbescherming, die uiterlijk de schijn van een grote mate van zelfstandigheid kan hebben, maar in wezen er een min of meer krampachtige misvorming van is (pp.78,79). Wijngaarden citeert met "veel instemming" Maeder die erop wijst dat er bij elk kind verantwoordelijkheidsgevoel te vinden is. Wijngaarden merkt op dat Maeder benadrukt dat bij de natuurlijke vrije ontwikkeling van het kind in acht moet worden genomen dat het kind behoefte heeft aan leiding (Maeder, 1928a, pp.151, 152).

In hetzelfde hoofdstuk betreft Wijngaarden de stelling dat er zonder zelfovergave geen volwassenheid mogelijk is. De onderbouwing van deze stelling opent met de zin: "Pas door de overgave is het mogelijk om onbevooroordeeld te onderscheiden tussen de twee aspecten van levensverrijking en levensbedreiging, zonder deze te vertekenen door een waardeeringswijze, die meer de eigen innerlijke zijnswijze tot uitdrukking brengt dan dat zij aan de werkelijke situatie is aangepast"(p.90). Ook bij Maeder vindt hij een dergelijke opvatting (Maeder, 1928a, p.92). Wijngaarden vindt dat de diepste grond van een niet rijpen tot volwassenheid, van een fixatie op een infantiel, pueriel of puberaal stadium is, zoals uit de gegeven uiteenzettingen volgt, gelegen in een gemis aan overgave (p.91). Ook op dit punt vindt hij steun bij Maeder en citeert: "Der Weg der Entfaltung... geschieht sozusagen nie natürlich, wie Wachstum der übrigen organischen Gebilde, Pflanzen oder Tiere"(p.91) (citaat Maeder, 1928a, pp.43, 44).

In een belangwekkende paragraaf over 'De betekenis van het object der overgave' onderscheidt Wijngaarden tussen de houding waaruit de overgave voorkomt en het doel daarvan. Hij vindt dat de houding waaruit de overgave voortkomt in het geheel geen specifiek christelijke levenshouding is, want deze laatste wordt niet gekenmerkt door de houding, maar door het doel, namelijk Christus. Hij citeert de Bijbel: "Ieder, die zijn leven verloren heeft om Mijnen wil, die zal het behouden." Wijngaarden merkt op dat de Bijbel niet oproept tot een religieuze levenshouding en gedragswijze, maar tot de overgave aan God, die Zich in Christus openbaart (p.94). Naar aanleiding van deze onderscheiding geeft Wijngaarden kritiek op Maeder. Als deze in zijn psychologisch systeem aan de 'Richtungssinn' of teleologische functie een Christelijk-religieuze waarde toekent, kan hij daarin niet met hem meegaan. Hier merkt hij nog op, dat hij in de 'Richtungssinn' het streven ziet van de mens, dat voortvloeit uit zijn als eenheid geschapen zijn, om weer tot de door de zonde verloren eenheid met zichzelf te geraken. Het is dus een essentieel menselijk en als zodanig waardevol, maar geen religieus-Christelijk streven, omdat het niet op God, maar op de mens gericht is; het kan door God beantwoord worden, maar is op zichzelf geen 'neuer Zugang zu Christus' zoals Maeder daarover in 1928 geschreven heeft (Maeder, 1928a, p.75). De teleologische functie is uitdrukking van het formele besef van de mens, dat hij een eenheid is, maar zegt hem niet dat deze eenheid haar grond vindt in God, Die hem naar Zijn beeld geschapen heeft. Elk beeld of symbool, dat als hoogste norm wordt aanvaard en daardoor de plaats en functie van God inneemt, kan de mens een religieuze levenshouding geven. Wijngaarden herinnert aan de geschiedenis van het Duitse Rijk als hij vindt dat Maeder te veel goeds verwacht van een gelovige houding of een gelovige mensheid (p.94).

De kritiek die Wijngaarden levert, raakt het hart van de pastorale psychiatrie van Maeder en zal ook een nadere bespreking vergen in het achtste hoofdstuk van ons onderzoek. Hier merk

ik al wel op dat Wijngaarden zijn kritiek verantwoordt vanuit het christelijk geloof over schepping en zondeval en een theologisch-anthropologisch onderscheid tussen een formeel en materieel mensbeeld. De context waarin Wijngaarden deze kritiek geeft, is de overgave. Het inzicht van Maeder over een ingeschapen teleologische functie wordt door Wijngaarden in haar uiterste consequentie, namelijk als nieuwe toegang tot Christus, afgewezen. Toch blijkt voor hem deze functie inpasbaar in zijn onderscheiding tussen een formeel besef van de mens dat hij een eenheid is en het geloof dat de grond voor deze eenheid in God is, Die hem tot Zijn beeld geschapen heeft. Het komt mij voor dat Wijngaarden en Maeder op dit punt beiden putten uit het werk van E. Brunner, de Zwitserse dogmaticus. Brunner hanteerde immers het onderscheid tussen een formele en materiële opvatting van het beeld Gods (Brunner, 1950, pp.64-72). De eerste opvatting richt zich op het specifiek menselijke, op het humanum. Hiermee onderscheidt de mens zich van andere schepselen. De tegenstelling tussen zonde en geloof is hier niet aan de orde. De materiële opvatting betreft de gelijkheid op God. Deze heeft de mens verloren door de zonde. Alleen in Jezus Christus wordt zij teruggegeven. In Christus wordt het bestaan van de mens gefundeerd. Het komt aan op de vernieuwing door de Heilige Geest. De eerste opvatting betreft vooral het onverliesbaar verantwoordelijk zijn van de mens, terwijl de tweede opvatting het zijn in de liefde Gods, in Christus en het kindschap van God betreft. Overigens valt op dat Brunner vindt, dat van God uit gezien deze scheiding van het formele en materiële beeld niet bestaat. Niettemin is ze er, hoewel ten onrechte.¹³⁵ Als Wijngaarden deze theologisch-anthropologische kritiek geeft op Maeder, dan is aangetoond, dat Wijngaarden put uit werk van Maeder voorafgaand aan het moment van diens toetreding tot de Oxford-groepbeweging die zijn definitieve religieuze levensfase inluidt.

¹³⁵ Ik volg hier nogmaals de ‘Beknopte Gereformeerde Dogmatiek.’ van J. van Genderen en W.H. Velema uit 1992. Zij volgen Brunner in diens Dogmatik. II, p.72.

Laat ik ook hun kritische kanttekeningen bij deze opvatting noemen. Van Genderen en Velema hebben vooral vragen bij dit onderscheid. In ieder geval zouden ze de visie dat van God uit dit onderscheid niet bestaat, willen aanvullen met de mening van Hoekzema, die in zijn ‘Created in God’s image’ uit 1986 stelt, dat van God uit gezien dit onderscheid niet behoort te bestaan. Van Genderen en Velema vragen zich af waarom Brunner dit niet aldus formuleert. Zij menen dat de aanvulling van Hoekzema vermoedelijk toch ook in de lijn van Brunner is, aangezien de tweedeling door Brunner zelf (Dogmatik, II, p.72) in verband gebracht wordt met het onderscheid tussen wet en evangelie.

Van Genderen en Velema vragen waar bij Brunner de zonde vandaan komt, aangezien Brunner het paradijs niet als historisch erkent. Vervolgens vragen zij zich af hoe het mogelijk is dat de zonde de formele structuur niet aantast. “Is wat Brunner formeel noemt, niet zo inhoudelijk gevuld, dat de zonde ook dit formele aantast en verwoest? Men bedenke dat onder het formele beeld vrijheid, geweten en verantwoordelijkheid valt” (a.w. p.315). Zij stellen hierbij de vraag of het beeld niet meer is dan relatie. Zij menen dat het beeld het hele zijn doortrekt en alle relaties bepaalt. De Apeldoornse godgeleerden vinden dat het onderscheid van Brunner sterk doet denken aan de onderscheiding uit de oudere gereformeerde dogmatiek tussen beeld Gods in ruimere zin en in engere zin, waarbij zij verwijzen naar H. Bavinks Gereformeerde Dogmatiek. Delen I - IV, 1928 - 1930, en dan in het bijzonder deel II, p.511. De Gereformeerden rekenden tot het beeld Gods in ruimere zin (evenals Brunner) al datgene wat de mens van het dier onderscheidt. De mens als redelijk-zedelijk wezen. Bavinck heeft waardering voor dit onderscheid aangezien het de band tussen het fysische en het ethische vasthoudt. Toch komt hij tot een afwijzing, omdat hij beide beelden te mechanisch naast elkaar geplaatst vindt. Hij wil een organische uitwerking van dit onderscheid. Daarbij valt op dat hij vindt dat de zonde ook het beeld in ruimere zin heeft aangetast. (Gereformeerde Dogmatiek. Deel II, p.515).

Maeder maakt in 1932 in het 'Ermatinger Tagebuch' een nuancering, die hem dichterbij Wijngaarden brengt. Fetter maakt hierover een opmerking als hij het heeft over een realistische hantering door Maeder van de teleologische functie naarmate Maeder gewoon christen wordt (zie hoofdstuk 6.3).

Overigens kan hier reeds korthedshalve worden opgemerkt, dat het onderscheid dat Brunner maakt tussen formeel en materieel mensbeeld een parallel vertoont met het onderscheid van Klaas Schilder tussen het creatuurlijke (scheppselmatige) en het foederale (verbondsmatige) van de mens, dat voor psycho-sociale hulpverlening is uitgewerkt door de psychiater W. Nieboer (1927-) en dat zelf overeenkomst vertoont met het reformatorisch wijsgerig onderscheid tussen structuur en richting (Dooyeweerd, 1935; Glas 1986; Nieboer, 1982; Schilder, 1968; Wolters, 1985). Deze opmerking wordt in de kritische bespreking in het achtste hoofdstuk nader uitgewerkt.

In een hoofdstuk over 'De aanvaarding van een zin des levens' gaat Wijngaarden in op de overgang naar de periode van rijpheid. Kernzinnen zijn: "Naarmate nu de overgave aan het leven beter is volbracht, naarmate er minder aan het wezen van het individu vreemde remmingen zijn blijven bestaan, zal de mens zich meer in het leven opgenomen en daar deel van gevoelen. Wanneer het tot een terugblik komt, zal dan echter ook het besef van kosmische verbondenheid (Maeder: 'participation cosmique') sterker zijn en zal de zinvolheid van het leven eerder gezien worden"(p.199) (Maeder, 1928a, p.45).

Het valt op dat Wijngaarden vooral refereert aan Maeder's 'Richtung im Seelenleben'. Ook citeert hij een keer uit diens 'Krisenjahre bei Mann und Frau'. Maeder is voor Wijngaarden een dankbare bron van psychologisch inzicht in het algemeen en van psychologisch inzicht in verband met religie in het bijzonder.

De kritische, verduidelijkende opmerking van Wijngaarden dat Maeder, gelet op de geschiedenis van het Duitse rijk, wel erg veel goeds verwacht van een 'gläubige Haltung' en 'gläubige Menschheit', roept de herinnering wakker aan de tegengestelde uitspraak van Maeder zelf: "In een tijd waarin het geweld de wereld aan zich onderwerpt, waarin een waan zich van de mensheid heeft meester gemaakt en haar in den afgrond dreigt te storten is het mij een diepgevoelde behoefte aan te toonen dat wij ondanks alles nog aan het bestaan van een geestelijk beginsel en aan de wedergeboorte van den mensch mogen gelooven. De dagelijkse ervaring, welke de psychiater opdoet bij zijn lijdende, innerlijk verscheurde zieken, geldt niet slechts voor den enkeling, maar ook voor de gemeenschap. De volken zullen hun eigen levensweg weer moeten hervinden en hun krachten moeten concentreren, om hun taak volledig te kunnen volbrengen. En deze taak bestaat niet in de vernietiging van hun burenen, maar in de vrije ontplooiing der individualiteiten, in harmonie met het geheel"(Maeder, 1919, pp.XV,XVI). Maeder had wel degelijk oog voor de bedoelde geschiedenis van het Duitse rijk.

4.3 De invloed van Maeder

De invloed van Maeder op een vroege en latere generatie van psychiaters en een psycholoog in Nederland is zowel psychoanalytisch als pastoraal-religieus van aard. Het is bovendien zinvol om qua invloed onderscheid te maken tussen theorie en praktijk, als weliswaar veel invloed van Maeder vervlochten is in theoretisch werk, maar soms ook in beschrijvingen van consequenties voor de psychiatrische praktijkvoering.

Bij Van der Hoop en Carp ligt een sterke nadruk op zijn eigen psychoanalytisch invloed, hoewel beiden ook enige religieus-pastorale invloed hebben ondergaan. Bij Rümke en Van

den Berg is dit laatste wat meer het geval. Bij Lindeboom en de schrijvers in 'Predikant en dokter' werkt vooral de pastoraal-religieuze invloed door. Bij De Haan, Janse de Jonge en Wijngaarden vallen beide invloeden in ruime mate op.

Behalve het onderscheid tussen psychoanalytisch en pastoraal-religieus en het onderscheid tussen theorie en praktijk, lijkt ook het onderscheid tussen zakelijke invloed en persoonlijke invloed gemaakt te kunnen worden. Met name bij Rümke, Van den Berg en De Haan en ook enigszins in het werk van Van der Hoop is behalve een zakelijke benutting van de inzichten van Maeder ook een hartelijkheid jegens zijn persoon en enthousiasme over zijn werk merkbaar. Een typering door Van den Berg van het boek 'Wege zur seelischen Heilung' van Maeder als "oase in een troosteloze woestijn van biologisch-animalistisch geaarde publikaties" is een voorbeeld van beïnvloeding die het niveau van een zakelijke evaluatie overstijgt.

De invloed van Maeder bestaat eruit, dat van hem wordt overgenomen, dat symboliek niet op de kaart van de seksualiteit alleen gezet kan worden, maar ook cultuurhistorisch of religieus geduid moet kunnen worden.

Invloed is ook vast te stellen op het punt om in allerlei uitingen van de ziel, in hetzelfde introspectieve materiaal dat de psychoanalyticus volgens Freud bestudeert, aanknopingspunten te vinden en groeirichtingen te vinden, waar de innerlijke ontwikkeling ligt. Doel van de introspectie is niet in de eerste plaats om onverklaarbare gevoelens en gedachten in hun verband met de overige psychische inhouden en hun ontstaan op te sporen, maar om innerlijke groeirichtingen te vinden en deze in hun samenhang verder te ontwikkelen tot een synthese van de persoonlijkheid. In dit verband is het de voornaamste opgave van de door Maeder gehanteerde synthetische methode om inzicht te geven in de wijze, waarop in een patiënt zelf half bewust of onbewust de ontwikkeling wordt gezocht.

Aan Maeder wordt ook ontleend de waarschijnlijkheid dat behalve in vraagstukken van verstandelijke aard ook in gevoelsproblemen onbewust dikwijls naar een oplossing wordt getast in dromen. In dromen kan innerlijke harmonie worden gezocht en voorbereid. De dromer beproeft al dromend zijn toekomst. Zulke dromen zijn ontstaan uit het verdrongene van het onbewuste, en niet uit het gebied dat Freud het voorbewuste noemt. De betreffende psychische processen verlopen bij veel mensen nooit duidelijk bewust. Aan dit inzicht over deze soort van onbewuste processen, wordt zowel theoretisch als praktisch veel gewicht gehecht.

Maeder heeft bijgedragen aan het inzicht dat de psychoanalytische zielkunde van Freud eenzijdig is. Maeder streeft naar een aanvulling daarop, en vestigt de aandacht op de samenwerking van bewuste en onbewuste processen in de psychische ontwikkeling van de mens. Freud analyseert psychische uitingen door ze uit hun oorzaken af te leiden en de geschiedenis ervan na te gaan, terwijl Maeder het voornaamste licht laat vallen op de synthese, de ontwikkeling van de ziel tot een eenheid van doel. Maeder geldt als een geleerde die oog heeft gehad voor de zogenaamde structuurproblemen van het psychisch functioneren. Freud verwaarloosde deze structuurproblemen. Freud hield alleen causale verklaringen voor verklaringen van het psychische functioneren. Via Maeder groeit het inzicht dat een levend wezen zich niet tot oorzakelijke factoren laat herleiden. Dit heeft geleid tot het denken in een structuur van het psychisch functioneren, omdat zich daarin ook het geheel van het psychisch functioneren goed beschrijven laat. Maeder biedt draagkrachtige ontwikkelingslijnen in zijn synthetische beschouwingswijze, in zijn voortdurend contact houden met het geheel van de persoonlijkheid, in zijn steeds verbonden blijven met biologische verschijnselen. De

werkhypothese van Maeder is de eenheid van de persoon, die hij aanneemt als resultaat van objectieve en subjectieve ervaring. Maeder heeft het misverstand willen wegnemen, dat psychoanalyse en psychosynthese gescheiden gedacht kunnen worden. Het synthetische gezichtspunt legt het accent niet op het verleden, maar op het heden. Bevrijding van de psychische energie die in de symptomen vastlag, geschiedt door de analytische methode. De psychosynthese stelt zich er niet mee tevreden om in het overdrachtsproces de reproductie van de positieve en negatieve gevoelsbetrekkingen van het verleden, de stereotype herhaling van liefde en haat tot de ouders, weer te vinden. De zieke staat niet meer aan de herhalingsdwang bloot, zo spoedig hij ervaart en inziet dat de kracht, die hem tot de arts trekt, het vertrouwen is, dat in laatste instantie niets anders is dan het vermoeden van en het zoeken naar regulatie, naar het nieuwe evenwicht en nieuwe zelfleiding. Maeder schildert in zijn werk het bestaan van een richtingszin van het leven en van een bron van verborgen energie in de diepte van de menselijke ziel. Maeder beoogt in zijn psychotherapeutisch werk niet alleen een regressieve oriëntering, maar ook een noodzakelijke progressieve. Het onbewuste is niet slechts een veiligheidsinrichting waardoor verdrongen wensen bevredigd konden worden. Maeder acht de teleologische werking van dat onbewuste belangrijk, en ziet hierin een voltooiing van het werk van Freud. De teleologische functie ziet Maeder niet als specifieke eigenschap van de droom alleen, maar vooral ook van het onbewuste in het algemeen. Bij de naar achteren gerichte vorsingswerkzaamheid wordt de naar voren gericht oriëntering op de toekomst gevoegd.

Maeder geldt voor Van den Hoop als een lichtend voorbeeld van iemand die een psychoanalytische beschouwing over twee schizofrene patiënten geeft. Hij onderkent bij hen gedrag dat past in de infantiele levensfase en vindt dat hun rare gedrag slechts schijn is. Het is gedrag dat voortkomt uit hun binnenwereld, dat onvoldoende is afgestemd op, of gecorrigeerd is door de buitenwereld.

Ook als Van der Hoop zich later meer aansluit bij Freud en minder bij Jung, blijft hij met grote instemming staan achter de opvattingen van Maeder over de prospectieve functie in al het psychische. De droom en heel het psychische hebben naast een regulerende functie de functie de mens aan zichzelf te openbaren. De prospectieve functie is een in het onbewuste optredende anticipatie op toekomstige bewuste prestaties, als een vooroefening of een vooruit geworpen schema. Westerman Holstijn volgt via Van der Hoop Maeder in deze visie, en met hem een groeiend aantal jongere psychiaters. Met Maeder breekt het inzicht door dat in de psychoanalyse maar al te zeer het accent gelegd is op het regressieve, op het afgeweerde en op de afweer, waarbij het feit, dat er een diepere, fundamenteel-biologische eigenschap is te streven naar groei en synthese, waarvan de uitingen in dromen, associaties, in ziek zowel als in gezond gedrag, in kunst en in godsdienst aantoonbaar kunnen zijn, in de praktijk maar al te vaak genegeerd wordt. De psychoanalyse wordt met Maeder meer open. Maeder kan ook bemoedigen en een schouderklopje geven.

Maeder draagt de argumenten aan voor de stelling dat het psychisch wetenschappelijk onderzoek de wezenlijke waarde bevestigt van het religieus bewustzijn, zelfs tot heling van psychische gebreken en afwijkingen. Maeder vindt dat een zuiver deterministische opvatting van ziekte, in het bijzonder in de geneeskunst, ontoereikend is. De ideale definitie van werkzaamheid van de geneesheer is volgens Maeder niet slechts gelegen in school- en vakkennis, maar daarbuiten en wel aan de religieuze bron, die de geleerde, verlichte en beschaafde mensen afgewezen en van haar waarde beroofd hebben. Menselijk verstand en menselijke energie worden door de goddelijke wijsheid en almacht overstraald. Bij Maeder

OEM 4-3-03 18:12

Verwijderd: se van

wordt door kritische verwerking van opvattingen van Freud, de mens van “Trieb”-wezen tot ethisch-religieus wezen. Niet een drift, een gevoel of iets dergelijks wordt verdrongen, maar het ‘ik’ verdringt zichzelf in de bestaanswijze van zijn drift- en gevoelsleven. Maeder vat het ‘Urbild’ op als rechtstreeks afkomstig van de scheppingshand van God, dat voor de empirische mens geldt als vitale impuls en als beeld dat hem of haar leidt. Deze opvatting kan herleid worden tot het onderscheid - stammend uit het theologisch-anthropologisch werk van Brunner - tussen formeel en materieel beeld van God zijn, en met name tot dat eerste formele beeld.

Maeder bepleit een synthese van de niet-rationele middeleeuwen en de rationele moderne tijd. Godsdienst dient niet tegen de wetenschappelijke objectivering door de zielkunde te worden uitgespeeld als voorwereldlijk overblijfsel, dat meer bij de moderne mens passen zou. Op deze fasering stoelt een studie waarin ongeloof wordt aangemerkt als neurose.

Maeder heeft de belangstelling van de theologie voor de psychoanalyse gewekt. Hij vestigt tevens de aandacht op het medische en de verbinding daarvan met het religieuze. Maeder draagt actief bij aan de toenadering tussen dokter en predikant en aan het contact tussen religie en psychotherapie. De arts behoort zich niet alleen toe te leggen op het opheffen van klachten, maar ook op het prikkelen tot een vol, zelfstandig, verantwoordelijk leven en tenslotte op de wekking van het geweten naar objectief geachte normen. Norm en geweten hebben een regulerende functie.

Maeder kent naast de realistische en idealistische opvatting over genezing, ook de religieuze opvatting, die tot doel heeft de inschakeling van de genezende in de gemeenschap met de mensen en met God, waarbij op de vruchtbaarheid van deze verbinding in het bijzonder gewicht gelegd wordt. In het systeem van betrekkingen waarin een mens kan staan wordt dankzij de inbreng van Maeder de verbondenheid met de kosmos en met het transcendent-metafysisch-religieuze principe of verbondenheid met God opgenomen. Symptomen zouden dan ook geduid moeten kunnen worden als stoornis van de verhouding van de mens tot deze kosmos.

Maederiaans is het begrippenpaar integratie en regulatie. Als het begrip ‘integratie’ in het psychotherapeutisch veld opkomt is dit te danken aan Maeder. Beide begrippen hangen nauw met elkaar samen, aangezien gezegd kan worden dat door de regulatie de integratie gehandhaafd wordt. Maeder onderscheidt tussen de conserverende, de restituerende of reparerende en de richtgevende vorm van regulatie. Met deze laatste vorm valt creativiteit samen. Maeder heeft de poging tot zelfgenezing van het organisme van hoge betekenis geacht ook op psychologisch gebied. Het betreft hier de zelfwerkzaamheid van de ziel. Psychische genezing betekent voor hem een regeneratie, een soort van na-ontwikkeling. Maeder levert een inzicht over de fasering van de integratie op fysiologisch, psychologisch en geestelijk niveau, dat wil zeggen allereerst in instinctieve zin een integratie naar lichaam, vervolgens in individualistische zin naar ziel en tot slot ook in spirituele zin naar geest. In deze geestelijke fase wordt de door psychische individuatie opgebouwde eenheid opgelost, waardoor het eigenlijk Ik, de boven-individuele geest geboren wordt. De mens raakt innerlijk bevrijd. Op wie de hogere zin van het leven zoeken, straalt de kracht tot genezing en wedergeboorte uit van het kruis van Christus, aldus Maeder. Het ‘ik’ maakt een hele reeks van ontplooiingsfasen door, het ervaart de invloed van talloze andere ik-heden. Het streeft naar vorming van een ‘zelf’, een centrum, waarin de tegengestelde tendensen tot eenheid komen. Maeder stelt daarmee de vraag naar de geest weer aan de orde in de geneeskunde.

Maeder draagt bij tot het inzicht dat een gestoord innerlijk leven door schuld en zonde verklaard kan worden. Het is vooral Maeder geweest die gewezen heeft op het gevoel van zieken, dat ze na het doormaken van de ziekte verder zijn gekomen.

In de praktijk van de psychotherapie heeft Maeder in het bijzonder actief gezocht naar een aanzienlijk bekorting van het aantal zittingen. In therapeutisch opzicht attendeert Maeder op het effect van veranderingen aanbrengen in het milieu van een patiënt, omdat die kunnen leiden tot veranderingen in de patiënt zelf. Therapeutische alertheid op wat grootouders, en dus niet alleen ouders, teweeg kunnen brengen in de libidineuze ontwikkeling van een kind, is van groot belang, aldus Maeder. Ten aanzien van sexualiteit brengt Maeder in dat het geslachtsverkeer het symbool is van alle vereniging. Maeder noemt als factor van de sexuele gemeenschap de wens om in eigen, hoogste waarde, erkend en bewonderd te worden en ook om het kleinere zelf met zijn verantwoordelijkheden en begrenzingen te ontvluchten en zich in een grotere eenheid te geven. Maeder keert zich tegen de sexuele duiding van het bezit van de volwassene door het kind. Vage zinnelijke gevoelens in de periode dat het kind de moeder voor zich wil bezitten zijn opgenomen in het geheel van de zogenaamde captatieve gevoelens van het zeer jonge kind. Onder invloed van Maeder breekt het inzicht door dat het kind niet alleen sexuele invloeden, maar ook vele andere invloeden ondervindt. Al deze factoren bepalen mede de richting waarheen het kind zal gaan en zijn karakter zich zal ontwikkelen. Betrekkingen van het kind tot zijn ouders laten zich volgens Maeder niet slechts persen in de dubbele formule liefde-bezit, jaloezie-haat. Er zijn veel meer tendensen waarin het zoeken naar steun, bescherming, opwekking, en naar correctie en richtingen herkend kunnen worden. De moeder, ideaal gedacht, zal de affectiviteit, de verbeelding, de intuïtie bevorderen. Zij geeft richting aan de gevoelsontwikkeling.

Maeder attendeert ook op de productieve desintegratie of ook progressieve metamorphose, als het manifest worden van psychische stoornissen wellicht een positieve betekenis kan hebben. Maeder houdt zich niet alleen bezig met mislukkingen, maar ook met het geslaagde in het karakter van de mens.

Maeder draagt bij aan het inzicht dat geestelijke factoren niet langer weg gedacht kunnen worden uit de psychopathogenese. Ook draagt hij bij aan de opvatting dat de geneesheer de mens ook in zijn spirituele aspect moet proberen te vatten. Als pastorale psychiater toont hij tevens dat de geestelijke persoonlijkheid van de arts veelal de uitslag van de therapie bepaalt. Maeder speelt zo ook een contrasterende rol in de typering van de Westerse cultuur voor zover deze haar actieve antigodsdienstigheid te wijten heeft aan Freud.

HOOFDSTUK V

MAEDER EN TOURNIER: PASTORALE GENEESKUNDE

5.1. *Wie is Paul Tournier?*

Dit hoofdstuk gaat over de relatie tussen Maeder en Paul Tournier (1898-1986). Tournier is medicus en ontleent aan het werk van Maeder centrale noties voor zijn eigen denken in geschriften die een zeer grote afname hebben gekend en daardoor bij een breed lezerspubliek bekend zijn geraakt. Dan gaat het met name om het op elkaar betrekken van geneeskundige hulp en christelijk pastoraat, zowel in brede zin als in het individuele geval van een medicus die christen is. De innige verbintenis tussen het zo genoemde pastoraal geneeskundige werk van Tournier en het gedachtegoed van Maeder heeft in de bespreking van de verwerking van Maeder door Lindeboom reeds geleid tot het voorstel om de term ‘pastorale psychiatrie’ als aanduiding voor het werk van Maeder te hanteren.

Wie is Paul Tournier? Tournier wordt kort na zijn geboorte in 1898 wees en groeit op als een eenzaam en ongelukkig kind (Collins, 1973). Zijn vader is pastor van de St. Peter-kathedraal in Genève, waar Calvijn vaak preekt in de dagen van de Reformatie. Tournier vindt weinig troost in de godsdienst, die hij tijdens catechesatielessen leert kennen. Op de leeftijd van 11 of 12 jaar bezoekt hij een kerk en hoort een voor hem onbekend soort van enthousiaste evangelische prediking. Hij geeft dan zijn hart aan God (Tournier, 1971). Deze gebeurtenis doet echter weinig met zijn godsdienstigheid of met zijn persoonlijke relaties gedurende zijn eenzame tienerjaren. Door scholing kruipt hij uit zijn schulp en interacteert hij met anderen op een intellectueel niveau. Hij wordt een levendige *debater* en neemt actief deel aan sociaal werk. Hij toont zich zelfs als agitator in de kerk. In zijn studententijd is hij enige tijd president van een landelijke Zwitserse vereniging van studenten. In deze periode na de Eerste Wereldoorlog werkt hij in dienst van het Rode Kruis mee aan de repatriëring van Russische en Oostenrijkse krijgsgevangenen. Op zijn 25^{ste} studeert hij af aan de medische faculteit van de universiteit van Genève. Tijdens deze eerste jaren in zijn volwassenheid gaat hij met anderen om op een onpersoonlijke en koude intellectuele wijze. Hij is afstandelijk jegens zijn patiënten. Hij is abstract als hij toespraken verzorgt. Hij slaagt er niet in om over persoonlijke gevoelens te discussiëren, zelfs niet met zijn echtgenote.

In 1932 ligt het keerpunt in zijn leven. Maeder, Brunner en Van Walré de Bordes dragen daartoe bij. Zij moedigen hem aan tot dagelijkse meditatie en tot het uiten van zijn gevoelens en frustraties. Deze ommekeer maakt een ander mens van hem in het contact met familie en ook met zijn patiënten. Hij vraagt vergiffenis voor onheuse kritiek. Tournier verandert in een warm, betrokken individu. Hij begint te doen aan ‘counseling’ en aan schrijven (Collins, 1973).

Van de hand van Paul Tournier zijn een kleine twintig boeken verschenen. Bijna elk boek is in het Engels en in het Duits vertaald. Daarnaast heeft hij ettelijke artikelen geschreven en bijdragen geleverd aan andere boeken (Musick, 1973). De belangrijkste boeken zijn ook in het Nederlands vertaald. Zij heten ‘Radicale therapie’, ‘Techniek en geloof’, ‘Schuld en schuldgevoelens’ en ‘De sterken en de zwakken.’ Alle boeken tonen invloeden van Maeder.

In 1984 verschijnt het boek 'Vivre à l'écoute' met als ondertitel 'Cinquante années de médecine de la personne' (Tournier, 1984). In dit boek staan lezingen en interviews. De lezing die aanleiding geeft tot het vervaardigen van deze publicatie, is gehouden in 1982 en biedt een overzicht van het levenswerk van Tournier.

5.2 De relatie tussen Maeder en Tournier

Gerben Heitink rekent Maeder, Bovet en Tournier tot de zogenaamde Zwitserse school die de religieuze factor in de psychotherapie aandacht geeft. Vooral bij Tournier, maar dus ook bij de andere twee, signaleert Heitink dat de grens van het psychische naar het geestelijke overschreden wordt. Hij ziet zo dat op het terrein van de psychotherapie een groeiende openheid voor laatste vragen en themata waar de theologie zich mee bezig houdt, m.a.w. een toenadering tot het pastoraat (Heitink, 1977, p.274).

Th. Bovet (1900 -1976) sluit hierop aan in literatuur voor met name pastorale theologen, waarin hij de pastorale aspecten van hulpverlening uitvergroot.¹³⁶ Hij legt accenten op de rol van hulpverlening waarin ook altijd de zin van het leed aan de orde zou behoren te komen. Tevens schotelt hij de theologen voor niet te min te denken over betekenis en waarde van de psychoanalyse, aangezien deze verdrongen - niet zelden religieus getinte - levensconflicten aan het licht kan brengen en klachten die door deze verdringing veroorzaakt worden, kan opheffen.

Eerder in onze studie is al op meerdere plaatsen aangeduid dat er een directe persoonlijke, professionele en geestelijke verbintenis bestaat tussen Tournier en Maeder. Alphonse Maeder verzorgde het 'voorwoord' in het boek 'Techniek en geloof' van de Franstalige P. Tournier (Tournier, 1952). Dit voorwoord bevestigt de evangelische benadering van zieken door Maeder. Tevens toont het Maeder als iemand die de psychoanalyse van Freud met hoge achting benadert en daaraan iets toevoegt. Deze paragraaf over Tournier maakt aannemelijk dat als Tourniers werk 'pastorale geneeskunde, kan worden genoemd (vgl. Lindeboom, 1949), dan de aanduiding 'pastorale psychiatrie' van toepassing is op het werk van Maeder.

¹³⁶ Bovet geeft leiding aan het Jean-Jacque Rousseau-instituut en hij is - naar een persoonlijke mededeling van dr. Erika Schnorf-Maeder, een dochter van Alphonse Maeder - tot bekering tot het christelijk geloof gekomen door het contact met Alphonse Maeder. Het door velen gelezen boek 'Lebendige Seelsorge' van Bovet is een praktische introductie in de zielszorg voor pastores en leken (Bovet, 1962a). Maeder komt aan bod in het hoofdstuk dat gaat over de vraag wat de mens is. Als hij schrijft over de bijzondere positie van de mens gaat hij onder meer in op de mens als persoon. In een paragraaf over het psychische aspect van deze structuur wil Bovet duidelijk maken dat de mens een neiging heeft om in plaats van zijn levensconflicten op te lossen, deze eenvoudig onder het bewustzijnsoppervlak te laten verdwijnen, alsof ze nooit bestaan hadden. Bovet heeft het over verdringen. Deze driftverdringen spelen voor de psychopathologie en daarmee hoe dan ook voor het ontstaan van alle mogelijke ziekten een immense rol. Daarvan moet een zielszorger zich goed bewust zijn. Vervolgens toont Bovet dat een psychoanalyse alleen door iemand die goed opgeleid is, moet worden uitgevoerd. Hij vindt dat een analyse een even gecompliceerde operatie is als een chirurgische ingreep: "Ein anschauliches Bild solcher Kuren vermittelt A. Maeder, 'Wege zur seelischen Heilung' en 'Selbsterhaltung und Selbstheilung'" (p.52). Een zielszorger kan ook volgens Bovet goed terecht in een korte weergave van alle moderne psychotherapiemethoden, waaronder de methode van Maeder, in het boek 'Heilwege der Tiefenpsychologie' (Szondi, 1956). In een zeer uitvoerige literatuurlijst komen vijf publikaties van Maeder voor.

Ook de rooms-katholieke psychiater J.J.C. Marlet verbindt de namen Tournier en Maeder aan elkaar. Hij verwijst naar Alphonse Maeder in zijn boek 'De psychiater en zijn praktijk'. (Marlet, 1962). Het boek van Marlet plaatst de psychiatrie in een historische context en toont hoezeer de psychiatrie een korte geschiedenis heeft en vanuit verschillende invalshoeken beoefend wordt. Zo merkt Marlet op dat de benadering van de neurotische mens vanuit de psycho-religieuze hoek ondernomen werd onder anderen door Carl Jung, Alphonse Maeder en Paul Tournier. Hij merkt dan op dat Jung als dieptepsycholoog een subtiel mensbeeld ontwierp waarin het 'zelf' (het persoonlijke en bovenpersoonlijke onbewuste) en de 'persona' functioneren, maar de persoon tot wiens wezen het behoort dat hij in de wereld staat en toch niet van de wereld is. Maeder valt op, zo vervolgt Marlet, als volgeling van Jung, met een zelfde respect voor het religieus-geestelijke in de mens. Maeder in het bijzonder bracht zijn patiënten tot herontdekking van de goddelijke en demonische werkelijkheden (niet slechts psychologisch-subjectief zoals Jung, maar ook transcendent-objectief) en van de kardinale betekenis hiervan voor het leven (p.48).

Ook Carp verbindt Maeder en Tournier aan elkaar. Schrijvend over 'Christelijke psychotherapie' stelt hij dat die psychotherapeutische zienswijzen in wezen christelijk zijn, die aan de menselijke persoonlijkheid een taak zien opgelegd in het dienen van de ander (Carp, 1955, p.6). Het streven van een personalistische psychotherapie is om "universeel" en "integraal" te zijn door het beklemtonen van de waarde van het Mens-zijn, aldus Carp. Hij vervolgt: "Van psychiatrische zijde ingeleid door de Zwitser Alfons Maeder heeft dit streven in figuren als A. Niedermeyer en P.Tournier uitdrukking gevonden. In zijn opvatting over de betekenis van het leed heeft de laatstgenoemde de nadruk gelegd op de persoonlijke gemeenschap met Christus, als de mogelijkheid tot overwinning van alle levensproblemen. Anderzijds vergelijkt Tournier de arts met de naaste broeder van Christus door zijn taak de zieke Mens te brengen tot aanvaarding van het eigen leven, waartoe het lijden behoort" (Carp, 1955, p.7).

137

5.2.1. *Techniek en geloof, met een bespiegeld voorwoord van Alphonse Maeder*

Het boek van Tournier, waarin Maeder een voorwoord verzorgt: Techniek en geloof, maakt ook zelf gewag van Maeder (Tournier, 1950, p.167). Tournier duidt op de revolutie "gelijk Maeder laat zien" die door de psychoanalyse veroorzaakt is in de statische en intellectualistische opvattingen, waarin de psychopathologie op het einde der vorige eeuw vastgelopen was (Maeder, 1918).

Zoals in het biografisch hoofdstuk over Maeder verder is uitgewerkt, heeft Maeder Tournier leren kennen in 1932. Deze kennismaking hing samen met het lidmaatschap van de Oxford-groep (Kruisman, 1980, p.14).¹³⁸ Maeder typeert Tournier als iemand die de pastorale

¹³⁷ Albert Niedermeyer (1888-1957) schrijft over medische ethiek en over 'Pastoralmedizin'. In 2001 verschijnt een studie van A.K. Eben en A. Frewer over 'Philosophie, Medizin und Religion: Ärztliche Ethik in Leben und Werk von Albert Niedermeyer'.

¹³⁸ Hier vermeldt een chronologisch overzicht dat Tournier in 1932 in aanraking komt met de Oxfordgroep. Dit boekje ontleent aan Impeta, C.N. (1972) Kaart van kerkelijk Nederland. derde herziene druk. Kok: Kampen. blz. 286: Deze Oxfordgroep of Oxford-beweging of Group-Movement is gesticht door F. Buchman. Het gaat de beweging om de overgave aan de persoonlijke leiding Gods

geneeskunde genomen heeft tot middelpunt van zijn arbeid. Maeder schrijft: "Zijn werk als therapeut maakt hij ondergeschikt aan het geestelijk doel de bekering van de patiënt-zondaar" (Voorwoord, Tournier, 1950, p.7).

Maeder signaleert een ontwikkeling in de verhouding van Tournier tot de psychoanalyse. In zijn 'Médicine de la Personne' ziet Maeder een zekere vooringenomenheid tegenover de psychoanalytici.¹³⁹ Maeder merkt dan over zichzelf op dat hij in de loop van een jarenlange werkzaamheid als psychotherapeut een evolutie doorgemaakt heeft, die hem bevrijd heeft van het enge en eenzijdige positivisme en realisme van Freud (p.8). Maeder vermeldt dat hij een "idealistische periode" doorgemaakt heeft, om vervolgens in de Oxford-groep een bekering tot het levend Christendom te ervaren (p.8). Desondanks heeft hij een grote dankbaarheid behouden voor de leermeesters die hem hebben gevormd en is hij trouw gebleven aan een verantwoorde en weloverwogen toepassing van de methode en de kennis, die hij zich door hen heeft eigen gemaakt.

Maeder is blij met het boek 'Techniek en geloof' omdat Tournier er blijk van geeft zijn vooringenomenheid te hebben prijsgegeven. Hij citeert: "De psychoanalytische behandelingsmethode heeft een kennis aangaande het eigen Ik en een eerlijkheid tegenover zichzelf tot stand gebracht, waardoor er een bodem is voorbereid waarop de verlossende religieuze beleving tot uiting kan komen...."(p.8).

Maeder onderkent tevens dat Tournier gematigder is geworden. Tournier ontmoette kritiek op een zeker therapeutisch optimisme en een starheid en heeft zich daarvan kennelijk iets aangetrokken (p.9). Maeder hoopt dat Tournier hierin een ieder ten voorbeeld is die in dogmatisme zich nog geen rekenschap heeft gegeven van het enge en eenzijdige in de Freudse opvatting van de mens en de psychoneurosen.

Maeder onderstreept de erkenning van Tournier dat de analytische methode en techniek grote waarde heeft voor het bewust maken van verborgen conflicten, die de oorzaak vormen der psychoneurosen (p.9). Tournier voegt er aan toe, aldus Maeder, dat deze arbeid verricht moet worden "in een zedelijk klimaat" (zonder bijvoorbeeld de patiënt tot seksuele avonturen aan te moedigen). Maeder toont dat hij zijn patiënten nooit in die zin geadviseerd heeft. Hij schrijft: "Zonder hun ooit iets te verbieden heb ik er altijd naar gestreefd een nieuw verantwoordelijkheidsbesef in hen wakker te roepen voor de instinctieve vermogens die tijdens de analytische behandeling worden vrijgemaakt" (p.9).

Maeder geeft een typering van Tourniers werkwijze. Tournier, schrijft Maeder, gaat te werk met een soort van analytische intuïtie en dat deze wordt gevolgd door een duidelijk uitgesproken suggestieve uitwerking. Maeder citeert: "De mensen komen bij me om hulp, bij de oplossing van hun problemen. Niemand is er meer van overtuigd dan ik, dat geen menselijke

door middel van zogenaamde 'house-parties', stille tijd, het uitwisselen van nood en verlossing aan elkaar. In het jaar 1944 als het boek 'Techniek en Geloof' met een voorwoord van Maeder verschijnt, verlaten de Tourniers de Oxfordbeweging die veranderd is in een politieke beweging met een eigen karakter en een nieuwe naam: De Morele Herbewapening. In een brief van prof. dr. J.H. Van den Berg aan mij staat over Maeder: "Hij was toegewijd lid van de Oxfordbeweging, later Moral Re-armement genoemd." Een belangwekkend boek over deze beweging, dat Maeder vermoedelijk het dichtst nader voor wat betreft zijn geloofshouding, is van de hand van prof. dr. E. Brunner zelf: De kerken - de groepsbeweging en de kerk van Jezus Christus. (1937). Vertaling door G.J.H. Gijmink. Ten Have: Amsterdam.

¹³⁹ Nederlandse vertaling: Tournier, P. (1948) Radicale therapie. Ten Have: Baarn.

inspanning in staat is om ook maar één enkel probleem op te lossen... Al geloof ik niet aan de (technische) oplossing ervan, ik geloof wel dat de genade ze kan oplossen. In de sfeer van het geloof krijgt het leven, dat een wanhopig warnet leek, een nieuw aanzien”(pp.9,10). Maeder concludeert dat de zielzorg “het constructieve element” vormt in de therapie van Tournier. Maeder spiegelt deze werkwijze aan de zijne. Maeder laat de analyse volgen door een geestelijke orthopaedie en reëducatie. Eerst moeten, aldus Maeder, de krachten van instinct en gevoel, de psychische functies, die door de conflicten buiten werking waren gesteld, wanneer zij weer zijn vrij gekomen, in ‘t oog gehouden en ontwikkeld worden. Hij noemt ze de constructieve elementen van de persoonlijkheid. Zij moeten daarin weer als integrerende delen opgenomen worden. Het vrijkomen van het spontane leven gaat gepaard met een reconstitutieproces. Maeder zegt dat we hier te doen hebben met een verschijnsel van een natuurlijke psychische groei en evolutie, dat gedurende een bepaalde tijd moet gecontroleerd en geleid worden. Hij noemt dit ‘psychoagogie’, leiding of opvoeding van de psyche. Maeder stelt dat de verbonden werking van deze psychische evolutie en geestelijke leiding een synthese op hoger plan van de persoonlijkheid teweegbrengt. Maeder, zichzelf rekenend tot de Züricher school, signaleert een verschil in opvatting en methode met Tournier op dit punt. Hij schrijft dit ten dele toe aan de ernstiger vormen van psychoneurose die Tournier middels een daarbij passende behandeling behandelen moet. De zielzorg wordt daardoor een voltooiing van het werk der analyse en der psychische reconstructie, aldus Maeder. Maeder merkt op dat hij geen opeenvolgende fasen beschrijft. Al naar gelang de omstandigheden en personen treft men een onderlinge doordringing en vermenging van de drie genoemde fasen aan (p.10).

Maeder vervolgt zijn voorwoord met een uiteenzetting over een antagonisme tussen arts en predikant. Hij constateert dat dit antagonisme begint in de negentiende eeuw. Hij verbindt dit aan de ontwikkeling van de natuurwetenschappen en hun beslissende invloed op de mentaliteit van de medicus. Hij concludeert: “Het wetenschappelijk positivisme beheerst het wijsgerig denken van de leerlingen van Aesculapius. De wetenschappelijk geschoolde geest richt zich meer op de ziekte dan op de zieke als persoonlijkheid”(pp.10, 11). Maeder merkt op dat de drie laatste generaties het een natuurlijke zaak leek om ‘wetenschap en geloof’ als een onverzoenbare tegenstelling te beschouwen. Hij constateert dat dit “practisch de overheersende zienswijze van de Universiteit” is (p.11).

Maeder signaleert dat het gevolg daarvan een grote vermindering van het vertrouwen is, dat het publiek in de arts stelt. De medici stellen zichzelf gerust door te wijzen op de vorderingen die zij maken. Ze zijn gaan werken met de medische psychologie. Nieuw is ook, aldus Maeder, dat het verschijnsel religie weer ontdekt wordt als een nieuwe levensuiting van de mens. Hij schetst de situatie dat een aantal medici, onder wie psychotherapeuten, het onvolledige en eenzijdige in hun medische en psychologische opvattingen erkennen en streven naar een vruchtbare uitwisseling van gedachten met de belijders van een levend religieuze geloofsovertuiging (p.11). Hij legt de vinger bij de wederkerigheid in deze uitwisseling. Hier plaatst hij Tournier. Tournier is “...een levend bewijs van de mogelijkheid hunner volledige coördinatie”. Tournier spreekt zelf van een “articulatie” tussen de medische en pastorale opvatting en methode. Hij spreekt van “de oscillaties” of slingerbewegingen tussen het psychoanalytisch onderzoek en de zielzorg. Maeder preciseert dat beide gezichtspunten gecoördineerd worden in de beroepsarbeid van de arts zelf (p.12).

Maeder stelt dat het samengaan van wetenschap en zielzorg vergemakkelijkt is door een beter zicht op het verschil tussen beide in uitgangspunt. Wetenschap houdt zich bezig met de bestudering van de feiten, van de natuurlijke verschijnselen van objectief standpunt gezien.

Zij verschaft, aldus Maeder, ons kennis aangaande de wetten, waardoor deze worden beheerd en spoort de middelen op voor een therapeutisch ingrijpen. Maeder licht toe: “De wetenschappelijke geneeskunde houdt zich meer bezig met de ziekte dan met de zieke” (p.12). Het verband leggen tussen deze feiten volgens de wet der causaliteit wordt bepaald door de rede. Bij de zielzorg beschouwt de arts, aldus Maeder, zijn patiënt niet langer als object van onderzoek en behandeling. Hij probeert met de patiënt in contact te komen en een uitwisseling van beider ervaringen te bereiken. Maeder stelt dan, dat de herderlijke zorg meer bevat dan dat; daar zijn er drie aanwezig: de arts, degene die aan zijn zorgen is toevertrouwd en, tussen hen beiden in, de persoon van Jezus Christus. Een geestelijk plan voltrekt zich (p.12).

Maeder bespreekt de term ‘persoon’. Hier is de theologische invloed van E. Brunner merkbaar. Door de roepstem Gods, zo stelt Maeder, wordt de mens verheven tot de rang van een persoon, wanneer hij daaraan gehoor geeft door te geloven in zijn Schepper en Vader. Dit antwoord op Gods roepstem richt zich tegelijkertijd tot alle mensen, die evenals hij, geschapen wezens en kinderen van dezelfde Vader zijn; het is de uitdrukking van onze verantwoordelijkheid voor onze broeder; de liefde van God voor Zijn schepsel openbaart er zich dus in, als liefde tot de naaste, aldus Maeder.

Over Emil Brunner is in het biografisch deel al geschreven. Ik vat op deze plaats een en ander nog eens kort samen omdat zijn theologisch werk de spil is waarom de pastorale geneeskunde van Tournier en de pastorale psychiatrie van Maeder draait. Ook in de paragraaf over Wijngaarden is hierover een en ander nader uitgewerkt, in het bijzonder de formele en materiële opvatting van de mens als beeld van God.

5.2.1.1. De invloed van Emil Brunner

Emil Brunner (1889-1969) heeft aansluiting gezocht bij de Oxford-beweging. Brunner concentreerde zijn theologische werk vooral op de vraag hoe het getuigenis van de Bijbel begrijpelijk gemaakt kon worden voor de geseekulariseerde mens. Hij hield zich daarom bezig met anthropologie, bijvoorbeeld in boeken als ‘Das Gebot und die Ordnungen’ (Brunner, 1932c) en ‘Der Mensch im Widerspruch’ (Brunner, 1937). Vooral ook voor de vernieuwing van de Zwitserse kerk zette hij zich in. Hij beleefde een innerlijke bevrijding in de Oxford-beweging die opriep tot persoonlijk toe-eigening van het evangelie, bijvoorbeeld in de biecht, in de stille tijd, in het horen van de aanspraak van Christus of ook in het vrijelijk afgelegde getuigenis van de omgang met Christus. Het kerkkritische werk ‘Das Missverständnis der Kirche’ (Brunner, 1951) wortelt in deze ervaring. Het hier door Maeder uitgewerkte persoonsbegrip, dat terugkeert in het werk van Tournier, komt uit de koker van Brunner. Hierover is in de paragraaf over de verwerking van Maeder door Wijngaarden al veel opmerkt, onder meer met een verwijzing naar J. van Genderen en W.H. Velema, die in hun ‘Beknopte Gereformeerde Dogmatiek’ uit 1992 vermelden, dat E. Brunner bekend is geworden door zijn onderscheiding tussen de formeel-structurele opvatting van het beeld van God, die in het Oude-Testament kan worden aangetroffen en de inhoudelijk-materiele opvatting die in het Nieuwe-Testament kan worden gevonden (p.314). Zij merken op dat de eerste opvatting ziet op het specifiek menselijke, op het humanum, waardoor de mens van alle andere schepselen is onderscheiden. Dat wat hem van andere schepselen onderscheidt, rust op een zekere gelijkheid met God. Dit is onverliesbaar. Voor Brunner zijn voor deze

opvatting 1 Korintiërs 11 vs 7 en Jakobus 3 vs 9 en ook Handelingen 17 vs 28 van belang. Bij deze formele opvatting van het beeld Gods gaat het Brunner om het humanum, de humanitas. Hij acht de humanitas zo'n belangrijke grootheid, dat hij er een tegenstelling tussen de formele en materiele opvatting van het beeld voor over heeft. Van Genderen en Velema verwijzen dan naar zijn Dogmatik, II, p.91. De mens is in een onverliesbare relatie van verantwoordelijkheid geplaatst. Deze relatie is er krachtens de schepping en is onafhankelijk van de relatie in liefde tot God. (Dogmatik, II, pp.71f, 92). Tot het formele beeld behoren naast verantwoordelijkheid ook termen als vrijheid, zelfbepaling, de rede. Brunner karakteriseert dit aspect van het mens-zijn als 'responsorische Aktualität' (Dogmatik, II, p.71). Deze uitdrukking past goed bij het door Maeder weergegeven persoonsbegrip.

De inhoudelijk-materiële opvatting vindt Brunner, aldus Van Genderen en Velema, in Romeinen 8 vs 29, 2 Korintiërs 3 vs 18, Efeziërs 4 vs 24 en Kolossenzen 3 vs 10 en in al die teksten waarin wordt gesproken over Gode gelijk zijn, of Gode gelijk worden. Deze gelijkheid heeft de mens door de zonde verloren. Zij wordt alleen door Jezus Christus teruggegeven. Het bestaan van de mens wordt dan gefundeerd in Christus. Het komt aan op vernieuwing door de Heilige Geest. Van Genderen en Velema vatten dit zo samen: "De eerste opvatting betreft vooral het onverliesbaar verantwoordelijk zijn van de mens, terwijl de tweede opvatting het zijn in de liefde Gods, in Christus en het kinschap van God betreft" (Van Genderen en Velema, 1992, p.314).

5.2.1.2. De pastorale geneeskunde als nieuwe geneeskunst

Maeder schuwt in zijn voorwoord in 'Techniek en geloof' van Tournier niet van een nieuwe geneeskunst te spreken. De geestelijke leidsman en zijn zorgenkind zijn twee broeders tegenover hun gemeenschappelijke Vader. De uitwisseling en de band die dat geeft, is wezenlijk anders dan de gevoelsoverdracht in de psychotherapeutische verhouding. Maeder beschrijft dat het natuurlijke en bovennatuurlijke plan elkaar snijden zonder in elkaar over te gaan bij de verbonden werking van beide methoden. Hij zegt dat daaruit nieuwe en belangrijke resultaten voor de geneeskunde kunnen voortkomen. Hij typeert deze als een grondige bevrijding en een waarachtige vernieuwing van de patiënt en zijn geestelijk leidsman. Hij argumenteert dat zij beiden betrokken zijn in éénzelfde hervormings- en rijpingsproces. Maeder vindt hiervoor een bevestiging in het werk van Tournier (p.13).

Maeder werkt het voorafgaande nog verder uit. Omdat de mens krachtens zijn wezen deel heeft aan dat tweevoudig plan, voltrekt zich alles op een tweevoudig plan, die beide met elkaar in verbinding zijn: de wetenschappelijk geest en het religieus geloof bij de arts die de herderlijke zorg uitoefent (p.13). Maeder roept het beeld op van de blinde en de lamme: "Gij loopt in mijn plaats en ik kijk op uw plaats". Sociale samenwerking, daar draait het om. Maeder steekt in op de moderniteit van Europa, die tot uiting komt in het op de spits gedreven individualisme dat de lamme en de blinde ziet als twee bedelaars, d.w.z. twee concurrenten, die elkaar alleen maar kunnen ontlopen en bestrijden.

