

Hoofdstuk 5

Op zoek naar het ultieme object

Wie dieper dan de oedipale lagen in de psyche van de mens wil graven, stoot vanzelf op de vroegkinderlijke relatie tot de moeder. Vanzelfsprekender kan het haast niet lijken. Het volstaat baby's te observeren om te zien hoezeer zij er aan hechten, dat warme geurige moederlichaam waaraan je enkel moet zuigen om bevrediging te vinden. Moeilijker is het om uit te maken welke sporen deze allereerste relatie of symbiose in de psyche van de volwassene nalaat en welke rol die eventueel in het verdere leven blijft spelen. Wat een volwassene ziet als hij een baby observeert kan heel iets anders zijn dan wat de baby zelf beleeft. Hoe die ervaring in verwerkte vorm in de geest verder leeft en de relaties in het latere leven kan bepalen, is weer een ander probleem.

Hoe kun je het weten? Er zijn uiteraard de voor iedereen toegankelijke observaties. Een van deze betreft het feit dat baby's, die in grote crèches werden bijeengebracht terwijl hun moeder aan het werk was, een duidelijke achterstand in ontwikkeling opliepen, en dit hoewel de hygiënische omstandigheden daar vaak veel beter waren dan thuis. René Spitz (1905-1981) kwam zo op het spoor van het 'hospitalisme': kinderen moeten voldoende geknuffeld worden.¹ Dit bevestigde wat men reeds wist uit experimenten met rhesusapen die men met een 'moeder' van ijzerdraad liet opgroeien. Wanneer die dorst kregen, gingen ze naar het skelet van ijzerdraad waarin een melkfles was ingebouwd, maar voor het overige klampten zij zich van de vacht vast van een 'warmere' kunstmatige moeder. Die was voor hun ontwikkeling belangrijker dan de melkgevende. Dat zijn duidelijke ervaringsgegevens. Die geven ons echter nog geen zicht op de wijze waarop deze allervroegste relaties in onze geest aanwezig blijven.

Kun je daar via een doorgedreven psychoanalyse niet achter komen? De vraag is hoe diep je met een psychoanalyse raakt, alsook of het praten nog werkt als het ervaringen betreft die lang voor de taalverwerving stammen. In bovenstaande wezen wij al op de discussie over de vraag of bij een traditionele psychoanalyse de verdrongen herinneringen eenvoudig naar boven worden gebracht als haalde men iets van onder het zand te voorschijn waar het jaren lang in zijn originele status bewaard was gebleven. Wij schaarden ons bij diegenen die stellen dat het *herinneren*, *herhalen* en *doorwerken* een actieve inzet van de analysant veronderstelt en dat de activiteit van het reconstrueren minstens even belangrijk is als het erkennen van de waarheid van wat men

1. R.A. Spitz, *The first year of life. A psychoanalytical study of normal and deviant development of object relations*, New York: International Universities Press, 1965. Harry F. Harlowe, 'The nature of love', *American psychologist* 13 (1958) pp. 573-685.

aan de vergetelheid heeft ontrukkt. Maar onder welke gedaante stoot je op de resten van dergelijke prille ervaringen als de hechting aan het omvattende moederlichaam dat een 'object' moet worden, dat wil zeggen: te onderscheiden van een 'subject'? En stamt de theorie die je over dit gegeven onwikkelt uit een therapeutische ervaring – dé freudiaanse weg om te theoretiseren – of eerder uit wijsgerige speculaties die ons een consistent beeld van onze ontwikkeling en ons ik willen voorspiegelen?

Wij raken in ieder geval aan iets dat erg basaal, primitief en wellicht verontrustend is wanneer wij zodoende naar het nulpunt van ons bestaan peilen. Het is dus niet verwonderlijk dat verschillende analytici deze zoektocht met iets religieus hebben verbonden. In de twee stromingen die wij in dit hoofdstuk behandelen, de lacaniaanse en de Angelsaksische, vinden wij denkers – of moeten wij hen analytici blijven noemen? – die dit expliciet doen en de term 'mystiek' laten vallen. Weer komt Teresa van Avila om de hoek kijken, maar dan niet meer in zoverre zij haar erotische, in een ander lichaam geïnteresseerde, liefde op Christus richt. In haar mystieke beleving peilen analytici-denkers nu naar een diepere en meer verontrustende aanwezigheid van een ander 'ding' waarmee wij een oerverbondenheid menen gehad te hebben. Lacan spreekt in dit verband over 'vrouwelijk genot', Paul Moyaert in zijn spoor over de 'mateloosheid van het christendom'. Winfred Bion zal spreken over 'O'.

Waarom doen analytici dat? Is het hun taak terug te wijzen naar de religie? Doen zij dan niet, weliswaar op hun eigen manier, wat Jung met zijn patiënten deed: hen confronteren met de religieuze en culturele tradities alsof pas daar het laatste houvast tegen radicale decompositie van het ik te vinden is? Verliest de psychoanalyse hierbij niet haar eigen plaats in het geheel van de ons beïnvloedende praktijken? Was het haar eigenheid niet zich te beperken tot het verdrijven van de angst door te analyseren, zonder zelf te willen bepalen wat er nu opgebouwd moet worden? Of zijn wij op het punt gekomen waarop verschuivingen van cultuurhistorische aard de psychoanalyse dit dwingt te doen? Of zijn het innerlijke ontwikkelingen binnen de psychoanalytische praktijk zelf die dit innemen van een nieuw standpunt onontwikkbaar maken?

Deze vragen worden in het derde deel van dit boek kort geschetst. Nu gaan wij lijnen proberen te trekken in de moeilijke materie van de objectrelaties. Wij beginnen met Lacan, of liever: wij gaan verder met hem. Zo wordt het exposé over zijn denken niet radicaal in twee stukken uiteen gerukt. Nadien gaat het dan over een stroming die vaak met Lacan onverzoenlijk wordt geacht, de Angelsaksische psychoanalyse, die wellicht toch zonder het te weten op eenzelfde spoor zit. De Nederlandse situatie komt hierbij expliciet aan bod met enkele notities over het nut maar ook de nadelen van het succes van de pastorale psychologie en de Klinisch-pastorale Vorming (KPV).

De latere Lacan en de belangstelling voor mystiek

Werd de theologische receptie van Lacan eerst bepaald door zijn theorie van de symbolische orde, het was zijn latere theorie over 'het ding' (*la chose*), waarin het verband tussen ethiek en religie werd gelegd. Eén van de séminaires die hierbij frequent, en wellicht te exclusief, werd becommentarieerd was het zevende, uit 1959-60, over de ethiek.² Lacans gedachten over het symbolische en het imaginaire worden er aangevuld met die over een derde dimensie: het reële. In samenhang daarmee komt er een grote nadruk te liggen op begrippen als het 'object kleine letter a' (*objet a*) en genieting (*jouissance*).

Lacans instrumentarium van de imaginaire en symbolische orde schoot immers tekort: niet alles kan gevat worden in woorden en beelden (bewust of onbewust). Er blijft een duistere, ondoorzichtige rest over: *la chose* (*das Ding*). Dit is het reële maar niet denkbare object van verlangen waar elke betekenisgeving omheen cirkelt. Het wordt uitgesloten van het symbolische en daarom kun je er het best de naam 'het ding' aan geven, het mythische moederlichaam dat het kleine kind voorzag van volledige behoeftebevrediging.

Bij de intrede in de symbolische orde gaat de mogelijkheid van het genot van 'dat ding' definitief verloren. Het subject kan pas tot stand komen, identiteit krijgen, wanneer het afstand doet van het genot van het ding. Desalniettemin zal het subject altijd streven naar het totale genot. Het geweten zal daarentegen telkens weer aandringen tot bevrediging door verzaking: een mens moet genieten binnen het beperkte.

In zijn latere werk komt de theorie over het *objet a* volledig centraal te staan in zijn denken. Deze objecten worden belangrijk als vervanging van het grote, verloren object. Hoe krijgen zij dit belang? Uit de ervaring dat niet het eigen subject het enig verlangend subject is, maar dat er andere zijn. De moeder liet namelijk merken dat het kind niet alles voor haar was, maar dat er nog iets anders was, wat zij verlangde. Het kind zoekt een antwoord hierop en begint te fantaseren, over die andere waar de moeder ook naar verlangt omdat die drager is van de fallus. Het erkennen van het feit dat er andere begerende subjecten zijn gaat zodoende samen met de idealisering van de fallus en het besef dat er achter de aaneenschakeling van verlangens de Ander is, met hoofdletter, het principe van andersheid en van verlangen. Het antwoord op de vraag wat de Ander nu eigenlijk wil leidt dus tot het ontstaan van het fantasma zijn, de onbewuste voorstelling van 'iets'. Dat is de minimale invulling van het raadselachtige antwoord op de vraag 'wat wil je?' (*Che vuoi?*). Het *objet a* is daarmee niet alleen het object van verlangen van het kind, maar ook dat van een ander en zodoende ditgene waardoor het verlangen wordt uitgelokt. Lacan noemt dit *objet a* dan ook een object-oorzaak van verlangen.

