

Hoofdstuk 4

Het einde van de godsdienstfenomenologie en de fascinatie voor de symbolische orde

Een kort overzicht vooraf

De dominerende invloed van Karl Barths denken betekende in de protestantse kringen een breuk met de tendens die Schleiermacher had ingezet en daarmee ook een afname van de belangstelling voor godsdienstpsychologie. Het woord Gods, dat volgens de barthianen *senkrecht von oben* kwam, dulde niet dat men het met psychologisch onderzoek als ingeschreven in iedere menselijke ziel terugvond.

Toch waren er uitzonderingen, zoals de theologische faculteit te Groningen, die zich reeds in de negentiende eeuw geprofileerd had door haar vrijzinnige koers en het christendom vooral praktisch-humanistisch en pedagogisch wilde interpreteren.¹ In de eerste helft van de twintigste eeuw werd de theologie daar beheerst door Gerardus van der Leeuw, die in het spoor van Schleiermacher voortging en diens gevoel van *schlechthinnige Abhänglichkeit* verder probeerde te verhelderen aan de hand van Lucien Lévy-Bruls theorie over de primitieve mentaliteit.

Na de Tweede Wereldoorlog was het vooral van katholieke zijde, voornamelijk in België en Frankrijk, dat de theologische interesse voor godsdienstpsychologie opkwam. Omwille van de aparte geschiedenis van de katholieke kerk was er reden voor om zich in het bijzonder voor psychoanalyse te interesseren: het ontspoorde katholieke schuldgevoel, dat geobseedeerd leek door seks, vroeg dringend om verheldering. De discussie speelde zich voornamelijk af in het Franse taalgebied. Men haakte aan bij de ontwikkelingen in de psychoanalytische wereld die daar gaande waren. Op die wijze nam Jacques Lacan, die door de Angelsaksische en de Nederlandse psychoanalytici verguisd werd, in het katholieke theologische denken een bijzondere plaats in. Paul Ricoeur, die met Lacan in contact was gekomen en enkele jaren

1. J. Huizinga, 'De Groninger richting' in: *Verz. werken* 8, Haarlem: Tjeenk Willink & zoon, 1951, pp. 139-163. J. Vree, *De Groninger godgeleerden. De oorsprong en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)*, Kampen: Kok, 1984. Huizinga schrijft beeldend over het verschil tussen de Groningers en de rechtlijnige calvinisten: 'Terwijl het orthodoxe reveil [...] den voorhang wegschoof van de wilde fantasmagorie van den offerdood, het gevoel sidderen liet voor de dramatische geweldigheid van schuld en toorn en verzoening, het smelten liet in bloed en tranen, en de schriftwoorden met vlammen aan den hemel schreef, wees de Groninger theologie naar het beeld van een milden Heiland, waaraan de zwarte schaduwen en de groote tragedie ontbraken.' (p. 148-149). In zijn besluit noemt hij hen 'de laatste ware ketteren'. Na hen kwamen de ongelovigen. (p. 162)

lang diens publieke seminaries volgde, ging erdoor beseffen dat zijn van Van der Leeuw overgeërfde godsdienstfenomenologie niet langer deugde en er een nieuwe hermeneutische weg gezocht moest worden.

Het denken van Lacan beïnvloedde ook Antoon Vergotes benadering van de godsdienstpsychologie. Diens opvattingen over de ‘toetreding tot de symbolische orde’ en de structurerende rol van het vadersymbool scherpten zijn blik voor de dynamiek die zich binnen de religie kon ontwikkelen. In het door hem gestichte Centrum voor Godsdienstpsychologie gingen empirische en klinisch-diagnostische methodes hand in hand. Wij zullen uitvoeriger stilstaan bij zijn analyse van de wijze waarop een dwangneurotische of een hysterische persoonlijkheidsstructuur de religieuze beleving kleurt. Dit opent het zicht op een heel andere typologie van de religie dan deze die wij in het empirisch onderzoek hebben zien ontstaan.

Gerardus van der Leeuw

Ook al gaat hij niet door voor een godsdienstpsycholoog, een figuur waar men niet aan voorbij kan gaan is Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Hij werd geboren in Den Haag, studeerde theologie in Leiden en werd in 1918 hoogleraar godsdienstgeschiedenis in Groningen.² Als godsdienstfenomenoloog had hij wereldnaam en zijn hoofdwerk, *Phänomenologie der Religion* (1933),³ werd in verschillende talen uitgegeven.

De toen opkomende godsdienstwetenschap had zich in de eerste plaats in het spoor van de opkomende sociologie ontwikkeld. Die speurde naar de sociale functie van religie, iets wat de grote voorman uit deze benadering, Emile Durkheim (1858-1917), bijzonder ter harte ging. De aandacht ging vanzelf uit naar gemeenschapsstichtende elementen zoals rituelen en gebruiken. Een leerling van Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), had meer oog voor de intrapsychische wijze waarop mensen hun religie beleefden en in het bijzonder voor de speciale wijze van denken die daarmee gepaard gaat. Wanneer men naar primitieve religies keek – zonder dat het begrip primitief verwijst naar een evolutionaire opvatting over religie – dan vindt men daar een manier van denken die men prelogisch of mystiek kan noemen, zij is de uitdrukking is van een bepaalde wijze van ervaren van de wereld. Dit is de zogenaamde *mentalité primitive*, een ervaring die in zekere mate reeds reflexief is en waarin het gevoel in eenheid met de kosmos te leven centraal staat.

2. Voor een korte biografie zie: J. Waardenburg, *Reflections on the study of religion. Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw*, Den Haag: Mouton, 1978.

3. G. van der Leeuw, *Einführung in der Phänomenologie der Religion*, München: Reinhardt, 1925, sterk uitgebreide herwerking: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1933.

Van der Leeuw werd al vroeg beïnvloed door het denken van Lévy-Bruhl. Er ontstond persoonlijk contact tussen beide denkers, die elkaar wederzijds waardeerden. Van der Leeuw was van oordeel dat de primitieve mentaliteit niet bij primitieve volkeren alleen wordt aangetroffen. Zij behoort tot het wezen van elke religie.⁴ Ook bij de moderne mens is deze primitieve mentaliteit in wezen bewaard gebleven, maar de oorspronkelijke ervaring van eenheid tussen subject en object, tussen mens en God, is verstoord. Voor Van der Leeuw is dit het vertrekpunt voor wat hij ‘godsdienstfenomenologie’ zal noemen.

Onder ‘fenomenologie’ denken wij tegenwoordig doorgaans aan Edmund Husserl (1859-1938), de stichter van deze wijsgerige school, die ervan uitgaat dat je bij een analyse ons kennisproces van de oorspronkelijke eenheid van kennend subject en gekend object uitgaat, iets dat wij tegenwoordig moeilijk kunnen verwoorden omdat de splitsing tussen beide zo diep in onze taal is ingebakken. Om woorden zoals subject en object te vermijden die, zelfs wanneer men de nadruk op hun interactie legt, toch suggereren dat alles begint met die twee afzonderlijke ‘dingen’, grijpt Husserl naar een terminologie op basis van het Griekse *faínomai*. De werkelijkheid is eerst en vooral een geheel van fenomenen, van verschijningsprocessen, en het is slechts in tweede instantie dat de menselijke geest zich uit dat proces kan proberen te isoleren. Dat is soms nuttig, maar het brengt toch telkens een verlies aan zin met zich mee. Men ziet het: deze kernidee van Husserl valt zeer goed te verzoenen met Lévy-Bruhls primitieve mentaliteit: ook daar gaat het om een oorspronkelijke ervaring van eenheid en participatie, waaruit de subject- en objectpool slechts in tweede instantie gescheiden kunnen worden, eveneens met verlies van zin.

Het is echter niet geheel duidelijk in hoeverre Van der Leeuw zich in het technische denken van Husserl heeft verdiept dat, in zijn eerste fase, van een reflectie op de logica en de wiskunde uitgaat en op zeer abstracte wijze de regels voor een *reine Phänomenologie* wilde opstellen.⁵ Wel is het zo dat dat er duidelijke verwantschap is tussen beider opvattingen over de relatie subject-object. Van der Leeuw past dit grondinzicht toe op de studie van de religie. Hij zet zijn eigen visie op de fenomenologische methode uiteen in het slotdeel van zijn *Phänomenologie der Religion*. Onder het kopje ‘Epilogemena’ zet hij de godsdienstfenomenologie af tegen verwante wetenschapsterreinen: godsdienstgeschiedenis, godsdienstwetenschap, godsdienstpsychologie en

4. G. van der Leeuw, *La structure de la mentalité primitive*, Parijs: Alcan, 1928; *De primitieve mensch en de religie*, Groningen/Batavia: Wolters, 1937, hoofdstuk 3.

5. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, dl. 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), (gecorr. ed.: W. Biemel) Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. Over de relatie tussen Husserl en Van der Leeuw zie: Arie L. Molendijk, *The emergence of the science of religion in the Netherlands*, Leiden: Brill, 2005, pp. 30-47.

godsdienstfilosofie.⁶ De fenomenologie bestaat een kritisch vastleggen van de onderscheiden grondfenomenen die men in religies aantreft. Daarmee grenst de godsdienstfenomenologie aan alle denkbare theologische disciplines en is zij ingeklemd tussen historische en systematische theologie.⁷ Als studie van de achterliggende structuur is zij echter 'godsdienstwetenschap'. Men zou haar ook de naam 'godsdienstpsychologie' kunnen geven, mits men daaronder niet een empirische psychologie verstaat, maar 'structuurpsychologie'.

Van der Leeuw omschrijft de fenomenologie als een discipline die 'het fenomeen zoekt' waar een fenomeen 'zich toont'. Met deze eerste bepaling wordt al duidelijk dat het fenomeen tussen subject en object gesitueerd moet worden: een fenomeen is niet het object in zijn pure of wezenlijke verschijning, want het is een object dat zich toont en dus ook voor zover het zich toont. De kern is dat het zich toont, en wel aan iemand. Dat betekent dat het fenomeen niet een product is van een zoekend subject, maar wel eerst gepercipieerd moet worden voordat het als fenomeen benoemd kan worden. Het fenomeen is tegelijk 'subjectbetrokken object en objectbetrokken subject'.

Het zich tonen van een fenomeen kent drie elementen: een zekere verborgenheid, een zich tonen (of openbaren) en een zekere inzichtelijkheid. Deze structuur is gecorreleerd aan het subject, namelijk in respectievelijk beleving (*Erlebnis*), begripen (*Verstehen*) en constructie van samenhang. Wetenschappelijk beoefend, vormen het begripen en het construeren van samenhang de methode van de fenomenologie. Het is deze methode die Van der Leeuw ook wel een psychologische methode noemt.⁸

In de fenomenologie bestaan er dus geen naakte feiten die objectief bestudeerd kunnen worden. Haar methode verschilt grondig van die van de fysica die objecten op gepaste afstand waarneemt. De fenomenoloog doet wat ook de historicus en de psycholoog doen: na een objectieve vaststelling van het fenomeen proberen zij zich erin te verplaatsen. Dat is wat Van der Leeuw 'invoeling' of 'nabeleven' noemt. Die zijn essentieel, want zij hebben als gevolg dat het fenomeen niet als een wetenschappelijk object in deelelementen wordt ontleed en evenmin dat er naar een causale verklaring wordt gezocht. Als organisch geheel wordt het van binnenuit begrepen. Men wordt zagezegd één met het fenomeen en kan het daardoor op zich in laten werken en begripen. De belangrijkste vooronderstelling die aan deze methode ten grondslag

6. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr, 1933, pp. 634 e.v. Zie hierover ook: E. Hirschmann, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von 'Religionsphänomenologie' und 'religionsphänomenologischer Methode' in der Religionswissenschaft*, Triltsch: Würzburg, 1940.

7. G. van der Leeuw, 'Strukturpsychologie und Theologie', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 9 (1928) pp. 321-349.

8. Naast de genoemde Epilogemena, de *Inleiding tot de theologie* en het artikel 'Strukturpsychologie und Theologie', kan hier verwezen worden naar: 'Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte', *Studi e materiali di storia delle religioni* 2 (1926) pp. 1-43.

ligt, had Van der Leeuw overigens reeds in zijn oratie in Groningen in 1918 neergezet: alle religies hebben een gemeenschappelijke grond, namelijk ‘dat zij allen teruggaan op eene zelfde werking van den menschelijken geest, en dat het dus mogelijk is zij te bestuderen niet als eene historische, doch wel als eene psychologische eenheid’.⁹

Het fenomeen – niet het object – wordt dus wezenlijk geschouwd. En wat ziet de fenomenoloog dan? Hij ziet ‘zin’, ‘zinvolle samenhang’, ‘structuur’. Die zinvolle samenhang is dus geen objectief vastgestelde relatie tussen delen die een geheel vormen, maar het is beleefde samenhang. Zo kunnen wij bijvoorbeeld het fenomeen ‘gemeenschap’ niet begrijpen door het terug te voeren op een historische oorsprong, maar wel omdat wij ons, als ieder mens, kunnen inleven in het gevoel van eenzaamheid en de daaraan verbonden existentiële (doods)angst, wat ons duidelijk maakt dat het leven in gemeenschappen wezenlijk bij het leven hoort. Van hieruit kan begrepen worden waarom primitieve mensen collectief handelen, maar evenzeer waarom een Achterhoekse boer die ruzie heeft met zijn buurman toch vriendelijk met hem kan omgaan op de dorpsmarkt: de gemeenschap gaat voor alles en buiten de gemeenschap is er geen leven.