Maeder denkt dat het vermoedelijk nooit van elke medicus gevraagd wordt zoiets als hierboven beschreven te ondernemen. Hij voorziet dat de verwerkelijking ervan door enkelen een voorbereiding is tot een geheel nieuwe samenwerking tussen de vertegenwoordigers van de medische wetenschap en de pastorale geneeskunde. Maeder hoopt dat deze samenwerking zal bijdragen aan een 'nieuw humanisme' (p.14). Men weet veel beter dan vroeger, hoe nauw

fysieke en morele kwalen met elkaar verwezen zijn en hoezeer de levensproblemen en de gezondheid van lichaam en ziel elkaar beïnvloeden.

Echte leniging van nood vergt een blik in de totaliteit van het wezen van de mens, van zijn leven, om vervolgens alle krachten te verenigen, die nodig zijn om hem werkelijk en grondig te helpen. Maeder spreekt over een “veldtocht tegen het kwaad”, die niet eerder ondernomen kan worden dan nadat hulpverleners, artsen, psychotherapeuten en geestelijk leiders in onderlinge samenwerking, ook beter zichzelf en hun eigen grenzen moeten leren kennen. Maeder is overtuigd van een gemeenschappelijk taak en een gemeenschappelijk ideaal: dat nieuwe humanisme. Hij verwacht een nieuwe geneeskunde en een nieuw type arts. Tournier bevestigt Maeder ook daarin (p.14).

Sinnige betreft de bespreking van Tournier door Maeder op de bezinning van ‘katholieken’ over de samenhang van psychotherapie en zielzorg. Hij merkt op dat katholieke leken hun denken gemakkelijker beperkt houden tot het eigen vak en aarzelen het terrein van de eigen bevoegdheid te overschrijden, wanneer een behoorlijke opleiding in de geloofsleer ontbreekt (Sinnige, 1955). Hij merkt op: “Wij zijn dus eerder geneigd, godsdienstige problemen aan de Kerk over te laten, omdat wij ons niet deskundig voelen. Aan de andere kant kennen ook wij het algemene priesterschap van de gelovige, de speciale genade, verkregen bij het vormsel en de concrete verwezenlijkingen in de verschillende vormen van “Katholieke actie”, waardoor een te gemakkelijke terugtocht in eigen incompetentie evenmin verantwoord is” (Sinnige, 1955, p.15). De lectuur van mensen als Tournier, Maeder en Bovet overtuigt hem van een sterke persoonlijke beleving van wat zij leren, maar hij gelooft, dat katholieken en humanisten beiden moeite zullen hebben het enthousiasme te delen, waar het verstandelijk inzicht toch niet geheel bevredigd wordt. Toch bepleit hij een dankbare aanvaarding van de christelijke getuigenis van deze protestantse collega’s als stimulans voor de katholieke bezinning.

5.2.2. ‘*Médecine de la Personne*’

De relatie tussen Maeder en Tournier blijkt uit het feit dat Paul Tournier Alphonse Maeder aanhaalt in de meeste van zijn boeken. Het boek van hem dat veruit de grootste bekendheid geniet, ‘*Médecine de la Personne*’, geeft een uitgebreid citaat uit zijn ‘*De la psychanalyse à la psychosynthese*’. Daarin zegt Maeder dat het ideaal van de arts niet hoofdzakelijk is om de mensen van slapeloosheid, neuralgie of angst te genezen, maar wel het geweten te wekken, de mensen op gang te brengen en te bezielen en zo zijn plaats naast de opvoeder, de staatsman, de priester, de kunstenaar, de wijsgeer in de ware zin des woords in te nemen.¹⁴⁰ Tournier voert aan dat ook de rooms-katholieke Dalbiez dit citaat biedt, maar daarop hem volgens Tournier antwoordt volgens de beperkende tendens van de hedendaagse geneeskun-

¹⁴⁰ Tournier, P. (1940) ‘*Médecine de la Personne*.’ Delachaux & Niestlé: Neuchâtel. p.133. In het Nederlands vertaald als *Radicale therapie*. 2e druk, 1948, Ten Have: Amsterdam. p.139. Dit boek draagt P. Tournier op aan dr. Frank N.D. Buchman, die “in de Oxford Groep voor de Tweede Wereld Oorlog en in de Morele Herbewapening erna de onbetwiste leider geweest en gebleven is”, aldus dr. H.D. de Loor (1986) in zijn ‘*Nieuw Nederland loopt van stapel*.’ Kok: Kampen. Tournier ontleent het citaat van Maeder aan diens ‘*De la psychanalyse à la psychosynthese*.’ L’encéphale. 1926. p.584.

de: “De clinicus, die zich tot taak stelt, de gewetens te wekken en de mensen aan te sporen, grijpt in op het gebied van de opvoeder en de moralist”(p.139).¹⁴¹

Tournier is het bepaald niet eens met Dalbiez. De mens is volgens Tournier een eenheid van lichaam, ziel en geest, waarmee de somatische en de psychische geneeskunde en de zielszorg overeenkomen. De geneeskunde, zoals Tournier haar opvat, vat deze drie samen en het zijn slechts theoretische vooroordelen, welke binnen deze eenheid ergens een grens trekken (p.140).¹⁴²

Het hart van de passage waarin Tournier zijn conclusies over de geneeskunde trekt, bestaat uit een citaat van Maeder (p.139). Hierin verklaart Maeder dat de geneeskunde niet willekeurig het geestelijke als het psychische of het fysische buiten beschouwing laten. Geneeskunst bestaat in genezen. Alles wat tot genezing medewerkt, behoort dus tot de geneeskunde. Het valt volgens Maeder niet te ontkennen, dat feiten van geestelijke orde tot genezing kunnen medewerken. Een arts mag ze dus niet buiten beschouwing laten. Zoals hij bij zijn behandeling korte golven toepast zonder natuurkundige te zijn of morphine-injecties geeft zonder scheikundige te zijn, zo kan hij ook zielszorg uitoefenen zonder theoloog te zijn. Het eigenlijke van de zielszorg is, de mensen tot persoonlijk contact met Christus brengen. In die gemeenschap met Christus doen zij ervaringen op, die psychische en fysieke gevolgen met zich meebrengen en dus met de geneeskunde te maken hebben.

5.2.3. *De sterken en de zwakken*

‘De sterken en de zwakken’ is het boek waarin Tournier ook veelvuldig verwijst naar en citeert uit Maeder’s ‘Vers la guérison de l’âme’. Dit boek is ook vertaald in het Engels als ‘The Strong and the Weak’. Eerste vertaling stamt uit 1963 (Tournier, 1953) De sterken en de zwakken. Ten Have: Amsterdam. Dit is de vertaling van ‘Les forts et les faibles’. Dit boek draagt Tournier op aan zijn collega’s en vrienden die hebben deelgenomen aan de eerste “Internationale Week voor bezinning en studie inzake Geneeskunde voor de gehele Persoonlijkheid”, gehouden in het Oecumenisch Instituut te Bossey, augustus 1947. Ten opzichte van de Nederlandse vertaling heeft de Engelse vertaling het grote voordeel dat zij door middel van voetnoten nauwkeurig aangeeft op welke bladzijde in het (Engelstalige) werk van Maeder aangehaald wordt.

In het boek ‘Paul Tournier, een leven van dienstbetoon’ onder redactie van Theo Kruisman (niet voorzien van een uitgavejaar, maar omstreeks 1980), wordt in een chronologisch

¹⁴¹ Ronald Dalbiez wordt aangehaald uit zijn (1936) *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. II, p.408: “Le but du médecin, dirons-nous au contraire, est exclusivement de guérir le malade, qui se pose en éveilleur de consciences et entraîneur d’hommes, empiète sur le domaine de l’éducateur et du moraliste.”

¹⁴² Van Ronald Dalbiez is bekend dat hij een thomistisch filosoof en een Freud-specialist is. Hij is een vriend van de thomist Jacques Maritain. Met Remy Collin geeft hij in de jaren 1927 tot 1936 te Parijs ‘Les Cahiers de Philosophie de la Nature’ uit. De naam van Ronald Dalbiez wordt verbonden aan de naam van de filosoof Paul Ricoeur (1913-), omdat hij Ricoeur in de filosofie heeft geïntroduceerd. Ricoeur legt zich toe op de hermeneutiek van religieuze symbolen, de filosofie van de psychoanalyse, Bijbeluitleg, theorieën over metaforen en narrativiteit (Noss, 1994).

overzicht dit boek 'De sterken en de zwakken' genoemd, onder vermelding van voornoemde 'opdracht' en daarmee ook de naam Maeder.

Tournier haalt Maeder aan in een paragraaf over 'angst' omdat Maeder de "voosheid" van de Freudiaanse beweringen over het genezen van angst aantoonde. Freudianen proberen hun patiënten ervan te overtuigen dat angst alleen maar door maatschappelijke dwang ontstaat. Alle schuldgevoel is slechts suggestie. Freudianen beweren dat iemand die berouw heeft over het feit dat hij aan onanie heeft toegegeven, dat hij zijn valse gewetensbezwaren maar opzij moet zetten, omdat die hem maar door zijn maatschappelijk vooroordeel wordt ingegeven.¹⁴³ Maeder weerlegt deze uitspraken in "een diepgaande studie" over het schuldgevoel met betrekking tot het onanisme. Maeder beklemtoont aldus Tournier dat geen mens ter wereld die innerlijke stem kan ontgaan die hem ervan beticht de natuurwetten te schenden door zijn instincten niet aan hun bedoeling te doen beantwoorden. Men kan wel tegen iemand zeggen, dat hij die stem van zijn geweten moet verdringen, maar men kan hem er niet van bevrijden. Tournier haast zich om hieraan toe te voegen, dat het hem niet alleen om seksuele dingen gaat (p.65).

Tournier vermeldt in een hoofdstuk over 'sterke reacties' de opvatting van Maeder dat Tournier in het boek 'Désharmonie de la vie moderne' een geval van tegenstands-neurose behandelt. Het gaat hier om tranceachtige gedragingen die geen andere oorzaak dan een verborgen gewetenswroeging hebben (p.119). In hetzelfde hoofdstuk citeert Tournier Maeder op het punt van het idealisme. Dr. Maeder schrijft: "De idealist heeft de neiging om de zaken voor zichzelf mooier voor te stellen dan zij zijn, terwijl het levende geloof gepaard gaat met een realistische kijk op het leven" (p.130).

Maeder wordt aangehaald waar Tournier in een hoofdstuk over 'wederkerige reacties' toont hoezeer patiënten gehinderd worden in hun spreken binnen therapieën, doordat ze bang zijn dat "degeen die tegenover hem zit hem zou kunnen veroordelen" (pp.154,155). Het kan daarom van belang zijn dat de therapeut zijn eigen zwakheden laat zien, aldus Tournier.

Vervolgens wordt Maeder geciteerd door Tournier, als Tournier de "personalistische houding" van de arts op alle gebied ingang wil doen vinden. "De persoon van de medicus draagt bij tot de behandeling," schrijft Maeder, "hij blijft niet eenvoudig als waarnemer voor zijn "geval" staan... Dit is een nieuwe houding waardoor een diepgaande verandering in de geneeskunde wordt ingevoerd" (p.155).

Tournier wijst op Maeder waar hij in een paragraaf over 'gerechtvaardigde zelfverdediging' de stelling verdedigt dat hij niets heeft tegen de leer van de verdringing in de psychologie. Met behulp van de techniek van de analyse kan men op het spoor komen van die verkeerde zelfverloochening die ziek maakt in plaats van op doet leven. "Een onuitgesproken, verstikte haat tegen iemand anders", schrijft dr. Maeder, "kan zich omzetten in een tegen zichzelf gerichte vernietigingswoede. Terwille van het "fatsoen" haat men zijn eigen leven, in plaats dat men de belediger haat" (pp.165, 166). Tournier vervolgt door in te gaan op deze uitspraak: "De persoon waar Dr. Maeder over spreekt heeft schijnbaar zijn haat opgeruimd, maar in werkelijkheid heeft hij die verdrongen en hij gaat zijn ondergang tegemoet in een zelfvernietigingscomplex. Een ware geestelijke opruiming bevrijdt; een verdringing loopt steeds op ziekte uit" (p.166).

¹⁴³ Vgl. ook de voordracht van Tournier over 'Dynamique de la Guérison' in de gelijknamige bundel van voordrachten tijdens een bijeenkomst (waar ook de jurist, socioloog en theoloog J. Ellul (1912-1994) spreekt) van 'L'Association Médico-Sociale Protestante' in Cannes, in 1967 van 9 tot 12 februari, waarin Tournier korte metten maakt met Freud door hem een "déterminisme sinistre" te verwijten (p.132), en de strijd die daarover hem daarover gevoerd is door Jung, Adler, Maeder, Frankl, en vele anderen.

In hetzelfde hoofdstuk haalt Tournier Maeder aan waar het gaat om zelf-discipline op sexueel gebied. Hij stemt in met het voorstel van Maeder om in het omgaan met het 'sexe-instinct' een middenweg te vinden tussen bestrijding en ontremming. Volgens Maeder moet het gaan om een middenweg van discipline met verstand (p.176).¹⁴⁴

In een paragraaf over 'psychische kracht en geestelijke kracht' stelt Tournier dat de diepte-psychologie van groot nut kan zijn voor het geestelijk leven door iemand duidelijk te maken in hoeverre zijn goede eigenschappen in werkelijkheid niet anders dan een bedriegelijke façade zouden kunnen zijn. Tournier voert hiervoor een casus van Maeder als "verbluffend" bewijs aan (p.192).

In dezelfde paragraaf verwijst Tournier opnieuw naar "een opmerkelijk hoofdstuk" waarin Maeder de schuldgevoelens analyseert die zich voordoen bij onanisme (p.203).

Even verder beklemtoont Tournier het voordeel van de christelijk psycho-analyticus, zoals Maeder er een is, omdat die juist wanneer er door de analyse een authentiek berouw aan het licht wordt gebracht, er het nodige religieuze antwoord op kan geven (p.204).

De laatste keer dat Maeder, dit keer met een voorbeeld, in dit boek voorkomt, is in hetzelfde hoofdstuk. Tournier vat daar samen dat op het stuk van de angst, van de beklemming, het schuldgevoel er twee vlakken bestaan, het diepe zedelijke en geestelijke vlak en het oppervlakkige psychologische vlak. Tournier heeft geprobeerd te laten zien hoezeer zij van elkaar verschillen en hoe zij toch een wisselwerking op elkaar uitoefenen (p.206).

5.3. *Pastorale geneeskunde*

Het werk van Tournier kan worden getypeerd met de term 'pastorale geneeskunde'. Deze uitdrukking wordt gebruikt door Lindeboom, maar ook door Maeder (Lindeboom, 1949; Tournier, 1950). Aan deze pastorale geneeskunde valt in de eerste plaats een toenadering tot het pastoraat op. Aan het pastorale geneeskundige werk van Tournier valt verder op dat het therapeutische werk ondergeschikt gemaakt wordt aan het geestelijk doel, dat wil zeggen, de bekering van de patiënt-zondaar. Zielzorg is het constructieve element in de behandelingen van Tournier. Pastorale geneeskunde gaat uit van de overtuiging dat medische opvattingen onvolledig en eenzijdig zijn, en richt zich vervolgens op wederkerig uitwisseling van gedachten met mensen met een levende religieuze geloofsovertuiging. Pastorale geneeskunde wordt opgevat als goede geneeskunde die medische opvattingen en religieuze geloofsovertuiging coördineert. Als geneeskunde bestaat in genezen en als alles wat tot genezing meewerkt tot de geneeskunde behoort, dan behoort een arts ook de genezende werking van geestelijke dingen tot zijn vakgebied te rekenen. Maeder typeert geneeskunde en pastoraat als de blinde en de lamme die met elkaar samen werken. Pastorale geneeskunde beoogt ook het geweten te wekken, mensen op gang te brengen en te bezielen. In de medische praktijk van alle dag valt op dat de overgang van psychotherapie naar zielszorg vaak onvermijdelijk is. Tournier maakt hierover een opmerking in zijn 'Schuld en schuldgevoelens' en haalt speciaal Maeder hierbij aan (Tournier, 1963, p.211).¹⁴⁵ Een belangrijk aspect van pastorale geneeskunde is het besef

¹⁴⁴ De Engelstalige versie vermeldt "judicious self-discipline", p.196.

¹⁴⁵ Tournier schrijft: "Dr. Maeder heeft in het bijzonder het licht doen vallen op die onvermijdelijke overgang van psychotherapie naar zielszorg. Bij een consult voelen wij plotseling aan een bepaald accent van de patiënt, aan een stilzwijgen, zelfs ook zonder enig teken, dat in werkelijkheid de patiënt aan het biechten is, dat hij die 'metanoia' doormaakt, dat hij zich zijn schuld bewust wordt, dat hij

dat de persoon van de medicus, en daarmee tevens zijn of haar geestelijke kwaliteiten, bijdraagt tot de behandeling. Daarbij komt dat de belangstelling voor geestelijke factoren zowel in de pathogenese als in de medische behandeling een karakteristiek zijn van pastorale geneeskunde.

5.4. *Specifieke invloeden van Maeder op Tournier*

Als Tournier geldt als de pastorale geneeskundige bij uitstek, dan kan hij op dat punt moeilijk begrepen worden zonder op de kern daarvan Maeder te betrekken. Maeder leidt het werk van Tournier in, nadat hij actief betrokken is bij zijn bekering tot het Christelijk geloof. Tournier is in zijn visie op de geneeskunde beïnvloed door Maeder juist waar het daarin gaat om het pastorale aspect van de geneeskunde. Tournier ontleent aan Maeder de revolutionaire betekenis van de psychoanalyse. Tevens valt op dat Tournier aan Maeder het ideaal van de arts ontleent, dat niet alleen gelegen is in het genezen van slapeloosheid, neuralgie of angst, maar juist ook op het wekken van het geweten, het op gang brengen en bezielen van mensen. Het hart van de pastorale geneeskunde van Tournier bestaat letterlijk uit een citaat van Maeder, dat gaat over de gedachte dat de geneeskunde niet maar willekeurig het geestelijke als het psychische en fysische buiten beschouwing kan laten, maar bestaat in genezen, en daarmee ook in het gebruikmaken van gezondheidsbevorderende effecten van pastoraat. Tournier ontleent aan Maeder de gedachte dat de overgang van psychotherapie naar zielszorg niet te vermijden is.

Als Tournier een sterk accent legt op het geweten, dan klinken in dit accent noties van Maeder door. Het geweten wordt door Maeder niet opgevat als iets dat verdrongen zou moeten worden, maar als iets dat geldt als een innerlijke stem die de mens ervan beticht de natuurwetten te schenden door zijn instincten niet aan hun bedoeling te doen beantwoorden. Tournier sluit op dit punt verder aan bij wat Maeder zegt over gewetensconflicten rond seksualiteit. Ook leert Tournier van Maeder op het punt van het belang van de persoon van de medicus, en met name zijn of haar geestelijke kwaliteiten, voor de effectiviteit van de medische behandeling. Maeder heeft Tournier tevens de ogen geopend voor de mate waarin goede eigenschappen van mensen bedriegelijk kunnen zijn.

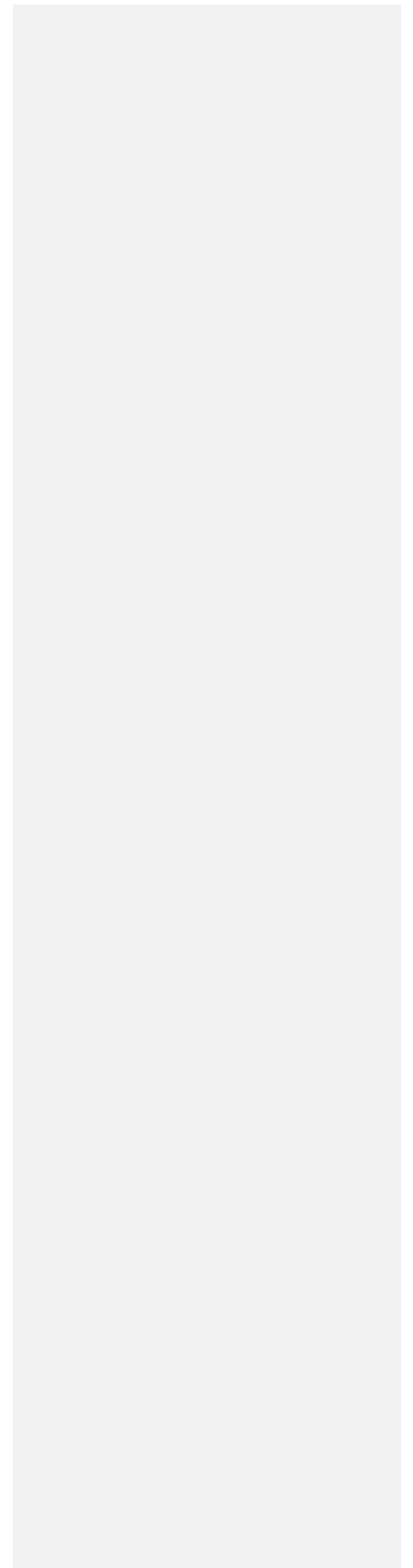
Het is niet uitgesloten dat het belangwekkend pastoraal begrip 'metanoia' door Tournier ontleend wordt aan Maeder, zoals ook L. Van der Horst, de Nederlandse anthropologische psychiater, de term ontleend zou kunnen hebben aan Maeder (Van Belzen, 1989, p.77). In dit verband kan worden opgemerkt dat dit begrip nogal eens herleid wordt tot het werk van Buber, voor wiens 'Festgabe für Martin Buber zum 50sten Geburtstag' Maeder een bijdrage

siddert over zijn ellende, dat hij een antwoord nodig heeft" (pp.212, 213). Tournier verwijst naar dr. A. Maeder (1946) *Vers la guérison de l'âme*. Delachaux et Niestlé: Neuchâtel. Het boek van Tournier staat bol van de term 'metanoia' waarvan Van Belzen opmerkt dat L. van der Horst deze ontleent aan onder anderen Maeder. Van Belzen, J.A. (1989) *Psychopathologie en religie*. Kok: Kampen. p.77.

verzorgde, die voornamelijk uit een citaat uit Paracelsus 'Paramirum' (waarin onder meer de gevleugelde zin: "Gott ist der Erzarzt.") bestaat.^{146 147}

¹⁴⁶ Neven, G.W. (1987) Miskotte en de Thora. In: Het leven is meer dan ethiek. Studies aangeboden aan prof. dr. G. Th. Rothuizen. pp.156 - 179. Citaat: "Bij Buber stoot Miskotte op de chassidische wijsheid en op de verborgen messianiteit van de rechtvaardigen: "Metanoia is een Joods begrip en sluit veel meer in zich dan een innerlijke wereld door de toekeer der harten" p.164. Miskottes zin wordt ontleend aan zijn dissertatie 'Het wezen der Joodse religie' uit 1932, p.240.

¹⁴⁷ Over deze bijdrage schrijft Kraemer in zijn inleiding op het boek met stukken van Maeder (1929) De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven. p.20. Kraemer vat de betekenis van deze bijdrage van Maeder als volgt samen: "Hij (God, JWGM) alleen kan gezond maken, hetzij direct, door een heilige, een dokter of door andere middelen. En de 'arts' Maeder haalt dit met groote instemming aan als een herinnering, dat onze groote en in harten arbeid steeds te vermeerderen kennis pas in de geestelijke fundeering haar juiste plaats en aanwending krijgt" p.20.



HOOFDSTUK VI

PERCEPTIE, VERWERKING EN INVLOED VAN HET WERK VAN ALPHONSE MAEDER BIJ THEOLOGEN IN NEDERLAND

6.1. *Inleidende opmerkingen*

In dit hoofdstuk passeren meerdere theologen de revue bij wie doorwerking van het werk van Alphonse Maeder kan worden vastgesteld. Het gaat dan vooral om praktische theologen die over pastoraat schrijven en - veelal op deelgebieden - zoeken naar theoretische en praktische dwarsverbanden met de psychoanalyse en andere vormen van psychische hulpverlening. Ook een enkele theoloog-ethicus komt in dit hoofdstuk in beeld.

De centrale bevinding van dit hoofdstuk is dat het pastorale psychiatrische werk van Alphonse Maeder in Nederland de hoog opgetrokken dijk tussen de praktische theologie en psychoanalyse en psychotherapie heeft doorbroken. Vooral de vertaling van werk van Maeder, die Hendrik Kraemer heeft verzorgd en laten verzorgen, heeft tot die dijkdoorbraak geleid. Dit genereert vervolgens uitnodigingen in Nederland, terwijl er niet zelden pastorale psychiatrische hulp in Zürich van Maeder voor pastores, die kampen met slapeloosheid (Kraemer) en met overspanning (Fetter), aan vooraf is gegaan. De meeste theologen staan in de protestantse traditie en genieten daar grote bekendheid om hun bijdrage aan theorie en praktijk van (onderdelen van) het christelijk pastoraat. Het merendeel van hen is vanwege hun relevantie voor dit theologisch vakgebied geselecteerd met behulp van het proefschrift van Fernhout over psychotherapeutische zielzorg, dat ook zelf in dit hoofdstuk aan bod komt. Hun belang voor de ontwikkeling van de praktische theologie blijkt ook uit hun vermelding in de handboeken en handzame boeken over pastoraat en praktische theologie van Gerben Heitink (Heitink, 1977, 1983, 1993, 1998). In de Nederlandstalige rooms-katholieke praktische of pastorale theologische vakliteratuur komt de naam van Maeder niet voor.¹⁴⁸

6.2. H. KRAEMER

¹⁴⁸ Gekeken is naar H.M.M. Fortmann (1964-1968, 1971, 1972), W.J. Berger (1983), H. Andriessen (1965, 1985), F. Haarsma (1991), J.A. van der Ven (1993) en A. Vergote (1967, 1984).

6.2.1. Maeder steekt de Nederlandse dijk tussen psychotherapie en pastoraat door

Dr. Hendrik Kraemer (1888-1965), zichzelf een “litterator in Zendingsdienst” noemend, verzorgt de inleiding op een Nederlandstalig boek dat meerdere werken van A. Maeder bevat over ‘De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven’.¹⁴⁹ Kraemer verzorgt niet alleen een inleiding. Hij vertaalt de opgenomen werken van Maeder zelf, samen met M.J.A. van Wessem (Maeder, 1929).¹⁵⁰ Kraemer zet zich in om bekendheid te geven aan het verband van psychoanalyse¹⁵¹, speciaal van die der ‘Zürichsche richting’ en zielzorg. Kraemer is “zeer getroffen” door de “gansch nieuwe perspectieven” die de psychoanalyse opent op het gebied van de paedagogie en zielzorg. Voor wat betreft de ‘Zürichsche richting’ stelt Kraemer dat prof. J.H. Gunning Wzn. zich verdienstelijk heeft gemaakt deze in Nederland te introduceren.¹⁵²

Toch vermeldt Kraemer, zoals Van den Berg ook doet in zijn ‘Kroniek der Psychologie’, vooral dr. J.H. van der Hoop die de betekenis en de opvattingen van de Zürichsche psychologen uitvoerig belichtte in zijn boeken ‘Sexualiteit en Zieleleven’ en ‘Nieuwe richtingen in de zielkunde’.

Kraemer typeert de aangereikte werken van Maeder als *eye-openers* voor het veld van psychologisch inzicht en de werkelijkheid en waarheid van de godsdienst. Kraemer spreekt zich lovend uit over Freud: “De van hem uitgegane stoot is één der invloedrijkste in het moderne geestesleven” (1929, p.5). Hij stelt daarbij vast dat het merkwaardig is dat de impuls van de nieuwe psychologie niet is uitgegaan van de officiële wetenschap van de psychologie, maar van het therapeutisch streven van de medicus.

Kraemer prijst Freud om zijn aandacht voor de betekenis van de sexualiteit voor het psychische functioneren. Toch heeft dit “pansexualisme” een schisma veroorzaakt onder de beoefenaars van de psychoanalyse (p.6). Hij noemt dan Adler die zijn werk opzette rond het “minderwaardigheidscomplex” of, zoals Adler het ook noemde, het “geaccaparerende egoïsme”. Kraemer verklaart Freuds opvatting uit zijn natuurwetenschappelijke, causale, genetische interesse voor de zielsziekte. Vandaar stuitte Freud op de “Triebe” en op de “Sexualtrieb”. Kraemer merkt op dat Adler daarentegen doordrong tot wat hij noemt “een constituerend element” van de menselijke ziel en wel dat het karakteristieke van het menselijke zieleleven als levend, concreet geheel is het finale, het op een doel gerichte.

¹⁴⁹ Te Oegstgeest heeft een groot zendingsinstituut gestaan dat naar dr. H. Kraemer genoemd is, en inmiddels is opgegaan in het Landelijk Dienstencentrum van de Nederlandse Hervormde Kerk in Utrecht.

¹⁵⁰ Het boek bevat een stuk onder de titel “Psychoanalyse und Psychosynthese”, in de brochurenreeks “Arzt und Seelsorger”, Heft 8. Het tweede stuk verscheen in het Frans, in de “Archives Suisses de Neurologie et de Psychiatrie, Volume XVI, fascicule 2, 1925: “Régulation psychique et guérison”. Het derde stuk is ontleend aan het boek “Die Richtung im Seelenleben”, uit 1928, uitgegeven in Zürich. Het is het tweede deel daaruit, met het opschrift “Das Gewissen und die Richtung”. Dit derde stuk is in beknopter vorm als een serie lezingen uitgesproken voor de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort in augustus 1925.

¹⁵¹ Hij schrijft steeds psychoanalyse in plaats van psychoanalyse omdat hij dat taalkundig juist vindt.

¹⁵² Hij gaf een inleidend woord voor de door Mr. J.L. Gunning verzorgde vertaling van dr. C.G. Jungs: ‘Analytische Psychologie und Erziehung’. J.H. Gunning (1859-1951) is de pedagoog die het plan voor de middelbare schoolopleiding van prinses Juliana opstelt en haar tot 1927 zelf Latijn en Grieks geeft.

De Zürichsche richting, waarvan Maeder één van de hoofdvertegenwoordigers, is, brak ook heen door het concept van een elementaire drift, de machtsdrang, van Adler. De leidende gedachte bij het onderzoek werd, zo stelt Kraemer, de gehele persoonlijkheid als een eenheid van verschillende driften en strevingen. Kraemer spreekt van een “hogere orde”, de idee van de persoonlijkheid als een zelfstandige, synthetische eenheid. “Zürich” heeft Freud en Adler radicaal-gekritiseerd en gesublimeerd (p.8).

Kraemer merkt dan op dat vooral bij Maeder deze kritische reiniging en verwerking van Freud een algehele revolutie is. De mens wordt bij hem van “Trieb”-wezen tot ethisch-religieus wezen. Kraemer kent Maeder een nieuwe houding toe. Maeder vat het voor Freud normale grondfeit van het “incest-complex” op als een pathologisch-regressief verschijnsel. Maeder’s verdienste, aldus Kraemer, is tevens dat hij het menselijke zieleleven een nieuw aangezicht geeft. De “Sexual-trieb” als alleen-heerser voor Freud wordt één van de componenten van de algemene captatieve “Objekttrieb” in het kind. Ook doorbreekt Maeder Freuds individualistisch - en eudaemonistisch-gedachte “Lust-Unlust-Prinzip” en “Realitätsprinzip” met het beginsel van de minste weerstand en het werkelijkheidsprincipe (p.53).

“Zürich” veranderde het therapeutisch ideaal. Freud richtte zich op het bewust-maken van seksuele verdringen. Idealiter verhief in Freuds ogen een patiënt deze verdringen naar een hoger niveau. Adler streefde naar evenwicht van “Geltungsstreben” en sociaal bewust-zijn. “Zürich” erkende, aldus Kraemer, het ware in beide idealen, maar stelde haar doel wijder en dieper, in de integratie van de persoonlijkheid in levende samenhang met de buitenwereld, waarin zowel de gemeenschap als de wereld van de normen begrepen is.

Maeder geeft als karakteristieken in psychologisch opzicht de instelling op de hele persoon en niet slecht op de seksuele of machtsdriften, in methodologisch opzicht de verknoping van van causale, retrospectieven en synthetische, prospectieve gezichtspunten, en in geneeskundig-pedagogisch opzicht de verbinding van de analyse van conflicten met de wederopbouw van de in de neurose geremde en gespleten persoon. Voor de therapie geldt dat die naast de oplossing van de symptomen streeft naar een nieuwe houding tegenover het leven, en naast het herstel naar een heropvoeding en zelfopvoeding, die de aansluiting van de enkeling bij de gemeenschap insluit.

Kraemer spreekt van een nieuwe oriëntering en merkt op dat deze in 1913 leidt tot een definitieve breuk met Freud. Hij signaleert dat de Zürichsche richting minder publiciteit vraagt, omdat haar hoofdaandacht geconcentreerd is op de praktijk van de therapie.

Maeder neemt aldus Kraemer een “zeer bijzonder plaats” in de kritisch zelfbezinning van de psychoanalyse. Van de Zürichsche richting merkt Maeder op: “Eine Abkehr von der ausschliesslich wissenschaftlichen Einstellung, von der mechanisch-deterministischen Lebensauffassung und von dem entsprechende philosophische Positivismus hat innerhalb der Züricher Bewegung statgefunden; eine ‘ethisch-religiöse’ Orientierung hat sich mit der Zeit angebahnt, ohne welche eine Erfassung des menschlichen Lebens und hiermit eine wesentliche aertzlich-seelische Hilfe unmöglich ist”.¹⁵³

In de voorrede tot zijn ‘Die Richtung im Seelenleben’ zegt Maeder: “Dies Schrift ist im Grunde ‘eine Bekenntnis zu einer religiös-gläubigen Haltung’, wie es in ärztlichen und wissenschaftlichen Kreisen noch wenig üblich ist” (p.8). Kraemer tekent hierbij aan dat bij Maeder’s omschrijving van de Zürichsche richting als ethisch-religieus dat religieuze voornamelijk te betrekken is op Maeder’s eigen persoon. Het eigene daarvan is dat Maeder

¹⁵³ Litterarische Welt, 4e jrg., nr. 3.

niet uit ontgoocheling terugkeert tot de Kerk, maar dat de drang van het zoeken naar genezing uit innerlijke nood voor zijn patiënten, hem uit een perspectiefloos, natuurwetenschappelijk positivisme uitdrijft en zelfstandig de wereld van de goddelijke en demonische werkelijkheid (niet slechts psychologisch-subjectief, maar ook transcendent-objectief) en haar cardinale betekenis voor het leven doet ontdekken. Kraemer noemt Maeder's opstelling "een levend voorbeeld van de wezenssamenhang van natuur en openbaring" (1929, p.13). Bij Maeder, zo vervolgt Kraemer, is de transcendente-immanente wereld van het ethische en religieuze een werkelijkheid en een niveau waarop eerst alles zijn juiste plaats krijgt.

Maeder's mensbeschouwing komt aldus Kraemer tot uitdrukking in het volgende citaat: "Der Mensch, Gegenstand dieser wissenschaftlichen Forschung, ist eine Einheit; als solche kann er nicht durch die blosse Summation der einzelnen, getrennten Resultate der Einzeldisziplinen erfasst werden. Ein neuer Gesichtspunkt muss gefunden werden, von dem aus die einzelnen Gebiete übersehen werden können und in richtiger, synthetischer Art in Beziehung zueinander gebracht werden können" (p.13).¹⁵⁴

Maeder's 'artsvisie' bestaat erin dat de arts weliswaar zoekt naar de afzonderlijke locale symptomen en naar etiologische factoren en mogelijk ook naar factoren die samenhangen met de constitutie van een patiënt, maar door zijn intellectualisme gehinderd kan worden om de ziekte te betrekken op het totaalbeeld van het leven van een zieke. Bij de uitbraak van een ziekte zijn de lichamelijke, psychische en geestelijke lagen in het leven een mens betrokken, maar ook zijn of haar verhouding met de omgeving is in het geding. Zelfs de tijdgeest moet in rekening worden gebracht bij het nadenken over de betekenis van ziekte voor een mens.¹⁵⁵

Maeder bepleit een intuïtief-synthetische en finaal-gerichte denkhouding.¹⁵⁶

Maeder's oriëntatiepunt is aldus Kraemer steeds de genezing en de factoren, die die genezing bepalen. Zijn doel, aldus Kraemer, ligt veel verder dan de menselijke vakman of de vaderlijke vriend. Zijn doel is dat 'de mens' in de arts de voornaamste therapeutische factor in betrekking tot de patiënt wordt en de vakman de helper in dit werk is (p.13).

Wat is volgens Kraemer de achtergrond van het psychologisch en levensinzicht van Maeder? Hij wijst dan op de termen 'regulatie' en 'geweten' die elkaar aanvullen en verduidelijken. Het begrip 'regulatie' gaat over de psychische structuur van de mens. Maeder zet zijn beschouwing over 'regulatie' uiteen binnen de psyche en de persoonlijkheid als biopsychologisch gegeven. De achtergrond hiervan is het "algemeen-omvattend" besef dat het bewustzijn een onderdeel is van de "geleden, kosmische samenhang". Maeder stelt dat de strijd van de mens om zijn eenheid en geheelheid de mens openbaart als een structurele en functionele psychische eenheid met een prospectieve en finale gerichtheid. Kraemer voegt hier direct aan toe, dat Maeder deze gerichtheid zuiver biologisch bedoelt. Dit woord biologisch wordt hier gebruikt in de betekenis van intrapsychisch.

¹⁵⁴ Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Band LXXXII.

¹⁵⁵ Zo is het een overweging waard of de verschijnselen die ten grondslag liggen aan de psychiatrische diagnose 'dissociatieve identiteitsstoornis' (voorheen 'multiple persoonlijkheidsstoornis') niet te zeer worden geïnduceerd door een tijdgeest waarin fragmentatie of diversiteit bevorderd kunnen worden, of althans een groot goed lijken te zijn. Vraag is of dit niet te gemakkelijk leidt tot de aanname dat een mens uit meerdere personen zou kunnen bestaan, wat in beginsel niet voor de hand ligt.

¹⁵⁶ Der Arzt als therapeutischer Faktor in der Psychotherapie. Vortrag vor der schweizerischen psychiatrischen Gesellschaft in Bern, 17 november 1923.

Maeder maakt uitdrukkelijk onderscheid tussen de biologische en metafysische metafysica. Maeder signaleert dat voor de heler de menselijke persoonlijkheid zich onthult als een grootheid, waaraan de “drang naar heelheid en zinvolle eenheid” en bij beschadiging als een drang naar “reïntegratie of regeneratie” inherent is.

Alhoewel Maeder in zijn beschrijvingen en beschouwingen zuiver intrapsychisch en zuiver schematisch blijft, ziet hij in ziekte en genezingsverlangen de menselijke ziel die juist in de regulerende tendens boven zich zelf uitwijst. Hij noemt het Zelf suprapersoonlijk. Maeder verbindt dit suprapersoonlijke van het Zelf aan zijn opvatting dat de idee van de regulatie, een wetenschappelijk begrip, georiënteerd naar de psychische feiten en de psychische structuur, punten van contact heeft met het geweten. Dit geweten is een zedelijk-religieus orgaan, gericht op een buitenpsychische, transcendente werkelijkheid.¹⁵⁷

Kraemer ijkt, op dit punt in de bespreking aangekomen, de term ‘hoogte-psychologie’ voor het werk van Maeder.¹⁵⁸ Deze term doet uiteraard denken aan de term ‘diepte-psychologie’ die E. Bleuler gebruikte voor het werk van Freud. Hij concludeert dat bij Maeder eerst de ‘ziel’ in haar gehele structurele en functionele volheid tot haar ‘recht’ komt. Bij Freud, zo stelt Kraemer, zijn het slechts de instincten die niet zozeer tot hun recht, maar tot hun ‘kracht’ komen. Kraemer gebruikt een gevoelsargument. Men voelt helderder vermoedens in zich opdoemen, schrijft Kraemer, van een concreter vervlechting en wederkerige betrokkenheid op elkaar van werelden der biologisch-psychologische en der transcendente werkelijkheid. Kraemer noemt het Maeder’s verdienste dat het wetenschappelijk denken zelf noodzaakt het “huidige gemartel” op te geven om het geestelijk-transcendente te “verkrachten” door het te dwingen in het Procrustusbed van het natuurwetenschappelijk denken, of het natuurlijke weg te verklaren terwille van het transcendente, maar beiden eigen territoire en tevens elkaars zinvolle verbondenheid aan te wijzen. Kraemer vindt dat het “alles uit God, door God en in God” het laatste zingevende is, dat ook voor de wetenschap als vermoeden moet opgaan.

Kraemer verhaalt dat Maeder in het door hem vertaalde hoofdstuk over het geweten het terrein van het religieuze betreedt. Kraemer vindt het kenmerkende daarvan dat Maeder het wetenschappelijk grensgevoel en een sterke religieuze en morele intuïtie combineert (p.16). Voor de genezing en reïntegratie van de zieke psyche wordt de betekenis van de richtende en leidende functie van het geweten in haar waarde geschat en de inwerking van het Absolute als een primair, objectieve werkelijkheid aangeduid. Zonder omwegen spreekt Maeder, aldus Kraemer, over de God-mens-verhouding, die men als diepste oorzakelijkheid van ziekte niet buiten beschouwing der mogelijkheden kan laten, ook al moge dat geheel buiten het bewustzijn van de zieke liggen.

Kraemer vestigt voorts de aandacht op de beschouwing van Maeder over de historisch-kulturele veroorzaking van de neurosen. De Europese geestesgeschiedenis is een beweging

¹⁵⁷ Vgl. Psychische regulatie en genezing. In: De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven. pp.63 - 101.

¹⁵⁸ Hetzelfde doet Frans de Hovre in zijn artikel over ‘Dr. Alphonse Maeder’: “Zooals men weet was het de eerste leider der Zürichsche School n.l. Prof. Bleuler voor de Psycho-Analyse de benaming heeft gevonden van “Diepte-psychologie”. Kan dat eenigszins gewettigd worden, doordien Freud, - in tegenstelling met de academische psychologie die steeds aan de oppervlakte rondsnuffelde - een peiling heeft gewaagd in de onbewuste lagen der zielewereld, dan kan de richting van Maeder het best getypeerd worden ze “hoogte-psychologie” te bestempelen, want hier wordt een ernstige poging beproefd om den mensch en de studie van normaal en abnormaal zieleleven opnieuw te plaatsen *sub specie aeternitatis*, onder het zoeklicht der Eeuwigheid”(De Hovre, 1934, p.312).

naar vrijheid en autonomie. De veelvertakte stroom van de cultuurhistorie van de laatste vier eeuwen met haar ontplooiingsdrang is toch ook vergezeld geworden van verdringingsprocessen, die drijven tot atomisering en verdorring, tot afsluiting van de werkelijke levensbron en zo tot neurotische conflicten. Kraemer ziet een parallel met het religieuze leven dat in “eigengerechtigde ontplooiing” zo vaak dezelfde gevolgen pleegt te vertonen.

Kraemer tekent hierbij aan dat Maeder in zijn stuk over het geweten nog eens nadrukkelijk zegt, “dat de kunst van de arts niet in preken bestaat, maar dat de zieke uit de eigen uitingen en tekenen van de ziekte voor de zin van zijn toestand de ogen moeten opengaan, hem de waarheid van zijn situatie uit het eigen binnenste moet toestromen en als een gericht over hem moet komen” (1929, p.18).

Kraemer legt er de vinger bij dat het de uitgesproken voorkeur van Maeder is om de geest, die in de Zürichsche richting zich openbaart, vooral in het verband van zijn historisch-kultureel milieu, n.l. Zwitserland, te brengen. Maeder noemt dat de “genius loci”. Maeder ontdekt bij alle leidende Zwitsers de belangstelling voor de mens als ethisch wezen, voor de opvoeding, voor de groei van de mens. Hij citeert graag Huldrych Zwingli (1484-1531) en Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Overigens worden ook Johannes Calvijn (1509-1564) en Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), respectievelijk werkend en geboren in Genève, door Maeder geciteerd. Kraemer vindt dat Maeder met het citeren van deze beide laatsten te geografisch te werk gaat. Kraemer vindt overigens dat ze in hun geest en streven zeer verschillend van de typische Zwitserse geest zijn, bij de concreetheid waarvan zij abstract aandoen met hun veeleer doctrinaire geest.

Kraemer attendeert tevens op de geestesverwantschap van de Zürichse psychanalytici en de vertegenwoordigers van de psychologische school van Genève, zoals Claparède en Flournoy. Vooral de laatste heeft het finale, teleologische moment in het zieleleven met voorliefde in het licht gesteld, aldus Kraemer. Flournoy was, volgens Kraemer, een van de eersten, die “met fijnen tact de beteekenis der psychanalyse voor de godsdienstpsychologie doorzag” (p.19).

In verband met het feit, aldus Kraemer, dat Maeder in zijn begrip van de richting zelfstandig op religieuze banen is gekomen, dient ook expliciet gewezen te worden op Paracelsus en Vinet. Kraemer stelt: “Maeder’s “Richting”, die in de psychische structuur de inherente betrokkenheid op en geworteldheid in een hogere wereld blootlegt en Vinet’s “volonté”, die uit de spontane behoefte van den mensch aan een leidende en gezaghebbende macht, welke daarom geen verkapt vorm van zijn eigen wil mag zijn, tot de werkelijkheid van een transcendente goddelijke wil drijft, zijn onmiskenbaar verwant” (p.19).

De overeenstemming met Paracelsus ziet Maeder, aldus Kraemer, in een therapeutische voorliefde. Paracelsus riep ook in de eerste plaats om de mens in de arts, om de menselijke liefde als voornaamste factor in de verhouding arts-patiënt. Kraemer verwijst hier naar de “Festgabe für Martin Buber zum 50sten Geburtstag” waarin ook een bijdrage staat van Maeder, die voornamelijk uit een citaat uit Paracelsus’ “Paramirum” bestaat. De arts Paracelsus zegt daarin: “Gott ist der Erztzt”. Alleen God kan gezond maken, direct, door een heilige, een dokter of door andere middelen. De arts Maeder haalt dit met grote instemming aan als een herinnering, “dat onze groote en in harten arbeid steeds te vermeerderen kennis pas in de geestelijke fundeering haar juiste plaats en aanwending verkrijgt” (p.20).

Kraemer sluit zijn inleiding af met opmerkingen over de betrekkingen van psychanalyse en zielzorg. Hij verbindt deze opmerkingen aan de voordracht van Maeder over psychanalyse en psychosynthese op de derde vakconferentie voor artsen en theologen van 2 tot 4 oktober 1926 te Berlin-Spandau. Van deze conferentie heeft dr. Heinz Dietrich Wendland (1900-1992) een

verslag gemaakt. Het verslag geeft, aldus Kraemer, een levendig beeld van de ernst van de discussie en van de wijde perspectieven voor leven en denken, die uit de aanraking van de twee gebieden van psychanalyse en zielzorg opengaan (p.21).

Kraemer stipt twee voornamelijk punten aan. Het gaat in de psychotherapie om de vraag of men gelooft aan de immanente idee van de mens en aan de ontplooiing van het karakter overkomstig deze in de mens sluimerende idee, of aan de geboorte van de persoonlijkheid door de religieuze crisis van het gehoorzaamheid leren aan God heen, die tegelijk een breuk en een verlossing is.

In de tweede plaats merkt Kraemer op dat de discussie over Maeder's synthetische opvatting van de persoonlijkheid leidde tot de uitspraak, dat de psychotherapie zo aan de drempel van de ethiek en religie nadert, ja reeds in deze beide gebieden overgaat en dat op de achtergrond van psychosynthese als methode van genezing het geloof aan een persoonlijk Schepper oprijst. Niet de arts bewerkt de synthese, maar zoals Maeder het elders uitdrukt, waar de mens komt te staan voor de beslissende keuze tussen ego-centriciteit en theocentriciteit als de diepste oorzaak van de gespletenheid van de persoonlijkheid, is hij in zijn verlangen naar bevrijding en verlossing "dem Höheren preisgegeben" en kunnen arts en zielzorger slechts de bemiddelende werkzaamheid uitoefenen van "die Bereitschaft des Menschen zu fördern" (p.22).¹⁵⁹ ¹⁶⁰ Kraemer is enthousiast over Maeder. De door hem verzorgde Nederlandse vertaling van studies van Maeder zet Maeder stevig op de Nederlandse kaart voor psychiaters, maar vooral ook voor de (praktische) theologen, die door de authentieke religieuze insteek van Maeder, voor het eerst psychotherapie op hun pastorale activiteiten gaan betrekken.

Deze vertaling van Kraemer is voor de Nederlandse situatie dan ook van grote historische betekenis, omdat deze de brug gelegd heeft tussen psychotherapie in brede zin enerzijds en praktische theologie anderzijds.

OEM 4-3-03 15:16

Verwijderd: , waarbij die brug bestaat uit het werk van Maeder en niemand anders.

6.3. J.C.A. FETTER

6.3.1. *Maeder die langer hoe meer christen wordt "in den gewone zin" en zijn aanvallende overschatting van de prospectieve functie*

In 1933 schrijft de Remonstrantse predikant dr. Johan Carel Antonie Fetter (1885-1959) een studie over 'Menschbeschouwing en zielzorg' (Fetter, 1933). Fernhout noemt deze studie baanbrekend (Fernhout, 1951). De studie bevat voordrachten die Fetter in het voorjaar van 1933 in Leiden gehouden heeft. Hij gaat uitvoerig in op de taak van de predikant om behalve de prediking ook, uit kracht van oude traditie, de zorg voor de afzonderlijke zielen van zijn gemeenteleden te behartigen. Fetter oriënteert zich daarbij veelvuldig aan Maeder en geeft enkele relevante typering van de ontwikkeling in zijn werk.

¹⁵⁹ Hier wordt verwezen naar 'Die Richtung im Seelenleben' p.80.

¹⁶⁰ Dit specifieke punt komt ook aan bod in de inaugurele rede over het pastorale gesprek van de kerkelijk hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam E.L. Smelik (1900-1985) (Smelik, 1949).

Het boek maakt duidelijk dat Maeder hoe langer hoe meer christen wordt in de gewone zin en ook dat Maeder, naarmate hij onder persoonlijke invloed van Brunner en het evangelie christen wordt in de gewone zin van het woord, de prospectieve functie in het psychische naar juiste waarde weet te schatten.

Fetter vertrekt bij het punt dat de moderne zielzorger geen vreemdeling mag zijn op het hachelijk grensgebied van ziekte, dwaling en zonde (p.8). Even verder stelt hij vast dat “Maeder en Jung, Künkel en de Hollandsche artsen Van der Hoop, Rombouts en Rümke psychotherapeuten zijn, die den predikant hierbij van veel dienst kunnen zijn ” (p.8).

Fetter bespreekt achtereenvolgens de marxistische, de romantische, de humanistische en de religieuze mensbeschouwing.

Een heel hoofdstuk besteedt hij aan Freud en de zijnen die in de psychologie een Copernicaanse wending hebben bewerkstelligd. Veel vertelt hij in een volgend hoofdstuk over de ‘Individuele Psychologie’ van Alfred Adler.

Maeder komt pas in beeld in een hoofdstuk over de “romantische psychologen” en Jung. Eerst vermeldt hij de naam Maeder in een voetnoot, waarin Fetter onthult dat hij in 1926 heeft deelgenomen aan een cursus, die Maeder in Amersfoort in de ‘School voor Wijsbegeerte’ gegeven heeft. Fetter zegt verwonderd, ja verontwaardigd, te zijn geweest, omdat hij daar ook enige astrologen aangetroffen heeft. Hij vraagt zich dan af: “Was er verwantschap tussen hen en Maeder?” Fetter vervolgt dan: “De bekende Zürichsche psychiater was hun echter niet ongenegen. “In moeilijke gevallen wend ik mij ook wel tot een astroloog-vriend,” zeide hij “en in hetgeen deze mij meedeelt, is meestal wel iets, dat mij voor mijn analyse nut brengt””(p.119). Niet minder anecdotisch is de aanhaling van Maeder als Fetter stelt dat Jung de diepzinnigste is onder analytici. Fetter: “Hij is een levend mensch, die zich aan de wet der innerlijke verandering onderhevig weet. Zijn allerlaatste geschriften toonen groote belangstelling voor de religieuze beginselen. Er gaat zeker positieve kracht van hem uit. De gewone theologie zal nog heel wat met hem te worstelen hebben! Dr. A. Maeder, de Zürichsche psychiater, die hoe langer hoe meer christen wordt in den gewone zin, besprak eens met mij de verzoekingsgeschiedenis van het Nieuwe-Testament, in verband met de overtuigingen van de drie voornaamste moderne analytici: Freud, Adler, Jung. De volgorde der drie verzoekingen is in Lucas anders dan in Mattheus. “Men houde zich aan de lezing van Lucas,” zeide Maeder. Volgens Freud zegt de Satan tot den mensch: “Alle steenen moeten brood worden, d.w.z. alles, wat is, moet voorwerp van libido zijn.” Freud is ethicus, hij wijst de verzoeking af en zegt: “De mensch kan in de cultuur-periode van brood alleen niet leven. Door de sublimering wordt hij gered.” Volgens Adler zegt de Satan tot den mensch: “Ziehier de macht over alle koninkrijken der aarde, d.w.z. maak U tot middelpunt, laat alles om U draaien.” Adler is een socialistisch ethicus, hij wijst den Satan af en zegt: “Neen, want gij zult U inschakelen in het groot geheel en gij zult zakelijk leeren denken, naar het infinale U richten.” Maar nu komt de Satan tot den Mensch en spreekt: “Werp U van de tinnen des tempels en de engelen zullen komen en U op de handen dragen, d.w.z. als ge wilt, gaat er van U een groote magische macht uit.” Zegt Jung nu: “Ja. Ik aanvaard die macht”? Hoe moet eigenlijk het afwijzend antwoord luiden op de derde verzoeking? Hoe staat het gewone Christendom tegenover den aanval van Jung-Demian? (p.120)”

Fetter geeft aansluitend een mededeling van Maeder door. Maeder deelde aan hem mee, dat hij eens een jong meisje behandelde, dat tijdelijk diep melancholisch was, doch geheel genezen is. Op een middag zal hij zich uit zijn werkkamer naar de eetkamer begeven, als hij ineens zeker weet, dat hij het huis van dit meisje moet opbellen. Een dienstmeisje komt aan het toestel, dat, wanneer hij naar zijn patiënte vraagt, antwoordt: “Das Fräulein geht gerade aus”. Maeder beveelt haar, het meisje te volgen; hij zelf zal onmiddellijk komen. Het blijkt,

dat het meisje zich in de rivier de Limmat wilde verdrinken. Maar later was zij getrouwd en een bloeiende moeder. Maeder vertelde dit aan Fetter, maar voegde er aan toe: "Ik zoek dit niet en wil 't niet zoeken. Dit zoeken is hybris. Als 't komt is het goed." Fetter geeft Maeder voor zijn gevoel gelijk. Maar toch brandt bij hem de theoretische vraag waarom men dit niet zou mogen zoeken.

Ook in het hoofdstuk over de droom en het collectieve onbewuste duikt de naam van Maeder samen met die van Jung op. Freud legt het accent op de droom als wens, doorgaans een seksuele wens. Adler en zijn school hechten aan de droom weinig betekenis. De droom en het bewustzijn verhouden zich tot elkaar als rook en vuur. Eigenlijk is de droom een bijverschijnsel (p.162).