2. J. Lacan, *Le Séminaire*, dl. 7: *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), (Tekstredactie door J.-A. Miller) Parijs: Éditions de Seuil, 1986.

Het verschijnt telkens weer als herinnering aan de verloren eenheid met de Ander en initieert daardoor telkens weer het verlangen. Als tekort in het verlangen van de Ander is het *objet a* ook telkens datgene wat ontsnapt aan de symbolische orde: het is niet te vatten in een betekenaar, kan niet objectief beschreven worden, maar lijkt zich telkens terug te trekken wanneer het wordt benaderd. Maar dit *objet a* is ook weer niet geheel onbepaalbaar, want het kan zich ‘inschrijven’ in het lichaam, zoals de blik van iemand nog enigszins kan worden gelocaliseerd in het oog, ook al is het oog zelf niets meer dan een orgaan.

Lacan noemt het *objet a* ook wel object van de drift. Bij Freud zijn de driften betrokken op erogene zones en ook Lacan verbindt het *objet a* met delen van het lichaam, en wel die delen die zich openen en sluiten, en als zodanig uitdrukking geven aan onvolledigheid van zowel ik als ander (en dus ook aan diens verlangen). Hoewel het *objet a* voor Lacan ongrijpbaar blijft, wijst hij toch op een aantal belangrijke lichamelijke zones die er representatief van zijn: de borst (als bron van een niet-aflatende stroom van genot), de anus en de excrementen (het uitscheiden of ‘opofferen’ van een deel van zichzelf, maar ook als beeld van zichzelf waar iemand zich waardeloos voelt ten opzichte van de Ander), de blik (de blik van de Ander) en de stem (vooral verbonden met de kracht van het geweten).

Wat religie betreft, was het denken van Lacan begonnen bij de structuur van taal en psyche. Wij zouden zelfs kunnen zeggen: daar duikt zij voor het eerst bij Lacan op. In termen als *le nom du père* en *le discours de l'Autre* klinkt de joods-christelijke traditie na waarin God de Vader de wet stelt. Wanneer neologismen en dubbelzinnigheden zich in zijn latere séminaires opstapelen en het betoog esoterischer van aard wordt, verschuift ook het aspect van de religie waar hij op let. Achter ordenend gebod en verbod zoekt Lacan wat de mens bindt, en of je wel kunt aanduiden waaraan hij zich bindt.

Een eerste stap in deze vraagstelling is zijn interesse voor het christelijke gebod van de naastenliefde waarvan hij in zijn séminaire over de ethiek een uitgebreide analyse geeft. Freud had hier de weg gewezen in *Het onbehagen in de cultuur*. In tegenstelling tot Freud bespreekt Lacan dit gebod niet als de joods-christelijke expressie van een cultuur die steeds meer verdringing eist, maar hij analyseert de betekenis ervan binnen de structuren van het psychische apparaat. Het naastenliefdegebod wordt een gebod om de innerlijke dynamiek van wet en genot te begrijpen. Dit is kenmerkend voor Lacans benadering van religie: in tegenstelling tot het werk van Freud, spelen een historische ontwikkeling en een specifieke historische context van religie bij hem geen rol van betekenis. Als religie iets te zeggen heeft – en dat heeft ze – dan is dit slechts op het niveau van een vertoog over de waarheid. In de religie wordt over waarheid gesproken en de psychoanalyse zoekt die eveneens, zij het dat deze de waarheid aanduidt met ‘het onbewuste’, daar waar een gelovige spreekt over ‘God’. Religie en psychoanalyse zijn daarmee

analoge vertogen en het is daarom dat Lacan kan zeggen dat God niet dood is, zoals sommige atheïsten menen, maar dat God onbewust is.³ Let wel, dat betekent niet dat God het onbewuste is in jungiaanse zin, als een reservoir waaruit dromen en religies hun beelden putten. Het betekent dat God onkenbaar is, zoals ook het onbewuste dat is.

In *Encore* (1972-73) wordt deze lijn doorgetrokken: God is de Ander, onbewust en onkenbaar, maar 'reëel' omdat het spreken en de symbolische orde een rest evoceert die niet in woorden kan worden ondergebracht.⁴ *Dire* produceert *Dieu*, en daarom zijn de ware atheïsten de theologen die over God spreken, hem daarmee in de taal produceren en dus tegelijkertijd telkens bevestigen dat hij niet buiten ons om bestaat. Maar het zijn niet de theologen bij wie de diepste betekenis van 'God' zichtbaar wordt. In *Encore* zijn het vrouwelijke mystici, Hadewijch en Teresa van Avila, bij wie die onkenbare rest 'God' betekenis krijgt in genot en extase. De mystiek wordt het terrein waar de betekenis van 'God' in het krachtenveld van psychische structuren het scherpst tot uitdrukking komt.

Theologen in het spoor van Lacan

Lacan had dus het pad geëffend naar een nieuwe analyse van religie en het belang van de mystiek als innerlijke ervaring van verlangen en genot. Geen wonder dat in zijn voetspoor deze mystiek aandacht heeft gekregen. Paul Moyaert bijvoorbeeld geeft in zijn boek *De mateloosheid van het christendom* (1998) een uitvoerige analyse van de innerlijk beleving van Teresa van Avila.⁵ Opvallend is dat hij deze mystiek afzet tegen 'het gewone geloof', de gewone gehoorzaamheid aan God, zonder bevlogenheid en ritualistisch beoefend. In de mystiek lijkt niet alleen iets hartstochtelijks uitvergroot te zijn, maar ook wordt de eigenlijke essentie van religie zichtbaar. Uitvoerig beschrijft Moyaert de psychische krachtlijnen die in de mystieke liefde werkzaam zijn: verliefdheid, verlangen, idealisering, erotisering, identificatie, sublimatie, vervoering, genot. Het belang van een studie als deze is dat zij de mystiek losweekt uit het 'mystieke' vertoog van Lacan en de analyse weer weet te verbinden met het klassieke psychoanalytische idioom van Freud.

Een ander die in het spoor van Lacan verder is gegaan is Michel de Certeau (1925-1986), een theoloog en filosoof die vanaf 1964 verbonden was aan de door Lacan opgerichte *École Freudienne de Paris* en vanaf 1968 aan

3. J. Lacan, *Le Séminaire*, dl. 11: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), (tekstredactie door J.-A. Miller) Parijs: Seuil, 1973, p. 59.

4. J. Lacan, *Le Séminaire*, dl. 20: *Encore* (1972-73), (tekstredactie door J.-A. Miller) Parijs: Seuil, 1975, hoofdstukken 4 en 6.

5. P. Moyaert, *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen: SUN, 1998.

verschillende universiteiten in Frankrijk en Amerika doceerde. Naast cultuur-sociologisch en geschiedstheoretisch onderzoek legde hij zich toe op de vroeg-moderne mystiek. Het was daarbij helemaal zijn bedoeling niet om Lacans denken toe te passen om de mystieke theologie of mystici zelf te analyseren. De Certeau wilde er vooral de nadruk op leggen dat het moderne mystieke spreken overeenkomsten vertoont met de psychoanalytische theorie. Anders gezegd: de psychoanalyse is een modern wetenschappelijk vertoog, maar zij is in haar oorsprong verwant aan het moderne mystieke spreken. In beide gevallen worden het subject van de spreekact en die van het uitgesprokene nadrukkelijk van elkaar onderscheiden.⁶

In zijn belangrijkste werk, *La Fable Mystique, XVIe-XVIIe Siècle*, beschrijft De Certeau uitvoerig de lotgevallen van het begrip 'mystiek'.⁷ De inhoud ervan heeft een zwalkend bestaan geleden in de loop der tijden, maar de constante is dat mystiek altijd verwijst naar iets wat verborgen is. In de middeleeuwen duidt het begrip mystiek op de bijna tastbare aanwezigheid van een verborgen God. Mystiek is zich bewust van de nauwe relatie tussen de zichtbare werkelijkheid en de goddelijke aanwezigheid die hierin of hierachter schuil gaat. Oorspronkelijk was deze goddelijke aanwezigheid vooral verbonden met de eucharistie en met de kerk, met inbegrip van de kerkelijke hiërarchie. Na de reformatie wordt de kloof tussen de zichtbare en de mystieke kerk steeds groter. Mystiek wordt iets buitengewoons, een contemplatieve individuele houding. Mystiek verwijst niet langer naar wat verborgen is in de werkelijkheid, maar zij wordt een innerlijke ervaring. Dat wil overigens niet zeggen dat de mystiek wordt ontkoppeld van lichamen, zoals het kerkelijke lichaam. Het lichaam van de mysticus wordt de plaats die bewoond moet worden door de Geest.