Dit begrijpen van zin staat nooit op zichzelf. De zinstructuur van een fenomeen staat altijd ook in relatie tot andere beleefde en begrepen fenomenen. In de verhoudingen tussen deze fenomenen vindt men gelijkenissen, nuanceverschillen en contrasten. Ook deze relaties zijn begrijpelijk voor de fenomenologie. Die zinvolle samenhang noemt Van der Leeuw, met een verwijzing naar Karl Jaspers, ‘ideaaltypen’, waarbij hij als voorbeeld de ziel geeft. De ziel komt als zodanig nergens voor, is niet in de werkelijkheid aanwijsbaar, en toch wordt zij onderscheiden en wordt erin geloofd. De ziel is een ideaaltype, dat wil zeggen een begrijpelijke samenhang van verschillende zielsstructuren. Een ideaaltype is als het ware de noemer waaronder gelijksoortige fenomenen geplaatst kunnen worden en tegelijkertijd is zij zelf ook een fenomeen dat zich toont. Men kan dus het fenomeen ‘ziel’ begrijpen.

Volgens Van der Leeuw is het begrijpen van een fenomeen een intuïtieve psychische act, maar zouden wij niet veeleer moeten zeggen dat het een religieuze act is? Om die vraag te kunnen beantwoorden, moet opgemerkt worden dat Van der Leeuw een onderscheid aanbrengt tussen godsdienstfenomenologie en theologie. De theologie heeft de pretentie waarheid te vinden; de fenomenologie kent de zogenaamde ‘epoche’, het opschorten van het oordeel. Daarmee bedoelt hij dat de fenomenologie zich bewust is van haar grenzen: de fenomenoloog beleeft en begrijpt zinstructuren, maar pretendeert niet dé werkelijkheid of dé waarheid te hebben doorgrond. Hij acht die juist principieel ongrijpbaar. Dat betekent dat de fenomenoloog ook geen

9. G. van der Leeuw, *Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap*, Groningen: Wolters, 1918, p. 5.

moreel oordeel mag vellen over het fenomeen. Kortom: de epoche betekent dat men zich bewust is dat men de werkelijkheid binnen treedt vanuit zijn eigen werkelijkheid, zonder dat die eigen werkelijkheid de norm wordt waarmee men de andere meet. Zo beschouwd kan men zeggen dat de godsdienstfenomenologie de theologie begrijpt, maar er niet mee samenvalt. De fenomenologie onthoudt zich van een antwoord op de vraag naar waarheid en valsheid, terwijl de theologie deze vragen wel stelt en beantwoordt.

Begrijpen heeft bij Van der Leeuw, zoveel is duidelijk, niet slechts betrekking op het begrijpen van een fenomeen, maar ook op het zelf-begrijpen van het subject.¹⁰ Hij spreekt van een 'verbreding van het ik', dat op zichzelf een doel van de godsdienstfenomenologie kan worden genoemd. Naarmate de fenomenoloog meer begrijpt, wordt de kunst van het begrijpen steeds verder ontwikkeld, wordt hij meer en meer bekwaam in het begrijpen van belevenissen die verder bij hem vandaan liggen (bijvoorbeeld de belevenissen van primitieven, oude Egyptenaren of waanzinnigen) en wordt hij zich ten slotte meer en meer bewust van de grenzen van het begrijpen. Dit voortschrijdende inzicht is dus gebaseerd op het begrijpen van anderen. En zo maakt de godsdienstfenomenologie de mens open voor een waarheid die zich openbaart. Maar daarover normatief praten, dat is de taak van de theologie.

Godsdienstfenomenologie: het laatste erfgoed van Schleiermacher?

Van der Leeuws fenomenologie is dus een methode van invoelend begrijpen. Wij wezen er reeds op dat het niet duidelijk is in welke mate hij door Husserl beïnvloed werd. De term is in ieder geval ouder en werd reeds vroeger op de studie van religieuze fenomenen toegespast.

Laten wij beginnen met Van der Leeuws leermeester, William Brede Kristensen (1867-1953).¹¹ Vanaf 1901 was die hoogleraar in Leiden. Hij bouwde voort op de grondlegger van de godsdienstfenomenologie in Nederland, Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920), bekend om zijn *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887-1889). Hoewel Kristensen nooit uitgebreid over de methode van de fenomenologie heeft geschreven, zijn er in zijn werk heel wat elementen die bij Van der Leeuw terugkeren. Zo beschrijft hij hoe de fenomenoloog tijdens zijn wetenschappelijke arbeid 'groeit'. Dat wil zeggen: de wetenschapper beoefent zijn vak objectief, maar de diepste

10. G. van der Leeuw, 'Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung', pp. 24 e.v.

11. Algemene literatuur: G.A. James, *Interpreting religion. The phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, Washington: The Catholic University of America Press, 1995. H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck, 1997. A.L. Molendijk, *The emergence of the science of religion in the Netherlands*.

inzichten zijn toch vruchten van de Geest, die Kristensen vervolgens dan maar ‘intuïtie’ noemt, om kritiek te vermijden. Iets anders gezegd, een fenomenoloog moet ‘gevoel’ voor religie hebben. Hierbij is hij beïnvloed door Schleiermacher, maar hij zet een belangrijke stap verder: bij zijn interpretatie van de ‘schouwing’ zegt hij dat, psychologisch gezien, een mens gericht is op macht en initiatief over het eigen leven in deze wereld. Daarom wil de mens inzicht en verklaring, en dit staat haaks op het religieuze afhankelijkheidsgevoel als basis van existentie.

Hoezeer Van der Leeuw zich in het spoor van zijn leermeester wilde profileren is echter onduidelijk: in de Epilogemena van zijn *Phänomenologie* wordt Kristensen niet eens genoemd. Daar blijkt een diepere en fundamentele invloedssfeer op de methode: de moderne hermeneutische traditie die begint bij Schleiermacher, tot ontplooiing komt bij Wilhelm Dilthey (1833-1911) en van daar uit zal doorwerken in de twintigste eeuw in het denken van Heidegger.¹² De continuïteit is duidelijk, al was het alleen maar omdat Dilthey bij velen vooral bekend staat als de biograaf van Schleiermacher. Voor ons is hier van belang dat Dilthey in het spoor van diens hermeneutiek een methode heeft ontwikkeld die niet alleen kon dienen voor de interpretatie van bijbelteksten, maar in principe voor alle taaluitingen.¹³

Voor Schleiermacher is interpretatie een kunst die in twee delen uiteenvalt: het begrijpen van een tekst vanuit de vergelijking met andere teksten en het bewust reproduceren van de gedachten die – deels onbewust – door de schrijver in de tekst zijn neergelegd. Deze reproducerende interpretatie is intuïtief van aard en kent twee fases. In de eerste fase laat de interpreter de tekst op zich inwerken en probeert hij zich in de tekst in te leven. In de tweede fase wordt dan de tekst echt gereproduceerd. Cruciaal in deze opvatting is dat inleving en reproductie mogelijk zijn doordat ieder mens deel heeft aan dezelfde totaalstructuur van het leven. Daardoor wordt het mogelijk iets van zichzelf te herkennen in een ander en andersom.

Dilthey bouwt voort op deze kernelementen van Schleiermachers hermeneutiek. Hij probeert de hermeneutische methode voor de geesteswetenschappen af te bakenen van verklaringsmethoden voor de natuurwetenschappen. De nadruk ligt op begrijpen in plaats van verklaren: in de geesteswetenschappen wordt het zielenleven begrepen; in natuurwetenschappen worden natuurlijke verschijnselen verklaard. Dat begrijpen in de geesteswetenschappen wordt tegelijkertijd afgebakend ten opzichte van het subjectivisme van de romantiek: de interpretatie mag niet slechts de schepping van de interpreter zijn. Interpreteren kent regels.

12. Over Dilthey: R.A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1975. W. Dilthey, *Kritiek van de historische rede*, (inleid. en red.: J. Keulartz) Amsterdam: Boom, 1994.

13. Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik*, (Uitgeg. en ingeleid door H. Kimmerle) Heidelberg: Einter Universitätsverlag, 1974.

Een belangrijk element in Diltheys hermeneutiek is zijn structuurpsychologie. Dilthey gaat ervan uit dat de psychische structuur, die is opgebouwd uit vaste elementen zoals waarnemen, denken, willen en voelen, in ieder mens op elke plaats en in elke tijd dezelfde is, maar dat de samenhang tussen deze structurelementen verschilt van persoon tot persoon vanwege de omstandigheden waarin mensen geboren worden en leven. Deze individuele samenhang van structurele psychische elementen noemt hij ook wel belevingen. Deze belevingen zijn op zichzelf niet waarneembaar – de beleving ‘hoop’ bijvoorbeeld kun je niet zien – maar een beleving wordt wel uitgedrukt (in taal) en die uitdrukking is wel waarneembaar. Het is deze uitdrukking die het mogelijk maakt de ander te begrijpen. Basis voor het begrijpen is dan natuurlijk de idee dat de psychische structuur in ieder mens gelijk is. Zo kan Dilthey zeggen: ‘begrijpen is het terugvinden van het ik in het jij’.¹⁴ Die innerlijke gelijkheid is de basis voor de geesteswetenschappen. De interpreter begrijpt de ander doordat beide deelnemen aan het leven en andersom, door de ander begrijpt de interpreter zichzelf. Daarom is interpreteren ook geen zaak van subjectivistische willekeur.

Wat moet er eigenlijk uiteindelijk begrepen worden? Het antwoord is: zin en samenhang.¹⁵ Die zin en samenhang in het leven van de ander kan worden begrepen als men zich probeert te verplaatsen in de ander. Dilthey meent dat meevoelen de mogelijkheid van nabeleven kan versterken, maar het nabeleven is zeker niet gebaseerd op het invoelen van of de empathie voor een ander. Wat nodig is om te kunnen nabeleven is een ander die zich ‘levendig’ aan ons toont en een eigen fantasie die ons in de stemming brengt om ons in die ander in te leven.

Van der Leeuws begrip structuurpsychologie gaat terug op Dilthey. Verschillen zijn er ook: het invoelen dat Dilthey wil vermijden speelt bij Van der Leeuw een vooraanstaande rol. Beslissend is hier de invloed van het werk van Karl Jaspers, Eduard Spranger en Ludwig Binswanger die Diltheys methode als een ‘invoelend begrijpen’ hadden geïnterpreteerd.

Wij zouden kunnen concluderen: Van der Leeuw ontleent zijn hermeneutische methode aan Dilthey en de invloed van Schleiermacher speelt daarbij op de achtergrond een rol. Dan blijft er nog één vraag over: hoe goed was Van der Leeuw op de hoogte van ontwikkelingen in de psychologie? Vast staat dat hij een levenslange en innige vriendschap had met Han Rümke (1893-1967), hoogleraar psychiatrie en neurologie in Utrecht, en dat hij door hem op de hoogte werd gebracht van ontwikkelingen in de psychologie. Rümke hield zich niet in het bijzonder met godsdienstpsychologie bezig, maar van hem

14. W. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften* 7, p. 191.

15. *Ibid.*, pp. 213 e.v.

verscheen wel in 1939, ietwat toevallig en niet geïntegreerd in zijn oeuvre, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof* (1939).¹⁶ Het initiatief van deze studie was uitgegaan van Philip Kohnstamm (1875-1951) die een reeks boeken had gepland vanuit zijn bezorgdheid over het wegvallen van de sociaalbindende functie van religie. Rümkes boek trok internationale aandacht. In het boek werd overigens wel een erg gesimplificeerd betoog tegen Freud opgezet, waarin niet religie maar ongeloof als neurotische afwijking moest worden gezien.

Kende Van der Leeuw de psychoanalyse? Zeker, maar hij bewaarde duidelijk een kritische afstand.¹⁷ Men kan tegelijkertijd niet om het feit heen dat hij het promotorschap van het Leidse promotieonderzoek van C.L. Tuinstra over het symbool in de psychoanalyse had moeten overnemen omdat H.T. de Graaf aldaar in 1930 plotseling was overleden.¹⁸ Hiermee kwam het thema van de verwantschap tussen symbolen in kinderfantasieën, mythes en schizofrene waandenkbeelden – het typisch jungiaanse uitgangspunt – weer naar voren. Van der Leeuw maakte met Jung persoonlijk kennis bij zijn deelname aan de reeds vermelde Eranosbijeenkomsten en schreef in de bundel die bij gelegenheid van de vijfenzeventigste verjaardag van Jung in 1950 werd gepubliceerd.¹⁹ Hij zette zijn medewerker Fokke Sierksma (1917-1977) op het spoor van een grondig onderzoek naar Freud en Jung.

Invloed vanuit de psychologie op het werk van Van der Leeuw is evident, zeker als men, zoals hij zelf doet, Dilthey, Sprangers en Jaspers psychologen noemt.²⁰ Een belangrijk moment in de kennismaking met de psychologie is het congres voor psychologie in 1926 in Groningen geweest. Lévy-Bruhl zou spreken, was verhinderd, maar zond wel een paper in; aanwezig met een paper waren onder andere Ernest Jones, Ludwig Binswanger en Eduard Spranger. De laatste twee spraken daar over de begrijpende methode van fenomenologie en psychologie op basis van het werk van Dilthey en Jaspers.²¹

De belangrijkste invloed vanuit de psychologie op Van der Leeuw moet niet bij Jung of Freud gezocht worden, maar bij Ludwig Binswanger (1881-1966), een psychiater in het sanatorium Kreuzlingen aan de Bodensee in

16. H.C. Rümke, *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof* (1939), (inleid.: J. van Belzen) Kampen, Kok Agora, 2004. Zie verder: J.A. van Belzen, *Rümke, Religie en godsdienstpsychologie*, Kampen: Kok, 1991.

17. Bijvoorbeeld: W. Hofstee, *Goden en mensen*, Kampen: Kok-Agora, 1997, p. 51. G. van der Leeuw, *Inleiding tot de theologie*, pp. 84-85.

