

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Tot God bevorderd

Freud over projectie en verheffing in mythologie en religie

HERMAN WESTERINK

Er bestaat in de literatuur over Freuds werken over religie een hardnekkig misverstand dat keer op keer uitdrukking vindt: religie — of iets preciezer: de voorstelling van en het geloof in God — is uitdrukking of resultaat van projectie. Deze opvatting lijkt op het eerste gezicht sterke papieren te hebben. Zo schrijft Freud al in een brief uit december 1897 over endopsychische mythen dat een onduidelijke waarneming van het eigen individuele psychische apparaat denkillusies voortbrengt, die vervolgens naar buiten worden geprojecteerd in de toekomst of in de ‘gene zijde’, die dan in wezen niets anders is dan de afbeelding van dat onduidelijk waargenomen psychische apparaat (Freud 1962, p. 204). In *Psychopathologie van het dagelijks leven* lijkt Freud nog een stap verder te gaan wanneer hij schrijft: ‘Ik meen inderdaad dat een groot deel van het mythologische wereldbeeld, dat tot ver in de moderne religies doorwerkt, uitsluitend *naar de buitenwereld geprojecteerde psychologie* is’ (Freud 1901, p. 292, Freuds cursief). Een volgende stap wordt in *Totem en taboe* gezet. Opnieuw bespreekt Freud daar mythologie, dit keer in relatie tot het geloof in demonen en als bestanddeel van het animisme, dat hij definieert als een door projectie van innerlijke waarnemingen tot stand gekomen wereldbeschouwing van de primitieve mens (Freud 1912-13, p. 77). Freuds uiteenzettingen over projectie in het animisme en in het demonengeloof lijken simpelweg te worden gecontinueerd in het vierde deel van *Totem en taboe*, waar hij stelt dat ‘God in wezen niets anders is dan een verheven vader’ (*erhöhte Vater*) (idem, p. 153). Deze verheven vadergod zou dan dus een projectie zijn, enigszins in lijn met wat een aantal van zijn leerlingen al hadden beweerd: God is niets anders dan een op de hemel geprojecteerde vader (Westerink 2005, p. 120 e.v.). De idee dat God een door projectie verheven vader is, zou dan in latere teksten in zoveel woorden worden herhaald (bijvoorbeeld Freud 1930, p. 470).

De hier gesuggereerde continuïteit wordt tenietgedaan wanneer we Freuds gedachten nauwkeuriger bezien. Zo wordt — zeker vanaf en in *Totem en taboe* — een mythologisch wereldbeeld niet gelijkgesteld aan religie. Wat voor mythen geldt, is niet automatisch ook op religie van toepassing. Daarmee verbonden is het cruciale gegeven dat Freud het projectiemechanisme wel met mythologie en animisme verbindt, maar het begrip ‘projectie’ niet gebruikt

wanneer hij het ontstaan van een godsvoorstelling wil verklaren. In *Totem en taboe* spreekt hij van ‘verheffing’ (*Erhöhung*) — een begrip dat om opheldering vraagt. Wat bedoelt Freud wanneer hij spreekt over ‘verheffing’? Ik zal vervolgens aantonen dat we de verheffing kunnen begrijpen vanuit Freuds casus van de kleine Hans, waar Freud voor het eerst spreekt over de verheffing van de vader. Welk perspectief opent dit begrip op de godsidee en de geloofsdynamiek? Is Freud met deze thematiek van de verheffing op een ander centraal thema van de religie gestoten, en gaat het dus niet enkel om schuldgevoel en oedipale structuren, maar ook om de vraag hoe de binding aan de verheven vader vanuit de verhouding met de liefelijke vader moet worden gedacht? Ik zal, aan het slot van mijn artikel, aanduiden dat juist Freuds ideeën over deze binding en verheffing zeer relevant zijn voor de huidige debatten over binding, zingeving en symbolisering.

¶ *Projectie en mythologie*

Ondanks Freuds fascinatie voor antieke mythen en goden- en heldenbeeldjes zijn zijn theoretische uiteenzettingen over mythologie schaars en beknopt. Dat is verrassend wanneer we bedenken dat Freud in *De droomduiding* nog schreef dat de antieke mythen en sagen een heel geschikte toegang bieden tot psychische conflicten die in de loop van de geschiedenis steeds meer verdrongen werden. In mythen liggen deze conflicten volgens hem nog aan de oppervlakte (Freud 1900, p. 256-257). Voor een aantal van Freuds leerlingen, die de mythe duiden als een collectieve droomvoorstelling, zijn mythen dus een onderzoeksterrein bij uitstek. Zo schrijven Sachs en Rank in het eerste nummer van *Imago* dat met name religie, mythologie en kunst verstaan en verklaard kunnen worden als ‘Durchbruchsgebilde für die im praktischen Kulturleben unverwertbar gewordenen mächtigen Triebregungen’ (Rank & Sachs 1912, p. 1). Je zou dus verwachten dat Freud zich nu in het verlengde van zijn droomtheorie ook uitvoerig gaat bezighouden met mythologie. Dat is niet het geval.