Deze moderne mystiek moet een houding aannemen ten opzichte van het verborgene, ten opzichte van dat wat zich niet langer in de werkelijkheid openbaart. De ervaring van het goddelijke is dan ook niet meer een ervaring van Gods directe aanwezigheid. Zij wordt een ervaring die gestalte krijgt in het spreken van de mysticus zelf. Dat betekent dat het spreken geen verwoording is van een voorafgaande ervaring van het goddelijke. Het is andersom: de mystieke ervaring ontstaat door het spreken zelf. Niet het gesprek tussen God en mysticus, maar het spreken van de mysticus zelf wordt de enige zekere plaats voor de openbaring van het goddelijke.

Hier ligt de gelijkenis met de lacaniaanse psychoanalyse. De Certeau wijst onder andere op de mystiek van Johannes van het Kruis, waar de

6. M. de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis/Londen: University of Minnesota Press, 1986, p.36-37.

7. Zie over De Certeau en de mystiek: M. de Kesel, 'Waar Felix de Kat staat als hij valt. Over Michel de Certeau, mystiek en psychoanalyse', in: K. Geldof & R. Laermans (red.), *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*, Nijmegen: SUN, 1996, pp.122-141. D. Bogner, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz: Grünewald, 2002.

mysticus wordt geleid door de Geest, die hij bepaalt als *el que habla* (hij die spreekt).⁸ Om deze innerlijke dialoog te bereiken is het noodzakelijk dat de mysticus zichzelf ontledigt. Alles wat betekenis had in het leven van de mysticus verdwijnt, zodat een leegte overblijft waarin nieuwe betekenis kan ontstaan. Deze ontleding noemt De Certeau ook wel doodsdrift, om op een andere overeenkomst met de psychoanalytische theorie te wijzen. Hij merkt op dat de innerlijke dialoog aanvangt met een wilsdaad van de mysticus (*volo*):⁹ de mysticus, sprekend in de ik-persoon, wil niets anders dan met God spreken of God horen. Dit *volo* is het enige dat resteert na de ontleding van de ziel, het afstand doen van het wereldse en zichzelf. Deze eerste wilsdaad zweeft als het ware in de juist ontstane innerlijke leegte in het lichaam.

In het innerlijk van de mysticus, in de intieme band met het goddelijke dat spreekt, wordt de identiteit van de mysticus gegeven: 'dat ben jij'. De Certeau vergelijkt die ervaring met de openbaring van de door Freud beschreven psychoticus Schreber die op een bepaald moment een machtige stem hoort die hem aanspreekt met 'loeder'. Schreber neemt de uitspraak voor waar aan en hij zal de God die hem een loeder noemt, gehoorzamen. De intieme relatie tussen Schreber en zijn God is mogelijk geworden doordat God de waarheid zei over hem. Weer blijkt welke belangrijke rol deze casus heeft gespeeld in de relatie tussen psychoanalyse en religie. De Certeau wijst met name op wat in de analytische praktijk gebeurt, op de intieme relatie van overdracht en tegenoverdracht tussen analysant en analyticus, waarbij de analyticus in de verwachting van de analysant verondersteld wordt de waarheid over hem/haar te weten. Dit is de basis voor een analyse waarin de analysant door zijn eigen spreken heen zicht krijgt op wat hem onbewust bepaalde, een ervaring die volgens De Certeau uitgedrukt wordt met de formule 'dat ben ik'.¹⁰

De Certeau is belangrijk geweest omdat hij de nadruk op het mystieke verlangen en het extatische genot dat in Lacans laatste, meest abstracte en haast mystieke séminaires zo'n belangrijke rol was gaan spelen, weer terugplaatst in een historische context. Wij zouden kunnen zeggen dat De Certeau hier de lijn weer oppakt die bij Freud nog zo belangrijk was en bij Lacan wordt veronachtzaamd: de historische ontwikkeling en de context van religie. De Certeau blijft niet staan bij Lacans kritiek op de moderniteit en het cartesiaanse subject, maar keert terug naar die vroege moderniteit om te laten zien dat de psychoanalyse zelf verwant is aan het vroegmoderne, mystieke spreken over het verlangen en het verborgene. De mystiek ontstond in zekere zin naast en met het cartesiaanse subject als een variant. De moderniteit begint niet met

8. De Certeau legt het verband tussen de mystiek van Johannes van het Kruis en het spreken van de Geest (*el que habla*) enerzijds en Lacans *ça parle* (*ça pense*) anderzijds. M. De Certeau, *La fable mystique* dl. 1: *XVIe-XVIIe siècle*, Parijs: Gallimard, 1982, hoofdstuk 5, en *Heterologies*, p. 88.

9. M. de Certeau, *La fable mystique*, pp. 225 e.v. en *Heterologies*, pp. 90 e.v.

10. M. de Certeau, *Heterologies*, p. 56.

de geboorte van het moderne subject, maar met het verschijnen van moderne subjecten, die een basis voor geloofszekerheid en waarheid tot stand moeten weten te leggen in hun eigen innerlijk.

Zowel Moyaert als De Certeau zijn ervan overtuigd dat mystiek een essentieel element uit de religie blootlegt, al was het maar omdat dit zich in het innerlijk afspeelt en omdat het zoveel krachtlijnen van de menselijke geest inschakelt. In het licht van het eerste deel van ons boek moeten wij de vraag stellen of deze ontdekking van de mystiek in de psychoanalyse niet aantoont dat ook de religie van onze tijd alleen maar kan worden benaderd via het innerlijk van de religieuze mens. Anderzijds, wij hoeven alleen maar aan Ritschls kritiek op de mystiek en het subjectivisme van het piëtisme te denken om te beseffen dat er in de religie meer steekt dan innerlijke ervaring en dat het zelfs de vraag is of zij er de kern van is. Op dit punt presenteert de lacaniaanse psychoanalyse wellicht een eenzijdig beeld.

De perversiteit van Gods liefde

Lacans inzichten in de heimwee naar het Ding en de uitzichtloze zoektocht van het subject naar compleetheid deden theologen ook nadenken over de wijze waarop men Gods liefde placht te presenteren. Een van de baanbrekende werken was het weliswaar essayistisch, maar uiterst overtuigend geschreven *Le dieu pervers* van Maurice Bellet.¹¹ Zijn uitgangspunt is het katholieke schuldgevoel over lichamelijke en seksualiteit, maar snel graaft hij dieper, naar de perverse invloed van de voorstelling dat God liefde is. Als ik mij inderdaad voorstel dat ikzelf tot niets in staat ben, maar dat God mij in zijn immense liefde steeds weer vergeeft, dan ben ik radicaal aan deze verslindende liefde overgeleverd. Ik voel mij dan zelf niets waard, kan mij alleen maar haten, wat weer tot grotere opgave aan die God brengt omdat hij de enige is die mij kan redden. De christelijke god is dus niet enkel wreed, zoals er meerdere wrede goden in de godsdienstgeschiedenis aan te wijzen vallen. Hij is pervers: hij doet alles uit liefde, omdat hij mijn heil op het oog heeft, maar daardoor ontnemt hij mij ieder gevoel van eigenwaarde.

Bellet probeert dan in vogelvlucht de geschiedenis van de theologie op dit stuk te schetsen en besluit dat het illusie is één punt te ontdekken waar dat perverse godsbeeld is ontstaan. Men vindt er veel aanknopingspunten voor en het is blijkbaar een gevaar dat steeds weer op de loer ligt om de religieuze mens te overvallen.

