

Verschenen in: Communications/Medelingen van de Belgische School voor Psychoanalyse 2006 nr. 1 (Bijzonder nummer ter gelegenheid van het 40-jarig bestaan van de School), 70-79 en 80-87.

PATRICK VANDERMEERSCH
DE TRIOMF VAN DE RELIGIE
EN DE TERRORISTEN VAN HET KINDJE JEZUS.
LACAN, BUÑUEL EN DE PSYCHOANALYTICI

(LEZING BIJ HET 40-JARIGE BESTAAN VAN DE BELGISCHE SCHOOL VOOR
PSYCHOANALYSE, BRUSSEL 15 OKTOBER 2005)

Onschuldig is het niet het veertigjarige bestaan van de Belgische School voor Psychoanalyse te willen vieren onder het motto van het 'Duistere object van het verlangen' (*Cet obscur objet du désir*). De film werd weliswaar slechts in augustus 1977 uitgebracht, maar het behandelde onderwerp strookte perfect met de vragen die de stichters van onze School bezig hielden. Die zijn overigens nog steeds actueel. Het scenario is nochtans niet bijster origineel. Het heeft ook andere films geïnspireerd. Het is gebaseerd op de roman van Pierre Louys, 'de vrouw en de marionet' (*La femme et le pantin*) waarin een man niet kan ophouden de vrouw te stalken door wie hij geobsedeerd wordt sinds hij haar heeft ontmoet toen zij zich aan hem kwam voorstellen om als kamermeisje aangenomen te worden. Deze vrouw maakt er een spel van steeds weer te weigeren op de avances in te gaan en tegelijk het verlangen aan te zwengelen van de man die eigenlijk haar slaaf geworden is. Zoek de vrouw, steeds weer de vrouw, de enige ware die steeds weer de andere is... zo origineel is dat ook weer niet. Maar Buñuel weeft verschillende intrigerende elementen door zijn film. De rol van de vrouw wordt door twee verschillende actrices gespeeld. 'Weer niet zo ongewoon' zal de psychoanalyticus denken met in zijn hoofd Freuds tekst over de meest voorkomende problematisering van het liefdesleven van de man:¹ veel mannen worden heen en weer geslingerd tussen de vrouw als moeder en de vrouw als hoer.²

Een ander intrigerend element is de constructie van de film volgens het flash-back principe, waarbij de mannelijke protagonist - Mathieu - wat hem overkomen is vertelt aan zijn reisgenoten in de trein die hem van Sevilla naar Parijs moet brengen. Als dit geen allusie is op de psychoanalyse: het gebeurde krijgt pas achteraf zijn betekenis, in de *Nachträglichkeit*. Dat wordt overigens duidelijk geafficheerd door het feit dat er onder deze reisgenoten een dwerg is die psycholoog is. Er is ook een nette burgerlijke familie waarvan de kinderen af en toe weggestuurd worden maar eigenlijk toch niet verhinderd worden om met rode oortjes te luisteren de levenswijsheid die Mathieu uit zijn seksuele avonturen denkt te hebben opgedaan. Overigens is Mathieu niet van de vrouw

1. 'Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens' (1912), *Ges. Werke VIII*, 78-91.

2. Zie de cult-film *La maman et la putain* van Jean Eustache uit 1973.

af, hoewel hij uiteindelijk een punt heeft willen zetten achter de *never ending story* door haar een emmer water over het hoofd te gieten toen zij hem wou beletten in de trein te stappen. Maar zonder dat Mathieu het weet is de vrouw zelf nog in de reeds rijdende trein gesprongen. Zij zal hem op haar beurt een emmer water over het hoofd gooien bij de aankomst. Dat zal niet beletten dat zij in Parijs weer arm aan arm door de straten bij het Louvre zullen kuieren tot er alweer een nieuwe woordenwisseling zal losbarsten. Ook dat zal een psychoanalyticus niet verbazen. Lange uren op de divan beletten de liefde niet steeds weer haar wet te stellen. Het blijft 'hetzelfde maar anders'. Is het overige niet Freuds fascinatie voor de Carmen van Bizet die Freud heeft doen dromen van een beschaving waar dit 'kind uit Bohemen' (*cet enfant de bohème*) dat nooit wetten heeft gekend (*qui n'a jamais connu de lois*) iets anders zou doen dan steeds weer te herhalen 'pas op jezelf!' (*prend garde à toi!*) De psychoanalyse bevindt zich in de film van Buñuel op bekend terrein, op al te bekend terrein zelfs.

Dit geldt eveneens voor de intrigerende juttin zak waarvan men niet weet waar die vandaan komt. Mathieu draagt hem soms met zich mee, soms laat hij hem achter, en de inhoud ervan wordt pas op het einde van de film bekend: stof van uitstekende kwaliteit die men in het uitstalraam van een boutique zal plaatsen. Er steekt ook een kanten médaillon in dat door een naaister die in datzelfde uitstalraam heeft plaats genomen, hersteld moet worden. Bij nader toezien is dit médaillon op een ander stuk stof vastgemaakt en er blijken bloedvlekken op te zitten. Confronteert Buñuel ons hier met het ultieme object, het object waar wij steeds weer op zoek naar zijn en dat ons verwijst naar het absolute nulpunt van ons bestaan en van de voortplanting?

Maar er is nog een intrigerend element in de film. Men gaat er vaak aan voorbij, terwijl het toch het ontstaan heeft gegeven aan een rockband die weliswaar geen oorverdovend succes heeft gehad.³ Ik bedoel het optreden van de 'revolutionaire groep van het kindje Jezus'. De zoektocht naar de absolute vrouw vindt namelijk plaats in een zeer onveilig klimaat. Steeds weer ontsnappen de hoofdpersonen ternauwernood aan aanslagen van een terroristische groepering. Het laatste beeld van de film is overigens dat van een grote knal. Het gaat hierbij wel degelijk om de terroristen van het kindje Jezus, niet om die van het Opus dei, zoals de lezers van de Da Vinci Code wel eens konden denken, noch om die van het Heilig Hart of van Christus-Koning, zoals wie bekend is met de kerkgeschiedenis zou vermoeden. Volgens Buñuels film hebben verschillende andere terroristische groepen zich zelfs bij die van het Kindje Jezus aangesloten. Heeft Buñuel hiermee willen aanduiden hoe hij de

3. De rockband *The Revolutionary Army of the Infant Jesus*, waar twee universiteitsprofessoren deel van uitmaakten, heeft de volgende CD's uitgebracht: *The Gift of Tears* (1988), *Mirror* (1991) en *Paradise* (1996).

relatie tussen psychoanalyse en religie zag, en hoe hij inschatte dat die zou evolueren na de banalisering van de seksualiteit ten voordele van de vroeg-kinderlijke relatie tot de moeder? Misschien schenkt Buñuel ons hier een meer uitgewerkt inzicht dan Lacan in de onlangs gepubliceerde 'Redevoering tot de katholieken' en het interview over 'De triomf van de religie'.⁴ Dit is de problematiek waar ik vandaag op wil ingaan. Ik begin met enkele historische bakens uit te zetten en geef dan kort aan hoe verder onderzoek er uit zou kunnen zien.