18. W. Hofstee, *Goden en mensen*, p. 60.

19. G. van der Leeuw, 'Unsterblichkeit', in: O. Fröbe-Kapteyn (red.), *Aus der Welt der Urbilder*, (Eranosjahrbuch 17) Zürich: Rhein-Verlag, 1950, pp. 183-206.

20. W. Hofstee, *Goden en mensen*, p. 51.

21. *VIIIth International Congress of Psychology held at Groningen from 6 to 11 September 1926 under the Presidency of Dr. G. Heymans. Proceedings and Papers*, Groningen: Noordhoff, 1927.

Zwitserland, een collega van Jung die vanaf 1907 ook contact onderhield met Freud en met hem correspondeerde tot 1938. Binswanger heeft nooit principieel gekozen voor of tegen één van beide grootheden. Zijn *Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie* uit 1922 is opgedragen aan zijn (en Jungs) leermeesters Bleuler en Freud: Zürich en Wenen broederlijk verenigd. Hoewel: Freud moest weinig van het boek hebben.²² Ook Van der Leeuw en Binswanger hebben een, weliswaar beperkte, correspondentie gevoerd. Zij waren door Rümke met elkaar in contact gebracht.

Het is deze studie van Binswanger waar Van der Leeuw naar verwijst op belangrijke momenten in zijn bespreking van de fenomenologische methode. Op zichzelf is dat niet vreemd, gezien het feit dat Binswanger uitvoerig Diltheys hermeneutiek bespreekt en omarmt. Het is waarschijnlijk dat Van der Leeuw zijn begrip ‘invoeling’ heeft ontleend aan Binswanger, die immers de methode van Dilthey aanduidt als een ‘invoelend begrijpen’.²³

In de *Phänomenologie* bespreekt Van der Leeuw de religieuze beleving (als beleving van totale zin) en zet zich daar af tegen de opvatting van James als zou deze beleving teruggevoerd kunnen worden op een gevoel voor het goddelijke.²⁴ Een betere ingang in de studie van religieuze beleving biedt een psychologische typologie, die door Binswanger wordt aangereikt.²⁵ Het ik kan daarin worden onderverdeeld in het sociale ik (dat deel van het subject dat naar de buitenwereld is gekeerd); het eenzame ik (dat deel dat naar binnen is gekeerd); het gekende ik (dat de twee eerste omvat); het toegankelijke ik (dat door het subject zelf niet gekend wordt, maar door buitenstaanders wel begrepen kan worden) en ten slotte het begrepen ik (dat alle voorgaande omvat). Van der Leeuw maakt van deze verschillende types fasen in een groeimodel. De fenomenoloog moet er doorheen om de ander steeds beter te kunnen begrijpen. In een andere tekst wordt deze verdieping van ‘het vreemde ik’ doorgetrokken naar de ‘verbreding van het ik’: hoe dieper men met de typen van Binswanger doordringt in de ander, hoe groter wordt ook het begrijpen van het eigen ik.²⁶ Achter de typologie van Binswanger gaat overigens opnieuw de idee schuil dat de mens een psychische (en fysieke) eenheid is.

22. In de correspondentie tussen Van der Leeuw en Binswanger is één brief opvallend: in 1927 schrijft Binswanger dat hij kritiek heeft op een uitspraak van Van der Leeuw dat een individu alleen als type begrepen kan worden. Begrijpen is meer dan begrijpen als type: een man begrijpt toch zijn echtgenote niet als het type ‘vrouw’? En toch begrijpen ze elkaar – als het goed is. Brief 10 juni 1927, aanwezig in Universiteitsbibliotheek Groningen.

23. *The Sigmund Freud – Ludwig Binswanger Correspondence 1908-1938*, (Uitg. door Ed. G. Fichtner) Londen: Open Gate Press, 2003, pp. 162-163.

24. G. van der Leeuw, *Phänomenologie*, pp. 436-440.

25. L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie*, Berlijn: Springer, 1922, pp. 271-272.

26. G. van der Leeuw, ‘Über einige neuere Ergebnisse’, pp. 25-26.

Binswanger noemt slechts twee psychologen die in staat zijn geweest de mens in zijn samenhang te begrijpen: Schleiermacher en Freud.²⁷

De fenomenologische traditie die Van der Leeuw aan de theologische faculteit had ingezet, leek van voortzetting verzekerd. Zijn medewerker Sierksma was zijn gedoodverfde opvolger, maar raakte in een polemiek verwickeld die hem deze plaats zou kosten. In 1947 publiceerde Simon Vestdijk (1891-1971), zenuwarts van opleiding, *De toekomst der religie*.²⁸ Het boek had hij tijdens de oorlog geschreven toen hij in het gevangenkamp zat in St. Michelsgestel. Zich beroepend op Freud maar het begrip heel wat minder omzichtig gebruikend dan deze, bestempelde hij de religie als 'projectie'. Het boek maakte een storm van kritiek los. Die was zo brutaal en unfair dat Sierksma, die zich voor zijn proefschrift in de psychoanalyse aan het verdiepen was, emotioneel de kant van Vestdijk koos. Van der Leeuw stierf plots in 1950, op het ogenblik dat Sierksma's proefschrift net klaar was: *Freud, Jung en de religie*.²⁹ Het feit dat hij Vestdijk verdedigd had, was echter bij velen in het verkeerde keelgat geschoten. Van Baaren werd benoemd en Sierksma trok naar Leiden, waar hij in 1956 *De religieuze projectie* liet verschijnen, wat in Nederland het debat met Han Fortmann zou veroorzaken leiden en de Nederlandse godsdienstpsychologie op een aparte wijze zou kleuren. Daarover strak meer. Maar wat Sierksma betreft: uiteindelijk werd hij in 1974 in Leiden hoogleraar in 'de geschiedenis der godsdiensten in het algemeen, en de fenomenologie van de godsdienst'. Hij stierf echter drie jaar later en de volledige, wetenschappelijke uitgave van zijn door de psychoanalyse geïnspireerde *De roof van het vrouwengeheim* (1962) verscheen postuum en bleef goeddeels onopgemerkt.³⁰

De dood van Van der Leeuw in 1950 en het gedwongen vertrek van Sierksma naar Leiden schortte de Groningse interesse voor godsdienstpsychologie op. De nieuwe hoogleraar Theo P. van Baaren (1912-1989), die nochtans een literator en dichter was, hield het op de empirische studie van de materiële cultuur van de religie. Hij kende het denken van Jung maar moest er niets van hebben. Hij verzamelde gretig allerlei beelden en objecten – 'peniskokers en oude strijkijzers', naar het denigrerend gezegde van Willem Frederik Hermans in *Onder professoren*³¹ – maar Van der Leeuws wijsgerig-theologische

27. L. Binswanger, *Einführung*, p. 268.

28. S. Vestdijk, *De toekomst der religie*, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1947.

29. Assen: Van Gorcum, 1951. Dit is de titel van de handelseditie. De officiële titel van het proefschrift luidde: *Phaenomenologie der religie en complexe psychologie. Een methodologische bijdrage*. Van der Leeuw stierf op 18 november, Sierksma promoveerde op 12 december 1950.

30. F. Sierksma, *De roof van het vrouwengeheim. De mythe van de dictatuur der vrouwen en het ontstaan der geheime mannengenootschappen*, Den Haag: Mouton, 1962. Herwerkte uitg.: *Religie, seksualiteit en agressie. Een cultuurpsychologische bijdrage tot de verklaring van de spanning tussen de seksen*, Groningen: Konstapel, 1979.

31. W.F. Hermans, *Onder professoren*, Amsterdam: de Bezige Bij, 1975, pp. 256-257.

problematiek over het zich invoelen in de religie zonder een waardeoordeel te vellen, verdween ten voordele van het geloof in de mogelijkheid van een puur extern standpunt. Men ziet welke toevalligheden en kwesties rond personen de gang van de wetenschap bepalen.

Nochtans had de godsdienstfenomenologie elders verder kunnen bloeien. Paul Ricoeur was er in het begin van zijn oeuvre een adept van. Maar ook daar zorgden toevalligheden ervoor dat hij bij het debat over het katholieke schuldgevoel betrokken werd en zodoende in contact kwam met de Franse psychoanalytische wereld rond Jacques Lacan. Ook al voelde hij zich daar helemaal niet gelukkig, hij trok er de les uit dat er voor de studie van de religie andere en betere wegen waren.

Katholieke moralisten zoeken hun heil bij Freud

In het protestantisme had de invloed van Karl Barth ervoor gezorgd dat de theologische interesse voor godsdienstpsychologie grotendeels was weggevallen. Groningen met Van der Leeuw was een uitzondering geweest, maar ook daar viel die in 1950 stil. Net op dit ogenblik kregen katholieke theologen echter belangstelling voor de psychoanalyse. De aanleiding had echter niets te maken met de redenen waarom protestanten geïnteresseerd waren geweest in psychologie. Katholieken wilden af van hun mateloze schuldgevoel inzake seksualiteit en hierbij kon Freud helpen.

Wij wezen reeds op het merkwaardige feit dat de moraaltheologie in de contrareformatie een enorme bloei kende en dat de seksuele moraal hierin een prominente rol speelde. Daar waar wij mogen aannemen dat protestanten burgerlijk, discreet en ordentelijk hun seksuele leven leidden en hun problemen droegen, konden katholieke moraaltheologen er maar niet genoeg over praten. Er verschenen traktaten waarin er wel duizend casussen besproken werden over geoorloofde en niet geoorloofde wijzen om de geslachtsdaad te stellen, en laxisten en rigoristen bestreden elkaar om in detail uit te maken welke streling nu nog net wel door de beugel kon en welke onherroepelijk tot doodzonde moest worden verklaard. Het is nog steeds onduidelijk waarom de contrareformatie zo op seksualiteit gespist was. Een boeiend onderzoeksterrein ligt daar nog steeds braak.

De discussies over seksualiteit namen in hevigheid toe op het ogenblik dat de anglicaanse kerk in augustus 1930 anticonceptie geoorloofd verklaarde. Het Vaticaan reageerde meteen met de encycliek *Casti connubii* (31 december 1930) waarin alle vormen ervan verboden werden. Vanaf toen ontstond een ware loopgravenoorlog tussen het Vaticaan en progressieve moraaltheologen

die ervoor vochten om toch maar een beetje speelruimte in katholieke slaapkamers te creëren.³²

In deze context hadden enkele katholieke artsen en psychoanalytici elkaar getroffen op het wereldcongres van de Wereldliga 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 voor de Latijnse landen nog steeds het forum is om over godsdienstpsychologie te congresseren.³³ Zij organiseerde in april 1953, in Rome, een congres over 'de basishouding van de christelijke psychotherapeut'. De deelnemers werden door de paus op audiëntie ontvangen en hoorden, blij verrast, deze verklaren dat 'niemand eraan zal twifelen dat er wel degelijk een irrationeel en zelfs een ziekelijk schuldgevoel bestaat'.³⁴ 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, katholiek psychoanalyticus, een boek verschijnen met als titel: 'Moraal zonder zonde' (*Morale sans Péché*), een voor het bredere publiek geschreven samenvatting van zijn proefschrift over 'het ziekelijk universum van de schuld'.³⁵ Het sloeg in als een bom. De grondstelling was dat het schuldgevoel mensen zozeer kan verlammen dat zij eerder verkiezen niets te doen dan het risico te lopen een fout te begaan.

Het Vaticaan was niet ingenomen met de weerklank die het boek vond. Johannes XXIII werd echter tot paus verkozen en besloot het Tweede Vaticaans Concilie (1962-65) bijeen te roepen. De verwachtingen waren hoog gestemd, zij het dat een aantal theologen vreesde dat het veel te vroeg kwam: het gevaar was dat men al te snel zaken zou vastleggen terwijl er nog een verder gaande mentaliteitsverandering nodig was. Meteen merkte men dat de seksuele problematiek heel gevoelig lag. Men had gehoopt dat er eindelijk komaf gemaakt zou worden met het verbod op anticonceptie en het priester-celibaat, maar uiterekend die twee zaken werden aan de bevoegdheid van het concilie onttrokken. Toch wachtten velen met nogal wat vertrouwen af tot de paus zelf deze zaken zou beslechten. Het werd een bittere teleurstelling: de encycliek *Humanae vitae* (1968) behield het verbod op anticonceptie en de

32. Het klassieke werk: J.T. Noonan, *Contraception. A history of its treatment by the Catholic theologians and canonists*, Cambridge: Harvard University Press, 1966.

33. Oorspronkelijk heette de vereniging ACIEMPR en betitelde haar doelstelling als 'Association catholique internationale pour l'étude des relations entre la psychologie normale et la psychologie pathologique'. In 1972 schrapte zij het predikaat 'katholiek' en nam de huidige naam aan.

34. Toespraak van Pius XII tot de deelnemers aan het vijfde Internationaal katholiek congres voor psychotherapie en klinische psychologie, 13 april 1953. *Acta apostolicae sedes* 45, 1953, pp. 278-286.

35. *L'univers morbide de la faute*, Parijs: PUF, 1949. *Morale sans péché*, Parijs: s.n., 1954.

bisschoppensynode van november 1971 bevestigde, tegen alle verwachtingen in, de wet op het priesterceLIBAAT. Toen de Vaticaanse Congregatie voor de Geloofsleer het daarenboven in 1975 presteerde voorhuwelijksbetrekkingen, masturbatie en homoseksueel gedrag op één rij tot doodzonde te verklaren, deed dit voor velen de deur dicht.