De ambiguïteit die in het bevestigen van Gods liefde vervat ligt, werd verder uitgewerkt in het doorwrocht theologisch essay van Jean-Daniel Causse,

11. M. Bellet, *Le Dieu pervers*, Parijs: Desclée de Brouwer, 1979.

La haine et l'amour de Dieu.¹² Zijn opstapje is Nietzsches kritiek op het ressentiment dat in het christendom schuilgaat: onder het mom van liefdevolle bezorgdheid voor de andere, wil de gelovige zijn medemens eigenlijk vastzetten en hem een beperkende moraal opleggen. Zodoende wordt die eigenlijk de gevangene van diegene die beweert het beste met hem voor te hebben. Nadien gaat hij in op Freuds en Lacans ontmaskering van de motieven die in de liefde schuilgaan. Liefde bevat veel agressie, is wellicht zelfs gestoeld op de omkering van een agressie die haar voorafgaat. Verder is liefde een zoektocht naar het ultieme object, naar de hechting die ons helemaal zou bevredigen. Die bestaat niet, gelukkig maar, want anders zou ons verlangen uitdoven en zou de liefde de dood met zich meebrengen. Vanuit dit grondinzicht wil Causse de plaats van de agressie herwaarderden en dit ook in de voorstelling van de liefde waarmee God de mens bemint, want alleen op deze wijze blijft het godsbeeld een beeld van de scheppende God die wil dat zijn schepselen een autonoom bestaan leiden. Met deze idee in het achterhoofd gaat hij ook enkele centrale figuren uit de geschiedenis van de theologie opnieuw lezen, in het bijzonder Bernardus van Clairvaux en Luther, om te besluiten met een studie van de van de christelijke liefde of *agapè* bij Lucas en de kruistheologie van Johannes en Paulus. In latere publicaties heeft Causse ook verder nagedacht over de implicaties hiervan voor de naastenliefde, want 'liefhebben is geven wat men niet heeft', namelijk de illusie van compleetheid die een mens niet kan nalaten aan een ander te vragen. Wij staan hier voor de meest gedegen receptie van het lacaniaanse denken in de theologie.

Slavoj Žižek

Lacan mag naar het eind van zijn oeuvre toe religieuze problematiek ter sprake gebracht hebben, er waren weinig theologen die op zijn denken ingingen. De eerste reden die men doorgaans geeft is het moeilijke karakter van zijn oeuvre. Minstens even belangrijk is het feit dat de band tussen godsdienstpsychologie en dogmatiek doorgeknipt was. Het woord van Barth klonk nog lang na in het protestantisme en de interesse die Paul Tillich voor de psychoanalyse had getoond, had weinig navolging gekregen. In de katholieke kerk waren de discussies over de godskennis wellicht niet helemaal uitgedoofd, maar zij beroerden de bredere intellectuele wereld niet langer. Het waren filosofen die het debat over de 'dynamiek van het geloof' – om toch maar Tillich te citeren¹³ – en over de godskennis weer opnamen.

12. J.-D. Causse, *La haine et l'amour de Dieu*, (Lieux théologiques 33) Genève: Labor et Fides, 1999.

13. P. Tillich, *The dynamics of faith*, New York: Harper & Row, 1958; Ned. vert.: *De dynamiek van het geloof*, Utrecht: Bijleveld, 1958.

De opmerkelijkste denker in dit verband is de Sloveense filosoof en psychoanalyticus Slavoj Žižek (°1949), hoogleraar in Ljubljana.¹⁴ Vanaf zijn eerste werken, eind jaren 1980, is het duidelijk dat zijn denken drie pijlers heeft: de psychoanalyse van Lacan, de filosofie van Hegel en het marxisme, waarbij je zou kunnen zeggen dat de laatste twee worden verstaan vanuit de eerste. Vanuit deze gedachtewereld zijn er drie doelwitten van polemieken. Het eerste doelwit, het belangrijkste, is het deconstructivisme en relativisme van onder andere Jacques Derrida. Het tweede doelwit zijn de aanhangers van de 'identiteitspolitiek'. Dat zijn bijvoorbeeld de feministen en multiculturalisten die in hun overigens terechte strijd voor de rechten van minderheden en gelijke behandeling, ondertussen wel handlangers zijn van het echte kwaad, het wereldwijde kapitalisme. Ten slotte richt hij zijn pijlen (als lacaniaan en daarmee in zekere zin ook freudiaan) op het 'New Age obscurantisme' dat vaak verbonden wordt met een jungiaans, neopagaans religieus denken. Door juist dit denken te bekritisieren wil Žižek opnieuw de aandacht vestigen op de klassieke thema's van de filosofie, zoals menselijke natuur (de ziel), vrijheid, macht, waarheid, en ook religie. Het is om deze reden dat hij in *The ticklish subject* (1999) en andere teksten uit die periode het cartesiaanse subject centraal stelt.

In het hedendaagse denken en spreken over mens en identiteit is een subject, namelijk een veelheid van subjectiviteitsvormen, geworden, een verzameling identiteiten waartoe iemand zich kan bekennen (ik ben feministe; ik ben homo; ik ben christen, etcetera, al naar gelang de omstandigheden en de zelfervaring). Žižek vraagt zich af wat er overblijft wanneer wij al deze maskerende identiteiten wegdenken. Zijn antwoord zal verwant zijn aan Kant (het radicale kwaad in de mens) en de orthodoxe religie, met name het protestantisme met zijn nadruk op de zonde, maar het zal verwoord zijn in lacaniaanse termen: de monstrueuze destructie teweeggebracht door de doodsdrijf.¹⁵

Het thema religie staat in Žižeks recente werk volledig centraal: verrassend want in de jaren '90 werd hij immers vooral bekend als exegeet van Lacan en de verbinding van diens denken met populaire cultuur. *Looking awry* (1991) en *Enjoy your symptom!* (1992) waren studies waarin de psychoanalyse van Lacan werd uitgelegd en gebruikt om films als *Vertigo* van Hitchcock en *Stromboli* van Rossellini te duiden. Toch gaat dit soort analyses naadloos over in zijn eerste teksten over religie. In *The plague of fantasies* (1997) wordt tussen de kunstanalyses door ook een exegese gegeven van Lacans visie op het naastenliefdegebod. Daar wordt dan ook al zichtbaar wat Žižek zo boeit in

14. Secundaire literatuur: S. Kay, *Žižek. A critical introduction*, Cambridge: Polity, 2003. F. Depoortere, 'Geloof als oerbesluit. Nadenken met Slavoj Žižek over behoren tot een bepaalde traditie', *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005) nr. 3, pp. 261-282.

15. Zie ook: Sl. Žižek, *Het subject en zijn onbehagen. Vijf essays over psychoanalyse en het cartesiaanse cogito*, Amsterdam: Boom, 1997.

religie: ‘overorthodoxie’.¹⁶ Denkers als Blaise Pascal, Nicolas Malebranche en Sören Kierkegaard laten in hun theologiseren het radicale uiterste van religie zien. Het sterkste voorbeeld is Malebranche die in zijn *Traité de la nature et de la grâce* (1680) niet verkondigde dat Christus was gekomen om mensen van hun zonden te verlossen, maar stelde dat Adam wel moest zondigen opdat Christus kon komen verlossen. Het betekent dat God het lijden van mensen heeft gewild, zodat hij enkelen ook nog kon redden. Kort gezegd is de conclusie hier dat God niet van mensen houdt – hij laat hen immers lijden – maar slechts van zichzelf – de heilsgeschiedenis is er voor zijn eigen glorie. In deze ‘overorthodoxie’ wordt de perverse kern van religie zichtbaar en zien wij wat Lacan bedoelde met theologen die atheïsten zijn: achter het dogma of een ideologie gaat geen warme menselijkheid schuil, geen goede bedoelingen, ook geen echte authentieke vroomheid, maar het tegendeel: het ‘afschuwelijke obscene superego van de grote Ander’. Wie voorbij de inherente waarheid en logica van het dogma wil denken, vindt niets anders dan een God die slechts voor zichzelf bestaat; een God die in wezen niet geloofwaardig is.

De laatste jaren staat religie, meer specifiek het christendom en dan vooral het protestantisme, volledig centraal in Žižeks werk. Belangrijkste publicaties zijn: *On belief* (2001) en *The puppet and the dwarf: the perverse core of Christianity* (2003). Hij zet zich af tegen breed gedragen visies op de toekomst van het christendom waarin deze godsdienst alleen kan overleven wanneer het zich bekent tot een spiritualiteit van een vaag godsbegrip, zoals dat van Levinas, of tot de altijd weer moraliserende belofte van toekomstige verlossing, of de andere betere wereld van het Koninkrijk waar wij ondertussen allemaal aan moeten meebouwen zonder ooit het resultaat te zien. Daartegenover stelt Žižek dat het christendom alleen maar betekenis heeft – en dus ook alleen maar kan overleven – als het zijn dogmatisch en institutioneel karakter bewaart. Wij hebben meer aan Malebranche die met zijn obscene dogmatiek doordringt tot de kern van de religie dan aan vage New Ageachtige spiritualiteit die het zicht op de kern van geloof en religie versluiert achter een waas van oosterse wijsheid en zelfhulpgroepen.