De Kerk, de seksualiteit en het Opper-IK

Ik begin met een schets van de relaties tussen religie en psychoanalyse 40 jaar geleden. De situatie was erg verschillende in België, in Nederland en in Frankrijk. Mei '68 mag in dit laatste land uitgegroeid zijn tot een symbool, de datum is echter vrij laat in vergelijking met andere landen. In België was de studentenrevolte vroeger begonnen, zij het met een merkwaardig verloop. De aanleiding was de splitsing van de Leuvense universiteit. Een jonge garde politici maakte gretig gebruik van de onvrede onder studenten om hun protest in deze zaak te dirigeren en ze zo voor de kar van hun ambities te spannen. De eerste betogingen gingen in de herfst 1965 van start - precies veertig jaar geleden - en de situatie escaleerde toen de bisschoppen plechtig verklaarden nooit met een splitsing te zullen instemmen. Het academiejaar moest vroegtijdig afgebroken worden. Het is belangrijk te beseffen dat de Kerk dus destijds nog als een reële politieke macht werd ervaren - wat zij in de omringende landen niet meer was. Zich tegen de bisschoppen keren had dus niets met een aanval op een seksueel-vijandig discours te maken. Natuurlijk was het wel zo dat de slagzin '*make love, no war*' in de mond werd genomen, maar het was de bourgeois-cultuur die verantwoordelijk werd gesteld voor de seksuele onderdrukking. Men was weliswaar teleurgesteld dat het Tweede Vaticaanse Concilie de *hot items* van geboortebeperving en priestercelebaat niet had opgelost, maar men verwachtte dat deze relictten uit het verleden snel opgeruimd zouden worden. De eerstejaarsstudenten van de Leuvense universiteit kregen elk een brochure over anticonceptie in de hand gedrukt en voorlichtingsboeken uit Zweden en Denemarken werden gretig gekocht. Met een bewuste voorhoede-mentaliteit publiceerde het *Tijdschrift voor Theologie* in 1967 een themanummer om homoseksualiteit te deculpabiliseren.⁵ Terugblikkend moet je stellen dat men opnieuw volop in romantiek terechtgekomen

4. J. Lacan, *Le triomphe de la religion*, Parijs, Seuil, 2005.

5. W. Sengers, J. Gottschalk, Th. Beemer, 'De vraag van de homofiele medemens', *Tijdschrift voor Theologie* 7 (1967) 141-175.

was (denk aan de film *Elvira Madigan* die de pianoconcerti van Mozart bij het grote publiek brachten) of, beter gezegd, men was weer bij Rousseau. Sommigen vroegen zich evenwel met scherpzinnigheid af hoelang dit zou doorgaan. Dit bang vermoeden komt prachtig tot uiting in het balletstuk van M. Béjart 'Wat de liefde mij zegt' (*Ce que l'amour me dit*, 1974). Bij het begin van het stuk wordt de scène bezet door statige personages in plechtige gewaden gedrapeerd. De één na de ander verlaten zij het toneel dat door jonge lichamen wordt ingenomen om er de verschillende variaties van de liefde ten toon te spreiden. Prachtige muziek van Mahler! Maar op het einde van het stuk sluipen de autoriteiten weer binnen en bezetten zij opnieuw het toneel.

Maar laten wij terugkomen op wat toen de nieuwe openheid voor seksualiteit leek in de katholieke Kerk. De psychoanalyse was er nauw bij betrokken. Na het Tweede Wereldoorlog hadden enkele katholieke artsen en psychoanalytici elkaar getroffen op het wereldcongres van de liga voor geesteshygiëne, die voor haar bijeenkomst in Londen in 1948 het schuldgevoel als thema had gekozen. Zij beseften dat het hoogtijd was om het thema in hun eigen Kerk aan de orde te stellen. Daaruit is de A.I.E.M.P.R. (Association internationale d'études médico-psychologiques et religieuses) ontstaan, een vereniging die nog steeds bestaat.⁶ Zij organiseerde in april 1953, in Rome, een congres over de basishouding van de christelijke psychotherapeut. Dat is dus hetzelfde jaar, zij het enkele maanden vroeger, als dit waarin Lacan zijn beroemd *Discours de Rome* hield (september) en waarin hij verwoed maar tevergeefs probeerde een privé-audiëntie van de paus te krijgen. Op dit stuk had de A.I.E.M.P.R. meer succes, en de deelnemers hoorden blij verrast de paus verklaren dat 'niemand eraan zal twijfelen dat er wel degelijk een irrationeel en zelfs een ziekelijk schuldgevoel bestaat'.⁷ Dat de paus daarna toevoegde dat een therapeut natuurlijk niet aan de religieuze betekenis van een gezond schuldgevoel mocht raken, begreep men natuurlijk best.

Het jaar nadien liet Angelo Hesnard, die katholiek was maar toch een van de bekende figuren binnen de *International Psychoanalytical Association*, een boek verschijnen met als titel: 'Moraal zonder zonde' (*Morale sans Péché*).⁸ Nu weet ik wel dat men heel wat vraagtekens kan plaatsen bij de wetenschappelijke waarde van dit boek - Vergote heeft er een hekel aan - maar het sloeg in als een bom. De grondstelling is dat het schuldgevoel mensen in die mate kan verlammen dat zij verkiezen niets te doen eerder dan het risico te lopen iets verkeerd te doen.

6. Sindsdien heeft zij echter de term 'katholiek' uit haar oorspronkelijke naam geschrapt.

7. Toespraak van Pius XII tot de deelnemers aan het 5de Internationaal katholiek congres voor psychotherapie en klinische psychologie, 13 april 1953. AAS, 45, 1953, 278-286.

8. Parijs, 1954.

Het Vaticaan was verre van opgezet met de weerklank die het boek vond. Johannes XXIII, die net tot paus verkozen was, steunde echter het plan om opnieuw een congres te houden over het schuldgevoel. Omdat men wist dat kardinaal Montini, de aartsbisschop van Milaan, de psychoanalyse genegen was, koos men zijn stad uit als plaats voor het congres. Maar vlak voor dat in 1960 zou plaats vinden slaagde de behoudsgezinde garde erin de psychoanalyse door een lokale synode in Rome te laten veroordelen, in één adem met de magie en het gebruik van de wichelroede. Men wist op de valreep een veroordeling op wereldvlak te voorkomen en de zaak goeddeels in de doofpot te stoppen, een lek in *Le Monde* uitgezonderd. Deze turbulente gebeurtenissen hadden intussen voor onze School iets belangrijks opgeleverd: Antoon Vergote werd gevraagd om zich in de godsdienstpsychologie te verdiepen.

