

Deel III

De taak van godsdienstpsychologie in de XXIe eeuw

Een ongewilde convergentie van psychologie en theologie

Wanneer wij de evolutie in theorievorming in psychologie, psychoanalyse en theologie tegen elkaar afzetten, zien wij een aantal parallelle lijnen. Zij worden deels verklaard door het evoluerende tijdsklimaat en deels door het zoeken naar diepere lagen in de menselijke psyche. Deze twee zaken kunnen in verband met elkaar staan, maar niet noodzakelijk. Wij proberen die nu op een rij te zetten met de vraag wat er in de toekomst moet gebeuren. Wij mogen niet over het hoofd zien dat die twee lijnen regelmatig doorkruist worden door externe factoren op het wetenschappelijke veld: wetenschappers sterven onverwacht, beleidsmakers menen dat er een andere koers gevaren moet worden of er is geen geld. Ook wanneer zij naar een synthese van haar verschillende benaderingen zoekt en consistentie nastreeft, blijft godsdienstpsychologie een speelbal van toevallige omstandigheden.

Het vertrekpunt is duidelijk. Er ontstaan verschillende, elkaar beconcurrerende vertogen. Daarbinnen nemen de verschillende disciplines en praktijken die in de negentiende eeuw ontstaan de gezagsafhankelijkheid van mensen waar. Dat religie hierin op een dubbelzinnige wijze kan inspelen, wordt meteen onderkend. Sommigen, zoals Chateaubriand, vonden dat prachtig, en Napoleon zou gezegd hebben: ‘Wat ik in de religie bewonder, is niet het mysterie van de Incarnatie, maar het mysterie van de sociale orde!’¹ Op zichzelf bewoog Freud zich dus op een bekend spoor, net als zijn tijdgenoot Durkheim (1858-1917) overigens, toen hij de sociale functie van religie verder wilde uitspitten. Zijn studie van het schuldgevoel en het verbinden ervan met seksualiteit pasten perfect in de logica van verder psychologisch onderzoek naar sociale cohesie. Veel sociaalpsychologisch onderzoek volgde dit spoor. De toegejuichte of verafschuwde disciplinerende functie van religie is vaak nog steeds het eerste wat mensen ter sprake brengen in discussies.

Al in de negentiende eeuw was niet iedereen gelukkig daarmee. In het spoor van Schleiermacher waren anderen ervan overtuigd dat de kern van de religie elders gezocht moest worden dan in haar rol. Zij beseften maar al te goed dat religie vaak verengd wordt tot moraal of geloofswaarheden. Zij zochten het wezen van de religie niet in iets daarnaast, maar in iets ‘diepers’, in

1. In een uitspraak voor de Franse Staatsraad op 4 maart 1806.

een dragende grond, in zoiets als ‘oergeloof’. De godsdienstpsychologie is ontstaan uit de poging van theologen om vat te krijgen op deze diepere grond. Dat betekende echter niet dat men in het protestantisme vanuit die godsdienstpsychologie erop gefocust was pastorale toepassingen te ontwerpen en doelbewust diepere gevoelens te gaan bespelen. Men was huiverig voor wat men, heel verschillend overigens, zowel in opwekkingsbewegingen als in het katholicisme zag gebeuren. Deze eerste, protestantse godsdienstpsychologie viel met het succes van Barths theologie in de jaren '20 goeddeels stil.

De problematiek van het oergeloof of, om niet direct op ‘geloof’ te focussen, van de diepere laag in de religie kwam terug na de Tweede Wereldoorlog. Binnen het algemene feit van de ongelooflijk snel oprukkende secularisatie van Europa, kunnen wij verschillende factoren onderscheiden. De kerken werden ertoe gedrongen de diepere laag onder de protestantse dogmatiek en de katholieke seksuele moraal ter sprake te brengen. In de psychoanalyse richtte men de aandacht op vroege, preoedipale structuren. In het maatschappelijke debat dat destijds sterk door psychoanalytisch denkgoed beïnvloed werd, stelde men eveneens de vraag hoe het sociale leven eruit zou zien in een ‘vaderloze maatschappij’ (Mitscherlich), waar geen gevoelens van verplichting en verbod maar diepere, meer primitieve psychologische mechanismen het sociale leven zouden bepalen. Het gevolg was dat de theologie zich opnieuw tot de psychoanalyse richtte, maar ook omgekeerd.

In het lacaniaanse spoor, dat vooral door de Latijnse, katholieke traditie gerecipieerd werd, ging men dieper dan het niveau van de seksuele moraal en de gevoelens van verplichting op de constitutie van identiteit en op mystiek letten. In het Angelsaksische spoor, dat meer affiniteit had met de protestantse traditie, deed men een beroep op de psychoanalyse om de eenzijdige nadruk op de onmacht en het gevallen karakter van het menselijke bestaan te corrigeren. Basic trust werd daar door theologen gerecipieerd als een oproep om terug te gaan naar een diepere laag van religiositeit achter het dogma.