Maar wat hebben wij dan aan het christendom? Regelmatig put Žižek wijsheid uit de woorden van Paulus, en het is dan ook in diens brieven dat hij het antwoord vindt. Uitgangspunt is dat de wet de zonde leert kennen. De vraag is verder hoe de mens kan ontsnappen aan deze zonde. Het antwoord is: liefde. In de overorthodoxie is de zonde het vertrekpunt voor de liefde en die kan tot redding leiden. Kortom: het goede nieuws van het christendom bestaat in de mogelijkheid tot wedergeboorte, opnieuw te kunnen beginnen en daarmee wat in eeuwigheid al was bepaald te doorbreken. Wij zijn terug bij Malebranche: het christendom koestert de fundamentele fantasie dat een mens helemaal opnieuw kan beginnen. Aldus de marxist en atheïst.

16. Sl. Žižek, *The plague of fantasies*, Londen/New York: Verso, 1999, pp. 77 e.v.

Terug naar het dogma?

Het dialectische en radicale denken van Žižek is niet eenvoudig te volgen, laat staan samen te vatten. Laten wij toch nog proberen wat lijnen te trekken. Bij Žižek vind je in wezen geen nadruk op de mystiek hoewel hij toegeeft dat deze religieuze mogelijkheid bestaat. In zijn analyses van het christendom sluit hij zeker aan bij Lacans notie van God als de Ander en van het individu dat zich kan ontledigen en daarin geconfronteerd wordt met zijn zonde of doodsdrift. Maar de nadruk ligt bij Žižek uiteindelijk op het dogma en de liefde.

Als wij dat als kern nemen, kunnen wij niet anders dan constateren dat de freudiaanse/lacaniaanse psychoanalyse een fascinatie heeft voor het dogma. De eerste aanzetten vonden wij al in Freuds *Totem en taboe*, waar Freud in het laatste deel spreekt over de christelijke leer van verlossing en verzoening. In de jaren 1920 was het Theodor Reik die in *Der eigene und der fremde Gott* (1923) en in *Dogma und Zwangsidee* (1927) duidelijk maakte dat het christendom wezenlijk een dogmatische religie was. Tot een verdediging van deze religie kwam het echter zeker niet. Met een beroep op theologen als Von Harnack werd het dogma toen gedeconstrueerd als een historisch gegroeid compromis dat alleen maar bedoeld was om een historische, echte kern te versluieren. Was Jezus wel iemand anders geweest dan een revolutionaire rebel met een handjevol sympathisanten in Galilea? Freud liet zich door Reik inspireren in *De toekomst van een illusie* en datzelfde gold voor Erich Fromm in zijn *Die Entwicklung des Christusdogmas* (1930). Kortom, achter het dogma scholen er echt gebeurde feiten die men liever wilde vergeten.

Ook bij Žižek wordt voorbij het dogma gezocht naar een diepere kern die het dogma ondersteunt. Hij wijst die ook aan: voorbij het dogma ligt het 'reële', dat wil zeggen het reële karakter van God en van de doodsdrift. Dat reële mag zeker niet verward worden met het echtgebeurde of het werkelijke. De Certeau noemde het reële in het christendom het lege graf als vertrekpunt voor geloof (en dogma) en kerk. Bij Žižek is het reële de obscene God die zich wentelt in zijn eigen genot.

De aandacht bij het lacaniaanse denken voor de relatie tussen het reële en de symbolische orde heeft daarmee in wezen wel een oude freudiaanse problematiek terzijde geschoven: wat is er echt gebeurd? Bij de lacanianen lijkt die vraag er niet meer toe te doen. Maar wat komt er voor in de plaats? En wij kunnen hier nog een stap verder gaan door de vraag te stellen die de lacaniaanse psychoanalyse altijd weer oproept: functioneren termen als het 'reële' en 'doodsdrift' niet eigenlijk als dogma's waarin men moet geloven? Achter het christelijk dogma schuilt een psychoanalytisch dogma. Bij Žižek functioneert het denken van Lacan als dogma of ideologie.

De reconstructie van het echtgebeurde feit achter het dogma had bij Freud een duidelijke functie. De oermoord uit *Totem en taboe*, de oerscène

van de Wolvenman en de historische moord op Mozes waren allemaal reconstructions om het belang van het verbod en de identificatie te benadrukken. Bij Žižek wordt het particuliere karakter van het echtgebeurde vervangen door algemene structuren van verlangen, fantasie en genot. En als wij dat geloven, dan kunnen wij daarmee alles begrijpen: gekte, kunst, religie, filosofie en moderne cultuur. Maar de vraag is dan natuurlijk wat het eigene is van religie of kunst wanneer overal dezelfde structuren zichtbaar worden. De kern van religie lijkt niets anders te zijn, dan wat ook de kern van andere culturele fenomenen is. De auteur zou gruwen: maar komen wij dan toch niet in de buurt van Jung?

De fascinatie van de atheïst Žižeks voor de religie is merkwaardig. Waar die toe leidt, is nu nog niet zeggen: zijn denken en oeuvre zijn nog niet voltooid. Žižek is niet de enige filosoof die in onze tijd deze wending maakt. Gianni Vattimo ging hem voor met zijn *Ik geloof dat ik geloof* (1996). Had Oskar Pfister dan toch gelijk toen hij ooit aan Freud schreef dat deze zich ten onrechte een goddeloze jood noemde? Want Freud had zich toch ten taak gesteld de libido – de liefde – te bevrijden uit een gedogmatiseerde en geïnstitutionaliseerde samenleving! Was iemand die voor de liefde strijdt niet ook ‘in God’? In Žižekiaans perspectief zegt Pfister over Freud terecht: een betere christen is er nooit geweest.¹⁷ Want voor Pfister was er een psychoanalyticus nodig om tot de kern van religie door te dringen en haar daarmee ook te zuiveren van de onnodige ballast die theologen in de loop van de tijd op haar hadden gestapeld.

Dat brengt ons bij een volgende observatie: het gegeven dat de psychoanalyse, ondanks al haar veronderstelde antireligieuze sentimenten, altijd gefascineerd is geweest door religie en religiositeit en dat zij heeft getracht het wezen van de religie te formuleren. Het is alsof zij de religie wilde uitzuiveren. Freud streed in zijn tijd tegen het dwingende moralisme en de drukkende dogmatiek van een autoritair kerkelijk instituut. Bovendien zag en ervoer hij de schaduwzijde van de christelijke naastenliefde in het antisemitisme. Tegelijkertijd zijn er passages waarin religie de positieve waardering krijgt omdat zij ruimte geeft aan sublimatie. En zelfs al zou religie illusie zijn, dan is het nog altijd zinnige fictie – iets waar veel theologen vandaag niet aan twijfelen. Bij de lacanianen blijft die fascinatie voor religie bestaan of sterker nog, ze keert terug. Ook nu weer proberen psychoanalytici en filosofen religie te bevrijden uit de mist die haar omhult. Bij Žižek is dat het duidelijkst: weg met al die vage jungiaanse, oosterse en westerse spiritualiteiten. En op een andere wijze dan in de tijd van Freud, geeft hij – en hij niet alleen – opnieuw een impuls aan de theologie. Er zijn blijkbaar psychoanalytici nodig om de vraag te stellen: ‘wat is het wezen van geloof en religie’?

17. Sigmund Freud & Oskar Pfister, *Briefe*, p. 64.

Bij het beantwoorden van die vraag lijkt ondertussen wel een belangrijke centrale problematiek uit het oog verloren te zijn. Bij Lacan en zeker bij Žižek wordt er moeiteloos overgegaan van een psychoanalytische interpretatie van een christelijk leerstuk naar de psychologische betekenis ervan in het geloof van een individu. De theologie van Malebranche bijvoorbeeld is niet alleen een perverse leer, maar daarmee ook een pervers geloof. Echter, de relatie tussen leer en geloof is zeker in de moderniteit geen vanzelfsprekendheid. Zowel de protestantse als katholieke tradities laten zien dat de formulering van een leer nog iets anders is dan het psychologisch (of pastoraal) functioneren ervan. Wij stuiten hier weer op het klassieke onderscheid tussen *fides quae* en *fides qua*. Door het onderscheid te veronachtzamen verdwijnt een problematiek die toch wezenlijk is: de vorming van de gelovige en van geloof vanuit een traditie, gemeenschap of instituut; en de wellicht noodzakelijke maar ambigue functie van religieuze autoriteiten.