Voor een dieper inzicht is de zielzorger vooral de psychologen uit Zürich dankbaarheid verschuldigd. Volgens Jung en Maeder moet de droom benaderd worden als elk ander psychische verschijnsel, tenzij de onderzoeker genoodzaakt wordt, andere wegen te gaan. Hij laat dan zien hoe in hun droomonderzoek het begrip 'Zielstrebigkeit' of 'Zwecksinn' geïntroduceerd wordt. Zij houden er een finale beschouwingswijze van de droom op na, waardoor de droom symbolen bevat waaraan de waarde van een gelijkenis of een parabel kan worden toegekend. Vervolgens gaat Fetter in op de zogenaamde compensatorische droom uit Daniël 4 vs 4-18 van Nebucadnezar, zoals Jung daarover geschreven heeft. De zin van deze droom is een compensatie van de caesarwaan, de machtswaan, die volgens het bericht van Daniël in een geestesstoring is overgegaan. Deze storing is hier finaal te zien, als enige mogelijkheid voor Nebucadnezar, om weer mens te worden, om van de machtswaan verlost te worden (p.164).

Van deze droom is de zogenaamde Rosegger-droom een broer, aldus Fetter. Freud en Van der Hoop hebben zich erover gebogen. Tegen de uitleg van Freud, die de droomwens tracht te achterhalen, gaat Maeder in. In zijn 'Über das Traumproblem' wijst hij erop, dat het gevoel van opluchting van Rosegger na het verdwijnen van de droom moeilijk verklaard kan worden uit een terugverlangen naar de jeugd. Maeder's diepere verklaring is deze, dat Rosegger na zijn succes ijdel was geworden, waardoor zijn ziel vergiftigd werd en dat nu in de fijngeconstrueerde ziel van de dichter een reactie, een compensatie wordt gewekt, om de verkeerde eigenschap te overwinnen. De innerlijke harmonie wordt in de droom voorbereid (pp.166, 168).

Over dit compensatorische karakter van de droom haalt Fetter opnieuw een mededeling van Maeder aan: "Een vrouw van ongeveer vijf en dertigjarigen leeftijd bezoekt hem, omdat ze aan slapeloosheid lijdt en zich onrustig voelt. Zij heeft den volgenden droom gehad: Zij is op de markt in Zürich; die markt is één bloemenmarkt. (In werkelijkheid natuurlijk niet). Ze koopt een schort vol viooltjes, betaalt ze niet, rent er mee naar huis, waar zij ze ophangt aan een spijker. Dan moet ze lachen. Maar het lachen gaat over in schreien en ze ontwaakt. De dokter vraagt: "Wat valt U in, wanneer U aan viooltjes denkt?" Ze denkt na. "Ja.... viooltjes waren de lievelingsbloemen van mijn jonge-meisjesjaren en mijn man bracht ze telkens voor me mee, toen we verloofd waren." Ze beweert, dat de verhouding tussen haar en haar man altijd goed is. Hij is lief voor haar en zij heeft zich niets te verwijten. "Maar dan is het wonderlijk," vindt de dokter, "dat ze haar viooltjes, die blijkbaar de liefde van den man symbolisch voorstellen, aan den spijker hangt." (In de Deutsche taal beteekent "etwas an den Nagel hängen": iets veronachtzamen, zich ergens niet meer mee bezig houden). Nu blijkt, dat de vrouw, die geen kinderen heeft, veel uitgaat, praat, bridget, in onbenullige comité's zitting heeft en lang niet altijd thuis is, als de man, die zeer verantwoordelijk werk heeft, van zijn kantoor komt. Zij maakt zich wijs, dat al deze uitgangetjes haar toekomen en dat zij nuttigen socialen arbeid verricht. Maar het onbewuste protesteert en spoedig wordt haar duidelijk, dat

zij haar houding tegenover haar man en haar geheele levensinstelling veranderen moet. De droom is compensatorisch!” (p.172)

Niet minder interessant is de opmerking van Fetter dat Maeder de prospectieve functie vroeger overschat heeft. Hij verklaart dat uit het feit dat na de oorlog (1914-1918) vele moderne psychologen een romantische inslag hebben, een reactie op het door hen verlaten materialisme, die aansluit bij de nieuwere biologische opvattingen van Driesch en de zijnen. Volgens Fetter gaat het eigenlijk om een overschatting van het onbewuste tegenover het bewuste. Dan merkt hij op dat Maeder door de omgang met de theoloog Brunner en door de herwonnen liefde voor het evangelie de dingen thans wel anders ziet dan vroeger. Want, zo merkt Fetter op, in het evangelie en de Paulinische literatuur speelt de prospectieve functie van de droom zeker een rol, maar de bewuste keuze is toch datgene, waar het altijd op aankomt. Het uur van de beslissing, waarin de ziel zich van een masker moet ontdoen en geen rol meer spelen kan, omdat ze de ridderslag verwacht, die haar tot een persoonlijkheid zal maken, is een uur van levendig en fel bewustzijn, aldus Fetter op zijn best (p.175).

6.3.2. *Herinneringen aan Maeder*

Ook in zijn memoires vermeldt Fetter zijn contact met Maeder (Fetter, 1958). Zijn herinneringen bouwt hij op aan de hand van de plaatsen waar hij opgroeit, studeert en staat als predikant. In Leiden promoveert hij op een proefschrift over ‘Hendrik Ibsen, zijn godsdienstig gemoedsbestaan en zijn verhouding tot het Christendom in de eerste periode van zijn leven (1828-1873)’.

Als predikant in Rotterdam krijgt Fetter als predikant een verlof van acht maanden om geestelijk bij te tanken. Fetter kiest Zürich uit om te gaan studeren. Hij kiest hiervoor omdat hij in 1926 op de School voor Wijsbegeerte te Amersfoort kennis gemaakt heeft met Alphonse Maeder. Fetter noemt hem een leerling van Jung. Aan Maeder heeft hij schriftelijk gevraagd of hij van hem privaates ontvangen kan. Fetter vervolgt: “Maeder antwoordde dat ik dan een analyse moest ondergaan, die telkens zou kunnen uitmonden in een les en ook in een gesprek, waarbij wij elkaar ons vertrouwen moesten geven”(p.142). Verder hoopt Fetter dat hij in de leer kan bij Emil Brunner die aan de universiteit in Zürich doceert.

Fetter merkt op dat de analyse een teleurstelling wordt. Hij is niet in staat na iedere nacht zijn dromen op te schrijven. Hij heeft er genoeg, maar de inhoud ontsnapt hem steeds zodra hij wakker is. Maeder, zo vertelt Fetter, beweert dat hij zich er innerlijk tegen verzet hem die dromen mee te delen. Fetter constateert droog: “Vermoedelijk had hij gelijk”. Hij verklaart dit door te zeggen dat hij enige bezwaren heeft tegen de door Jung geïnspireerde methode die Maeder toepast. In zijn hart is hij meer een aanhanger van Freuds psychologie. Over Maeder schrijft Fetter: “Maeder was na vele geestelijke omzwervingen via India en China naar het geloof in Christus teruggekeerd. Hij was een aanhanger van Brunner, hoewel niet in alle opzichten en later een voorstander van de Buchmanbeweging, die nu als Morele Herbewapening bekend staat. De naïviteit die in mijn ogen deze beweging kenmerkt, vond ik vaak bij mijn psychiater. Hoewel hij een vriendelijk, behulpzaam, ernstig mens is, werd ik door zijn lessen niet bevredigd. Maar ook hij was, zo zeide hij, in mij teleurgesteld”(p.143).

Fetter maakt opnieuw gewag van het verhaal van het melancholische meisje aan wie Maeder ineens moest denken, om haar vervolgens te bellen en het dienstmeisje beveelt het meisje, dat inmiddels het huis verlaten heeft, te volgen. Nieuw aan deze passage is, dat Fetter opmerkt samen met Maeder door de stad te wandelen en dit meisje, inmiddels een jonge vrouw achter

een kinderwagen, dat Maeder vriendelijk toeknikt, tegen te komen. Maeder, zo merkt Fetter opnieuw op, gelooft in ons voorlopig onbekende krachten, die hij echter niet wilde zoeken (p.143).

Fetter merkt op dat de analyse weliswaar niet beantwoordt aan zijn verwachtingen, maar dat hij door Maeder wel literatuur leert kennen die voor hem nog nieuw is, waaronder Joodse werken van Martin Buber (1878-1965) en Max Brod (1884-1968) (die later de boeken van Franz Kafka (1883-1924) zou uitgeven en wiens roman 'Tycho Brahe's Weg zu Gott' uit 1928 zeer beroemd werd). Ook wijst Maeder hem op de psychologisch belangwekkende boeken van Hermann Hesse (1877-1962). Hesse is onder behandeling van geweest van een 'Jung-Schüler' en heeft onder diens invloed 'Demian' geschreven. Op het moment dat Fetter in Zürich verblijft, verschijnt van Hermann Hesse (1877-1961) 'Der Steppenwolf', dat daar druk besproken wordt en waarop Maeder, aldus Fetter, grote kritiek uitoefent. Fetter bezoekt samen met Maeder een lezing die Hesse houdt. Fetter schrijft: "'Kijk naar zijn gezicht," zei Maeder, "halb Lebemann, halb Heiliger". Iets daarvan vind je zeker in Hesse's boeken"(p.144)!

Fetter krijgt door Maeder introducties in typisch Zürichse kringen, bijvoorbeeld in de psychologische club, waar de bekende Nederlandse psychiater dr. J. H. van der Hoop, de schrijver van 'Nieuwe richtingen in de zielkunde' een lezing houdt, die door Jung zelf, aldus Fetter, met zijn hoge tegenwoordigheid wordt vereerd. Dit is de enige keer dat Fetter Jung ontmoet. Hij typeert hem als een "kolos, tegen wie een ieder lichamelijk en geestelijk opkeek" (p.144). Fetter gaat verder in op deze gebeurtenis. Hij vertelt dat hij met Jungs hoofdwerk 'Psychologische Typen' onder de arm in de kring van vele dames en weinig heren binnenstapt. Iemand roept uit: "Ach, Sie haben die Bibel mitgenommen!" Fetter vervolgt: "Dat deze opmerking hout sneed, bleek me toen de grote man in een van zijn kant niet al te ernstig opgevat debat met Van der Hoop, ineens met zijn lange benen op mij toestapte en zei: "Wo haben Sie dás Buch?" Vervolgens las hij daaruit enige zinnen voor, hetgeen voor hem het laatste woord betekende. Daar ik Jungs hoofdwerk ijverig bestudeerde, spraken Maeder en ik vaak over de beroemde psycholoog. Naast de bewondering die Jung Maeder afdwong, had de leerling op zijn leermeester veel kritiek; hij betreurde in hem een gebrek aan religieuze ootmoed. Jungs voorliefde voor de gnostiek schreef hij daaraan toe"(p.144).

Fetter merkt verder op dat Maeder bemiddelt om met anderen in Zürich kennis te maken. Zo spreekt hij graaf Coudenhove-Kalergi, die lang vóór de Tweede Wereldoorlog, pleit voor een verenigd Europa. Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi (1894-1972) sticht in 1923 de 'Paneuropa Bewegung'. Ook ziet en hoort Fetter de fysicus Albert Einstein (1879-1955), wiens "bijna onmenselijk geworden denkerskop" hem zeer fascineert. Hij hoort ook ettelijk malen Leonhard Ragaz (1868-1945) - bevriend met Martin Buber - die het Jodendom ziet als een noodzakelijk correctief van het Christendom, omdat het de nadruk legt op het Koninkrijk Gods, dat in deze wereld moet en zal komen (p.145).

6.3.2.1. Fetter hoort samen met Maeder in Zürich Martin Buber

Maar Buber zelf geeft ook lezingen in Zürich. Drie keer hoort Fetter hem. Een schat van ideeën bevatten zijn voordrachten: Nieuw inzicht in veel oudtestamentische verhalen, in het optreden van de profeten, in de godsopvatting van de joden, in de betekenis van hun Wet. Naar aanleiding van bijbelperikopen - alle natuurlijk uit het Oude-Testament - ontvouwt Buber eerst zijn mensopvatting: tweezaam is de mens; zonder naaste is hij niet te denken;

zonder de naaste komt hij nooit tot zijn recht. Als de medemens, aldus Fetter, onpersoonlijk, als een 'het' wordt aangezien, komt in zekere zin wel de wetenschap, maar nimmer de ethiek aan zijn trekken. Onze medemens wordt onze naaste als wij tot hem in de Ich-Du-verhouding kunnen en durven staan. Ook met God kunnen wij ons verhouden op de wijze van de filosofie; dan is God voor ons het hoogste HET, onpersoonlijk. Maar in de religie, in de Openbaring is God voor ons een Du; de verhouding met Hem is dialogisch; ze heeft het karakter van een tweegesprek. De Joodse Godsopvatting, zo zegt Buber, hoe verheven ze moge zijn, gaat uit van de tweezaamheid; God is niet zonder de mens te denken noch de mens zonder God. Fetter vervolgt: "Op een vraag of God ook zonder de mensen zou kunnen bestaan, antwoordde hij: "Hij wil niet zonder de mens zijn. Dat is de inhoud der Openbaring!" (p.146). Bij alle Bijbelverhalen die Buber in zijn te Zürich gehouden lezingen bespreekt, gaat hij uit van de Ich-Du-verhouding. Jakob worstelt met de Allerhoogste, Job kibbelt met Hem, de profeten gehoorzamen, vaak na hevig tegenstribbelen. Fetter merkt op dat Buber voor de persoon van Jezus de hoogste eerbied heeft. Meer dan bij enig ander, aldus Buber, is bij die grote zoon van Israël sprake van een ontmoeting met God. Het gevaar van het Christendom is: dat het Jezus als tussenfiguur inschuift tussen de mens en zijn God; dan ontloopt de mens de persoonlijke ontmoeting met de Allerhoogste. Het is overigens boeiend om te lezen wat Fetter oppakt van het bijwonen van de colleges van Emil Brunner. Hij vindt dat deze in veel opzichten aansluit bij de lezingen van Buber.

6.4. J. G. FERNHOUT

De theoloog Jan Gregorius Fernhout (1891-1963) biedt in zijn vaak aangehaalde praktisch theologische proefschrift een theoretische beschouwing over psychotherapeutische zielszorg en refereert veelvuldig aan het werk van Alphonse Maeder (Fernhout, 1951).¹⁶¹ Fernhout neemt met ettelijke verwijzingen naar Maeder een aanloop tot dit proefschrift in een referaat op de jaarvergadering op 9 oktober 1948 van de Vereniging voor Geestelijke Volksgezondheid op Gereformeerde Grondslag over 'Psychotherapie en zielszorg', waarin hij wijst op het nauwe verband tussen beide in hun object, hun subject en hun doel (Fernhout, 1949). Op dezelfde jaarvergadering houdt tevens G.A. Lindeboom een voordracht over psychosomatische geneeskunde waarin Maeder ook al aan bod komt (Vgl. paragraaf 4.3.2; Lindeboom, 1949).

Fernhout beschrijft in zijn proefschrift, dat de leer van de zielszorg, de poimeniek, geruime tijd stiefkind is geweest onder de ambtelijke vakken van de theologische wetenschap. Daardoor heeft deze leer een achterstand opgelopen, terwijl zij tevens niet beantwoordt aan de eisen van de tijd. De zielszorg is 'Weltfremd' geworden (p.7). De zielszorg is van de pastorieën verlegd naar de spreekuren van de moderne psychotherapeuten. Volgens Fernhout heeft het gevoel van achterstand velen aangedreven om voor de zielszorg nauwere aansluiting te zoeken enerzijds aan de psychologie, anderszijds aan de psychotherapie (p.9). Fernhout noemt vervolgens een hele grote groep van theologen en medici uit het buitenland, onder wie

¹⁶¹ Fernhout richt zich vooral naar Maeder's 'De nieuwe zielkunde en het godsdienstige leven' uit 1929, en naar diens 'Wege zur Seelischen Heilung' uit 1945.

Maeder (p.10). Als hij overstapt op referenties in Nederland zelf, begint hij met het boek van Maeder in de vertaling die Hendrik Kraemer in 1929 laat verzorgen: 'De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven.' Fernhout citeert dan Kraemers verzuchting dat de toenadering tussen psychoanalyse en zielszorg aan de praktische theologie in ons land totaal voorbij gaat.

Het lijdt weinig twijfel dat Hendrik Kraemer met de vertaling van werk van Maeder een eerste impuls heeft willen geven aan deze toenadering. Voor de Nederlandse pastorale theologische situatie is de vertaling van doorslaggevende historische betekenis.

Volgens Fernhout volgt op deze vertaling een baanbrekend boek van Fetter (1885-1959) uit 1933 op het gebied van de zielszorg (Fetter, 1933). Vervolgens noemt hij de namen van de theologen: C. L. Tuinstra (1901-1993), J. Waterink (1890-1966), G. Brillenburg Wurth (1898-1963) en van de medici: W. J. De Haan (1899-1977), L. Van der Horst (1893-1978), H. C. Rümke (1893-1967) en J. Van der Spek (1886-1982) (p.11). Fernhout stelt dan dat door de resultaten van hun activiteiten een nieuwe vorm van zielszorg is ontstaan, die hij in navolging van I.B. Schairer (1885-¹⁶²) psychotherapeutische zielszorg noemt (Schairer, 1930).

De psychotherapeutische zielszorg wil Fernhout in zijn boek van haar theoretische zijde in beschouwing nemen en wel vanuit gereformeerd standpunt (p.11). Wat dit laatste betreft merkt hij op dat hij wil aansluiten bij de grondgedachten over poimeniek en zielszorg, ontwikkeld door A. Kuyper (1837-1920) in zijn 'Encyclopaedie der Heilige Godsgeleerdheid' (1894) en nader uitgewerkt in de geschriften van Herman Bavinck (1854-1921), Petrus Biesterveld (1863-1908), P.A.E. Sillevius Smitt (1867-1918), T. Hoekstra (1880-1936), J. Waterink (1890-1966), J.H. Bavinck (1895-1964) en G. Brillenburg Wurth (1898-1963).

Abram Kuyper concludeert tot vijf aandachtsgebieden binnen de taakstelling van de poimeniek: "1. Het algemeene standpunt der herderlijke zielzorge in het licht te stellen. 2. De onderscheidene deelen van de herderlijke zielzorge in haar eigenaardige karakter te beschrijven. 3. De wijzigingen aan te geven, die de herderlijke zielzorge naar het verschil der te verzorgen subiecten ondergaat. 4. De diagnose en medicatie der verscheidene zielskrankheden in te leiden en 5. De geschiedenis der herderlijke zielzorge te verhalen, zoo wat haar afdwalingen als wat haar uitnemende beoefening betreft." (Kuyper, 1909, 2^e herziene druk, deel III, p.530). Hij leidt deze conclusie in met een fraai exposé over de bijbelse term 'herder' naar Psalm 23, Jesaja 40, Ezechiël 34, Psalm 80, 1 Petrus 2, Hebreë 13 en nog heel veel meer bijbelhoofdstukken waarin het woord 'herder' verbonden wordt aan helpende en leidende geestelijke zorg. Hij toont aan de hand van Handelingen 20 aan, dat zielzorg niet alleen aan het ambt van de predikant, dat wil zeggen de ouderling die ook in het openbaar leert, kan worden toegekend, maar ook aan de ouderlingen, die geen predikant zijn. Hij komt er niet toe om zielzorg ook aan de verantwoordelijkheid van leden van een kerk, die geen ambtsdrager zijn, toe te vertrouwen, zoals C.J. De Ruijter terecht wel doet (De Ruijter, 1994). Overigens zou uit wat Kuyper aanvoert over de aard van poimeniek niet kunnen worden afgeleid, dat hij die verantwoordelijkheidssfeer wel buiten beschouwing zou moeten laten. Hij heeft het er echter niet over. In de poimeniek gaat het om de geestelijke welstand van het afzonderlijke kerklid, aldus Kuyper. Over de grondhouding van de zielzorger merkt Kuyper op dat "wie óók bij de zielzorge niet zichzelf doet vergeten, om uitsluitend als dienaar van Christus te verschijnen, den zegen zijner bediening weg heeft" (p.527). Opmerkelijk is, dat Kuyper uit zo'n pastorale activiteit, met haar private en intieme karakter, de biecht op een volstrekt natuurlijke wijze ziet opkomen. Hij wijst de biecht af vanwege het sacramentele karakter van de persoonlijke vergeving van zonden, maar ziet daarin de bedoelde geestelijke

¹⁶² Jaar van overlijden niet bekend.

bemoenien met de enkelen in de intimiteit van vertrouwen en een activiteit in de naam van Christus (p.528). Verhelderend is dat Kuiper poimeniek vindt ophouden waar de kerk als instituut handelend optreedt jegens een kerklid. Tuchttoefening geldt als voorbeeld, en die rekent hij niet tot poimeniek, maar tot de kyberniek ofwel het kerkelijk bestuur. Behartenswaardig zijn zijn opmerkingen over de theorie en de kunst van de poimeniek. Anecdotes en mededelingen kunnen soms meer vruchtbaar zijn, dan een theoretische concept over poimeniek, waarvan hij overigens opmerkt, dat zo'n concept tot dan toe nog maar weinig in ontwikkeling is gekomen. Desondanks zijn er enkele zinvolle richtpunten voor zo'n theorie te bedenken, en dan noemt Kuiper de categorie van de gelegenheden, bij voorbeeld huisbezoek, huwelijk, geboorte, ziekenbezoek, sterfbed, begrafenis en de persoonlijke ontmoeting onder vier ogen als voor het aangezicht van de Here (p.529). Tevens noemt hij de categorie van de subjecten, te weten de ouderen, de jongeren, mannen, vrouwen, rijken, armen, geestelijk hoogmoedigen of verslagenen van geest, gevallen zondaren of sieraden van de gemeente, verzekerden van hun geloofstoestand of bekommerden over hun eeuwig heil, afgedwaalden van het geloof of bevestigden in hun belijdenis (p.530). Tevens dient poimeniek bij te dragen aan aanscherping van het vermogen om een diagnose te stellen en een daarbij vereiste medicatie te verstrekken. Om genezing aan te brengen moet helder en scherp doorzien worden hoe iemand er geestelijk voorstaat, om te beoordelen hoe het Woord van God het beste gehanteerd kan worden.

Fernhout stelt zich in zijn proefschrift ten doel om eerst het verschijnsel psychotherapeutische zielszorg, vervolgens haar grondslagen, in de derde plaats haar bestaansrecht, bestaansnoodzaak en bestaansmogelijkheid, ten vierde haar naam, begrip en encyclopaedische plaats, vervolgens haar gebied, in de zesde plaats haar middelen, ook haar methoden aan de orde te stellen en af te sluiten met conclusies.

Fernhout geeft een nauwkeurig overzicht van wat er bekend is over de verbinding tussen psychotherapie en zielszorg. Hij beschrijft hoe de psychotherapie kwam te staan voor de vraag naar het diepste wezen van de mens en de zin van het leven en zich door deze vragen liet losmaken van het positivistisch-materialistisch uitgangspunt en de daaruit voortvloeiende mechanistisch-deterministische beschouwingen, om naar metafysische en, hier en daar, bepaald religieuze funderingen te zoeken (p.18).

De psychotherapie keerde zich bij Jung niet alleen van een "Psychologie ohne Seele" tot "die Wirklichkeit der Seele", maar ook van een a-religieuze tot een religieuze instelling, zij het ook volgens Fernhout een links Protestants georiënteerde. Terwijl zij, aldus Fernhout, bij Künkel en beslist nog bij Maeder e.a., een zwenking naar rechts in de richting van het positieve Christendom nam (p.18).

Fernhout beschrijft een ontwikkeling van de priester die ook arts was naar de arts die weer priester geworden is. Hij geeft een overzicht van landen waar een nauwer contact tussen artsen en zielszorgers tot stand gekomen is. In Zwitserland is het contact tot stand gekomen rondom de 'Groepsbeweging', in het bijzonder rondom de personen van Maeder en Tournier. Volgens Fernhout is er derhalve sprake van een theoretische en praktische toenadering van psychotherapie en zielszorg onder directe en indirecte invloed vooral van mannen als J. S. Bonnell (1893-1992), C. G. Jung (1875-1961), A. Maeder (1882-1971), F.W.O. Künkel (1889-1956), H. Kraemer (1888-1965), J. Neumann (1897-), I. B. Schairer (1885-)¹⁶³, C. Schweitzer (1889-1965), L. D. Weatherhead (1893-1976) e.d..

¹⁶³ Sterfjaren van Immanuel Bertold Schairer en Johannes Neumann konden niet achterhaald worden. Junker & Dünnhaupt, de uitgever van Johannes Neumann, attendeert op het laatst bekende woon-

John Sutherland Bonnell is van 1935 tot 1962 predikant van de zogenaamde 'Fifth Avenue Presbyterian Church' in New York. Hij legt zich als een van de eersten toe op pastorale psychologie en counseling. In 1938 verschijnt er van zijn hand een boek over 'Pastoral Psychiatry'. Hij vergezelt Billy Graham tijdens de eerste reis naar Engeland in 1954. Bonnell is van 1936 tot 1961 veelvuldig te beluisteren op de radio met 'National Vespers'. In 1966 ontvangt hij van Paus Paulus VI tijdens een privé-audiëntie een zilveren eremedaille vanwege zijn oecumenische verdiensten voor protestanten en rooms-katholieken. Hij is enige tijd gastdocent aan het 'Princeton Theological Seminary'.

C. Schweitzer is naar alle waarschijnlijkheid Carl Gunther Schweitzer (1889-1965). Hij is een conservatieve Lutherse theoloog die zich verdienstelijk maakt op de gebieden van de systematische theologie en de praktische theologie. Hij promoveert in 1921 op een proefschrift over 'Bismarcks Stellung zum christlichen Staat'. In 1923 wordt hij stichter en leider van de 'Apologetischen Centrale für Weltanschauungsfragen' bij de 'Central-Ausschuss der Inneren Mission' in Berlin-Dahlem, vanaf 1926 in het 'Spandauer Evang. Johannesstift'. De 'Arbeitsgemeinschaft von Medizinern und Theologen' wordt daar opgericht. In 1926 houdt Maeder daar een voordracht. In 1924 organiseert Schweitzer de eerste 'Fachkonferenz' van geneeskundigen en theologen. Hier begint in samenwerking met Fritz Künkel de 'Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger'. Schweitzer schrijft ettelijke artikelen over de relatie tussen psychische hulpverlening en theologie (Noss, 1995).

De theoretische en praktische toenadering tussen psychotherapie en zielszorg leidt aldus Fernhout tot de nieuwe vorm van zielszorg, die combinatie zoekt met de psychotherapie (p.20). Hij voegt er haastig aan toe dat deze combinatie nog een aangevochten grootheid is, zowel in de medische als in de theologische wereld. Hij noemt in dit verband Freud en Adler. Adler is van oordeel dat de zielszorg uiteindelijk 'Individualpsychologie' moet zijn.¹⁶⁴ Jung stelt zich tegenover hen op. Hij poneert in zijn 'Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge': "Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, dass er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat" (1932, p.12). Willen orthodoxe Freudianen en Adlerianen, aldus Fernhout, van de religie genezen, zo zullen echter Jungianen door haar genezing zoeken.

Vervolgens stapt Fernhout over op Maeder: "Maeder is van oordeel, dat 'tot werkelijke genezing van de zieke meer dan het verdwijnen der symptomen en het herstel van de status quo, dat hem een verandering in de levenshouding, ja een verandering in de zin der religieuze metanoia (beking) nodig is.' Voor hem en zijn volgelingen zal zielszorg betekenen: een dienstbaar willen zijn aan het intreden of doorwerken van deze religieuze omkeer"(1951, p.21).

Fernhout merkt op dat velen het enkele denkbeeld, dat ook de zielszorger op zijn beurt in de therapie een aandeel zou hebben, een waar schrikbeeld is, waarvoor zij terugdeinzen. Zij zien

adres, dat zich in Berlijn bevindt. Het bevolkingsregister van Berlijn bevat de gegevens over zijn overlijden echter niet, waardoor moet worden aangenomen dat hij nog elders is gaan wonen.

¹⁶⁴ Adler stelt in zijn 'Religion und Individualpsychologie': "Die Erkenntnis des Zusammenhangs der richtigen Beziehung von Mutter und Kind, der sozialen Gesetzmäßigkeit in der Kooperation der Geschlechtern, des Interesses für die anderen in der Arbeitsleistung", en "Der religiöse Glaube lebt und wird weiterleben bis er durch diese tiefmögliche Erkenntnis und dem aus ihm stammenden religiösen Gefühl ersetzt ist" (1933, pp.59 en 62).

de verhouding van psychotherapie en zielszorg vooral als een vreedzaam naast-elkaar, waarbij uiteraard een voeling-houden en overleg-plegen gewenst kan zijn, maar waarbij grens-overschrijdingen verboden blijven, behalve dan daar, waar zij zelf die menen te moeten ondernemen (p.22).

Om dit te illustreren geeft Fernhout een citaat van Maeder: “Als sichere Indikationen für die Psychotherapie gelten die ausgesprochenen Psychoneurosen (Hysterie, Zwangsneurosen und Phobien), die Aktualneurosen (Angstneurosen), dann die psychogene Depressionen und mannigfaltige Störungen ähnlichen Ursprungs. Der Seelsorger soll die Hände davon lassen, es ist eine medizinische Angelegenheit und solche Behandlungen erfordern eine spezielle Ausbildung, die ihm fehlt” (Maeder, 1945, p.256) . Hoewel hij er later op laat volgen: “Der Seelsorger könnte dabei, neben einer psychologischen Schulung eine gewisse Vorstellung der Psychiatrie bekommen, damit er vorsichtig innerhalb seiner Grenzen bleibt” (Maeder, 1945, p.258).

In een tweede hoofdstuk over grondslagen van de psychotherapeutische zielszorg verkent Fernhout het wezen, het doel en de middelen van psychotherapie enerzijds en zielszorg anderzijds. Hij onderkent het onderscheid tussen beide, maar uit het vermoeden, dat zij op een of andere wijze met elkaar in verband staan (p.29). Hij voert ten gunste van dit vermoeden aan, dat psychotherapie en zielszorg met dezelfde mensen te doen hebben, in wie bovendien het geestelijk godsdienstige niet van het natuurlijk psychische (en lichamelijke) te scheiden is. Veeleer bestaat er een voortdurende wisselwerking tussen deze gebieden van innerlijk leven, aldus Fernhout. In dit verband merkt hij tevens op dat zielszorg en psychotherapie worden uitgeoefend door mensen, die ook zelf een taak hebben in twee levenssferen: die van het natuurlijke en die van het geestelijke (p.29).

Aan Maeder schrijft Fernhout de beslissende stap voorwaarts toe waar tot dan het mensbeeld van Freud, Jung en Adler, naar een citaat van Carp, feitelijk buiten de christelijke cultuur staat of de onmiskenbare trekken van een ontworteling aan deze cultuur vertoont (Carp, 1948). Maeder gaat uit van de eenheid van het psychische individu, die voor hem een feit is van objectieve en subjectieve waarneming. Bij Maeder is de persoon een totaliteit, een eenheid en dat niet alleen op een gegeven moment, maar door de tijden heen. De psychische activiteit beoogt volgens Maeder psychische regulatie. Fernhout haalt Maeder aan uit diens ‘De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven’ (1929). Vervolgens gaat Fernhout gedetailleerd in op de drie hoofdvormen van deze psychische regulatie: de instandhoudende activiteit, die het functionele evenwicht wil handhaven, de herstellende en restituerende activiteit, die het verstoord evenwicht of gestoorde organisatie beoogt en de richtinggevend activiteit, die de regeling van groei, uitbreiding en vervolmaking ten doel heeft. Met name met deze laatste activiteit staat het geweten in verband, hoewel op een ander plan. Het uitgangspunt van deze richtinggevende regulatie is het oorspronkelijk, prospectieve beeld van de persoonlijkheid, haar ‘Urbild’, dat als haar ‘hogere wezen’ in tegenstelling staat tot haar empirische wezen en rechtstreeks voortkomt uit de scheppende hand van God, die het de mens meegeeft om zijn empirische wezen als vitale impuls en leidend beeld te dienen (de immanente idee van de persoonlijkheid) (pp.34, 35). Het verschijnsel van het geweten is gevoel van schuld en berouw tegenover de Goddelijke oorsprong, dat, bij besef van afdwaling, verwachting van Goddelijke straf en behoefte aan herstel (vergeving en nieuwe gehoorzaamheid) insluit (p.35). Maeder vult Jung in dit verband aan, waar Maeder in de psyche naast de beelden die Jung aanneemt (bij voorbeeld de ouder-images, die haar definitieve vorm ontvangen in Ego en Anima) óók het beeld van de zieleleider, dat twee aspecten vertoont: dat van de heiland en dat van de rechter (Maeder, 1929, pp.132-151).

Maeder werkt dit aldus Fernhout uit met een verwijzing naar de zeer primitieve vorm van dit zieleleidersbeeld in de tovenaars, de machtige, op angstwekkende wijze met 'mana' geladen gestalten van ambivalente natuur, van wie de mens goed of kwaad of beide verwacht. In deze vorm wordt het nog onbewuste heilandsbeeld op een bepaald medemens geprojecteerd, die zich daartoe op een of andere wijze eigent (p.35).

In het rechtersbeeld spreekt het gevoel van de mens, dat hij verantwoordelijk is tegenover een zichtbare, bovennatuurlijke instantie, die hem beoordeelt en, bij afdwalen, veroordeelt, hetgeen zich weerspiegelt in schuldgevoel (contritio) en gevoel van onderworpen zijn aan eisende gerechtigheid (satis-factio). In beide beelden samen komt tot uitdrukking de betrokkenheid van de mens op de boven-persoonlijke sfeer (p.35).

Bij Maeder wordt aan de idee van de persoonlijkheid, als ook aan moraal en religie een immanente grondslag gegeven, die beantwoordt aan een transcendente werkelijkheid, welke laatste is geopenbaard in Jezus Christus, de Heiland en Middelaar. Maeder merkt dan ook over zijn bijdrage aan het gedachtegoed van de psychoanalyse op, dat deze in de grond van de zaak gaat om het besef van een religieus-gelovige houding, zoals deze in geneeskundige en wetenschappelijke kringen nog weinig gewoon is (Maeder, 1945). Kraemer merkt dan ook op, dat bij Maeder de mens van 'Trieb'-wezen tot ethisch-religieus wezen wordt (Kraemers voorwoord in Maeder, 1929).

Vervolgens laat Fernhout enkele grote namen passeren, die dit Maederiaanse religieus-ethische gezichtspunt volledig hebben onderschreven: Rümke, Van der Horst, Van der Hoop, Kretschmer, Liek, Uschner en Von Weizsäcker. Kretschmer is Ernst Kretschmer (1888-1964), die onder meer over karakterkunde gepubliceerd heeft. Liek is Erwin Gustav Liek (1878-1935), van wie twee boeken in het Nederlands vertaald zijn 'De roeping van de geneesheer' (Liek, 1932) en 'Kankerverspreiding, kankerbehandeling, kankervoorcoming' (Liek, 1933).

Fernhout komt tot de conclusie, dat een volledige mensbeschouwing, die de mens ziet naar alle aspecten van zijn bestaan en in alle verbanden en verhoudingen waarin hij leeft, de psychotherapie onvermijdelijk brengt op het terrein van de zielszorg (p.38). Daartoe is immers ook de godsdienst te rekenen, die niet in de marge staat, maar opgevat moet worden als een al-doortrekkend en al-bepalend aspect (p.38). Dit laatste geldt aldus Fernhout niet alleen voor de godsdienstige mens, maar ook voor de on-godsdienstige. Voor deze stelling citeert hij Jung: "Iedere zielszieke lijdt in laatste instantie daaraan, dat hij datgene verloren heeft, wat levende godsdiensten hun aanhangers te allen tijde geschonken hebben". Ook wijst Fernhout op de studie van Rümke, waarin ongeloof wordt aangemerkt als een ontwikkelingsstoornis. Ook vermeldt Fernhout een citaat van Maeder: "Met de rationalistische depreciatie en buitenwerking-stelling van den religieuzen drang en hoogste geestelijke belangen der menschen heeft een verdringing plaats gevonden, niet alleen van belangrijke waarde, maar ook van vitale energie" (p.38). Ook noemt hij in dit verband Van der Horst en Stekel.

Met name Stekel komt na een jarenlange psychotherapeutische praktijk tot het inzicht dat een groot deel van alle nerveuze ziekten 'Gewissenskrankheiten' zijn (p.39). Op dit punt gaat Fernhout door op Maeder, die het geweten en in het bijzonder het zondebesef en schuldgevoel, zo centraal acht in de neurosen, dat hij La Fontaines gevleugeld woord "Chassez la naturel il revient au galop" aldus parafraseert: "Chassez les remords ils n'en reviennent que plus fort". Maeder is, aldus Fernhout, van mening dat het bij dit punt eigenlijk om iets bovenpersoonlijks gaat, waarbij het psychologische alleen de betekenis heeft van het orgaan

van de bemiddeling. De mens in zijn relativiteit, in zijn eindigheid en tijdelijkheid, is betrokken op een tegenpool, die de attributen van de absoluteitheid, van de oneindigheid en eeuwigheid bezit. Maeder hanteert hier het woord 'mens-God'. Deze term maakt de spanning van het mensenleven uit (p.40, Maeder, 1929).

Fernhout merkt dan ook op dat de psychotherapeut zich niet kan losmaken van de totaliteit van zijn persoonlijkheid met haar achtergronden van geloof (of ongeloof), van levens- en wereldbeschouwing. Een psychotherapeut beïnvloedt. Deze invloed wordt mede bepaald door de vraag, wie de psychotherapeut zelf is (p.48). Het Freudiaanse spoor van de 'nur-analyse' wordt verlaten, met name in het voetspoor van Jung en Maeder. Actief wordt de synthese bevorderd. Die wordt dan wel niet gedaan, maar ze geschiedt, aldus Fernhout, die hiervoor Maeder aanhaalt (Maeder, 1945). De psychotherapie waarin deze synthese wordt nagestreefd, zal de eigen richting van het zieleleven van de patiënt erkennen en tot volle geldigheid laten komen (p.48). Deze zelfgenezing, zoals Maeder haar noemt, reikt doorgaans niet ver genoeg. Hierdoor is medisch ingrijpen van buitenaf noodzakelijk om het vrije spel van de regulatietendens ruimte te verschaffen (Maeder, 1929, p.118). De taak van de arts is dan die van de opvoeder: begrijpen en leiden. Maeder's opvatting komt er in de kern op neer, dat het ideaal van de arts eigenlijk niet bestaat in de zieke bevrijden van slapeloosheid, van ontstemming, of van leed in algemene zin, maar in de prikkeling tot een vol, zelfstandig, verantwoordelijk leven en tenslotte in de wekking van het geweten (Maeder, 1929, p.44).

Fernhout houdt maar niet op om uit Maeder's werk te putten. Als hij opmerkt, dat er vanuit de zielzorg, krachtens haar totaliteitsbeschouwing, een therapeutische invloed uitgaat, zoals genade kan genezen, citeert hij Maeder: "Für uns Aerzte, und speziell für uns Psychotherapeuten, ist es lehrreich zu sehen, wie eine pure Seelsorge lindernd, klärend und stärkend wirken kann, sogar in einem Fall von schwer körperlicher und seelischer Notlage. Mit rein geistlichen Mitteln wird etwas Erhebliches erreicht, was dem Kranken und seiner Familie zugute kommt." (Maeder, 1945, pp.224, 225). De zielzorger is aldus Fernhout soms (ondanks zichzelf) psychotherapeut, omdat psychotherapie en zielszorg ook aan de subject-zijde met elkaar in verband staan.

Maeder krijgt weer aandacht als Fernhout ingaat op het doel van de psychotherapie (p.51). Als Freud mikt op het genieten van lust-bevrediging, in het bijzonder van seksuele lust en op het uitoefenen van een cultuurtaak door middel van het sublimeren van de libido (resp. "Genusz- und Leistungsfähigkeit") en als Adler mikt op 'Überwindungs-' en 'Gemeinschaftsfähigkeit' en als Jung daarenboven mikt op 'Religionsfähigkeit' - waarbij Jung religie opvat als de bijzondere instelling van het bewustzijn, dat door de ervaring van het 'Numinosum' veranderd is en die de ganse persoonlijkheid omvat - dan verstaat Maeder deze 'Religionsfähigkeit' als doel van psychotherapie in christelijke geest, door te stellen, dat tot werkelijke genezing van de zieke bepaald ook behoort een verandering en ontplooiing in de zin van de religieuze metanoia, van een bekering tot God geopenbaard in Jezus Christus (p.52).

De centrale gedachte van het veel gelezen proefschrift van Fernhout op dit punt berust op deze doorgetrokken opvatting van Maeder. Fernhout toont aan, dat de psychotherapie in gevolge de vervollediging van haar mensbeeld, vanuit christelijk standpunt gezien, mede in het oog moet vatten het doel dat de zielszorg zich ziet gesteld: herstel of bevestiging van de zieke mens in de rechte verhouding tot God. En ook omgekeerd: zielszorg, die de geestelijke gezondheid in volle zin wil nastreven, behoort mede in het oog te vatten het doel dat de

psychotherapie zich ziet gesteld: herstel of bevestiging van de psychische gezondheid (p.55). Ook in het doel staan psychotherapie en zielszorg met elkaar in verband.

In het hoofdstuk over bestaansrecht, -noodzaak en -mogelijkheid van de psychotherapeutische zielszorg onderscheidt Fernhout (met een germanisme) een 'zielszorgelijke psychotherapie' en een 'psychotherapeutische zielszorg'. Tot degenen die de eerste beoefenen rekent hij Maeder en ook Jung, Künkel, Tournier en Von Weizsäcker (p.57).

Ten aanzien van het gebied van de psychotherapeutische zielszorg merkt Fernhout op, dat Adlers en Jungs opvattingen over religie zijn uitgewerkt door achtereenvolgens Fritz Künkel en Alphonse Maeder. Beide laatsten ontwerpen niet een eigen neurose-begrip. Wat echter bij Adler en Jung nog een algemeen religieuze strekking heeft, wordt door Künkel geduid naar de christelijke levens- en wereldbeschouwing toe en door Maeder geduid vanuit een christelijke geloofsovertuiging.

De neurose is volgens Fernhout als hij alle psychotherapeutische kennis samenvat, een psychische stoornis, die voortkomt uit een innerlijk conflict, dat volgens sommigen alleen een zedelijk aspect heeft in zover het bestaat in de botsing tussen drift en geweten (Freud) of machtswil en gemeenschapszin (Adler); volgens anderen bovendien een religieus aspect, als bestaande in de botsing tussen bestemming (ook religieuze bestemming) en zijn (Jung) of tussen zonde en God (Künkel, Maeder) (p.111). In dit conflict doet de neuroticus een verkeerde keuze, die zijn zelf niet kan aanvaarden en hem innerlijk tegen zichzelf (c.q. ook tegen God) verdeelt. Die keuze maakt hij of zij niet in bewuste vrijheid, aldus Fernhout, maar dwangmatig, gedreven door de onbewuste psychische reflex van de verdringing. Deze verdringing resulteert in een vorm van angst, biologische (Freud in 1^e periode), psychologische (Freud in 2^e periode, Karen Horney, Adler) of gewetensangst in de zin van schuldgevoel tegenover God (Künkel, Maeder). Deze angst drijft hem of haar voort om in de verkeerde keuze te volharden en langs de weg van schijn-oplossingen een gevoel van eenheid en harmonie zich te verwerven. Deze schijnoplossingen resulteren in nieuwe vrezes, die vervolgens weer met schijn-middelen bezworen worden (p.111).

Als middel voor de psychotherapie vermeldt Fernhout de droomduiding, die behalve een compensatorische, d.w.z. een rectificerende functie, een prospectieve functie heeft, die vooral door Maeder naar voren werd gebracht (p.137) en waarmee voor actuele problemen een oplossing wordt voorbereid.

Maeder wordt ook door Fernhout genoemd als het verschil tussen psychoanalyse en analytische psychologische behandelingsmethode (van Jung) wordt uitgewerkt. De tweede is een correctie en aanvulling, of, zoals Maeder het uitdrukt, een 'hervorming' van de eerste (p.192). Van deze laatste behandelingsmethode noemt Fernhout een bijzondere modificatie die vertegenwoordigd wordt door Alphonse Maeder (p.195). Hier vermeldt Fernhout opnieuw de immanente grondslag die Maeder in de psyche vindt, voor de idee van de persoonlijkheid, voor religie en moraal, welke grondslag beantwoordt aan de transcendente werkelijkheid, die in Jezus Christus, als Heiland en Middelaar, is geopenbaard. Daarom is er voor de werkelijke genezing van de zieke meer nodig dan het verdwijnen van de symptomen en het herstel van de 'status quo', er is een verandering in de levenshouding, ja nog meer, een verandering en ontplooiing in de zin van de religieuze metanoia (bekering) nodig (p.195). Dat dit voor Maeder niet maar theorie, maar vooral ook praktijk is, blijkt uit meerdere gevalsbeschrijvingen (Maeder, 1945, pp.219-224). Maeder toont daarbij, dat de therapeutische leiding, eerst daar met grote voorzichtigheid in deze richting mag gaan, waar de eigen innerlijke leiding van de patiënt er naar zoekt en tast (p.195).

In het afsluitende, resumerende hoofdstuk, wordt Maeder opnieuw genoemd door Fernhout, als hij aandraagt waarmee een christelijke zielszorg zich allemaal kan bezighouden en daarbij onder meer de analytisch-psychologische methode en dan met name de modificatie daarvan door Maeder, vermeldt (p.233).

Maeder komt ettelijk malen voor in het belangwekkende proefschrift van Fernhout. Het is niet teveel gezegd, dat het werk van Maeder een zeer belangrijk, zo niet beslissend onderdeel is van de centrale these van Fernhout, dat de psychotherapeutische zielszorg bestaansrecht, -noodzaak en -mogelijkheid heeft. Zonder Maeder zou de onderbouwing van deze these niet geslaagd zijn.

6.5. G. BRILLENBURG WURTH

6.5.1. *Christelijke zielszorg, in het licht der moderne psychologie*

Gerrit Brillenburg Wurth (1898-1963) is een gereformeerd ethicus die in de eerste helft van de 20^{ste} eeuw bijdraagt aan de bloei van de Nederlandse gereformeerde theologie (Praamsma, 1981, p.245). Hij werkt vanaf 1946 als hoogleraar in de ethiek en tevens in de evangelistiek aan de gereformeerde 'synodale' Theologische Hogeschool te Kampen. Ook hij heeft ideeën van Maeder overgenomen in publicaties over zielszorg en geestelijke gezondheidszorg. Brillenburg Wurth kent Maeder een vooraanstaande plaats toe als iemand die de psychoanalyse aanvult met psychosynthese en reëducatie. Hierdoor krijgt de betekenis van de waarden een eigen plaats en gaan psychotherapie en zielszorg hand in hand.

Brillenburg Wurth beveelt meerdere werken van Maeder ter lezing aan in een hoofdstuk over 'Enige litteratuur' in het boek 'Christelijke zielszorg, in het licht der moderne psychologie' (Brillenburg Wurth, 1955). Hij noemt 'De nieuwere zielkunde en het godsdienstig leven' en 'Uit de practijk van de psychiater'. In hoofdstuk 2 over 'Moderne psychologie en psychotherapie' wijst Brillenburg Wurth op de 'waardevolle aanvulling' op de psychoanalyse van allerlei richtingen in de psychotherapie. Die aanvulling neemt de vorm aan van een zekere psychosynthese of reëducatie, gelijk deze, aldus Brillenburg Wurth, in Zwitserland reeds geruime tijd door Maeder bepleit is (p.61).

Volgens Brillenburg Wurth hangt met de erkenning van het paedagogisch element in de psychotherapie samen een meer open staan voor de betekenis van de waarden. Door de patiënt te helpen om zelf waarden te ontdekken geeft men, volgens Maeder, hem leiding, zonder dat men zijn eigen meningen of inzichten aan hem behoeft op te dringen (p.61).

Brillenburg Wurth weet dat Maeder zijn inzichten speciaal heeft toegepast in de vorm van wat hij zelf noemt de "korte psychotherapie", waarbij het tweegesprek tussen zieke en arts in het middelpunt staat (p.61).

Ook noteert Brillenburg Wurth dat Maeder bij zijn wijze van werken belangrijke stimulansen ontvangen heeft van de Oxford-groepbeweging. Hij signaleert verwantschap met figuren als Tournier en Bovet. Bij allen, zo stelt Brillenburg Wurth, raken psychotherapie en zielszorg elkaar zeer nauw (p.61).

6.5.2. *Les van Maeder: geen ethische zelfstandigheid zonder opvoeding*

Ook in zijn 'Ethiek en Geestelijke Volksgezondheid' vermeldt Brillenburg Wurth de naam van Maeder uitdrukkelijk en wel in het centrale hoofdstuk over de betekenis van de ethiek voor de geestelijke volksgezondheid (Brillenburg Wurth, 1957). Het is Brillenburg Wurth opgevallen dat de geestelijke volksgezondheid nogal eenzijdig behartigd is, door psychiaters, psychologen en sociologen alleen, terwijl veel van de nood die zij trachten te lenigen een volgens Brillenburg Wurth niet te loochenen ethisch of religieus-ethisch karakter draagt. Hij brengt dit punt in direct verband met het onderwerp van de ethische opvoeding. Hij ziet dan dat in heel wat traditioneel-christelijke kringen te weinig ruimte wordt geboden aan ethische integratie, waarmee ook jonge mensen in kritieke situaties zelfstandig ethisch zouden kunnen beslissen. Opvoeding is veel te veel aan de leiband lopen. Brillenburg Wurth ervaart hierin een miskennis van het belangrijke verschil tussen kinderen en volwassenen. De overgang van het een naar het ander eist nu eenmaal, aldus de schrijver, dat de mens het innerlijk aan kan om alleen te staan. Aan de leiband lopen betekent dat men aan de echte volwassenheid niet toekomt, waarbij Brillenburg Wurth het boek van Wijngaarden over 'Hoofdproblemen der volwassenheid' in herinnering roept (Wijngaarden, 1950).

Maeder komt in beeld als de auteur vervolgens betoogt dat zedelijke zelfstandigheid weliswaar van het grootste belang is, maar daartoe wel opgevoed moet worden. Deze zelfstandigheid bereikt men maar niet vanzelf. Maeder heeft er volgens Brillenburg Wurth terecht op gewezen, dat het verantwoordelijkheidsgevoel zeker bij het kind in de kiem aanwezig is. Maar het vereist, dat het ontwikkeld wordt om zijn volle werking te ontplooiën. Dan volgt een citaat van Maeder uit zijn 'Richtung im Seelenleben': "Zur natürlichen freien Entwicklung des Kindes gehört die Berücksichtigung seines Führungsbedürfnisses" (Maeder, 1928, p.152). Wie dit zou miskennen en het kind of de jonge mens te vlug vrijlaat om zelf te kiezen en zelf de richting van zijn leven te bepalen loopt grote kans, dat hij hem daarmee juist verhindert om tot de echte zedelijke volwassenheid te komen, aldus Brillenburg Wurth. Met deze aan Maeder ontleende notie dringt hij vervolgens door tot de kern van het rechte ethische normbesef, juist uit het oogpunt van geestelijke volksgezondheid. Hij vindt dat ten diepste voor het verkrijgen van waarachtige geestelijk gezonde mensen en een inderdaad geestelijk gezonde samenleving niet minder onmisbaar dan het wonder van goddelijke wedergeboorte, van een vernieuwing van ons bestaan vanuit de genade van Christus en van de Heilige Geest.

6.6. E. VAN DER SCHOOT

6.6.1. *Hoofdstukken uit de Pastorale Psychologie*

De Utrechtse theoloog en ethicus Ebel van der Schoot (1917-1968)¹⁶⁵ besteedt ook aandacht aan Maeder's opvattingen in zijn veel gelezen 'Hoofdstukken uit de Pastorale Psychologie'

¹⁶⁵ Mw. A. Van der Schoot-Reitsma, deelt mee dat haar zwager prof. dr. E. van der Schoot op vijftigjarige leeftijd overleden is aan de gevolgen van een auto-ongeval.

(Van der Schoot, 1959).¹⁶⁶ Hij bespreekt Maeder omdat die ook - evenals Jung in tegenstelling tot Freud - sterke nadruk gelegd heeft op de progressieve tendensen in de mens, de “Richtungssinn der die regenerative Kraft und den Vervollkommnungsdrang des Menschen sichtbar macht” (Maeder, 1945, p.56). Maeder wijst, aldus Van der Schoot, ook met nadruk op factoren, die aanvankelijk in de neurosenleer al heel weinig tot hun recht kwamen (p.80). Van der Schoot citeert Maeder uit diens ‘Die Richtung im Seelenleben’: “Es kommt nicht nur auf die Verknüpfung von Ursache und Wirkung an, sondern auch auf die Bewertung, auf die Berücksichtigung der Schuld, respektiv Mitschuld am Zustand. Neben den determinierenden äusseren Einflüssen, ist noch ein andere Faktor im Spiel, den wir zunächst als geistige Freiheit ansprechen wollen” (Maeder, 1945, p.107). Van der Schoot attendeert op wat Maeder zegt over het verdrongen of verkommerde geweten en op het bereiken van een toestand die de normale activiteit van het geweten weer mogelijk maakt: “Eine seelische Kur ist tatsächlich öfters ein Suchen nach dem verdrängten und verkümmerten Gewissen, respektiv nach der Gewinnung einer Einstellung welche die normale Tätigkeit des Gewissens wieder ermöglicht” (Maeder, 1945, p.113).

6.6.2. *Het pastorale gesprek*

In het boek ‘Het pastorale gesprek’ dat Van der Schoot samen met dr. H. Faber (1907-2001) geschreven heeft, wordt Maeder uitvoerig aangehaald uit een lezing die hij op het Internationale Psychotherapeutisch Congres te Leiden in 1951 gehouden heeft over ‘Le rôle du contact affectif en psychothérapie’ (Faber en Van der Schoot, 1962).

In het hoofdstuk over ‘De bijzondere aard van het pastorale gesprek’ meent Van der Schoot dat het goed is om uit te spreken, dat er niet-christenen zijn onder de psychotherapeuten van wie de hele habitus in hun psychotherapeutische arbeid meer verraadt van de geest van het evangelie dan die van sommige van hun kerkelijke collega’s. Van der Schoot vindt dat in de gevallen waarin predikanten verwijzen naar psychotherapeutische hulp, er vaak te gemakkelijk van wordt uitgegaan, dat, als een psychotherapeut maar ‘Christen’ is (in formele zin) dit een garantie is voor de meest aangewezen hulp. Waar het volgens Van der Schoot op aankomt is, of de psychotherapeut ‘gelooft’ in zijn werk, in zijn cliënt, in zijn gesprekken, in zijn therapie. Van der Schoot haalt dan met veel instemming Maeder aan.