Niet alleen de theologen raakten geïnteresseerd in de psychoanalyse. Het werkte ook omgekeerd. Verder nadenkend over de grondslag van hun praktijk grepen analytici naar filosofie en soms zelfs naar theologie. Bij Freud is het overduidelijk: de verbetering waarmee hij tot vlak voor zijn dood aan *De man Mozes en de monotheïstische religie* werkte, spreekt boekdelen over zijn besef dat zijn eigen identiteit en die van zijn psychoanalyse pas in het licht van de religie begrepen kunnen worden. Duidelijker dan bij Jung kan de verstrengeling van religie en analyse niet zijn, zowel in theorie als in praktijk. Vooral wanneer zij dieper gingen graven naar de hechting kwam Lacan bij de mystiek uit, verwees Winnicott in enkele gretig door anderen opgepakte zinnen naar de positieve functie van kunst en religie en ontdekte Žižek de perverse kern van het christendom.

Tegenwoordig staat bij de psychoanalytici overigens nog een ander gegeven voorop, waarover de discussie nog verder gevoerd moet worden: de

mentaliteit. In de zoektocht naar de allereerste relaties tussen kind en wat dit retrospectief ‘moeder’ zal noemen, zijn analytici geïnteresseerd in de allereerste mentale processen waarbij een rudimentaire grammatica wordt geïnterioriseerd, woorden worden gebruikt en elementaire verbanden zoals oorzaak en gevolg beginnen te functioneren. De Engelse analyticus Wilfred Bion (1897-1979) heeft in het spoor van Klein een nieuw impuls aan het onderzoek gegeven. Omdat de door ons gebruikte woorden direct naar latere, reeds al té gespecificeerde functies verwijzen, spreekt hij bijvoorbeeld over de K-functie om het allereerste cognitieve vatten van (pre-)objecten aan te duiden. Ook hij heeft het over de allereerste oorsprong, over ‘O’, en hij legt het verband met religie en mystiek op het punt van het totstandkomen van deze functie. Uitgewerkt is dit nog onvoldoende, maar het is een spoor om verder door te denken op het oergeloof dat achter het geloof steekt. kleinianen en lacanianen komen via deze weg wellicht nog dicht bij elkaar – wat niet zo verwonderlijk is, gezien hun gemeenschappelijke vertrekpunt.

Over deze convergentie van psychoanalytische en theologische problematiek moeten echter twee opmerkingen gemaakt worden. Vooreerst: men moet een onderscheid maken tussen de intrinsieke logica die zich bij het onderzoek opdringt en de verschuivingen in de culturele context waarbinnen dat onderzoek gebeurt. Het eerste kan samengaan met het tweede, maar niet noodzakelijk. Het feit dat men dieper gravend bij fenomenen zoals hechting en mentaliteit uitkomt, beantwoordt aan een intrinsieke logica van het onderzoek naar het menselijke subject. Dat betekent echter niet dat de sociale problematiek ook naar dat niveau is verschoven en dat mensen in het algemeen tegenwoordig met problemen worstelen die dieper liggen dan het seksuele, het schuldbeladene en het erkennen van autoriteit.

In bepaalde gevallen is het wel zo dat het zwaartepunt van het algemene psychische functioneren van mensen verschuift naar een primitiever niveau en dat men daarom het onderzoek op dit, als problematisch ervaren, niveau richt. Zo wees Christopher Lasch (1924-1994) er eind jaren '70 op dat wij in het westen bij het functioneren van menselijke verhoudingen steeds meer de narcistische toer opgingen.² Dat betekent echter niet dat mensen uitsluitend op basis van één laag in de psychische constitutie functioneren en dat bijvoorbeeld seksualiteit tegenwoordig geen probleem meer is. Wie daaraan zou twijfelen, moet maar letten op de discussies over allochtonen en multiculturaliteit waar niet de andere houdingen tegenover geldt maar stevast de man/vrouw relaties en de homoseksualiteit aan bod komen. In die zin is het uitsluitend letten op de objectrelatietheorieën met voorbijgaan aan wat de

2. Chr. Lasch, *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*, New York: Norton, 1978; Ned. vert.: *De cultuur van het narcisme. Leven in een tijd van afnemende verwachtingen*, Amsterdam: Arbeiderspers, 1980.

psychoanalyse over seksualiteit en schuld te zeggen heeft, zeker geen winstpunt.