Nederlands pastoraat in het spoor van Rogers

Terwijl men in de Franse intellectuele wereld en in de katholieke theologie niet aan het denken van Lacan voorbij kan gaan, is dat helemaal niet zo in de Angelsaksische landen en in Nederland, waar men zich na de zeventiger jaren bijna uitsluitend op het Engelse taalgebied is gaan oriënteren. Voor de godsdienstpsychologie betekende dat twee zaken: voor wie in haar toepassing als pastorale psychologie geïnteresseerd was, de overname van de door Carl Rogers beïnvloede 'klinisch-pastorale vorming'; wat de eigenlijke godsdienstpsychologie betreft, het aanhaken bij de Angelsaksische stroming in de psychoanalyse met als centraal thema de objectrelaties.

Aan de oorsprong van de klinisch-pastorale vorming ligt weer een persoonlijk verhaal en een psychotische ervaring, dit van Anton Boisen (1876-1965). De man leed op vierenveertigjarige leeftijd aan een psychotische waan die hij later als een echte religieuze ervaring interpreteerde. De context was de volgende. Jarenlang had hij in een aan-uitrelatie met een vriendin geleefd maar, helaas, was hij bedremmeld blijven zwijgen toe zij klaar stond om met een 'ja' op zijn huwelijksaanzoek in te gaan. Hij was tijdens de Eerste Wereldoorlog als aalmoezenier naar Europa gegaan en was bij zijn terugkeer in dezelfde stad gaan wonen als zij. Alice, want zo heette zij, had echter geweigerd hem terug te zien. Steeds meer opgewonden tekende hij voortdurend vierkanten waarin de woorden 'sterk - zwak, volmaakt - onvolmaakt' geordend stonden. Dan schreef hij in een tranceachtige toestand zijn geloofsbelijdenis neer. Voor een deel loopt die parallel met het traditionele christelijke credo, maar het volgt dan plots een ander spoor wat de verlossing betreft. Boisen is ervan overtuigd dat de sterken zich tot nu toe voor de zwakken hebben opgeofferd, maar dat dit nu omgekeerd moet worden. Ook zou vanaf nu een gezin

niet uit twee maar uit vier leden moeten bestaan, ‘uit de sterke en de zwakke en de engelbewaarders, die in vreugde van dienen en delen in het geluk van diegenen die zij liefhebben compensatie vinden voor de offers die sommigen altijd moeten brengen’. Hiermee verwijst hij duidelijk naar de idee die bij hem heeft postgevat dat hij zich moet offeren en de vrouw, van wie hij houdt, een andere man moet gunnen, net als zijn moeder destijds de man van wie zij hield met haar beste vriendin heeft laten trouwen.¹⁸ Wij vinden hier weer de vermenging van religieuze en seksuele problematiek, die wij reeds zo vaak in verband met psychose ontmoet hebben, alsook veel geweld. Kort daarop wordt Boisen op vraag van zijn zus en zwager onder dwang opgenomen, omdat hij voortdurend over ‘nodige offers’ spreekt; hij alludeerde niet alleen op zelfmoord, maar ook op het feit dat hij zijn jong nichtje zou moeten meeoferen.

Na zijn genezing besloot Boisen zich verder voor psychiatrische patiënten in te zetten. Hij slaagde er in 1924 in pastor te worden aan het Worcester State Hospital. Daar vatte hij het plan op om theologiestudenten een stage in de psychiatrie te laten doen om hen met de ervaring van de psychose in contact te brengen. Wij herkennen hier een opvatting die wij reeds herhaaldelijk zijn tegengekomen en die de kern van het jungiaanse denken uitmaakt, namelijk dat de psychotische ervaring een goede entree is om de religieuze ervaring te begrijpen. In 1930 werd zijn opleiding geïnstitutionaliseerd: *Council for the Clinical Training of Theological Students*. Hetzelfde jaar kreeg Boisen echter een nieuwe inzinking en moest hij Worcester verlaten. Na zijn herstel schreef hij *The exploration of the inner world* (1936), opnieuw een boek over de relatie tussen psychotische en religieuze ervaring.

Intussen bleef de beweging groeien en Seward Hiltner, die via andere wegen geïnteresseerd was geraakt in de relatie religie-geestelijke gezondheid, nam er de leiding over. Het project om via stage in de psychiatrie kennis te maken met psychotische ervaringen werd verlaten. In de plaats werd het denken van Carl Rogers geïntroduceerd, dat overigens aanvankelijk nog als een exponent van de psychoanalyse werd beschouwd.¹⁹ Omdat Rogers, net zoals iedere niet-medicus, in Amerika geen analyticus kon worden, had hij een eigen beweging opgericht. Die mocht de naam ‘therapie’ uiteraard niet in haar vaandel voeren. Daarom werd de term ‘counseling’ gekozen met als motto: ‘de mensen helpen om zichzelf te helpen’. De niet-directieve houding van de analyticus werd overgenomen, maar de interpretatietechniek werd terzijde geschoven. De counselor moest zich helemaal invoelen in zijn patiënt die nu ‘cliënt’ heette en moest, vanuit dit invoelen, die de spiegel voorhouden om hem zodoende duidelijk te maken wat diens gevoelens waren. ‘Als ik je zo

18. Zie zijn autobiografie: *Out of depths. An autobiographical study of mental disorder and religious experience*, New York: Harper, 1960. Voor een analyse, in het bijzonder van de waan, zie: H. Stroeken, *Godsdienst en Boisen*, Kampen: Kok, 1983, pp. 65-83.

19. S. Hiltner, *Pastoral counseling. How every pastor can help people to help themselves*, Nashville: Abingdom Press, 1949.

hoor heb ik de indruk dat achter je boosheid veel verdriet schuil gaat', is een typische formule uit deze hoek.

Deze niet-directieve, invoelende houding leek uiterst geschikt om mensen in het pastoraat op te leiden. Te lang had men de pastor een belerende functie toegemeten. Als man die het woord Gods verkondigde had hij de mensen steeds weer voorgehouden wat zij moesten doen. Nu moest hij leren luisteren en op die wijze de mensen de ruimte geven om hun eigen weg in geloofszaken te zoeken.²⁰

Deze aanpak kreeg in Nederland navolging toen Heije Faber (1907-2001) in 1960 een studiereis naar Amerika ondernam en zijn ervaring te boek stelde.²¹ Hij overtuigde de in de psychiatrie werkzame hervormde predikant Wybe Zijlstra (1921-1997) om daar een training te gaan meemaken.²² Kort nadien publiceerde Faber samen met Ebel van der Schoot, een Utrechtse predikant die lid was van de werkgroep voor zielzorg van de Nederlands-hervormde kerk, *Het pastorale gesprek. Een pastoraal-psychologische studie* (1962). In 1964 werd Faber lector in de pastorale psychologie te Leiden. Hetzelfde jaar besloot men te Nijmegen een aparte doctoraalopleiding pastorale theologie op te zetten en om hieraan leiding te geven werd Willem Berger (°1919) aangezocht, die eveneens eerst op studiereis naar Amerika werd gestuurd. Op oecumenische wijze sloegen zij de handen inelkaar en in korte tijd wist de klinisch-pastorale vorming het Nederlandse pastorale veld te bezetten.

Men kan verschillende redenen opgeven waarom dat zo snel gebeurde. Protestantse predikanten hadden de naam afstandelijk en autoritair te zijn. Zij besteedden veel tijd in hun studiekamer om hun lange preken over de grondtekst van de bijbel grondig voor te bereiden. Dat spoorde niet langer met het antiautoritaire klimaat van de zestiger jaren. Predikanten moesten dus dichterbij hun gemeenteleden komen te staan en, vooral, leren luisteren. Bij katholieken onderkende men eveneens de nood dat priesters moesten leren luisteren, maar daar kwam nog iets bij. De seksuele problematiek was, het Tweede Vaticaans Concilie ten spijt, niet opgelost en weinig priesters stonden achter de rigide normen die Rome bleef hanteren. Een techniek waarbij men invoelend kon zeggen 'Wat vind jij er nu zelf van?' was dus welkom.

Dat betekent niet dat deze rogeriaanse aanpak door iedereen met enthousiasme werd ontvangen. De sarcastische woorden van Jan Hendrik van den Berg (°1914), bekend om zijn *Metabetica* (1956), die zijn carrière in 1951 als hoogleraar Pastorale psychologie in Utrecht was begonnen, zijn

20. D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*, München: Kaiser, 1972.

21. H. Faber, *Pastoral care and clinical care in America*, Arnhem: Van Loghum Slaterus, 1961. Meer informatie in H. Faber, *Rekenschap van een zoektocht. Een autobiografie*, Baarn: Ten Have, 1993, pp. 166-194.