In zijn Leidse lezing wijst Maeder erop, dat er psychotherapeuten zijn, die in de loop van de jaren zeer sceptisch zijn geworden ten aanzien van de mogelijkheden van de psychotherapie en de daarvan te verwachten veranderingen voor cliënt of patiënt. Zij beschouwen een patiënt al gauw als ongeschikt voor psychotherapie, als iemand, met wie niet of moeilijk contact te krijgen is, kortom als een (vrij) hopeloos geval. Men doet dan, zegt Maeder, alsof de ongeschiktheid, de moeilijkheid in het contact, een objectief te constateren eigenschap van de patiënt is, zonder zich bewust te zijn, dat bij het al of niet totstandkomen van het contact ‘twee’ mensen betrokken zijn. Het karakter, de houding, de instelling-op-het-moment, aan de kant van de psychotherapeut spelen een grote rol, waarmee men evenzeer rekening moet houden als met de situatie van de hulpzoekende (p.142). Maeder betoogt dan aldus Van der

¹⁶⁶ Hier worden de titels ‘Die Richtung im Seelenleben.’ en ‘Wege zur seelischen Heilung.’ beide met * (voor de pastor, die met het oog op de vervulling van zijn gewone werk naar bestudering van daarvoor belangrijke literatuur streeft) gemerkt, en ‘Der Psychotherapeut als Partner.’

Schoot verder, dat men soms psychotherapeuten ontmoet, die sceptisch geworden zijn ten aanzien van de doeltreffendheid van de psychotherapie op grond van allerlei schijnbaar strikt-medische overwegingen en conclusies. Maar als men dan eens van dichtbij de zaken bekijkt, dan constateert men dikwijls bij hen de invloed van eigen persoonlijke problemen, die ze zelf niet onderkennen, maar die het contact met hun patiënten en zelfs de diagnoses beïnvloeden. En als gevolg van de daardoor ontstane slechtere resultaten 'geloven' ze niet meer in hun werk, in de mogelijkheden van de psychotherapie, waarmee dan aan een grondvoorwaarde voor het slagen van een behandeling niet meer is voldaan (p.142).

Vervolgens stelt Van der Schoot dat dit alles zich laat transponeren naar de pastorale relatie. Voor het pastorale gesprek is noodzakelijk een houding van liefde, aanvaarding, geduld, vertrouwen, eerbied voor de ander. Noodzakelijk is vertrouwen in de mogelijkheden van het pastorale gesprek (p.142, 143).

Van der Schoot merkt Maeder aan als de psychotherapeut die oog heeft voor zaken die de psychoanalyse laat liggen, zoals de prospectieve tendens in het psychisch functioneren en de plaats van het geweten en van schuld daarbinnen. Ook ziet Van der Schoot Maeder als iemand die aandacht vraagt voor het aandeel van de psychotherapeut in het - stokkende - psychotherapeutische contact, wat 'mutatis mutandis' aan de orde kan zijn in het pastorale gesprek.

6.7. J. FIRET

In het proefschrift over 'Het agogisch moment in het pastoraal optreden' van dr. J. Firet (1923-1994) wordt Maeder enkele malen op beslissende draaipunten in het betoog vermeld (Firet, 1968). Firet is hoogleraar in ambtelijke vakken en didactiek van het godsdienstonderwijs aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Firet studeert eerst theologie in Kampen (Oudestraat) en volgt als wetenschappelijk hoofdmedewerker in 1965 de in 1964 overleden prof. dr. J.H. Bavinck (1895-1964) op. In 1968 promoveert hij op het genoemde proefschrift. Reeds in datzelfde jaar treedt hij aan als hoogleraar. Firet breekt onder meer een lans voor de vervanging van de benaming 'ambtelijke vakken' door 'praktische theologie.'

Firet vat het pastoraal optreden op als intermediair van het komen van God in zijn woord. In het derde hoofdstuk van zijn studie, dat gaat over 'Het agogische', beschrijft Firet het spanningsveld dat ontstaat in de tussen-menselijke relatie die in het pastoraal optreden wordt aangegaan. In dat spanningsveld gebeurt iets dat op verschillende wijzen beschouwd kan worden. Eén van de aspecten van het gebeuren is dat van 'verandering' van de in het pastoraal optreden op God betrokken mens. Dat houdt in dat dit spanningsveld gezien kan worden als een agogische situatie (p.177).

Firet bespreekt deze situatie aan de hand van relevant werk over pedagogiek en over anthropologie en over hun onderlinge relatie. De existentialistische filosoof en pedagoog Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), de pedagoog Helmut Schaal¹⁶⁷, de neo-marxistische

¹⁶⁷ Helmut Schaal publiceert in 1958 een studie over 'Erziehung bei Kierkegaard' met als ondertitel 'das Aufmerksammachen auf das Religiöse als pädagogische Kategorie', uitgegeven bij Quelle & Meyer in Heidelberg.

filosoof Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), de socioloog David Riesman (1909-2002), de psychiater Lambertus van der Horst (1893-1978), de pedagoog Martinus Jan Langeveld (1905-1989), de cultuurpsycholoog Han Fortmann (1912-1970), de pedagoog, filosoof en natuurkundige Philip Kohnstamm (1875-1951), de psychiater en fenomenoloog Jan Hendrik van den Berg (1914-) passeren de revue, totdat Firet schrijft over Buber en in het bijzonder over diens 'Reden über Erziehung' (pp.213-215) (Buber, 1969). Firet schrijft dan over de opvoeder als evenmens van de opvoedeling. Hij gaat daarbij uit van de stelling: De auctor die niet als evenmens in de relatie treedt, treedt niet in een relatie; hij nadert niet alleen de ander niet, hij kan zelf geen distantie bewaren: hij is er eenvoudig niet (p.213).

Om deze stelling te onderbouwen ijkt Firet twee uitdrukkingen van Buber: 'Erfahrung der Gegenseite' en 'Umfassung'. Bij deze ijking betreft hij de opvatting van Maeder over de complementariteit in de relatie tussen psychotherapeut en cliënt.

De 'Erfahrung der Gegenseite' is voor Buber het startpunt van 'das eigentlich Erzieherische'. Dit begrip maakt hij duidelijk aan twee voorbeelden. Iemand geeft een ander een klap. Op het moment dat hij de ander raakt ontvangt hij zelf ook die klap: zijn hand raakt het lichaam dat geslagen wordt. Firet citeert: "Einen Augenblick lang erfährt er die gemeinsame Situation von der Gegenseite aus." Wat zal hij nu doen? Twee mogelijkheden zijn er: "Er übertobt die Seele oder sein Trieb kehrt um." Een man liefkoost een vrouw die zich laat liefkozen. Dan is er een ogenblik dat hij de aanraking niet alleen bespeurt met zijn hand, maar ook met de huid van de vrouw. Door deze 'Erfahrung der Gegenseite' komt het tot 'Umfassung' - "das ist die volle Gegenwärtigung des Unterworfenen, des Begehrten, des 'Partners', nicht mit der Phantasie, sondern mit der Aktualität des Wesens" (Buber, 1969, p.31). Deze 'Umfassung' is niet hetzelfde als 'Einfühlung'. Dikwijls is op het belang van de 'Einfühlung' voor de opvoeding en ook voor de psychotherapie en het pastoraal contact gewezen; ze is: het zich verplaatsen in de ander. Daarbij geeft men - aldus Buber - zijn eigen concreetheid op. 'Umfassung' is het tegendeel daarvan: "Erweiterung der eigenen Konkretheit, Erfüllung der gelebten Situation, vollkommene Präsenz der Wirklichkeit an der man teil hat" (Buber, 1969, p.35). Firet vat samen: In de omvatting beleeft men een realiteit, die men zelf beleeft, tegelijk van de ander, die die realiteit meebeleeft, uit (p.214). Buber vindt dus dat ook de opvoeding vanuit de omvatting geschiedt: "Er muss, ohne dass die Handlung seiner Seele irgend geschwächt würde, zugleich drüben sein, an der Fläche jener anderen Seele, die sie sondern je und je der ganz konkreten dieses einzelnen und einzigen Wesens, das ihm gegenüber lebt ... " (Buber, 1969, p.42).

Als Firet de herkomst van dit citaat (in een voetnoot) vermeldt, vervolgt hij (in dezelfde voetnoot) met de opvatting van Buber, dat in de typisch asymmetrische relatie van de opvoeding deze omvatting niet wederzijds kan zijn. Hij voegt hieraan toe dat J.J. Duikhuis (1921-) daarop wijst met betrekking tot de therapeutische relatie (p.214) (Dijkhuis, 1964). Firet vervolgt: "Volgens 'Maeder' daarentegen heeft de relatie psychotherapeut-cliënt een complementair karakter" (p.214) (Maeder, 1957). Firet hanteert Maeder's opvatting over de complementariteit van de relatie tussen psychotherapeut en cliënt, als opstap voor zijn eigen tegenvraag aan Buber, of althans in de pedagogische relatie er bij de opvoedeling niet toch iets van omvatting kan zijn. Hij voegt daar het argument aan toe, dat men misschien kan zeggen, dat de opvoeding er mede op gericht is het kind ertoe te brengen, zodanig geestelijk te gaan functioneren, dat hij openheid krijgt voor de "Erfahrung der Gegenseite". Firet constateert dat men bij kinderen soms ook bespeurt, dat zij zich gaan afvragen, wat hun gedrag de opvoeder doet. Daarin kondigt zich, aldus Firet, de mogelijkheid tot die ervaring aan (p.214).

Nadat Firet zich zo van Maeder bedient om een tegenvraag aan Buber te kunnen stellen, voert hij hem opnieuw aan in een opsomming van namen van personen die buiten de Freudiaans psycho-analytische school de noodzaak van “facing a face” in de therapeutische relatie allang erkend hebben. Hij noemt de namen ‘Maeder, Trüb, Rogers’. Firet noemt Maeder apart. Maeder wijst er in zijn boek voor zichzelf en voor Trüb op door Buber beïnvloed te zijn (p.215).¹⁶⁸

Firet vindt ten aanzien van enkele voor zijn proefschrift wezenlijke begrippen steun bij Maeder, maar ook bij anderen, waarbij ten aanzien van Maeder opvalt dat Maeder opduikt in voetnoten en dat Firet zich richt op het jongste boek van Maeder ten tijde van het schrijven van zijn proefschrift.¹⁶⁹

6.8. Ph.J. HUIJSER

In zijn posthuum uitgegeven ‘Biecht en private zondebelijdenis’ gaat de reformatorische theoloog Philip Jacob Huijser (1902-1978) uitgebreid in op de betekenis van Maeder (Huijser, 1980).¹⁷⁰ Huijser is in Ferwerd geboren en is van gereformeerden huize. Na de lagere school werkt hij bij een grootvader enige tijd als tuindersknechtje in Lent bij Nijmegen. Hij blijkt echter meer geknipt voor een meer intellectuele loopbaan, die hij eerst werkzaam bij een electriciteitsbedrijf als boekhouder bewandelt. Met het geld dat hij spaart, stapt hij in 1927 over naar de Theologische Hogeschool in Kampen om gehoor te geven aan zijn wens om predikant te worden. Daar wordt hij kandidaat in de theologie. In 1932 wordt hij Dienaar des Woords in Westerlee-Heiligerlee. Hij studeert intussen aan de Vrije Universiteit voor een doctoraalstudie theologie en studeert ‘cum laude’ af op een scriptie over de ontstaanstijd van het Bijbelboek Obadja. In 1941 promoveert hij tot doctor in de theologie op

¹⁶⁸ De opmerking van Maeder over zichzelf en over Trüb is terug te vinden op p.118 van het boek: *Der Psychotherapeut als Partner*.

¹⁶⁹ Als bij Firet de agogische invloed van Maeder doorwerkt, dan kan nog geattendeerd worden op zijn pedagogische invloed bij Frans de Hovre, die hierover een groot deel van een nummer van het rooms-katholieke *Vlaamsch Opvoedkundig Tijdschrift* (1934, 15(5)) vult. Behalve een uitvoerige samenvatting van het werk van Maeder tot dan toe (pp.307-312), een lovende recensie van Maeder’s ‘De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven’ en een foto van Maeder (met daaronder de tekst: “Psychiater, psycholoog en paedagoog, vooraanstaand vertegenwoordiger der Psychologische School van Zürich”) is het nummer voorzien van veel karakteristieke en kernachtige citaten van Maeder en van een artikel van Maeder zelf. Dit artikel is een vertaling van de inleiding van zijn voordracht over ‘Psycho-analyse und Synthese’ (Maeder, 1927).

¹⁷⁰ Het manuscript werd kort na zijn overlijden in 1978 in zijn studeerkamer aangetroffen door zijn echtgenote. De uitgave is voorzien van een ‘Woord vooraf’ door dr. Teunis Brien (1930-), die van 1955 tot 1997 predikant, en van 1978 tot 1995 universitair docent Liturgiek en Catechetik is aan de christelijk gereformeerde Theologische Universiteit te Apeldoorn.

een proefschrift over de paraenese¹⁷¹ in de prediking. Ook daarna blijft hij studeren en schrijven met belangstelling voor prediking en pastoraat.

In zijn studie over biecht en private schuldbelijdenis gaat Huijser in op de vraag of het theologisch verantwoord en praktisch gewenst zou zijn om in de Gereformeerde Kerken plaats in te ruimen voor de biecht. Huijser behandelt de actualiteit en het belang van het vraagstuk. Hij onderzoekt bijbelse gegevens. Hij zoekt naar ontwikkelingslijnen in de kerkhistorie. Hij komt uit bij een afwijzing van de biecht en een begunstiging van de private zondebelijdenis naar Calvijn, maar niet eerder dan dat hij is ingegaan op de zielkundige en medische aspecten van zijn onderwerp. In het kader van de bespreking van deze zielkundige en medische aspecten komt Huijser tweemaal zeer uitgebreid te schrijven over Maeder. Eerst vermeldt hij een typering van Freud door Maeder: "Al is Freud 'de grondlegger der medische psychotherapie' en al is zijn psychoanalyse 'der Anfang einer tiefenpsychologischen Erforschung und Beeinflussung des Menschen, welche bisher jetzt die psychotherapeutische Lage bestimmt', dit betekent niet dat deze psychoanalyse de enige psychotherapeutische methode is, die bij de behandeling van neurosen en aanverwante psychische stoornissen wetenschappelijk en praktisch wordt aangewend"(p.229).¹⁷²

Bij de bespreking van het begrip 'katharsis', geeft Huijser een typering van Maeder. Maeder is volgens hem iemand die vanuit een eclectisch standpunt de psychotherapeutische methodiek ontwikkelt. Hij vereenvoudigde de psychoanalytische methode van Freud, nam een en ander over van Jung, tot een kleine en een korte psychotherapie. Maeder spreekt soms van een dieptepsychologische verkenning, die hij echter graag combineert met een daarbij passende psychagogiek en zielszorg. Het gaat in de praktijk van de psychotherapie om geneeskunst en niet om starre methodiek. Er zijn dan ook vele varianten van psychotherapie, evenveel als er psychotherapeuten zijn.

Na deze typering gaat Huijser in op de behandeling door Maeder van het begrip 'katharsis'. Voor Maeder is katharsis een afreageren van vastgeklemd affecten, maar niet slechts een psychofysiologische gebeurtenis zoals Freud vindt, maar vervolgens ook om te komen tot een algemene biecht van een patiënt over het leven dat hij leidt of geleid heeft. Daartoe worden aan de patiënt vragen gesteld, die scherp zijn als een mes. Is er een vertrouwensrelatie tussen de patiënt en de arts ontstaan en bekend de patiënt, wat hij tot dusver krampachtig verborgen had gehouden, dan is hij op de weg naar beterschap. Er valt een zware last van de patiënt af, en hij wordt vrij.

In een andere passage in hetzelfde hoofdstuk gaat Huijser in op de verhouding tussen zielszorg en psychotherapie. Maeder wordt geschilderd als een voorbeeld van een psychotherapeut, die zijn christelijk geloof niet onder stoelen of banken steekt. Ronduit spreekt hij daarvan ook tot iemand, die niet gelooft. Huijser geeft de weergave van een verhaal van Maeder over een ongelovige man die bij hem in psychotherapie is, en aan hem vraagt om het 'Onze Vader' met hem te bidden, waarop Maeder maar al te graag ingaat (Maeder, 1945, p.220). Een andere patiënt was ongeneeslijk ziek; hij vroeg hem of er toch nog misschien één middel voor zijn kwaal te vinden was; "dabei sah er mich verzweifelt und misstrauisch an. Ich wagte es, etwas ausserordentlich Eindringliches zu sagen: "Ja, ich bringe es Dir; Du erhältst es zwar nicht aus der Apotheke; ich bringe Dir die Botschaft von Jesus Christus".

¹⁷¹ Paraenese betekent opwekking tot de deugd of ook apostolische vermaning.

¹⁷² De in het Duits gestelde zin wordt aangehaald uit Maeder's 'Wege zur seelischen Heilung.', p.19.

Dies Worte kamen mir wie von selbst über die Lippen, zu meiner eigenen Verwunderung”(Maeder, 1945, p.222). Maeder wil zich, aldus Huijser, niet beperken tot zuivere psychotherapie, die volgens hem veel te veel anthropocentrisch is ingesteld. Hij wil ook zielszorg beoefenen, die theocentrisch gericht is en die tot oogmerk heeft, dat de mens de vrede van God krijgt en Hem gaat toebehoren (Maeder, 1945, p.246). Huijser wijst erop dat Maeder bij de combinatie van deze methoden de wenselijkheid naar voren brengt, dat de psychotherapeut en zielszorger met elkaar moeten samenwerken. Hij waarschuwt echter, dat de zielszorger zich onthouden zal van psychotherapeutische handelingen. Als indicaties voor de psychotherapie gelden de psychoneurosen (hysterie, fobie en dwangneurose), de angstneurosen en ook de psychogene depressies en allerlei aanverwante stoornissen (Maeder, 1945, 256).

Huijser ontleent heel veel kennis aan Maeder voor zijn eigen nadenken over de private zondebelijdenis, die hij behalve theologisch verantwoord, ook - met een uitdrukkelijk beroep op Maeder - genezend vindt. Zowel Maeder als Huijser onderkennen een innige verwantschap tussen pastoraat en psychotherapie, zonder beide met elkaar te verwarren. Wat Huijser inbrengt over Maeder, hanteert hij strikt genomen niet in zijn argumentatie tegen de biecht. De vraag of het inruimen van een plaats voor een biecht in de Gereformeerde Kerken theologisch verantwoord en praktisch wenselijk is, beantwoordt hij negatief. Het is theologisch niet verantwoord en het is niet gebleken praktisch wenselijk te zijn (p.281).¹⁷³ Met dat beroep op Maeder vindt hij wel dat de weg van het gemeentelid, dat in geestelijke nood verkeert en door de aanklacht van het geweten in duisternis wandelt, naar de pastor of ouderling als raadsman en trooster verbeterd moet worden (p.284). De private zondebelijdenis naar Calvijn moet voor degenen, die haar tot hun geestelijk welzijn nodig hebben, worden begunstigd in het kader van zielszorg, door er ruimschoots de tijd voor te nemen, op een geëigende locatie, door ouderlingen - tot wie ook de predikanten gerekend worden -, met een levendig besef van hun zielszorgerlijke zwijggplicht¹⁷⁴ (pp.284-289).¹⁷⁵ Huijser tekent hier dus het pastorale karakter van deze private zondebelijdenis.

¹⁷³ De afwijzende gronden die Ph. Huijser aanvoert, vermeld ik hier zonder verder commentaar: 1. De rooms-katholieke biecht vindt geen steun in de Heilige Schrift; 2. Deze biecht vindt geen steun in de Oud-kerkelijke traditie; 3. Deze biecht is geen waar sacrament; 4. De roomse biecht bevordert een mechanische zondebelijdenis; 5. De roomse biecht werkt de zorgeloosheid in de hand; 6. De roomse biecht is een devaluering van het christelijk geloof; 7. De roomse biecht is een ongeoorloofde aantasting van de gewetensvrijheid; 8. De roomse biecht mondt uit in superstitie; 9. De roomse biecht is kwetsend voor het geestelijk schaamtegevoel; 10. De roomse biecht stelt kwantitatief voor een onmogelijk te vervullen eis; 11. De roomse biecht stelt kwalitatief voor een onmogelijk te vervullen eis; 12. De roomse biecht is voor de biechtvaders niet zonder zedelijke gevaren; 13. Op de roomse biecht rust het odium, dat ze veelvuldig tot een imperialistisch machtsmiddel is misbruikt.

¹⁷⁴ De naam Huijser duikt in dit verband op in de studie van M.J. Arntzen (1961) over ‘Biecht en vergeving van zonden.’ Kok: Kampen. In deze studie wordt de naam van Huijser niet in verband gebracht met de inhoud van het onderwerp, maar met een verzoek aan de generale synode van de gereformeerde kerken (“synodaal”) van 1957 te Assen om in de kerkorde een bepaling op te nemen over het ambtsgeheim van zielszorgers. Arntzen toont zich weinig eens met de afwijzing van dit verzoek door de synode. Deze is van oordeel geweest dat de noodzakelijkheid van een dergelijke bepaling in de kerkorde onvoldoende zou zijn aangetoond. (a.w., p.76). Arntzen geeft weer dat Huijser, blijkens de bijlagen bij de synodale acta, van oordeel is geweest, dat de ambtsdragers tegenover de rechter sterker zullen staan bij een beroep op verschoningsrecht, indien de kerkorde een uitdrukkelijke bepaling kent, die de zwijggplicht voor predikanten en ouderlingen vaststelt. Ook wordt, volgens Huijser, door ambtsdragers veel te veel gepraat, ook over kiese en discrete aangelegenheden,

6.9. W. ZIJLSTRA

Wybe Zijlstra (1921-1997) is de man van de Klinisch Pastorale Vorming. Vele honderden theologen hebben deze vorming gevolgd. Zijlstra wordt geboren te Enrekang in het zuidwesten van Midden-Celebes, als oudste zoon van de zendeling Pieter Zijlstra (1879-1973) en Aagje van der Wolf (1886-1937). Van 1941 tot 1946 studeert Wybe Zijlstra theologie in Utrecht. Vervolgens is hij enige jaren predikant. Vanaf 1961 is hij werkzaam als predikant voor het psychiatrisch ziekenhuis 'Hulp en Heil' in Leidschendam, nu Robert Fleury Stichting geheten. In 1962 volgt hij de Clinical Pastoral Education, een pastorale scholing, in de Verenigde Staten. Van 1963 tot 1968 geeft hij de eerste cursussen Klinisch Pastorale Vorming. In 1968 wordt hij als predikant vrijgesteld voor het werk van deze KPV in Zon en Schild, het psychiatrische ziekenhuis in Amersfoort, nu Symphora geheten. In 1969 promoveert hij in Utrecht op: 'Klinische Pastorale Vorming. Een voorlopige analyse van het leer- en groepsproces van zeven cursussen'. Van 1968 tot 1977 is Zijlstra tevens wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Universiteit van Amsterdam met pastorale psychologie als leeropdracht. In 1985 neemt Zijlstra afscheid. In 1989 verschijnt zijn bekende boek over 'Op zoek naar een nieuwe horizon. Handboek voor Klinische Pastorale Vorming' (Faber, e.a., 1998).

Wat opvalt aan de verantwoording van de theoretische basis van de klinisch pastorale vorming, is het centrale begrippenpaar 'regulatie' en 'integratie' waarover eerder in onze studie is gezegd, dat het afkomstig is van Alphonse Maeder. Zijlstra vermeldt echter alleen bij de term 'regulatie' de naam van Maeder en dat zonder verdere bronvermelding. De belangrijkste verklaring voor het feit dat Maeder's naam niet of nauwelijks vermeld wordt, is niet zozeer, dat Zijlstra de betreffende termen niet aan Maeder zou ontleen, maar eerder, dat Zijlstra bekend staat als iemand die nogal onnauwkeurig met bronvermelding omgaat.¹⁷⁶

die men op huisbezoek of op de kerkeraadsvergadering is te weten gekomen. Een voorts zou het vertrouwen in de ambtsdragers door zulk een bepaling hersteld worden.

Arntzen gaat breed op deze kwestie in, omdat hij een warm pleidooi voert voor de private biecht, die hij schriftuurlijk, en met bijbelteksten als Johannes 20 : 23 en vele andere te verdedigen vindt. Hij vindt een uitdrukkelijk in de kerkorde en bevestigingsformulieren beschreven zwijgplicht hiertoe een steun in de rug voor de ambtsdragers. Arntzen vindt dat dit een bijdrage kan leveren aan de noodzakelijke groei van vertrouwen tussen ambtsdrager en gemeenteleden, vooral ook doordat de gemeenteleden weten, onze geheimen zijn bij de ambtsdrager (predikant) veilig (a.w., p.77). Uit deze aandacht van Arntzen voor Huijser blijkt, dat Huijser een goed gevoel had voor de voorwaarden van goed pastoraat, in het bijzonder waar het om het herstel van de private biecht, opgevat als private zondebelijdenis, gaat.

¹⁷⁵ Ook voor deze begunstigende voorwaarden geeft Huijser een brede onderbouwing.

¹⁷⁶ Dr. A. Verheule bericht mij desgevraagd dat hem niet bekend is of Zijlstra en Maeder met elkaar in contact hebben gestaan. Hij merkt over Zijlstra op, dat hij niet al te systematisch te werk is gegaan, en in ieder geval niet al te nauwkeurig is geweest in het vermelden van bronnen. Hij past al snel in zijn werk in wat daarin van pas komt. Dezelfde conclusie trekt dr. Sjaak Körver, theoloog, supervisor en

W. Zijlstra wil met zijn boek 'Op zoek naar een nieuwe horizon' bijdragen aan een gesprek van de theologie met de vakwetenschappen en vooral met de dieptepsychologie (Zijlstra, 1989). Tevens dient het voor een 'vertaling', omdat volgens Zijlstra de taal van de moderne mens doortrokken is van psychologische begrippen en noties. Wil men, aldus Zijlstra, het evangelie verstaanbaar maken voor de moderne mens, dan zullen theologen-pastores dat moeten doen in die taal, zoals Paulus dat in zijn tijd deed met begrippen en beelden ontleend aan de hellenistische cultuur.

Het boek geldt als handboek bij de Klinische Pastorale Vorming (Zijlstra, 1985). Zijlstra deelt het boek op in vier Delen. In deel I wil hij met behulp van het filosofisch inzicht in de grondstructuren van het menselijk bestaan het verschijnsel 'neurose' dat in deel II aan de orde komt, doorzichtiger maken. In deel III wil hij de lezer vertrouwd maken met het godsdienstpsychologisch landschap (p.11). In deel III stelt hij de volgende vragen aan de orde: "Wat is eigenlijk religieuze ervaring?" en "Hoe kan deze ervaring neurotisch perverteren?" en "Wat zijn de criteria voor 'gezond' en 'ziek'?" In deel IV behandelt Zijlstra het thema 'geloven in een functioneel tijdperk'.

In deel I over 'Grondstructuren van het menselijk bestaan' komt de naam van Maeder in hoofdstuk 11 over 'De lichamelijke' op papier (p.98). In een paragraaf over 'De aanleg' somt Zijlstra lichamelijke en psychische functies, eigenschappen en disposities op die al in aanleg, één van de constituerende factoren van de anthropologische structuur van de mens, gegeven zijn. Eerst noemt hij de lichamelijke eigenschappen, zoals kleur van ogen en haar, scherpte van zintuigen, lichaamsbouw en de waarschijnlijk daarmee samenhangende psychische structuur. Vervolgens vermeldt hij de psychische mogelijkheden en functies, zoals de mate van begaafdheid, de mate van sensitiviteit, intelligentie, fantasie en creativiteit en nog veel meer. In de derde plaats stelt hij de functies van regulatie en integratie voor. Hij vervolgt: "Onder 'regulatie' (Maeder) verstaat men het vermogen om een verstoord evenwicht in de groei op te heffen en een nieuw evenwicht op een hogere trap van ontwikkeling tot stand te brengen. Het 'integratievermogen' is het vermogen complexen van ervaringen zodanig te verwerken dat zij tot grotere gehelen en tenslotte tot een structurele eenheid worden samengevat waarin de persoon zich als een unieke totaliteit kan beleven"(p.98).¹⁷⁷

Zijlstra rondt zijn opsomming af met een vermelding van de primaire en secundaire functie die hij ontleent aan Gerard Heymans en van de extraverte en introverte instelling die hij tegenkwam bij Jung. Ook noemt Zijlstra nog het psychisch tempo en de grondstemmingen: donker-melancholisch of licht-vrolijk; warm-hartstochtelijk of koud-onbewogen.

Het Maederiaans begrippenpaar 'integratie en regulatie' duikt, overigens zonder vermelding van de naam Maeder, weer op in deel II in de paragraaf over 'Voor de prognose van de neurose is 'het speelveld' van groot belang' (p.109). Zijlstra schrijft daar: "Wie met een slecht 'speelveld' starten moet (geringe vitaliteit, matige intelligentie, weinig talenten en een ongunstig milieu), loopt meer gevaar in zijn ontwikkeling gestoord te worden dan iemand die op een goed speelveld beginnen mag"(pp.109, 110). Verwijzend naar de overigens nogal aan Maeder verwante Rümke concludeert Zijlstra dat de erfelijkheid in sommige gevallen een veel grotere rol speelt dan wij denken. Het gaat, volgens hem, niet aan alle neurotische stoornissen

KPV-trainer, in een bericht aan mij als hij opmerkt dat Zijlstra in de tekst van zijn proefschrift over 'Klinische Pastorale Vorming: een voorlopige analyse van het leer- en groepsproces van zeven cursussen' (1969) niet naar Maeder verwijst, maar in de literatuurlijst wel een publicatie van Maeder vermeldt.

¹⁷⁷ Zijlstra vermeldt geen publicatie van Maeder.

psychogeen te verklaren. Hij vervolgt: “Dikwijls kunnen storingen in het temperament, gebrekkige reageerbaarheid, stoornissen in regulatie en integratie, het psychisch groeiproces ernstig belemmeren”(p.110).

Het Maederiaans begrip ‘integratie’ is een grondbegrip voor Zijlstra, waarmee hij op meerdere plaatsen in het boek tevoorschijn komt.

a. Hij omschrijft het ontwikkelingsproces van de identiteit als een proces van ‘sterven en opstaan’, van integratie - desintegratie - reïntegratie. Zijlstra schrijft over “Het polaire, zigzag- en spiraalsgewijze karakter van de beweging waarin zich de ontwikkeling van de identiteit voltrekt” (p.72).

b. Hij hanteert het begrip integratie in de opsomming van vier verschillende ‘diepte-lagen’ van de psyche, zoals deze onderscheiden werden door Robert Masters en Jean Houston (p.232). Deze onderzoekers stelden 206 proefpersonen bloot aan LSD-25 en peyote, een cactus met een hallucinogene werking. De uitwerking hiervan typeerden zij als een proces waarin meerdere niveaus, corresponderend met ‘diepte-lagen’ van de psyche, te onderscheiden zouden zijn. Zijlstra volgt de uiteenzetting hiervan van J. Weima (1927-):

1. Het sensorische niveau;¹⁷⁸

2. Het recollectief-analytische niveau; op dit niveau herinnert men zich belangrijke gebeurtenissen uit het verleden en doorleeft men deze opnieuw. Het gevolg hiervan is dat nieuwe levensdoeleinden gesteld worden;

3. Het symbolische niveau; op dit niveau wordt het materiaal dat op het vorig niveau verzameld en geordend is, als het ware gecondenseerd in een symbolisch-dramatische vorm. Men heeft deel aan ‘universele ervaringen’. Men bevindt zich op het grensgebied van het persoonlijke en collectieve onbewuste. Het gehanteerde symbool-begrip fungeert als de toegang tot de ‘archetypische’ werkelijkheden (Jung). Het symbool verenigt tegenstellingen, zoals innerlijke en uiterlijke realiteit, bewust en onbewust. Symbolen werken bevrijdend, omdat zij de innerlijke gespletenheid in de mens opheffen en zo integrerend werken. Wanneer het bewustzijn, aldus Zijlstra, met symbolen geconfronteerd wordt, openen zich niet alleen energiebronnen, maar komt men ook tot diepere inzichten in zichzelf. Zijlstra citeert hier Weima (1981), en

4. Het integrale niveau.

Dit integrale niveau is het diepste niveau waarop het tot een volledige integratie komt en fundamentele veranderingen in de persoonlijkheid plaatsvinden. Deze ervaringen werden door de proefpersonen alle ‘religieus’ beschouwd. Er vond, aldus de beschrijving van Zijlstra, een confrontatie plaats met ‘de Grond van het Zijn’, ‘de Essentie’ of ‘de Fundamentele Realiteit’ (p.233) (Weima, 1981).

Zijlstra gaat vervolgens de discussie aan met de conclusies over religieuze ervaringen die Weima aan deze onderzoeksbevindingen van Masters en Houston verbindt. Zo kan Zijlstra zich niet vinden in de stelling van Weima dat alleen op het integrale niveau sprake is van religieuze ervaring. Ook vraagt Zijlstra zich af of - zoals Weima zegt - “geestelijke gezondheid als resultante van een voortgaande integratie niet los gezien kan worden van mystieke connotaties, die vrijwel steeds vooral dan een rol gaan spelen wanneer het eindpunt van dit integratieproces genaderd wordt” (p.234). Weima, die hier dus de term ‘integratie’ onlosmakelijk verbindt aan geestelijke gezondheid, gaat volgens Zijlstra te gemakkelijk voorbij aan

¹⁷⁸ Op dit niveau veranderen autocentrische waarnemingen in allocentrische waarnemingen. Waarnemingen in dit stadium vertonen kenmerken van de waarnemingen tijdens ‘top-ervaringen’, zoals Abraham Maslow (1908-1970) die beschreven heeft. Het meest typerende van dit onder psychedelica bereikte niveau is dat het niet nieuwe inzichten verschaft, maar wel bewust maakt van wat tot dan verdrongen was.

de ervaring dat er vele gerijpte, goed geïntegreerde mensen zijn die niet religieus zijn ingesteld. Hij vindt dat de onbedoelde uiterste consequentie van Weima's opstelling is dat hij hen tot verkapte neurotici verklaart. Toch merkt ook Zijlstra op dat tijdens door hem gegeven Klinische Pastorale Vorming door enkelen dit integrale niveau bereikt werd, waarbij het opvallend was dat de ervaringen op dit niveau niet als religieuze ervaringen beleefd werden. Wel hadden zij, aldus Zijlstra, het vermoeden dat het gehele bewustwordingsproces iets te maken had met hun geloof. Er ontstond tevens een sterke behoefte aan een gelovige doordenking van hun ervaringen (p.234).

c. Als Zijlstra komt te schrijven over 'De term 'religieuze ervaring' is een vermenging van verschillende elementen' hanteert hij opnieuw de term 'integratie'.

Hij onderscheidt de elementen groei- en bewustwordingsproces, religieuze aanleg en religieuze attitude en godsdienstige traditie.

Bij het eerste element groei- en bewustwordingsproces onderscheidt hij acht aspecten. Zijlstra refereert opnieuw sterk aan de beschrijving door Weima van het werk van Masters en Houston.

Het vijfde aspect is de drieslag: integratie - desintegratie - reïntegratie. Hij typeert dit aspect als volgt: "Nieuwe ervaringen noodzaken tot (gedeeltelijke) herstructurering van de kaders waarin wij onze ervaringen ordenen. Deze herstructureringsfase gaat gepaard met een gevoel van chaos, van grote onzekerheid en vaak ook van angst"(p.240).

d. De laatste keer dat de Maederiaanse term 'integratie' in dit boek opduikt, is als Zijlstra ingaat op de neurotische perversie van de religieuze ervaring en daarbij, schrijvend over 'ziek en gezond' Vergote aanhaalt (p.259) (Vergote, 1980, pp.10-13).

Vergote hanteert met kennelijke instemming van Zijlstra twee formele criteria om 'ziek' en 'gezond' te onderscheiden: Integratie en autonomie. Vergote noemt naast deze formele criteria vier andere, inhoudelijke criteria: werken, communiceren met de taal, liefhebben en genieten. Volgens Vergote is een ziek mens altijd een min of meer gedesintegreerd en afhankelijk mens.

Al met al drijft het werk van Zijlstra op de twee begrippen 'regulatie' en 'integratie', die beide kunnen worden aangemerkt als Maederiaanse begrippen, maar die door Zijlstra niet samen als zodanig worden getypeerd. De belangrijkste verklaring daarvoor ligt mijns inziens in een onnauwkeurigheid van Zijlstra om zijn bronnen te vermelden.

6.10. Concluderende paragraaf

Uit dit hoofdstuk waarin de invloed van Maeder op praktische theologen en een enkele ethicus in Nederland centraal staat, komen de werken van hem naar voren als *eye-openers* voor het veld van psychologisch inzicht en waarheid van de godsdienst. Maeder is als representant van de Zürichse richting erin geslaagd om door het werk van Freud met zijn seksuele driften en door het werk van Adler met zijn machtsdrift heen te breken. Wat Maeder hierin bereikt wordt zelfs een revolutie genoemd. De mens wordt bij hem driftwezen, maar een ethisch-religieus wezen. Maeder stelt zich de integratie van de persoonlijkheid in levende samenhang met de buitenwereld, waarin zowel de gemeenschap als de wereld van de normen begrepen is, ten doel. Maeder neemt zodoende een bijzondere plaats in in de kritische zelfbezinning van de psychoanalyse. Het eigene van Maeder wordt gezien in zijn drang naar het zoeken naar genezing vanuit de innerlijke nood van zijn patiënten, waardoor hij het zich niet kan veroorloven zich te beperken tot een natuurwetenschappelijk positivistische houding,

maar de wezenlijk betekenis van de Goddelijke en demonische werkelijkheid, als transcendent-objectief, er volledig bij betreft. Maeder's opstelling geldt als een voorbeeld van de wezenssamenhang van natuur en openbaring. Maeder wordt gezien als iemand zich steeds richt op wat genezen kan, en daarbij een belangrijke therapeutische factor gelegen ziet in de mens die de arts is.

Regulatie en geweten zijn twee begrippen die worden aangemerkt om het gezicht van het werk van Maeder te bepalen. De menselijke persoonlijkheid onthult krachtens regulatie volgens hem een drang naar heelheid en zinvolle eenheid. Bij beschadiging is er een drang naar reïntegratie en regeneratie.

Het werk van Maeder wordt hoogtepsychologie genoemd. Het wordt gezien als een verdienste van Maeder, dat hij het wetenschappelijk denken zelf dwingt om het op natuurwetenschappelijke maat timmeren van het geestelijk-transcendente op te geven. Natuurwetenschap en het geestelijke-transcendente hebben een eigen gebied en kunnen zinvol verbonden worden. Maeder betreft dan ook de verhouding van zijn patiënten tot God in zijn therapie. Een belangrijk gezichtspunt dat aan Maeder ontleend wordt is de historisch-kulturele veroorzaking van neurosen. In de cultuur wordt een accent gelegd op ontplooiing, maar dat gaat gepaard met verdringingsprocessen die afsluiten van de werkelijke levensbron. Psychische hulpverlening is niet zelden zoeken naar het verdrongen en verkommerde geweten en bereiken van een toestand die de normale activiteit van het geweten faciliteert.

Opgemerkt wordt dat Maeder door het begrip 'richting' dat in zijn werk veelvuldig aan bod komt, zelfstandig op een religieus spoor terecht is gekomen. Maeder plaatst dit begrip in de psychische structuur om er een betrokkenheid en een geworteldheid in een hogere wereld mee tot uitdrukking te brengen. Pas later in zijn werk wordt met deze hogere wereld het christelijk geloof bedoeld.

Maeder ziet de geboorte van de persoonlijkheid als een religieuze crisis van het gehoorzaamheid leren aan God, die tegelijk breuk en verlossing is. De psychosynthese die Maeder voorstaat, is strikt genomen geen activiteit van de arts maar van een persoonlijke Schepper. Een arts kan hier slechts bemiddelend bezig zijn.

In dit hoofdstuk komt beter dan elders aan het licht dat Maeder een ontwikkeling doormaakt in zijn denken en geloven. Aanvankelijk heeft ook hij een romantische inslag, waarin het materialisme verlaten wordt, waarbij ook bij Maeder het onbewuste wordt overschat tegenover het bewuste. Als Maeder echter omgaat met Brunner en met hem het evangelie weer gaat lezen, blijft zijn opvatting over de prospectieve functie weliswaar helemaal staan, maar neemt de bewuste beslissing daarbinnen een meer prominente plaats in.

Maeder is voor de Nederlandse theologen iemand die actief bijdraagt aan de toenadering van psychotherapie en zielszorg. Freud, Adler en Jung worden aangemerkt als degenen die het mensbeeld buiten de christelijke cultuur hebben gebracht en dat beeld daarvan hebben ontworteld. Maeder doorbreekt dit, en zet een beslissende stap voorwaarts door het accent te leggen op de eenheid van het psychische individu met zijn psychische regulatie, dat haar uitgangspunt vindt in het prospectieve beeld van de persoonlijkheid, dat rechtstreeks voortkomt uit Gods scheppende hand. De idee van de persoonlijkheid beantwoordt aldus aan een transcendente werkelijkheid die geopenbaard is in Jezus Christus, de Heiland en Middelaar. Aan Maeder wordt ontleend dat hij als doel van psychotherapie in christelijke zin ziet, dat tot de werkelijke genezing van de zieke ook behoort een verandering en ontplooiing in de zin van de religieuze metanoia, van een bekering tot God.

Maeder's opvatting over opvoeden tot ethische zelfstandigheid vindt ook ingang bij de Nederlandse theologen.

Maeder krijgt ook veel aandacht voor zijn notie dat het karakter en de houding van de hulpverlener zelf een belangrijke factor zijn in herstel van mensen of het verhinderen daarvan. Getracht wordt om dit gegeven te transponeren naar de zielszorg.

Maeder speelt een doorslaggevende rol in een studie over het agogisch moment in het pastorale optreden als zijn opvatting over de complementariteit in de relatie tussen psychotherapeut en 'cliënt' gebruikt wordt als argument tegen de opvatting van Buber dat de voor dat agogisch moment vereiste 'omvatting' niet mogelijk is vanwege de asymmetrie binnen de relatie van de opvoeding.

Hoewel de biecht vooral om haar rooms-katholieke, sacramentele karakter wordt afgewezen, worden Maeder's noties over geweten en katharsis gebruikt om de private zondebelijdenis op de protestantse kerkelijke kaart te zetten.

Hoewel een definitief bewijs moeilijk meer geleverd lijkt te kunnen worden, zijn er in ieder geval zeer sterke aanwijzingen dat de 'Klinisch Pastorale Vorming' die vele honderden predikanten en pastores tot op de dag van vandaag hebben ondergaan, gestoeld is op het werk van Maeder. Het Maederiaanse begrippenpaar 'integratie' en 'regulatie', juist ook in hun Maederiaanse betekenis, zijn de twee peilers waarop de theorie van deze 'Vorming' staat, terwijl slechts bij de term 'regulatie' de naam Maeder uitdrukkelijk valt.

HOOFDSTUK VII

EVALUATIE VAN DE THEMA'S IN HET WERK VAN ALPHONSE MAEDER

7.1. Inleidende opmerkingen

In dit hoofdstuk worden de thema's in het werk van Alphonse Maeder geëvalueerd. Deze thema's zijn de prospectieve of teleologische functie in het psychische, het mensbeeld, de verhouding tussen het mechanistische en vitalistische denken en de verhouding tussen psychiatrie en christelijk pastoraat. Onderzocht wordt hoe deze thema's in het werk van Maeder licht werpen op de betekenis van de helende functie van het christelijk pastoraat voor professionals in de psychiatrie praktijk.

Het kritische instrument voor de evaluatie wordt ontleend aan gedachtegoed uit de reformato-
rische wijsgerige traditie in het algemeen en dat uit deze traditie over de geneeskunde en de
cultuur in het bijzonder. Een evaluatie, waarin de aard van de geneeskunde en daarbinnen de
aard van de psychiatrie, de aard van het christelijk pastoraat en de aard van hun onderlinge
relatie aan bod moeten komen, vraagt om een onderscheidend vermogen, dat mijns inziens
binnen deze wijsgerige traditie sterk en zinvol ontwikkeld is.

Ter inleiding wordt stilgestaan bij medische filosofie in het algemeen en vervolgens bij
reformato-
rische wijsbegeerte in haar relatie tot geneeskunde en cultuur in het bijzonder.
Daarbij zullen onder meer karakteristieke reformato-
risch wijsgerige termen als 'aspecten-
leer', 'normatieve structuur', 'kwalificeren' en 'structuur en richting' vallen (Kalsbeek, 1983;
Van Riessen, 1970). De aspectenleer van de reformato-
rische wijsbegeerte biedt een instru-
ment om gericht kwalitatief te onderscheiden waarop het aankomt bij de beantwoording van
de vraag of en in hoeverre de helende functie van het christelijk pastoraat betrokken kan
worden op de psychiatrie praktijk van professionals die daarin werkzaam zijn. De
wijsgerige anthropologische denkbeelden van H. Dooyeweerd (1894-1977) dragen hiertoe
ook bij. De studie waarin S. Strijbos (1944-) een structuurmodel van de geneeskunde geeft, is
tevens en vooral een kritische evaluatie van de systeemtheorie, waarin het mechanistische en
vitalistische denken met elkaar verzoend zouden worden. Deze evaluatie geeft daardoor ook
scherp inzicht in de verhouding tussen beide, zoals die in het werk van Maeder aan de orde

komt. Een tweede winstpunt van deze studie is het cultuurfilosofische karakter ervan, waardoor zij inzicht geeft in het modernistische karakter van de cultuur waarin vooral technische mogelijkheden tot godsdienstige proporties zijn opgeblazen en als substituut voor godsdienst geacht worden te gaan werken.

De filosoof Th. de Boer (1932-) hecht overigens ook veel waarde aan Dooyeweerts structuurtheorie van de werkelijkheid (de leer van de aspecten, hun verscheidenheid en samenhang). Hierin ziet hij een belangrijk heuristisch hulpmiddel voor het onderzoek van de werkelijkheid en hij spreekt in dit verband van 'inspirerend' (De Boer, 1983).

7.2. Medische filosofie in het algemeen

De hernieuwde belangstelling voor de medische filosofie in de afgelopen 30 jaren heeft ongetwijfeld te maken met het huwelijk dat de geneeskunde, waaronder de psychiatrie, vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw is aangegaan met de natuurwetenschappen.

Over dit huwelijk is in historische zin van groot belang om te vermelden, dat de moderne tijd zoals voortgezet in de Franse revolutie (met haar leuze "Ni Dieu, ni Maître": Geen God en geen meester) op het einde van de 18^e eeuw, de religie en het christelijk pastoraat de centrale plaats in de westerse cultuur ontnomen heeft ten gunste van de geneeskunde. Niet de geestelijke maar de geneeskundige en daarmee vervolgens ook de psychiater, neemt deze plaats in. Op een moment dat medische faculteiten bepaald geen bloeiend bestaan leiden, komt de geneeskunde en met haar de psychiatrie op en wordt dankzij gerichte wet- en regelgeving en het huwelijk met de natuurwetenschappen op het schild van de cultuur geheven (Vandermeersch, 1979; Clebsch en Jaekle, 1967). Waar de geneeskunde er nog niet in slaagt om nood te lenigen, komt het onderscheid tussen het somatische en het psychische aan de orde, waarbij de psychiatrie wordt ingezet als complement van de primair somatisch georiënteerde geneeskunde. De geneeskunde stuit op vragen over het soms moeizame functioneren van patiënten als persoon en tracht met een psychiatrie daarover een theorie te ontwikkelen. Waar de somatische zorg ontoereikend dreigt te worden, vult de psychiatrie aan. De somaticus is toegestaan om krachtens de eigen persoon op psychische problematiek van patiënten in te gaan, of deze alsnog door te verwijzen naar de psychiater (Mooij, 1988).

Het is van belang om deze opzettelijke modernistische verdringingsfunctie van de geneeskunde - en haar complementaire psychiatrie - jegens het christelijk pastoraat in het oog te houden, omdat zij de dwarsverbinding tussen beide weinig aannemelijk zou maken. Psychiatrie kapt het religieuze af, of plaatst het binnen het psychisch functioneren als een uiting van onvoldoende doorgewerkte angstvalligheden. Fernhout merkt op dat de zielszorg van de pastorieën verlegd is naar de spreekuren van de moderne psychotherapeuten (Fernhout, 1951). Een nadere analyse van de aard van dit modernisme komt in deze studie aan de orde in het kader van het technisch wereldbeeld, waarover Strijbos geschreven heeft (Strijbos, 1988). In dat verband komt ook aan de orde dat het modernisme de eigenschap heeft om het beeld dat de mens van zichzelf heeft te ontlenen aan het meest geavanceerde technische instrument (Van Peursen, 1987; Meissner, 1999) en niet meer - krachtens religie - aan God. Zo beschrijft en verklaart Freud het psychische van de mens in termen van het stuwmodel van James Watt naar analogie van de stoommachine (Russelman, 1983). Zolang er over het psychische geschreven wordt, lijkt dat steeds te weer gaan over vergelijkingen tussen de mens en een machine (Vroon en Draaisma, 1985).

Waar het modernisme het moet hebben van de strenge afgrenzing, lijkt het postmodernisme combinatie en connectie te benadrukken. Als het postmodernisme op een pragmatische wijze lijkt uit te gaan van werking, dan verklaart zij het modernisme als een culturele beweging die de werking van de werkelijkheid zet op de kaart van de logica (en daaruit voortkomende wetenschap en verwetenschappelijke techniek) alleen, terwijl zij deze werking zelf zet op de kaart van taal en teken (vgl. Rorty, 1982; Lyotard, 1979, 1983). Daarbinnen ligt een combinatie tussen christelijk pastoraat en psychiatrie of een positieve beoordeling van een versie uit het verleden, zoals die van Maeder, ineens veel meer voor de hand, te meer daar de modernistische verdringing van het pastoraat door de geneeskunde er niet meer toe zou doen. Voorafgaand aan het huwelijk met de natuurwetenschappen is de geneeskunde heel nauw verbonden geweest aan de filosofie. De opmars van de medische filosofie heeft te maken met aarzelingen over dit huwelijk met de natuurwetenschappen. De geneeskundige lijkt zich steeds meer te gedragen en te ervaren als een technicus die reparaties uitvoert, waarbij hij of zij meent zich nauwelijks meer te hoeven bekommeren om de persoon van zichzelf en van de patiënt, of deze bekommernis verwijst naar de psychiatrie, die zich evenzeer vertechniseert, zoals Maeder op meerdere plaatsen heeft opgemerkt. Er heerst een klimaat van vertechnisering en verkillung van de geneeskunde, die de sluimerende behoefte aan een heroriëntatie op het fundament en de bestemming van de geneeskunde wakker maakt. Het betreft inderdaad een sluimerende behoefte, want de kritiek op de risico's van de vertechnisering van de geneeskunde is er steeds wel geweest.

Hierbij kan gedacht worden aan de 'Anthropologische Geneeskunde' in het Duitse taalgebied, waaraan bijvoorbeeld de al eerder genoemde V. von Weizsäcker, maar ook in Nederland de naam van F.J.J. Buijtendijk (1887-1974) verbonden zijn. Zij trachten de geneeskunde te drenken in de gedachte, dat het menselijke in alle facetten van de geneeskunde, tot in de cellen onder de microscoop en in de moleculen toe, aanwezig is. Met deze gedachte proberen zij een mentaliteitsverandering te veroorzaken. De psychosomatiek komt uit deze koker. Deze veronderstelde een directe samenhang tussen het psychische en het somatische, juist ook bij ziekten (Buijtendijk, 1965; Dekkers, 1986; Von Weizsäcker, 1950, 1955, 1956). F.J.J. Buijtendijk legt zich aanvankelijk toe op de fysiologie, met interesse voor de psychiatrie en treedt in 1914 als lector in de algemene biologie en in 1919 als hoogleraar voor fysiologie en algemene biologie in dienst van de Vrije Universiteit. In deze periode toont hij zich een streng protestant. In 1925 stapt hij over naar de Universiteit van Groningen. Mogelijk al in die jaren begint hij zich te interesseren voor het rooms-katholicisme. Door de kwestie rond de predikant J.G. Geelkerken (1879-1960), die in maart 1926 door de Synode van de Gereformeerde Kerken als predikant wordt afgezet vanwege zijn vragen bij de historiciteit van de Bijbel, verliest Buijtendijk zijn gereformeerde oriëntatie (Struyker Boudier, 1989). In 1937 laat hij zich rooms-katholiek dopen. Dat gebeurt 'sub conditione', omdat hij zijn doop al in de Nederlandse Hervormde Kerk ontvangen heeft (Struyker Boudier, 1989). In dat jaar wordt hij ook lid van de Pauselijke Academie van Wetenschappen. In 1946 wordt hij hoogleraar in de algemene en theoretische psychologie te Utrecht. In zijn 'Utrechtse school' werkt hij aan een fenomenologische psychologie en psychopathologie. Hij is bevriend met de Zwitserse psychiater L. Binswanger, die bekend is om zijn Daseinsanalyse en evenals Maeder assistent is geweest van E. Bleuler (Struyker Boudier, 1989).

Uit deze sluimerende behoefte aan een uitweg uit de verkillung van de medische grondsituatie is de wijsbegeerte van de geneeskunde voortgekomen. Edmund Pellegrino (1920-) maakt ten aanzien van de wijsbegeerte van de geneeskunde onderscheid tussen drie combinaties van geneeskunde en filosofie. Hij spreekt van geneeskunde en filosofie, van filosofie in de

geneeskunde en van filosofie van de geneeskunde (Pellegrino, 1986). Geneeskunde en filosofie noemt Pellegrino de literatuur van filosofen die hun gedachtegoed op een of andere wijze toelichten aan voorbeelden uit de geneeskunde. Een voorbeeld uit de reformatorisch wijsgerige traditie kan zijn wat H. Dooyeweerd inbrengt uit de geneeskunde ter toelichting van zijn 31 stellingen over de mens (Dooyeweerd, 1942). Een ander voorbeeld betreft Cranenburgh met zijn inleiding in de neurowetenschappen (Cranenburgh, 1983). Filosofie in de geneeskunde onderzoekt de geneeskunde op filosofische aspecten. Vermoedelijk gaat het hier om filosofische vraagstellingen over bijvoorbeeld de verhouding tussen het lichaam en de psyche.

Filosofie van de geneeskunde gaat over de aard van de geneeskunde. Voor deze combinatie van filosofie en geneeskunde heeft Pellegrino vooral interesse. Daarin gaat het om de vraag wat geneeskunde eigenlijk is en waarin zij zich onderscheidt van en samenhangt met andere verschijnselen. Filosofie van de geneeskunde is dus geen medische ethiek. Daarin draait het vooral om de vraag of een of andere handeling van een arts jegens een patiënt goed of slecht is. De samenhang tussen medische filosofie en medische ethiek is wel heel sterk, want bij het nadenken over de geneeskunde en vooral over de arts-patiënt-relatie daarbinnen, blijkt ethiek een belangrijke grondstof van de geneeskunde te zijn (Jochemsen en Glas, 1997). De medische filosofie stuit dus snel op het belang van de ethiek voor de geneeskunde. Dat maakt medische filosofie echter geen medische ethiek. Medische filosofie richt zich op de aard van de geneeskunde.