Er zijn mijns inziens twee belangrijke redenen waarom de psychoanalyse van de mythologie niet Freuds hoofdinteresse is geworden. De eerste reden is gelegen in het feit dat Freud vanaf zijn eerste uitlatingen over de mythologie dit fenomeen verbindt met het projectiemechanisme. In de inleiding heb ik hier al op gewezen: mythologie is ‘naar de buitenwereld geprojecteerde psychologie’ en de animistisch-mythologische voorstellingswereld van de ‘primitieve’ mens is een door projectie van innerlijke waarnemingen tot stand gekomen wereldbeschouwing. Dit projectiemechanisme is in Freuds denken vooral een centraal mechanisme in de paranoia (en psychose). Al in 1896 stelt Freud dat de paranoia zich van de dwangneurose daarin onderscheidt, dat in de paranoia een psychisch conflict niet verdrongen wordt en er hier geen sterk schuldgevoel ontstaat, maar dat de met het conflict verbonden onlust naar buiten

wordt geprojecteerd op een andere persoon. Het bepalende mechanisme in de paranoia is dus de projectie en de ontkenning van zelfverwijt, aldus Freud (1962, p. 135). In de Schreber-casus ontwerpt Freud naast deze opvatting van de projectie als afweermechanisme een tweede perspectief. De projectie speelt in de casus nog slechts een rol in de symptoomvorming, dat wil zeggen, in de pogingen van de paranoïcus weer een relatie met de realiteit op te bouwen. Freud beschrijft dit mechanisme nu als volgt: «Een innerlijke waarneming wordt onderdrukt, en bij wijze van surrogaat wordt haar inhoud, nadat deze een zekere vervorming heeft ondergaan, als een van buiten komende waarneming bewust.» Hij voegt daar onmiddellijk aan toe dat dit «merkwaardige proces» niet alleen bij de paranoia plaatsvindt, maar dat het ook «een vast aandeel in onze houding tegenover de buitenwereld» moet worden toegekend (Freud 1911, p. 394-395). «Projectie» is dan de benaming voor het normale proces waarin de oorzaken van een bepaalde zintuiglijke gewaarwording niet in het subject zelf, maar buiten het subject gelegd worden. De projectie is daarmee een algemeen menselijk verschijnsel dat in de totstandkoming van subjectiviteit en de relatie van het subject met de buitenwereld altijd een rol speelt. Dat vraagt natuurlijk om meer opheldering, en Freud vermeldt dan ook bij gelegenheid dit mechanisme te zullen behandelen — hij zal dat echter nooit doen. Wel is duidelijk dat met dit algemene mechanisme, dit normale proces, niets specifiek verklaard kan worden, dus ook niet de religieuze aspecten van Schrebers waanvoorstellingen (zie hierover Vandermeersch 1992, p. 193 e.v.; Vergote 1998, p. 23-24). In *Totem en taboe* brengt Freud het projectiemechanisme ietwat uitvoeriger ter sprake om het, zoals al gezegd, te verbinden met de mythologische wereldbeschouwing. Nu echter de projectie een normaal algemeen-menselijk proces is, kan, bij gebrek aan een meer precieze theorie van de projectie, het specifieke van de mythologie niet verder onderzocht worden. Freud ziet daar dan ook van af.

De tweede reden voor Freuds geringe interesse in een psychoanalyse van de mythologie ligt in het feit dat hij voor de bestudering van de religie niet aangegeven is op een theorie van de mythologie en de projectie. Zoals gezegd, het projectiemechanisme is verbonden met de paranoïde of psychotische waanvoorstelling, maar voor de analyse van religie is voor hem, zoals bekend, niet de paranoia of psychose het geijkte model om dit culturele fenomeen inzichtelijk te maken. Zijn aandacht gaat uit naar de analogieën tussen religie en de neurosen. Het is belangrijk te zien dat Freud in het derde deel van *Totem en taboe* een scherp onderscheid wil maken tussen primitief animisme en de daarmee verbonden mythologische wereldbeschouwingen enerzijds en de religie als een daaropvolgend cultuurstadium anderzijds. Het animisme is een denksysteem waarin de wereld in zijn samenhang begrepen wordt vanuit de praktische behoefte de wereld aan de «almacht van gedachten» van de (narcistische) mens te onderwerpen door middel van het verplaatsen (projecteren) van structurele relaties in de psyche naar de buitenwereld (Freud 1912-13, p. 101).