Een tweede opmerking betreft de nieuwe positie die de psychoanalyse gaandeweg in het wijsgerig en theologisch vertoog is gaan innemen. Zoals de naam het zegt, nam zij aanvankelijk de functie van het analyseren op. Achter de façade van kunst, religie en cultuur ontmaskerde zij motieven van minder fraaie aard. Nu wordt zij vaak ingeroepen als theorie, zoniet als gezagsargument om te stellen dat het in de maatschappij en in kerken anders moet. Op zichzelf is dat een interessante ontwikkeling. Het doorbreekt de schotten die men gewoonlijk tussen vertogen aanbrengt. Het vraagt wel dat er omzichtig met termen, begrippen en denkmodellen wordt omgesprongen, wil men niet bij een geloofwaardig amalgaam van theorieën uitkomen. Het is een winstpunt wanneer psychoanalytische termen ertoe bijdragen dat men op feiten en verbanden gaat letten waar men vroeger geen oog voor had. Het is echter kwalijk als men denkt dat het plakken van deze termen op de gegevens verklaring of theorie binnenbrengt.

Hier staan wij precies op het punt waar wij weer contact moeten opnemen met de empirische psychologie. Ongetwijfeld, voor haar is het veel moeilijker om zich men psychoanalytische dieptestructuren in te laten, en de sociale context maakt het haar moeilijker om de afgegrensdheid van haar eigen vertoog ter discussie te brengen. Anderzijds is het nodig een meer omvattende theoretisch kader voor de godsdienstpsychologie te ontwerpen, niet in het minst opdat de psychoanalyse haar specifieke benadering in zuivere vorm zou kunnen behouden: die van het concrete analyseren.

Het belang van meer uitgewerkte *surveys*

Het empirische onderzoek valt in de godsdienstpsychologie goeddeels samen met *surveys*, waarbij men zich via enquêtes een beeld probeert te vormen hoe in brede lagen van de bevolking bepaalde opvattingen heersen. Hoofdzakelijk cirkelen die tegenwoordig rond twee probleemvelden: die van het respectievelijke belang van de verschillende dimensies van de religie en die van de overgang van letterlijk naar postkritisch geloof.

Het belang van beide thema's is duidelijk. Herhaaldelijk hebben wij het feit ter sprake gebracht dat het niet gemakkelijk is om godsdienst te definiëren en dat dit in de godsdienstpsychologie als steeds terugkerend probleem ervaren wordt. Het is geen puur academische kwestie. Vooral in Europa, waar de eigensoortige secularisatie geleid heeft tot wat wij in de inleiding tot dit boek een 'boedelscheiding na veel ruzie' genoemd hebben, is het belangrijk om het fenomeen van de secularisatie gedifferentieerd te verstaan. Vertrekkende van de reeds besproken dimensies die Stark en Glock hadden ingebracht (geloven in iets, kennis hebben van de inhoud van een religieus systeem, religieuze

praktijk, religieuze ervaring) heeft men die willen uitbreiden om nog een beter zicht te krijgen op de verschillende elementen die in de religie hun aparte rol spelen. Bijzonder actief op dit gebied is de groep rond Stefan Huber in het Duitse Mainz. Bewust van het feit dat het oorspronkelijke model veel te Amerikaans was en dat het geen oog had voor het onderscheid tussen ‘geloven in’ en ‘geloven dat’, werd de schaal aangevuld. Het blijkt dat naarmate religie een meer centrale plaats in iemands leven inneemt, de verschillende dimensies ervan ook meer onderscheiden beleefd worden en in consistente verbanden functioneren – althans in Duitsland, want in België leverde het onderzoeksinstrument minder duidelijke gegevens op.³ De reden is wellicht dat Huber de religie weliswaar verder wil differentiëren, maar haar als geheel nog steeds als een goed onderscheiden gestalte beschouwt, terwijl dit bij verdere secularisering niet het geval meer is. Dan worden elementen, die vroeger als religieus golden, niet langer onder deze noemer geplaatst. Zo vervaagt het onderzoeksobject voor de lens van de onderzoeker, terwijl het er nog steeds is.

Er werd eveneens gretig ingegaan op het voorstel van David Wulff om religie langs twee assen te analyseren, die van letterlijk naar symbolisch geloof en die van het accepteren naar het verwerpen van het bovennatuurlijke. Men onderzocht of er een ‘tweede naïviteit’ of een ‘postkritisch geloof’ bestond en of men dit als constante in de religies, of althans in de drie grote monotheïstische religies, kon aanwijzen. In het verlengde van deze vraagstelling ontwaart men de problemen van fundamentalisme en orthodoxie die zich allebei steeds sterker als maatschappelijk probleem opdringen, maar toch duidelijk van elkaar onderscheiden moeten worden. In beide gevallen is het de vraag waarom mensen een letterlijk voor waar houden van hun geloofsvoorstellingen belangrijk achten, met soms als consequentie dat zij de religieuze overtuigingen van anderen niet willen accepteren. Verschillend is wellicht de onderliggende psychologische dynamiek en de wijze waarop agressie een rol speelt. Om dit met een misschien al te snel gelegd verband met psychopathologie te illustreren – maar psychopathologie is doorgedreven normaliteit, dat zagen wij – : zowel in dwangneurose als in paranoia speelt agressie een rol, maar het is andere agressie die elders in de structuur van de psyche verankerd is. Het is in ieder geval een belangrijk probleem voor verder onderzoek.