Het celibaat van de air-hostesses van SABENA

Vergote had als priester van het bisdom Brugge in Leuven filosofie en theologie gestudeerd en beide studies met een doctoraat afgesloten. Voor theologie ging het over de ‘exaltatie’ van Christus aan het kruis in het Johannes-evangelie (1951),⁹ voor filosofie over de vrije wil volgens Thomas van Aquino (1954).¹⁰ Op dit laatste onderwerp was ook P. Ricoeur gepromoveerd, zij het dat hij het vanuit protestants standpunt benaderde. Zijn thesis over de ‘Wijsbegeerte van de wil’ (*Philosophie de la volonté*) zag in 1950 het licht maar zij was maar een deel van een ruimer project waarin nog twee andere boeken gepland waren onder de overkoepelende naam van ‘Begrensdheid en schuld’ (*Finitude et culpabilité*). Zij verschenen in 1960 onder de titels ‘De feilbare mens’ (*L’homme faillible*) en ‘De symboliek van het kwade’ (*La symbolique du mal*).¹¹ Er had nog een derde boek moeten komen en dit wordt precies aangekondigd door de beroemde en vaak misbruikte zin ‘Het symbool geeft te denken’. Het boek zou echter nooit verschijnen omdat Ricoeur intussen tot een nieuwe opvatting over symboliek was gekomen, en dit dank zij zijn contacten met A. Vergote en A. de Waelhens die hem met de centrale inzichten van het lacaniaanse denken bekend hadden gemaakt.¹²

9. Zie het artikel dat het eigenlijke proefschrift resumeert: ‘L’exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile’, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 28 (1952), 5-23.

10. *Het wilsrealisme in de filosofie van Thomas van Aquino: studie van Thomas’ wilsfilosofie in de thema’s van het transcendentaal goede, de streving en de liefde*, Doct. Phil, Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 228 pp., 1954.

11. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. Vol. I: *L’homme faillible*, Parijs, Aubier, 1960; vol.II: *La symbolique du mal*, Parijs, Aubier, 1960.

12. Meer details vindt men in mijn artikel ‘The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion’, in: J.A. Belzen (ed.), *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000, 235-279.

Maar zover staan wij nog niet in 1954, het jaar waarin Vergote's doctoraat over de vrije wil klaar is. De discussie over het schuldgevoel laat hoog op en Jozef Nuttin, hoogleraar psychologie in Leuven en tevens priester van het bisdom Brugge, had het belang van Freud beseft en er zich enigszins in verdiept. Hij vroeg aan Vergote of hij zich in de godsdienstpsychologie wou bekwamen. Vergote aanvaardde onder de voorwaarde dat hij naar Parijs mocht gaan om een psychoanalytische vorming te ondergaan. Zo kwam het dat hij tussen enkele lessen in Leuven door regelmatig in Parijs was om in analyse te gaan en de seminaries van Lacan bij te wonen.¹³ Het is dus in deze jaren en in Parijs dat Vergote verschillende andere stichtende leden van onze School leerde kennen.

Vergote was evenwel niet de enige theoloog die zich voor de psychoanalyse interesseerde. In het spoor van de psychologen en psychoanalytici die de A.I.E.M.P.R. hadden opgericht, hadden verschillende katholieke priesters en theologen (destijds kon men geen theoloog worden zonder priester te zijn) de katholieke seksuele moraal bekritiseerd. Zij vonden ook de wijze waarop de kloostergeloften van armoede, gehoorzaamheid en kuisheid op een neurotische structuur konden inwerken zorgwekkend. G. Lemerrier, een Belg die prior van de benedictijnerabdij van Guernavaca in Mexico was geworden, had daar groepstherapie op psychoanalytische grondslag ingevoerd om de novicen bij het verhelderen van hun motivatie te helpen. Dit experiment werd met wantrouwen door het Vaticaan gade geslagen maar de concilievaders volgden het met welwillende belangstelling.¹⁴ Het toppunt van de irrationaliteit inzake seksualiteit was echter het priestercelebaat. Dit was een pure positieve wet, had niets met een gelofte te maken, en kon dus met één pennentrek afgeschaft worden. Men wist toch maar al te goed dat de motieven die er destijds aan de grond van hadden gelegen hun relevantie helemaal verloren hadden. Het was dus pure irrationaliteit dat men de wet in stand hield. Er klonk dan ook hooggelag toen de oude garde hierop zei dat de celibaatswet hoegenaamd niet tegen de mensenrechten inging, vermits ook het profane, burgerlijke recht gevallen kende waarbij men bij een huwelijk de bons kreeg. Inderdaad, de air-hostesses van Sabena werden aan de deur gezet wanneer zij trouwden.

Samengevat: het waren dus problemen inzake seks en Opper-Ik die de belangstelling voor de psychoanalyse in het katholieke milieu motiveerde. Men had dus kunnen verwachten dat men aan een grondige reflectie toe was over de verhouding tussen seks en religie, en meer bepaald over die merkwaardige geschiedenis van het katholicisme na Trente waarin seksualiteit zo belangrijk

13. Waarschijnlijk dus het tweede seminarie over het Ik in de theorie van Freud en de psychoanalytische techniek (1954-1955), het derde over de Freudiaanse structuren in de psychose (1955-1956) en het vierde over de objectrelaties (1956-1957).

14. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*. Vol. 2: *La bataille de cent ans*, Parijs, Seuil, 1986, 217. G. Lemerrier & F. Verny, *Dialogues avec le Christ*, Parijs, Grasset, 1966.

was geworden. Waarom zijn er dan, bijvoorbeeld, geen boeken in de stijl van *De mateloosheid van het christendom* en *La chair de la passion* geschreven?¹⁵ Had men toen niet dieper moeten ingaan op het thema masochisme en religie? Waarom is er destijds geen massa seksuologische literatuur geproduceerd over seks en religie? A. Hesnard, die het spraakmakende ‘Moraal zonder zonde’ had geschreven, was toch zelf met een handboek voor seksuologie begonnen?¹⁶ Merkwaardig genoeg kwam er eigenlijk weinig. Ik zie vooral de ietwat eenzame verschijning van M. Oraison, de chirurg die priester was geworden, die veel energie in het bespreekbaar maken van de seksualiteit heeft gestoken, en voor Nederland C. Trimbos.¹⁷ Men heeft de indruk dat men de seksualiteit eigenlijk onder de ‘gereserveerde’ casussen bleef rekenen, weliswaar niet meer voor gespecialiseerde biechtvaders, maar dan toch voor de specialist achter de divan. Wanneer ik terugdenk aan de seminaries van de Belgische School die in 1975 ben begonnen volgen, herinner ik mij nog goed dat het pas na het studieuze gedeelte was en na verschillende glazen wijn dat de tongen los kwamen over wat men in het kerkelijke milieu op dit vlak allemaal had meegemaakt.

Er waren namelijk veel ex-seminaristen en clerici die toetreden waren tot de pas gestichte Belgische school. Lacan had de deuren van zijn School wijd opengezet voor niet-medici en hij liet een - weliswaar vrij dubbelzinnige - belangstelling voor theologie blijken. Daarbij waren er de vele doctorandi die uit interesse voor de godsdienstpsychologie bij Vergote terecht kwamen. En er was over religie en seks een vrij open sfeer. Men was er vrij zeker van dat de Kerk zou evolueren. Zij kon toch niet buiten het gewone leven blijven staan! De mentaliteit was toen doordrongen van een eigenlijk zeer vriendelijke revolutionaire geest. ‘We shall overcome’ was op vooral een mooie melodie die gedragen werd door de bedwelmende stem van Joan Baez.