De religie associeert hij met het «stadium van de objectvinding, dat door de binding aan de ouders wordt gekenmerkt» (idem, p. 100).

Deze verbinding van animisme en religie met twee opeenvolgende ontwikkelingsstadia lijkt helder, maar roept ook belangrijke vragen op. Het animisme wordt immers gekenmerkt door het geloof in geesten en demonen, een geloof dat Freud duidt middels de projectie: de boosaardige natuur van geesten en demonen moet begrepen worden als een projectie in de buitenwereld van de vijandige gevoelens jegens dierbare gestorvenen. Het geloof in dergelijke geesten en demonen komt dus voort uit een afweer van vijandige gevoelens — hier grijpt Freud nog eenmaal terug op zijn vroegste theorie van de projectie als afweermechanisme. De vijandige gevoelens jegens beminde personen, dat wil zeggen de ambivalentie van de gevoelsimpulsen in relatie tot objecten, en daarmee dus ook het thema van de objectvinding en de binding aan de ouders, speelt in het animisme al een hoofdrol. Daaruit volgt dat de primitieve animistische wereldbeschouwingen dezelfde bron hebben als de religie en het daarin bewaarde schuldgevoel vanwege de vijandige impulsen tegen de bewonderde vader. Maar Freud wil ook vasthouden aan de opeenvolging van en dus het onderscheid tussen animisme en religie: «Toch mag de *gelijktijdigheid van oorsprong* niet prejudiciëren op de *gelijktijdigheid van ontstaan*» (idem, p. 103, mijn cursief).¹ Anders gezegd, de creatie van geesten en demonen door projectie en het ontstaan van een wereldbeschouwing waarin objecten beziel en beheersbaar zijn, markeert nog niet het begin van religie, ook al putten beide, animisme en religie, uit dezelfde bron van ambivalente gevoelsimpulsen jegens met name de vader. De godsdiensten bouwen op het animisme voort, maar het animisme zelf is nog geen religie (idem, p. 88). Sterker nog, er is slechts tot bepaalde hoogte een continuïteit tussen de twee.

Waarom is voor Freud in *Totem en taboe* dit onderscheid tussen mythologie en religie zo belangrijk? De reden moet gezocht worden in het debat met Carl Gustav Jung (Vandermeersch 1992). Voor Freud is het tweede deel van *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), waarin Jung betoogt dat zowel de mythologie als de religie begrepen moet worden als het spontane resultaat van een biologisch-evolutionair proces van differentiatie en transformatie van de oerlibido en van projectie, onaanvaardbaar. De nauwe relatie tussen mythologie, waan en projectie erkent Freud, ook al blijft dit complex voor hem theoretisch onopgehelderd. Maar de religie moet in analogie met de neurosen worden begrepen. Met name in het vierde deel van *Totem en taboe* zal hij daarvoor de argumenten verzamelen, zelfs forceren. Dit zal impliceren dat Freud zijn perspectief op de religie verder inperkt — een exploratie van mogelijke analogieën met psychose en paranoia verdwijnt geheel uit beeld. De verdere implicaties daarvan voor zijn denken over het ontstaan van religie en van godsvoorstellingen zal ik in de volgende paragrafen schetsen.

¶ Totemisme, religie en taboe

Voor Freud is religie moraal. Dat blijkt niet alleen uit zijn eerste tekst over religie, *Dwanghandelingen en godsdienstoefeningen*, waar hij stelt dat religie gebaseerd lijkt te zijn op een verdringing van met name antisociale, agressieve driftimpulsen. Dit komt tot uiting in kernbegrippen en -aspecten van de religie: schuldbewustzijn, straf, wraak, verbod, misdaad, rechtvaardiging (Freud 1907). In *Totem en taboe* wordt die verknoping van religie en moraal nog versterkt en uitgewerkt. Weliswaar schrijft Freud in augustus 1911 in een brief aan Ernest Jones dat hij intensief werkt aan «de psychologie van het religieuze geloof en de religieuze binding» (Freud & Jones 1993, brief 64), maar in het uiteindelijke resultaat blijkt dat de nadruk ligt op de verknoping van religie en moraal en dat belangrijke aspecten van religie, zoals mystiek, religieuze ervaring of religieus gevoel niet of nauwelijks aan bod komen. In het voorwoord (geschreven in september 1913) maakt hij duidelijk dat hij met name geïnteresseerd is in de oorsprong van het taboe en slechts in het totemisme voor zover het met het taboe verbonden is. De reden hiervoor is dat het taboe «eigenlijk nog in ons midden voortleeft; hoewel negatief geformuleerd en op andere inhouden gericht, is het in psychologisch opzicht toch niets anders dan Kants «categorische imperatief»». Het totemisme daarentegen is in onze cultuur allang verdwenen en «heeft slechts geringe sporen in religie, zeden en leefgewoonten van de tegenwoordige cultuurvolken achtergelaten» (Freud 1912-13, p. 16).