Dat zowel onderzoek naar religieuze dimensies als dit naar postkritisch geloof zin hebben, staat buiten twijfel. Wel zitten er nog haken en ogen aan. Wij herhalen het nogmaals: het ontbreekt ons aan een overkoepelend theoretisch model om beide types van onderzoek, alsook andere, op elkaar te betrekken. Wij hebben er ook op gewezen dat het model van Wulff er nog steeds van uitgaat dat religie met geloof als het aanvaarden van waarheden

3. St. Huber, *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionelles Messmodell der Religiosität*, (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 9) Opladen: Leske und Budrich, 2003.

begint. De auteur merkte op het Internationale Congres voor Godsdienstpsychologie in Leuven (2006) zelf op dat hij zich afvroeg wat er zou gebeuren wanneer men zijn model zou toepassen op religies die hoofdzakelijk in orthopraxis, en niet in orthodoxie, bestaan. Deze opmerking is essentieel en het zou een heel slecht idee zijn haar te willen pareren door beide zaken onder één noemer te plaatsen en als aspecten van hetzelfde te beschouwen. Een dergelijke oprekking van begrippen vindt men af en toe in de cognitieve psychologie. ‘Verbrede’ begrippen worden echter vage begrippen waarmee men niets serieus mee kan beginnen.⁴

Hoe bewust men er ook van is dat er andere dimensies in de religie aanwezig zijn, het meeste enquêteonderzoek gaat toch uit van een voorstelling van religie als zijnde ‘geloven dat’. Daarenboven begint men doorgaans met de vraag of in een god geloofd wordt. Echter, wanneer je de filosofische en theologische debatten van de laatste twee eeuwen overziet, weet je dat je daarmee meteen op een eenzijdig spoor zit. Regelmatig zou men opnieuw Schleiermachers woorden tot zich moeten laten doordringen: ‘Het wezen van de religie bestaat noch in denken noch in handelen, maar in schouwen en voelen’.⁵ Het is ook niet zonder reden dat negentiende-eeuwse filosofen, zoals Renouvier en James (en de pas in de twintigste eeuw bekend geworden Friedrich Nietzsche), de wil als primaire mentale functie hebben geplaatst en het kennisvermogen in afhankelijkheidspositie. Daarbij zagen wij dat het onderzoek van Hutsebaut aantoonde dat Vlaamse jongeren geloven als een emotionele ervaring van vertrouwen in het leven opvatten, en de invulling met religieuze voorstellingen zoals een god of Jezus pas in tweede instantie plaatsen.

Dit alles vraagt erom in het enquêteonderzoek de ethische dimensie even centraal te stellen als de cognitieve en daarenboven technieken te ontwikkelen die een diepere beleving onder deze twee dimensies pogen te vatten. Hierbij steunen wij niet alleen op Schleiermacher. Wij wezen erop dat de katholieke kerk in de negentiende eeuw een bijzondere, quasivirtuele wereld van devoties heeft gecreëerd en dat het daarbij gehanteerde concept van ‘mystiek lichaam’ nog goeddeels onontgonnen mentaliteitshistorisch terrein is. Katholieke religiositeit is in veel landen iets proustiaans, zij het niet altijd zo charmant, getuige de pijnlijk krakende biechtstoelen en de fysieke pijn in de processies van de *Semana santa*.⁶ De vraag wat daar in een zich

4. De filosoof G.F.W. Hegel herinnerde er vaak aan: wanneer wij iets ‘meer in het algemeen’ pretenderen te zeggen, gebruiken wij doorgaans *Nur-Begriffe* en krijgen wij een *falsche Allgemeinheit*, want echte algemeenheid veronderstelt dat je de concrete inhoud, waarover het gaat, zo diepgaande hebt geanalyseerd dat je heel goed weet waarom die in één klasse samenhangt en je er ‘algemene’ zaken over kunt zeggen, dat zijn zaken die onverkort voor alle gelden.

5. Fr. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, p. 79; Ned. vert.: *Over de religie*, p. 51.

6. P. Vandermeersch, *La chair de la Passion*.

seculariserende wereld mee gebeurt, vraagt om eigensoortige onderzoekstechnieken.