Maar plots en brutaal werd men ten alle kante tot de orde geroepen. Wat de Kerk betreft, had men veel verwacht van de Tweede Vaticaanse concilie maar dit had dus van de paus verbod gekregen te discussiëren over de twee hete hangijzers, anticonceptie en priestercelebat. Het concilie had braaf geknikt: wat was men destijds toch gehoorzaam! Maar men wachtte met nogal wat vertrouwen tot de paus zelf deze zaken zou beslechten. Het werd een bittere teleurstelling: de encycliek *Humanae vitae* behield het verbod op anticonceptie. Die verscheen in juli 1968, een goede maand nadat het Parijse

15. P. Moyaert, *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen, SUN, 1998. P. Vandermeersch, *La chair de la passion. Une histoire de foi: la flagellation*, Parijs, Cerf, 2002.

16. Hij was de auteur van het *Traité de sexologie normale et pathologique*, Parijs, Payot, 1933, verschillende heruitgaven.

17. Vooral zijn boek *Gehuwd en ongehuwd* (Hilversum, Paul Brand, 1961) vond een enorme weerklank.

vuur van mei '68 was uitgeblust en enkele weken voordat de Russische tanks Praag zouden binnenvallen om er duidelijk te maken dat men daar de daar bloeiende Lente best kon vergeten. Wat de Kerk betreft dachten sommigen dat er maar een hobbeltje op de weg was geweest en dat men aan het instituut toch wat meer tijd moest gunnen. Paus Paulus VI had toch in zijn encycliek zijn eigen aarzeling laten blijken en de argumenten van de tegenpartij netjes op een rij gezet (iets dat Johannes Paulus II niet meer zou doen). Maar de bisschoppensynode van november 1971 bevestigde tegen alle verwachtingen in het wet op het priestercelibaat.

Resultaat: diegenen die op één of andere wijze 'aan de kant' van de religie hadden gestaan (zoals men 'aan de kant' van Swann kan vertoeven) en die zich tot de psychoanalyse bekend hadden, hielden het voor gezien, wat minder betekende 'wij hebben het goed bekeken' dan wel 'wij zijn weg'. Veel van diegenen die afhaakten wensten niet langer met hun kerkelijk verleden geassocieerd te worden. Wie aan een katholieke universiteit verbonden was, werd vaak gedwongen zijn functie neer te leggen indien hij dispensatie wou krijgen om te trouwen. Het resultaat was dat de meesten die in de relatie tussen psychoanalyse en religie geïnteresseerd waren het onderwerp hebben laten liggen. Meer bepaald de reflexie over de band tussen seksualiteit en religie geraakte ondergesneeuwd. Ik wil hier graag een opmerking van Bart Pattyn citeren die mij goed is bijgebleven: sommige problemen raken nooit opgelost. Men zeurt er te lang over, zij vervelen, en men laat ze liggen. Dat gebeurde precies. En de weinigen die in de kerkelijke setting zijn gebleven, die op het pastorale veld of in consultatiecentra werkzaam waren, vonden soelaas in de gesprekstechiek van Rogers. Die liet toe dat men aan de cliënt vroeg: 'Wat vind jij er zelf van?'. Op die wijze kon men aan de dwang ontsnappen om de spreekbuis te zijn van een kerkelijk discours waarachter men zelf niet langer stond.

Theologie, ik verzeker het je, dat is heel chic! (Ph. Sollers)

Problemen op hun beloop laten is echter zelden een goede oplossing. Weliswaar zijn er problemen die met de tijd verdwijnen, maar er zijn andere. Die blijven stiekem aandringen tot zij zich op den duur onontwikkbaar opdringen. Wanneer wij tegenwoordig met het militante integrisme geconfronteerd worden, hebben wij als analytici tegenwoordig weinig te melden. Men heeft moeten wachten tot de Islam zich in de vorm van gewelddadig integrisme opdroeg opdat een boek zoals 'De psychoanalyse bij risico van de islam'

verscheen.¹⁸ Daar waren bommen voor nodig, want ik denk niet dat Dan Browns *Da Vinci code* voldoende zou geweest zijn om ons te wekken uit onze onverschilligheid voor religieuze fenomenen. Nochtans: sluimerden dezelfde onderaardse krachten niet binnen het Christendom en had de psychoanalyse er niet attent op moeten zijn?

Maar ja, toen de intelligente, gepsychoanalyseerde geesten de Kerk hebben verlaten, heeft men gedacht dat het bootje van Petrus wel rustig zou zinken zonder al te veel milieuvervuiling achter te laten. Men heeft helemaal niet stilgestaan bij het feit dat veel eruditie over religie verloren zou gaan en men deze kennis pijnlijk zou missen wanneer men weer problemen zou hebben met onverwachte vormen van godsdienst. Wat Frankrijk betreft zal er een ex-revolutionair (daar hebben wij de revolutionairen weer!) nodig zijn die, teruggekeerd uit een Zuid-Amerikaanse gevangenis, adviseur van Mitterand was geworden, opdat men verbouwereerd zou constateren dat de meeste Fransen niet weten wat er uitgebeeld wordt wanneer zij een romaans kapiteel zien met dertien man aan tafel.¹⁹ Het gevolg van de wrevel over de seksuele problematiek was dat men tientallen jaren lang over de religie als feitelijk, cultureel gegeven, op het publieke forum niet langer nagedacht heeft. Kwam daarbij dat Brussel dicht bij Parijs ligt en dat heel wat Franssprekenden hebben gedacht dat de religie in het algemeen samenviel met die curieuze Franse volksreligiositeit. Want voor een buitenstaander is die wel erg apart. Als ik u een spelletje mag aanraden: telkens als u een Franse kerk binnengaat, doe wat ik aan mijn studenten uit het Noorden opdraag en zoek de vier typische negentiende-eeuwe heiligen die nooit op het appél ontbreken: Jeanne d'Arc, de pastoor van d'Ars, Onze Lieve Vrouw van Lourdes et de 'kleine' Theresa, die van het kindje Jezus.

'Van het kindje Jezus'? Indien dit nu eens het terrorisme was waarvan Buñuel had voorzien dat het de anderen onder zijn vleugels zou opnemen? Laten wij goed bekijken wat dit inhoudt. Je zou natuurlijk kunnen denken dat het gewoon om het infantiele in de religie gaat, om datgene dat ons naar onze kindertijd toe zuigt. Dit zou inderdaad een manier zijn om de religieuze factor te duiden die, in de film van Buñuel, Mathieu verhindert om tot die mooi ontplooid en politiek correcte genitaliteit te geraken waarvan zelfs sommige lacanianen soms nog van dromen. En is het inderdaad niet het omwille van het kinderlijke dat zij uitstralen dat de heiligen uit de negentiende eeuw ons zo tegen de borst stoten? Zelfs Jeanne d'Arc, die toch enkele koppen heeft moeten afhakken, wordt een freel meisje met opengesperde oogjes in het oratorio van Arthur Honegger op tekst van Claudel. Maar moet je anderzijds uit die

18. F. Benslama, *La psychanalyse au risque de l'islam*, Parijs, Aubier, 2002, heruitgave als pocket bij Flammarion (Champs 569).