Intussen was in de katholieke kerk twintig jaar lang, van 1948 tot 1968, de psychologie bijna uitsluitend gebruikt geweest om de seksuele moraal weer vlot te krijgen. Psychoanalyse was daarin een bondgenoot en zij vormde ook de basis waarop men pastorale psychologie ontwikkelde, in tegenstelling tot Amerika, waar Rogers werd omarmd. Marc Oraison (1914-1979) verdient hier een aparte vermelding. Na eerst als chirurg en gynecoloog werkzaam geweest te zijn, was hij later priester geworden en gepromoveerd op de grondslagen van de katholieke seksuele moraal. Hij schreef voor het bredere publiek en zijn meer dan dertig boeken werden in meerdere talen vertaald.³⁶ Het verhaal doet de ronde dat paus Paulus VI zijn boek *Een moraal voor onze tijd* met veel interesse las en dat het zijn goedkeuring meedroeg.³⁷

Het resultaat van het koppige vasthouden aan het verbod op anti-conceptie en het verplichte priesterceLIBAAT had als gevolg dat veel priesters en theologen het voor gezien hielden, niet in het minst dezen die in analyse waren gegaan. Velen keerden de kerk de rug toe of werden gedwongen hun ambt neer te leggen. Intussen had historisch onderzoek aangetoond dat de oorsprong van de celibaatsverplichting niets met het maagdelijkheidsideaal van monniken te maken had. Het was pure regelgeving, op basis van erg betwistbare motieven overigens.³⁸

Hoe oubollig en hopeloos zeurderig al deze discussies over seks voor buitenstaanders kunnen overkomen, het is de moeite waard om even stil te staan bij het effect dat de psychoanalyse op de beleving ervan had. Katholieken leerden strikt onderscheid te maken tussen wat hun eigen verlangen was en wat dit van anderen, en dit bracht hen tot een diepere wijze om ethiek te begrijpen. Ongetwijfeld begon dat bij veel priesters toen zij, liggend op de bank, hun vaders, moeders, tantes, broers, zussen enzovoorts ter sprake brachten en zich bewust werden van de motieven die hen voor een vrijgezellenbestaan met status hadden doen kiezen. Maar het bleef niet bij een bewustworden van onbewuste, individuele determinanten die als verschoningsgrond konden dienen wanneer men een bepaalde levenskeuze vaarwel zei. Kritisch de zo vaak gehoorde ideologie in het licht van de geschiedenis bekijkend, kregen zij de psychologische manoeuvre dat met het celibaat

36. De informatie over het leven van M. Oraison dank ik goeddeels aan de licentiaatsverhandeling [doctoraalscriptie] van K. Degrauwe die een aantal interviews van vrienden van Oraison afnam in 1983-84. Zie verder zijn autobiografisch werk: M. Oraison, *Au point où j'en suis...*, Parijs: Seuil, 1978.

37. M. Oraison, *Une morale pour notre temps*, Parijs: Fayard, 1970.

38. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux: Duculot, 1970.

verbonden was scherp: men had hen ertoe willen brengen te geloven dat wat anderen hen oplegden eigenlijk een vrije keuze was. Celibaat had echter niets met trouw of ontrouw te maken. Men moest zich daarentegen afvragen of het kerkelijke gezag wel het recht had een dergelijke wet uit te vaardigen, gezien die wellicht tegen de mensenrechten inging.³⁹

Het psychoanalytische mes snijdt dus dieper dan de oppervlakkige laag van de remmingen en angsten rond seksualiteit. Gaandeweg legt het een diepere vraag bloot: wat is nu het eigen verlangen en wat is dit van anderen? Dit is overigens een uiterst lastige vraag. Hebben wij immers niet allemaal ons verlangen aan anderen ontleend? En wat is dan het verlangen dat ‘echt’ het onze is, waarvoor wij horen op te komen? Zijn er, hun oorsprong in identificatieprocessen ten spijt, toch verlangens die met recht en reden méér eigen zijn dan andere? En, als het zo is, hoe moet je je verhouden tot de verlangens van anderen en nagaan wat het ‘echte’ verlangen van een ander is? Steekt er achter problemen met plichten en geboden wellicht een diepere angst die met het verlies van hechting te maken heeft?

In haar volle diepte begrepen, opent deze vraag naar de religieuze beleving van hechting een nieuwe weg tot herwaardering van de mystiek. Uit een dieper gravende reflectie naar wat er achter de oppervlakte van simpele wetten en verboden school, net als achter simplistische, vrome verhalen over christelijke naastenliefde. Stond men van katholieke hoek opnieuw klaar om Schleiermacher te omarmen? Toch niet.

Lacan, Vergote en Ricoeur: het einde van de godsdienstfenomenologie

Deze turbulente gebeurtenissen hadden er intussen voor gezorgd dat Antoon Vergote (°1921) werd gevraagd om godsdienstpsycholoog te worden.⁴⁰ 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),⁴¹ voor filosofie over de vrije wil volgens Thomas van

39. Een waar gebeurde anekdote: in de discussie hieromtrent betoogde het katholieke beleid dat men wel degelijk een degelijke regel kon opleggen, en dat de burgerlijke maatschappij dit in vergelijkbare gevallen ook deed. Inderdaad, de airhostesses van de intussen ter ziele gegane Belgische luchtvaartmaatschappij Sabena mochten niet trouwen, op straffe van verlies van hun baan.

40. 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: D. Hutsebaut & J. Coreveleyn, *Over de grens. De religieuze ‘behoefte’ kritisch onderzocht*, Leuven: Leuven University Press, 1987, pp. 1-18.

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

Aquino (1954).⁴² Op dit ogenblik was de strijd over het schuldgevoel en Hesnards boek in alle hevigheid los gebarsten. Jozef Nuttin, hoogleraar psychologie in Leuven, had het belang van Freud beseft en zich er enigszins in verdiept. Hij vroeg aan Vergote of die bereid was zich in de godsdienstpsychologie te 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.⁴³ Intussen was Ricoeur van zijn kant uit een vergelijkbare intellectuele weg gegaan die deze van Vergote zou kruisen.

Paul Ricoeur (1913-2005) kwam uit een typisch Frans, protestants gezin.⁴⁴ Zijn filosofieleraar op de middelbare school was Roland Dalbiez, die in het Franse taalgebied een van de eerste boeken over Freud had geschreven.⁴⁵ In zijn onderwijs ging Dalbiez in tegen het idealisme dat toen in Frankrijk de klok sloeg. Hij keerde zich vooral tegen de overtuiging dat de menselijke geest in staat was zich door zelfreflectie te leren kennen. Ricoeur ging op zijn beurt filosofie studeren, gaf ook kort les aan een middelbare school, maar moest toen het leger in: de Tweede Wereldoorlog was begonnen. Ricoeur belandde in krijgsgevangenschap. Daar doodde hij de tijd met het maken van een Franse vertaling van Husserls *Ideen zur reinen Phänomenologie*, het werk waarin de fenomenologische methode gepresenteerd wordt.⁴⁶ Hij kende het werk dus van binnen en van buiten.

Na de oorlog besloot Ricoeur te promoveren. Als onderwerp zocht hij een concrete casus om de fenomenologische methode op toe te passen. Hij was protestant, wat lag er dan meer voor de hand dan dit te doen op het fenomeen van de vrije wil – hetzelfde thema dat Vergote vlak daarna, maar zonder dat zij elkaar kenden, voor zijn proefschrift zou nemen. Ricoeurs proefschrift, *Philosophie de la volonté*, verscheen in 1950.⁴⁷ Hij wilde het

42. *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*, Leuven: Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 1954.

43. 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).

44. Zie P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Parijs: Esprit, 1995. P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Parijs: Calman-Lévy, 1995. Fr. Dosse, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, Parijs: La Découverte, 1997.

45. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (1936) Parijs: Desclée de Brouwer, 2 delen, 2de ed.: 1949.

46. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (dl. 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, (1ste uitg.: 1913), nieuwe gecorrigeerde uitg. door W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950; Franse vert., (ingeleid en becommentarieerd door P. Ricoeur): *Idées directrices pour une phénoménologie*, Parijs: Gallimard, 1950.

47. Vaak wordt 1949 opgegeven, maar dat is het jaar waarin het proefschrift gedrukt werd.

onderwerp echter verder uitspitten. In het bijzonder was hij geïnspireerd door Husserls aanwijzingen om tot het wezen te komen van een fenomeen. Hij zat dus eigenlijk op hetzelfde spoor als Van der Leeuw toen die zijn plan opzette om de kernsymboliek van het kwade op basis van nauwkeurige, invoelende beschrijving van concrete mythes en rituelen naar boven te halen.

Het werk vorderde trager en werd breedvoeriger dan Ricoeur voor ogen had. Het centrale thema was duidelijk: het zou gaan over de interne conflicten die binnen de wil zelf huizen en dus niet, zoals de zaak vaak behandeld wordt, over de begrenzing van de vrije wil door de lichamelijke conditie van de mens. Ricoeurs hypothese was dat je de meest primitieve ervaring van het kwade vindt in de beleving van ‘viezigheid’, van smet. Stilaan ontwikkelt zich daaruit een ervaring van slechtheid die de mens op zichzelf toepast om geleidelijk de ervaring van schuldig-zijn voort te brengen. Dat is de genese van de ervaring van het *servum arbitrium*, de slaafse wil, die Luther zo centraal had gesteld. Deze ervaring valt echter, aldus Ricoeur, niet uit te drukken in een rationeel betoog. Zij moet beleefd worden en dit kan enkel omdat de kracht van het oersymbool van viezigheid in de meer uitgewerkte ervaringen aanwezig blijft.

In Ricoeurs werk zitten eigenlijk twee lijnen. Vooreerst is er de klassieke fenomenologische lijn, het zoeken naar kernervaringen – fenomenen, dus – en die ziet hij in de oerervaring van viezigheid. Daarmee is echter ook een tweede, historische lijn verbonden, want hij beschrijft hoe bijvoorbeeld de geschiedenis van het profetisme in Israël deze oerervaring getransformeerd heeft zonder evenwel – wij moeten er de nadruk op leggen – die oerkracht van het vieze door een nieuw betoog te vervangen. De twee lijnen moesten dan samen komen in een reflectie hoe wij nu, na onze ervaring van de slaafse wil, verder moeten en dit zonder de drijfkracht van het oorspronkelijk symbool van walging voor viezigheid te verliezen.

Ricoeur begon dus te schrijven en in hetzelfde jaar (1960) verschenen de eerste twee volumes: één over de primitieve symbolen en één over de mythes van het begin en het einde.⁴⁸ Er zou nog een derde boek volgen over de ‘poëतिक’ van deze symboliek, met andere woorden over wat het doorleven van deze symbolen in het innerlijk van de mens tot stand kan brengen om de onvrije wil te bevrijden. Dit boek werd aangekondigd op het einde van het tweede met de beroemde passage: ‘Het symbool geeft te denken’ over de tweede naïveteit. Ricoeur schetst er het programma van zijn derde boek dat hij wil schrijven in het spoor van Schelling, Schleiermacher, Dilthey, maar ook in dit van ‘recentere denkers zoals Leenhardt, Van der Leeuw, Éliade, Jung en

48. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, dl. 1: *L'homme faillible*, dl. 2: *La symbolique du mal*, Parijs: Aubier, 1960. De Nederlandse vertaling heeft de overkoepelende titel van wat een werk in drie delen had moeten worden, vervangen door die van het eerste deel: *Symbolen van het kwaad*; dl. 1: *De primaire symbolen: smet, zonde, schuldigheid*, dl. 2: *De 'mythen' van het begin en het einde*, Rotterdam: Lemniscaat, 1970.

Bultmann'. Ricoeur voegt eraan toe dat hij diep onder de indruk is gekomen van de wijze waarop Bultmann het probleem van de hermeneutiek heeft gesteld in *Glauben und Verstehen* en gelooft rotsvast dat de hermeneutiek de moderne mens terug bij het sacrale zal brengen.⁴⁹ Het derde boek kwam er echter nooit.

Hoe kwam dat? Met zijn vraagstelling was Ricoeur in de buurt gekomen van Van der Leeuw en natuurlijk ook van Freud. De eerste kende hij, maar de psychoanalyse werd door hem destijds nogal simplistisch opgevat als een instrument om zich van onbewuste motieven vrij te maken. Door het contact met Vergote en de Leuvense fenomenoloog Alphonse de Waelhens (1911-1981) zou dat echter radicaal veranderen.

Het Husserlarchief was in de oorlogsjaren door de Belgische filosoof Herman van Breda van de vernietiging gered en naar Leuven gesmokkeld. Leuven werd zo het centrum van de fenomenologie. Een van de eerste artikelen die Vergote schreef terwijl hij naar Parijs pendelde, ging over het verband tussen deze wijsgerige denkrichting en de psychoanalyse, meer bepaald over de psychoanalytische symboolopvatting.⁵⁰ Ricoeur las deze teksten en kwam daarenboven via een andere weg in contact met de katholieke theologen die in psychoanalyse geïnteresseerd waren. Men vroeg hem namelijk de twee boeken van Hesnard te bespreken, *L'univers morbide de la faute* (1949) en *Morale sans péché* (1954). Ricoeur kwam dus volop terecht in de katholieke discussie over het schuldgevoel dat toch op andere gevoeligheden en conflicten berustte dan deze die hij vanuit het protestantisme kende.