7.3. Reformatorische filosofie en geneeskunde

Over de reikwijdte en vroegste vertegenwoordigers van de reformatorische wijsgerige traditie in het algemeen merkt de filosoof J. Klapwijk (1933 -) op dat niet een filosofie naar het reformatorisch concept van M. Luther (1483-1546), J. Calvijn (1509-1564) en A. Kuyper (1837-1920), trouwens ook niet een filosofie naar het latere, katholieke of neothomistische concept van een Maurice Blondel (1861-1949) of een Jacques Maritain (1882-1973), inspirerend kunnen heten voor de bezinning van de moderne filosofie (Klapwijk, 1986). Deze typen filosofie worden slechts bron van inspiratie binnen protestantse respectievelijk katholieke kring.

Het wijsgerig werk van H. Dooyeweerd is een voorbeeld uit protestantse kring (Dooyeweerd, 1935, 1953-1958; Kalsbeek, 1982). Herman Dooyeweerd (1894-1977) promoveert in 1917 op een proefschrift over 'De Ministerraad in het Nederlandsche Staatsrecht'. In 1927 wordt hij hoogleraar in de rechtsfilosofie, encyclopaedie der rechtswetenschap en het oud-vaderlands recht. In datzelfde jaar treedt ook zijn zwager D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978) aan als hoogleraar in de wijsbegeerte. Het enthousiasme over hun wijsgerig werk leidt in 1936 tot de oprichting van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte, die het blad 'Philosophia Reformata' gaat uitgeven.

In het werk van Dooyeweerd wordt allereerst een onderscheid gemaakt tussen de alledaagse levenspraktijk en het denken daarover. Dooyeweerd formuleert zijn denkbeelden vanuit een oriëntatie aan de relatie tussen God en scheepsel, of Maker en maaksel. Vanuit dit perspectief komt Dooyeweerd ertoe om de zin van het leven (uiteraard ook dat van de mens) te omschrijven als het geschapen zijn en de gerichtheid van de schepping op haar Schepper. Deze omschrijving van zin zet hij tegenover de zinsopvattingen in denkstromingen uit het heden en

het verleden van de filosofie. In deze context komt hij niet alleen tot de erkenning en onderscheiding van zulke hoedanigheden en tot de beschrijving van de mens - die immers ook schepsel is - met behulp van deze kwaliteiten, maar ook tot een eenheidsvisie in hun gerichtheid op de Schepper. Het begrip 'richting' bij Maeder heeft een vergelijkbare betekenis.

Ten behoeve van het theoretisch denken over de structuren van de werkelijkheid is dit wijsgerig werk tot stand gebracht. Dat werk is bekend geworden als de Wijsbegeerte der Wetsidee (WdW), waarbij de term 'wet' de connotatie heeft van de door God de Schepper gestelde grens tussen zijn schepping en Hemzelf. Belangrijk wijsgerig procédé in deze wijsbegeerte is het tegengaan van "grensoverschrijdingen" waarbij schepsels of veronderstelde delen daarvan zouden worden vergoddelijkt, of van "grensopheffingen" waarbij de schepping wordt ontkend en de zin ervan wordt toegekend aan een aspect daarvan. Een andere implicatie is principieel verzet tegen elke gedachte die ook maar enige zelfstandigheid van een schepsel ten opzichte van God als Schepper zou toelaten. Dooyeweerd tekent dan ook bezwaar aan tegen het substantiebegrip in de Griekse wijsbegeerte van Aristoteles, dat een dergelijke zelfstandigheid inhoudt. Voor onze studie is dit bezwaar van belang aangezien het begrip 'entelechie' dat door Maeder gehanteerd wordt, uit deze Griekse wijsbegeerte komt, waar entelechie opgevat wordt als de ziel die in algemene zin de substantiële vorm van het materiele lichaam is (Dooyeweerd, 1936, p.1-10).

In dit wijsgerig procédé speelt een aspectenleer een belangrijke rol. Een aspect is wat vanuit een gezichtshoek kan worden waargenomen aan een schepsel. Een aspect wordt ook een wetskring genoemd met elk een zinkern. Die zinkern kwalificeert de wetskring. Bij de aspecten gaat het nooit om een 'wat', maar steeds om een 'hoe', om een wijze van zijn, om een modus. Vandaar dat de aspecten ook modale aspecten of modaliteiten worden genoemd (Kalsbeek, 1983, p.31). Een aspect kan niet herleid worden tot een ander aspect en daardoor onderscheiden de afzonderlijke aspecten zich van elkaar. Een poging om het ene aspect tot het andere te herleiden, leidt tot antinomieën, d.w.z. innerlijke tegenspraken.

De aspecten zijn het pistische of geloofsaspect, het ethische, het juridische, het esthetische, het economische, het sociale, het linguïstische, het historische, het analytische, het psychische (of ook sensitieve), het biotische, het fysische, het ruimtelijke en het arithmetische aspect. Deze opsomming is maar niet in willekeurige volgorde gedaan. Het eerstgenoemde aspect is gefundeerd in het daarop volgende en deze fundering loopt zo door van de "latere" naar de "vroegere" aspecten (vgl. Kalsbeek, 1983).

Behalve het karakter van onderlinge onherleidbaarheid van deze aspecten, moet in dit verband ook de innige onderlinge vervlochtenheid genoemd worden. In een modaliteit kan een zinnmoment van een andere modaliteit worden aangetroffen. Kalsbeek noemt het voorbeeld van 'denkeconomie', omdat daarin de logisch te kwalificeren denkeconomie veel overeenkomst vertoont met de besparing, die de zinkern is van het economische aspect. Wie logisch denkt, moet dat op een zo korte en helder wijze doen (Kalsbeek, 1983, pp.101, 102). Deze overeenkomst wordt analogie genoemd. Omdat het economische aspect een "later" aspect is dan het logisch aspect, grijpt in dit voorbeeld het logische aspect vooruit op het economische aspect. Dan wordt gesproken van een anticipatie. Bij het voorbeeld van de juridisch te kwalificeren vergelding worden drie analogieën onderscheiden: het economisch vanwege de evenwichtigheid die eraan kleeft, het esthetische vanwege de harmonie met de belangen die er spelen en ook het getalsmatige vanwege het aantal te onderscheiden belangen. Omdat vanuit een later aspect wordt teruggegrepen op drie vroegere aspecten, kan gesproken van drie retrocipaties (vgl. Kalsbeek, 1983, p.103). In dit verband wordt gesproken van de universaliteit in eigen kring, omdat in iedere modaliteit naast de zinkern allerlei

zinmomenten van de overige modale aspecten kunnen worden opgemerkt. Deze anti- en retrocipaties leiden ertoe dat elk aspect als het ware alle andere aspecten weerspiegelt. Dat wordt universaliteit in eigen kring genoemd (vgl. Kalsbeek, 1983, p.106).

De notie van universaliteit in eigen kring is van groot belang voor de beoordeling van het pastorale psychiatrische werk van Alphonse Maeder, omdat daarin psychisch dan wel pistisch te kwalificeren verschijnselen op elkaar vooruit- dan wel teruggrijpen.

Dit reformatorisch (Dooyeweerd spreekt liever van christelijk) wijsgerig procédé brengt ook aan het licht hoe in veel filosofie de schepping herleid wordt tot één van haar vele aspecten, en haar daarmee verabsoluteert tot een “-isme”. Zo zou het werk van Karl Marx opgevat moeten worden als een economisme, omdat het de zin van de werkelijkheid op religieuze wijze opsluit in het economische aspect ervan. Tevens opent dit procédé het oog voor grensoverschrijdingen tussen God als Schepper en Zijn schepping, als onderdelen daarvan worden vergoddelijkt. Antheunis Janse (1890-1960) beschrijft de consequenties van grensoverschrijdingen voor de anthropologie in zijn ‘Van idolen en schepselen’ (Janse, 1938).¹⁷⁹

Met het oog op de theologische context waarbinnen Maeder opereert, moet de opvatting over het geloof van Schleiermacher gezien worden als een psychisme, omdat hij het geloof verpsychologiseert tot een gevoelsfunctie, ten koste van een geloofsfunctie.¹⁸⁰ In de meest letterlijke betekenis van het woord zou deze opvatting over het geloof niet zinvol kunnen zijn, omdat ze geen recht doet aan het scheppingsverschijnsel geloof. Als in de aspectenleer ook het pistisch aspect en daarmee een geloofsfunctie, vermeld wordt, dan betekent dat zoveel, dat er in de tijdelijke werkelijkheid gesproken kan worden van een wetskring van het geloof (Dooyeweerd, 1935, deel II, p.227). Door deze functie aan de geschapen werkelijkheid te onderscheiden kan er regelrecht kritiek worden uitgeoefend op Karl Barth, die van een dergelijke functie zelfs niets weten wil.

De geloofsfunctie is alle mensen eigen, zowel aan Christ-gelovigen als aan hen, van wie het geloof zich in afvallige richting openbaart, aldus Dooyeweerd. Er is dus een afvallig geloof en een geloof, dat door Gods Geest in de mens werkzaam kan worden. Dooyeweerd schrijft dan uitdrukkelijk: “Maar beide fungeren binnen de modale structuur eener zinfunctie, welke reeds bij de schepping aan de menselijke natuur was ingeplant”. Hij waarschuwt vervolgens om deze geloofsfunctie te vereenzelvigen met de religieuze wortel van het tijdelijk bestaan, met het hart, waaruit de uitgangen des levens zijn. Geloven, denken, voelen etc. zijn tijdelijk onderscheiden functies, die in wetskringen van tot elkaar onherleidbare zin-modaliteit zijn afgegrensd (Dooyeweerd, 1935, p.227). Eerst in het hart vindt de geloofsfunctie haar religieuze concentratie en vanuit die wortel van onze existentie is de richting van ons geloven bepaald, aldus Dooyeweerd (1935, p.228).

Dooyeweerd ontleent deze opvatting over de geloofsfunctie aan de Schriftuurlijke conceptie van het geloof zoals Abraham Kuyper daarover - volgens Dooyeweerd - baanbrekend geschreven heeft in zijn ‘Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid’ (Kuyper, 1909). Kuyper ontleent deze geloofsfunctie aan Hebreëen 11 vs 1: “Het geloof nu is de zekerheid der dingen,

¹⁷⁹ Avishai Margalit (1939-) en Moshe Halbertal (1958-) snijden dit thema vanuit politicologisch oogpunt aan in hun boek ‘Idolatry’ dat in 1992 uitgegeven is door Harvard University Press. Het boek betreft op het politieke onderwerp over verdeling van goederen en middelen een voordeel van monotheïsme: de ondoordringbaarheid van de scheidslijn tussen mens en God. Daaraan en daarmee oriënteren en typeren zij politieke systemen die deze scheidslijn hebben willen doorbreken, echter met alle opoffering van niet geringe aantallen van mensenlevens vandien.

¹⁸⁰ Vgl. paragraaf 2.4.2.1 van onze studie.

die men hoopt en het bewijs der dingen, die men niet ziet.”(Vertaling NBG, 1953). Dooyeweerd merkt op dat deze tekst tevens goed toont, dat de geloofsfunctie een grenskaracter heeft. Boven deze functie gaat als het ware niets meer uit van wat er in de geschapen werkelijkheid - om zo te zeggen: zinnig - zou kunnen worden onderscheiden en wetenschappelijk onderzocht.¹⁸¹

Deze kort samengevatte reformatorische wijsbegeerte toont tot enkele tientallen geleden weinig aandacht voor medische filosofie. Daarin is zij nauwelijks een uitzondering op de regel dat medische filosofie pas de laatste 25 tot 30 jaren weer een toenemende aandacht geniet.

7.4. Reformatorische wijsbegeerte van de geneeskunde

In het tijdschrift ‘Philosophia Reformata’ kunnen slechts vier artikelen met een medisch filosofische strekking worden gevonden. Ze zijn alle vier geschreven door de arts G.K. Schoep (Schoep, 1937, 1946, 1948, 1951). Hij is de eerste geweest die het gedachtegoed van H. Dooyeweerd over de mens heeft proberen in te voeren in het nadenken over gezondheid en ziekte.

Van Lieburg merkt op dat nieuwe impulsen in de richting van een reformatorische geneeskunde vooral komen van de medici Johannes Hekman (1878 -1958)¹⁸² en deze G.K. Schoep (1896-1953). Vooral Schoep levert uiterst boeiende bijdragen, waarin de reformatorische wijsbegeerte van Dooyeweerd tot uitgangspunt wordt genomen (Van Lieburg, 1984).

¹⁸¹ De stelling dat de mens van nature religieus is, en ook dat ongelooft een vorm van religie is, staat centraal in de oratie op 21 juni 2002 van prof. dr. Jacques Janssen, hoogleraar Cultuur- en Godsdienstpsychologie aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Voor hem staat het psychologisch aspect van de religie centraal, dat hij vervolgens verbindt aan de biologie van de mens, met de uitspraak, dat religie biologisch verankerd is. Vanuit de reformatorische wijsbegeerte gezien lijkt deze uitspraak erop te duiden dat Janssen religie primair biologisch zou willen kwalificeren, terwijl die zich veel beter primair pistisch laat kwalificeren, terwijl daaraan verder ook zonder enige restrictie psychologische en biologische aspecten zouden kunnen worden onderscheiden. Op reformatorisch wijsgerig standpunt is het uiteraard zinvol om neurologisch onderzoek te doen naar religieuze ervaringen. Vergelijkbare thematiek komt aan bod in de studie uit 1946 van G.K. Schoep, zie paragraaf 7.4. van dit proefschrift, en ook in de oratie uit 1982 van E.H. Van Olst, zie paragraaf 7.5.1. van dit proefschrift. Overigens suggereert de uitspraak van Janssen dat religie verankerd is in de biologie, dat de biologie een zekere ankervastheid geniet. Het is echter goed te bedenken dat het brein een buigzaamheid bezit, waarvan het de vraag is of die zich wel zo gemakkelijk voor verankering leent, en daarmee überhaupt of de uitdrukking biologische verankering niet meer suggereert dan zij kan waar maken. Johan Antonie den Boer (1953-), hoogleraar in de psychiatrie te Groningen, wijdt aan deze buigzaamheid zijn inaugurele rede in 1997, onder de titel ‘Het buigzame brein: over hersenen en geest, neurale darwinisme en psychiatrie.’

¹⁸² Zo draagt Hekman bij aan het ‘Handboek der ziekenverpleging’ uit 1933, dat een tweede druk in 1944 ziet, uitgegeven bij Kok: Kampen, maar ook aan de ‘Vereeniging voor geestelijke volksgezondheid op Gereformeerden grondslag’ met een referaat over ‘Moeilijkheden van de rijpingsjaren’, in 1938 in het orgaan van deze Vereeniging. Van Belzen noemt het genoemde handboek in het kader van een opmerkelijke inconsistentie tussen wat iemand als recensent van een boek vindt, en zelf als schrijver van een boek in meer of mindere mate nalaat te vermelden over godsdienstige aspecten van het onderwerp.

In zijn eerste artikel is dit gedachtegoed nog niet bekend en dat is goed te merken. De daarop volgende artikelen plukken wel de vruchten van het denkwerk van Dooyeweerd.

G.K. Schoep publiceert in 1937 een artikel over 'Teleologie en pathologie'. Hij schetst hierin de voorgeschiedenis van het opkomende teleologische denken. Hij typeert de opkomst van dit denken als een grote vooruitgang waarin ook het christelijke denken zich kan verheugen. Toch stelt hij enkele indringende vragen, die ook relevant zijn voor het verstaan van het pastorale psychiatrische werk van Alphonse Maeder, die immers een teleologisch principe aan het psychisch functioneren toekent.

De eerste vraag is of met dit denken inderdaad perspectieven geopend worden voor een christelijke wetenschap en de christen-onderzoeker daarin een bevestiging van zijn levens- en wereldbeschouwing mag zien. Vervolgens vraagt Schoep of het christelijk denken zonder meer deze kenvorm van het zinrijk verstaan van de levensverschijnselen voor zich kan annexeren en dienst kan laten doen als bolwerk tegen de aanvallen van het ongeloof.

Schoep formuleert dan een drietal bezwaren tegen de gedachte als zou de interpretatie van de resultaten van het moderne onderzoek de ontkenning van het bestaansrecht van het teleologisch denken in zijn nieuwere vorm overwonnen hebben en daardoor medewerkster geworden zijn bij de fundering van een christelijke natuurbeschouwing. Het eerste bezwaar is, dat de nieuwere inzichten niet in staat zijn een bevredigend antwoord te geven op grote levensvragen. Daarom is er geen sprake van een wezenlijke overwinning van hen die van een teleologie in welke vorm ook, niet willen weten. Het tweede bezwaar is, dat moet worden vastgesteld dat het begrip teleologie niet algemeen aanvaard wordt en aanvechtbaar is, juist op het terrein waarop men bij uitstek dit begrip meende te kunnen hanteren. Het is te zwak om de weerstand weg te nemen van hen die de doelmatigheid van de natuur bestrijden. Het laatste bezwaar is gebaseerd op de christelijke levensovertuiging zelf. Die houdt vast, dat men niet vanuit de natuur tot God kan opklimmen. Slechts uit de Openbaring van de Heilige Schrift gaat het zuivere licht op over het vraagstuk van de teleologie. Wijngaarden maakt dit punt later ook in zijn evaluatie van het werk van Maeder (Wijngaarden, 1959).

G.K. Schoep is als gereformeerd arts kritisch over het teleologisch denken. Hij ziet er een uitdaging in, maar vindt dit denken niet toereikend als antwoord op grote levensvragen. Het begrip is onvoldoende uitgekristalliseerd om de strijd te kunnen aanbinden met de bestrijders van de doelmatigheid van de natuur. Als niet onbelangrijk probleem ziet hij het element in het teleologisch denken dat men vanuit de natuur tot God opklimmen kan. Als hij vervolgens de Openbaring van de Heilige Schrift aanwijst om een zuiver licht te laten schijnen over het vraagstuk van de teleologie, dan doet hij in dit opzicht geen concrete suggestie. Zijn artikel blijft daardoor op dit punt wel wat in de lucht hangen. Interessant en wezenlijk voor de vraagstelling van dit proefschrift is zijn kritische vraag over de annexatie door het christelijk denken van het teleologisch denken, die aan de formulering van zijn bezwaren vooraf gaat. Opvallend is dat hij deze vraag stelt, voordat hij kan kennismaken met de leer over de mens van Dooyeweerd, waarin dezelfde vraagstelling doorklinkt en daarop een begin van een wijsgerige beantwoording geboden wordt.

Ten aanzien van Alphonse Maeder's uiteenzettingen over teleologie kan worden opgemerkt, dat die aanvankelijk, in zijn logisch positivistische levensfase, in het geheel geen godsdienstige strekking hebben, maar slechts een plaats hebben in een opvatting over de structuur van het psychisch functioneren van de mens alleen. In zijn idealistische fase krijgen deze uiteenzettingen echter wel degelijk de religieuze klank waarop Schoep doelt.

Schoep geeft in 1946, inmiddels geïnspireerd door het op normatieve structuren gerichte denken van Dooyeweerd, aan hoe hij de ideale verhoudingen tussen geneeskunde, wijsbegeerte, wetenschap en anthropologie ziet (Schoep, 1946). Met de uitdrukking 'normatieve

structuur' wordt de structuur van iets bedoeld, zoals dat behoort te zijn. Volgens Schoep stoelt het medisch handelen deels op wetenschappelijk kennen, deels op wat hij noemt de naïeve intuïtie. De beoefening van de geneeskunde is primair hierin gelegen. Geneeskunde heeft vanouds een voorwetenschappelijk karakter. Daardoor kan de geneeskunde ook nu niet opgaan in de wetenschap. Bij het doorzoeken van de kosmos is de wetenschap als het ware de geneeskunde tegengekomen. De geneeskunde centreert zich op de zieke mens. Schoep ziet het - keurig zoals Dooyeweerd het heeft bedoeld - als de taak van de wijsbegeerte om de aard, de oorsprong en het doel van dat gegeven te onderzoeken. De wetenschap zou op het resultaat van die wijsgerige bezinning moeten voortborduren op een analyserende en explorerende wijze. Indien de wijsbegeerte de geneeskunde kwalificeert, dan zou deze kwalificatie behoren in te houden, dat de wetenschap weliswaar een leidinggevende functie heeft in de geneeskunde, maar dan een leidende functie die tevens uitloopt in een dienende.

Schoep wijst erop dat velen de aard van deze wetenschap opvatten als natuurwetenschappelijk. Hij ziet hierin een reductie en loochening van het object van de geneeskunde. Deze reductie en loochening hebben tot een crisis in de geneeskunde geleid. Het is goed te bedenken dat Schoep zijn verhaal doet in de jaren '40 van de 20-ste eeuw. Een symptoom van deze crisis is dat ethische beginselen niet langer een wezenlijk bestanddeel vormen van het geneeskundig handelen. Met de wijsgerig anthropologische denkbeelden van Dooyeweerd legt Schoep een verbinding wanneer hij poneert dat de zieke mens alleen tegen de achtergrond van de gezonde is te verstaan.¹⁸³

Schoep vindt, dat voor zover de geneeskunde wetenschappelijk is, zij alleen mogelijk is op basis van een wetenschappelijke anthropologie. Van een anthropologie vindt hij dat zij evenmin als de geneeskunde behoort op te gaan in een wetenschap. Ook vindt hij dat net als aan de geneeskunde aan de anthropologie een wijsgerige bezinning ten grondslag moet liggen. Volgens Schoep levert een oriëntatie aan de wijsbegeerte der wetsidee een aantal winstpunten op:

1. In de Wijsbegeerte der Wetsidee komt tot uitdrukking dat geen enkele wetenschapsbeoefening, dus ook die ten aanzien van de zieke mens, waarde vrij is.
2. Deze filosofie maakt inzichtelijk dat de hele tijdelijke menselijke existentie voorwerp kan zijn van wetenschappelijk geneeskundig onderzoek. Dit laatste zou om maar iets te noemen ertoe moeten leiden dat er een principieel onderscheid gemaakt wordt tussen dier en mens.
3. Deze wijsbegeerte weerhoudt ons er niet alleen van om de geneeskunde vitalistisch op te vatten, maar ook om haar onder te brengen in een puur biotisch, dat is biologisch, begrippenkader. Onder vitalisme wordt verstaan de overtuiging dat de activiteiten van levende

¹⁸³ Deze stelling lijkt op het eerste gezicht evident te zijn. Toch geeft K.J. Popma (1903-1986) op basis van het geloofsverstaan van de gebrokenheid van de schepping een beschouwing op basis van de omgekeerde stelling (Popma, 1977). Hij is een andere persoon uit de reformatorisch wijsgerige traditie over de geneeskunde die genoemd moet worden en is classicus en filosoof. Hij heeft leiding gegeven aan studiegroepen over de geneeskunde. Deze activiteit leidde tot twee studies die nog steeds het lezen waard zijn (Popma, 1963, 1977). Met name het hoofdstuk over 'Zonde en ziekte' in het boek 'Wijsbegeerte en Anthropologie' is een klassieke studie binnen de reformatorische wijsbegeerte van de geneeskunde, waarin Popma de zin van de geneeskunde verbindt aan de Jakobus 2 vs 13, dat de barmhartigheid roemt tegen het oordeel, waardoor verzet tegen ziekte opgevat kan worden als reiniging, vernieuwing, en herstel van gerichtheid van leven. Dit zijn allemaal ten diepste religieuze gedachten. Ze kunnen niet aangeduid worden als begrippen, aldus Popma, omdat ze wel andere begrippen bepalen, maar zelf zich niet door iets anders dan door zich zelf als idee laten bepalen, en als idee direct door de Schrift geïnspireerd worden (Popma, 1963, pp.225-290).

organismen te danken zijn aan een vitale kracht die verschilt van krachten van fysische aard in het universum. De wijsbegeerte der wetsidee kan laten zien dat zowel fysisch-chemische, biologische en psychologische wetenschappen, als de logica, de geschiedkunde, de sociologie, de esthetica, de ethiek en de theologie een eigen betekenis en waarde hebben in de wetenschappelijke geneeskunde en anthropologie.

Dit derde punt levert een belangrijk gezichtspunt op, doordat het betrokken kan worden op de opvatting van Alphonse Maeder over de verhouding tussen een mechanistische en vitalistische levensbeschouwing enerzijds, maar ook over zijn opvatting over de aard van psychische hulpverlening (Maeder, 1952).

7.5. *Dooyeweerd's anthropologische denkbeelden*

Als Schoep aanduidt, dat de hele tijdelijke menselijke existentie voorwerp kan zijn van wetenschappelijk geneeskundig onderzoek, dan richt hij zich naar de anthropologische denkbeelden van Herman Dooyeweerd (Dooyeweerd, 1942).

Dooyeweerd concipieert de menselijke geest als het religieuze, wat onder meer betekent de tijd te boven gaande en in zijn visie daarom niet voor wetenschappelijk onderzoek toegankelijk centrum van de menselijke existentie (Dooyeweerd, 1942; Koning, 1983; Ouweneel, 1986). Dooyeweerd noemt dit ook wel het hart, waaruit - naar Spreuken 4 vs 23 - de oorsprongen van het leven zijn, waartoe ook de tijdelijke, niet met dit hart te vereenzelvigen, maar daarvan uitgaande geloofsfunctie gerekend kan worden (Dooyeweerd, 1935).

Het hele tijdelijke bestaan van de mens wordt opgevat als een zogenaamd enkaptisch lichamelijk vorm-geheel, waarin een viertal individualiteitsstructuren met elkaar vervlochten zijn. Individualiteitsstructuren kenmerken een entiteit (een ding, een feit, een mens, een staat), zolang die bestaat (vgl. Van Riessen, 1970). Onder enkaptisch lichamelijk vorm-geheel wordt verstaan, dat een mens een samengestelde entiteit is. Enkaptisch betekent omsluitend, verstrengeld, vervlochten. Een schilderij kan men in deze zin opvatten als een vorm-geheel dat is samengesteld uit een fysische en een esthetische entiteit. De tweede is gefundeerd in de eerste en ontsluit de eerste. Het fysische materiaal is enkaptisch vervlochten in het schilderij, waarbij de fysische entiteit ontsloten is door de in deze gefundeerde esthetische entiteit. Dooyeweerd vat aldus het menselijk lichaam op als het geheel van de tijdelijke existentie van de mens, dat zijn diepere eenheid slechts aan zijn band aan de "ziel" dankt. Hierdoor wordt het lichaam nooit als een zelfstandigheid of substantie begrepen, omdat het bij de losmaking van zijn integrale band aan de ziel aan de ontbinding is prijsgegeven. Het is opgebouwd als een enkaptisch geheel van een viertal hierna te noemen individualiteitsstructuren waarvan telkens de lagere in de hogere morfologisch gebonden zijn. De totale natuurlijke lichaamsvorm of lichaamsgestalte is aldus het knooppunt van de verstrengeling tussen deze structuren.

De eerste en laagste structuur is fysisch-chemisch gekwalificeerd. De tweede structuur omschrijft Dooyeweerd als biotisch in de zin van biologisch. De derde structuur wordt door hem gekwalificeerd als instinctief-gevoelsmatig. De vierde structuur heet act-structuur. Hierover wordt gesteld, dat steeds bij iedere menselijke ken-, verbeeldings- of wilsacte ook het gehele menselijke lichaam naar al zijn aspecten (dus ook de fysisch-chemische en biotische) in actie is. Deze structuur van het lichaam kan betrekking hebben op elk aspect van de tijdelijke werkelijkheid en dus ook het pistische aspect met zijn geloofsfunctie. Dooyeweerd onderkent in zijn wijsbegeerte der wetsidee de reeds vermelde 14 aspecten die

onderling onherleidbaar zijn (Dooyeweerd, 1935; Janse, 1982; Spier, 1950). Met al deze wetskringen kan men entiteiten, zoals in het voorafgaande de mens, kwalificeren. Door een kwalificatie van een entiteit ontstaat een normatieve structuur daarvan.

De individualiteitsstructuren van de mens behouden in onderlinge vervlechting hun eigen wetmatigheden ofwel wat Dooyeweerd noemt, soevereiniteit in eigen kring. Pas wanneer de drie lagere structuren worden opgevat als gebonden in de vierde en hoogste structuur (de genoemde act-structuur) kunnen zij worden gezien als deelstructuren van het menselijk lichaam. Zij zijn elk gebonden in deze vierde structuur. Het enkaptisch opgebouwd zijn van dit lichaam brengt mee dat naarmate de hoogste structuur tijdelijk in de leidende rol binnen het structuur geheel buiten werking treedt, de lagere zich in eigenwettelijkheid naar buiten zullen openbaren. Dooyeweerd vindt dat de acten steeds uitgaan van de menselijke ziel als geestelijk centrum maar dat zij niettemin naar hun tijdelijke natuur zich slechts in het menselijk lichaam kunnen afspelen. Daarom is het fout te zeggen dat de ziel of de geest denkt, zich verbeeldt of wil, als het menselijk lichaam dat zou doen. Het is de volle mens in de eenheid van lichaam en ziel die de acten verricht. Buiten het lichaam zijn geen acten in hun tijdelijke vorm mogelijk. De acten zijn noch zuiver geestelijk, noch zuiver lichamelijk te vatten.

7.5.1. Actualiteit van de wijsgerige anthropologische denkbeelden van Dooyeweerd

De wijsgerig anthropologische denkbeelden van Herman Dooyeweerd die verweven zijn met zijn wijsbegeerte der wetsidee, vinden aftrek in kringen die zowel wijsgerig werk verrichten als een veelal confessioneel reformatorische signatuur hebben. Deze kringen bevinden zich overwegend in de Verenigde Staten, Canada, Zuid-Afrika, Zuid-Korea en Nederland. Bijzondere leerstoelen vanwege de Stichting voor Calvinistische Wijsbegeerte bevinden zich aan de meeste Nederlandse universiteiten.

J. Kugel (1927-) oriënteert zich aan de anthropologische denkenbeelden van Dooyeweerd in zijn theoretisch werk over bewegingsonderwijs (Kugel, 1979, 1 en 2).¹⁸⁴

Evert Herman van Olst, wijsgerig anthropoloog, heeft zijn oratie gewijd aan de actualiteit van de anthropologische denkbeelden van Dooyeweerd in relatie tot het biopsychologisch onderzoek (Van Olst, 1982). Hij noemt deze denkbeelden een waardevolle bijdrage aan het wijsgerig anthropologisch denken. Hij constateert dat het structuurmodel van Dooyeweerd grote voordelen biedt. Het doet meer recht aan de menselijke werkelijkheid zoals we die uit de dagelijkse ervaring kennen, het lichaam als uitdrukking van het gehele menselijke bestaan, een inzicht dat ook in de hedendaagse wijsbegeerte weer volop aan de orde is. Uitdrukkingen zoals 'doorleefde lichamelijkheid' wijzen hierop, alsdus Van Olst. Het menselijk lichaam is geen ding meer onder de dingen. Het lichaam ligt aan de zijde van het subject, spreekt Van

¹⁸⁴ Van Kugel zelf hoor ik dat de schaatsters Ad Schenk en Kees Verkerk indertijd bewust gecoacht zijn op basis van de wijsgerig anthropologische denkbeelden van Herman Dooyeweerd. Succes is niet uitgebleven. Kugel heeft dat uit de mond van hun toenmalige trainer Anton Huisjes zelf vernomen, die is opgeleid in de lichamelijke opvoeding bij G. Groenman, die in 1948 een boek geschreven heeft over: Lichamelijke opvoeding als anthropologisch probleem. Groenman is aan de Vrije Universiteit opgeleid, en heeft tentamina gedaan bij o.a. de gereformeerde hoogleraren J. Waterink, pedagoog, en D.H.Th. Vollenhoven, filosoof. Ook Kugel heeft tentamen gedaan bij Vollenhoven die tijdens dat tentamen opgemerkt heeft, dat Groenman op dat moment het versta was met het uitwerking van de wijsgerig anthropologische denkbeelden van Dooyeweerd.

Olst W.A.M. Luypen (1922-1980) na (Luypen, 1971). Het subject is ‘verzonken’ in het lichaam en via het lichaam in de wereld verwickeld. De mens is zijn lichaam. De scheidslijn tussen subject en lichaam moet uitgewist worden. Het lichaam als object is van tweede orde, resultaat van reductie. Het lichaam als subject gaat er aan vooraf. Dat betekent, aldus Van Olst, dat de lichamelijke niet uitputtend geanalyseerd kan worden, want ook aan wetenschappelijke analyse gaat het subject vooraf, dat steeds terugwijkt wanneer het nader bepaald wordt. Gesproken wordt van het ‘Ik’ als centrum van het handelen, het centrum waar de acten van uitgaan. Dooyeweerd gebruikt in dit verband het bijbelse woord ‘hart’, waarvan gezegd wordt dat daaruit de oorsprongen van het leven zijn. Hier wordt, aldus Van Olst, de vraag naar de mens een religieuze vraag, waarover de wijsgerige anthropologie geen uitspraken meer kan doen. Van Olst merkt verder op dat het structuurmodel van Dooyeweerd het gevoel en de emotie veel beter tot hun recht doet komen dan in het klassieke dualistische model het geval is.

Binnen de reformatorische wijsbegeerte heeft het nadenken over de wijsgerig anthropologische denkbeelden van Dooyeweerd niet stilgestaan, maar is op grote lijnen het denken van Dooyeweerd blijven volgen. Een interessant overzicht biedt G. Glas (1954-) (Glas, 1996a). Deze psychiater en filosoof staat in de reformatorische traditie en richt zich onder meer op de medische filosofie.

7.5.2. Ontsluiting in het kader van het onderscheid tussen structuur en richting

Als binnen de reformatorische wijsgerige opvatting van Dooyeweerd in het voorbeeld van het schilderij (en ‘mutatis mutandis’ over de mens) gesproken wordt over ontsluiting en wel over ontsluiting van de fysische entiteit door de esthetische entiteit, terwijl de tweede gefundeerd is in de eerste, dan is het van belang om dit idee van ontsluiting nader uit te werken. Als Dooyeweerd over ontsluiting schrijft, dan voert hij ook het onderscheid tussen structuur en richting in (Dooyeweerd, 1955, pp.189, 190). Deze niet strikt wijsgerige anthropologische notie in het werk van Dooyeweerd is reeds vermeld in verband met het onderscheid van Brunner tussen het formeel en materieel beeld van God, het onderscheid van Schilder tussen het creatuurlijke (schepselmatige) en het foederale (verbondsmatige) aspect van het menszijn, zoals de gereformeerde psychiater Nieboer dat verwerkt in zijn nadenken over de psychosociale hulpverlening (Nieboer, 1982). Het onderscheid tussen structuur en richting betreft in principe elke entiteit, maar dus ook de mens.

In het bijzonder het begrip ‘richting’ in het werk van Maeder ligt in dezelfde betekenisfeer als waarin de termen ‘materieel’, ‘foederaal’ en ‘richting’ à la Dooyeweerd liggen. Eerder werd genoteerd dat Kraemer opmerkt dat Maeder met dit begrip ‘richting’ in het psychische structuur de inherente betrokkenheid op en de geworteldheid in een hogere wereld blootlegt (Maeder, 1929, p.19). Opmerkelijk is dat ook Dooyeweerd - sprekend over de boventijdelijkheid van het hart - de vegetabiele metafoor van de wortel hanteert. Wijngaarden legt de Maederiaanse opvatting over richting eveneens dicht aan tegen de Bijbelse uitspraak over het hart waaruit de uitgangen des levens zijn.

Bij Dooyeweerd betreft ‘richting’ de religieuze keuzen van de mens in zijn gedrag in en jegens de schepping, waarvan de orde door Dooyeweerd ‘structuur’ wordt genoemd. De schepping nu ontplooit zich nooit los van religieuze keuzen van de mens. Ontsluiting doelt op het openleggen van tot dan toe toegesloten wets- en normbeginselen onder regie van het geloof (Dooyeweerd, 1955). Glas merkt op: “Wat er met en in de schepping gebeurt valt nooit los te zien van de religieuze antwoordstructuur van de mens” (Glas, 1986, p.159).

Opgemerkt kan worden dat deze uitdrukking ‘antwoordstructuur’ ook tot het aan E. Brunner ontleende anthropologisch vocabulair van Maeder behoort. Glas heeft gelijk als hij vindt dat de thematiek van de verwevenheid tussen scheppingsontplooiing en religieuze richtingkeuze eigenlijk het centrale *issue* is in het christelijke nadenken over geloof en psychiatrie (Glas, 1986, p.156). Maeder schiet daarom in de roos met de richtingszin in het psychische als centraal begrip in zijn opvattingen over psychische hulpverlening, als hij deze in zijn idealistische en religieuze levensfasen in verband brengt met de religieuze bestemming van de mens, via Jezus Christus, de weg, de waarheid en het leven. Wijngaarden heeft daarentegen gelijk met zijn kritiek over het ontbreken in deze opvatting van het onderscheid tussen het formele en het materiële beeld van God dat de mens is. Toch heeft Wijngaarden naar mijn idee weer te weinig oog voor het pistische aspect en daarmee de tijdelijke geloofsfunctie van het menselijk bestaan binnen dat formele beeld van God dat de mens is. Maeder’s opvatting over de richtingszin in het psychische had aan kracht gewonnen, als daaraan het pistische aspect was onderscheiden. De richtingszin laat zich veeleer pistisch kwalificeren. Bij Maeder blijft richting te zeer in het psychische hangen, waardoor zij een psychisme dreigt te worden. Toch moet worden opgemerkt, dat Maeder zich in de psychische hulpverleningspraktijk zelf uitdrukkelijk in houdt, om niet te zeggen stil houdt, of althans met grote voorzichtigheid te werk gaat met therapeutische leiding in deze richting, als de eigen leiding van de patiënt er naar zoekt. Tegelijk lijkt Maeder met de term ‘richting’ ook op het hart als boventijdelijk religieus concentratiepunt te doelen, als hij - in de woorden van Fernhout - het uitgangspunt van de richtinggevende regulatie neemt in het oorspronkelijke, prospectieve beeld van de persoonlijkheid, haar ‘Urbild’, dat als haar ‘hogere wezen’ in tegenstelling tot haar empirische wezen staat en rechtstreeks voortkomt uit de scheppende hand van God, die het de mens meegeeft om zijn empirische wezen als vitale impuls en leidend beeld te dienen (Fernhout, 1951, pp.34, 35). Psychiatrie is met medische middelen ruimte maken voor zelfgenezing waarvoor deze richtingszin bepalend is.

Waar dus kritiek moet worden uitgeoefend op het psychisme van Maeder, kan op reformato-
risch wijsgerig standpunt worden gesteld dat hij aan psychische, in de neurobiologie en emotionele huishouding te funderen verschijnselen van psychiatrische ziekte of herstel aspecten ziet die anticiperen op het pistische of omgekeerd pistisch te kwalificeren verschijnselen die retrociperen op psychische ziekte of herstel. Dit haakt sterk aan bij meer heden-
daagse bevindingen over de klinische en wetenschappelijke benadering van angst, als daarin wordt gewezen op het existentiële karakter van angst en op pistische aspecten van depressiviteit (Glas, 1991, 1993, 1996b, 2001). De pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder noch pastorale psychiatrie in meer algemene zin beoogt daarom de bekering van psychiatrische patiënten tot het christelijk geloof.

7.5.3. Pathologie, therapie en geloofsfunctie

Als Schoep komt te schrijven over de vier door Dooyeweerd onderscheiden individualiteits-
structuren van het menselijk lichaam, dan ziet hij perspectieven voor pathologie en therapie. De ziekteleer moet op elke individualiteitsstructuur gericht zijn, want door de verstrengeling van deze structuren doet een stoornis zich in elke andere structuur gevoelen. De pathologie zou zich in deze visie tot en met de actstructuur moeten uitstrekken. Dit impliceert dan dus ook dat de pathologie zich moet uitstrekken tot de geloofsfunctie van het menselijk bestaan. Hier is de onderlinge verhouding van de structuren van betekenis. Elke structuur heeft zo een eigenwettelijkheid en is morfologisch verbonden met, opgenomen in de hogere structuur.

Naarmate de hoogste structuur, de act-structuur, in haar leidende rol buiten werking wordt gesteld, zullen de lagere zich in hun eigenwettelijkheid naar buiten openbaren. Ten aanzien van de therapie stelt Schoep, dat men een stoornis in een individualiteitsstructuur kan verhelpen door op die structuur in te werken, maar zo nodig ook op de andere structuren en dus ook de actstructuur die betrokken kan zijn op alle aspecten en dus ook op het pistische aspect met zijn geloofsfunctie. Fernhout slaat op hetzelfde aambeeld, als hij opmerkt dat psychotherapie die uitgaat van een mensbeschouwing die rekening houdt met alle aspecten van het menselijk bestaan, onvermijdelijk op het terrein van de zielszorg komt (Fernhout, 1951, p.38). Met de pastorale geneeskunde van Paul Tounier is het al niet anders.

7.6. *Strijbos' structuuranalyse van de geneeskunde*

Een belangrijke bijdrage aan de reformatorische medische filosofie is geleverd door Sytse Strijbos (1944-) (Strijbos, 1985, 1988). Hij neemt eind jaren zeventig en begin jaren tachtig van de vorige eeuw deel aan een werkgroep over Reformatorische filosofie en geneeskunde. In zijn proefschrift over het 'Technisch Wereldbeeld' wijdt Strijbos een heel hoofdstuk aan de geneeskunde (Strijbos, 1988). Centrale plaats neemt in de arts-patiënt-relatie. Over deze relatie houdt ook Maeder niet op na te denken. Een ander groot belang van de studie van Strijbos is de kritische bespreking van de zogenaamde systeemtheorie, omdat de inzet daarvan gelegen is in het 'verzoenen' van de mechanistische en vitalistische opvatting van het leven. De verhouding tussen beide komt immers ook tot uitdrukking in de opvattingen van Alphonse Maeder.

Strijbos betoogt - daarin ook weer de aspecten-leer van Dooyeweerd volgend - dat deze relatie ethisch van aard is, d.w.z. aangedreven door liefde volgens bovenpersoonlijke normen en gekenmerkt wordt door tweesporigheid en door asymmetrie.

In het boek van Strijbos staat het thema van de verwetenschappelijking en de verotechnisering van het leven centraal. Dit thema is een aambeeld waarop ook de reformatorische cultuurfilosofen H. van Riessen (1911-2000) en E. Schuurman (1937-), beiden evenals Strijbos Delftse ingenieurs, op hebben geslagen of slaan (Van Riessen, 1971, Schuurman, 1972).

Strijbos spreekt van een technisch wereldbeeld. Dat is een wereldbeeld dat gedomineerd wordt door het geloof dat techniek die mede door wetenschappelijke inzichten tot stand is gekomen, uiteindelijk alle problemen, ook levensproblemen kan oplossen. Dat woord 'geloof' moet in dit verband tamelijk letterlijk genoemd worden. Strijbos noemt techniek een afgod. Juist de verering van deze afgod heeft een enorme verzakelijking, verkillig en verschraling van het leven gegeven.

In zijn proefschrift geeft Strijbos een beschrijving en evaluatie van de beweging die aan dit technisch wereldbeeld heeft willen ontkomen. Die beweging betreft de systeemtheorie. In het kort gezegd stelt deze theorie dat de werkelijkheid kan worden opgevat als een groot open systeem, waarbinnen allerlei subsystemen te onderscheiden zijn, die op elkaar inwerken en aan elkaar verbonden zijn (Von Bertalanffy, 1949). Deze theorie onderkent allerhande verscheidenheid en frisse ordeningen. Strijbos kritiek is echter, dat deze systeemtheorie - ondanks haar goede bedoelingen - het technisch wereldbeeld eerder versterkt dan ongedaan maakt.

Kernpunt van kritiek is dat onvoldoende in rekening wordt gebracht dat de wetmatigheden binnen afzonderlijke subsystemen een eigen aard hebben en daardoor wezenlijk van elkaar verschillen en bovendien niet tot elkaar herleid kunnen worden. Deze systeemtheoretische

homogenisering van wetmatigheden binnen subsystemen verfijnt en versterkt de vertechnering van het wereldbeeld, waardoor de systeemtheorie geen uitweg kan bieden. Het open-systeem-model van het organisme is even goed een model, dat aan de techniek ontleend is, omdat het open-systeemmodel het model van de chemisch-technische reactor is en daardoor, aldus Strijbos niet principieel verschilt van andere machine-modellen (Strijbos, 1988, p.223). Vervolgens komt Strijbos ook te schrijven over de geneeskunde in relatie tot het technische wereldbeeld. In een apart hoofdstuk gaat Strijbos in op de vraag wat geneeskunde is, wat dus in de reformatorische wijsbegeerte moet worden opgevat als het beschrijven van een normatieve structuur. In dit verband kan van belang worden geacht, hoezeer ook Alphonse Maeder het eigene van de geneeskundige hulpverlening in kaart brengt. Rümke vermeldt dat terecht als één van de karakteristieken van het werk van Maeder (Rümke, 1950).

Strijbos vermeldt dat men bij het zoeken naar het antwoord al snel stuit op een heel andere kwestie in de medisch-filosofische literatuur. Die kwestie is de vraag naar de wetenschappelijkheid van de geneeskunde (vgl. Wulff, 1986; Van der Steen en Thung, 1988). De controversen met betrekking tot de beantwoording van deze vraag, verraden veel. Het gaat hier, aldus Strijbos, om de positie van het technische (of wetenschappelijke) wereldbeeld in de geneeskunde. Overheersend is de opvatting, dat de geneeskunde een wetenschap is. Via deze visie ontstond de verwetenschappelijking en vertechnering van de medische praktijk. Strijbos toetst dit standpunt door in te gaan op het onderscheid en het verband tussen geneeskunde en wetenschap. Volgens hem merkt men de uitwerking van het technisch wereldbeeld het sterkst op wanneer men let op het fundament van de geneeskunde: de medische relatie. Strijbos oriënteert zich vooral aan het werk van de eerder genoemde hoogleraar-medicus G.A. Lindeboom, waarin de arts-patiënt-relatie als centraal gegeven van de geneeskunde wordt gepresenteerd. Het is overigens opvallend dat ook medici zelf deze relatie als centrum van hun werk benoemen. De affiniteit van Strijbos met Lindeboom blijkt eens te meer uit de bundeling door Strijbos van werk van Lindeboom (Lindeboom, 1992). Strijbos analyseert de typische structuur van deze relatie. Met deze analyse gaat hij de actuele discussie in de medische ethiek over de eigen verantwoordelijkheid van arts en patiënt te lijf. Zijn eigen visie daarop vat hij samen als het contactmodel. Strijbos merkt hierover op, dat dit model in bepaalde opzichten een ideaalbeeld is, want het gaat er van uit dat arts en patiënt gemeenschappelijke normen aanvaarden voor hun handelen. Omdat dit niet het geval is, komt dit model niet overeen met de werkelijkheid van vandaag. Hij vindt het model echter niet irreëel, omdat het verwijst naar wat hij noemt de geldende normatieve structuur van de werkelijkheid. Als zodanig vormt het een wegwijzer voor herstel van de feitelijke situatie in de geneeskunde en een richtlijn voor haar voortgaande ontsluiting.

Dit model wordt gekenmerkt door een asymmetrische subject-object-relatie. De verantwoordelijkheid in deze relatie wordt voor een deel door arts en patiënt samen gedragen en voor een deel alleen door de arts. Wanneer de patiënt als subject fungeert, dragen beide partijen verantwoordelijkheid tot uiting komend in een zorgvuldig proces van wederzijdse afstemming. Gedurende de momenten dat de patiënt als object van medisch-technisch handelen fungeert, is hij ontheven van verantwoordelijkheid en berust deze ten volle bij de arts.

Een ander kenmerk van dit contactmodel is dat arts noch patiënt de normbepalende instantie mag zijn, maar dat de verantwoordelijkheid van beiden betrokken behoort te zijn op bovensubjectieve normbeginselen. Deze beginselen zijn van oudsher in ethische codes geformuleerd. Ze betreffen onder meer het taalaspect van de informatie-uitwisseling tussen arts en patiënt, het sociale of communicatieve aspect, het economische en het juridische aspect en ook het ethische aspect van liefde en zorg. Strijbos vindt dat volgens het contact-

model sprake is van verantwoord medisch handelen als in het concrete medische contact tegelijkertijd recht wordt gedaan aan al de geldende normbeginselen. Daarbij staat de ethische norm van liefde en zorg centraal. De typische bestemming van de geneeskunde is, aldus Strijbos, door deze norm bepaald. Daarmee grenst hij de geneeskunde in wezen tevens af ten opzichte van het pastoraat waarvan de bestemming bepaald wordt door de norm van het geloof.

Vervolgens gaat Strijbos in op de vertechnisering van de geneeskunde. Hij toont met behulp van zijn analyse van de medische relatie wat de effecten van het vertechniseringsproces zijn. Hij concludeert dat het technisch wereldbeeld van het moderne humanisme tegen wil en dank arts en patiënt uit elkaar heeft gedreven. Opgemerkt is dat de gevestigde utilistisch-calculerende medische ethiek deze vertechniseerde geneeskunde bevestigt en wettigt door zich er steeds weer aan aan te passen (Ten Have en Kimsma, 1987).

De voortgaande vertechnisering van de geneeskunde is, aldus Strijbos, niet onweersproken gebleven. Spraakmakend wat dit betreft, is de zogenaamde systeemgeneeskunde (vgl. De Vries, 1985). Strijbos laat vervolgens zien dat deze systeemgeneeskunde de vertechnisering van de geneeskunde niet tenietdoet, maar vervolmaakt. Zij baseert zich toch te zeer op aan technologie verwante causale samenhangen.

Over het grondprincipe van de medische ethiek zegt hij het volgende: arts en patiënt handelen in wederzijdse afstemming van verantwoordelijkheid, onder de gezaghebbende leiding van de arts, toetsend aan een bovensubjectieve en gemeenschappelijke norm (Strijbos, 1985). De thematiek van een dergelijke norm komt aan bod in Maeder's boek 'Der Psychotherapeut als Partner: eine appellative Psychotherapie' (Maeder, 1957).¹⁸⁵ In het licht van een normatieve structuuranalyse kan gemakkelijk gezien worden wat er mis en wat er goed gaat. Deze analyse van de arts-patiënt-relatie is een instrument om de actuele medische grondsituatie door te lichten, of deze analyse te vergelijken met het gedachtegoed van een ander.

Strijbos levert dan ook bijvoorbeeld met zijn accent op de tweesporigheid van de medische grondsituatie kritische massa aan tegen de gedachte dat de feitelijke uitoefening van de geneeskunde een wetenschappelijke activiteit alleen is. Geneeskunde mag best wetenschappelijk genoemd worden, maar wat in een spreekkamer gebeurt, is daarmee nog geen wetenschapsbeoefening. Dat kan worden verduidelijkt met de subject-subject-relatie die met de subject-object-relatie de tweesporigheid samenstelt. Het klinisch psychiatrisch karakter van het werk van Alphonse Maeder, zoals Rümke daarover schrijft, haakt aan bij deze notie, als Maeder in de klinische psychiatrische praktijk van alledag allerhande aspecten van het leven van zijn patiënten betreft op hun herstel (Rümke, 1950). Het benadrukken van de eigen aard van klinische praktijk en van wetenschappelijkheid van de geneeskunde komt ook naar voren in een wijsgerige studie van Glas over angst (Glas, 1991).

Een vergelijkbare kritische massa komt voort uit het accent op de asymmetrie van de relatie, omdat daarmee tegengas gegeven kan worden tegen het verwijt van paternalisme in de geneeskunde, waarin artsen het alleen voor het zeggen zouden hebben. Strijbos beperkt zich tot de verantwoordelijkheid voor de leiding in de relatie.

Ook het thema van de jurisdisering van de geneeskunde ontmoet kritiek, waar Strijbos de arts-patiënt-relatie ethisch kwalificeert. Juridisering kan zo het beste gezien worden als een noodsprong: waar de voor geneeskunde vereiste liefde en zorg verdwijnen, ontstaat het recht.

¹⁸⁵ Naar een mondelinge mededeling van Glas zijn hij en Jochemsen met Strijbos een discussie aangegaan over dit gezaghebbende karakter van de leiding van de arts. In ieder geval ontbreekt dit *item* in hun 'Verantwoord medisch handelen' (Jochemsen en Glas, 1997).

De economisering van de geneeskunde waarin het woord 'patiënt' wordt vervangen door 'cliënt',¹⁸⁶ en ziekenhuizen doen aan 'productie' en 'producttyperingen', doet evenmin recht aan de eigen aard van de arts-patiënt-relatie. Ook als het patiëntenbelang of de vraag van de 'cliënt' de medische zorg zou behoren te structureren, kan men zich afvragen of en, zo ja in hoeverre het relationele karakter van de zorg daardoor onder druk komt te staan en diensten-gevolge verwacht kan worden dat de zin van mensen om deze medische zorg (nog langer) te bieden afneemt.

In vergelijking met de opvatting van Maeder over de aard van de geneeskundige relatie, valt op dat Strijbos zich vooral toelegt op een beschrijving van de structuur van deze relatie, terwijl Maeder zich toelegt op de beschrijving van wat er in deze relatie daadwerkelijk gebeuren moet om herstel te bereiken. Strijbos begeeft zich in een voorwaardelijke sfeer voor de geneeskundige relatie, terwijl Maeder zich voor de psychiatrie richt op voorwaarden voor genezing zelf binnen die relatie. Maeder beklemtoont inderdaad het relationele karakter van psychische hulpverlening tussen psychotherapeut en patiënt als partners. Daarmee streeft, zoals Muelder terecht opmerkt, Maeder Freud voorbij, omdat de theorie van Freud over de zogenaamde overdracht een obstakel geworden is in een goede ontwikkeling van therapie vanwege de beperkte perspectieven die zij opent (Muelder, 1958). Maeder merkt op dat een gezonde psychotherapie drie bestanddelen kent, het empirisch-wetenschappelijke, het magische en het religieuze. De interpersoonlijke relatie tussen therapeut en patiënt wortelt in de diepte van het collectieve onbewuste en wordt geactiveerd door de existentiële behoefte van de zieke persoon en de bereidheid van de arts om te helpen. Hier legt Maeder, hoezeer Jungiaans gekleurd, de vinger bij de ontsluiting van wat Strijbos de funderende ethische normering van de hulpverleningsrelatie noemt, waarin het draait om liefde en zorg. Maeder vindt bovendien, dat de arts niet alleen werkt als persoon, maar ook een bovenpersoonlijke kwaliteit van reddende liefde met een transcendente religieuze betekenis medieert. Op dit punt dringt Strijbos' opmerking over de bovenpersoonlijke kwaliteit van normen waaraan een hulpverleningsrelatie moet voldoen, zich op. Naar hun eigen aard gelden normen ook als niemand ze herkent of erkent. Bovendien gaat het bij normen om wetmatigheden die God als Schepper aan zijn schepping stelt en krachtens welke deze schepping werkt en boven zichzelf uitwijst. Toch betreft Maeder juist op dit punt ook de pastorale functie binnen de psychische hulpverleningsrelatie, waar Strijbos deze nergens expliciet vermeldt, maar ook niet uitsluit.