19. Ik verwijs hier naar het rapport van R. Debray over *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, februari 2002.

verkleedpartij die zelfs de meest bloeddorstige van de heiligen heeft moeten ondergaan niet leren dat er binnen deze spiritualiteit van rozengeur - of van een hele bui van rozen, zoals Theresa beloofde op aarde te doen neerdalen - veel agressie schuilt? Het zou op dat stuk leerzaam zijn het katholicisme van de negentiende en twintigste eeuw van meer nabij te bekijken. Krasse onwetendheid helpt ons niet vooruit.

Waar is de theologie wel gebleven? Ph. Sollers mag wel in zijn boek 'Vrouwen' (*Femmes*) gescheven hebben: 'Theologie, ik verzeker het je, dat is heel chic!';²⁰ maar alle life-style magazines ten spijt is die theologie verdwenen, zeker in haar vorm van een voor allen toegankelijke informatiebron. Nochtans is theologie niet enkel chic. Zij is zelfs heel spannend, en dat wist Dan Brown uitstekend uit te buiten in zijn *Da Vinci code*. Het succes dat dit boek te beurt viel toont aan dat het brede publiek geïnteresseerd is in eerlijke, volledige en niet-gecensureerde informatie over de christelijke traditie die onze Westerse cultuur zo diepgaand beïnvloed heeft. Liefst met een schandaal-sausje, maar dat is meegenomen.

Laat ik hierbij meteen een misverstand uit de weg ruimen. Wanneer ik hier de marginalisering van de theologie betreur, pleit ik er helemaal niet voor dat men opnieuw aan de Kerken een belangrijke sociale rol zou toekennen. Ik schaar mij in dit betoog dus niet bij deze politici die in de religieuze genootschappen gesprekspartners zoeken in de hoop om via het gesprek met hen extreme vormen van religie te kunnen beteugelen. Het gaat mij hier niet om de vraag of men raadgevende commissies voor de islam moet oprichten of op Europese leest geschoeide islamitische theologische faculteiten. Waarschijnlijk willen wij ook nog dat de afgestudeerden van deze laatste als echte Vlaamse imams passen in een bloeiende wijngaard. Hoe belangrijk dat ook mag zijn, het is een ander onderwerp. De zaak waarvoor ik hier wil waarschuwen is de om zich heen grijpende onwetendheid inzake religie en wat daaruit volgt, met name het onvermogen om vrij en bewust zijn eigen positie te kunnen bepalen in religieuze aangelegenheden - in de mate vrijheid en bewustzijn mogelijk zijn, uiteraard. Laat ons psychoanalytici blijven.

Ik betreur het dus dat de psychoanalyse op het stuk van religie heel wat problemen uit de weg is gegaan. Erger nog: soms is zij helemaal van haar pad afgedwaald door een moraliserend betoog af te steken die verdacht veel lijkt op een ouderwetse preek.²¹ De psychoanalyse had zich best beperkt tot een sociaal dienstbetoon dat in het verlengde ligt van haar luisterende aan-

20. Ph. Sollers, *Femmes*, Parijs, Gallimard, 1983, 363; pocketuitg.: Folio nr. 1620, 427.

21. Voor mijn kritiek op een dubieus hanteren van Lacans begrip van de symbolische orde, zie mijn tekst 'Juif avec les juifs, Grec avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes', 11de congres van de A.I.E.M.P.R. te Antwerpen (23-26 augustus 1990), in: *Rendre présent l'invisible? XI Congrès A.I.E.M.P.R.*, Antwerpen, 't Stille Pand, 1990, 211-219.

wezigheid achter een divan, d.w.z. de angsten helpen overwinnen die beletten een probleem sereen onder ogen te zien.

Ik geef grif toe dat mijn eigen positie niet ver verwijderd van die van M. Tort in zijn boek over ‘het einde van het dogma van de vader’ (*La fin du dogme paternel*).²² Psychoanalytici die stellingen gaan innemen om de wetgeving over homo-huwelijken te bevechten, lijken mij uiterst verdacht. En zelfs al begrijp ik dat sommigen van oordeel zijn dat de vraag over adoptie om omzichtigheid vraagt, ik blijf het hoogst problematisch vinden dat men in de naam van de psychoanalyse normen uitvaardigt en psychologische ontsporingen prognosticeert. Versta mij niet verkeerd: ik betwist helemaal niet dat een maatschappij normen nodig heeft, maar het komt de psychoanalyse niet toe ze uit te vaardigen of een vertoog te houden dat deze normen sacraliseert. Als zij zich voor die kar laat spannen, verliest de psychoanalyse haar eigen plek.

Parijs wordt beïnvloed door Amsterdam

Is er dan niets gebeurd is om het religieuze feit vanuit de psychoanalyse te belichten? Natuurlijk wel. Het volstaat om naar het werk van Vergote en zijn school te kijken. Wel lijkt het mij zo dat zowel de lacaniaanse theorie als een aantal tijdgebonden factoren ervoor gezorgd hebben dat men slechts bepaalde aspecten van de religie heeft onderzocht. En, merkwaardige zaak: zowel voor de rol die Lacan in Parijs wist op te nemen als voor de specifieke wijze om naar de religie te kijken, stoot men op de invloed uit Nederland.

Nederland is het land waarin de psychoanalyse het snelst werd geaccepteerd. Het is ook het land waarin de verschillen tussen de religieuze denominaties het sterkst geprofileerd zijn en waar, tot in de vijftiger jaren, de meest strikte moraliteit werd onderhouden. Tegenwoordig kun je het ternauwernood geloven, maar toen was men er veel preutser dan in België. Een kindheidsherinnering staat mij bij. Mijn ouders reden met de kinderen uit Brugge naar Sluis. Het was een schitterende zomerse dag en wij hadden ons bovenlijf bloot. Toen wij de grens naderden vroeg pa ons dat wij ons hemdje zouden aantrekken om onze Noorderburen niet te schokken, want ‘zo’n zicht verdragen de Nederlanders niet’. Dit gebeurde natuurlijk lang voor de tijd dat de alweer gedateerde seks-shops in Sluis floreerden.

Strikte moraliteit betekent evenwel niet dat men veel over seks praat. Hier staan wij voor een belangrijk verschil tussen katholicisme en protestantisme. Hoe streng de katholieke moraal ook was, zij kon breedvoerig op het onderwerp ingaan. Wanneer moralisten discussiëren over de vraag of het dage-

22. Parijs, Aubier, 2005.

lijkse of doodzonde is wanneer je mooie lichamen van zwemmers gaat bewonderen, wanneer je aan een zakdoek dat je ergens hebt gevonden gaat ruiken of wanneer je seks hebt op een wijze die het *in loco debito* niet respecteert, dan prikkelt dit jouw verbeelding. De kleine biechtspiegels die je moesten helpen om niets te vergeten van wat je te bekennen had, brachten je al een heel eind in de fantasie over wat er allemaal mogelijk was. Een dergelijk discours vind je niet in het calvinisme, wat evenwel de strikte moraal niet in de weg staat. Hierbij stoten wij op een eerste zaak die het verschil in receptie van de psychoanalyse in de verschillende landen bepaalt.