Via deze contacten en door nadien met Jacques Lacan persoonlijk kennis te maken, zag Ricoeur in dat het symboolbegrip uit de fenomenologie gedateerd was. Conform de fenomenologische visie had hij tot dan toe gedacht dat je uit het nauwkeurig beschrijven, vergelijken en bijeenbrengen van symbolen uit de meest verschillende culturen centrale kernervaringen, typische fenomenen dus, zou kunnen isoleren. Hij verwachtte dat zijn eigen bijdrage tot deze benadering erin zou bestaan dat hij kon aantonen dat de kracht van oersymbolen ons steeds verder blijft voortstuwen. Hij raakte er echter geleidelijk van overtuigd dat de basis vanwaar hij vertrok niet deugde. Symbolen die in verschillende culturen voorkomen, kun je niet uit hun context rukken om ze dan met andere symbolen uit andere culturen te vergelijken. Een symbool moet je binnen zijn eigen culturele context laten, alleen daarin heeft het betekenis. Dat was een inzicht uit het structuralisme dat via Lacan tot Ricoeur doordrong. Daarbij bleek Freud toch wat complexer te zijn dan hij had gedacht. Meer bepaald in verband met het schuldgevoel, dat toch de kern

49. *Ibid.*, dl. 2, pp. 326-327, Ned. vert.: pp. 143-144.

50. A. Vergote, 'Psychoanalyse et phénoménologie', in: M. Raclot (red.), *Problèmes de psychanalyse*, (Recherches et débats nr 21) Parijs: Desclée de Brouwer, 1957, pp. 125-144. 'L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne', *Archives de philosophie* 21 (1958) pp. 26-59. 'Le symbole', *Revue philosophique de Louvain* 57 (1959) pp. 197-224.

vormde van wat Ricoeur in zijn *Symbolen van het kwaad* aan de orde wilde stellen, verdiende Freud een grondige studie. Had Lacan dan ook geen gelijk met zijn verkondiging dat er hoognodig een ‘terugkeer naar Freud’ moest komen? Voor Ricoeur kwam de methode van de godsdienstfenomenologie op de helling te staan.

Jacques Lacan tegen de *Ego Psychology*

Jacques Lacan (1901-1981), rond wie Vergote en Ricoeur elkaar troffen, was op dit ogenblik een omstreden figuur in de psychoanalytische wereld. Psychiater van vorming, was hij een leidinggevende figuur geworden in de Franse psychoanalytische wereld. Hij was voorzitter van de oude en befaamde *Société psychanalytique de Paris* toen daar een grote crisis uitbrak.⁵¹

Wij moeten de context goed voor ogen houden. De opkomst van het nazisme had veel analytici, meestal joden, naar Engeland en Amerika doen emigreren. De *International Psychoanalytical Association* (IPA) bepaalde verregaand wat nu de freudiaanse ‘orthodoxie’ was. Die zag toe op de nationale verenigingen en was vooral gebrand op strikte regels voor de vorming van analytici.

Conform de geest die overal in de IPA waaide, had men ook in Frankrijk een streng opleidingsinstituut opgericht. Dat werd echter als veel te schools ervaren. Lacan, voorzitter van de Franse vereniging maar geen hoofd van het opleidingsinstituut, was het met die kritiek eens. Ook de strenge regel dat men bij een erkende leeraanlyticus in analyse moest gaan en dat die strikt vijf keer per week een goed gechronometreerd uur – of tenminste vijftig minuten – moest duren, lag onder vuur. Lacan hield zich er in ieder geval zelf niet aan. Gezien het uitzichtloze karakter van de ruzie met de opleidingsdirecteur, besloot de meerderheid van de Franse analytici, voorzitter Lacan inclus, een nieuwe vereniging te stichten. Die werd echter niet zomaar erkend door de IPA.

Om de zaak te onderzoeken werd in 1953 een visitatiecommissie gestuurd met als voorzitter Donald Winnicott.⁵² Het jaar erop toen – toen

51. Over het leven van Lacan, zie E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, dl. 2: *La bataille de cent ans*, Parijs: Seuil, 1986 en *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Parijs: Fayard, 1993. Secundaire literatuur over Lacan: A. Mooij, *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*, Meppel: Boom, 1997. Br. Fink, *The Lacanian subject. Between language and jouissance*, Princeton: Princeton University Press, 1995. J. Schokker & T. Schokker, *Extimiteit. Jacques Lacans terugkeer naar Freud*, Amsterdam/Meppel: Boom, 2000. Ph. van Haute, *Tegen de aanpassing. Lacans 'ondermijning' van het subject*, Nijmegen: SUN, 2000.

52. In lacaniaanse kringen vertelt men dat één van de leden, de Nederlandse Jeanne Lampl-de Groot, een belangrijk lid van de Nederlandse Vereniging voor Psychoanalyse en aanhanger van de *Ego Psychology*, bijzonder op Lacan gebeten was. Dit zou de reden kunnen zijn waarom het

Vergote dus naar Parijs trok – besliste de commissie dat de nieuwe vereniging niet erkend zou worden, tenzij Lacan niet langer als leeranalyticus erkend werd. Lacan stichtte later zijn eigen school in 1964, de *École freudienne de Paris*, en hij zette er de deuren wijd open voor menswetenschappers en theologen die in de meeste andere analytische verenigingen, in het bijzonder in Amerika, geweerd werden. Dit gaf een belangrijke impuls aan de godsdienstpsychologie, die snel in andere zaken geïnteresseerd raakte dan de seksuele problematiek van de katholieke kerk.

De ruzie die tot de splitsing in de Franse psychoanalytische wereld leidde, had dus primair te maken met conformiteitseisen. Die golden niet alleen voor toekomstige analytici, maar ook voor de gewone analysanten. De Amerikanen, die het voor een groot deel in de internationale analytische wereld voor het zeggen hadden, omschreven het doel van de analyse als het verwerven van een sterk ik. Na een analyse moest men bewust geworden zijn van weerstanden en daar controle over gekregen hebben. De volleerde analysant moest beter opgewassen zijn tegen de eisen van de realiteit. De analyse moest dus dienen om sterke personen te vormen die zich goed wisten aan te passen aan de wereld waarin zij leefden. Een hulpmiddel om dat te bereiken was de identificatie met de analyticus. De overdracht werd gebruikt om die identificatie in de hand te werken. De analyticus moest dan uiteraard ook een sterke persoonlijkheid zijn. Vandaar kwamen ook de strenge en eigenlijk disciplinerende eisen die men bij de opleiding aan kandidaat-analytici stelde.

De kritiek op dit ideaal berustte op het mensbeeld en de ethiek die erin vervat was. Mocht de analyse wel dienen om mensen conform te maken? Verder had de kritiek te maken met de wijze waarop het hanteren van een dergelijk ideaal analytici met een bepaald karakter selecteerde. Je moest echt een dwangneuroticus zijn om je stug door die strenge opleiding te worstelen! Zijn dwangneurotici echter de meest geschikte mensen om met een fijnbesnaard aanvoelen naar de problemen van anderen te luisteren?

De discussie ging dus over een fundamenteel ethische kwestie: de plaats, de functie en de ethiek van de analyse in de maatschappij. Dat was het aloude probleem sinds Freud zich van Bernheim en diens opvatting over psychotherapie distantieerde: de psychoanalyse mocht geen suggestie zijn. Maar dit verschil in ethische opstelling was ook verbonden met een andere theoretische opvattingen over het ontstaan van de menselijke identiteit in de pre-oedipale levensfasen.

Wij hebben reeds gezien dat op het einde van het leven van Freud een aantal analytici het accent legde op vroegkinderlijke ervaringen die aan de latere, oedipale fase voorafgingen. Melanie Klein had daar op de splitting tussen een goede en een slechte borst gewezen en op de primitieve agressie

denken van Lacan in Nederland op zoveel weerstand stuit. Zie: E. Rodinenco, *Histoire de la psychanalyse en France*, dl. 2, pp. 181, 263-265, 328-329.

die zich tegen het eigen ik kon keren, wat kon resulteren in een sadistisch opperik.

Lacan bewoog zich aanvankelijk in een spoor dat heel dicht bij dat van Klein lag. Ook hij spitste zijn aandacht toe op de vorming van het ik in de prille levensfasen en op de primitieve agressie die deze fasen kenmerkte. Wel was hij ervan overtuigd dat het 'ik' niet van bij de aanvang gegeven was. In zijn reflectie nam hij Freuds theorie van het narcisme weer op en verbond die met de agressie. Zo kwam hij tot zijn theorie van het spiegelstadium, het moment waarop het opgroeiende kind zichzelf in het spiegelbeeld herkent en hoe daar een eerste ontubbeling plaatsvindt.

Volgens deze theorie ontstaat het 'ik' (*moi*) daar waar een kind zich herkent in een beeld (in de spiegel), daardoor gefascineerd wordt en er genoegen in scheidt zichzelf te herkennen. Het kind ontdekt zijn eerste eigen identiteit maar denkt dat die in een beeld vervat zit, terwijl het ik een functie is. Hiermee wordt een eerste vervreemding geschapen: om het gevoel te krijgen 'dit ben ik' herkent het ik zichzelf in iets anders (een beeld). Het *moi* komt voor als was het een object.⁵³ Vanwege de identificatie met een beeld noemt Lacan deze relatie imaginair. Deze relatie is narcistisch, omdat de interesse in het beeld een interesse voor zichzelf betekent. De heelheid van het beeld functioneert als ideale Ik dat snel tot ikideaal wordt: wat het kind wil zijn of hebben wordt afgemeten aan dit beeld.

Met de gedachte dat het *moi* is geconstrueerd op basis van identificatie met een beeld, verbindt Lacan ook het ontstaan van agressiviteit: het zien van de heelheid van de ander als beeld betekent ook het onder ogen zien van de eigen oorspronkelijke verbrokkeling, als een lichaam dat nog geen eenheid vormde.⁵⁴ Een mogelijke terugkeer naar dit stadium dat vanuit het heden gezien als herverbrokkeling van het lichaam overkomt, wordt als bedreigend ervaren en staat daarmee als het ware de eigen heelheid in de weg. Het *moi* is dus gebaseerd op het beeld van de ander, maar dit beeld van de ander moet ik ook zijn (*Je est un autre*).

Deze eerste identificatie, die meteen een aliënatie is, zal model staan voor alle latere identificaties waarin een subject op zoek gaat naar een eigen identiteit. Deze moet daarbij noodzakelijk teleurstellen. In het spiegelstadium heeft het kind zich een quasivolmaakt zelfbeeld aangemeten, maar het zal onoverkomelijk blijken dat dit ideale beeld niet bestaat. Toch blijft de mens vanaf dan achter het beeld van zichzelf aanhollen in de vergeefse poging er ooit definitief mee samen te vallen.⁵⁵ Verder stelt Lacan de fantasmen over het uiteenvallen van het lichaam in het licht: de angst voor desintegratie gaat

53. J. Lacan, *Le Séminaire*, dl. 2: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), (tekstuitg.: J.-A. Miller) Parijs: Seuil, 1978, pp. 61-77.

54. J. Lacan, 'L'agressivité en psychanalyse' (1948), in: *Écrits*, pp. 101-123.

55. J. Lacan, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je' (1937), in: *Ecrits*, pp. 93-100.

als diepere laag achter het narcisme schuilt, en vormt de inhoud van de meest primitieve agressieve fantasmen.⁵⁶

Met deze opvatting ging Lacan lijnrecht in tegen de visie die destijds in de IPA gemeengoed was. Daar hing men de *Ego psychology* die op Sigmund Freuds dochter Anna Freud terugging aan. Deze was niet de beste vriendin van Klein, die zich net als haar met kinderalyses bezighield. Niet dat zij volledig tegengestelde wegen gingen, want beide geloofden dat een kind uitgerust met een hele rij verdedigingsmechanismen ter wereld kwam, maar Anna Freud had er een hele serie van op een rij gezet in haar boek *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936). Een van haar leerlingen, Heinz Hartmann (1894-1970), had vervolgens de trend versterkt door een vaste, conflictvrije kern in ieders ego te postuleren. Deze kern zou in staat zijn de rest van het ik te observeren en het zou dankzij het bondgenootschap van deze egokern zijn dat de analyticus de kuur kon leiden.⁵⁷ Deze kern moest versterkt worden: dat was het credo van de *Ego psychology*. Het was een duidelijke keuze die Hartmann verdedigde in zijn programmatische artikel *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem* (1939).⁵⁸ De *Ego psychology* zag dus in de analyse een instrument om dit ik te versterken: vandaar de strenge opleidingseisen voor analytici die in Frankrijk zoveel herrie hadden teweeg gebracht. De ethiek zag er inderdaad op basis van deze keuze heel anders uit: adaptatie en conformiteit werden de norm. Op theoretisch gebied werd de hele freudiaanse problematiek van het narcisme en van de heel vroege identificatie onder tafel geveegd. Het was precies hiertegen dat Lacan zich keerde. Terug dus naar Freuds ideaal van de vrijmaking van de individuele psyche, terug ook naar een theoretische reflectie over het ontstaan van het ik.

De symbolische orde

Men herinnert zich dat Freud had gesteld dat de liefde tot het beeld van het eigen geseksueerde lichaam de springplank was voor de identificatie met de vaderfiguur, wat dan naar het oedipuscomplex leidt waar de rivaliteit, die daar ontstaat, een oplossing krijgt door een tweede, maar nu schuldbeladen identificatie. Lacan zal dieper ingaan op deze twee identificatiemomenten en erop wijzen dat ze structureel van elkaar verschillen. De eerste identificatie speelt zich af op het vlak van de beeldvorming, wat je de ‘imaginaire orde’ kan noemen. Het kind creëert zich een quasivolmaakt ideaalbeeld van zichzelf, in correspondentie met een als almachtig en volmaakt ingebeelde vader. Het is

56. J. Lacan, ‘L’agressivité en psychanalyse’.

57. H. Hartmann, ‘Comments on the psychoanalytic theory of the Ego’, in: *Essays on Ego Psychology*, New York: International Universities Press, 1964, pp. 113-141.