Een heel ander winstpunt van het proefschrift van Strijbos is de evaluatie van het systeem-denken, omdat dat mede is ingezet als een overwinning op en synthese van de tegenstelling tussen het mechanistische en vitalistische denken, maar dat kennelijk niet bevredigend genoeg heeft gedaan, althans als antwoord op de vraag of daarmee de vertechnisering van de geneeskunde een halt kan worden toegeroepen. Als het mechanistische denken de schepping vastpint op het logische en daarmee ontaardt tot een logisme en als het vitalistische denken de schepping vastpint op het biotische en daarmee ontaardt tot een biotisme, dan zouden het mechanistische en vitalistische denken beter tegenover of naast elkaar kunnen blijven staan, dan dat zij verzoend zouden worden in een systeemtheorie waarbinnen de gelijkschakeling van wetmatigheden van subsystemen, geen recht kan doen aan het eigene van het logische binnen het mechanistische en het eigene van het biotische binnen het vitalistische denken.

Een vergelijkbaar probleem betreft de vraag naar het wegebben van de anthropologische geneeskunde en in het bijzonder haar psychosomatiek, omdat deze maar al te gemakkelijk

¹⁸⁶ Patiënt betekent iemand die geduld oefent. Cliënt zou als term een zekere onafhankelijkheid suggeren tegenover de hulpverlener, alsof iemand het product zorg koopt bij 'mercator' hulpverlener. Cliënt betekent echter letterlijk onderhorige.

psychosomatische verhoudingen gelijk stelt met de causale relaties van de logisch geaarde natuurwetenschap (Lindeboom, 1975). Verondersteld kan worden dat het in de systeemtheorie gefundeerde bio-psycho-sociale model voor de psychiatrie van George Libman Engel (1913-) theoretisch even problematisch is (Engel, 1960, 1977a, 1997b, 1978 en 1980). Het is weinig vruchtbaar en weinig adequaat om ten aanzien van een pastorale psychiatrie een uitbreiding van dit bio-psycho-sociale model tot een bio-psycho-socio-spiritueel model na te streven, als de systeemtheoretische onderbouwing daarvan al te weinig ruimte laat voor de eigenheid van het biologische, psychologische of sociologisch subsysteem, en dan ook voor een aanvullend geloofsmatige of spirituele subsysteem.

Maeder heeft zich echter niet afwijzend opgesteld tegenover Freud aan wie hij een mechanistische werk- en denkstijl toekent, maar heeft hem met een aan Driesch ontleend vitalistisch denken willen kunnen aanvullen. In dit verband kan worden opgemerkt dat Van den Berg terecht verklaart dat Maeder pleit voor een finalistische mens- en neurosenleer zonder daarbij het genetisch postulaat over boord te werpen (Van den Berg, 1973). Maeder heeft zich niet willen vastpinnen op synthese alleen, maar staat ook voor analyse. Dit houdt op reformato- risch wijsgerig standpunt tevens in dat Maeder de werkelijkheid van zijn psychiatrische praktijk niet op één aspect van de schepping heeft willen vastleggen.

7.7. Evaluatie van het werk van Alphonse Maeder

De aldus nader uitgewerkte reformato- rische medisch wijsgerige traditie biedt intussen meerdere aangrijpingspunten voor een kritische evaluatie van aspecten van het pastorale psychiatrische werk van Maeder. Dan gaat het ten aanzien van de teleologische functie in het psychische over de onderscheiding tussen het boventijdelijke en niet voor wetenschappelijk onderzoek te doorvorsen religieuze hart, de geloofsfunctie, als gevoelsgeloof en het psychische, als geloofsgevoel. Dan gaat het ook over de aard van medische hulpverlening waarbin- nen de geloofsfunctie en de psychische functie een legitieme plaats hebben. Dan gaat het ook over het gehanteerde mensbeeld en de verwevenheid van structuur en richting, of analoog daarmee van formeel en materieel Godsbeeld en van het creationele en foederale aspect van het menselijke bestaan.

Daarbij kunnen al enkele belangrijke kanttekeningen worden gemaakt. In de eerste plaats kan worden opgemerkt, dat het nogal uit maakt op welke levensfase deze beoordeling betrokken wordt. In de positivistische levensfase van Maeder komt helemaal niets ter beoordeling naar voren voor zover dat zou moeten gaan om de verbinding tussen pastoraat en psychiatrie. Die periode valt op door studies waarin de psychoanalyse wordt toegepast in de psychiatrie en komen eigen inzichten op. Maeder richt zich op verfijning en uitbreiding van de psychoanaly- tische theorie over het psychische functioneren alleen en hem komt de vondst van de teleologische functie in het psychisch functioneren van de mens toe. In zijn idealistische levensfase beginnen er religieuze thema's in zijn werk te komen. Maeder tracht dan zijn theoretische inzichten over het psychische te transponeren naar het geloofsmatige in algemene religieuze zin, waarbij de eerste pastoraal psychiatrische noties ontstaan. Maeder's werk draagt dan een gnostiek karakter, omdat hij in de mens als schepsel iets van een goddelijke vonk en daarmee iets van God zelf, ervaart, waarmee de mens vanuit zichzelf desnoods bijgestaan door een hulpverlener zou kunnen opklimmen tot God. Met het begrip 'entelechie' uit de Griekse wijsbegeerte van Aristoteles plaatst hij zich tot dan toe in een

denkkader dat op reformatorisch wijsgerig standpunt ruimte geeft aan zelfstandigheid van de mens als scheppsel tegenover God, de Schepper.

Een verbinding tussen psychiatrie en christelijk pastoraat komt pas goed tot stand in zijn religieuze levensfase. Gelijk op met het gewoon christen worden ontstaat bij Maeder een nuchterheid, waarin onderscheidingen en samenhangen realistischer, maar niet minder godsdienstig in praktijk en op papier worden gebracht (Fetter, 1933). Maeder kan dan schrijven over Jezus Christus die de kloof die de mens van God, zijn Schepper, scheidt, overbrugt. Dan gaat het dus al helemaal niet meer over God die als onderdeel van de mens of van zijn psychisch functioneren zelf aangeduid zou kunnen worden. De christelijke boodschap is bevrijdend en bindend tegelijk, overeenkomstig de aard van religie als bindende kracht. Hij kan het dan ook hebben over de figuur van Nazareth die gekomen is als de redder van de nederigen, de zwakken en de verlorenen, die lijden aan lichaam, ziel en geest, zoals die figuur nu present is in de Trooster (de Heilige Geest) en hij zo aan psychotherapeuten zijn rolmodel blijft aanbieden (Maeder, 1955a).

In de tweede plaats wordt opgemerkt dat in de verwerking van Maeder's werk door psychiaters en psychologen al kritische opmerkingen zijn geplaatst, in het bijzonder bij het gehanteerde mensbeeld en ook bij de mogelijkheid om op een wetenschappelijk verantwoorde wijze godsdienst aan psychotherapie te verbinden.

In de derde plaats past de opmerking, dat Maeder geen afgerond theoretisch concept heeft uitgewerkt en eerder dan aan het beeld van een theoreticus beantwoordt aan het beeld van de clinicus die - om met Rümke te spreken - "de gegevens ter beoordeling van de concrete unieke mens die hij te behandelen heeft, op een methodisch onbekommerde manier aan totaal verschillende gebieden ontleent, soms aan zozeer verschillende gebieden, dat de rasechte methodoloog rillingen krijgt van de combinaties die de clinicus waagt te maken" (Van Belzen e.a., 1986, p.131). Toch biedt Maeder wel degelijk theoretisch gezichtspunten, waarbij de prospectieve functie van het psychisch functioneren van de mens er uitspringt, waarop hij vervolgens ter adstructie van zijn meer uitdrukkelijke pastoraal psychiatrisch werk voortborduurt.

De vierde en laatste opmerking in dit verband betreft de waardering die menig psychiater en theoloog geuit heeft over werk van Maeder en de historische betekenis daarvan, terwijl hij zich daarmee weliswaar niet in de hoofdstroom van de psychiatrie begeven heeft, maar hij voor niet weinigen van beslissende betekenis is geweest.

De terloopsheid waarmee Maeder soms vermeld wordt, staat in schril contrast met de doorslaggevendheid van zijn opvatting ter zake. Een voorbeeld uit onze studie betreft de opvatting van Fret over het agogische moment in de pastorale relatie, waarvoor hij zich beroept op Maeder om de visie van Buber op de opvoedingsrelatie daartoe te modificeren. Een ander voorbeeld is De Haan, die zijn hoofdstelling over de positieve waarde van het religieuze bewustzijn voor psychisch herstel verdedigt met een veelvuldig beroep op Maeder. Dat er in protestantse kring volgens Huijser, maar dan uiteindelijk vooral om intern-theologische bezwaren tegen de rooms-katholieke sacramentsopvatting, geen ruimte zou behoren te zijn voor de biecht, maar des te meer voor de private zondebelijdenis, is vooral aan het werk van Maeder te danken. In onze studie komt ook aan het licht dat Maeder zich met aanzienlijke bekorting van psychotherapie bezig houdt, terwijl niet hij, maar anderen – Rümke noemt Alexander en French – met dit thema vereenzelvigd worden. Hetzelfde geldt voor de psychagogie, waarom Kronfeld bekendheid geniet. Vermeldenswaard is ook dat Maeder's nuancering en relativering van de opvatting van Freud over kinderlijke seksualiteit in meerdere theoretische verhandelingen wordt overgenomen. Hij geldt ook als één van de

eerste psychiaters die psychoanalytische inzichten toepast op schizofrenie en is daarmee referentie voor de promotiestudie van Van der Hoop in 1924.

Er bestaat ongetwijfeld een relatie tussen zijn introverte-intuïtieve inborst en zijn betrekkelijk geringe naamsbekendheid, die echter vooral verklaard moet worden uit de aard van zijn werk, die niet bepaald strookt met de antireligieuze, psychoanalytische inslag van psychotherapie in zijn levenstijd. Als iemand in 1950 tijdens een congres in Parijs in antwoord op een vraag van Rümke opmerkt, dat het geval Maeder al lang is afgesloten, dan klinkt dat niet alleen boosaardig, maar heeft de betreffende “vooraanstaande psychoanalyticus” het ook nog eens bij het verkeerde eind. In ieder geval toont onze studie aan dat het geval Maeder nooit afgesloten geweest is en zou daaraan mogelijk ook zelf extra kunnen bijdragen. Dat hij in 1953 voor het - door de Tweede Wereldoorlog aangeslagen - Nederlands Koninklijk Huis een referaat heeft gehouden, beantwoordt niet aan historische onbeduidendheid. Enige autoriteit lijkt Maeder niet ontzegd te kunnen worden als hij met 17 andere auteurs, onder wie Bertrand Russell (1872-1970), Max Picard (1888-1965), Gabriel Marcel (1889-1973), Viktor von Weizsäcker en Martin Buber, een bijdrage levert aan de bundel ‘Wegweiser in der Zeitwende’ onder redactie van Elga Kern (Maeder, 1955b).¹⁸⁷

Vier andere voorbeelden zijn van betekenis. Het eerste voorbeeld is de vermelding van de naam van Maeder tussen haakjes in de studie van Zijlstra, terwijl het theoretisch construct van de Klinische Pastorale Vorming die Zijlstra initieert in Nederland, drijft op de kurk van het Maederiaanse begrippenpaar ‘regulatie’ en ‘integratie’. Het tweede voorbeeld betreft de passage in de afscheidsrede van Westerman Holstijn in 1962, waarin hij constateert dat Van der Hoop in zijn therapie in zijn latere jaren weliswaar meer van Jung naar Freud is overgegaan, maar betreffende de prospectieve functie in het psychische achter de opvattingen van Maeder is blijven staan, waarin hij bij Westerman Holstijn en bij een groeiend aantal jongeren, die zich spontaan bij hen voegen, grote instemming vindt. Het derde voorbeeld is dat de afstand tussen psychotherapie en pastoraat in Nederland voor het eerst pas goed overbrugd wordt door de vertaling door Hendrik Kreamer van werk van Maeder. Het laatste voorbeeld gaat over de eigen richting die Maeder binnen het landschap van de psychotherapie vertegenwoordigt, blijkens een uitnodiging van Leopold Szondi voor een spreekbeurt in het kader van een presentatie van de afzonderlijke richtingen.

Behalve dat er dus volop aanleiding is voor een historische opwaardering van het werk van Alphonse Maeder, toont ons onderzoek aan dat zijn pastoraal psychiatrisch werk veel materiaal bevat voor een positieve waardering van de helende functie van het christelijk pastoraat binnen de psychiatrische praktijk voor professionals die daarin werkzaam zijn.

Wat Maeder in aansluiting op het werk van Brunner en mogelijk zelf in de persoonlijke levenssfeer samen met hem heeft uitgewerkt en over de mens heeft opgemerkt, is wel erg verwant aan wat in het christelijke denken over de schepping en daarmee over de mens, is opgemerkt over ‘zin’. De wijsgerige definitie van zin (geschapenheid en haar gerichtheid op haar Schepper) is een regelrechte doorvertaling van de Bijbeltekst uit Romeinen 11 vs. 36: “Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen: Hem zij de heerlijkheid tot in

¹⁸⁷ De andere ‘Wegweiser in der Zeitwende’ zijn: de theoloog Helmut Thielicke (1908-1986), de pedagoog Hein Herbers (1895-1968), de cellist en humanist Pablo Casals (1876-1973), de socioloog Alfred Weber (1868-1958), de beeldhouwer en graficus Gerhard Marcks (1889-1981), de rooms-katholieke moraal-theoloog Marcel Reding (1914-), de historicus Willy Andreas (1884-1967), de moleculair bioloog John D. Bernal (1901-1971), de theoloog Johannes Ude (1884-1965), de schrijver Friedrich Hagen (1903-1996), de jurist Fritz Bauer (1903-1968), en de Heidelbergse psychosomaticus en godsdienstfilosoof Wilhelm Küttemeyer, van wie geboorte- en eventueel sterfjaar niet achterhaald konden worden.

eeuwigheid! Amen” (Bijbel NGB-vertaling). Opgemerkt wordt dat de term ‘gerichtheid’ en de zinsnede ‘tot God’ een teleologisch momentum weerspiegelen van de structuur van de schepping en daarmee ook van de mens. Ook de mens als scheepsel kan niet verstaan worden zonder zijn eindbestemming daarbij te betrekken. Deze thematiek komt ook pregnant naar voren bij lezing van Genesis 6 vs 12 waarin in wat minder alledaagse bewoordingen staat: “En God zag de aarde aan en zie, zij was verdorven, want al wat leeft had zijn weg op de aarde verdorven” (Vertaling NGB, 1953).

Het modernistische wegschrijven van dit teleologisch momentum uit kennisvorming, bijvoorbeeld volgens de methode van René Descartes¹⁸⁸ (Descartes, 1637/1977; vgl. Van den Berg, 1995) en de daaruit voortkomende wetenschap, die op haar beurt de technologie sterk faciliteert (Strijbos, 1988), leidt ertoe dat de mens het beeld van zichzelf niet meer aan God, maar aan zijn techniek ontleent. De verantwoordelijkheidsstructuur die op de mens van Godswege op Zijn roepstem toekomt, lijkt de mens - zich buiten God wanend - wel door te moeten schuiven naar de techniek, waardoor alles wat hij, bijvoorbeeld als psychisch hulpverlener, onderneemt vertechniseert en even zo snel verkilt en verzakelijkt. Het is zoals eerder al opgemerkt niet zonder betekenis dat Freud zich voor de beschrijving van het psychische oriënteert aan het stuwmodel van Watt, d.w.z. aan de stoommachine, het technische hoogtepunt in zijn dagen.

Het focus van het pastorale psychiatrische werk van Maeder komt onder invloed van de ontwikkeling van zijn persoonlijke religieuze oriëntatie via de toekomstgerichtheid van het psychische van de mens, te liggen bij het ‘tot God’ van de mens.

¹⁸⁸ De ontwikkeling van deze methode berust op de ervaring van Descartes dat veruit de meeste mensen een reeks van getallen zelf met een nieuw getal kunnen aanvullen, waardoor dit getal lijkt te bestaan bij de gratie van deze reeks. Als een getal verschijnt dankzij een voorafgaande reeks, dan komt het erop aan om die reeks op te zoeken. Wat voor een getal geldt, geldt evenzeer voor andere dingen, en daarmee ook voor de mens. Bij gevolg ontvalt aan de dingen de constituerende betekenis van hun toekomst.

HOOFDSTUK VIII

DISCUSSIE EN CONCLUSIES

8.1. *Beantwoording van de centrale vraag van deze studie*

De centrale vraag in deze studie is op welke wijze de pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder licht werpt op de betekenis van de helende functie van het christelijk pastoraat voor professionals in de psychiatrische praktijk.

Een van de suggesties van onze studie is, dat deze centrale vraag zich alleen al op basis van het actuele postmoderne tijdsgewricht waarin de studie wordt verricht, positief laat beantwoorden. Alphonse Maeder zou met alle waardering voor en kritiek op zijn werk en ook met enig gemak kunnen gelden als postmodernist *avant la lettre* en - voor de beantwoording van de centrale vraag - benut kunnen worden om de lezer misschien voor het eerst of opnieuw te verleiden tot de aanvaarding van de verbinding tussen christelijk pastoraat en psychiatrie.

Het zou inderdaad voor de hand liggen om het postmodernisme te benutten voor het leggen van zo'n verbinding, als het niet zo zou zijn, dat het postmodernisme op een pragmatische wijze zou uitgaan van werking, maar dan niet van werking van *dé* werkelijkheid. Van *dé* werkelijkheid lijkt het postmodernisme niet te kunnen uitgaan, doordat het de werking van de werkelijkheid vereenzelvigt met de werking van taal en tekens (Vgl. Van Peursen, 1994). Het hele postmoderne jargon is doorspekt van taal- en tekenkundige termen. De werkelijkheidsbeleving van het postmodernisme legt een sterke nadruk op connecties en combinaties, zoals tekens zich veelal vluchtig en toevallig met elkaar combineren of aan elkaar verbinden (Rorty, 1989; Cobussen, 2002). Het postmodernisme contrasteert sterk met het modernisme op het punt van deze werking, omdat het postmodernisme aan het modernisme het verwijt maakt dat het de werking van de werkelijkheid te zeer heeft vereenzelvigt met de werking van logica en het daarop rustende gebouw van wetenschap en verwetenschappelijke techniek. Waar het modernisme het daardoor moest hebben van grenzen, afgrenzingen en afscheidingen, leeft het postmodernisme bij de gratie van verbindingen.

Wat dankzij verbindingen of het verbreken daarvan 'werkelijk' betekenis heeft, krijgt dat echter op een sociaal-constructionistisch wijze (Weik, 1988; Siebers e.a., 2002). Wat er werkelijk toe doet, moet geconstrueerd worden en dat op een sociale wijze door ten minste twee mensen, voor zover en zolang zij het over hun constructie eens zijn. Het lijkt er overigens op, dat in deze sociaal-constructionistische opvatting over betekenisgeving zelf ook de nodige talige werking besloten ligt. Van Peursen (1920-1996) wijst betekenisvol op de assemblage die in krantencommentaren en in vormen van hedendaagse kunst een rol speelt: zaken en groepen worden gegroepeerd, waarbij de toeschouwer zelf een samenhang moet bedenken (Van Peursen, 1994, pp.29,30).

Aan dit aldus naar mijn inzicht als pragmatisme, als sociaal-constructionisme, maar vooral als linguïsme vigerende postmodernisme ontspringt op individueel niveau een gewilde vorm van twijfelmoedigheid, die zich moeilijk anders kan voordoen dan als theatrale *pose* om de aandacht van de ander te kunnen trekken die zich aan het zelfgevoelde betekenisvolle verhaal moet verbinden alvorens dat verhaal ‘daadwerkelijk’ betekenis kan krijgen, zolang het duurt. Het postmodernisme verruimt de modernistische kunst van het argumenteren voor de kunst van het verleiden of raken, waarvan men op voorhand nooit zeker kan zijn. Vernieuwing in postmodernistische zin is vernieuwing door middel van nieuwe combinaties en connecties die tekens met elkaar aangaan. Vernieuwing zit er niet in het maken van nieuwe tekens en dat maakt postmodernisme eigenlijk aartsconservatief (De Martelaere, 1992). Postmodernisme gaat weinig vooruit, misschien meer nog achteruit, maar vooral opzij, waardoor postmodernisme een oppervlakkig karakter draagt. Een postmodernist zal zich eerst richten op het maken van verschillen, tussen tekens en daartussen nieuwe verbindingen willen zien ontstaan of aanbrengen. Pastorale psychiatrie waarmee de afzonderlijke tekens van pastoraat en psychiatrie maar zo aan elkaar te verbinden zijn, slaat gemakkelijk munt uit het postmodernisme.

De vraag is echter hoelang deze munt zijn waarde houdt. Als het postmodernisme mikt op vereenzelviging van de werking van de werkelijkheid met de werking van taal en teken, waardoor het ineens niet meer zinvol is om over dé werkelijkheid te spreken, dan doet het op het punt van ‘vereenzelviging’ niet veel anders dan het modernisme dat de werking van de werkelijkheid vereenzelvigt met de werking van logica. Het postmodernisme zet de werkelijkheid op een - overigens ‘werkelijk’ - andere kaart, niet meer en niet minder.

Mijn voorstel zou zijn om deze twee kaarten niet tegen elkaar uit te spelen, of voor elkaar in te wisselen, maar - zoals uit de reformatorische wijsbegeerte kan worden verstaan - veel meer andere kaarten ook te benutten voor de beschrijving van de werkelijkheid, zoals de werkingen daarvan - om het eens pragmatisch te zeggen - opgevat zouden kunnen worden als werkingen van evenvele wetmatigheden die God als Schepper aan Zijn schepping gesteld heeft. Als de - zich ook nog eens door televisie, film en kunst versterkende - taal- en tekendwang van het postmodernisme gevoeld of onderkend wordt, dan ontstaat gemakkelijker de behoefte om de muziek van de schepping niet alleen met het register van de taal en het teken te spelen, maar daarvoor of daarnaast ook hele andere registers te benutten en haar te richten op de Schepper, die in het geloof veel ruimte voor ontsluiting van Zijn schepping heeft gelaten.

Het kan niet zo zijn, dat het christelijk antimodernisme dat in het reformatorisch denken besloten ligt, wordt ingeruild voor de ogenschijnlijke variant van het postmodernisme. Het christelijke antimodernisme zoals dat in het bijzonder in de gereformeerde traditie in cultuur is gebracht, bedoelt in plaats van het modernisme het evangelie te plaatsen (Groen van Prinsterer, 1847). Daarvoor is door het modernisme volop ruimte gelaten, doordat het zonder God en zonder meester en daarmee het liefst zonder christelijk pastoraat, de cultuur wenst vorm te geven. Ondanks zijn talige bindzaamheid laat het postmodernisme deze ruimte ook. Precies daarover gaat de discussie die Van Nierop (1939-) aangaat met Bulhof (1932-) (Van Nierop, 1991). Waar op christelijk wijsgerig standpunt het modernisme de logica verafgode, doet het postmodernisme dat met de linguïstiek of semiotiek. Met een verschuiving van logica naar linguïstiek of semiotiek alleen, verschuift antimodernisme niet naar postmodernisme, maar naar antipostmodernisme.

Hoewel Maeder zich in het pragmatisch godsdienstig klimaat van de Oxford-groepbeweging begeeft en zichzelf kenschetst als een wat introvert en intuïtief, bijna postmodern type met meer gevoel voor samenhang, dan voor logische verheldering, moet de conclusie wel zijn, dat onze studie het werk van Alphonse Maeder niet wil inzetten als postmodernistisch werk *avant la lettre* ten behoeve van een op voorhand positief te beantwoorden vraag naar de zin van een connectie tussen het christelijk pastoraat en psychische hulpverlening. Ten aanzien van betrekkelijke onbekendheid van Maeder kan echter nog worden opgemerkt dat het postmodernisme ook met het modernisme verschilt, waar het postmodernisme de gedachte verlaat dat wat op logische gronden gedacht wordt op een bepaald punt er iets toe te doen, dat eigenlijk nooit doet (Vgl. Frissen, 1999). Wolterstorff spreekt in dit verband van de waan van de Verlichting en de waarheid van het postmodernisme (Wolterstorff, 1988). Het geval Maeder lijkt daarvan een goed voorbeeld, omdat beweerd is dat het geval Maeder afgesloten is, terwijl onze studie aantoont dat dat geenszins het geval is.

Hoewel het onmiskenbaar is dat het werk van Alphonse Maeder in een postmodernistisch getoonzette tijd aanzienlijk meer begrip ontvangen kan en meer tolerabel is dan in zijn eigen modernistische levens- en werktijd, kan de draagconstructie van het postmodernisme weinig vertrouwen wekken voor een pastorale psychiatrie.¹⁸⁹

Een andere suggestie die in onze studie besloten ligt, is dat de plaats van de helende functie van het christelijk pastoraat in de psychiatrie gemakkelijk ingeregeld kan worden door gebruik te maken van de vele mogelijkheden die de Reformatorische wijsbegeerte biedt. Die gaat immers al op voorhand uit van een onderscheiding tussen de aard van de praktijk van de psychische zorg waarin veel meer gebeurt dan sleutelen aan het psychische alleen en de aard van de theorie over psychische verschijnselen zelf. Die stelt immers zoiets als universaliteit in eigen kring aan de orde, waardoor er bij kwalificaties van verschijnselen al snel vooruitgegrepen lijkt te kunnen worden vanuit het psychische naar het geloofsmatige, of teruggegrepen van het geloofsmatige naar het psychische. Suggereert zo'n universaliteit in eigen kring niet dat alles met alles te maken heeft en een pastorale psychiatrie gewoon moet kunnen en even zo goed het pastorale psychiatrische werk van Alphonse Maeder, mogelijk hier of daar wat gemodificeerd? Zitten in een Reformatorische filosofie over geneeskundige zorg niet al de theoretische keuzen besloten die een pastorale psychiatrie op voorhand zouden faciliteren?

Ten aanzien van deze suggestie kan worden terugverwezen naar de studie zelf, omdat ook daar de Reformatorisch wijsbegeerte overeenkomstig haar eigen interne pretentie, is uitgewerkt als een theoretisch instrument, niet meer en niet minder, waarbij de ervaring van de praktijk van alledag voorrang heeft op het theoretisch denken daarover, dat daarom nooit bedoeld kan zijn om voor te schrijven wat er in die praktijk gebeuren moet. Het instrument probeert - in een open discussie met iedereen - recht te doen aan de verschijnselen die zich in die praktijk voordoen, ook zoals Maeder die in zijn werk toont en daarbij als geloofsuitgangspunt te nemen dat verschijnselen nooit op zichzelf kunnen staan, maar als scheppingsdata opgevat kunnen worden, met een principiële openheid naar God de Schepper. Dit laat overigens onverlet, dat er aan een theoretische beschrijving een normatief aspect vastzit. Juist omdat een theoretische beschrijving probeert recht te doen aan het verschijnsel, gaat er ook een verplichting vanuit jegens dat verschijnsel. Een theoretische beschrijving is zo niet vrijblijvend.

¹⁸⁹ Een tekst overigens die de mislukking van de moderne tijd en in het bijzonder van de menswetenschappen op een welhaast monumentale wijze aan de orde stelt, is 'Het vaarwel van de muzen' van George Steiner, waarin hij de erfenis van de 20^{ste} voor de 21^{ste} eeuw nihil acht (Steiner, 2000).

Het idee van universaliteit in eigen kring sluit in ieder geval niet uit dat alles met alles te maken kan hebben, maar verplicht op geen enkele wijze om dat aan de werkelijkheid op te leggen. Het geeft de rust om wat goed is, niet verkeerd te vinden zolang daarin niet ook expliciet het geloofsaspect is verrekend. Het is daardoor met het oog op het werk van Maeder van het grootste belang om te tonen dat het in zijn psychiatrie gaat over het psychische, maar dan ook over psychische aspecten van het geloofsleven, als er zich verschijnselen voordoen die zich als zodanig zouden laten kwalificeren. In onze studie zijn ettelijke voorbeelden daarvan uit het werk van Maeder aan de orde geweest.

De winst van de Reformatorisch wijsbegeerte over geneeskundige zorg zit zeker ook in het cultuurfilosofische karakter ervan, doordat zij enerzijds inzichtelijk maakt hoe de moderne machten van wetenschap en techniek binnen de geneeskunde zijn ingezet om de geneeskunde de centrale plaats in de cultuur te helpen vervullen ten koste van religie en pastoraat en anderzijds de verhouding tussen religie en geneeskunde niet beschrijft als een gebroken en discontinue relatie, waardoor zij bijna per definitie niets meer met elkaar te maken zouden kunnen hebben. Als de schepping vereenzelvigd wordt met haar logisch aspect alleen, ontstaat weliswaar een even aandoenlijke als onvruchtbare religieuze verering van wetenschap en techniek, maar is wat daarin beantwoordt aan het logische aspect van de schepping niet ineens onzinnig geworden.

De reformatorische wijsbegeerte probeert recht te doen aan het verschijnsel zelf en daarmee ook aan de primair geloofsmatig te kwalificeren verschijnselen die Alphonse Maeder beschrijft. Bovendien kan zij behulpzaam zijn bij een eventuele aanscherping van of correctie op het theoretische kader dat Maeder ter beschrijving van zijn bevindingen hanteert. Daardoor kan kritiek worden uitgeoefend op de hantering van het begrip 'entelechie' als dat – komend uit de Griekse filosofie van Aristoteles – verbonden is aan het substantiebegrip, dat ten onrechte zelfstandigheid van de mens als schepsel jegens God, de Schepper, impliceert.

De derde en laatste suggestie van onze studie ligt in het verlengde van de modernistisch culturele betekenis van de geneeskunde en de psychiatrie en betreft de voorzichtigheid of terughoudendheid waarmee de helende functie van het pastoraat in de cultuur en daarmee ook in de alledaagse psychiatrische praktijk, een plaats wordt gegeven. Het komt mij voor dat de theologie in het algemeen en de praktische theologie in het bijzonder nogal ingewikkelde bewegingen hebben ondernomen om zich nog enigszins op de culturele kaart te kunnen manifesteren. Soms kropen zij als het ware zo diep in de modernistische stof, dat zij daarvan nauwelijks meer te onderscheiden waren. Gedacht kan worden aan Schleiermacher, met zijn formule van het gevoelsgeloof, waardoor theologie de gedaante van anthropologie aanneemt. Soms drukken de algemene theologie en de praktische theologie zich echter helemaal tegen het plafond van de cultuur, om nog in ieder geval vanuit een hoog verheven, maar ook tamelijk overdreven positie enige betekenis te geven aan de cultuur. Gedacht kan worden aan Barth met zijn dialectische theologie. Brunner lijkt vooral deze hoogdravende dialectische theologische lijn te hebben willen toebuigen naar de lijn waarin theologie anthropologie geworden is, om ergens in het midden uit te komen. Zijn persoonsbegrip, dat centraal komt te staan in het pastorale psychiatrische werk van Maeder en waaraan een verantwoordelijkheidsstructuur ten grondslag ligt, bestrijkt het hele menszijn. Dit persoonsbegrip onttrekt zich aan de modernistische buitensluiting van alles dat zich niet logisch zou laten verantwoorden. Gods roepstem appelleert niet alleen aan een logisch vernuft. Als er echter winst is te halen uit postmodernisering, dan is dat het besef dat er ook iets heel anders mogelijk is dan logische verantwoording alleen.

De gedachte echter dat aan Gods schepping een geloofsfunctie te onderscheiden is en dat daarbinnen alle andere functies ook een momentum kunnen hebben, geeft alle rust om met behoud van de geloofsmatige eigenheid van pastoraat te rekenen met een psychische gezondheid bevorderende werking. Als in die functie de bestemming van de mens tot haar recht moet komen en daarmee dus ook vragen over het waartoe van psychisch ziekzijn, dan heeft dat ook regelrecht effect op dat ziekzijn, in de beleving en in de verwoording daarvan en in de visie daarop. Gezondheid omvat op het standpunt van het christelijk geloof alle aspecten van het menszijn en daarvan maakt het lichamelijke en daarbinnen het psychische deel uit. Net als alle andere dingen kunnen mensen vanuit het christelijk geloof worden begrepen met betrekking tot hun eigen “uit, door en tot God”.¹⁹⁰ Positieve pastoraateigen gezondheidseffecten kunnen op voorhand verwacht worden en kunnen evenzeer geacht worden meetbaar te zijn. Zo laat zich de helende functie van het pastoraat zich dus goed plaatsen in de psychiatrie. Nadelige effecten van psychische hulpverlening op het geloofsleven van patiënten, laten zich evenzeer denken. Uit de alledaagse psychiatrische praktijk zijn voorbeelden te over van bijwerkingen van psychofarmaca op de geloofsfunctie.¹⁹¹

De vraagstelling van onze studie laat zich dus positief beantwoorden. De pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder biedt een relevante historische toegang tot het vraagstuk van de helende functie van het christelijk pastoraat voor professionals in de psychiatrische praktijk. Zijn psychiatrie doet zich echter pas in zijn religieuze fase vanaf 1932 voor als pastorale psychiatrie die zich richt op psychische aspecten van de geloofsfunctie en soms ook op basis van persoonlijke oriëntatie als pastoraat om van daaruit terug te grijpen op het psychisch functioneren en dit met pastorale middelen te bewerken. Tot aan 1932 presenteert Maeder zich ook als religieus, maar komt bij hem het heil voort uit het psychische van de mens, en daarmee uit de mens zelf, of kan uit de mens zelf opgewekt worden. Nadien leert hij de vraag naar hulp en heil opnieuw stellen, waarbij heil niet meer door de mens zelf tot stand gebracht wordt, maar naar de mens toekomt, van God zelf uit.

Voor deze pastorale psychiatrie geldt eigenlijk precies hetzelfde als wat Lindeboom bemoedigend opmerkt over de pastorale geneeskunde van Tournier die zich steeds graag beroept op Maeder, als hij oordeelt, dat die weliswaar door Tournier wel heel compleet beoefend wordt, maar ook in beperkter zin, zonder verlies van haar wezen, vorm kan krijgen. Ook Maeder beoefent wel heel compleet de pastorale psychiatrie, maar ook zij kan, zonder verlies van haar wezen, vorm krijgen, door godsdienstige factoren in de psychopathogenese te veronderstellen, door mensen met psychiatrische aandoeningen behalve in onder meer biologisch, psychologisch en sociaal opzicht ook in godsdienstig opzicht in beeld te brengen en door te veronderstellen, dat de godsdienstigheid die een psychiater als persoon inbrengt in zijn of haar professionele handelen, het resultaat van de behandeling kan uitmaken. Ik zou daaraan nog de bereidheid om zich te verantwoorden voor zijn of haar pastorale psychiatrie willen toevoegen, zoals die bij Maeder zichtbaar is geworden in ettelijke publicaties en voordrachten. Ten aanzien van het therapeutische aspect van een pastorale psychiatrie kan nog worden verwezen naar de relatie tussen psychiatrie en niet-psychiatrische geneeskundige

¹⁹⁰ Daarom is de opvatting van Pijnenburg dat bijbel en religie ziekte en gezondheid van de mens in een teleologisch perspectief plaatsen, lovenswaardig maar ook beperkt. Ook het ‘uit en door God’ moeten een plaats hebben in dat verhaal (Pijnenburg, 1991).

¹⁹¹ In de reguliere bijsluiters van psychofarmaca zouden die nog het beste verwoord kunnen worden als geloofsmatige dysfunctie, terwijl zij nu onder de aanduiding afvlakking van het affect lijken te vallen.

deelgebieden, als Mooij opmerkt dat vooral de persoonsgebonden psychologische eigenschappen van de niet-psychiatrische geneeskundige bepalend zijn of zijn geweest voor zijn of haar behoefte om naar een psychiater te verwijzen, of indertijd zelfs voor het ontstaan van de psychiatrie (Mooij, 1988). Wat er zich zo op dit raakvlak voordoet, doet zich evenzeer voor op het raakvlak van psychiatrie en pastoraat. Dit maakt tevens inzichtelijk, dat een pastorale psychiatrie de geestelijke verzorging in de psychiatrie niet overbodig maakt. Wat er aldus aan gezondheidsbevorderend pastoraat door de psychiater zelf kan worden gedaan en wat door de psychiater aan diagnostische en therapeutische aandacht geboden kan worden aan ziekmakende of genezende psychische aspecten van de geloofsdimensie van het leven van patiënten, heet pastorale psychiatrie. Zo toont zij zich in de pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder.

8.2 Programmatistische kanttekeningen bij een pastorale psychiatrie

Als de zin van pastorale psychiatrie in onze studie is uitgetekend, dan kan het niet zo zijn, dat pastorale psychiatrie alleen beoefend zou kunnen worden door psychiatrische hulpverleners die ook christenen zijn. Ook als zij geen christenen zijn, kunnen zij bijdragen aan het herstel van mensen met psychische problemen door acht te geven op psychische aspecten van hun geloofsleven bij diagnostiek en therapie, zowel in gezondheidsbevorderend als in gezondheidsbeschadigend opzicht.

Qua diagnostiek kan worden opgemerkt, dat de verbinding tussen psychiatrie en religie tot uitdrukking komt in het vanuit de Verenigde Staten afkomstig en ook in Nederland vigerend psychiatrisch diagnostisch classificatiesysteem van het 'Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition' (DSM-IV), waar deze codeert voor een 'Religious or Spiritual Problem' (V62.89) (DSM-IV, 1994, p.685). Hieronder wordt verstaan: "This category can be used when the focus of clinical attention is a religious or spiritual problem. Examples include distressing experiences that involve loss or questioning of faith, problems associated with conversion to a new faith, or questioning of spiritual values that may not necessarily be related to an organized church or religious institution" (DSM-IV, 1994, p.685). Om tot een diagnose te komen kan bovendien een gerichte religieuze anamnese van grote betekenis zijn. Johan Bouwer, bijzonder hoogleraar 'Geestelijke Verzorging in Zorginstellingen' aan de Theologische Universiteit Kampen (Oudestraat), doet onderzoek naar en publiceert over levensbeschouwelijke of religieuze diagnostiek in de hulpverlening. Nog zeer onlangs is van zijn hand een overzichtsartikel over de religieuze anamnese en diagnostiek verschenen (Brouwer, 2002). Hij attendeert in het bijzonder op gedetailleerd en handzaam materiaal van Glas (2000), van Van Ree (2000), van Bodisco Massink (2000) en van Van Uden e.a. (1984). Opvallend is dat dit materiaal zich niet slechts richt op psychische aspecten van het christelijk geloofsleven alleen, maar ook attendeert op niet-christelijk geloof, terwijl ook aandacht gevraagd wordt voor verschillen in geloofsopvattingen tussen christenen onderling.

In 1989 neemt de RIAGG Zwolle een belangrijk initiatief om voor haar medewerkers een boekwerkje te laten vervaardigen onder andere voor "het verhogen van de deskundigheid bij RIAGG-medewerkers op het terrein van levensbeschouwelijke componenten en hun rol in problematiek en hulpverlening". Dit boekwerkje blijkt zo gedegen, dat het ook voor een breder publiek wordt uitgegeven als 'Zin, ziel, zorg' en in vele boekenkasten van psychische hulpverleners is terug te vinden (Vellenga, 1992).

Ondersteuning voor ons pastoraal psychiatrisch concept kan worden geboden door en verwacht van de stichting 'Psychiatrie en Religie', die zich richt op de bevordering van klinische expertise en van wetenschappelijk onderzoek, met name waar het gaat om thema's en vragen betreffende de relatie tussen psychiatrie, opgevat in de ruimste zin als geestelijke gezondheidszorg en religie.¹⁹²

Gericht wetenschappelijk onderzoek over religie en psychiatrische ziekte is onder meer te vinden in een studie van Arjan Braam over 'Religion and depression in later life; an empirical approach' (Braam, 1999). Deze studie gaat in op de verhouding tussen verschillende aspecten van religiositeit en het vóórkomen, ontstaan en prognose van depressies bij oudere mensen in de samenleving. De studie richt zich ook mechanismen die verklaren hoe religie stemming kan beïnvloeden. Tevens brengt de studie in kaart hoe depressieve symptomen verdeeld zijn in relatie tot een plaatselijk religieus klimaat, in Nederland. Een groot aantal oudere volwassenen tussen de 55 en 85 jaar oud zijn voor dit onderzoek geïnterviewd. Bevinding is onder andere dat religiositeit, zowel het godsdienstig gedrag als de subjectieve religiositeit omgekeerd evenredig verbonden is aan depressie. Als er al een verband is tussen religie en het ontstaan van depressie, dan komt dat vooral tot uitdrukking bij oudere volwassenen die lijden aan een chronische lichamelijke aandoening. Het lijkt erop, dat leden van een calvinistische protestante kerk gevoeliger zijn voor depressie, als zij hun religie niet meer aanhangen.¹⁹³

Een praktisch aandachtspunt in pastoraal psychiatrisch opzicht is het effect dat psychofarmaca hebben op psychische aspecten van het geloofsleven van patiënten. Het komt niet zelden voor dat patiënten vertellen, dat zij door medicatie geblokkeerd of ook gefaciliteerd worden in hun geloofsgevoel en geloofsbeleving. Het is onderzoek waard om geloofsmatige dysfuncties in kaart te brengen door middel van empirisch psychofarmacologisch onderzoek. Vanuit biologisch psychiatrisch perspectief zou ook het fenomeen genexpressie na geloofsbekering een interessant onderzoeksgebied kunnen zijn.¹⁹⁴

¹⁹² Zie: <http://www.angelfire.com/nd/psychiatrieenreligie> (accessed: 11 november 2002).

¹⁹³ Enkele huisartsen uit Genemuiden, waar het onderzoek onder meer plaatsen verricht is, melden persoonlijk, dat aan deze conclusie van het onderzoek voor de leden van een calvinistische protestante kerk in deze plaats getwijfeld kan worden, al was het maar omdat in het interview gevraagd wordt of men wel eens over de dood nadenkt, en bij een positieve beantwoording hoger scoort op de depressieschaal, terwijl het voor deze mensen juist vanwege hun geloofsovertuiging een gebruikelijk gegeven is om over de dood na te denken, zonder daarbij depressief te zijn.

¹⁹⁴ In dit verband kan nog verwezen worden naar voetnoot 181 van onze studie, waarin immers de relatie tussen geloof en biologie pregnant aan de orde komt zoals daarover gesproken is in de inaugurele rede van de Nijmeegse godsdienstpsycholoog Jacques Janssen. Tevens kan worden geattendeerd op de aandacht binnen de biologische psychiatrie voor de bevinding dat leren wijzigingen in genexpressie met zich meebrengt, die op hun beurt tot structurele veranderingen in de hersenen leiden. De uitdrukking genexpressie duidt erop dat genen niet maar zonder meer tot expressie hoeven te komen, sterker nog dat zij tot expressie moeten worden gebracht, waarbij leerervaringen kennelijk kunnen worden aangewezen als factor voor zo'n expressie, terwijl er mogelijk ook factoren zijn die genen zouden kunnen toesluiten. Dit fenomeen zet overigens de betekenis van het woord gen onder druk, omdat de optelsom van alle genen aangemerkt is als het 'boek des levens', alsof de biologie het uiteindelijk voor het zeggen zou hebben. Zo'n biologisme is moeilijk vol te houden als er kennelijk meer nodig is voor de werking van genen dan hun aanwezigheid alleen. Het zou onderzoek waard zijn of soms indrukwekkende gevolgen voor gevoel, gedrag en denken van geloofsbekeringen gepaard gaan met het fenomeen van de genexpressie (vgl. Hugo D'haenen, hoogleraar psychiatrie aan de Vrije

Voor onderzoek lenen zich ook uitstekend de religieuze ervaringen van mensen die van een verslaving zijn afgeraakt. Zij ervaren vaak als door een goddelijk macht van de haak van hun verslaving te zijn afgehaald.

Op een bladzijde voor *Special Interest Groups* gekoppeld aan de website van 'The Royal College of Psychiatrists' van Groot Britannië concludeert Gerrit Glas terecht dat het onderwerp van psychiatrie en religie niet maar een speciaal interessegebied is, maar ook vraagt om een herbezinning op de fundamenteën en grenzen van de psychiatrische professie. Hij vindt verdere ontwikkeling van het gebied vereist, met name op het terrein van educatie en de verbetering van klinische vaardigheden, ofschoon er een nijpende behoefte is aan verder onderzoek zowel van empirische als van conceptuele aard. Ook vermeldt hij zijn opvatting, dat patiënten psychiaters nodig hebben, die herkennen dat psychopathologie in haar strikte betekenis verweven is met spirituele en religieuze aangelegenheden. Dit vraagt om een nieuwe en rijkere nosologie, waarin recht gedaan wordt aan structurele condities waarvan spiritueel en godsdienstig functioneren één van de expressies is. Hij geeft een gedifferentieerd overzicht van gebieden die nadere wetenschappelijke verkenning behoeven. Achtereenvolgens zijn dat educatie ten aanzien van kennis, vaardigheden en houding, epidemiologie, psychopathologie, klinische en therapeutische onderwerpen en speciale onderwerpen.¹⁹⁵

Vanuit cultuurfilosofisch perspectief kan ingebracht worden, dat steeds meer de notie postvat, dat de menselijke autonomie een mythe is, waardoor ook voor wie zich niet met godsdienst inlaat herkenbaar wordt dat zin niet maar iets is dat een mens geeft, maar juist iets dat hij of zij van buitenaf ontvangt en ontvangen moet. Dat blijkt vooreerst uit verschuivingen in de opvattingen over de menselijke autonomie.

De ethicus Gerrit Manenschijn (1931-) betoogt, dat de opvatting van de menselijke autonomie alsof de mens kan kiezen voor zijn eigen existentie berust op een evidente misvatting van wat de filosoof Immanuel Kant (1724-1804) over autonomie geschreven heeft (Manenschijn, 1999). Manenschijn spreekt van een mythe, omdat het gaat om een onmogelijk verhaal, dat de mens echter niet lijkt te kunnen opgeven als belangrijke waarde: autonomie. Autonomie is het gevoel dat de mens volledig vrij is om zijn eigen beslissingen te maken. Manenschijn geeft eerst een historisch overzicht over de hantering van het begrip. Hij richt zich met name op de interpretatie van Immanuel Kant. Hij constateert dat de liberale ethiek autonomie een centraal *issue* vindt vanwege de verschuiving van de morele competentie van het collectief naar het individu. De hoofdconclusie van de studie van Manenschijn is, dat in moderne tijden Kant is misverstaan, omdat de moderne interpretatie van Kant niet ziet dat Kant probeert het traditionele *ethos* te redden. Het is volstrekt onjuist, aldus Manenschijn, om Kant zo op te vatten, dat het aan elk individu is om uit te maken wat goed of slecht voor hem of haar is. Dat is geen individuele, maar een collectieve aangelegenheid. Het boek probeert te achterhalen hoe het heeft kunnen komen tot deze verkeerde uitleg van Kant op dit punt, en draait om de - voor onze studie relevante - notie, dat de menselijke vrijheid om te kiezen zeer beperkt is en afhankelijk is van vele factoren die mensen in het geheel niet kunnen beheersen. Zin kan daardoor niet iets zijn dat zich slechts laat geven door een mens die zijn eigen bestaan niet kan maken, maar vooral ook, of juist als iets dat zich laat ontvangen als gegeven van

Universiteit te Brussel, die op 13 september 2002 een lezing gehouden heeft over 'Ontwerp voor een biologische psychiatrie', waarin de betekenis van genexpressie ook aan bod gekomen is: <http://www.geestelijke-gezondheid.be/lezingen.html> (accessed: 30 september 2002). Zo'n onderzoek zou een postmetanoïdaal onderzoek naar genexpressie genoemd kunnen worden.

¹⁹⁵ <http://www.rcpsych.ac.uk/college/sig/spirit/news5/three.htm> (accessed: 9 oktober 2002).

buitenaf. Daarmee ontvalt een grond aan het postmodernisme dat meent dat een mens niet anders dan samen kan vallen met zijn of haar eigen *setting* alleen, waardoor wat daarbuiten zijn zou van geen betekenis is. Ontvankelijkheid voor zin is een belangrijk thema binnen pastorale psychiatrie. Manenschijn zelf verbindt deze notie overigens wel aan de christelijke godsdienst, waarbinnen keuzevrijheid voorbehouden is aan God. Dat alleen Christus zijn eigen existentie kan kiezen, licht hij toe aan het gezang *Te Deum*.¹⁹⁶

Als deze algemene, niet *per se* christelijke intuïtie over zin bezig is op te komen, dan raakt dit rechtstreeks de brandbreedte van het concept van pastorale psychiatrie dat in onze studie is uitgewerkt, en zal het ontvankelijkheidskarakter van zinvragen zoals die veelvuldig in de praktijk van psychiatrische hulpverlening gesteld worden, op een geloofsmatige wijze in rekening moeten worden gebracht.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Er zijn vele versies van deze lofzang voor God. Twee verzen over Christus uit een *Te Deum* dat in reformatorische kringen veel gezongen wordt, luiden:

“U Christus onzen Heer, bekleed met majesteit / U, 's Vaders een'gen Zoon, zij lof in eeuwigheid! / Het mensdom lag in schuld en vloek voor God verloren, / Gij werdt, den mens tot heil, uit ene maagd geboren; / Gij hebt aan 't kruis voor ons den dood zijn macht ontnomen, / zo baandet G'ons den weg, om weer tot God te komen.” En: “Gij zit in heerlijkheid aan 's Vaders rechterhand, / totdat G' als Rechter eens de laatste vierschaar spant; / laat ons in genen nood uw bijstand ooit ontberen! / Gij kocht ons met uw bloed; blijf, Heiland, ons regeren, / blijf ons, uw erfenis, door uwe macht bewaren, / wil, met uw heil'gen, ons voor uwen troon vergâren.”

¹⁹⁷ De discussie over waarden en normen in Nederland draagt primair een collectief karakter en breekt daardoor met een individualiserende trend in de cultuur. Tevens appelleert deze discussie aan de notie dat het pas zinvol is om over normen te spreken dat ze geldig zijn als had niemand deze normen zelf bedacht.

HOOFDSTUK IX

9.1. *Samenvatting*

De vraagstelling van deze studie is op welke wijze de pastorale psychiatrie van Alphonse Maeder (1882-1971) licht werpt op de betekenis van de helende functie van het christelijk pastoraat voor professionals in de psychiatrische praktijk.

Na een inleidend hoofdstuk over opzet en vraagstelling volgt een hoofdstuk over het leven van Alphonse Maeder, geboren in het Franstalige Zwitserse kanton Neuchâtel, waarin drie fasen onderkend worden: een positivistische, een idealistische en een religieuze fase.

In de positivistische fase ontstaat tijdens de geneeskundestudie in Berlijn plotsklaps het idee om psychiater te worden. Voor de opleiding tot psychiater kan Maeder terecht in het psychiatrisch ziekenhuis Burghölzli te Zürich bij Eugen Bleuler en bij Carl Gustav Jung. In deze instelling wordt de psychoanalyse voor het eerst in de psychiatrie toegepast. Maeder verkeert ook als voorzitter van de 'Ortsgruppe Zürich' in de allereerste kringen die de psychoanalyse in ontwikkeling willen brengen. Als 'Altmeister der Psychotherapie' staat hij in schriftelijk en persoonlijk contact met Freud en kan wat hem betreft de psychoanalyse in Frankrijk door gaan geven. In onze studie wordt melding gemaakt van het bestaan van de brieven die Freud aan Maeder geschreven heeft. Maeder richt zich ook op het doorgeven van de psychoanalytische opvattingen aan Engelstalige kringen. Na de opleiding werkt Maeder - kort nadat hij trouwt met Louise Bosing - vanaf 1911 geruime tijd als psychotherapeut in het sanatorium van Bircher-Benner. Vanaf 1918 begint Maeder een eigen psychiatrische praktijk aan huis in Zürich. Deze praktijk komt tot grote bloei en wordt door Maeder tot kort voor zijn overlijden in 1971 uitgeoefend. Mensen uit binnen- en buitenland vinden hun weg naar deze praktijk van Maeder, onder wie H.C. Rümke. Vanaf 1912 verkilt de relatie tussen Jung en Maeder in Zürich enerzijds en Freud en de zijnen in Wenen anderzijds. In 1913 komt het tot een breuk nadat Maeder een toelichting geeft op zijn bevinding dat de droom en vervolgens het hele psychisch functioneren van de mens ook een toekomstgerichte, teleologische of prospectieve functie bevat. In 1917 vangt de idealistische fase in het leven van Maeder aan. De wortels van deze fase gaan terug op de kennismaking met de experimentele bioloog Hans Driesch in 1903. Maeder spreekt in 1917 enige malen voor een gezelschap studenten in Genève en vat daar zijn inzichten samen. De vondst van een prospectieve functie in het psychische van de mens krijgt een religieuze inkleuring, waarbij allerhande christelijke noties vooral symbolisch worden opgevat en als gnostiek geduid kunnen worden omdat de functie iets van het goddelijke in de mens zelf plaatst, waarmee de mens tot God zou kunnen opklimmen. Zijn religieuze levensfase krijgt vanaf omstreeks 1923 een aanloop dankzij het contact met de godsdienstfilosoof Martin Buber. Een tussenfase dient zich aan door een wel heel intensief en persoonlijk contact met Emil Brunner. Maeder wordt in deze tijd al aangemerkt als iemand die religie en psychotherapie met elkaar verbindt en krijgt uitnodigingen om te spreken op conferenties over de verhouding tussen predikant en dokter. In deze periode verzorgt hij drie leergangen in de Internationale School voor de Wijsbegeerte in Amersfoort. In 1932 echter dient zich bij Maeder de bekering tot het christelijk geloof aan door het contact dat hij aanknoopt met Frank Buchman van de Oxford-groepbeweging. Onze

studie toont aan dat een tekst van 'ein Psychiater' in het 'Ermatinger Tagebuch' een tekst van Maeder over zijn eigen bekering is. Hoewel hij Tournier eerder ontmoet heeft, draagt Maeder in dat jaar binnen deze groeibeweging samen met Brunner en Van Walré de Bordes bij tot de bekering tot het christelijk geloof van Tournier, die vervolgens bekend, om niet te zeggen beroemd wordt door zijn pastorale geneeskunde. Maeder is meer en meer een gewoon christen geworden en laat de mens en diens psychisch en geloofsmatig functioneren meer voor wat ze zijn, in onderling onderscheid en samenhang. In deze periode treedt Maeder op opmerkelijke plaatsen aan. Zo staat hij in contact met 'Vlaanderen', waar het 'Vlaamsch Opvoedkundig tijdschrift' bijkans een hele aflevering aan hem wijdt. Hij spreekt voor koningin Juliana over de betekenis van een aan religie georiënteerde psychotherapie voor de wereldvrede. Ook spreekt hij op een internationaal congres over psychotherapie in Leiden. Hij gaat tevens in op een uitnodiging van Szondi om zich nader te verantwoorden over zijn eigen religieuze psychotherapeutische richting binnen de psychotherapie. Maeder neemt ook de kans waar om te publiceren in een Amerikaans tijdschrift. Midden jaren dertig van de twintigste eeuw houdt hij voordrachten in Amsterdam, Rotterdam en 's-Gravenhage.