Nu beseffen wij wel dat dit niet eenvoudig is. Het is gemakkelijker te vragen of iemand op een schaal van één tot vijf in de bijbel en in de hel gelooft. Wat pen en papier daarbij niet registreren is de eventuele ironische glimlach van de geënquêteerde die begrip heeft voor psychologen die nu eenmaal simpele vragen moeten stellen, omdat zij behoefte hebben aan cijfers om hun computer te voeden. Laten wij het toegeven: voor een buitenstaander, en nog meer voor een theoloog, komen de verschillende vragen of 'items' die een enquêteformulier vullen vaak schamel over in hun simplisme. En op deze mogelijke ironie moeten wij de nadruk leggen. Die zou geregistreerd en bestudeerd moeten worden. Zij is daarbij doorgaans niet enkel tot de onderzoeker gericht. Vaak is zij ook een uitdrukking van de wijze waarop de geënquêteerde tegenover zijn eigen geloofsformules staat. Zij getuigt van een zelfobservatie die samengaat met de observatie van de enquêterende ander. Zij is het besef van: mijn religie bestaat er precies in relativerend naar mezelf te kijken wanneer ik gedwongen word om mij aan geloofsformules te meten; ik spiegel mijzelf in de verwachting van mijn enquêteur. Bij de geënquêteerde vinden wij vaak reeds het besef van de hermeneutische cirkel en van de relativiteit van het ik – iets wat bij het enquêterende alterego helaas vaak ontbreekt.

Vallen er betere enquêteformulieren op te stellen? Tot op zekere hoogte wel. Zelf hebben wij in een om externe redenen afgebroken project het verschil gemeten tussen de antwoorden op dezelfde vraag als zij gesteld werden in de vorm van 'geloof jijzelf dat...', 'begrijp jij dat er mensen zijn die geloven dat...' en 'ben jij bereid samen te leven met mensen die geloven dat...'. Het leidt op het eerste gezicht tot significante verschillen. Daarbij zou men ook vragen moeten stellen over relativerende, kritische en postkritische houdingen op gebied van gezagsafhankelijkheid ('dat Ratzinger paus werd heeft niets met geloof te maken maar met machtspolitiek') en over voorgeschreven gedrag en identiteitsbeleving ('waarom zou ik geen katholiek meer zijn wanneer ik een condoom gebruik?', 'waarom zou ik geen moslim meer zijn wanneer ik een glas wijn drink?'). Naar een dieper psychologisch niveau peilend, zou men vragen moeten stellen naar fierheid of schaamte ('ik voel mij niet gemakkelijk wanneer mensen mij vragen of ik tot een kerk behoor')⁷ en over het feit of een religieuze setting al dan niet basisvertrouwen oproept ('ik vindt orgelmuziek zo rustgevend' of 'orgelmuziek is ergerlijk omdat het individualiteitsgevoel van mensen erdoor overstemd wordt'). En natuurlijk zou je dezelfde items eveneens op een context moeten betrekken die niet langer als 'specifiek religieus' wordt gepercipieerd, om na te gaan of de verschillende

7. Een vraag die heel anders zal overkomen indien de prognoses van de Nederlandse Centrale Planbureau uitkomen dat kerkelijke mensen binnenkort een absolute minderheid vormen.

dimensies van het religieuze niet ook daar worden aangetroffen waar zij niet meer als dusdanig worden benoemd.

Dergelijk surveyonderzoek zou in de mate van het mogelijke rekening houden met analytische inzichten over radicaal intersubjectieve posities die het vlottende ik kan innemen, in het bijzonder in de religieuze sfeer. Samenwerking tussen psychoanalyse en empirische dataverzameling zou hier uiterst nuttig zijn. Nu worden die analytische inzichten in het onderzoek doorgaans genegeerd, wat een belangrijk stuk realiteit ongeëxploreerd en onkritisch buiten beeld houdt. Vaak lijkt het hardnekkige vasthouden aan empirie op een dogmatisch geloof dat het besef van de relativiteit van het ik en zijn onontkoombaar ingeschakeld zijn in wat het observeert buiten de deur wil houden.