58. H. Hartmann, ‘Ich-Psychologie und Anpassungsproblem’, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* 24 (1939) pp. 62-135.

een wereld waarin de fallus het hoogste zijn symboliseert. Dan volgt wat je het ‘castratiecomplex’ kunt noemen. In een eerste moment botst het kind met het verbod van zijn vader wanneer het al zijn grilletjes, in het bijzonder het exclusieve bezit van zijn moeder, wil doordrijven (*le non du père*). Maar dan ervaart een kind dat zo’n ideaal van almacht niet bestaat. De vader is niet volmaakt en hij is slechts één vader tussen velen. De seksuele identiteit is beperkt tot één geslacht, en ook daarbinnen is men één tussen velen. Dat geeft weer een gevoel van veiligheid en van particuliere identiteit. De vader is diegene die aan het kind zijn plaats geeft, het een naam geeft en het toont dat het niet erg is slechts één tussen de velen te zijn (*le nom du père*).

Bij deze beschrijving moeten misverstanden vermeden worden: het is duidelijk dat de rol van de vader niet door de biologische vader opgenomen hoeft te worden. Iemand anders kan die rol vervullen en het is daarbij niet steeds nodig dat een concreet mens van vlees en bloed dat doet. Het kind leert van de omringende cultuur dat ‘er’ vaders en moeders zijn en het aanvaarden van dit gegeven laat het kind toe met bepaalde personen in rivaliteit te treden en zich aan anderen te hechten. Het is dus dit ‘toetreden tot de symbolische orde’ dat de kern van het oedipuscomplex uitmaakt. Het kind wordt gedwongen aan zijn ongedifferentieerde zucht naar alles te verzaken en zijn verlangens te specificeren, te benoemen. De bevrediging wordt niet langer gezocht in het samenvallen met een beeld, maar in het nastreven van bepaalde objecten, die hun waarde putten uit het feit dat zij in gestructureerde intersubjectieve verhoudingen ingebed zijn.

Om zijn concept van symbolische orde uit te werken doet Lacan een beroep op het structuralisme dat destijds zowel in de linguïstiek als in de antropologie aan het opkomen was. Ferdinand de Saussure (1857-1913) en Roman Jakobson (1896-1982) hadden erop gewezen dat woord en betekenis niet zomaar samenvallen.⁵⁹ Woorden zijn materiële gegevens die drager kunnen worden van ‘betekenis’, maar deze betekenissen zijn aan de woorden niet vast verlijmd. Zij kunnen steeds verschuiven. Een misschien al te simpel voorbeeld geven de verschillende omschrijvingen van ‘liefde is’: je mobieltje afzetten als je met haar gaat eten; je interesseren voor voetbal; op vakantie geen e-mails lezen; met je schoonmoeder gaan winkelen... Maar wat is liefde uiteindelijk? Valt er anders over te spreken dan door het opeenstapelen van serieuze en ironische omschrijvingen?

Betekenis wordt dus vooral bepaald door verwantschap, gelijkenis en verschil met andere woorden die op hun beurt andere, verwante betekenissen dragen. Je hebt dus woorden die met elkaar in gestructureerd verband staan –

59. Wij kunnen hier niet ingaan op een belangrijk probleem in het opvattingen van Lacan. Voor de linguïstiek is een betekenaar geen woord, maar een klankeenheid (een foneem) dat herkenbaar wordt dank zij zijn oppositie tot andere fonemen. In het lacaniaanse denken zal men echter vaak geruisloos overgaan van een systeem van fonemen naar een systeem van woorden, wat niet vanzelfsprekend is.

het verband van de taal – en betekenissen die altijd klaar staan om af te drijven, weg van hun woorden, ook al pogen die hen aan anker te houden. Een mens slaagt er dus nooit in zijn diepste verlangen rechtstreeks uit de drukken. Hij moet naar woorden grijpen die het verlangen partieel maken en het eigenlijk verraden, iets wat wij allemaal ervaren wanneer iemand ons in de hoek duwt en ons tot een schamel antwoord dwingt door ironisch te vragen: ‘Wat wil jij eigenlijk?’, *Che vuoi?*

Lacan betreft ook het structuralisme van de culturele antropologie, meer bepaald van Claude Lévi-Strauss (°1908), bij zijn concept van de symbolische orde. Ook daar heeft men gezien dat symbolen op zich niets betekenen, maar pas zin krijgen als men ze plaatst tegenover andere symbolen. Een bekend boek van Lévi-Strauss heet *Het rauwe en het gekookte* en daarin beschrijft hij dat het in een cultuur belangrijk is dat bepaalde dingen rauw gegeten en andere gekookt moeten worden, zonder dat dit op een ervaring of redenering van ieder voedsel afzonderlijk teruggaat. Neen, een cultuur wil orde en maakt hiervoor arbitraire onderscheidingen. Vanuit lacaniaanse hoek zal men dan ook van harte het werk van Mary Douglas begroeten. In haar *Reinheid en gevaar* (1966) zal zij als antropologe de idee verwerpen dat er oersymbolen zouden zijn die, los van andere symbolen, rechtstreeks naar een diepere ervaring wijzen.⁶⁰ Beroemd werd haar voorbeeld van het varken dat voor de joden onrein is, niet omdat het vies is, maar omdat het buiten de orde valt: het herkauwt niet hoewel het toch gespleten hoeven heeft (Leviticus 11, 7). Het werk was de doodsteek voor Ricoeurs project om de schuldervaring te interpreteren als teruggaande op de oerervaring van de walging voor het vieze, maar dat had de filosoof intussen ook zelf ingezien.

Ricoeur en Lacan

Ricoeur was gaan beseffen dat hij een betere kennis van Freuds werk nodig had. Toen hij in 1957 als leerstoelhouder voor algemene filosofie aan de Sorbonne was benoemd, gaf hij twee jaar lang les over diens werk. In 1960, het jaar waarin zijn eerste twee delen over de schuldervaring verschenen,⁶¹ ging hij naar wat achteraf het beroemde colloquium over het onbewuste in Bonneval zou heten. Daar was een hele rij psychoanalytici en filosofen samen gekomen. Vergote en de Waelhens waren er ook. Lacan gaf er geen eigen

60. M. Douglas, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londen: Routledge and Kegan Paul, 1966; Ned. vert: *Reinheid en gevaar*, (Aulaboeken 579) Utrecht: Spectrum, 1976.

61. *Finitude et culpabilité*. Zoals hoger vermeld, werd de overkoepelende hoofdtitel in het Nederlandse vertaling vervangen door die van het eerste volume: *Symbolen van het kwade*.

exposé, maar discussieerde mee.⁶² Voor Ricoeur ging er een heel nieuwe wereld open. Hij ging door met het bestuderen van Freud en gaf colleges over hem in Yale (1961) en Leuven (1962), waar hij veel met Vergote en De Waelhens discussieerde. Stoïsch bleef hij ook Lacans seminaries volgen, die hem echter door hun showkarakter irriteerden.⁶³ Tegelijk werkte hij aan wat zijn grote Freudboek zou worden: *De l'interprétation*.⁶⁴

Lacan stond verbouwereerd toen het boek in 1965 uitkwam. Het kwam helemaal niet overeen met wat hij ervan verwachtte en hij besepte onmiddellijk dat het boek de receptie van Freud in Frankrijk zou bepalen: het was het eerste overzichtswerk na dit van Dalbiez. Ricoeur besprak de inzichten van Lacan helemaal niet! Hij zei uitdrukkelijk dat hij de postfreudianen niet zou behandelen en waagde het zelfs Lacan tot dezen te rekenen!⁶⁵ Een boek dat daarentegen wel regelmatig vermeld werd, was dat van Winfried Huber, Herman Piron en Antoon Vergote, *Psychoanalyse, wetenschap van de mens*.⁶⁶ Ricoeur beweerde zich te willen beperken tot een wijsgerige lezing van Freud en plaatste zich hierbij in de lijn van Herbert Marcuse, Philip Rieff en J.C. Flugel.⁶⁷

Deze wijsgerige lezing was eigenlijk een hegeliaanse lezing van Freud. Ricoeur betoogde dat men de ontledende, 'reductieve' analyse van Freud volop moest accepteren, maar nog wél moest vervolledigen met een doelgerichte, 'teleologische' visie. Het was in feite de oude grondgedachte van zijn project over het schuldgevoel. Alleen had hij zijn geloof in de autonome kracht van het oersymbool ingeruild voor de hegeliaanse dialectiek die, door een opeenvolging van aan elkaar tegengestelde momenten, de menselijke ervaring op een hoger plan van denken bracht. Ricoeur zei hierbij wel dat hij niet geloofde dat de religie ooit door een volledig rationeel denksysteem vervangen zou worden. Hij beweerde zich aan de zijde van Karl Barth te scharen, die het geloof niet in de buurt van het denken, maar van de wil een plaats gaf. Het is namelijk niet tot het denken, maar tot de wil dat het *kerugma* zich richt!⁶⁸

62. Zie E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, dl. 2, pp. 317-328. Het verslag van het colloquium werd gepubliceerd, maar men vindt er helaas de originele tekst van Lacan niet in, maar slechts een latere, zwaar herwerkte versie: H. Ey (red.), *L'inconscient (IVe Colloque de Bonneval)* (Bibliothèque Neuro-Psychiatrique de Langue Française) Parijs: Desclée de Brouwer, 1966.

63. Hij volgde dit over de overdracht (1961-1962), de angst (1962-1963) en waarschijnlijk een deel van dat over de vier fundamentele concepten van de psychoanalyse (1963-1964).

64. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Parijs: Seuil, 1965. Zie hierover E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, dl. 2, pp. 398-405.

65. Van Ricoeur krijgt Lacan slechts een voetnoot waarin staat dat hij op het belang van de taal heeft gewezen: P. Ricoeur, *De l'interprétation*, pp. 358-359.

66. W. Huber, H. Piron & A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Brussel: Dessart, 1964; Ned. vert.: *Psychoanalyse, wetenschap van de mens*, Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1966.

67. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 8.

68. *Ibid.*, p. 504-505.

Ricoeur sprak op het einde van zijn boek de hoop uit dat de godsdienst-fenomenologie in de stijl van Van der Leeuw en Mircea Éliade verenigd zou kunnen worden met een kerugmatische exegese in de stijl van Barth en Bultmann.

Het boek van Ricoeur kreeg meteen een salvo van afbrekende kritiek over zich heen van de kant van de lacanianen. Lacan zelf besepte dat hij heel snel zelf moest publiceren. Hij trommelde al zijn vrienden op en slaagde erin het jaar nadien, in november 1966, zijn eigen *Écrits* te publiceren.⁶⁹ Het boek verscheen een maand na een ander beroemd boek, Michel Foucaults *Les mots et les choses*, dat snel, maar niet helemaal terecht, als het manifest van het structuralisme werd beschouwd. In diens spoor werd Lacan het boegbeeld van de psychoanalyse op structuralistische grondslag.

Het boek van Ricoeur was de gelegenheid voor een andere theoloog, Jacques Pohier, om zich voor de psychoanalyse te interesseren. Deze werd door het tijdschrift *Esprit* gevraagd om, temidden van het woelige debat, een uitvoerige en goed beargumenteerde recensie van het boek te schrijven. Pohier deed het op een heel hoffelijke wijze en hij wees op het eigen, protestantse *Vorverständnis* van Ricoeur waaraan men doorgaans voorbijgegaan was. Toch stak Pohier zijn sympathie voor Lacan niet onder stoelen of banken, getuige de titel die hij aan zijn recensie gaf: *Au nom du père*. Hij zou deze titel in 1972 opnieuw gebruiken voor een latere bundeling van artikelen van zijn hand.⁷⁰

De titel die Pohier koos is exemplarisch voor de receptie van Lacan in Franse theologische kringen en goeddeels ook door Vergote. Het merkwaardige is dat wij precies bij hen een variant van een barthiaans denken vinden en dat die – de hoop van Ricoeur ten spijt – veel minder te verzoenen lijkt met een fenomenologisch uitgangspunt. Het concept van de symbolische orde werd namelijk vaak in die zin gerecipieerd dat men ook de religieuze wereld als een gestructureerd systeem moest opvatten dat niet door een teruggrijpen op losse, afzonderlijke elementen te reconstrueren viel. Daaraan moest de gelovige dus *en bloc* adhesie betuigen. Net zoals in de door de Lévi-Strauss besproken culturen, zouden de verschillende elementen die de religieuze wereld uitmaken niet te verhelderen zijn door ze stuk voor stuk op iets anders terug te voeren. Dat belette niet dat zij als een samenhangend systeem ‘religieuze zin’ uitdrukten of, beter gezegd: ‘teweeg’ brachten. Dit model roept onwillekeurig het beeld op van een religie die *senkrecht von oben* komt, zij het dat dit culturele *oben* niet meteen een god betekent.

69. J. Lacan, *Écrits*, Parijs: Seuil, 1966.

70. J.M. Pohier, ‘Au nom du père’, *Esprit* 34 (1966-67) nr. 347, pp. 480-500 en nr. 348, pp. 947-970. *Au nom du père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Parijs: Cerf, 1972. Zie verder: W. Krikilion, *De merkwaardige alliantie van dood en leven. Theologie en psychoanalyse bij Jacques Pohier*, Leuven: Garant, 1998.