In het derde hoofdstuk wordt het uit vele tientallen publicaties tellende en in meerdere talen overgezette werk van Alphonse Maeder nader verkend. Daarbij wordt dezelfde fasering gehanteerd als waarmee zijn leven beschreven is. Het valt op dat Maeder in zijn positivistische fase veel schrijft over psycho-analytische aspecten van psychiatrische toestandsbeelden, zoals schizofrenie en stemmingsstoornissen, terwijl hij ook een psychofarmacologisch uitstapje maakt. Maeder publiceert dan ook over de sexualiteit van epileptici. Op dit onderwerp promoveert hij. Ook zijn opvatting over het teleologische, het prospectieve in het psychische functioneren komt dan op in zijn werk, dat concreet bijdraagt aan de breuk tussen Freud en Jung. Een nadere uitwerking daarvan vindt plaats in zijn idealistische fase, waarbij termen als regulatie, integratie, synthese en psychagogie nader worden geijkt. Deze termen komen eens te meer sterk naar voren in zijn religieuze fase, waarin opvattingen doorklinken die ontleend zijn aan het werk van Brunner, of mogelijk ook samen met hem zijn ontwikkeld. Te denken is aan de verantwoordelijkheidsstructuur van de mens en het persoonsbegrip als antwoord op de roepstem van God. Door sterk te focussen op de doelstrevendheid in het psychisch functioneren en op wat daarin hindert, slaagt Maeder er in om psychotherapieën aanzienlijk te bekorten, soms tot enkele weken aan toe. Maeder houdt zich sterk bezig met de aard van psychische hulpverlening en de psychologische en pastorale aspecten daarvan die bepalend zouden kunnen zijn voor het herstel van patiënten.

In het vierde hoofdstuk passeert een aantal psychiaters in Nederland de revue, die gezichtspunten en denkbeelden van Maeder in hun publicaties hebben verwerkt. Bij sommigen betreft dat in het bijzonder puur theoretische psychoanalytische gezichtspunten en denkbeelden. Bij anderen speelt het religieuze en pastorale gezichtspunt een grote rol. Instemming is er alom. Ook kritiek wordt uitgeoefend met name op het punt van het ongenueanceerd hanteren van een mensbeeld, omdat Maeder aanvankelijk de weg die gebaad wordt door de wil van de mens vereenzelvigt met de weg (en de waarheid en het leven) die Jezus Christus is en zo ruimte laat voor de gedachte dat de mens vanuit zichzelf tot God zou kunnen opklimmen en het heil zou kunnen verkrijgen. Met name aan een studie van Lindeboom wordt ontleend om het werk van Maeder te typeren met de term 'pastorale psychiatrie'.

In het vijfde hoofdstuk komt de relatie tussen Tournier en Maeder rond het thema pastorale geneeskunde aan bod.

In het zesde hoofdstuk wordt stilgestaan bij praktische theologen in Nederland, die ideeën van Maeder hebben verwerkt in hun studies. Daarbij valt op dat een Nederlandse vertaling van werk van Maeder in 1929 kan worden aangemerkt als een dijkdoorbraak in de Nederlandse verhoudingen tussen de praktische theologie enerzijds en de psychotherapie anderzijds. Maar ook anderen nemen opvattingen van Maeder graag op in hun theologisch denken over de mens, de zondebelijdenis, over het agogische in het pastoraat, over ethiek en over het pastorale gesprek. Enigszins speculatief, maar niet minder serieus wordt in onze studie een verband gelegd tussen het Maederiaanse begrippenpaar regulatie en integratie en de ‘Klinisch Pastorale Vorming’ van Zijlstra, die op deze twee begrippen is gebaseerd, echter zonder Maeder dit begrippenpaar al te expliciet toe te schrijven.

In een evaluatief, zevend hoofdstuk wordt de pastorale psychiatrie van Maeder beoordeeld aan de hand van opvattingen over hulp, cultuur, werkelijkheid en mens in de reformatorische wijsgerige traditie. In die traditie is al vroeg oog voor teleologie en voor de winst die het christelijk denken over medisch hulp daarvan zou kunnen hebben. Ook wordt volop aandacht gegeven aan de zogenaamde geloofsfunctie, of - om met Verkuijl te spreken - aan het feit dat de mens onuitroeibaar religieus is. Het blijkt een belangrijke voorwaarde voor een pastorale psychiatrie om deze geloofsfunctie te onderkennen. Vanuit reformatorisch wijsgerig perspectief komt ook de aard van de medische hulpverleningsrelatie aan de orde. Aan de hand van de aspectenleer in de reformatorische wijsbegeerte wordt uitgetekend dat en hoe er zinvol over de pastorale psychiatrie van Maeder gedacht zou kunnen worden.

In het afsluitende hoofdstuk worden conclusies van onze studie besproken. Daarin komt ter sprake dat het modernisme in de cultuur de geneeskunde juist ook ten opzichte van het pastoraat met psychiatrie heeft gecomplementeerd en zodoende de geneeskunde als geheel sterk heeft begunstigd ten koste van pastoraat, waardoor een verbinding van psychiatrie aan pastoraat in culturele zin op voorhand *not done* is. Tevens komt ter sprake dat postmodernisme een culturele oriëntatie inzet waarin veel meer gerekend kan worden met het ontstaan van dwarsverbindingen en dus ook met een mogelijkheid van een verbinding tussen psychiatrie en pastoraat, maar dat de *shift* van modernisme naar postmodernisme de cultuur opnieuw opzadelt met een vereenzelving van de werking van de werkelijkheid met de werking van slechts een onderdeel van die werkelijkheid. Waar het modernisme de werkelijkheid plaatst op de kaart van de logica, speelt het postmodernisme slechts de kaart van taal en tekens uit, waardoor het ineens ook niet meer zinvol wordt om het over dé werkelijkheid te hebben. Postmodernisme heeft zo te weinig draagkracht om zinvol over pastorale psychiatrie te kunnen blijven spreken.

De winst van een concept als pastorale psychiatrie kan nog het beste in kaart worden gebracht met behulp van het gedachtegoed uit de reformatorisch wijsgerige traditie, dat uitgaat van de religieuze bepaaldheid van het denken over de werkelijkheid als schepping van God zelf en daardoor op een ontspannen wijze ruimte biedt voor het zich rekenschap geven van geloofsmatige factoren die psychisch ziek kunnen maken, voor het in beeld brengen van geloofsmatige aspecten van het functioneren van mensen met een psychiatrische aandoening en voor het zich realiseren, dat ook de geloofssterkte van de psychische hulpverlener zelf bepalend kan zijn voor de uitkomst van behandelingen. Bovendien biedt dit gedachtegoed ruimte om zich over het pastorale psychiatrische handwerk te verantwoorden. Als Maeder een tamelijk complete pastorale psychiatrie heeft kunnen bieden, kan zij ook in meer

ingekorte vorm gelden als goede psychiatrie in onderscheid en samenhang met de helende, gezondheidsbevorderende werking van christelijk pastoraat.

9.2 Zusammenfassung

Die Fragestellung unserer Studie lautet

Nach einem einleitenden Kapitel über Einteilung und Fragestellung folgt ein Kapitel über das Leben von Alphonse Maeder, geboren im französischen Teil des schweizerischen Kantons

Neuchâtel. In seinem Leben lassen sich drei Phasen unterscheiden: Eine positivistische, eine idealistische und eine religiöse Phase.

In der positivistischen Phase entsteht während des Medizinstudiums in Berlin plötzlich die Idee, Psychiater zu werden. Seine Ausbildung zum Psychiater kann Maeder in der psychiatrischen Klinik Burghölzli in Zürich bei Eugen Bleuler und bei Carl Gustav Jung absolvieren. In dieser Klinik wird die Psychoanalyse zum ersten Mal in der Psychiatrie angewendet. Als Vorsitzender bewegt sich Maeder in den Kreisen, die als erste die Psychoanalyse zur Entwicklung bringen wollen. Als 'Altmeister der Psychoanalyse' hat er sowohl schriftlichen als auch persönlichen Kontakt zu Freud, und kann was ihn betrifft die Psychoanalyse in Frankreich weitergeben. In unserer Studie weisen wir auf die Briefe hin, die Freud an Maeder geschrieben hat. Maeder ist auch bestrebt die psychoanalytischen Auffassungen an englischsprachige Kreise weiterzugeben. Nach seiner Ausbildung arbeitet Maeder, kurz nachdem er Louise Bosing heiratet, ab 1911 einige Zeit als Psychotherapeut im Sanatorium von Bircher-Benner.

Ab 1918 hat Maeder eine eigene psychiatrische Praxis, zuhause in Zürich. Diese Praxis ist sehr erfolgreich und wird von Maeder bis kurz vor seinem Tod 1971 ausgeübt. Aus dem In- und Ausland finden Menschen ihren Weg in diese Praxis, unter anderen auch H.C. Rümke. Ab 1912 wird das Verhältnis zwischen Jung und Maeder in Zürich einerseits, und Freud und den Seinen in Wien andererseits, kühler. 1913 schließlich kommt es zum Bruch, nachdem Maeder eine Ausführung gibt zu seiner Erkenntnis, daß der Traum, und anschließend auch das psychische Funktionieren insgesamt des Menschen, auch eine zukunftsorientierte, teleologische und prospective Funktion enthält.

1917 beginnt die idealistische Phase im Leben Maeders. Die Wurzeln dieser Phase lassen sich zurückführen auf die Bekanntschaft 1903 mit dem experimentellen Biologen Hans Driesch. 1917 spricht Maeder einige Male vor Studenten in Genf und gibt dort eine Zusammenfassung seiner Erkenntnisse. Die Entdeckung einer prospectiven Funktion in der Psyche des Menschen erhält eine religiöse Färbung, wobei allerlei christliche Vorstellungen vor allem symbolisch aufgefasst werden und als gnostisch gedeutet werden können, da die Funktion etwas von dem Göttlichen in den Menschen selbst bringt, womit der Mensch in die Nähe von Gott aufsteigen könnte.

Seine religiöse Lebensphase nimmt einen Anfang ab ungefähr 1923, dank des Kontaktes mit dem Religionsphilosophen Martin Buber. Eine Zwischenphase zeichnet sich ab in dem wohl sehr intensiven und persönlichen Kontakt mit Emil Brunner. Schon in dieser Zeit wird Maeder bezeichnet als jemand, der Religion und Psychotherapie miteinander verbindet und er erhält Einladungen zu Konferenzen, um dort über das Verhältnis zwischen Pfarrer und Arzt zu sprechen. In dieser Periode hält er drei Lehrgänge ab an der Internationalen Schule für Philosophie in Amersfoort. 1932 jedoch zeichnet sich bei Maeder eine Bekehrung zum christlichen Glauben ab, durch den Kontakt, den er mit Frank Buchman von der Oxford-Gruppe anknüpft. Unsere Studie zeigt, daß ein Text von 'einem Psychiater' in dem Ermatinger Tagebuch ein Text ist von Maeder über diese Bekehrung. Obwohl er Tournier vorher schon begegnet war, liefert Maeder in diesem Jahr innerhalb dieser Gruppe, zusammen mit Brunner und Van Walré de Bordes, einen Beitrag zur Bekehrung zum christlichen Glauben von Tournier, der daraufhin bekannt, um nicht zu sagen berühmt wird, durch seine pastorale Medizin. Maeder ist mehr und mehr ein gewöhnlicher Christ geworden und lässt den Menschen mit seinem Funktionieren in psychischen und Glaubensfragen für das was er ist, im Unterschied zu einander und im Zusammenhang miteinander. In dieser Zeit tritt Maeder an ungewöhnlichen Orten auf. So hat er Kontakte zu Flandern, wo die *Vlaamsch Pedagogisch Tijdschrift* (Flämische Pädagogische Zeitschrift) ihm fast eine ganze Ausgabe widmet. Er

spricht vor Königin Juliana über die Bedeutung von einer an Religion orientierten Psychotherapie für den Weltfrieden. Auch hält er einen Vortrag auf einem internationalen Kongress über Psychotherapie in Leiden. Auch akzeptiert er eine Einladung von Szondi, um sich näher zu verantworten für seine eigene religiöse, psychotherapeutische Richtung innerhalb der Psychotherapie. Maeder nimmt auch die Gelegenheit wahr, um in einer amerikanischen Zeitschrift zu veröffentlichen. Mitte der dreißiger Jahre hält er Vorträge in Amsterdam, Rotterdam und Den Haag.

In dem dritten Kapitel wird das aus vielen Veröffentlichungen bestehende und in mehrere Sprachen übersetzte Werk von Alphonse Maeder näher erkundet. Dabei wird von derselben Einteilung in Phasen ausgegangen, in der sein Leben beschrieben wird. Es fällt auf, daß Maeder in seiner positivistischen Phase viel über die psycho-analytischen Aspekte von psychiatrischen Zustandsbildern schreibt, wie zum Beispiel Schizophrenie und Stimmungsstörungen, währenddessen er auch einen psycho-pharmakologischen Seitenweg einschlägt. Maeder veröffentlicht dann auch Aufzeichnungen zur Sexualität von Epileptikern. Dies ist das Thema seiner Doktorarbeit. Auch seine Auffassung über das Teleologische und das Prospektivische innerhalb des psychischen Funktionierens wird dann in seiner Arbeit deutlich, was konkret zum Bruch zwischen Freud und Jung führt. Eine nähere Ausarbeitung erfolgt in seiner idealistischen Phase, in der Ausdrücke wie Regulierung, Integration, Synthese und Psychosozialwesen geeicht werden. Diese Ausdrücke treten stärker noch hervor in seiner religiösen Phase, in der Auffassungen durchschimmern, die aus dem Werk von Brunner stammen, oder möglicherweise mit ihm zusammen entwickelt wurden. Dabei kann man an die Verantwortungsstruktur des Menschen denken und den Begriff Person als Antwort auf die Rufstimme Gottes. Dadurch, daß er sich stark auf die Zielstrebigkeit im psychischen Funktionieren richtet, und das, was dabei hinderlich ist, gelingt es Maeder Psychotherapien erheblich zu verkürzen, manchmal bis auf einige Wochen. Maeder beschäftigt sich vor allem mit der Weise, wie psychische Hilfe geleistet wird und den psychologischen und pastoralen Aspekten dabei, die für den Heilungsprozeß der Patienten bestimmend sein könnten.

Im vierten Kapitel werden einige Psychiater in den Niederlanden vorgestellt, die Gesichtspunkte und Vorstellungen von Maeder in ihren Veröffentlichungen verarbeitet haben. Bei einigen geht es dabei vor allem um rein theoretische, psychoanalytische Gesichtspunkte und Vorstellungen. Bei anderen wiederum spielt der religiöse und pastorale Gesichtspunkt eine große Rolle. Einverständnis gibt es überall. Auch Kritik wird geübt, vor allem da, wo Maeder von einem undifferenzierten Menschbild ausgeht, weil Maeder anfangs den Weg, der gebahnt wird durch den Willens des Menschen, gleichsetzt mit dem Weg (und der Wahrheit und des Lebens), der Jesus Christus ist, und damit dem Gedanken Spielraum gewährt, daß der Mensch von selbst zu Gott aufsteigen und Heil erlangen könne. Vor allem eine Studie von Lindeboom gibt Anlass zu der Auffassung, daß das Werk Maeders als pastorale Psychiatrie bezeichnet werden kann.

Im fünften Kapitel wird das Verhältnis zwischen Tournier und Maeder in Bezug auf das Thema pastorale Medizin behandelt.

Das sechste Kapitel beschäftigt sich mit praktischen Theologen in den Niederlanden, die Auffassungen von Maeder in ihren Studien verarbeitet haben. Dabei fällt auf, daß eine niederländische Übersetzung des Werkes von Maeder aus dem Jahre 1929 als ein Durchbruch

bezeichnet werden kann in den Beziehungen zwischen einerseits der praktischen Theologie, und andererseits der Psychotherapie. Aber auch andere beziehen gerne Auffassungen von Maeder mit ein in ihr theologisches Denken über den Menschen, Sündenbekenntnis, Aspekte des Sozialwesens innerhalb des Pastorats, über Ethik und das pastorale Gespräch. In gewisser Weise spekulativ, aber doch ernstgemeint, wird in unserer Studie auf einen Zusammenhang gewiesen zwischen dem Maederschen Begriffspaar Regulierung und Integration und der 'klinischen, pastoralen Bildung' von Zijlstra, die auf diesen zwei Begriffen beruht, allerdings ohne Maeder dieses Begriffspaar allzu deutlich zuzuordnen.

In dem siebten -evaluativen- Kapitel wird die pastorale Psychiatrie von Maeder beurteilt an Hand der Auffassungen über Hilfeleistung, Kultur, Wirklichkeit und Mensch innerhalb der reformatorischen, philosophischen Tradition. In dieser Tradition richtet sich schon früh die Aufmerksamkeit auf die Teleologie und den Gewinn, den das christlich orientierte Denken für die Hilfeleistung davon haben könnte. Auch wird ausführlich stillgestanden bei der sogenannten Glaubensfunktion oder, um mit Verkuyl zu sprechen, bei der Tatsache, daß der Mensch unaustilgbar religiös ist. Diese Glaubensfunktion zu erkennen, erweist sich als eine wichtige Voraussetzung für die pastorale Psychiatrie. Aus der reformatisch-philosophischen Perspektive wird auch die Art des medizinischen Hilfeleistungsverhältnisses behandelt. An Hand der Lehre der Aspekte innerhalb der reformatischen Philosophie wird aufgezeichnet daß, und wie über die pastorale Psychiatrie von Maeder gedacht werden könnte.

In dem abschließenden Kapitel werden Schlußfolgerungen aus unserer Studie besprochen. Dabei ist davon die Rede, daß der Modernismus in der Kultur die Medizin, gerade auch im Hinblick auf das Pastorat, mit Psychiatrie ergänzt und in diesem Sinne die Medizin als Ganzes stark begünstigt hat auf Kosten des Pastorats, wodurch eine Verbindung zwischen Psychiatrie und Pastorat schon im voraus 'not done' ist. Auch ist davon die Rede, daß der Post-Modernismus zu einer kulturellen Orientierung ansetzt, wobei viel mehr als zuvor mit dem Entstehen von Querverbindungen gerechnet werden kann, und damit auch mit der Möglichkeit einer Verbindung zwischen Psychiatrie und Pastorat. Allerdings bedeutet das auch, daß die Verschiebung von Modernismus nach Post-Modernismus der Kultur von neuem eine Gleichsetzung aufbürdet zwischen der Wirkung der Wirklichkeit und der Wirkung nur eines Teils davon. Da, wo der Modernismus die Wirklichkeit auf die Karte der Logik plazierte, spielt der Post-Modernismus nur die Karte von Sprache und Zeichen, wobei es plötzlich auch keinen Sinn mehr hat, von der Wirklichkeit zu sprechen. Somit hat der Post-Modernismus zu wenig Tragfläche, um sich weiterhin sinnvoll am Gespräch über pastorale Psychiatrie beteiligen zu können.

Der Gewinn eines Konzeptes wie die pastorale Psychiatrie läßt sich noch am besten schildern aus dem Gedankengut der reformatorisch-philosophischen Tradition heraus, die von der religiösen Bestimmtheit des Denkens über die Wirklichkeit als Schöpfung Gottes selbst ausgeht. Damit schafft diese Tradition auf eine entspannte Weise Spielraum, um sich Rechenschaft zu geben über mit dem Glauben zusammenhängende Einflüsse, die krank machen können, über das Aufzeigen von Glaubensaspekten im Funktionieren eines psychiatrisch kranken Menschen und dafür, daß deutlich wird, daß auch die Glaubensstärke desjenigen, der Hilfe leistet, Einfluß haben kann auf das Resultat von Behandlungen. Ausserdem gewährt dieses Gedankengut die Möglichkeit, sich im Hinblick auf das pastorale, psychiatrische Handeln zu verantworten. Wenn es Maeder gelungen ist, eine mehr oder weniger komplette pastorale Psychiatrie anzubieten, dann muß sie auch in verkürzter Form

als gute Psychiatrie gelten können, sich unterscheidend von, aber auch im Zusammenhang mit der heilenden, gesundheitsförderlichen Wirkung des christlichen Pastorats.

Übersetzung aus dem Niederländischen:

Mr. Annette Timmerman-Koch, Dezember 2002

9.3 *Summary*

The question addressed in this study is,

Following an introductory chapter on method and the addressed basic problem, there is a chapter concerning the life of Alphonse Maeder, born in the French-speaking Swiss Canton of Neuchâtel, in which three phases are recognized: a positivist, an idealist, and a religious phase. In the positivist phase, during his studies of Medicine at Berlin, the idea suddenly occurs to him to become a psychiatrist. For his psychiatric training, Maeder is able to obtain a place in the psychiatric hospital of Burghölzli in Zürich with Eugen Bleuler and Carl Gustav Jung. In this institution psychoanalysis is being applied in psychiatry for the first time. As Chairman of the 'Ortsgruppe Zürich', Maeder also moves in the very first circles of people who want to develop psychoanalysis. As 'Altmeister der Psychotherapie' he is in written and personal contact with Freud, who favours the idea of his promoting psychoanalysis in France. In this study mention is made of the existence of the letters that Freud wrote to Maeder. The latter also endeavours to pass on the views of psychoanalysis to British circles of interested professionals. From 1911, after his training, and shortly after his marriage to Louise Bosing, Maeder works for some time as a psychoanalyst in the sanatorium of Bircher-Benner. From 1918, he starts his own practice at home in Zürich. This practice is very successful and is exercised by Maeder until shortly before his death in 1971. From all over Switzerland and from abroad, people find their way to his practice, among them H.C. Rümke. From 1912, relations between Jung and Maeder, on the one hand, and with Freud and his followers, on

the other, begin to cool somewhat. In 1913 they break up, after Maeder explains his finding that dreams, and with it a human being's entire psychic functioning, also have a teleological or prospective function directed toward the future.

1917 sees the beginning of the idealist phase in Maeder's life. The roots of this phase go back to 1913, when he made the acquaintance of the experimental biologist Hans Driesch. On several occasions in 1917, Maeder addresses groups of students in Geneva summarising his insights. The finding of a prospective function in the human psyche now receives a religious colouring, such that all sorts of Christian notions may be taken as primarily symbolic and interpreted within a Gnostic framework because this function places something of the divine in man through which he might climb up to God.

His religious phase receives its first impetus around 1923, due to his contact with philosopher of religion, Martin Buber. An intermediary phase is prompted by a contact with Emil Brunner that is both very intensive and personal. During this period Maeder is already noted as someone who connects religion and psychotherapy with each other and he receives invitations to speak at conferences about the relationship between the minister and the medical doctor. At this time he attends to three curricula at the Internationale School voor de Wijsbegeerte (International School of Philosophy) in Amersfoort, The Netherlands. In 1932, however, Maeder is converted to the Christian Faith through his contact with Frank Buchman of the Oxford- Group movement. The present study shows that a certain text of 'ein Psychiater' (a certain psychiatrist) in the *Ermatinger Tagebuch* is a text of Maeder's hand about his own conversion. Though he already knew Tournier, that year Maeder, together with Brunner and Van Walré de Bordes, within the context of that group, plays a contributory role in the conversion to the Christian Faith of Tournier, who subsequently becomes widely known, not to say famous, through his pastoral medicine. In the course of time, Maeder more and more becomes a regular Christian and leaves man and his psychic and pistic functioning for what they are, mutually distinct yet connected. During this period, Maeder emerges at remarkable places. He is in touch, for example, with Flemish colleagues, who devote almost a whole issue of the *Vlaamsch Opvoedkundig Tijdschrift* (Flemish Educational Magazine) to him. He speaks before Queen Juliana concerning the significance of a religion-oriented psychotherapy for world peace. He addresses an international congress on psychotherapy at Leyden. He accepts an invitation by Szondi to give a further account of his own religious therapeutic direction within psychotherapy. And he seizes the opportunity to publish in an American journal. In the mid 1930s he gives talks in Amsterdam, Rotterdam, and The Hague.

Chapter Three presents a more detailed reconnaissance of Maeder's work, which consists of dozens of publications translated into several languages. The phases used in the description of his life are also recognized here. It may be noted that in his positivist phase Maeder writes a lot about psychoanalytical aspects of psychiatric state-of-mind descriptions, such as schizophrenia and mood disorders, while also making an excursion into pharmacology. During this time, he also publishes on the sexuality of epileptics. On this subject he takes his Doctor's degree. His concept of the teleological, or the prospective, in the functioning of the psyche also emerges in his work around this time, which specifically contributes to the break between Freud and Jung. A further elaboration of this takes place in his idealist phase, during which process terms such as *regulation*, *integration*, *synthesis*, and *psychagogy* are further gauged and verified. These terms emerge the more strongly in his religious phase, giving evidence of views that have been derived from the work of Brunner or possibly developed

together with him. A case in point is the structure of man's responsibility and the concept of what is a person as a response to the call from God. By zooming in on goal-orienting in the functioning of the psyche, and on what constitute impediments in this process, Maeder succeeds in considerably shortening psychotherapies, sometimes reducing them to a few weeks. He is heavily involved in psychiatric help and the psychological and pastoral aspects of it that might be decisive for the recovery of patients.

Chapter Four considers a number of psychiatrists in The Netherlands who have incorporated Maeder's points of view and ideas in their publications. Some of these concentrate on purely theoretical psychoanalytical points of view and ideas in particular. Others focus on the religious and pastoral point of view. There is general agreement. However, criticism is also expressed, especially concerning Maeder's uncritical handling of his view of man, because at first he identifies the way cleared by the will of man with the way (and the truth and the life) that is Jesus Christ, thereby leaving room for the thought that man might climb up to God and obtain salvation. A study by Lindeboom is drawn on, in particular, to characterize Maeder's work by using the term *pastoral psychiatry*.

Chapter Five deals with the relationship between Tournier and Maeder, with special reference to the theme of pastoral medicine.

Chapter Six discusses a number of practical theologians in The Netherlands who have incorporated Maeder's ideas into their studies. In this connection it may be noted that a Dutch translation of Maeder's work, published in 1929, marks a major breakthrough between practical theology, on the one hand, and psychotherapy, on the other hand, in the Netherlands. But others, too, are pleased to work Maeder's views into their theological thought about man, the confession of sin, the agogical aspect in pastoral work, about ethics, and about pastoral conversation. Somewhat speculatively, but no less seriously, Maeder's paired concepts of regulation and integration are connected with Zijlstra's *Clinical Pastoral Training*, which is based upon these two concepts, without, however, explicitly ascribing this pair of concepts to Maeder.

In the evaluative Chapter Seven, Maeder's pastoral psychiatry is reviewed employing concepts of help, culture, reality, and man, as developed in the tradition of Reformed philosophy. Within this tradition there is an early recognition of teleology and the gain that Christian thought on medical help could derived from it. The so-called pistic function, or, in the words of Verkuijl, the fact that man is incorrigibly religious, is also fully taken into account. The recognition of this pistic function proves to be an important precondition for a pastoral psychiatry. From a Reformed philosophical perspective, the nature of the relationship in medical help is also considered. On the basis of aspectual theory, developed in Reformed philosophy, it is shown in outline, that, and how, Maeder's pastoral psychiatry might be considered meaningfully.

The final chapter discusses some conclusions drawn from the present study. Here it is argued that modernism in our culture has complemented medicine with psychiatry precisely with respect to pastoral care, thereby favouring medicine as a whole at the cost of pastoral care, to the effect that relating psychiatry to pastoral care is not done, a priori, from a cultural point of view. In addition, it is argued, that postmodernism is initiating a cultural orientation in which the origin of cross-relations may be taken into account to a much greater extent, hence also

the possibility of connecting psychiatry and pastoral work, but that the shift from modernism to postmodernism once again burdens our culture with an identification of how reality works with how just one aspect of reality works. While modernism puts reality onto the map of logic, postmodernism merely deals in language and signs, so that, all of a sudden, it is no longer meaningful to talk about reality as such. Thus postmodernism offers too slender a base to enable us to continue talking about pastoral psychiatry meaningfully.

Arguably, the gain of a concept such as pastoral psychiatry may best be mapped out by making use of the intellectual heritage of the Reformed philosophical tradition, which takes its starting-point in the religious definition of our thought concerning reality considered as a creation of God Himself, and which thereby, in a plain and simple fashion, enables us to take into account pistic factors that may cause psychic illnesses, to chart pistic aspects of the ways in which people suffering from psychic illnesses function, and to become aware that even the pistic strength of the psychiatric helper himself may determine the outcome of the treatments. This intellectual heritage enables us, furthermore, to account for one's pastoral psychiatric practice. If Maeder was able to offer a fairly complete pastoral psychiatry, it might, in a more abbreviated form, just as well obtain as good psychiatry, distinguished from, and connected with, the healing, health-promoting efficacy of Christian pastoral care.

Translation by J. Cammenga, Ph. D.

BIBLIOGRAFIE VAN ALPHONSE MAEDER

Maeder, A. (1907) Essai d'interprétation de quelques rêves. **Archives de Psychologie**. Deel VII: 354-375.

Maeder, A. (1908a) Nouvelles contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne. Oublis, confusions, lapsus. **Archives de Psychologie**. Deel VI: 145-152.

Maeder, A. (1908b) Nouvelles contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne. **Archives de Psychologie**. Deel VII: 283-299.

Maeder, A. (1908c) Beobachtungen während einer Scharlachepidemie in der Schweizerischen Anstalt für Epileptische. **Correspondenz-blatt für Schweizer Aerzte**. 38 (6): 169-176.

Maeder, A. (1908d) Die Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen, und Traumen. **Psych.-neur. Wochenschrift**. 6: 45.

Maeder, A. (1909a) **Une voie nouvelle en Psychologie**. Coenobium: Milan. (Januari).

Maeder, A. (1909b) Sexualität und Epilepsie. **Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen**. (Bd 1) Deuticke: Leipzig, Wenen, 119-154.

Maeder, A. (1909c) **Die Sexualität der Epileptiker**. Dissertatie. Deuticke: Leipzig.

Maeder, A. (1909d) Valisan. **Therap. Mon.** Nr. 10. p. niet genummerd.

Maeder, A. (1910a) Psychanalyse bei einer melancholischen Depression: Aus der Universitätsklinik für Psychiatrie in Zürich. **Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie.** Bd. 21. (Barth: Leipzig.):50-58. Ook verschenen in 1912 **Jahrbuch der Psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.** Bd 3: 479-480.

Maeder, A. (1910b) La langue d'un aliéné: Analyse d'un cas de glossolalie. **Archives de Psychologie.** 9 (35): 208-216.

Maeder, A. (1911a) Zur Entstehung der Symbolik im Traum in der Dementia Praecox. **Zentralblatt für Psychiatrie.** 1 (8):383-389.

Maeder, A. (1911b) Psychologische Untersuchungen an Dementia praecox-Kranken. **Jahrbuch für psychoanalyt. u. psychopathol. Forschungen.** Bd. 2:102 -103.

Maeder, A. (1911c) Der Psychologie der Dementia Praecox. **IV. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.** Bd. 2:185-245.

Maeder, A. (1911d) Eine seltsame Triebhandlung in einem Fall von psychischer Epilepsie. **Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie.** (Springer: Berlin.) Bd. IV (8): 170-189.

Maeder, A. (1912a) Über die Funktion des Traumes (mit Berücksichtigung der Tagesträume, des Spiels usw.) : Nach einem Vortrag, gehalten im Mai 1911 in der Psychoanalytischen Vereinigung, Zürich. **Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.** Bd 2: 692-707.

Maeder, A. (1912b) **Psychoanalyse und Pädagogik.** Berner Seminarblätter, Grunau, Bern. 25 augustus 1912. Vol. VI, No. 10: 293-303.

Maeder, A. (1912c) Eindrücke eines Psychoanalytikers von einem Aufenthalt in London. **Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse.** (Heller: Leipzig, Wenen.) Jahrg. 1: 188-196.

Maeder, A. (1913a) Zur Frage der teleologischen Traumfunktion. **Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.** Bd 5: 453-454.

Maeder, A. (1913b) Über das Traumproblem: Nach einem am Kongresse der Psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage, München, September 1913. **Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen.** Bd. 5: 647-686.

Maeder, A. (1913c) Sur le mouvement psychanalytique. Un point de vue nouveau en psychologie. **L'Année Psychologique.** Deel XVIII: 389-414.

Maeder, A. (1914) Psychoanalyse und Neurosentherapie. **Neurol. Central Blatt.** pp.1057 - 1061. (Verslag van referaat en discussie gehouden in 1913.)

Maeder, A. (1916a) **Hodler F. Eine Skizze seiner seelischen Entwicklung und Bedeutung für die Schweizerisch-nationale Kultur.** Schrifte für Schweizer Art und Kunst. Hefte 31-34. Rascher: Zürich.

Maeder, A. (1916b) **Ferdinand Hodler: Étude de son développement psychique et de l'importance nationale de son art.** Vertaling van J.C. Lenoir. Rascher: Zürich.

Maeder, A. (1916c) Contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne: Oublis-Confusions-Lapsus. **Archives de Psychologie.** Kundig: Genève. T.6, Nos. 21-22 (juillet-août 1916), IV, pp.148-152.

Maeder, A. (1918a) **Guérison et évolution dans la vie de l'âme.** Rascher: Zürich.

Maeder, A. (1918b) **Heilung und Entwicklung im Seelenleben.** Rascher: Zürich.

Maeder, A. (1919) **Genezing en ontwikkeling in het zieleleven: de psychoanalyse en hare beteekenis voor het moderne leven.** Vertaling door Nico van Suchtelen van het boek 'Heilung und Entwicklung im Seelenleben'; met een voorw. van J.R. Katz. Amsterdam: Maatschappij voor Goede en Goedkoope Lectuur.

Maeder, A. (1923) Psychopathologie und allgemeine Pathologie. **Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie.** 82: 177-192. Springer: Berlijn.

Maeder, A. (1924) **Der Arzt als Heilfaktor in der Psychotherapie.** Schweiz. Medi. Wochenschrift. Heft nr. 21.

Maeder, A. (1925a) **Régulation psychique et guérison.** Schweiz. Archiv für Psychiatrie und Neurologie. Deel 16, fasc. 2.

Maeder, A. (1925b) Ehe und Selbstentwicklung. In: Keyserling, H. (1925) **Das Ehe-buch. Eine neue Sinnggebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen.** Niels Kampman: Celle, pp.376-391.

Leergang Maeder. **Amersfoortse Stemmen.** (1925c) 7 (23) april, pp.2-4.

Leergang Maeder. **Amersfoortse Stemmen.** (1926a) 7 (26) p.3.

Maeder, A. (vermoedelijk 1926b) Arzt und Seelsorger. **Arzt und Seelsorger.** Schriftenreihe d. Europ. Arbeitsgemeinschaft. Heft 1. Hainburg: Nürnberg-Bern.

Maeder, A. (1926c) De la Psychanalyse à la Psychosynthèse. **L'Encéphale.** (8): 577-589. Voordracht aan de Sorbonne te Parijs.

Maeder, A. (1927) **Psychoanalyse und Synthese: der Wiederaufbau der Persönlichkeit neben ihrer Analyse.** Bahn: Schwerin in Mecklb.

Maeder, A. (1928a) **Die Richtung im Seelenleben**. Zürich: Racher. Oorspr. uitgave: Heilung und Entwicklung im Seelenleben. (1918).

Maeder, A. (1928b) Heilkraft und Zählung: Beitrag zur seelenärztlichen Führung. **Der Nervenarzt**. 1(1): 16 -21.

Leergang Maeder. **Amersfoortse Stemmen**. (1928b) 8 (32) april, p.4.

Leergang Maeder. **Amersfoortse Stemmen**. (1928c) 9 (33) juli, p.7.

Maeder, A. (1929) **De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven**. Met een inleiding over de betekenis van de jongste ontwikkeling der psychoanalyse voor het moderne geestesleven door H. Kraemer. Amsterdam: Paris.

Leergang Maeder. **Amersfoortse Stemmen**. (1931) 12 (1) nov. p.6.

Maeder, A. (1933) **Krisenjahre bei Mann und Frau zwischen 40 und 55**. Zürich: Rascher.

Maeder, A. (1934) Arts en priester. **Vlaamsch Opvoedkundig Tijdschrift**. 15 (5): 257-258.

Maeder, A. (1935) **Genezing van zielsziekten**. Inleiding van Joh. van der Spek. Rotterdam: Bredee.

Maeder, A. (1943) **Hur själen läker sig själv**. Översättning och bearbetning av Ivar Alm. Stockholm: NoK. Zweedse vertaling van 'Die Richtung im Seelenleben'.

Maeder, A. (1945) **Wege zur seelischen Heilung: kurze Psychotherapie aus der Praxis eines Nervenarztes**. Zürich: Rascher. In 1967 heruitgegeven door Kindler: München, in de serie Geist und Psyche.

Maeder, A. (1945b) **Vägar till själslig hälsa Ur en nervläkares praktik**. Stockholm Diakonistyr. De Zweedse vertaling van 'Wege zur seelischen Heilung: kurze Psychotherapie aus der Praxis eines Nervenarztes'.

Maeder, A. (1946) **Guérison et évolution dans la vie de l'âme. Cas de psychothérapie brève tirés de la pratique d'un psychiatre**. Delachaux et Niestlé: Neuchâtel.

Maeder, A. (1946b) **Veier til sjelelig sunnhet. Fra en nervelæges praksis**. Land og Kirke. De Noorse vertaling van 'Wege zur seelischen Heilung: kurze Psychotherapie aus der Praxis eines Nervenarztes'.

Maeder, A. (1948) **Övergångsaren hos man och kvinna**. Vertaling van Thure Månsson van 'Krisenjahre bei Mann und Frau. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bookförlag.

Maeder, A. (1949a) **Selbsterhaltung und Selbstheilung: die Selbsttätigkeit der Seele**. Zürich: Rascher. Heruitgegeven door Kindler in München in 1973 in de serie Geist und Psyche.

Maeder, A. (1949b) Drie Aufsätze über Tiefenpsychotherapie. **Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie**. 64: 338-358.

Maeder, A. (1949c) Sur la psychologie du contact affectif et ses différentes formes. **Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée**. 8 (2): 121-135.

Maeder, A. (1951) Der mythische Heilbringer und der Arzt. **Psyche**. 5 (2): 92- 97.

Maeder, A. (1952) Ein neues Bild des Seelenarztes. **Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche/Reformatio**. pp.167-172.

Maeder, A. (1952a) Le rôle du contact affectif en psychothérapie. **The Affective Contact**. International Congress for Psychotherapeutics, organised by the Netherlands Society for Psychotherapeutics, held at Leiden-Oegstgeest from sept. 5 th tot 8 th 1951. Strenght: Amsterdam. pp.60-69.

Maeder, A. (1952b) **Sendung und Aufgabe des Arztes: Ausblick eines Psychotherapeuten**. Rascher: Zürich.

Maeder, A. (1952c) **Uit de praktijk van de psychiater; korte psychotherapie**. Vertaling van D.H. Schmüll. Amsterdam/H.J. Paris. Vertaling: Wege zur seelischen Heilung. (1945) Raster: Zürich.

Maeder, A. (1953a) Übertragung und Beziehung. **Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie**. Vol. 125, nr. 5/6. Karger: Basel.

Maeder, A., M. Boss, H.K. Fierz-Monnier (1953b) Herkunft und Wesen des Archetypus-Begriffes. Eine Diskussion. **Psyche**. 7: 217 -240.

Maeder, A. (1953c) **La personne du médecin, un agent psychothérapeutique. Vers une nouvelle vocation médicale**. Delachaux & Niestlé: Neuchatel.

Maeder, A. (1953d) Die Bedeutung der Person des Erziehers für seine Aufgabe. Voordracht voor de Verein Schweizerischer Gymnasiallehrer. **Acta psychotherapeutica**. Band 1: 120-135. Karger: Basel.

Maeder, A. (1954a) Kann eine religiös orientierte Psychotherapie zum Frieden in der Welt beitragen? **Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche/Reformatio**. pp.81-92.

Maeder, A. (1954b) **Ways to Psychic Health**. Vertaling van Theodor Lit van 'Wege zur seelischen Heilung'. Hodder and Stoughton: London.

Maeder, A. (1955a) A new concept of the psychotherapist's role. (S.H. Kubie transl.) **Journal of Psychotherapy as a religious Process** 2: 38-46.

Maeder, A. (1955b) Mein Weg von der Psychoanalyse zur Synthese. In: E. Kerns (1956) **Wegweiser in der Zeitwende**. Reinhardt: München. pp.189-211.

Maeder, A. (1956a) Persönliche Erinnerungen an Freud und eine retrospektive Besinnung. **Schweizer Zeitschrift für Psychologie**. Huber: Bern. Bd. XV, No. 2, pp.114-122.

Maeder, A. (1956b) Der Heilweg der religiösen Psychotherapie. L. Szondi (Ed.)(1955) **Der Heilwege der Tiefenpsychologie**. Verlag Hans Huber: Bern. pp.135 -153.

Maeder, A. (1957) **Der Psychotherapeut als Partner: eine appellative Psychotherapie**. Zürich/Stuttgart: Rascher.

Maeder, A. (1958a) **En ny syn på själsläkaren**. Med företal av Hjalmar Sundén. Vertaling van Margareta Edgardh van 'Der Psychotherapeut als Partner'. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Maeder, A. (1958b) Wesen und Wirkung der Deutung. **Psyche** 12: 538-549.

Maeder, A. (1963) **Studien über Kurzpsychotherapie**. Stuttgart: Klett.

Maeder, A. (1968) Zur geschichtlichen Entwicklung der prospectiv-finalen Konzeption. In: G. Zacharias (Ed.) **Dialog über den Menschen**. (Festschrift für Wilhelm Bitter). Stuttgart: Klett. pp.47-60.

Maeder, A. (1970) **De la psychanalyse à la psychothérapie appellative: Expérience en psychothérapie de courte et de longue durée**. Payot: Parijs. In de serie Bibliothèque scientifique Payot. Gedeeltelijke vertaling van 'Studien über Kurzpsychotherapie, avec adjonction d'une étude sur: Régulation psychique et guérison.

LITERATUURREFERENTIES

Aalders, W. (1941) **Pascal als apologetisch prediker**. Van Gorcum: Assen.

Adams, J.E. (1970) **Competent to Counsel**. Baker Book House: Grand Rapids. In 1982 in het Nederlands vertaald: **Bijbels Pastoraat**. Basis van christelijke hulpverlening. Voorhoeve: Den Haag.

Alexander, F. en T.M. French (1946) **Psychoanalytic therapy**. Ronald Press: New York.

Alexander, F. (1950) **Psychosomatische Medizin**. De Gruyter: Berlijn / New York.

Andriessen, H. (1965) **De groei van het geweten**. Van Loghum Slaterus: Arnhem.

Andriessen, H. en G. Heitink (1985) **Het wordt kil in de kerk**. Boekencentrum: 's-Gravenhage.

Appignanese, L. en J. Forrester (1994) **Die Frauen Sigmund Freuds**. List Verlag: München.

Arntzen, M.J. (1961) **Biecht en vergeving van zonden**. Kok: Kampen.

Asmussen, H. (1935) **Die Seelsorge**. Kaiser: München.

Bakker, D.J. (2001) Verwondering in de geneeskunde. **Niet te geloven?! 15 artsen over God, wonderen en onzichtbare machten**. Kok: Kampen.

Bavinck, J.H. (1949) **Religieus besef en Christelijk geloof**. Kok: Kampen.

Bavinck, H. (1920) **Bijbelsche en religieuze psychologie**. Kok: Kampen.

Belzen, J.A. van (1989) **Psychopathologie en Religie**. Kok: Kampen.

Belzen, J.A. van (1995) **Portretten en landschappen - tekeningen uit de geschiedenis van de Nederlandse psychiatrie**. Ambo: Baarn.

Belzen, J.A. van en A. Uleyn (Red.) (1986) **Rümke over geestelijke gezondheid en levensbeschouwing**. Ambo: Baarn.

Belzen, J.A. van en J.M. van der Lans (1986) **Rond godsdienst en psychoanalyse**. Essays voor dr. A. Uleyn. Kok: Kampen.

Belzen, J.A. (1991) **Rümke, religie en godsdienstpsychologie**. Kok: Kampen.

Belzen, J.A. (1995) **Zorg voor de ziel**. Een selectie uit de verslagen van het Theologisch Psychiatrisch Gezelschap, 1945-1953. Erasmus Publishing: Rotterdam.

Belzen, J.A. (1996) Beyond a classic? Hjalmar Sundén's role theory and contemporary narrative psychology. **The International Journal for the Psychology of Religion**. 6 (3): 181- 199.

Berg, J.H. van den (1946) **De betekenis van de phaenomenologische of existentiële anthropologie in de psychiatrie**. Kemink: Utrecht

Berg, J.H. van den (1949) **Over zwijgen en verzwijgen**. Openbare les bij de aanvaarding van het privatdocentschap in de phaenomenologische psychiatrie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op 15 februari 1949. Kemink: Utrecht.

Berg, J.H. van den (1958) **Dubieuze liefde in de omgang met het kind**. Callenbach: Nijkerk.

Berg, J.H. van den (1964) **De psychiatrische patiënt. Kleine algemene psychopathologie op fenomenologische grondslag**. Callenbach: Nijkerk

Berg, J.H. van den (1969) **De zuilen van het Pantheon en andere studies**. Callenbach: Nijkerk.

Berg, J.H. van den (1971) **Dieptepsychologie**. Derde druk. Eerste druk 1970. Callenbach: Nijkerk.

Berg, J.H. van den (1973) **Kroniek der Psychologie**. Derde herziene druk. Callenbach: Nijkerk.

Berg, J.H. van den (1984) **Koude rillingen over de rug van Charles Darwin**. Callenbach: Nijkerk.

Berg, J.H. van den (1995) **Metabletica van God**. Pelckmans/Kok: Kapellen/Kampen.

Berger, W.J. (1983) **Zielzorger vandaag. Pastorale handreiking**. Voorhoeve: Den Haag.

Berkouwer, G.C. (1932) **Geloof en openbaring in de nieuwere Duitse theologie**. Kemink: Utrecht.

Berkouwer, G.C. (1989) **Zoeken en vinden**. Kok: Kampen.

Bertalanffy, L. von (1949) **Das biologische Weltbild**. Francke: Bern.

Binswanger, L. (1942) **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins**. Niehaus: Zürich.

Bircher, M.E. (1937) **Max Bircher-Benner: Eine Festgabe zu seinem 70. Geburtstag/mit Beiträgen von Sophie Haemmerli-Marti, Prof. Dr. Josef Trumpp, Dr. Alphonse Maeder und Dr. M. Vogel**. Wendepunkt-Verlag: Zürich, Leipzig, Wenen.

Bleuler, M. (1973) Some Aspects of the History of Swiss Psychiatry. **American Journal of Psychiatry**. 130: 991-994.

Boer, Th. de (1983) Toespraak op de Dooyeweerd-dag, 23 april 1983. **Beweging**. 11 (3): 37-40.

Boer, J.A. den (1997) **Het buigzame brein: over hersenen en geest, neurale darwinisme en psychiatrie**. Inaugurele rede Rijksuniversiteit Groningen. Groningen.

Bom, G.H. van der (1999) **Oneindige verantwoordelijkheid**. De cultuurfilosofie van Georg Picht en haar betekenis voor de theologie. Proefschrift Universiteit Utrecht. Boekencentrum: Zoetermeer.

Boone, A. Th. (2000) **Inspiratie en zorg**. Tien jaar Gereformeerd Psychiatrisch Ziekenhuis. Verloop: Alblasterdam.

Borst-Eilers, E. (1998) **Beleidsvisie Geestelijke Gezondheidszorg**. Uitgave van het ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport: Den Haag.

Bovet, Th. (1962a) **Lebendige Seelsorge**. Derde, sterk omgewerkte en uitgebreide, druk. Katzman: Tübingen.

Bovet, Th. (1962b) Alphonse Maeder. **Morgenausgabe der Neuen Zürcher Zeitung**; Blatt 6, Nr. 3440, Dienstag, 11. September 1962. Ongepagineerd.

Bodisco Massink, H.J. (2000) God achter God. Een onderzoek naar de verwevenheid van geloof en persoonskenmerken - een aanvulling op de DSM. In: J. Bouwer, **Met meer dan hart en ziel. Levensbeschouwelijke diagnostiek, geestelijke zorgverlening en context**. Ekklesia: Gorinchem.

Bouwer, J. (2002) Diagnose van de geest? **Maandblad Geestelijke volksgezondheid**. (57): 592-602.

Braam, A.W. (1999) **Religion and depression in later life; an empirical approach**. Proefschrift Amsterdam, VU, Thela Thesis: Amsterdam.

Brillenburg Wurth, G. (1955) **Christelijke zielszorg, in het licht der moderne psychologie**. Kok: Kampen.

Brunner, E. (1932) Meine Begegnung mit der Oxford-Gruppenbewegung. **Kirchenblatt für die reformierte Schweiz**. 88: 338-343.

Brunner, E. (1932b) Die Frage nach dem "Anknüpfungspunkt" als Problem der Theologie. **Zwischen den Zeiten**. 10: 505-532.

Brunner, E. (1932c) **Das Gebot und die Ordnungen**. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Zwingli-Verlag: Zürich.

Brunner, E. (1937) **Der Mensch im Widerspruch**. Zwingli-Verlag: Zürich.

Brunner, E. (1937) **De kerken, de groepsbeweging en de kerk van Jezus Christus**. Vertaling door G.J.H. Gijmink. Ten Have: Amsterdam. Oorspr. (1936) **Die Kirche, die Gruppenbewegung und die Kirche Jesu Christi**. Furche: Berlin.

Brunner, E. (1937) **Das Wort Gottes und der moderne Mensch**. Furche-Verlag: Berlin.

Brunner, E. (1938) **Wahrheit als Begegnung**. Zwingli-Verlag: Zürich.

Brunner, E. (1943) **Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung**. Zwingli-Verlag: Zürich.

Brunner, E. (1950) **Dogmatik**. Zwingli-Verlag: Zürich.

Brunner, E. (1951) **Das Missverständnis der Kirche**. Zwingli-Verlag: Zürich.

Brunner, H.H. (1986) **Mein Vater und sein Ältester: Emil Brunner in seiner und meiner Zeit**. Theologischer Verlag: Zürich.

Buber, M. (1923) **Ich und Du**. Insel-Verlag: Leipzig.

Buber, M. (1969) **Reden über Erziehung**. Heidelberg: Schneider. Oorspronkelijke uitgave 1953.

Buchman, F.N.D. (1939) **Moreele herbewapening: een wereldphilosophie voor een wereldcrisis**. Bruna: Utrecht.

Buijtendijk, F.J.J. (1965) **Prolegomena van een anthropologische fysiologie**. Spectrum: Utrecht.

Bulhof, I. (1995) **Van inhoud naar houding**. Kok: Kampen.

Calvijn, J. (1559/1931) **Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst**. Vertaling A. Sizoo. Meinema: Delft.

Camp, L.A.M. van de, (1992) **De kracht van de leegte. Verveling in spiritueel, cultuurkritische en filosofische perspectief**. Dissertatie in de filosofische faculteit te Nijmegen, verdedigd op 23 november 1992. Uitg. [S.l.: s.n.].

Carp, E.A.D.E. (1941) **De Psychopathieën**. Holkema & Scheltema: Amsterdam.

Carp, E.A.D.E. (1947) **Medische psychologie en pathopsychologie**. Scheltema & Holkema: Amsterdam.

Carp, E.A.D.E. (1947) **Psychosen op exogenen grondslag en geestelijke defect-toestanden**. Scheltema & Holkema: Amsterdam.

Carp, E.A.D.E. (1948) **De analytisch-psychologische behandelingsmethode van Jung**. Meulenhof: Amsterdam.

Carp, E.A.D.E. (1955) Christelijke psychotherapie. In: dr. K. Van de Loo (Ed.) **Gesprekken over psychotherapie in het licht van godsdienst en moraal**. Dekker & van de Vegt: Nijmegen. pp.1-8.

Certeau, M. de (1980) Utopies vocales: Glossolalies. **Traverses** 20. pp.26-37. Een Engelstalig uittreksel hiervan is te vinden op *Internet*: <http://socrates.berkeley.edu:7000/R56/DeCerteau.html> . (accessed: 22-01-2000)

Chadewick, O. (1990) **The spirit of the Oxford- Movement**. Cambridge University Press: Cambridge.

Chamberlain, H.S. (1901) **Worte Christi**. Bruckmann: München.

Clair, R.C. Le (1966) (Ed.) **The letters of William James and Théodore Flournoy**. The University of Wisconsin Press: Madison, Milwaukee, London.

Claparède, (1909) **Psychologie de l'enfant**. Derde druk. Kündig et Fischbacher: Genève.

Clebsch, W.A. en C.R. Jaekle (1964) **Pastoral Care in Historical Perspective**. Harper Torchbooks: New York.

Cobussen, M. (2002) **Deconstruction in Music**. Interactive online dissertation bij music teacher and philosopher. Erasmus Univeriteit: Rotterdam. <http://www.cobussen.com> (accessed: 11 november 2002).

Collins, G.R. (1973) **The Christian Psychology of Paul Tournier**. Baker Book House: Grand Rapids.

Cranenburgh, B. (1983) **Inleiding in de toegepaste neurowetenschappen**. Deel 2. Tijdstroom: Lochem.

Dalbiez, R. (1936) **La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne**. I en II. Desclée de Brouwer: Parijs.

Dekker, G. (1989) **Gereformeerden in meervoud: een onderzoek naar levensbeschouwing en waarden van verschillende gereformeerde stromingen**. Kok: Kampen.

Dekkers, W.J.M. (1986) Anthropologie en geneeskunde. Enkele beschouwingen over de zin van ziekte. **Scripta Medicophilosophica**. Schrift 2. pp.40-53.

Descartes, R. (1637) **Discours de la méthode**. Jean Maire: Leiden. (1997) **Over de methode**. Vertaling Th. Verbeek. Boom: Meppel/Amsterdam.pp.40-53.

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fourth Edition (1994). American Psychiatric Association: Washington.

Dooyeweerd, H. (1935) **De wijsbegeerte der wetsidee**. Deel 2.. Paris: Amsterdam.

Dooyeweerd, H. (1936) **De wijsbegeerte der wetsidee**. Deel 3. Paris: Amsterdam.

Dooyeweerd, H. (1942) De leer van de mens. **Correspondentiebladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte**. Overgenomen door **Sola Fide**. 7 (2) febr. 1954.

Dooyeweerd, H. (1953-1958) **A new critique of theoretical thought**. I, II en III. The Presbyterian and Reformed Publishing Company: Philadelphia.

Durkheim, E. (1897) **Le Suicide**. Etude de sociologie. Les Presses universitaires de France: Parijs.

Dijkhuis, J.J. (1964) **De procestheorie van C. R. Rogers**. Brand: Hilversum.