Een uitputtend exposé over Freuds analyses van verschillende taboes kan hier achterwege blijven. De uitvoerige uiteenzettingen aan de hand van het vele antropologische materiaal leveren op dat het meest opvallende aan het totemisme de twee hoofdtaboes zijn, die het doden van het totemdier en de geslachtsgemeenschap met een vrouw die tot de totemclan behoort, verbieden. In het vierde deel van *Totem en taboe* gaat het vooral om dit hoofdkenmerk van het totemisme en dus niet meer om het animisme als natuurfilosofie. Het animisme en het geloof in geesten en demonen komt in dit vierde deel helemaal niet meer ter sprake en valt in feite in de hele reconstructie van de oergeschiedenis van de mensheid weg. Freud voert een ander onderscheid in, namelijk dat tussen de vroegste totemistische religie en de later hieruit ontwikkelde religies. Dit totemisme wordt volgens Freud, naast de al genoemde taboes, gekenmerkt door een merkwaardig ritueel, de zogenaamde totemmaaltijd, een feestmaal van de gehele clan waarbij op wrede wijze het totemdier wordt gedood en rauw gegeten, waarna het geslachte dier wordt beweend en beklaagd. Op deze rouw volgt een luidruchtig feest (1912-13, p. 146 e.v.). In een volgend stadium van het ontstaan van religies ontwikkelt zich uit het totemdier de voorstelling van een god en ontwikkelen zich uit de totemmaaltijd de eerste vormen van offerrituelen. De taboes blijven bestaan. Om deze fenomenen en ontwikkeling te begrijpen en psychoanalytisch te duiden grijpt Freud (idem, p. 136 e.v.) terug op zijn analyse van de kleine Hans (Freud 1909a).

¶ *Dierfobie en verheffing van de vader*

In de casus van «kleine Hans» staan twee zaken centraal. Ten eerste: Freud zoekt een bevestiging van dat wat hij theoretisch allang had geformuleerd en verdedigd, namelijk het bestaan van infantiele seksualiteit. Ten tweede: Freud wil onderzoeken hoe deze seksualiteit gerelateerd is aan en doorwerkt in de relaties met de beide ouders, meer bepaald de vaderfiguur. De gevoelsinstelling van kleine Hans ten opzichte van zijn vader is ambivalent. Hans houdt van zijn vader, bewondert hem, is nieuwsgierig naar de grootte van zijn vaders plasser, en Freud onderkent hier dan ook een neiging tot homoseksualiteit. Maar de vader van Hans is bovenal ook rivaal om de gunst en het bezit van de moeder. De vader van Hans wordt zo tot object van jijd, vijandige gevoelens en doodswensen, maar ook een bron van angst vanwege de verboden wens naar de moeder en de mogelijke straf hiervoor, en — vanwege de mogelijke straf — voor vijandigheid en doodswensen. Dit hele gevoelscomplex wordt overgedragen (*transponiert*) op Hans' paardencomplex, niet in de laatste plaats vanwege een paar uiterlijke overeenkomsten. Hans identificeert zich met paarden («Ik ben een jong paard»; idem, p. 474), heeft fantasieën over paarden die omvallen en sterven, en is bang dat paarden hem zullen bijten (wat ertoe leidt dat hij niet meer de straat op durft). In *Totem en taboe* concludeert Freud:

Hij verkeerde dus in de typische houding van het mannelijke kind jegens de ouders die wij het Oedipus-complex noemen en waarin we het kerncomplex van alle neurose zien. Het nieuwe dat we uit de analyse van «kleine Hans» leren, is het voor het totemisme van grote waarde blijkenende feit dat het kind onder die omstandigheden een deel van zijn gevoelens verschuift van zijn vader naar een dier (Freud 1912-13, p. 136-137).

Met deze verschuiving of transpositie van een vadercomplex naar een diercomplex is nog niet alles gezegd. De analyse van de ziektegeschiedenis heeft namelijk een positief einde, waarin Hans zijn angst overwint en zich weer op straat durft te begeven, namelijk doordat Hans «een bevredigender oplossing dan door het lot is voorgeschreven» vindt (Freud 1909a, p. 505). Dat komt met name tot uiting in een spel waarin Hans «papa» is van de kinderen van zijn moeder, en zijn vader «opa» is. Freud zegt dat deze fantasie, waarin kleine Hans articuleert met zijn moeder te willen trouwen en kinderen te krijgen, niet alleen de inhoud van zijn complexen uitdrukt, inclusief de vijandigheid en doodswensen tegen de vader, maar

ze corrigeert ook wat aan die gedachten volstrekt onaanvaardbaar was, doordat ze zijn vader, in plaats van hem te doden, tot echtgenoot van zijn grootmoeder bevordert (erhöht) en hem aldus onschadelijk maakt. Met deze fantasie eindigt terecht zowel de ziekte als de analyse (Freud 1909a, p. 531-532).