Naast het surveyonderzoek moeten wij kort de verschillende ontwikkelingsmodellen die zich wél door de psychoanalyse laten inspireren bij onze reflectie betrekken. Zij pogen de verschillende fases van de 'normale' groei in de geloofshouding in kaart te brengen. Wij wezen reeds op de stadia van Winnicott en Pruysser, maar men kan ook denken aan de geloofsstadia van James F. Fowler (°1940) en de ethische stadia van Lawrence Kohlberg (1927-1985).⁸ De studies van Hutsebaut zetten reeds vragen bij het feit dat die universeel zouden voorkomen. Hij had eerder de indruk dat je bedrogen wordt door het feit dat je hetzelfde jaar bijvoorbeeld jongeren van twaalf en jongeren van vijftien enquêteert of interviewt. Je krijgt dan de indruk van een evolutie. Doe het hetzelfde onderzoek echter tien jaar later, dan zijn de resultaten anders. Met andere woorden: er zou wel eens geen intrapsychische logica kunnen zijn, maar wel het feit dat alle jongeren zich laten normeren door een cultuur die evolueert. Niet alleen het feitelijk bestaan van deze stadia moet dus nog verder onderzocht worden, maar er moeten ook vraagtekens geplaatst worden bij het impliciete normatieve karakter dat vaak met deze stadia verbonden is. Desnoods mag men normativiteit beogen, maar daar moet men redenen voor geven en die volgen niet uit het psychoanalytische standpunt.

In onze suggesties voor nieuwe vragen en in onze kritiek hebben wij overigens stiekem een psychoanalytische optiek laten meespelen. Onze voorbeelden deconstrueren, zoals in een klassieke analyse, het opperik in zijn dimensie van gezagsafhankelijkheid en van ideaal, het narcisme en het basisvertrouwen. Het is niet onmogelijk om een psychoanalytische optiek met empirisch onderzoek te verenigen en het gebeurt soms, zoals wanneer men tegenwoordig de hechting van iemand wil meten. Het is daarom jammer dat de psychoanalytische typologie, waarmee Vergote een aanvang heeft gemaakt, helemaal buiten het beeld van het surveyonderzoek blijft. Wel moet men er natuurlijk op letten dat psychoanalytische begrippen niet verschrompelen tot

8. James F. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco: Harper & Row, 1981. L. Kohlberg, Ch. Levine & Alexandra Hewer, *Moral stages. A current formulation and a response to critics*, Bazel/New York: Karger, 1983.

simplistische clichés en niet de indruk geven te verklaren terwijl zij enkel de blik voor bepaalde fenomenen scherpen. Hier valt nog heel wat werk te verzetten.

De status van psychoanalytische begrippen

In verband met psychoanalyse wordt de kennisvraag vaak gesteld in termen van betrouwbaarheid. Is wat psychoanalytici zeggen waar, vallen hun uitspraken te toetsen en kan men die met andere, objectievere methodes verifiëren? Wie direct deze vraag stelt, gaat echter aan een essentieel, voorafgaand probleem voorbij. Wat is de status van theoretische uitspraken over de werkelijkheid binnen de psychoanalyse zelf?

Psychoanalyse is op de eerste plaats een praktijk. De klassieke wijze waarop zij bedreven wordt, hebben wij reeds beschreven. Je gaat, doorgaans na een lange en aarzelende zoektocht, bij een analyticus op de bank liggen en vertelt ‘om het even wat je door het hoofd gaat’. Veel meer aanduidingen krijg je niet. En zo gaat het maar door: iedere week drie tot vijf keer een uur lang, jaren achtereen. Leer je daarbij jezelf kennen? Ja en neen. Je leert omgaan met je verleden, je merkt welke belangrijke keerpunten in je leven achter schijnbaar onbenullige ervaringen steken, je schaamt je of je wordt kwaad als je terugdenkt hoe je in bepaalde situaties gereageerd hebt, en door het durven uitspreken van dit alles met de bijbehorende emoties creëer jij de mogelijkheid om een nieuwe wending aan je leven te geven. Hiertoe scheppen de setting van de psychoanalytische kuur en in het bijzonder de overdracht de gelegenheid. De kern ligt in het ‘herinneren, herhalen en doorwerken’, om Freud op dit punt nog eens te citeren.

Dat betekent echter niet dat het verleden dat je oprakelt, uitlegt waarom je zo geworden bent. Causaal denken wordt uit de psychoanalytische kuur geweerd omdat je hierbij de schuld bij anderen wil leggen, in plaats van in te gaan waarom jijzelf, zelfs in een situatie die je niet gekozen had, gereageerd hebt zoals je het toen hebt gedaan. Vandaar Freuds boutade dat iedereen voor zijn eigen neurose verantwoordelijk is. Het doorwerken van dit subjectieve aspect van de problematiek is de taak van de analyse. Daarom gaat zij in tegen het zoeken naar schuldigen in het verleden. Voor een objectiverend oog of voor iemand die tot taak heeft te oordelen zijn die er misschien wel degelijk, maar in de analyse bekommert men zich niet om hun verantwoordelijkheid. Het gaat erom de analysant duidelijk te maken dat de vraag binnen de kuur is hoe men nu zelf, met zijn verleden, de toekomst tegemoet gaat. Daarom is het niet belangrijk dat er over dit verleden een waarheid naar boven komt die de toets van de historische kritiek kan doorstaan. Het is het psychologische werk dat met interpretatie en herinterpretatie van dit verleden verbonden is, dat telt.