Een ander verschil tussen Nederland enerzijds en België en Frankrijk anderzijds is dat de religie in het eerste land op de eerste plaats als ‘confessie’ wordt opgevat, als het zich bekennen tot een bepaalde geloofsbelijdenis. Dit is anders dan het Belgische katholicisme dat vooral in een sentiment bestaat dat zowel het sociale leven als het levensgevoel kleurt. Zowel de belerende predikant als de pastoor in de bloeiende wijngaard zijn ambtsdragers, maar wel heel andere.

Als ik wat langer bij Nederland stil sta, dan is het niet enkel omdat het lot mij daar gebracht heeft om er mij een plaats in een interessante traditie te geven. Het is vooral omdat de Nederlandse psychoanalyse een belangrijke en directe invloed uitgeoefend heeft op de godsdienstpsychologie en op de positie van Lacan in Frankrijk. Het verhaal begint in het begin van de twintigste eeuw, wanneer de Vrije Universiteit van Amsterdam, van nadrukkelijke calvinistische signatuur (niet zomaar ‘hervormd’ maar wel ‘gereformeerd’), in 1907 de eerste leerstoel voor psychiatrie opricht en er de psychoanalyticus L. Bouman op benoemd. Men was namelijk door Freud gecharmeerd omdat hij een theorie voorstond die recht tegen het positivistisch materialisme leek in te gaan. Daarna zijn een aantal theologen verder op Freuds denken ingegaan. Deze belangstelling bleef evenwel bescheiden tot G. van der Leeuw, hoogleraar aan de theologische faculteit in Groningen en stichter van de fenomenologie der religie, Fokke Sierksma (1917-1977), een van zijn medewerkers, op het onderwerp zette als promotieonderzoek. Tegelijk nodigde hij ook Ph. Rieff, die met de eerste Freud-vertaling in Amerika bezig was, naar Groningen te komen. Van der Leeuws vroegtijdige dood in 1950 verhinderde dat dit laatste doorging maar Sierksma, een Fries, vrijdenkend protestant, veroorzaakte een hevige polemiek met zijn proefschrift *Freud, Jung en de religie* die het jaar na de dood van zijn promotor verdedigd werd (1950).²³ De zaak escaleerde met zijn volgende boek, *De religieuze projectie* (1956).²⁴ Intussen was Han Fortmann net als godsdienstpsycholoog in Nijmegen be-

23. De handelseditie draagt als titel *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie*, Assen, van Gorcum, 1950.

24. F. Sierksma, *De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten*, Delft, Gaade, 1956.

noemd en deze voelde zich genoopt om Sierksma van repliek te dienen. Hieruit ontstond zijn veeldelig werk *Als ziende de onzienlijke* waarin de verschillende stromingen uit de psychoanalyse besproken worden met als focus de religieuze projectie.²⁵ Fortmanns werk zal voor lange tijd de perceptie van de psychoanalyse binnen de Nederlandse theologische kringen bepalen.

Wat nu het verband tussen Nederland en Lacan betreft, moeten wij terug naar het jaar 1953. Lacan dient in juni zijn ontslag in als lid van de *Société psychanalytique de Paris*, waarvan hij net in januari voordien voorzitter was geworden, en hij vervoegt de *Société française de psychanalyse*. Wanneer deze vraagt om door de internationale psychoanalytische vereniging (IPA) erkend te worden, wordt er een commissie naar Parijs gestuurd om de toestand te onderzoeken. Voorzitter is Donald Winnicott en één van de meest actieve leden de Nederlandse Jeanne Lampl de Groot. Zij heeft gezegd: zij deed haar leeraanlyse bij Freud zelf, was goed bevriend met diens dochter Anna en was één van de stichters van de Nederlandse psychoanalytische vereniging. Zij is nu het commissielid dat zich toch taak stelt Lacan grondig op zijn orthodoxie te ondervragen. Zij zal zich ook op de meest hardnekkige manier verzetten dat de nieuwe vereniging, waarvan Lacan deel uitmaakt, door de IPA erkend wordt, daar waar Winnicott meer tot verzoening geneigd was. Het vervolg is bekend: De IPA eist dat Lacan en Dolto uit hun functies worden gezet, wat de nieuwe vereniging niet kan accepteren. De eerste grote splitsing binnen de Franse psychoanalytische wereld is een feit geworden.

Om samen te vatten: De motieven van theologen om zich in de psychoanalyse te verdiepen waren heel anders in Nederland dan in België en Frankrijk. De figuur van Lacan had in het Noorden van meet af aan een negatief imago. Een Belgische godsdienstpsycholoog die uitgerekend in 1954 naar Lacan ging om er gevormd te worden moest daar wel met enig argwaan bejegend worden. Uit mijn opleiding herinner ik mij nog goed dat er toen tussen Nijmegen en Leuven een *'entente cordiale'* heerste, méér niet. Maar ik wil niet al te veel uitweiden over de *petite histoire* van de godsdienstpsychologie. Resumerend kun je zeggen dat in de katholieke, Zuiderse landen het de seksualiteit en het schuldgevoel die voorop stonden. Men greep naar de psychoanalyse omdat die in staat leek te zijn over deze vastgeroeste kwesties een verlossend woord te spreken. In het protestantse Noorden was het daarentegen het probleem van de religieuze projectie die de theologen kwelde en daarom kwam de psychoanalyse op de eerste plaats over als een theorie die het geloof in het godsbestaan kon ondermijnen. Lacan was er daarenboven *persona non grata*.

25. *Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie*, Hilversum, Paul Brand, 3 delen waarvan het derde in twee volumes, 1964-1968.

Het gevolg was dat de Nederlandse godsdienstpsychologie zich voor het oeuvre van Winnicott begon te interesseren, en meer bepaald voor diens theorie over de transitionele ruimte die op ruime schaal bekend zou worden wanneer deze zijn *Playing and Reality* zou laten verschijnen (1971).²⁶ Deze theorie liet toe dat men vanuit de psychoanalyse een garantie kon geven voor de zinvolheid van religieuze voorstellingen. Gezien die tot de transitionele ruimte gerekend konden worden, kon men ze als ‘waarachtig’ waarmerken, hoewel zij niet tot de harde waarheid van de ‘pure exterioriteit’ behoorde - de enige die door het positivisme werd erkend. Deze opvatting kreeg wereldwijd erkenning toen de Nederlander Paul Pruysser naar Amerika ging om daar op godsdienstpsychologisch terrein actief te zijn. Voor veel academici lijkt het tegenwoordig vreemd godsdienstpsychologie niet meteen met het denken van Winnicott niet te verbinden.

En het gaat wel degelijk over dezelfde Winnicott als deze die de commissie had voorgezeten die Lacan in de ban geslagen had. Men ziet dus hoe verschillende historische factoren door elkaar heen kunnen spelen. Wanneer Vergote aan godsdienstpsychologie begint te doen, neemt hij de religieuze ervaring als vertrekpunt van zijn onderzoek.²⁷ Dat was namelijk het thema dat aan de orde was gesteld door zijn collega Fortmann uit Nijmegen, die ongeveer tegelijk met Vergote met zijn leeropdracht was begonnen. Maar Vergote zal de problematiek niet vanuit het concept van de projectie benaderen. Hij zal Lacans opvatting over de ‘symbolische orde’ tot uitgangspunt nemen en hij zal nagaan hoe verschillende subjecten, vanuit hun eigen psychologische structuur, zich zullen hechten - of zullen weigeren zich te hechten - aan de religie die door hem begrepen wordt als een specifieke vorm van symbolische orde. En hierbij raken wij aan het precieze punt waarop Lacan Winnicotts opvatting over de ‘objectrelatie’ bekritiseerde.