22. Hij zou er later op promoveren: W. Zijlstra, *Klinisch-pastorale vorming. Een voorlopige analyse van het leer- en groepsproces van zeven cursussen*, Assen: Van Gorcum, 1969. Meer informatie in: H. Faber, *Wybe Zijlstra, pastor en pionier*, Baarn: Callenbach, 1998.

legendarisch geworden. Een casus van Faber commentariërend,²³ die over een vrouw gaat die zich over het overspel van haar man bij de counselor komt beklagen, laat hij de pastor invoelend zeggen: ‘U hebt het gevoel dat het de vrouw is van uw overbuurman,’ om verder de draak te steken met dat ‘ruggegraatloze gesprek dat counselen heet’.²⁴ Met andere woorden: de counselor doet niets; hij humt. Fair was dat niet, en dat een pastor leerde luisteren was een hele vooruitgang. Wel was het zo dat de theoretische reflectie op een laag pitje kwam te staan. Woorden als ‘gevoel’ en ‘relatie’ werden kwistig rondgestrooid, om maar te zwijgen over het gebruik van ‘ergens’, maar een serieuze standpuntbepaling ten aanzien van de psychoanalyse, waaruit het rogeriaanse denken toch was gegroeid maar waarover men steeds minder wist, kwam er niet. Vaak beperkte men zich er toe erop te hameren dat men niet-directief was – maar dat was de psychoanalyse ook. Tegen de Amerikaanse gedragsmatige aanpak stelde men dat men zich ‘humanistisch’ opstelde, maar een duidelijke omschrijving van de eigen relationaliteit in beroepsmatig contact of in het pastoraat, liet op zich wachten. Het rogerianisme gaf ook geen instrumenten in handen om types van religiositeit en types van kerkelijkheid te onderscheiden en er gedifferentieerd mee om te gaan.²⁵ Het succes van de klinisch-pastorale vorming heeft ook tot een identiteitsproblematiek bij de pastor geleid. Niet-directief optreden werkt zolang men van buitenuit met de rol van pastor bekleed wordt. Het is dan een welkome correctie op de verwachtingen van autoritair optreden die bij gemeenteleden leven. Wanneer er echter helemaal geen besef meer is van wat een pastor is en hoe die gewoon was op te treden en men evenmin het etiket ‘therapeut’ aanvaardt, opereert de rogeriaanse niet-directiviteit in het lege. Hoe nuttig zij als correctief optreden ook was, de toepassing van het rogerianisme in het pastoraat leidt tot rolvervaging en identiteitsproblematiek.²⁶

23. H. Faber & E. van der Schoot, *Het pastorale gesprek*, Utrecht: Bijleveld, 1962, pp. 19 e.v.

24. J.H. van den Berg, *Leven in meervoud. Een metabletisch onderzoek*, Nijkerk: Callenbach, 1963, pp. 238-246.

25. Zie verder D. Bos, “‘Wee de pastor die theoloog wordt!’ Over Karl Barth, Carl Rogers en Eppe Gremdaat”, *Psychologie en maatschappij* 60 (1992) pp. 238-258.

26. Een scherpzinnige analyse van de toestand zoals die zich tegenwoordig voordoet: R. Nauta, *Paradoxaal leiderschap. Schetsen van een psychologie van de pastor*, Nijmegen: Valkhofpers, 2006.

De Angelsaksische psychoanalyse bekoort de Nederlandse theologen

Op zoek naar theorie werd in aansluiting op deze pastorale in steek de laatste twintig jaar dan toch opnieuw naar de psychoanalyse gegrepen, maar dan wel die van Angelsaksische signatuur. Twee namen zijn hier belangrijk: Eric Erikson, die in het spoor van Anna Freud de notie van *basic trust* ontwikkelde, en Donald Winnicott, met zijn begrip van transitionele ruimte.

Erik Homburger Erikson (1902-1994) was het kind van een Deens echtpaar dat echter voor zijn geboorte nog scheidde.²⁷ Toen hij drie jaar was, huwde zijn moeder met de kinderarts Theodor Homburger, die Eric als zoon aannam. Toen hij later de reële toedracht vernam, voegde hij de naam Erikson als familienaam aan deze van Homburger toe, en wij weten niet of het de naam is van zijn biologische vader is of een eigen bedenksel. Intussen werd hij enerzijds op school voor Jood uitgescholden – zijn moeder was Jodin – terwijl hij in de synagoge omwille van zijn kloeke, blonde, arische gestalte als de ‘vreemdeling’ werd bestempeld. In ieder geval: er lijkt een stevige basis gelegd te zijn voor iemand die de identiteitsproblematiek als centraal thema in zijn oeuvre zal nemen.

Na zijn middelbare studies reisde hij een aantal jaar als ‘zwerfend kunstenaar’ door Europa, nam hier en daar lessen in tekenen, graveren en beeldhouwen. Toen vroeg een vriend of hij bereid was onderwijzer te worden aan een Engelstalige privéschool die psychoanalytici te Wenen hadden opgericht voor de kinderen van patiënten die er vaak voor jaren bij Freud en zijn volgelingen in therapie kwamen. Erikson werd meteen geboeid door zijn werk, kreeg zin om kinderanalyticus te worden en ging daarom bij Anna Freud in analyse. Hij voltooide zijn analytische opleiding en ging toen, op uitnodiging van de uitgeweken analyticus Hans Sachs, in 1933 naar Amerika waar hij een succesvolle en lange carrière begon.

Zoals reeds vermeld staat Anna Freud aan de oorsprong van de zogeheten *Ego Psychology* en Erikson voegt zich in deze beweging, zij het met een eigen in steek. Zijn aandacht gaat minder naar de verdedigingsmechanismen die ieder mens vanaf zijn geboorte meekrijgt dan naar de eveneens ingeboren levensfasen die een mens doorloopt. Hij huldigt hierbij het zogeheten ‘epigenetisch’ principe, wat niet wil zeggen dat bij een organisme alles van bij zijn ontstaan vastligt en dat het enkel nog moet groeien, maar dat het een aantal ontwikkelingsstadia moet doorlopen waarbij het telkens van gedaante verandert. Ook op psychologisch gebied zou dit zo zijn.²⁸

Erikson komt zodoende aan acht fasen in de menselijke levenscyclus die eigenlijk opgaven zijn om met specifieke problemen in het reine te komen:

27. T.H. Zock, *A psychology of ultimate concern. Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion* (1990), Amsterdam: Rodopi, 2004.

28. E. Erikson, *Identity and the life cycle*, New York: International Universities Press, 1959.

1. als baby moet men vertrouwen tegen wantrouwen opbouwen
2. als peuter, autonomie verwerven tegen de tendens tot schaamte en twijfel in
3. in de vroege kindertijd, initiatief nemen en zich hierbij niet laten remmen door schuldgevoelens
4. op het eind van zijn kindertijd, minderwaardigheidsgevoelens afleggen en durven presteren
5. als puber, zich een identiteit aanmeten en zich niet verliezen in rolverwarring
6. als jongvolwassene, intimiteit aankunnen en de drang weerstaan zich te isoleren
7. als volwassene, bevrediging vinden in de zorg voor de volgende generaties, creatief zijn en niet stagneren
8. als oudere, de integriteit bewaren en zich niet overgeven aan depressie.

Twee fases vallen bijzonder op. Vooreerst: de puberteit en adolescentie, waarbij jongeren op zoek gaan naar hun identiteit. Dit komt vooral tot uiting in Eriksons psychobiografie van Luther.²⁹ Erikson wijst erop dat Luthers relatie tot zijn vader slecht is geweest: die verwachtte heel veel van hem, té veel, zodat de zoon terugweek voor de hem veel te vroeg gestelde eisen tot identiteitsopbouw en heel angstig en schuldbeust werd. Luther vlucht het klooster in waar een vaste geloofsovertuiging, een geordend levensritme en onmiskenbare oversten hem een voorlopige identiteit geven. Maar Luther blijft angstig omdat hij niet weet of God hem eigenlijk wel liefheeft. Dat leidt tot een crisis waar hij, gedragen door de vaderlijke autoriteit van zijn geestelijk leidsman von Staupitz, tot het hogere religieuze besef komt dat God de mens neemt zoals die is. De overwinning van deze religieuze crisis is tegelijk een toetreding tot de opgaven van de volgende levensfase. Luther neemt zijn rol tegenover anderen als reformator op en gaat zijn boodschap over de reddende God uitdragen.