Dat laatste zullen de vertegenwoordigers van een dergelijk type van lacaniaans theoretiseren overigens meteen toegeven en zelfs onderstrepen. Dit neemt niet weg dat, los van de vraag naar het godsbestaan, een dergelijke visie ook gebruikt kan worden om te verkondigen dat je inzake religie ‘alles te nemen hebt of niets’. Dat zal veel katholieke theologen ergeren. Zij voelden zich in de rug geschoten door de psychoanalytici van wie zij bevrijding verwacht hadden. Wij mogen daarbij niet vergeten dat de receptie, waar wij het nu over hebben, zich situeerde in een periode waarin velen ijverden voor modernisering van de vastgeroeste katholieke kerk en aan allerlei onderdelen van dogma en moraal aan het morrelen waren. Die waren dan ook vaak geërgerd door het gebruik dat niet-theologen van het lacaniaanse begrip van de symbolische orde maakten om conservatieve standpunten te verdedigen. Dat een cultuur bestond uit een ordening die verschillende zaken van elkaar onderscheidt en dat het onderscheid tussen de seksen hiervan doorgaans het prototype was, werd bijvoorbeeld gebruikt om te verkondigen dat het morele plicht was deze onderscheidingen te respecteren.⁷¹ In naam van de psychoanalyse werd het vervagen van vader- en moederrollen of homoseksualiteit afgekeurd omdat deze leefwijze het fundamentele onderscheid tussen man en vrouw doorbrak. Merkwaardig genoeg hoor je tegenwoordig nog steeds dergelijke opvattingen.

Het werk van Antoon Vergote

Toen Vergote met zijn carrière in de godsdienstpsychologie begon, was naast de seksuele problematiek ook de vraag naar de religieuze ervaring en haar waarheidsgehalte aan de orde van de dag. Voor Nederland hebben wij reeds vermeld dat Sierksma een hevige polemiek teweeg had gebracht met zijn proefschrift *Freud, Jung en de religie* (1950) en vervolgens met zijn *De religieuze projectie* (1956).⁷² Hetzelfde jaar werd Fortmann te Nijmegen bijzonder hoogleraar in ‘de psychologie der cultuur met bijzondere inachtneming van de godsdienstpsychologie’.⁷³ Voor deze leek het vanzelfsprekend dat hij

71. Een typisch boek voor de wijze waarop de symbolische orde toen gerecipieerd werd: D. Vasse, *Le temps du désir. Essai sur la parole et le corps*, Parijs: Seuil, 1969. Een repliek daarop: P. Vandermeersch, ‘Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, psychanalyste avec les psychanalystes’, in: *Rendre présent l’invisible? XI Congrès A.I.E.M.P.R.*, Antwerpen: ’t Stille Pand, 1990, pp. 211-219. Een recenter boek over deze hele problematiek: M. Tort, *Fin du dogme paternel*, Parijs: Aubier, 2005.

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

73. Dat wordt in 1959 omgezet tot een gewoon ordinariaat. Voor de Nijmeegse situatie: R.H.J. ter Meulen, *Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder de katholieken in Nederland 1900-1965*, Nijmegen/Baarn: Katholiek Studiecentrum/Ambo, 1988. H. Westhof, *Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw*, Nijmegen: Valkhof pers, 1996.

eerst en vooral opvattingen zoals die van Sierksma moest weerleggen. Hij wilde het grondig doen en schreef het veeldelige *Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie* (1964-1968) waarin de verschillende stromingen uit de psychoanalyse besproken werden met als focus de religieuze projectie.⁷⁴ Fortmanns werk zal voor lange tijd de receptie van de psychoanalyse binnen de Nederlandse theologische kringen bepalen.

Elders, met name in de Romaanse landen, bracht de projectietheorie weinig beroering teweeg. Men wist dat Freud als persoon atheïst was en dat liet men voor wat het was. Wellicht beseftte men daar ook beter dat de projectie een voor Freud onopgehelderd probleem was en zeker niet de sleutelverklaring van de religie zoals Sierksma het wilde laten uitschijnen. De religieuze ervaring was daar echter om andere redenen een centraal thema geworden. Onder impuls van jezuïeten en dominicanen had men opnieuw een poging ondernemen de theologie te vernieuwen en in deze *Théologie nouvelle* stond de vraag naar de natuurlijke godskennis, en dus naar de religieuze ervaring, centraal. Wij hadden het eerder over de wijze waarop Vaticanum I met de constitutie *Dei filius* (1870) de mogelijkheid van de godskennis had menen te kunnen bepalen. Later waren de katholieke theologen, die de Duitse bijbelkritiek ernstig namen, in het begin van de twintigste eeuw van 'modernisme' beschuldigd en met de encycliek *Pascendi* (1907) het zwijgen opgelegd. Nadien hadden katholieke theologen zich *low profile* gehouden. Intellectuele vragen kun je echter niet blijven onderdrukken met macht. Frankrijk nam het voortouw in het streven om theologie opnieuw bij de tijd te brengen. In de oorlogssituatie hadden veel katholieken zich bij het verzet aangesloten en zij hadden daar communisten leren kennen en waarderen. Daaruit was een levendig besef gegroeid dat men opnieuw het katholicisme sociaal progressief moest maken én intellectueel relevant.

De grote naam van deze nieuwe theologie is Henri de Lubac (1896-1991). Hij kende een heel typische levensloop. Het begon met een vanzelfsprekend katholicisme: reeds als zeventienjarige jongen koos hij ervoor om jezuïet te worden. Toen kwam echter de Eerste Wereldoorlog. Hij werd in de loopgraven ingezet en raakte er zwaar gewond. Na zijn opleiding voltooid te hebben, ging hij dogmatiek doceren in Lyon. Zijn eerste boek ging over het sociale aspect van de katholieke dogmatiek.⁷⁵ Hij kwam diep onder de indruk van de lectuur van Origenes en het werd hem duidelijk dat er in de christelijke theologische traditie veel meer zat dan het Thomisme en dat dit overigens meestal erg verschaald werd gedoceerd. Tijdens de Tweede Wereldoorlog ging hij in het verzet. In die jaren wees hij in zijn geschriften herhaaldelijk op

74. H.M.M. Fortmann, *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.

75. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Parijs: Cerf, 1938.

het volgens hem dramatische feit dat veel humanisme zich tegen het geloof moest profileren.⁷⁶ In 1942 stichtte hij, tezamen met Jean Daniélou, de reeks *Sources chrétiennes*, dat zou uitgroeien tot een enorme reeks boeken die nog steeds loopt, waarin de meeste kerkvaders kritisch en ongecensureerd uitgegeven worden.⁷⁷

In 1946 verscheen zijn ophefmakend boek *Surnaturel*, een historische studie waarin het natuurlijke verlangen naar God centraal werd gesteld.⁷⁸ Dit verlangen zou niet puur cognitief van aard zijn en in ieders mensenhart ingeschreven. Enerzijds bewoog deze visie zich nog in de lijnen die Vaticanum I had uitgezet over de natuurlijke godskennis, maar anderzijds minimaliseerde dit de rol van de openbaring en meer bepaald van de kerk als hoedster van deze openbaring. Toen in 1950 de encycliek *Humani generis* verscheen, moest De Lubac zijn professoraat opgeven, hoewel hij niet met name werd genoemd en de encycliek een breder veld bestreek.⁷⁹ De encycliek had het tegen iedere vorm van rationalisme die het geloof aanviel, waaronder de evolutieleer en het existentialisme.

Heel het werk van Vergote kan men eigenlijk samenvatten als het systematisch omgaan met de problematiek van de religieuze ervaring. Hij benadert het probleem echter op een radicaal nieuwe wijze, en wellicht was dat de reden dat hij uit het gezichtsveld bleef van de Roomse censoren. De eigen toon van zijn werk wordt gezet in zijn eerste boek, *Godsdienstpsychologie* (1966), het boek dat hij schreef op het ogenblik dat Fortmann zijn *Als ziende de Onzienlijke* aan het redigeren was.⁸⁰ Vergote begint met de vraag naar de religieuze ervaring en verwijst hiervoor naar het werk van Karl Girgensohn (1875-1925), die twintig jaar lang mensen had geïnterviewd nadat hij hun allerlei, meestal onbekende, religieuze teksten had laten lezen. Die had eruit geconcludeerd dat de religieuze ervaring in een sterk gevoel van verbondenheid met een god bestaat, zonder dat daar echter concrete voorstellingen mee verbonden zijn of dat zij de wil tot daden aanzet.⁸¹ Hij bevestigde dus wat Schleiermacher had gezegd, namelijk dat de religieuze ervaring fundamenteel emotioneel van aard is. Vergote, wiens eerste voetnoot naar Karl Barth verwijst, gaat ertegen in. Hoe interessant en indrukwekkend Girgensohns werk ook is, hij heeft ten onrechte de religie als iets statisch opgevat, zo stelt hij.

76. H. de Lubac, *Le drame de l'athéisme athée*, Parijs: Spes, 1944.

77. In het voorjaar 2006 verscheen het 500ste volume.

78. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Parijs: Aubier-Montaigne, 1946.

79. Zijn boeken werden zelfs uit de bibliotheken van katholieke instituten weggenomen. De Lubac zou pas in 1958 opnieuw mogen doceren en dan volgde de rehabilitatie: hij werd tot erpert benoemd bij het Tweede Vaticaans Concilie en in 1983 kardinaal gecreëerd.

80. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Brussel: Dessart, 1966; Ned. vert.: *Godsdienstpsychologie*, Tiel: Lannoo, 1967.

81. K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnis. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (1925), Gütersloh: Bertelsmann, 1930.

Wanneer je de religie echter als een dynamisch proces beschouwt en als typevoorbeeld de godsdienst van primitieve culturen neemt,⁸² dan zie je dat religie oorspronkelijk bestaat in de overtuiging afhankelijk te zijn van een persoonlijke god, meestal een vader, maar soms ook een moeder. Door het feit dat die god echter blijft zwijgen en steeds meer als de afwezige wordt ervaren, grijpt er een proces van uitzuivering plaats. Dit blijkt het duidelijkst in de joods-christelijke traditie die van het ontmaskeren van de idolen een centraal punt heeft gemaakt.⁸³

Vergote stelt zich in het spoor van Freud om het verband na te gaan tussen godsbeeld en ouderbeelden. Hij kan het niet nalaten een sneer te geven naar de Nederlandse discussie over de projectie: ‘Zeggen wij zonder omwegen: de term “projectie” is in zijn ge vulgariseerde betekenis niet meer dan een pseudowetenschappelijk begrip, dat geen enkel werkelijk psychologisch proces dekt. Dit geleerde woord verbergt dikwijls de afwezigheid van elk waar denken.’⁸⁴ Overigens staat het voor hem buiten kijf dat vader- en moederbeelden een centrale functie in religie vervullen. Er zijn ook moederlijke en vaderlijke types van religie, zoals respectievelijk de mystiek en de profetische godsdienst. Waar het dan op aankomt is de dynamiek te onderkennen die de religie in het gebruik van deze beelden brengt. Wij vinden de invloed van Lacan in zijn afirmatie over de structurerende functie van het vadersymbool die het kind losrukt uit zijn symbiose met de moeder en aanzet tot het zoeken van zijn eigen plaats in de cultuur. Het programma voor het werk dat moet volgen is uitgezet.

Vergote had het geluk zijn godsdienstpsychologisch onderzoek te mogen opstarten toen de psychologie in Leuven in volle ontplooiing was en de splitsing van de ene Katholieke Universiteit in een Franstalige en Nederlandstalige universiteit nog niet had plaats gevonden. Er kwamen veel buitenlanders om in Leuven filosofie en theologie te studeren, vooral uit Romaanse landen en uit Zuid-Amerika, en haar onderzoekseenheid nam een hoge vlucht. Het feit dat hij zijn psychoanalytische insteek met experimenteel onderzoek wist te combineren, maakte van zijn centrum voor godsdienstpsychologie iets unieks – iets analoogs zal later alleen in Barcelona worden opgericht, namelijk de *Fundació Vidal i Barraquer*. Zoals reeds vermeld werd er veel onderzoek naar godsbeelden en religieuze ontwikkeling gedaan, en dat werd regelmatig na een aantal jaren opnieuw gedaan zodat je de ontwikkeling van de religieuze mentaliteit eraan af kon lezen. Helaas ging er veel aan Angelsaksische wetenschappers voorbij. Alleen zijn studie over de kenmerken van godsbeeld,

82. Vergote verwijst hiervoor naar het toen vrij opgemerkt boek van P. Schebesta, *Les pygmées du Congo belge, ces inconnus*, Namen: Éditions du soleil levant, 1957.

83. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, p. 201 e.v., *Godsdienstpsychologie*, p. 265 e.v.

84. A. Vergote, *Psychologie religieuse*, p. 200, *Godsdienstpsychologie*, p. 264.

waaruit blijkt dat god, benoemd als vader, heel wat moederlijke kenmerken in zich bergt, geraakte daar bekend.⁸⁵

Hoe dwangneurose en hysterie de religie kunnen kleuren

Intussen bleef Vergote ook als psychoanalyticus over religie publiceren. Zijn meest bekende boek is *Bekentenis en begeerte in de religie*.⁸⁶ Zijn stelling is dat Freuds neuroseleer het ontstaan van religie niet verklaart, maar dat het wel zo is dat mensen met een neurotische structuur op hun eigen, aparte manier gebruik maken van een religieuze traditie. Het boek begint met een uitvoerige discussie over het begrip ‘psychische normaliteit’, iets waaraan weinige auteurs zich durven wagen.⁸⁷ Vergote is freudiaan: pathologie confronteert ons niet met een mens die heel anders is dan wijzelf, maar met karaktertrekken en daden die eenzijdige uitvergrotingen zijn van wat wij bij ‘normale’ mensen aantreffen. Omdat pathologie en normaliteit een continuüm vormen, leren de verschillende types van pathologie ons dat er ook verschillende types van normale personen zijn. Dit neemt natuurlijk niet weg dat er wel degelijk pathologie bestaat. Vergote poneert dan de volgende criteria: je merkt dat iemand normaal is aan het feit dat die kan werken, met de anderen via taal communiceren, genieten en liefhebben.