Het dubbelzinnige gebruik van de symbolische orde

Ik wil hier niet alles herhalen wat over de symbolische orde gezegd werd. De hoofdzaken zijn bekend. Lacan maakt van de semiotiek van R. Jakobson gebruik om te stellen dat een geïsoleerd symbool niets betekent. Een symbool krijgt pas betekenis door naar andere symbolen te verwijzen. Het heeft dus geen zin de diepere betekenis van het symbool van het water, het vuur, de smet, enz. te willen vatten, los van een context. Er was eigen psychoanalytische ervaring die dit inzicht confirmeerde: het mechanisme van de

26. Londen, Tavistock Publications, 1971.

27. J.-M. Jaspard, ‘Pourquoi les hommes sont-ils religieux, si ce n’est par besoin? Histoire d’une déjà longue enquête menée par A. Vergote’, in : *Over de grens. De religieuze ‘behoefte’ kritisch onderzocht*, Leuven, Leuven University Press, 1987, 1-18.

verschuiving maakte gebruik van het feit dat symbolen aan elkaar gerelateerd waren om zichzelf voor te spiegelen dat het eigen verlangen met iets anders verbonden was dan daar waar het in feite verankerd lag.²⁸ Het schizofrene taalgebruik en meer bepaald de 'woordsalade' liet eveneens die aaneenschakeling van woorden blijken, zij het in een vorm waarbij die radicaal ontspoorde.

Voor de studie van de religie had dit belangrijke consequenties. De fenomenologie van de religie was tot dan toe precies van enkele centraal geachte symbolen uitgegaan om er, dank zij een 'eidetische reductie', een algemeen geldende betekenis uit te puren. Zo wou men de transculturele bouwstenen van religies ontdekken. Men probeerde bijvoorbeeld de oorspronkelijke en diepe symboliek van het water te vatten door zich verschillende situaties in te denken waarbij het water een centrale rol speelde. Daarna, zo meende men, zou men beter kunnen begrijpen waarom het doopsel in zoveel verschillende religies voorkwam.

Vergote had onmiddellijk het belang van deze nieuwe benadering van het symbool voor de godsdienstpsychologie gevat. Zij vormt het raamwerk van één van zijn meest bekende boeken, *Bekentenis en begeerte in de religie*.²⁹ Hierin analyseert hij feitelijk de wijze waarop twee verschillende psychologische structuren gebruik maken van een vooraf gegeven systeem van religieuze voorstellingen en praktijken. De dwangneuroticus en de hysterica kunnen gebruik maken van het door de religie aangereikte materiaal om dit ten dienste van hun eigen psychologie te plaatsen. Het boek is een briljante analyse van de dwangneurotische en hysterische persoonlijkheidsstructuur. Het biedt tevens een uitvoerige reflectie over het begrip psychologische normaliteit. Men vindt er echter geen analyse van de verschillende elementen die men klassiek binnen het religieuze fenomeen onderscheidt en waarvan men zich kan afvragen of zij noodzakelijk bij elkaar horen: geloof als vertrouwen, geloof als voor waar houden, ethiek, spiritualiteit en - niet te vergeten - geestelijke leiding, m.a.w. de technieken waarmee men de 'bemimde gelovigen' poogt te beïnvloeden in een religieuze setting. Men vindt in het boek evenmin een doorgedreven reflectie over de impact op al deze elementen van de recente ontwikkelingen in onze cultuur die men soms veel te snel bijeen plaatst onder het kopje 'secularisatie'.

Hiermee komen wij aan de betwistbare zaken die heel wat studies tekenen die het lacaniaans schema van de symbolische orde op de religie willen toepassen. Men stelde als vanzelfsprekend dat het religieuze terrein een welomlijnd, apart terrein was. Op deze vooronderstelling doorgaande vatte

28. Ik ga hier aan het nochtans belangrijke probleem voorbij dat voor de semiotiek een betekenaar slechts een foneem is (een klankenheid) maar geen woord. Dit stelt verdere vragen bij het gebruik van de theorie van de symbolische orde als men die wil toepassen op culturele gebruiken of geloofssystemen.

29. *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Parijs, Seuil, 1978.

men het huidige onderscheid tussen het religieuze en het seculiere op als iets tijdloos, waarvan de contouren reeds door Rudolf Otto waren vastgelegd toen hij het sacrale tegenover het profane plaatste. Men heeft niet gezien - of niet willen zien - dat het sacrale van de primitieven het profane nooit heeft opgevat als iets dat buiten de religieuze leefwereld stond: primitieven kenden de Franse *laïcité* nog niet. De seculiere staat is dan ook iets radicaal nieuws. Daarbij is het bijzonder in Europa zo dat de secularisatie tot stand is gekomen door een vrij gewelddadig uiteen scheuren van het oorspronkelijk samenhangend geheel dat de joods-grieks-christelijke cultuur vormde. De lappen die uit dit uiteen scheuren voortkwamen komen op geen enkele wijze overeen met het primitieve onderscheid tussen het heilige en het profane.

De theorie van de symbolische orde is ook nog de bron geweest van een ander misverstand. De voorstelling dat ieder element van het systeem steeds weer naar andere verwijst heeft de idee ingang doen vinden dat de religie een eenheid vormt dat als geheel te nemen of te laten is. De stelling was dat iedere religie als apart symbolisch systeem van een andere verschilt en ook van het ongelooft. Wie dus her en daar een graantje meepikt - wat heel veel jongeren doen wanneer zij 'bricoleren' - zou dus helemaal niet religieus zijn. Op die wijze heeft het lacanisme soms een eigenlijk integristische opvatting van religie in de hand gewerkt.

Kortom: wat wij nog steeds moeten doen is proberen te begrijpen wat secularisatie precies inhoudt, en dit wel degelijk vanuit ons specifiek standpunt van Europeaan.

De triomf van de religie?

Op dit stuk heeft Lacans 'Redevoering tot de katholieken' (*Discours aux catholiques*, 1960) mij verrast door zijn scherpzinnige vooruitblikken. De tekst begint ermee het Belgische schoolstelsel te betreuren met zijn onderscheid tussen confessionele en openbare scholen. Dit leidt er namelijk toe dat wat tot de religieuze cultuurgeschiedenis van Europa behoort, onttrokken wordt aan wie in openbare scholen zit en aan de reflectie van om het even welke burger, los van zijn kerkelijk lidmaatschap. Ik citeer (pp. 28-29):³⁰

30. Il s'est ainsi répandu une sorte de division étrange dans le champ de la vérité. Je dirai quant à moi - et le moins que l'on puisse dire est que je ne professe aucune appartenance confessionnelle - qu'une épître de saint Paul me paraît aussi importante à commenter en morale qu'une autre de Sénèque. Mais je ne suis pas sûr que l'une et l'autre ne perdent l'essentiel de leur message à n'être pas commentées dans le même lieu.