Welke waarde hebben dan de termen zoals oedipuscomplex, primaire agressie en splitting die wij toch regelmatig hebben gebruikt? Die hebben geen enkel belang voor de analysant: die heeft er geen baat bij zich te verschuilen achter de algemene aanduiding 'dat is dus mijn oedipuscomplex', maar moet zijn concrete levensverhaal ter sprake brengen. Schema's op zichzelf toepassen is het omgekeerde van een analyse. De termen waarover wij het hebben zijn aanduidingen voor bepaalde structuren in de psyche die als een raster door de analyticus worden gebruikt om zich een beeld te vormen op welk niveau de problematiek ligt. Waar moet de analyticus in het bijzonder op letten en moet hij eventueel zijn techniek aanpassen? Niet iedereen is bijvoorbeeld gebaat met de klassieke techniek op de bank. Het is op dit punt dat de psychoanalyse de cultuurgeschiedenis ontmoet. Psychische structuren en het respectievelijke belang van deelstructuren kunnen veranderen. Om dit te begrijpen is men evenzeer geneigd psychoanalytische begrippen als raster te gebruiken.

Een van de essentiële punten die in de cultuurgeschiedenis van het Westen opvalt, is dat men gestreefd heeft naar een steeds strenger opererend schuldgevoel, maar dat dit weer van een ander type lijkt te zijn naar gelang het in een katholieke, lutherse of calvinistische traditie plaatsvond. Sociologen spreken in het spoor van Norbert Elias (1897-1990) reeds langer van de overgang van een schaamte- naar een schuldcultuur en van de ontwikkeling van een *Fremdzwang* naar een *Selbstzwang*.⁹ De psychoanalyse vult deze sociologische visie aan met nader onderzoek van wat zich hierbij in de geest van mensen afspeelt, hoe dat samenhangt met hun specifieke manier om de geloofsdaad te stellen en welke beleving van het eigen lichaam daarin een rol speelt. Hierbij zullen analytici natuurlijk de begrippen gebruiken die zij ontwikkeld hebben om orde aan te brengen in wat er in een kuur allemaal gebeurt. Maar deze begrippen moeten nu kunnen dienen om te zien welke structurelementen van de menselijke psyche, zoals de analyticus die aantreft, door een bepaalde cultuur in de hand worden gewerkt en welke verschuivingen die induceert. Zo kan men bijvoorbeeld de hypothese opperen dat men in de negentiende eeuw een steeds sadistischer opperik aan het werk ziet, tot dit plots omvergeworpen wordt wat tot ontbinding van de agressie leidt en de ikidealfunctie in elkaar doet klappen, wat tot begrijpelijke narcistische verdedigingsreacties leidt. Zijn de in vorige zin gebruikte psychoanalytische begrippen echter wel geschikt om observaties vanuit een extern standpunt te verwoorden?

Men moet goed beseffen dat termen zoals oedipuscomplex, sadistisch opperik of splitting niet naar gemakkelijk vaststelbare dingen verwijzen, maar naar structuren die men vanuit de psychoanalytische ervaring veronderstelt. Het is dus gevaarlijk wanneer mensen, zonder analytische ervaring, die begrippen gaan gebruiken zonder zelfs een vaag vermoeden te hebben hoe het er

9. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Bazel: Haus zum Falken, 1939.

in de kuur aan toe gaat wanneer een dergelijke structuur het verloop ervan bepaalt. Nu is er wel een glijdende schaal in de mogelijkheid van vertaling van die begrippen naar externe observeerbaarheid. Als men erop wil letten, kan men zonder analytische vorming bij een cultuuranalyse nog wel zien dat er tijden zijn waarin een baas een werknemer diep in de ogen kan kijken en zeggen 'ik ben teleurgesteld'. Opgefokte managers zeggen in andere tijden vlakaf dat zij niet geïnteresseerd zijn in een persoonlijke band met wie onder hen staat en dat waardering alleen maar in salaris wordt uitgedrukt. Dat zijn niet alleen verschillende gedragingen, maar het is het oproepen van een ander psychologisch structuurniveau in het intermenselijke contact.