De *verheffing* van de vader markeert het einde van een ziekte gekenmerkt door *verschuiving* van het vadercomplex naar een diercomplex. Deze verheffing en dit onschadelijk maken van de vader is een bevredigende oplossing voor kleine Hans en wel op een dubbele manier. De bevordering tot grootvader en de nieuwe plaats die hij in de familieconstellatie inneemt, impliceren een doorbreking van de directe rivaliteit tussen vader en zoon. Hij is niet meer de met reële bestraffing dreigende, beangstigende persoon. Hij is geen directe bedreiging meer vanwege zijn nieuwe rol en plaats. Maar ook in een tweede opzicht is de vader onschadelijk gemaakt. Hij is niet langer het object van vijandigheid en doodswensen. Hij is niet langer de vader die moet sterven of uitgeschakeld moet worden, en daarmee is hij ook niet meer een bron van een eventueel schuldgevoel of een sterke gewetensangst. Deze oplossing en dit onschadelijk maken lijken in de casus van de kleine Hans op het eerste gezicht te kunnen worden geduid als ware het een bewuste beslissing van Hans zijn vader hetzelfde geluk te gunnen als dat wat hij voor zichzelf verlangt (idem, p. 505), maar bij nadere lezing is deze bevredigende oplossing veeleer het eindresultaat van een proces waarin steeds meer zekerheid ontstaat over de rol van de vader (idem, p. 502) en gaandeweg een afname van de vijandige gevoelens waarneembaar is.

Dat deze verheffing van de vader Freuds interesse heeft, blijkt wel uit het voorwoord bij Ranks studie over heldenmythen (1909), geschreven in dezelfde periode als de casus van de kleine Hans. Daar schrijft Freud dat 'het verheffen van de vader' (*erhöhen*) gerelateerd is aan een fase van 'beginnende *vervreemding* van de ouders' (mijn cursief), een fase waarin de ouders toenemend geminacht worden en het kind afstand van hen probeert te nemen, waarin de ouders plaatsmaken voor voorname personen, en waarin het kind begrijpt dat het vaderschap altijd onzeker is, terwijl de afstamming van de moeder als iets vaststaands niet in twijfel wordt getrokken. Deze twijfel van het kind over de rol en de plaats van de vader betekent dat de vader nu ook op afstand geplaatst kan worden: de werkelijke vader wordt verheven. Deze verheffing betekent dat het kind de vader niet 'uitschakelt', maar dat juist de tedere gevoelens van het kind weer de overhand kunnen krijgen boven de vijandige (Freud 1909b, p. 548-550).

Het is nu precies dit proces van verschuiving naar verheffing dat in het vierde deel van *Totem en taboe* toegepast wordt op de ontwikkeling van totemisme naar de religie met godsvoorstelling.

¶ *Van vaderssubstituut naar verheven vader*

De analogie tussen kind en primitieve mens en de toepassing van het schema verschuiving-verheffing zijn mijns inziens cruciaal voor Freuds reconstructie van de oergeschiedenis en zijn hypothese over het ontstaan van cultuur, moraal, religie en sociale organisaties. Twee aspecten zijn hier in het bijzonder

van belang. Ten eerste: Freud herkent onmiddellijk het belang en de consequentie van de substitutie van de vader door het totemdier: ‘Als het totemdier de vader is, vallen de twee hoofdgeboden van het totemisme [...] inhoudelijk samen met de twee misdaden van Oedipus.’ Dat zou betekenen dat het totemisme ‘is ontstaan uit de condities van het Oedipus-complex’ (Freud 1912-13, p. 139). Maar niet alleen de centrale taboes kunnen zo geduid worden, ook de betekenis van de totemmaaltijd kan nu begrepen worden vanuit het vadersubstituut: het doden van en rouwen om het totemdier vormen een uitdrukking van de ambivalente gevoelshouding jegens de vader en van het schuldbewustzijn van de zonen. Ten tweede: Freud wil weliswaar niet een omvattende poging doen te beschrijven hoe de religies zich uit het totemisme hebben ontwikkeld, maar de verhouding tussen vader en zoon maakt naar zijn mening de overgang van totemdier naar godsídee plausibel. Het antwoord op de vraag hoe de god zijn intrede doet in de geschiedenis luidt dan namelijk niet dat de ídee ergens en spontaan door het denkvermogen van de mens was ontstaan of uit een natuurlijke behoefte of neiging zou kunnen worden afgeleid om vervolgens een dominante plek in het religieuze leven te krijgen, maar luidt dat ‘iemand’s persoonlijke verhouding tot God afhangt van de verhouding tot zijn líjfelijke vader [...] en dat God in wezen niets anders is dan een verheven vader’ (idem, p. 153). Totemisme en religie zijn verbonden door een proces van verschuiving naar verheffing, dat wil zeggen door een andere, nieuwe verhouding tot de vader.