Autrement dit, connoter un domaine d'être à celui de la croyance, pour autant qu'il en soit ainsi, ne me paraît pas suffire à l'exclure de l'examen de ceux qui s'attachent au savoir.

Op die wijze heeft zich een merkwaardige verdeling in het veld van de waarheid verspreid. Voor mijn part wil ik zeggen - en het minste dat men kan zeggen is dat ik tot geen religieuze confessie behoor - dat het mij voor de ethiek even belangrijk lijkt een brief van Paulus te commentariëren als een brief van Seneca. En ik vrees dat zowel de ene als de andere de kern van hun boodschap verliezen wanneer zij niet op dezelfde plek becommentarieerd worden.

Anders gezegd: een zijnsdomein als toebehorend aan dit van het geloof oormerken, voor zover dit het geval zou zijn, is nog geen reden om dit domein buiten het bereik te plaatsen van hen die aan de waarheid gehecht zijn.

Een andere zaak waarbij Lacan mij door zijn scherpzinnigheid getroffen heeft, is het belang dat hij niet alleen van de fallus, maar aan heel de polymorfe seksualiteit toekent, als het om objectrelaties en religie gaat. Hij herneemt eigenlijk wat hij reeds stelde in zijn 6de seminarie over de objectrelatie (*La relation d'objet*, 1956-1957).³¹ Daar behandelde hij het transitioneel object zoals dit geconcipieerd was door Winnicott en het gebruik dat men van deze theorie maakte om veel goeds te zeggen over de religie. Volgens deze opvatting onderhoudt de religie het veiligheidsgevoel dat een kind van zijn moeder meegekregen heeft. Religie is in deze opvatting het substituut voor de teddybeer die ons troostte toen onze moeder ons alleen liet. Met zo'n theorie kan men meer beangstigende aspecten van de religie buiten beschouwing laten. Men kan dan rustig de bloedige offers vergeten, de seksuele rites, de pijnigingen... Hiertegen ingaande insisteert Lacan terecht op het feit dat de erotiek, in al haar polymorfie, een poging is om de relatie met het Ding te bezweren, dit Ding waarvan het ons zo zwaar valt afscheid te nemen. Waarom is er vanuit de lacaniaanse hoek dan geen reflectie op gang gekomen over de relatie tussen de polymorfie van de seksualiteit en de religie en over de verbanden tussen geweld, seksualiteit en religie?

Een aantal verwijzingen naar De Sade ten spijt is dit echter niet gebeurd. In zijn Redevoering tot de katholieken (*Discours aux catholiques*) betreurt Lacan het feit dat het orthodoxe psychoanalytische denken aan iedere opening van het menselijke lichaam een corresponderend object heeft toegewezen zodat die opening van waarde wordt voorzien - wat een zeer lief pastoraal discours mogelijk maakt. Mond, anus en penis worden zodoende 'opslokkende relatie, terughoudende relatie, of nog de schenkende relatie, die de idyllische voltooiing van de genitale relatie zou zijn'.³² Dit herinnert

31. pp. 34-39, 125-127.

32. '... relation vorace, relation rétentive, ou encore [...] relation oblativ, qui s'avèrerait l'avènement idyllique de la relation génitale', 57.

natuurlijk aan de boeken van A. Jeannière en H. Van Lier die destijds in waren.³³ Lacan gaat als volgt verder:³⁴

Helaas, komt het de analyticus toe om de fundamentele perversie van het menselijke verlangen naar de hel van het pregenitale te verdringen en dit aan te duiden als affectieve regressie? Komt het hem toe de waarheid die de antieke mysteriegodsdiensten goed kenden in de vergetelheid op te bergen, namelijk dat ‘Eros een duistere god is’?

Dit is inderdaad het probleem waarover het gaat: hoe gebeurt de erotisering van het lichaam precies en op welke wijze is dit proces een hulp bij de bezwering van de primitieve angst die verbonden is met het toebehoren aan het Ding? En op welke wijze komt dit nog steeds voor in de godsdienst van de volwassenen? Welke fanatismen ontstaan hieruit, om maar een voorbeeld te nemen? Men zal wel opmerken dat er wel enige studie over verricht werd, dat Fr. Dolto bijvoorbeeld deze problematiek bij kinderen goed heeft onderzocht. Maar wanneer men in haar spoor over religie nadenkt, dan is het vaak opnieuw het afstand doen van de moederbinding dat ter sprake komt, zoals bij M. Balmory.

Maar over het volwassen beleven van de religie en over de Eros die een duistere god is, helpt Lacan zelf ons ook niet veel verder. Er is natuurlijk wel het 20ste seminarie, *Encore* (1972-1973), waar hij het over het vrouwelijke genot heeft dat hij toelicht vanuit de mystiek. Maar mystiek is toch niet de wijze waarop de doorsneemens tegenwoordig de religie beleeft. En wanneer Lacan in 1974 het interview geeft over ‘het triomf van de religie’ (*Le triomphe de la religion*), dan is het om te stellen: ‘De psychoanalyse zal niet over de religie triomferen omdat de religie niet kapot kan gaan. De psychoanalyse zal niet triomferen. Zij zal erin slagen te overleven of niet.’³⁵ Hoe komt dit? Omdat de religie ‘zin geeft’: ‘Zij zijn in staat om zin te geven aan om het even wat. Zin geven aan het menselijke leven, bijvoorbeeld’.³⁶

Onder psychoanalytici spreken wij weinig over deze zin. Het is niet de zin die door het Teddy-beertje van Winnicott wordt verschaft, maar die van de duistere God. Weliswaar glimlachen wij in het voorbijgaan wanneer wij beeldschone en zwoele Sint Sebastiaans zien. Voor ons zelfgevoel van tolerante

33. A. Jeannière, *Anthropologie sexuelle*, Parijs, Aubier-Montaigne, 1964. H. Van Lier, *L'intention sexuelle*, Doornik, Casterman, 1968.

34. ‘Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du pré-génital comme connoté de régression affective ? Est-ce à lui de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique, que « Éros est un Dieu noir » ?’ 58.

35. ‘Si la psychanalyse ne triomphera pas de la religion, c'est que la religion est increvable. La psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas.’ 79.

36. ‘Ils sont capables de donner un sens vraiment à n'importe quoi. Un sens à la vie humaine, par exemple.’ 80.

mensen vormen zij het pendant van de Theresabeeld van Bernini waarvan de voet zo heerlijk schokt in het museum van de erotiek in Parijs. Maar glimlachen wij even tolerant en zelfverzekerd bij *The passion of Christ* van Mel Gibson of kijken wij liever de andere kant op? Wellicht moeten wij 'Vrouwen' (*Femmes*) van Sollers herlezen en de laatste Houellebecq tot ons laten doordringen. Of zullen wij, geconfronteerd door het treurig spektakel van de katholieke en Roomse Kerk - de enige ware religie, volgens Lacan - die zich in alle bochten wringt die de heropgedoken soutanes toelaten, opnieuw veel te snel zeggen: 'Wij houden het voor gezien'.