De andere fase uit Eriksons levenscyclus die veel aandacht heeft getrokken is de allereerste, die van de *basic trust*, het basisvertrouwen, dat het ingeboren ego van een kind nodig heeft om zich te kunnen ontvouwen. Dit inzicht werd rijkelijk in protestantse kringen gerecipieerd. Het diende zelfs als gezagsargument om erop te wijzen dat ook religie tot het verzekeren van dit basisvertrouwen in het latere leven kan bijdragen, of het althans zou moeten doen.

In het verlengde van het begrip van basisvertrouwen noemt men doorgaans dit van 'transitionele ruimte' dat door Donald Winnicott (1896-1971) in

29. E. Erikson, *Young man Luther. A study in psychoanalysis and history*, New York: Norton, 1958.

zijn boek *Playing and Reality* (1971) werd geïntroduceerd. Deze kinderarts en analyticus, die verzoenend het midden wist te houden tussen de scholen van Anna Freud en Melanie Klein, heeft zich eveneens over de vraag gebogen hoe je het proces waarbij het kind tot de erkenning komt dat er buiten hemzelf een los staande, objectieve werkelijkheid bestaat, kunt reconstrueren. Hij heeft hierbij gewezen op een volgens hem belangrijk overgangsstadium waarin het onderscheid tussen binnen en buiten stilaan contouren begint te krijgen. Dit is de zogenaamde 'transitionele sfeer'. Hierin is een belangrijke rol weggelegd voor de fantasie en het spel. De overgang naar een erkenning van iets wat buiten het eigen ik staat, mag namelijk het vertrouwen in dit ik niet ondermijnen. De angst die met het verlies van de eerste symbiose verbonden is, moet binnen acceptabele proporties blijven. Ook de agressie die het kind bij dit verlies voelt opkomen mag in zijn fantasie niet tot een vernietiging van dit object, en dus van de basiservaring van veiligheid, leiden.

Een hechting aan een transitioneel object, waarvan de teddybeer het meest bekende voorbeeld is, helpt het kind in deze transitionele fase. Dit object symboliseert het eerste object van hechting, de moeder zoals zij in eerste instantie ervaren wordt, en vervangt haar als het ware wanneer zij afwezig is. Het vrij plastische beeld van het aan zijn vingers sabbelend kind dat in zijn handje een half vergaan teddybeertje overal meesleurt, is de typische illustratie van deze theorie. Teddybeertjes mogen niet te schoon zijn, zij moeten een goed herkenbare geur hebben, en zij moeten ook tegen een stootje kunnen om de agressie van het kind te kunnen verdragen. Dit laatste is overigens even belangrijk als de plaatsvervangende functie van het transitioneel object: het mag geen angstige schuldervaring teweegbrengen wanneer het mishandeld wordt en het kind het met een afgerukt oor, één oog en een bijna afgescheurde poot molenwiekt.

Winnicott zelf was geen godsdienstpsycholoog, maar in zijn boek suggereert hij in enkele zinnen dat het fenomeen van de transitionele ruimte ook zou kunnen verklaren waarom kunst en religie in het leven van volwassenen zo belangrijk zijn. Dat lijkt vooral in de calvinistische wereld, waar godsdienst op de eerste plaats als het accepteren van geloofswaarheden werd opgevat, als een bevrijdend inzicht aangekomen te zijn. Het was dus niet omdat bijbelse verhalen niet echt gebeurd zijn dat zij geen zin hebben. Zij hadden een symbolische betekenis, en deze paste uitstekend in de transitionele sfeer waar ieder mens behoefte aan had om zich geborgen te voelen. Dit inzicht paste goed in streven om in sommige kerken het drukkende predestinatiegeloof van zijn centrale plaats te verdrijven: religie moest niet in de eerste plaats angst inboezemen, maar vertrouwen. De in Nederland geboren godsdienstpsycholoog Paul Pruyser (1916-1987) heeft Winnicotts opvatting over de transitionele sfeer voor de godsdienst verder uitgewerkt door het psychologisch nut van wat hij de 'illusionaire wereld' noemt als belangrijke overgangsfase tussen de

‘autistische’ en de ‘realistische’ wereld goed te onderstrepen.³⁰ Sytze Ypma (°1962) heeft de verschillende psychoanalytische theorieën over symboliek op een rij gezet om erachter te komen waar het aanvaarden van een symbolische betekenis van geloofsuitspraken spaak kan lopen, terwijl Nel Jongsma-Tieleman (°1934) erg concrete aanwijzingen geeft om het basisvertrouwen binnen de religieuze sfeer te ondersteunen.³¹

Zonder dat de theorie van de transitionele ruimte eraan te pas kwam, werd uit een andere hoek eveneens aanzetten aangereikt om het positieve effect van verhalen te onderstrepen, zonder dat die verhalen hiervoor letterlijk waar hoefden te zijn. Het boek over sprookjes van Bruno Bettelheim (1903-1990), een analyticus die met zwaar gestoorde kinderen werkte, vond veel weerklank.³² Sprookjes, zo betoogde hij, geven kinderen aanwijzingen over de psychologische conflicten die zij zullen tegenkomen en hoe die het best opgelost worden. Zij doen dat echter indirect, in symbolische vorm. Zij doen dat ook zonder het belerend vingertje op te steken, maar door de kinderen de mogelijkheid te geven zich in te leven in een heldenfiguur. Er zijn dan ook sprookjes voor verschillende situaties. Het jongste kind kan zich inleven in de persoon van Klein Duimpje, mag daarbij rustig fantaseren dat het zijn oudere broers zal overtroeven; meisjes die seksualiteit vies vinden leren dat je wanneer je een pad durft kussen het een mooie prins kan worden; moeders kunnen als heksen verschijnen die in de oven worden gegooid. Allerlei fantasieën, ook wreedaardige, worden in sprookjes uitgeleefd, wat het kind helpt bij het ordenen van zijn emotionele huishouding. Dit gebeurt in de aparte werkelijkheid van de sprookjeswereld, die natuurlijk niet echt is als de dagdagelijkse materiële wereld, maar dan toch zeer pakkend ‘echt’ wordt wanneer de woorden ‘Er was eens’ vallen en het bos met de boze wolf vlak naast het bed lijkt te beginnen.

Wanneer wij dit alles overzien, heeft men de indruk dat Nederlandse theologen en godsdienstpsychologen uit deze theorieën vooral geruststelling hebben geput. Daarbij zijn zij, vooral in kerken met een zware leer, attent geworden op de positieve functie die religie kan hebben wanneer zij met aangepaste rituelen en verhalen mensen steunen in hun basisvertrouwen. Dat is heel wat. Stiekem in de gerecipieerde psychoanalytische theorie de

30. P.W. Pruyser, *Between belief and unbelief*, New York: Harper and Row, 1974; Ned. vert.: *Tussen geloof en ongelooft. Een psychologische studie van de twijfel*, Baarn: Ambo, 1976. *The play of imagination. Toward a psychoanalysis of culture*, New York: International Universities Press, 1983. Een Ned. vert. van een aantal van zijn artikels: *Geloof en verbeelding. Essays over levensbeschouwing en geestelijke gezondheid*, Baarn: Ambo, 1992.

31. S. Ypma, *Tussen God en gekte. Een studie over zekerheid en symbolisering in psychose en geloven*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001. P.E. Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*, Kampen: Kok, 1996; *Rituelen: speelruimte van de hoop. Wat rituelen (ons) doen*, Kampen: Kok, 2002.

32. Br. Bettelheim, *The uses of enchantment. The meaning and importance of fairy tales*, New York: Knopf, 1976; Ned. vert.: *Het nut van sprookjes*, Cothen: Servire, 1993.

seksualiteit, de problematiek van schuldgevoel en agressie laten vallen, is echter problematischer. Wanneer wij om ons heen kijken, lijken dat de problemen die de integratie van andere culturen met andere godsdiensten in westerse landen moeilijk maken: de rol van de vrouw, de onmogelijkheid homoseksualiteit als acceptabel op te vatten, de binding aan de moeder. Ook in de katholieke kerk blijft de seksuele problematiek prominent aanwezig. Anderzijds zou je verwacht hebben dat het protestantse, in het bijzonder het calvinistische schuldgevoel, geanalyseerd zou worden. Wij hebben sterk de indruk dat dit schuldgevoel, dat berust op een overtuiging van radicale onwaardigheid en machteloosheid en dus niet op het feit dat er particuliere zonden begaan worden, anders gestructureerd is dan het katholieke dat in deze kerk de roep om het bevrijdend optreden van de psychoanalyse heeft uitgelokt. Dit vraagt verder onderzoek.