Welke factor maakt nu deze ontwikkeling, deze wezenlijke verandering, mogelijk? Voor Freud is duidelijk dat zowel de totem als het vadersubstituut alsook het geloof in een verheven vader terug te voeren zijn op ‘het *verlangen naar de vader*’ (idem, p. 154, Freuds cursief). Freud merkt op dat deze ontwikkeling allereerst te maken heeft met een ‘beginnende psychische vervreemding’ van het dier, dat door toenemende domesticatie en functionalisering zijn sacraliteit verliest. Het dier verliest door de mogelijkheid het te beheersen en nuttig te gebruiken aan aanzien en status binnen de clan: het is geen gelijkwaardige clangenoot. Parallel aan deze vervreemding is er een intensivering van het verlangen naar de vader door het feit dat de vijandigheid tegenover de vader verflauwde. Naar analogie van de verering van voorname personen herleeft nu het vaderídeaal in de scheping van goden, aldus Freud (idem). Deze goden zijn niet langer sterfelijk, maar ‘de verheffing van de ooit vermoorde vader tot een god’ moet nu gezien worden als uiting van het verlangen naar de vader en de wens het goed te maken met hem (boetedoening). Pas nu — door de dynamiek van vervreemding, verflauwing, verlangen en verheffing — kan ook de patriarchaal georganiseerde familie als ‘restauratie van de oerhorde’ worden ingevoerd, zo meent Freud.

Er waren nu opnieuw vaders, maar [...] de feitelijke afstand tussen de nieuwe pater familias en de absoluut heersende oervader van de horde was groot genoeg om [...] het behoud van het ongestilde verlangen naar de vader te waarborgen (1912-13, p. 155).

De verheffing van de vader impliceert dus een vergroting van de afstand tussen werkelijke vader en verheven vader, en juist deze afstand garandeert dat het religieuze verlangen kan bestaan. Dit zorgt tevens voor een vermindering van het schuldgevoel (idem, p. 156), dat overigens niet verdwijnen zal en juist in het christendom weer flink zal toenemen.

¶ *Verheffing*

In wat volgt wil ik Freuds visie op religie en zijn religiekritiek verfijnen. Ik zal daarbij geregeld explicieter zijn dan Freud zelf, met de bedoeling een belangrijk potentieel van *Totem en taboe* voor een psychoanalyse van de religie bloot te leggen. Deze korte exercitie over de verheffing zal impliciet bevestigen wat hiervoor al gezegd is, namelijk dat de godsidee niet ontstaat door projectie: de verheven god is niet het effect van de projectie van vijandige gevoelens in de wereld van geesten en demonen. Ook zal de volgende uiteenzetting niets afdoen aan wat voor Freud de eigenlijke kern van de religie is, namelijk het verlangen naar de vader en vooral ook het schuldgevoel vanwege de oermisdaad tegen hem en de daarmee verweven morele dimensie van religie (gebod, gehoorzaamheid, zonde, rechtvaardiging, etc.), zoals elders al uitvoerig is beschreven (Westerink 2005; Vandermeersch & Westerink 2007; Westerink 2009).

Is Freud met het thema van de verheffing niet eigenlijk iets op het spoor dat hem oorspronkelijk ook voor ogen stond, namelijk «de psychologie van het religieuze geloof en de religieuze binding»? Verwoordt Freud hier niet de intuïtie dat de religieuze binding in het totemisme een andere is dan in de latere religies, en dat het religieuze geloof in de verheven vader berust op een verandering in de verhouding met de lijfelijke, werkelijke vader? De problematiek die hij aanspreekt is inderdaad die van de verhouding tussen en de binding aan het totemdier als lijfelijk aanwezig vaderssubstituut en de verheven en daarmee op afstand geplaatste en onschadelijk gemaakte vader. Het totemdier is vaderssubstituut en in het totemdier wordt dus de lijfelijke aanwezigheid van de vermoorde oervader in wezen voortgezet. Het totemdier *is* de oervader, zoals voor Hans het paard de vader *is*. Die lijfelijke aanwezigheid is bedreigend en schadelijk en wel precies om de hierboven al aangegeven dubbele reden. Freud vermeldt niet voor niets dat het totemdier vaak een roofdier is en dat de aanwezigheid van het dier in de buurt van de clan vaak gezien wordt als slecht omen (bijvoorbeeld een aanstaand sterfgeval). Maar belangrijker nog dan dit is het gegeven dat de aanwezigheid van het totemdier ook gedurende een langere periode de heftige gevoelsambivalenties tegenover de vader cultiveert en tot uiting laat komen in de totemmaaltijd. Het doden van het dier is een herhaling van de opstandigheid tegenover en de triomf over de vader, een triomf die ook telkens weer het schuldgevoel aanwakkert. Dat verandert gaandeweg door het al kort gememoreerde proces van vervreemding en verflauwing.