Eben, A.K. en A. Frewer (2001) Philosophie, Medizin und Religion: Ärztliche Ethik in Leben und Werk von Albert Niedermeyer. In: Frewer, Andreas en Josef N. Neumann (Eds.) (2001) **Medizingeschichte und Medizinethik. Kontroversen und Begründungsansätze 1900-1950**. pp.248-276.

Engel, G.L. (1960) A unified concept of health and disease. **Perspectives in Biology and Medicine** (3): 459-485.

Engel, G.L. (1977a) The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. **Science** (196): 129-136.

Engel, G.L. (1977b) The care of the patient: art of science? **Johns Hopkins Medical Journal** (140): 222-232.

Engel, G.L. (1978) The biopsychosocial model and the education of health professionals. **Annals of the New York Academy of Sciences** (310): 169-181.

Engel, G.L. (1980) The clinical application of the biopsychosocial model. **American Journal of Psychiatry**. (137): 535-544.

Elzinga, M.J. (1954) **Geloof en geneeskunde**. Wever: Franeker.

Enderlin, F. (1914) **Die Mundart von Kesswil im Oberthurgau: mit 1 Beitrage zur Frage des Sprachlebens.** Hauber & Co: Frauenfeld, behorend tot de serie "Beiträge zur schweizerdeutsche Grammatik".

Enderlin, F. (1930) **Deutsche Lyriker vom 16. bis ins 20. Jahrhundert; für Mittelschule.** Füssli: Zürich.

Enderlin, F. (1949) **Erziehung als Auftrag.** Fretz: Zürich.

Erikson, E.H. (1958) **Young Man Luther. A study in psychoanalysis.** Norton: New York.

Faber, H. en E. van der Schoot (1962) **Het pastorale gesprek.** Bijleveld: Utrecht.

Faber, H. e.a. (1998) **Wybe Zijlstra, pastor en pionier. Een portret.** Callenbach: Baarn.

Fangmeier, J. (1969) **Der Theologe Karl Barth.** Friedrich Reinhardt Verlag: Basel.

Federn, P. (1956) **Ich-Psychologie und Psychosen.** Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.

Feenstra, J.G. (1954) **Barth of Dordt.** Kok: Kampen.

Fernhout, J.G. (1949) Psychotherapie en zielszorg. **De ontwikkeling der geneeskunde in haar betekenis voor de zielszorg.** Referaten nr. 19-21. Uitgave van de Vereeniging ter Bevordering van de Geestelijke Volksgezondheid op Gereformeerde Grondslag. Donner: Rotterdam, pp.26-39.

Fernhout, J.G. (1951) **Psychotherapeutische Zielszorg.** In 1950 verschenen als proefschrift. Bosch & Keuning: Baarn.

Fetter, J.C.A. (1933) **Menschbeschouwing en zielszorg.** Ploegsma: Zeist.

Fetter, J.C.A. (1958) **Herinneringen.** Van Loghum Slaterus: Arnhem.

Firet, J. (1968) **Het agogisch moment in het pastorale optreden.** Kok: Kampen.

Fortmann, H.M.M. (1971) **Inleiding tot de cultuurpsychologie.** Ambo: Bilthoven.

Fortmann, H.M.M. (1972) **Heel de mens.** Ambo: Bilthoven.

Fortmann, H.M.M. (1974) **Als ziende de onzienlijke.** I/II, Gooi en Sticht: Hilversum.

Frankl, V.E. (1979) **Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn.** Piper: München.

Freud, S. (1900) **Die Traumdeutung.** Deuticke: Leipzig.

Freud, S. (1913) **Das Interesse an der Psychoanalyse.** In: **Gesammelte Werke.** Band viii, London 1943, pp.411.

Freud, S. (1992) **Sigmund Freud/Sándor Ferenczi. Briefwechsel.** Hg. v. W. McGuire en W. Sauerländer: Frankfurt/M.: Fischer 1984.

Freud, S. en L. Binswanger (1992) **Sigmund Freud, Ludwig Binswanger. Briefwechsel 1908-1938.** Heruitgegeven door G. Fichtner. S. Fischer: Frankfurt am Main.

Frissen, P.H.A. (1999) **De lege staat.** Nieuwezijds: Amsterdam.

Fromm, E. (1969) **Psychoanalyse en religie.** Spectrum: Utrecht.

Gebelskaja, S. (1912) Psychologische Analyse eines Paranoiden. **Jahrbuch der Psycho-Analyse.** 4: 116-140.

Geertsema, H.G. (1979) **Geloof voor het leven.** Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Geestelijke Volksgezondheid. Serie van het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV). Uitg. KSVG: Nijmegen.

Genderen, J. en W.H. Velema (1992) **Beknopte Gereformeerde Dogmatiek.** Kok: Kampen.

Giebels, L. J. (1995) **Beel, van vazal tot onderkoning.** Biografie 1902-1977. SDU: Nijmegen.

Girard, C. (1982) La psychanalyse en Grande-Bretagne. In: Jaccard, R. (Ed.) (1982) **Histoire de la psychanalyse.** Hachette: Parijs. pp.313-361.

Glas, G. (1986) Gereformeerden en psychiatrische zorg: de vraag naar de uitgangspunten. **Almanak van het corpus studiosorum in academia campensis "Fides Quadrat Intellectum" 1986.** pp.146-161.

Glas, G. (1991) **Concepten van angst en angstoornissen.** Swets & Zeitlinger: Amsterdam.

Glas, G. (1993) Psychotherapie in het spanningsveld van professionaliteit en normativiteit. **Psyche en geloof. Jrg. 4: 2-18.**

Glas, G (1996a) Filosofische anthropologie. In: R. van Woudenberg e.a. (Red.) **Kennis en werkelijkheid.** Buijten & Schipperheijn: Amsterdam. pp.86-132.

Glas, G. (1996b) Psyche and faith – beyond professionalism. In: P.J. Verhagen en G. Glas (Eds.) **Psyche and Faith – Beyond Professionalism.** Boekencentrum: Zoetermeer. p.167-184.

Glas, G. (2000) De religieuze anamnese. **Psyche en Geloof** (11):71-85.

Glas, G. (2001) **Angst: beleving, structuur, macht.** Boom: Meppel.

Gooyer, A.C. de (1964) **Het beeld der vad'ren.** Ambo-boeken: Utrecht.

Groen van Prinsterer, G. (1847) **Ongeloof en revolutie: eene reeks van historische voorlezingen.** Luchtmans: Leiden.

Groenman, G. (1948) **De lichamelijke opvoeding als anthropologisch probleem.** Noordhoff: Groningen.

Gutheil, E.A. (1951) **The Handbook of Dream Analysis.** Grove Press: New York.

Haan, W.J. de (1935) **Psychoanalyse. Ontwikkeling van Freud's leer en critische beschouwingen.** Proefschrift aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. H.J. Paris: Amsterdam.

Haan, W.J. de (1947) **Heeft de psychologie betekenis voor den theoloog?** H.J. Paris: Amsterdam.

Haan, W.J. de (1949) **Levensnood en levenskunst, de nerveuze en harmonische mens.** H.J. Paris: Amsterdam.

Haan, W.J. de (1955) **Moderne Zielkunde en het Evangelie. Zielsbeschouwing en zielsvorming.** Declée de Brouwer: Brugge. (Tweede herziene en vermeerderde druk).

Haarsma, F. (1991) **Kandelaar en korenmaat. Pastoraal theologische studie over kerk en pastoraat.** Kok: Kampen.

Hamer, B.C. (1942) **Degeneratiepsychosen: een katamnestic onderzoek.** Proefschrift Utrecht. Ruijs: Zutphen.

Have, H. ten en G. Kimsma (1987) **Geneeskunde tussen droom en drama, voortplanting, ethiek en vooruitgang.** Kok Agora: Kampen.

Hayman, R. (2001) **A life of Jung.** W.W. Norton & Company: New York.

Heidema, S.T. (1918) **Bloedsuikerbepalingen bij psychiatrische en neurologische patiënten.** Dissertatie te Utrecht. Clausen: Amsterdam.

Heidema, S.T. (1931) Religie en psychotherapie. **Predikant en Dokter.** 1 (2): 45-62.

Heij, P.A. (1994) **Een boekje open over het GPZ.** Oosterbaan & Le Cointre: Goes.

Heitink, G. (1977) **Pastoraat als hulpverlening.** Kok: Kampen.

Heitink, G. (1983) **Gids voor het pastoraat.** Kok: Kampen.

Heitink, G. en J. Veenhof (Red.) (1990) **Heil, heling en gezondheid.** Meinema: 's-Gravenhage.

Heitink, G. (1993) **Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden. Handboek Praktische Theologie.** Kok: Kampen.

Heitink, G. (1997) Pastoraat en psychologische scholen. **Praktische Theologie** (1):24-40.

Heitink, G. (1998) **Pastoraat als zorg**. Kok: Kampen.

Heymans, G. (1909) **De toekomstige eeuw der psychologie**. Inaugurele rede, uitgesproken bij de overdracht van het rectoraat der Rijksuniversiteit te Groningen, den 20sten September 1909. Wolters: Groningen.

Hoffmann, K. (1995) **Philosophische Grundlage von Psychiatrie und Psychoanalyse und ihre Bedeutung für die Psychotherapie der Psychosen**. Vortrag in München am 25.11.1995 beim Überregionalen Arbeitskreis für Psychosentherapie. <http://www.geocities.com/Athens/Forum/7501/ph/kh/pg.html> (accessed: 11 november 2002).

Hofstee, W. (1997) **Goden en mensen**. De godsdienstwetenschap van Gerardus van der Leeuw 1890-1950. Kok Agora: Kampen.

Hoop, J.H. Van der (1917) De psycho-analytische Methode. **Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde**. Voordracht voor de artsenvereniging van Amsterdam. Door hemzelf samengevat in het **Internationale Zeitschrift für ärzlichen psychoanalyse** herausgegeben von Prof. dr. Sigmund Freud, redigiert von Dr. S. Ferenczi, Dr. Otto Rank en Prof. dr. Ernest Jones). (6): 340-342.

Hoop, J.H. Van der (1921) **Nieuwe richtingen in de zielkunde**. Van Loghum Slaterus & Visser: Arnhem.

Hoop, J.H. Van der (1922) Zelfverwerkelijking in Mensch en Gemeenschap. **Zenuw- en Zieleleven**. VI, 9. Hollandia: Baarn.

Hoop, J.H. Van der (1924) **Een geval van schizofrenie**. H.J. Paris: Amsterdam.

Hoop, J.H. Van der (1926) **Sexualiteit en zieleleven**. Van Loghum Slaterus: Arnhem.

Hoop, J.H. Van der (1937) **Bewusstseinstypen und ihre Beziehung zur Psychopathologie**. H. Huber: Bern.

Horst, L. van der (1936) **Inleiding in de hedendaagsche Zielkunde**. Kok: Kampen.

Horst, L. van der (1946) **Anthropologische Psychiatrie**. Holkema & Warendorf: Amsterdam.

Hostie, R. (1954) **Analytische psychologie en godsdienst**. Spectrum: Utrecht.

Hovre, F. de (1934) Dr. Alphonse Maeder. **Vlaamsch Opvoedkundig Tijdschrift** 15 (5): 306-312.

Huijser, Ph.J. (1980) **Biecht en private zondebelijdenis**. Kok: Kampen.

Hutter, A. (1931a) Dokter en Predikant. **Predikant en Dokter** 1 (1): 1-13.

Zorgcentra 16-4-03 16:19

Met opmaak: Engels (VS)

Zorgcentra 16-4-03 16:19

Met opmaak: Engels (VS)

Hutter, A. (1931b) Wat heeft in dezen tijd de psychiater aan den zielzorger te zeggen. **Predikant en Dokter** 1 (3): 99-124.

Hutter, A. (1932a) De psychoanalyse tegenover het Christendom. **Predikant en Dokter** 2 (4 en 5): 180-203.

Hutter, A. (1932b) Een psychiater in de Oxford-beweging. **Predikant en Dokter** 2 (6): 230-233.

Impeta, C.N. (1972) **Kaart van kerkelijk Nederland**. 3^e herziene druk. Kok: Kampen.

Itten, W. (1912) Beiträge zur Psychologie der Dementia Praecox. **Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen**. Bd. 5: 1-54.

Jähnichen, T. (1994) Ragaz, Leonhard. **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon**. Band VII, pp.1251-1255.

James, W. (1897) **The will to believe and other essays in popular philosophy**. Unabridged and unaltered republ.: New York.

Janse, A. (1938) **Van idolen en schepselen**. Kok: Kampen.

Janse, A. (1982) **Inleiding tot de Calvinistische Filosofie**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Janse de Jonge, A.L. (1947) **Karakterkunde**. Bosch & Keuning: Baarn.

Janse de Jonge, A.L. (1955) **Phaenomenologie en Psychoanalyse**. Gereformeerde Studievereniging. Nieuwe Reeks. No. 2.

Janse de Jonge, A.L. (1959) **Anthropologie en Geestelijke Volksgezondheid**. Kok: Kampen.

Jelgersma, G. (1914) **Ongeweten geestesleven**. Van Doesburgh: Leiden.

Jochensen, H en G. Glas (1997) **Verantwoord medisch handelen**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Jones, E. (1955) **The Life and Work of Sigmund Freud**. Drie delen. Basic Books: New York.

Jores, A. (1961) **De mens en zijn ziekte. Grondslagen van een medische anthropologie**. Bijleveld: Utrecht.

Jung, C.G. (1913) **Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. Neun Vorlesungen, gehalten in New York im September 1912**. Deuticke: Leipzig.

Jung, C.G. (1935) **Theoloog of medicus?** Zutphen: Ruijs.

Jung, C.G. (1940) **Psychologie und Religion**. De Terry lectures 1937 gehouden aan de Yale University. Zürich: Rascher.

Jung, C.G. (1968) **Mysterium coniunctus**. Bd. 14 deel II. Rascher: Zürich.

Kaassenbrood, Ad (1991) **Stoffjes voor discussie: over biologische determinanten van psychische gezondheid**. NcVg: Utrecht.

Kalsbeek, L. (1983) **De Wijsbegeert der Wetsidee**. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Karsten, A. (1996) **Sabina: Sabina Spielrein - der Roman ihres Lebens**. Kabel: Hamburg.

Kilpatrick, W.H. (1951) **The Education of Man - Aphormisms**. Philosophical Library: New York.

Klapwijk, J. (1986) **Oriëntatie in de nieuwe filosofie**. Van Gorcum: Assen / Maastricht.

Klein Kranenburg, E.S. (1990) **Trialoog, de DERDE in het pastorale gesprek**. Dissertatie Rijksuniversiteit Utrecht. Boekencentrum: 's-Gravenhage.

Koning, W. (1983) De wijsgerig anthropologische denkbeelden van Herman Dooyeweerd. **Radix**. 9: 2-28.

Kraan, E.D. (1935) **De Buchman-beweging**. Kok: Kampen.

Kraan, E.D. (1960) Oxford-groep. **Christelijke Encyclopedie**. Onder redactie van F.W. Grosheide en G.P. van Itterson. Kok: Kampen. Deel V, pp.353-355.

Kraan, K.J. (1986) **Charismatische zielszorg**. Voorhoeve: Den Haag.

Kraepelin, E. (1883) **Psychiatrie, ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte**. Leipzig.

Kruisman, Th. (1980) **Paul Tournier, een leven van dienstbetoen**. Interlektuur: Arnhem.

Kugel, J. (1979,1) **Psychologie van het lichaam**. Het Spectrum: Utrecht.

Kugel, J. (1979,2) **Bewegingsopvoeding**. Het Spectrum: Utrecht.

Kuyper, A. (1894) **Encyclopaedie der Heilige Godeleerdheid**. Wormser: Amsterdam. In 1909 wordt in drie delen een tweede herziene druk uitgegeven bij Kok: Kampen.

Langeveld, M.J. (1951) Recensie: 'Hoofdproblemen der volwassenheid' van H.R. Wijngaarden. **Nederlands Theologisch Tijdschrift**. 5(3): 177.

Leu, L. (1992) Adolf Keller. **Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon**. Bd III: 1302-1305.

Lieburg, M.J. (1984) Reformatorische traditie, geneeskunde en geneeskunst. **Beweging** 12 (6): 67-70.

Lieburg, M.J. (1994) Lindeboom, Gerrit Arie (1905-1986). **Biografisch Woordenboek van Nederland** 4. ING: Den Haag.
<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/Index/bwn4/lindebo> (accessed: 11 november 2002).

Lindeboom, G.A. (1949) Psychosomatische zielszorg. **De ontwikkeling der geneeskunde in haar betekenis voor de zielszorg**. Geschriften en referaten van de Vereeniging voor geestelijke volksgezondheid op gereformeerden grondslag. Donner: Rotterdam. pp. 3-25.

Lindeboom, G.A. (1975) **Sensorium Commune - De integratieve functie van de Inwendige Geneeskunde**. Afscheidsrede. Uitgave Vrije Universiteit: Amsterdam.

Lindeboom, G.A. (1992) **De medische ethiek in de branding: een keuze uit het werk van Gerrit Arie Lindeboom**. Samensteller S. Stribos. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Loor, H. de (1986) **Nieuw Nederland loopt van stapel**. Kok: Kampen.

Luyendijk-Elshout, A.M. (1979) Jelgersma, Gerbrandus (1859-1942). **Biografisch Woordenboek van Nederland** 1. Den Haag.
<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/Index/bwn1/jelgersma> (accessed: 11 november 2002).

Luypen, W.A.M. (1971) **Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie**. Het Spectrum: Utrecht.

Lyotard, J.F. (1979) **La condition postmoderne**. Minuit: Parijs.

Lyotard, J.F. (1983) **Le différend**. Minuit: Parijs.

Manenschijn, G. (1999) **De mythe van de menselijke autonomie**. Kok: Kampen.

Marinelli L. et A. Mayer (2000) **Die Lesbarkeit der Träume. Zur Geschichte von Freuds "Traumdeutung"**. Fischer: Frankfurt.

Marlet, J.J.C. (1962) **De psychiater en zijn praktijk**. Het Spectrum: Utrecht/Antwerpen.

Martelaere, P. De (1992) Rorty's ironisch conservatisme. In: E. Oger en F. Buekens (Ed.) (1992) **Denken in alle staten**. pp.173-189. Pelckmans/Kok: Kapellen/Kampen.

Marx, K. (1867) **Das Kapital**. Otto Meissner: Hamburg.

Maurer, D. (2000) **Der Behandlungsprozess von Patienten mit Borderline-Persönlichkeitsorganisation in analytischer Kurztherapie**. Dissertation uitgegeven door de Medizinischen Fakultät Universität Düsseldorf: Düsseldorf.

Zorgcentra 16-4-03 16:19

Met opmaak: Engels (VS)

Zorgcentra 16-4-03 16:19

Met opmaak: Engels (VS)

McGuire, W. (Ed.) (1979) **The Freud/Jung Letters**. Penguin Books: Londen.

Meissner, J.W.G. (1996) De helende functie van het pastoraat. **Radix** 22 (4): 196-203.

Meissner, J.W.G. (1999) Techniek, om gek van te worden? In: M. Houtman (Ed.) **Is er iets nieuws onder de zon?** Christelijke Hogeschool De Driestar te Gouda. Goudriaan: Kampen, pp.82-95.

Mijola, A. de (1982) La psychanalyse en France (1893-1965). In: R. Jaccard (Ed.): **Histoire de la Psychanalyse**. Hachette: Paris. pp.9-105. Deze studie is gedeeltelijk ook in het Engels gepubliceerd in: Peter Kutter (1992) **Psychoanalysis International**. Vol 1: 66-113, Fromman-Holzboog: Stuttgart-Baad.

Mooij, A.W.M. (1988) **De psychische realiteit**. Boom: Meppel, Amsterdam.

Musick, D.D. (1973) **Paul Tournier's universalism**. Wheaton College: Wheaton.

Muelder, W.G. [book review]. "Der Psychotherapeut als Partner: Eine appellative Psychotherapie," by Alphonse Maeder. (Zürich: Rascher Verlag, 1957). Manuscript (1 p., pencil); typescript (1 p. carbon on blue, dated april 1958); postcard (Jan 30, 1958) from Journal of Pastoral Care requesting review with notes to reviewers (1 p. mimeographed).

Nagel, W.H. (1979) Vrij, Maarten Pleun (1895-1955). **Biografisch Woordenboek van Nederland** 1. Den Haag.
<http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/Index/bwn1/vrij> (accessed: 11 november 2002).

Nase, E. (1993) **Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien**. Walter de Gruyter: Berlijn en New York.

Nelken, J. (1912) Analytischen Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen. **Jahrbuch der Psycho-Analyse** Bd 4: 504 -562.

Neumann, J. (1936) **Schleiermacher: Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie**. Junker und Dünnhaupt: Berlin.

Nieboer, W. (1982) Een calvinistische plaatsbepaling vvan de psycho-sociale hulpverlening. In: J.J. Arnold e.a. **Helpen in Perspectief**. Vuurbaak: Groningen. pp.72- 102.

Nierop, M.S.G.K. van (1991) Christelijke filosofen spannen het postmodernisme voor hun karretje. **Mare** 10 oktober 1991, p.9.

Noss, P. (1994) Paul Ricoeur. **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon**. Band VIII, pp.261-299.

Noss, P. (1995) Carl Gunther Schweitzer. **Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon**. Band IX, pp.1200-1210.

Nunberg, H. (1920) Über den katatonischen Anfall. **Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse**. Bd. 6: 25-49.

Nunberg, H. (1921) Der Verlauf des Libidokonfliktes in einem Fall von Schizophrenie. **Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse**. Bd. 7: 301-345.

Oehler, W.J. (1935) **Vom neuen Leben**. Evangel. Gesellschaft: St. Gallen.

Olst, E.H. van (1982) **Lichamelijkheid als probleem in de wijsgerige anthropologie**. Inaugurele rede Vrije Universiteit Amsterdam: Amsterdam.

Ouweneel, W.J. (1986) **Proeve van een Christelijk-wijsgerige anthropologie**. Dissertatie Vrije Universiteit Amsterdam. Buyten & Schipperheijn: Amsterdam.

Ouweneel, W.J. (1998) **Het nachtboek van de ziel**. Buiten & Schipperheijn: Amsterdam.

Pellegrino, E.D. (1986) Philosophy of Medicine: towards a definition. **The Journal of Medicine and Philosophy** 11 (1): 9-16.

Peursen, C.A. van (1987) Een dichterlijk verhaal: deze wereld. **Het leven is meer dan ethiek**. Studies aangeboden aan prof. dr. G. Th. Rothuizen. Kok: Kampen.

Peursen, C.A. van (1994) **Na het postmodernisme**. Kok Agora/Pelckmans: Kampen.

Picht, G. (1971) Die Zeit und die Modalitäten. In: Hans Peter Dür (1971) **Quanten und Felder: physikalische und philosophische Betrachtungen zum 70. Geburtstag von Werner Heisenberg**. Vieweg: Braunschweig. pp.67-76.

Pfister, O. (1915) Die Dehistorisierung in der Psychoanalyse. **Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse** 3: 350-352.

Pfister, O. (1924) **Die psycho-analytische Methode**. Klinkhardt: Leipzig.

Pijnenburg, M.A.M. (1991) **Verdelen van de gezondheidszorg. Een bezinning vanuit christelijk perspectief**. Kerckebosch: Zeist.

Popma, K.J. (1963) **Wijsbegeerte en anthropologie**. Buijten en Schipperheijn: Amsterdam.

Popma, K.J. (1977) **Gestoorde wereld**. Wytse Benedictus: Hilversum.

Popper, K.R. (1983) **De groei van kennis**. Boom: Meppel/Amsterdam. Nederlandse vertaling, tweede druk, van hoofdstukken uit **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**. (1963)

Praamsma, L. (1981) **De kerk van alle tijden**. Verkenningen in het landschap van de kerkgeschiedenis. Wever: Franeker.

Prins, P. (1937) **Het geweten**. Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam. Meinema: Delft.

Rank, O. (1931) **Seelenglaube und Psychologie**. Franz Deuticke: Leipzig.

Rank, O. (1941) **Beyond Psychology**. Dover Publications: New York.

Ree, F. van (2000) **Levensbeschouwing en psychiatrie**. Swets & Zeitlinger: Lisse.

Ridder, Denise de (1990) **Determinanten van psychische gezondheid**. NcGv: Utrecht.

Riemens, J. (1946) **Godsopenbaring en aanknopingspunt: de ontmoeting God en mensch**. Spruyt: Amsterdam.

Riessen, H. van (1970) **Wijsbegeerte**. Kok: Kampen.

Riessen, H. van (1971) **Mondigheid en de machten**. 3^e druk. Buijten & Schipperheijn: Amsterdam.

Rombouts, J.M. (1922) **Psychiatrische onderzoekingsmethoden**. Van Doesburgh: Leiden.

Rorty, R. (1982) **Consequences of Pragmatism**. Publ. University of Minnesota Press: Minnesota.

Rorty, R. (1989) **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge University Press: New York.

Rudin, J. (1962) **Psychiatrie und Religion**. Walter: Olten/Freiburg.

Ruijter, C.J. de (1994) Pastoraat in de breedte. **De Reformatie** 69 (17): 338-340.

Rümke, H.C. (1933) **Ontwikkelingspsychologie en psychotherapie**. H.J. Paris: Amsterdam. (Inaugurele Rede Universiteit Utrecht, 19 juni 1933).

Rümke, H.C. (1939) **Karakter en aanleg in verband met het ongelooft**. Ten Have: Amsterdam.

Rümke, H.C. (1950) Die Zukunft der klinischen Psychiatrie. Dr. Alphonse Maeder als klinischer Psychiater. **Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie**. 70: 351-365.

Rümke, H.C. (1951) In memoriam dr. Johannes Hermanus van der Hoop, 1887-1950. **Folia Psychiatrica Neurologica et Neurochirurgica Neerlandica**. 1951 (4): 3-5.

Rümke, H.C. (1952) De betrekkelijkheid van de psychiatrische diagnose. **Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde** Vierde kwartaal, jrg 96: 2661-2669.

Rümke, H.C. (1971) **Psychiatrie. Deel 1 + 2.** (1973) **Deel 3.** Scheltema & Holkema: Amsterdam. Bewerking van Dr. S.J. Nijdam. Eerste drukken resp. in 1954, 1960 en 1967 verschenen.

Russelman, G.H.E. (1983) **Van James Watt tot Sigmund Freud: de opkomst van het stuwmodel van de zelfexpressie.** Proefschrift VU Amsterdam. Van Loghum Slaterus: Deventer.

Sant, W. van 't (1933) **De Buchman-Beweging.** Van Haeringen: Den Haag.

Schaal, H. (1958) **Erziehung bei Kierkegaard.** Quelle & Meyer: Heidelberg.

Schairer, I.B. (1927) **Moderne Seelenpraxis: Grundlagen für eine positive Seelsorge.** Bertelsmann: Gütersloh.

Schairer, I.B. (1930) Psychotherapeutische Seelsorge. In: Paul Blau (Ed.) **Seelsorge an Erwachsenen.** Bertelsmann: Gütersloh.

Schilder, K. (1929) **Tusschen "Ja" en "Nee".** Kok: Kampen.

Schilder, K. (1968) **Christus en cultuur.** 4^e druk. Wever: Franeker.

Schilder, K. (1989) **Eerste rede en eerste optreden van K. Schilder, gereconstrueerd en ingelijst door E.A. de Boer.** Franeker: Van Wijnen.

Schoep, G.K. (1937) Teleologie en pathologie. **Philosophia Reformata** 2: 25-49.

Schoep, G.K. (1946) Over de geneeskunde als probleem van wetenschap voor het Christelijk denken. **Philosophia Reformata** 11:1-21.

Schoep, G.K. (1948) Neurose en religie. **Philosophia Reformata** 13: 145-186.

Schoep, G.K. (1951) Jezus Christus en de geneeskunde. **Philosophia Reformata** 16: 64-83.

Schoot, E. van der (1959) **Hoofdstukken uit de Pastorale Psychologie.** Bijleveld: Utrecht.

Schottländer, F. (1948) Maeder, A.: Wege zur seelischen Heilung. Buchbesprechung. **Psyche.** Band II, Heft 2. pp.304-307.

Schou, H.J. (1931) **Religieusiteit en abnormaal zieleleven.** Uit het Deens vertaald door J. Henzel. Ruijs: Zeist. In 1925 verschenen als **Religiositet och sjukliga sinnestillstånd.** Over. E.N. Söderberg.

Schuurman, E. (1972) **Tussen techniek en toekomst.** Van Gorckum: Assen.

Sevenster, G. (1952) Oxford-groep-beweging. **Winkler Prins Encyclopaedie.** Zesde geheel herziene druk. p.65. Elsevier: Amsterdam/Brussel.

Shafranske, E.P. (Ed.) (1996) **Religion and the Clinical Practice of Psychology**. American Psychological Association: Washington.

Siebers, H. e.a. (2002) **Management van diversiteit in arbeidsorganisaties**. Lemma: Utrecht.

Sinnige, J.L.M. (1955) Psychiatrie en godsdienst. **Gesprekken over psychotherapie in het licht van godsdienst en moraal**. Dekker & van de Vegt: Nijmegen.

Smelik, E.L. (1949) **Het gesprek in de pastorale theologie**. Inaugurele rede aan de Universiteit van Amsterdam. Callenbach: Nijkerk.

Spier, J.M. (1950) **Inleiding in de Wijsbegeerte der Wetsidee**. Kok: Kampen.

Steen, W.J. van der en P.J. Thung (1988) **Faces of medicine: a philosophical study**. Kluwer: Dordrecht.

Steiner, G. (2000) Het vaarwel van de muzen. *Nexus* 2000 (27):27-36.

Stekel, W. (1938) **Die Technik der analytischen Psychotherapie**. Huber: Bern.

Strijbos, S. (1985) **Nieuwe medische ethiek**. Buijten en Schipperheijn: Amsterdam.

Strijbos, S. (1988) **Het technische wereldbeeld**. Buijten en Schipperheijn: Amsterdam.

Stroeken, H. (1997) **Freud in Nederland**. Een eeuw psychoanalyse. Boom: Amsterdam.

Struyker Boudier, H.M.A. (1989) Buijtendijk, Frederik Jacobus Johannes (1887-1974). **Biografisch Woordenboek van Nederland 3**. ING: Den Haag. <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn3/buijtendijk> (accessed 15 november 2002).

Stufkens, A. (1997) **Andere kamers in het huis van Freud**. Boom: Meppel.

Suchtelen, Nico van (1917) **Uit de diepten der ziel, samenspraken over droom en geweten**. Uitgave Maatschappij voor Goede en Goedkoope lectuur (Wereldbibliotheek).

Szondi, L. (1956) **Heilwege der Tiefenpsychologie**. Verlag Hans Huber: Bern.

Tenhaeff, W.H.C. (1933) **Paragnosie en "Einfühlen": bijdrage tot het vraagstuk der genialiteit**. Proefschrift te Utrecht. Emil Wegelin: Bussum.

Thurneysen, E. (1946) **Die Lehre von der Seelsorge**. Theologischer Verlag: Zürich.

Thurneysen, E. (1950) Seelsorge und Psychotherapie. **Theologische Existenz Heute**. Eine Schriftenreihe, herausgegeben von K.G. Steck und G. Eichholz / Neue Folge Nr. 25. Kaiser: München.

Zorgcentra 16-4-03 16:19

Met opmaak: Engels (VS)

Zorgcentra 16-4-03 16:19

Met opmaak: Engels (VS)

Tillich, P. (1955) **De moed om te zijn**. Over de redding der menselijke persoonlijkheid. Utrecht: Bijleveld.

Tougas, G. (1996) **C.G. Jung: de l'hélicisme à l'universalisme**. Montreal: xyz-éditeur.

Tournier, P. (1943) **Les forts et les faibles**. Uitgeverij onbekend. Door F. den Tex in het Nederlands vertaald: Tournier, P. (1953) **De sterken en de zwakken**. Amsterdam: Ten Have. Dit boek is in het Engels vertaald in 1963 als **The Strong and the Weak**. In 1980 verschijnt er nog een verkorte en bijgewerkte Duitse vertaling **Die Starken und die Schwachen**.

Tournier, P. (1944) **Technique et foi. Préface de Alphonse Maeder**. Neuchâtel: Paris.

Tournier, P. (1945) **Technik und Glaube. Mit einem Vorwort von Dr. med. Alphonse Maeder**. Schwabe: Basel.

Tournier, P. (1945) **Médecine de la Personne**. Delauchaux & Niestlé: Neuchâtel-Paris.

Tournier, P. (1947) **Technik und Glaube. Mit einem Vorwort von Alphonse Maeder**. Furcht: Tübingen.

Tournier, P. (1950) **Techniek en geloof. Met een voorwoord van dr. Alphonse Maeder**. Vertaling van Technique et Foi. Ten Have: Amsterdam.

Tournier, P. (1963) **Schuld en schuldgevoelens**. Ten Have: Amsterdam. Vertaling van **Vraie ou fausse culpabilité**. Delauchaux & Niestlé: Neuchâtel.

Tournier, P. (1971) When I dared to share myself. **Guideposts**. Januari, 25, 1-6.

Tournier, P. (1984) **Vivre à l'écoute. Cinquante années de médecine de la personne**. Editions de Caux: Le Mont-sur-Lausanne.

Tournier, P. (1967) Dynamique de la Guérison. **Dynamique de la Guérison**. Bundel van voordrachten van J. Ellul, A. de Robert, J. de Rougemont, P. Sivadon en P. Tournier. Delachaux et Niestlé: Parijs.

Trimp, C. (1978) **Inleiding in de ambtelijke vakken**. Copieerinrichting v.d.Berg ~ Broederweg 6: Kampen.

Trüb, H. (1951) **Heilung aus der Begegnung: ein Auseinandersetzung mit der Psychologie C.G. Jungs**. Klett: Stuttgart.

Uden, M.H.F. van, en G.H.M. Mertens (1984) Religiositeit als diagnostisch hulpmiddel. Beschouwing naar aanleiding van een casus. In: J. van der Lans (Red.) **Spiritualiteit. Sociaal wetenschappelijke en theologische beschouwingen**. pp.161-171. Ambo: Baarn.

Vande Kemp, H. (1986) An early attempt at integration: The Journal of Psychotherapy as a Religious Process. **Journal of Psychology and Theology**. 14: 3-14. Reprinted in H.N.

Malony (Ed.) **The psychology of religion: Personalities, problems, possibilities.** (pp.47-63). Baker Book House: Grand Rapids, 1991.

Vande Kemp, H. (1996) Historical Perspective: Religion and Clinical Psychology in Amerika. In: Shafranske, E.P. (Ed.) **Religion and the Clinical Practice of Psychology.** American Psychological Association: Washington. pp.71-112.

Vande Kemp, H. (2000) Wholeness, Holiness, and Care of Souls: The Adler-Jahn Debate in Historical Perspective. **The Journal of Individual Psychology.** 56:3.

Vandermeersch, P. (1979) De religie en het ontstaan van de psychiatrie. **Tijdschrift voor Theologie**, 19 (9): 329-351.

Vandermeersch, P. (1992) **Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung.** SUN: Nijmegen.

Vellenga, S.J. (1992) **Zin, ziel, zorg. Over levensbeschouwing en geestelijke gezondheidszorg.** Kok: Kampen.

Ven, J.A. van der (1993) **Ecclesiologie in Context.** Kok: Kampen.

Vergote, A. (1984) **Betekenis en begeerte.** Ned. Boekhandel: Antwerpen/Amsterdam.

Verkuyl, J. (1975) **Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap.** Kok: Kampen.

Vidal, F. (1987) Jean Piaget and the liberal protestant tradition. In: M.G. Asch & W.R. Woodward (Eds.) **Psychology in twentieth-century thought and society** (pp.271-294). Cambridge University Press: Cambridge.

Vries, M.J. de (1985) **Het behoud van leven.** Bohn, Scheltema & Holkema: Utrecht & Antwerpen.

Vroon, P en D. Draaisma (1985) **De mens als metafoor.** Tweede herziene druk. Ambo: Baarn.

Wal, G. van der en F.C.M.L. Jacobs (Ed.) (1992) **Vragen naar zin.** Ambo: Baarn.

Weatherhead, L.D. (1951) **Psychology, religion and healing.** Hodder and Stoughton: London.

K.E. Weik (1988) Educational organizations as loosely-coupled systems. In: A. Westoby (Ed.) **Culture and Power in Educational Organizations.** Open University Press: Buckingham. pp.56-73.

Weima, J. (1981) **Reiken naar oneindigheid.** Ambo: Baarn.

Weizsäcker, V. von (1950) **Diesseits und Jenseits der Medizin.** Koehler: Stuttgart.

Weizsäcker, V. von (1955) **Natur und Geist**. Von den Hoeck und Ruprecht: Göttingen.

Weizsäcker, V. von (1956) **Pathosophie**. Von den Hoeck und Ruprecht: Göttingen.

Wendland, H.D. (1927) Die religiöse Schwelle in der Psychotherapie. **Wort und Tat**. Heft 7. Heft der Apologetischen Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit. Verslag 'die 3.Fachkonferenz für Mediziner und Theologen, vom 2. bis 4. Oktober 1926, in Spandau-Johannesstift.

Westerink, H. (2002) **Met het oog van de ziel**. Boekencentrum: 's-Gravenhage.

Westerman Holstijn, A.J. (1962) **Antithese en synthese in de psychoanalytische "beweging"**. Afscheidscollege, 30 oktober 1962. Amsterdam.

Wijnen, H. van (1992) **De prins-gemaal. Vogelvrij en gekooid**. Balans: Amsterdam.

Wijngaarden, H.R. (1958) **Over het onbewuste**. Inaugurele rede Vrije Universiteit Amsterdam. Bijleveld: Utrecht.

Wijngaarden, H.R. (1959) **Hoofdproblemen der volwassenheid**. Bijleveld: Utrecht.

Wolters, A.M. (1985) **Creation regained. Biblical Basics for a reformational Wordview**. Eerdmans: Grand Rapids.

Wolterstorff, N. (1988) De waan van de Verlichting, de waarheid van het post-modernisme. **Beweging** 16(3)

Wulff, H.R. et al (1986) **Philosophy of medicine, an introduction**. Blackwell Scientific Publications: Oxford.

Zijlstra, W. (1969) **Klinische pastorale vorming: een voorlopige analyse van het leer- en groepsproces van zeven cursussen**. Van Gorcum: Assen.

Zijlstra, W. (1985) **Ontginningswerk. Klinisch Pastorale Vorming - een overzicht**. Kok: Kampen.

Zijlstra, W. (1989) **Op zoek naar een nieuwe horizon**. Callenbach: Nijkerk.

Namenregister

Aalders, L.
Aalders, W.
Aalders, W.J.
Abraham, K.
Adams, J.E.
Adenauer, K.

Adler, A.
Adorno, T.W.
Aesculapius
Alexander, F.
Andreas, W.
Andriessen, H.
Appignanese, L.
Aristoteles
Arntzen, M.J.
Asmussen, H.
Augustinus, A.

Bakker, D.J.
Barkey Wolf, A.G.
Barth, K.
Bauer, F.
Bavinck, J.H.
Bavinck, H.
Beel, L.J.M.
Belzen, J.A. van
Belzen, J.A. van
Berg, J.H. van den
Berger, W.J.
Berkouwer, G.C.
Bernal, J.D.
Bernard, Prins
Bertalanffy, L. von
Bérulle, P. de
Biesterveld, P.
Binswanger, L.
Binswanger, O.
Bircher, M.E.
Bircher-Benner, M.
Bitter, W.
Bleuler, E.
Bleuler, M.
Blondel, M.
Bodisco Massink, H.J.
Boer, E.A. de
Boer, Th. de
Boer, J.A. den
Boeuff, C.W. du
Bollnow, O.F.
Bom, G.H. van der
Bonnell, J.S.
Boone, A. Th.
Borst-Eilers, E.
Boss, M.

Bouman, L.
Bouwer, J.
Bovet, Th.
Braam, A.W.
Brienen, T.
Brillenburger Wurth, G.
Brod, M.
Brunner, E. (1932)
Brunner, H.H.
Buber, M.
Buchman, F.N.D.
Buijtendijk, F.J.J.
Bulhof, I.
Busse, O.

Calvijn, J.
Camp, L.A.M. van de
Carp, E.A.D.E.
Carr, H.A.
Caruso, I.A.
Casals, P.
Certeau, M. de
Chadewick, O.
Chamberlain, H.S.
Clair, R.C. Le
Claparède, E.
Clebsch, W.A.
Cobussen, M.
Codet, H.
Collin, R.
Collins, G.R.
Comte, A.
Correns, C.
Coudenhove-Kalergi, R.N.
Cranenburgh, B.

Dalbiez, R.
Darwin, C.
Dekker, G.
Dekkers, W.J.M.
Descartes, R.
Desoille, R.
D'haenen, H.
Dooyeweerd, H.
Draaisma, D.
Driesch, H.
Dubois, F.J.
Dürckheim, K.

Durkheim, E.
Dijk, W.K. van
Dijkhuis, J.J.

Eben, A.K.
Einstein, A.
Eitington, M.
Ellul, J.
Engel, G.L.
Elzinga, M.J.
Enderlin, F.
Erikson, E.H.

Faber, H.
Faber, H.
Fangmeier, J.
Federn, P.
Feenstra, J.G.
Ferenczi, S.
Fernhout, J.G.
Fetter, J.C.A.
Fierz-Monnier, H.K.
Fiet, J.
Flanagan, E.J.
Flournoy, Th.
Forel, A.H.
Forrester, J.
Fortmann, H.M.M.
Fox, G.
Frankl, V.E.
French, T.M.
Freud, S.
Frewer, A.
Frissen, P.H.A.
Fromm, E.

Gaupp, R.E.
Garner, R.
Gebelskaja, S.
Geelkerken, J.G.
Geertsema, H.G.
Genderen, J.
Gerbrandy, P.S.
Giebels, L. J.
Girard, C.
Glas, G.
Gooyer, A.C. de
Graham, B.

Groen van Prinsterer, G.
Groenman, G.
Groos, K.
Gudden, A. von
Gunning, J.H.
Gunning, J.L,
Gutheil, E.A.

Haan, W.J. de
Haarsma, F.
Haeberlin, P.
Haenel, H.
Hagen, F.
Haggai
Halbertal, M.
Hamer, B.C.
Hartmann, E.
Have, H. ten
Hayman, R.
Heeckeren van Molencate, W.J. van
Heidegger, M.
Heidema, S.T.
Heidema, S.T.
Heij, P.A.
Heinroth, J.C.A.
Heitink, G.
Herbers, H.
Hesse, H.
Heymans, G.
Hilter, A.
Hitzig, J.E.
Hodler, F.
Hoekstra, T.
Hoffmann, E.T.A.
Hoffmann, K.
Hofmans, G.
Hofstee, W.
Hoop, J.H. van der
Horkheimer, M.
Horney, K.
Horst, L. van der
Hostie, R.
Houston, J.
Hovre, F. de
Huijser, Ph.J.
Huiskes, A.
Husserl, E.
Hutter, A.

Ibsen, H.
Impeta, C.N.
Itten, W.

Jacobs, F.C.M.L.
Jackson, J.H.
Jaeckle, C.R.
Jähnichen, T.
James, W.
Janse, A.
Janse de Jonge, A.L.
Janssen, J.
Jelgersma, G.
Jochemsen, H.
Job
Jones, E.
Jonghe, F.E.R.E.R. de
Jores, A.
Juliana, Koningin
Jung, C.G

Kaassenbrood, Ad
Kaiser, J.W.
Kafka, F.
Kalsbeek, L.
Kamphuis, B.
Kant, I.
Karsten, A.
Katz, J.R.
Keller, A.
Keyserling, H.
Kilpatrick, W.H.
Kimsma, G.
Klages, L.
Klapwijk, J.
Klein, M.
Klein Kranenburg, E.S.
Klompé, M.
Klotz, L.
Kohnstamm, P.
Koning, W.
Kraan, E.D.
Kraan, K.J.
Kraepelin, E.
Krafft-Ebing, R. von
Kretschmer, E.
Kruisman, Th.

Kugel, J.
Künkel, F.W.O.
Kütemeyer, W.
Kuyper, A.

Laforge, R.
Lamarck, J.B.
Langeveld, M.J.
Lans, J.M. van der
Leeuw, G. van der
Leu, L.
Lieburg, M.J.
Liek, E.G.
Lindeboom, G.A.
Loor, H. de
Luther, M.
Luther King, M.
Luyendijk-Elshout, A.M.
Luypen, W.A.M.
Lyotard, J.F.

Maeder, H.
Maeder-Bosing, L.
Malmgart, L.
Manenschijn, G.
Mann, Th.
Marcel, G.
Marcinowski, J.
Marcks, G.
Marcuse, H.
Margalit, A.
Marinelli L.
Maritain, J.
Marlet, J.J.C.
Martelaere, P. De
Marx, K.
Maslow, A.
Masters, R.
Maurer, D.
Mayer, A.
McDougall, W.
McGuire, W.
Meissner, J.W.G.
Mendel, G.
Mertens, G.H.M.
Meyer-Rüegg, H.
Mijola, A. de
Miller, F.

Mode, D.
Monakow, C. von
Mooij, A.W.M.
Mourik Broekman, M.C. van
Mowrer, O.H.
Musick, D.D.
Muelder, W.G.
Müller, C.

Nagel, W.H.
Nase, E.
Nebucadnezar
Nelken, J.
Neumann, J.
Newman, J.H.
Nieboer, W.
Niedermeyer, A.
Niehorter, L.
Nierop,
Nietzsche, F.
Noss, P.
Noss, P.
Nunberg, H.
Nunberg, H.

Oehler, W.J.
Olst, E.H. van
Ophuijsen, J. van
Oud, J.S.F.
Ouweneel, W.J.

Paracelsus, A.T.
Paré, A.
Pellegrino, E.D.
Pennink-Nietschmann, M.A.
Pestalozzi, J.H.
Peursen, C.A. van
Philips, F.
Picard, M.
Picht, G.
Pfister, O.
Pijnenburg, M.A.M.
Popma, K.J.
Popper, K.R.
Praamsma, L.
Prins, P.
Pusey, E.B.

Ragaz, L.
Rank, O.
Rauschenbaum, E.
Reding, M.
Ree, F. van
Ricoeur, P.
Ridder, Denise de
Riemens, J.
Riesman, D.
Riessen, H. van
Rickel, W.
Riklin, F.
Riviere, J.
Robert, A. de
Rogers, C.R.
Rombouts, J.M.
Rorty, R.
Rougemont, J. de
Rousseau, J.J.
Roux, W.
Rudin, J.
Ruijter, C.J. de
Rümke, H.C.
Russelman, G.H.E.

Sadger, H.
Sant, W. van 't
Schaal, H.
Schairer, I.B.
Schelling, F.W.J.
Schenk, A.
Sherrington, C.S.
Schilder, K.
Schleiermacher, F.
Schnorf-Maeder, E.
Schoep, G.K.
Schoot, E. van der
Schopenhauer, A.
Schottländer, F.
Schou, H.J.
Schroten, A. van
Schuman, R.
Schuurman, E.
Schweitzer, C.G.
Sen, S.Y.
Sevenster, G.
Shafranske, E.P.
Siebers, H.

Silberer, H.
Silberschmidt, W.
Sillevis Smitt, P.A.E.
Sinnige, J.L.M.
Sivadon, P.
Smelik, E.L.
Sokolnicka, E.
Spelberg, E.D.
Spencer, H.
Spier, J.M.
Spoerri, Th.
Steen, W.J. van der
Steiner, G.
Stekel, W.
Strachey, A.
Strachey, J.
Stärcke, A.
Stärcke, J.
Strijbos, S.
Stroeken, H.
Struyker Boudier, H.M.A.
Stufkens, A.
Suchtelen, N. van
Sullivan, H.S.
Sundén, H.
Szondi, L.

Teellinck, W.
Tenhaeff, W.H.C.
Thung, P.J.
Thurneysen, E.
Tillich, P.
Tjarda van Starkenburgh Stachouwer, A.W.L.
Tougas, G.
Tournier, P.
Trimp, C.
Trüb, H.
Tschermak-Seysenegg, E. von
Tuinstra, C.L.

Ude, J.
Uden, M.H.F. van
Uleyn, A.

Vande Kemp, H.
Vandermeersch, P.
Veenhof, J.
Velema, W.H.

Vellenga, S.J.
Ven, J.A. van der
Vergote, A.
Verheule, A.
Verkerk, A.
Verkuyt, J.
Vernon, P.
Vidal, F.
Vollenhoven, D.H.Th.
Vries, H. de
Vries, M.J. de
Vrij, M.P.
Vroon, P.

Wal, G. van der
Walré de Bordes, J. van
Waterink, J.
Weatherhead, L.D.
Weber, A.
Weik, K.E.
Weima, J.
Weizsäcker, V. von
Wendland, H.D.
Westerink, H.
Westerman Holstijn, A.J.
Wiersma, E.D.
Wilhelmina, Prinses
Wijnen, H. van
Wijngaarden, H.R.
Woelderink, B.
Wolters, A.M.
Wolterstorff, N.
Wolf, A. van der
Wulff, H.R.

Zwanikken, G.
Zwingli, H.
Ziehen, T.
Zijlstra, P.
Zijlstra, W.

Zakenregister

Aankopingspunt
Act-structuur
Affectie
Aliëntie
Analytische Psychologie
Antecipatie
Anthropologische Psychiatrie
Antimodernisme
Antipostmodernisme
Archetype
Aspectenleer
Autonomie

Beeld van God
Bewegingsonderwijs
Biecht
Bio-psycho-sociale Model
Burghölzli

Captatieve Werkzaamheid
Christelijke Psychotherapie
Complex
Cultuurfilosofie

Dementia Praecox
Depressie
Dialectische Theologie
Droomfunctie

Eleos
Enkaptisch Vorm-geheel
Entelechie
Epilepsie
Evolutionisme
Existentiële Psychologie

Frankfurter Schule

Genexpressie
Gereformeerde Theologie
Glossolalie

Hart
Historisme

Idolen
Internationale School voor de Wijsbegeerte

Fobie

Geloofsfunctie
Geweten
Genexpressie
Godsdienstfilosofie
Godsdienstpsychologie
Gnostiek

Houseparty's

Individualiteitsstructuren
Individualpsychologie
Integratie

Karakter
Katharsis
Klinisch Pastorale Vorming
Koninklijk Huis

Linguïstiek
Linguïsme
Logotherapie

Melancholie
Metafysica
Metanoia
Modernisme
Morele Herbewapening

Narrativiteit
Neo-vitalisme
Normatieve Structuur

Opvoeding
Oxfordgroepbeweging

Paraenese

Pastoraat

*Begeleidende functie**Helende functie**Steunende functie**Verzoende functie*

Pastoraat

Pastorale Geneeskunde

Pastorale Psychiatrie

Pastorale Psychologie

Politiek Pastoraat

Positivisme

Postmetanoïdaal Onderzoek

Postmodernisme

Pragmatisme

Praktische Theologie

Private Zondebelijdenis

Progressieve metamorphose

Prospectiviteit

Protestantisme

Psychagogiek

Psychedelica

Psychische Gezondheid

Psychoanalyse

Psychodynamische Psychiatrie

Psychosomatiek

Psychosynthese

Psychotherapeutische Zielszorg

Psychotherapie

*Kleine**Korte**Gewone*

Quakerisme

Reformatorische Wijsbegeerte

Regulatie

Religieuze Anamnese

Rencontre Internationale

Retrocipatie

Richting

Rooms-katholicisme

Schepping

Schicksalanalyse

Schizofrenie

Schuldgevoel

Semiotiek

Sociaal Constructionisme
Soevereiniteit in eigen kring
Spiritualiteit
SSKK-model
Stuctuur
Suicide
Symbolisme
Systeemtheorie

Te Deum
Teleologie
Thomistische Wijsbegeerte

Universaliteit in eigen kring
Urbild

Valisan
Verdringing
Voeding

Wereldoorlog
Wereldvrede
Wetskringen
Wijsgerige Anthropologie
Wort-Salat

Zelfsturing
Zelfvernietigingscomplex
Zelfverwerkelijking
Zin
Zingeving
Zinontvangst

CURRICULUM VITAE

Johannes Wilhelm Georg Meissner wordt op 13 augustus 1959 geboren in Ens, in het toenmalig Openbaar Lichaam De Noordoostelijke Polder. Na het behalen van het Gymnasium- β -diploma aan de Gereformeerde Scholengemeenschap te Amersfoort studeert hij, in afwachting van de uitkomst van een loting voor de studie geneeskunde enkele weken filosofie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht.

Na een uitloting start hij aan de Rijksuniversiteit te Leiden met de studie farmacie, waarvoor hij zijn propaedeuse haalt. Daarop loot hij alsnog in voor geneeskunde aan dezelfde universiteit. Vanaf het kandidaatsexamen geneeskunde studeert hij tevens filosofie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, waar hij gedurende drie jaren een deeltijdsaanstelling heeft als studentassistent van de cultuurfilosoof dr. ir. Egbert Schuurman en na diens vertrek van dr. ir. Sytse Strijbos bij de vakgroep Wijsbegeerte van de Sociale Wetenschappen en Geschiedenis, onder algehele leiding van prof. dr. Sander Griffioen. Hij studeert in de filosofie af aan deze Amsterdamse universiteit onder supervisie van de Leidse medische filosoof prof. dr. Paul Thung op het onderwerp 'Ethische implicaties en wijsgerig anthropologische achtergronden van medisch besliskundige procedures'.

Na het artsenexamen is hij in afwachting van een opleidingsplaats tot psychiater gedurende drie maanden werkzaam als assistent-geneeskundige-niet-in-opleiding in de RIAGG Zuidhage te 's-Gravenhage. Onder het opleiderschap van prof. dr. Marten Kuilman specialiseert hij zich tot psychiater in de Psychiatrische Universiteitskliniek van de Rijksuniversiteit te Utrecht, waar hij de drie basisjaren van de opleiding tot psychiater doet. Een jaar van de vervolgopleiding brengt hij door in de RIAGG Oostelijk Utrecht te Amersfoort onder supervisie van de psychiaters Brand van der Goot en Jan van Tillo en een afsluitend half jaar in de geronto-psychiatrische werkeenheden van de Willem Arntzhoeve te Den Dolder onder supervisie van prof. dr. Thea Heeren.

In 1993 treedt Meissner als psychiater in dienst van het Gereformeerd Psychiatrisch Ziekenhuis 'De fontein' en werkt als teampsychiater in de buitenpolikliniek te Zwolle en ook enige tijd tevens in de deeltijdkliniek te Bosch en Duin.

Vanaf 1 januari 1999 heeft hij een benoeming als beleidspsychiater van de sector langdurende zorg in het Algemeen Psychiatrisch Ziekenhuis St. Franciscushof te Raalte. Sinds een reorganisatie medio 2000 is hij per 1 september 2000 benoemd tot psychiater-manager voor de subregio Steenwijk-Kampen-Raalte van deze instelling, die zich vanaf begin 2001 'Zwolse Poort' is gaan noemen.

Meissner is gehuwd met Thea Reitsma en heeft vier kinderen: Aline, Frido, Marlies en Walter.