Met deze stelling heeft Vergote dus een positie ingenomen die de religie onaangeroerd laat. Van daar dat hij soms de kritiek te horen kreeg dat je in *Bekentenis en begeerte* veel over dwangneurose en hysterie leert, maar niet zoveel over religie. Zou men met dezelfde opzet niet kunnen beschrijven hoe een bepaalde neurotische structuur het leven van een kunstenaar kan tekenen, van een bankdirecteur, of van een boekhouder? Vergote zou daar volmondig mee instemmen. Toch gaat hij enigszins in op de vraag waarom de religie vaak bijzonder geschikt lijkt om de wensen van neurotische persoonlijkheden te bevredigen en waarom anderen precies in bijzondere, eigenlijk pathologische fenomenen een bewijs menen te mogen zien van de realiteit van het bovennatuurlijke.

85. A. Vergote & A. Tamayo, *The parental figures and the representation of God. A psychological and cross-cultural study*, Den Haag: Mouton, 1981. Het is het enige werk van Vergote dat vermeld wordt in uit wat tegenwoordig het overzichtswerk bij uitstek is: David M. Wulff, *Psychology of religion*.

86. A. Vergote, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Parijs: Seuil, 1978; Ned. vert.: *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*, Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1979; Engl. vert.: *Debt and desire. Two axes of human existence, of religion and of psychopathology*, New Haven: Yale University Press, 1987.

87. Voorafgaand aan Vergotes boek, vind je eigenlijk slechts twee werken: G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, (1ste ed.: 1966) Parijs: PUF, 9de ed.: 2003 en Fr. Duyckaerts, *La notion de normal et pathologique en psychologie clinique*, Parijs: Vrin, 1954.

Dit neemt niet weg dat het boek een heel fijne analyse brengt van de dwangneurose – die ‘schuldneurose’ genoemd wordt – en de hysterie, alsook van de minder doorgedreven, dus ‘normale’ persoonlijkheidsstructuren die men eruit kan afleiden. Hij wijst er ook op waarom religie een bijzondere aantrekkingskracht heeft voor wie geneigd is in de ene of de andere pathologie door te schieten. De schuldneuroticus voelt zich gedwongen allerlei bizarre maar heel goed gereguleerde rituelen uit te voeren zoals alles ongedaan maken. Zo moet hij bijvoorbeeld na het lezen van een boek iedere bladzijden één voor één naar het titelblad terugdraaien. Anders gebeurt er iets vreselijks... Wat? Dat weet hij niet altijd en durft er in ieder geval slechts met moeite aan te denken. Meestal beseft de dwangneuroticus niet dat er daarachter een schuldgevoel steekt, en daar nog weer achter veel agressie die zich steeds weer in zijn liefdesverhoudingen mengt. De godsdienst, en meer bepaald het christendom, kan voor zo'n problematiek als een vluchtheuvel verschijnen. De nadruk op de zondigheid van de mens en de oproep tot bekering kan het onbewuste schuldgevoel voor een deel bevredigen. De kerkelijke rituelen hieromtrent kunnen soms de dwangsymptomen door minder particulier en door anderen geaccepteerd gedrag vervangen. Wanneer de tendens tot pathologie een bepaalde maat overschreden heeft, volstaat deze oplossing echter niet. De symptomen dringen zich weer op en woekeren verder.

Hetzelfde geldt op haar eigen wijze voor de hysterie. Wie verliefd is, ontsnapt er niet aan het object van zijn liefde te idealiseren. Net zoals het voor de schuldneurose het geval is, bestaat de pathologie hier in het doorschieten in de normale instelling. De idealisering verwordt tot echte adoratie en het voorwerp van mateloze bewondering kan dan ook niet anders dan teleurstellen. Vrouwen worden verliefd op onbereikbare mannen die daarenboven vaak met een vaderaareool omhuld zijn: artsen, pastores, hoogleraren. Een complex verleidingsarsenaal wordt opgezet om de aandacht van deze *untouchables* op te eisen, als er niet regelrecht gestalkt wordt. Wanneer de betrokkene echter toegeeft en het tot een seksuele relatie komt, volgt een diepe teleurstelling. De mooie viriele uitstraling blijkt slechts façade. Het is alsof het onderliggende beeld van het doorprikken van de voorheen geïdealiseerde fallus naar boven komt. Allerlei andere onbewuste voorstellingen mengen zich in de relatie: verdrongen incestueuze wensen die vroeger de vader golden, nog primitievere angstbeelden rond castratie, bloed en slijm. De geslachtsdaad komt plots heel anders voor dan wat men zich als heroïsch, maar *cool* en *clean* voorstelde. Iets dergelijks vinden wij ook bij de hysterische man, die vrouwen idealiseert maar zich niet kan indenken dat die ook door animale verlangens verteerd kunnen worden. Vrouwenlichamen dienen in hun geest om door modeontwerpers met een keur aan stoffen gedrapeerd te worden. Men moet ernaar kunnen opkijken, platonisch gefascineerd, als in een operagebouw waar je het fluweel van het gordijn van op afstand lijfelijk aanvoelt. Als voorbeeld valt nog te denken aan de fascinatie van sommige homo's voor Maria Callas, die er als het ware

rechtstreeks op repliceert in het toezingen van *Casta diva*. Het is wellicht niet toevallig het lied van een priesteres: de religie biedt ruimschoots ruimte om tot in het oneindige te idealiseren zonder geconfronteerd te worden met het vochtige en slijmerige van het seksuele.

De identificatieproblematiek is een ander aspect dat vaak op problematische wijze met hysterie verbonden is. Theatraal gedrag wordt sinds lang als een typische eigenschap ervan onderkend. Mensen met een hysterische persoonlijkheidsstructuur spelen een rol en vaak merken zij het zelf. Zij kunnen het niet nalaten iemands wijze van spreken over te nemen, met toonhoogtes te spelen of zich al te nadrukkelijk te voegen naar wat iemand anders van hen verlangt en daarbij schuins te kijken of het anderen behaagt. Hierbij doen zij eigenlijk niets anders dan wat iedereen doet bij het construeren van een eigen identiteit, waarbij men als kind stukken en brokken van een ander afkijkt en zodoende een beeld van zichzelf fatsoeneert. Doorgaans verkrijgt dit beeld in de loop van de kindertijd relatief vaste contouren en soms zijn die zelfs zo strak afgebakend dat dit weer een nadeel wordt. Bij de hysterie blijft dit zoeken naar een identiteit voortduren. Men vreest steeds opnieuw niet bemind te worden en men probeert telkens weer uit hoe men zich het beste presenteert om te behagen. Ook de seksuele identiteit is een bron van onzekerheid, vandaar de latente bisexualiteit die de hysterische persoonlijkheidsstructuur kenmerkt. Hierin staat de hysterie aan het andere uiterste van een ander, frequent voorkomend, fenomeen: dat men zich zo zeker voelt van zijn eigen seksuele identiteit dat men zich eenvoudig niet kan voorstellen op welke wijze de andere sekse kan genieten.

Een verder perspectief in Vergotes spoor

Samenvattend kan je dus stellen dat, uitgaande van de pathologie, Vergote twee persoonlijkheidsstructuren heeft geanalyseerd en er vervolgens op wijst dat deze het gebruik kunnen tekenen dat mensen van religie maken. Religie wordt dus opgevat als iets dat op zich staat en dat dus niet voortkomt uit psychologische factoren. Wel is het zo dat religie in bepaalde gevallen de gelegenheid biedt om bepaalde wensen en motieven op meer doorgedreven wijze te beleven dan op andere levensterreinen mogelijk is. Om te oordelen of dit binnen de grenzen van de normaliteit valt of niet, heeft Vergote een aantal duidelijke criteria geponeerd die men op een kwantitatieve schaal kan plaatsen: kunnen werken, beminnen, in taal communiceren en genieten. Hij biedt dus een consistente visie, die er slechts om vraagt om vervolledigd te worden. In het spoor van Lacan, die naast de neurotische persoonlijkheidsstructuur ook de psychotische en de perverse had onderscheiden, lijkt het voor de hand te liggen ook te beschrijven hoe een schizofreen en een pervers iemand zich van religieus materiaal bedienen.

Een dergelijke analyse heeft niet alleen het voordeel dat zij op basis van klinische onderscheidingen heel concreet laat zien hoe verschillende mensen met hetzelfde religieuze materiaal kunnen omgaan. Het model van Vergote is dan ook voor de praktijk, in het bijzonder het pastoraat, erg nuttig. Het roept op om dergelijke psychologische structuren te leren onderkennen en ervaring te vergaren hoe je er het beste gedifferentieerd mee kunt omgaan. Je zou denken dat daar zeker een hele serie handboeken over moet bestaan, maar dat valt, merkwaardig genoeg, tegen.⁸⁸ Het succes van het model van Carl Rogers, dat in pastorale kringen werd omarmd, is daar ongetwijfeld de reden toe. Daarover straks meer.

Toch zijn er met het model van Vergote een aantal moeilijkheden verbonden. De voornaamste betreffen de toepassing van het begrip ‘symbolische orde’ op de religie. Niet zonder reden wezen wij erop dat de eerste voetnoot in zijn *Godsdienstpsychologie* (1966) Karl Barth betrof. Dat Gods woord van elders komt en dat de religie een samenhangend systeem is waaruit je niet zomaar naar believen een stukje kan meepikken, worden aldus op één lijn geplaatst. Maar hoe kun je dan de secularisatie nog verstaan, alsmede de ‘bricolage’ die je zo vaak bij jongeren aantreft? In Vergotes spoor hoor je dan ook vaak zeggen dat dit geen ‘echte’ religie (meer) is. Neem je dan echter geen normatief standpunt aan, iets waarvoor de psychoanalyse zich zou moeten hoeden?

Het valt ook op dat de voorbeelden die Vergote in zijn boek geeft vaak uit het verleden stammen of van mensen voor wie religie nog steeds iets consistent en welomlijnds is. Zijn analyse van Teresa van Avila is een klassieker waarmee je zonder veel problemen kunt instemmen: ja, Teresa is een hysterica, maar zij is een normale hysterica, want zij beseft zeer goed hoeveel erotiek in haar visioenen zit en zij wordt door haar persoonlijkheidsstructuur niet weerhouden om efficiënt te werken. Zou je Vergotes analysemethodes echter op vagere, weinig gestructureerde of syncretistische vormen van religie kunnen toepassen zoals bijvoorbeeld New Age?

De analysemethodes wél, lijkt ons, zeker als instrument voor de praktijk. Vergotes stelling is namelijk dat je religie analyseert zoals ieder ander menselijk fenomeen. Ook al weiger je aan New Age het predikaat ‘religieus’, het blijft een menselijk fenomeen. Wat de perversie betreft is er a priori ook geen probleem om het gebruik dat zij van de religie maakt volgens Vergotes model te analyseren. De term ‘perversie’ wordt namelijk vanuit psychoanalytisch standpunt gebruikt om de vorm van genieten aan te duiden waarbij men het nodig heeft bestaande wetten en regels te overschrijden: ‘het is leuker

88. Voor zover wij weten is er maar één centrum waarin deze problematiek systematisch bestudeerd wordt. Het is een op de praktijk gerichte consultatiecentrum dat een psychoanalytische optiek met empirisch onderzoek verenigt: de *Fundació Vidal i Barraquer* uit Barcelona. Een nuttig boek uit deze hoek: J. Font i Rodon, *Religió, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Barcelona: Paidós, 1999.

wanneer het verboden is'. De pervers geniet er bijvoorbeeld van in politie-uniform mensen te doen lijden en de macht van zijn willekeur uit te stallen. Voor een pervers genot is het dus belangrijk dat regels duidelijk zijn en onverkort gelden, want pas dan kan men ze op een geafficheerde wijze doorbreken. Daarbij is de 'suspens', het spanningsvol wachten op wat er gebeuren zal, er een belangrijk element in. Een boek over de religieuze perversie schrijven is volgens Vergotes model best mogelijk en men kan zich indenken dat een analyse van strikt geregelde en uitgewerkte liturgievormen daar een plaats zou krijgen.

Het zou echter kunnen dat een andere pathologie, met name de psychose, tot een herformulering noopt van de al te snel gemaakte gelijkstelling van religieus systeem en symbolische orde. Wij komen hier aan vrij technische en nog verder uit te discussiëren zaken. Lacan had gesteld dat de psychoticus diegene is die net niet tot de symbolische orde is toegetreden. Rechtlíjnig doordenkend moet je dan ook stellen dat je niet kunt onderzoeken hoe de psychoticus op zijn eigen wijze gebruik maakt van het religieuze systeem – de hypothese doortrekkende dat je dit net zo kunt behandelen als de symbolische orde. Het probleem ligt daar anders.

De vreemde verwantschap tussen religieuze voorstellingen en psychotische waan keert hier dus als blijvend punt van verwondering terug. Men kan dan ook begrijpen dat men dieper – of vroeger – in de opbouw van de psyche is gaan speuren naar elementen die deze samenhang zouden kunnen verhelderen. Wij komen hier aan fenomenen zoals het heel prille hechtingsgedrag en het stilaan leren onderscheiden van het verschil tussen een eerste ikervaring en een eerste beleving van een ander lichaam als iets 'anders'. Daar gaat het in de 'objectrelaties' over die, zowel in de lacaniaanse psychoanalyse als in de Angelsaksische richting ervan, een grote plaats zullen innemen. Wanneer die nu in het volgende hoofdstuk aan de orde komen, mogen wij niet vergeten dat zij een aanvulling betekenen op de bestaande psychoanalytische inzichten en op het doordenken van vrij aparte fenomenen teruggaan: psychose is echt niet iets alledaags en het ligt minder voor de hand dan bij de neurose om vanuit een analyse van deze pathologie conclusies te trekken die ieder mens betreffen. Het ligt zeker nog minder voor de hand te stellen dat een reflectie over de objectrelaties een alternatieve theorie kan bieden voor de traditionele psychoanalytische inzichten die op het oedipuscomplex focussen.