Daarin wordt afstand genomen van de in het totemdier gerepresenteerde werkelijke (oer)vader en kan diens rol in de clan en de familiestructuur worden geherdefinieerd. De vader als verheven god is nu de scheppergod van wie de stam zijn oorsprong kan afleiden. Dit proces is in zekere zin, analoog aan kleine Hans, een bevredigende oplossing: de binding aan de vader blijft bestaan, maar zonder de schadelijke effecten van zijn lijfelijke aanwezigheid en met behoud van het verlangen naar de vader. Kortom, de religies ontwikkelen zich door een proces van afstand nemen en bewaren ten opzichte van de lijfelijke vader.

Deze interpretatie biedt nu ook een ander zicht op het christendom zoals dat door Freud in het vierde deel van *Totem en taboe* wordt geschilderd (1912-13, p.159-160). Het christendom is voor Freud niet alleen maar de religie waarin hij dagelijks het voortbestaan en de cultivering van het schuldgevoel kan waarnemen. Het is met zijn instellingen van eucharistie en avondmaal ook niet slechts de religie waarin de totemmaaltijd wordt voortgezet. Het is met haar opvattingen over zonde en verlossing, sterven en opstaan weliswaar de religie bij uitstek waarin de problematiek van het kerncomplex van de neurosen onverholven wordt uitgedrukt, maar vanuit de idee van de verheffing als afstand nemen en onschadelijk maken kunnen we nog een aspect toevoegen. Het christendom is voor Freud een overdrijving, een overspanning. Het verlangen naar de vader is hier zo sterk doorgevoerd dat het wordt gerealiseerd. De afstand naar de verheven vader wordt overbrugd door de verheven zoon (Christus) en daarmee wordt in zekere zin ook een totemistische dynamiek weer leven ingeblazen: de eliminering van de vader; de centrale betekenis van sterven, bloed en schuld; de verheving van de ambivalente gevoelens.²

Mijn lektuur van *Totem en taboe* en mijn interpretatie van de verheffing van de vader komen uiteindelijk dicht in buurt van Paul Moyaerts analyse van het joodse beeldverbod als een verbod dat niet is ingesteld om de onzichtbaarheid van God te beschermen, maar juist om de afstand tot God te garanderen uit vrees voor al te grote lichamelijke nabijheid. Het verbod moet dus vanuit een omgaan met de lijfelijkheid worden gedacht (Moyaert 2007). Mijn lezing van de kleine Hans en *Totem en taboe* levert eenzelfde conclusie op: de binding aan de verheven vader moet vanuit de verhouding met de lijfelijke vader worden gedacht, dus vanuit het totemdier als vaderssubstituut. Dat is een visie op de religieuze binding die haaks staat op wat tegenwoordig in veel godsdienstpsychologische literatuur centraal wordt gesteld, namelijk de idee dat het religieuze geloven en de religieuze binding ontstaan op de basis van een zoeken naar zin, of in andere woorden, vanuit een behoefte of een verlangen naar een binding daar waar deze nog niet is of als gebrekkig wordt ervaren. De vraag naar zin komt voort uit een gebrek aan zin. De godsídee in deze lijn van denken sluit daar doorgaans bij aan: God is of geeft zin, daar waar anders niets of geen zin zou zijn. Freud verdedigt niet de idee dat een gebrek aan zin een voedingsbodem is voor religie, maar juist het tegendeel. Een teveel aan zin door

de nabijheid van de lieflijke vader, het sacrale dier, en de daarmee verbonden hevigheid van de ambivalente gevoelsimpulsen, is de eigenlijke bron. Religieus geloof is niet het antwoord op een zoeken naar zin, maar veeleer een proces van het zoeken naar de juiste afstand, van distantiëren en overbruggen, van symboliseren dus.

Literatuur

- FREUD, S. (1900). De droomduiding. *Werken* 2. Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1901). Psychopathologie van het dagelijks leven. *Werken* 3 (p. 57-310). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1907). Dwanghandelingen en godsdienstoefeningen. *Werken* 4 (p. 337-345). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1909a). Analyse van de fobie van een vijfjarige jongen. *Werken* 4 (p. 431-544). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1909b). De familieroman van de neuroticus. *Werken* 4 (p. 547-550). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1911). Psychoanalytische opmerkingen over een autobiografisch beschreven geval van paranoïa. *Werken* 5 (p. 347-409). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1912). Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. *Imago*, 1, 17-33.
- FREUD, S. (1912-13). Totem en taboe. *Werken* 6 (p. 18-166). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1930). Het onbehagen in de cultuur. *Werken* 9 (p. 461-532). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1939). De man Mozes en de monotheïstische religie. *Werken* 10 (p. 323-442). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1962). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse — Briefe an Wilhelm Fließ: Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*. Frankfurt: Fischer.
- FREUD, S. & JONES, E. (1993). *The complete correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1908-1939* (redactie R. Paskauskas). Cambridge MA: Harvard University Press.
- JUNG, C.G. (1912). *Wandlungen und Symbole der Libido — Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.
- LENOIR, F. (2010). *Een geschiedenis van onze goden*. Kampen: Ten Have.
- MOYAERT, P. (2007). *Iconen en beeldverering — Godsdienst als symbolische praktijk*. Amsterdam: SUN.
- RANK, O. (1909). *Der Mythos von der Geburt des Helden — Versuch einer psychoanalytischen Mythendeutung*. Leipzig/Wenen: Deuticke.
- RANK, O. & SACHS, H. (1912). *Entwicklung und Ansprüche der Psychoanalyse. Imago — Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 1, 1-16.
- VANDERMEERSCH, P. (1992). *Over psychose, seksualiteit en religie — Het debat tussen Freud en Jung*. Nijmegen: SUN.
- VANDERMEERSCH, P. & WESTERINK, H. (2007). *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*. Amsterdam: Boom.
- VERGOTE, A. (1998). Religion after the critique of psychoanalysis. In J. Corveleyn & D. Hutsebaut (red.), *Psychoanalysis, phenomenological anthropology and religion — Antoon Vergote* (p. 17-37). Amsterdam/Atlanta: Leuven University Press.
- WESTERINK, H. (2005). *Het schuldgevoel bij Freud — Een duister spoor*. Amsterdam: Boom.
- WESTERINK, H. (2009). *Controversy and challenge — The reception of Sigmund Freud's psychoanalysis in German and Dutch-speaking theology and religious studies*. Wenen/Berlijn: LIT.

SUMMARY

From father to God — Freud on projection and exaltation in mythology and religion

In a new reading of *Totem and Taboo*, the emergence and further development of religion is interpreted from the perspective of the case study of Little Hans and Freud's use of the concepts of father substitution and exaltation of the father. Freud's idea of God as exalted father cannot be interpreted in terms of projection — a mechanism that is primarily associated with the creation of myths and philosophies of life — but should be associated with a decrease of hostility towards and distantiation from the real corporeal father.

Key words: exaltation, father-God, Little Hans, projection, totemism

Noten

- 1 Freuds denken over de cultuurontwikkeling van religie sluit naadloos aan bij de heersende opvattingen over evolutie van de religies en de superioriteit van de door rationaliteit gekenmerkte monotheïstische religies van de godsdiensthistorici in zijn tijd. Tegenwoordig wordt een visie verbonden met een waardeoordeel nauwelijks nog verdedigd. De kritiek op dit evolutionistische model begint overigens in exact dezelfde tijd dat Freud *Totem en taboe* schrijft. In 1910 publiceert Lucien Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, waarin hij aantoont dat de zogenaamde 'primitieve' religies niet gekenmerkt worden door een gebrek aan redelijk denken, maar door een andere vorm van denken die men 'mystiek' zou kunnen

noemen. Dit is een eerste ontwerp voor wat in de twintigste eeuw een trend wordt: de religie van natuurvölker bewaart veel meer dan de latere 'verlichte' monotheïsmen de eigenlijke kern van religies — een mystiek participeren in het goddelijke. Freuds *Totem en taboe* verschijnt dus juist op het moment dat de visie op de evolutie van de religies (van laag naar hoog) begin te kantelen. Zie hierover onder andere Lenoir (2010).

- 2 Het is precies om deze reden dat Freud het christendom, niet alleen in deze tijd, maar ook in de latere vergelijking met het jodendom (Freud 1939) telkens weer interpreteert als een regressie naar 'primitieve' religieuze structuren, juist ook doordat in het christendom mythologische elementen blijken te kunnen worden geïntegreerd.

Manuscript ontvangen 20 februari 2012

Definitieve versie 13 juni 2012