Onderdanigheid, schuldgevoel en narcistische omgangsvormen vallen met wat training ook door niet-therapeuten te herkennen, in te voelen en te begrijpen. Moeilijker gaat dit met primitieve mechanismen die analytici in de prille kindertijd postuleren vanuit wat zij in het latere leven terugvinden. Vanuit het standpunt van de analyticus liggen die structurelementen dieper, dat wil zeggen: zij bepalen op een vroeger stadium de constitutie van een individu. Men kan dan ook vermoeden dat die minder aan culturele variaties onderhevig zijn. Dat betekent echter niet dat zij minder belangrijk zijn! Zij lijken verantwoordelijk te zijn voor zwaardere pathologieën, bijvoorbeeld in de zwaar depressieve of schizofrene sfeer, en dit moet de theoloog interesseren, want bijvoorbeeld de religieuze inhoud van schizofrene wanen hebben wij als een constante in de geschiedenis van de godsdienstpsychologie teruggevonden. Er is dus reden te over om met die moeilijke begrippen, die niet direct naar iets observeerbaars verwijzen en wellicht minder aan culturele variaties onderhevig zijn, toch bij het onderzoek te betrekken, hoe lastig het ook is om die buiten de psychoanalytische kuur operabel te maken. Op dat punt valt er nog heel wat werk door de wijsgerige antropologie te verzetten. Er moet een coherent mensbeeld neergezet worden waarbij zowel de resultaten uit empirisch onderzoek als cultuurhistorische en speculatieve doordenking een plaats vinden.

Kun je iets leren van de psychoanalytische praktijk?

Psychoanalyse is niet op de eerste plaats een geheel van theorieën en begrippen, maar een praktijk, zo hebben wij gezegd, en in een praktijk gaat het er heel concreet aan toe. Kunnen wij er enkele vuistregels uit halen die hun toepassing kunnen vinden in het wetenschappelijke onderzoek, de theologie en godsdienstwetenschap in het bijzonder? Zeker.

De ontdekking die aan de wieg van de psychoanalyse lag, was die van de verdringing. Dat was Freuds eerste entree in de wereld van het onbewuste. Wie een analytische bril opzet, let dus op sporen van verdringingen. Wij zeggen meteen dat het niet de bedoeling kan zijn verdringing bij een individu

als privépersoon aan te wijzen: niet alleen is dit onvriendelijk, maar het sorteert doorgaans weinig effect buiten een begrijpelijke agressieve reactie. Iets anders is het wanneer je in wetenschappelijke literatuur of discussies duidelijk sporen van verdringing merkt en de groep van vakgenoten daar niet op in wil gaan. Blijkbaar schuilt er dan iets anders achter dat niet alleen een individu maar een collectiviteit betreft.

Een beroemd voorbeeld dat tot voor kort actueel was betrof seksuele thema's in bijbelvertalingen. Zo verhaalt Genesis 24 dat er een dienaar wordt gezonden om een vrouw voor Isaak te zoeken. Er volgt een mooi verhaal over de wijze waarop deze de vrouw uitkiest. Uiteindelijk komt hij met Rebekka aan die zich bijna in zwijm van haar kameel laat glijden. De tekst, die absoluut geen enkel vertalingsprobleem kent op dit punt, vervolgt dan door te vertellen dat Isaak Rebekka naar de tent van zijn gestorven moeder Sara leidt en haar daar neemt (vers 67). De tekst besluit met de vermelding dat hij zo troost vond voor het verlies van zijn moeder.

Blijkbaar heeft de verwijzing naar het feit dat de echtgenote in de geest van Isaak de moeder vervangt heel wat vertalers iets incestueus doen ruiken waarvoor zij op de vlucht zijn gegaan. Het meest beroemde voorbeeld is dat van de grote exegeet Julius Wellhausen (1844-1918) die er zo van overtuigd was dat de bijbel zoiets niet kon schrijven, dat het wel de tent van zijn *vader* moest zijn. Maar vader Abraham leefde toen nog! Zonder dat de tekstkritiek er enige aanleiding toe geeft, veronderstelt Wellhausen dat de passage die de dood van Abraham vertelt oorspronkelijk vóór dit van het huwelijk van Isaak stond, zodat het in de tent van de dode Abraham was dat de eerste seksuele relatie met Rebekka plaats vond. Zodoende heeft Wellhausen onbewust het verhaal nog meer in de lijn van het oedipuscomplex geïnterpreteerd dan het reeds was!¹⁰ Wellhausen is echter niet de enige. Om de storende associaties met mogelijks incestueuze voorstellingen te weren, maakte de vertaling van de Katholieke Bijbelstichting er tot 1995 Isaaks eigen tent van.¹¹

Er zijn ook andere, door een analyticus goed gekende motieven, die bij wetenschappelijk werk kunnen meespelen. Bij een kritische lezing van het al aangehaalde artikel van Pfister over Paulus reageerden studenten op de vraag 'wat vinden jullie van het argument dat Paulus' denken door de Griekse mysteriecultussen beïnvloed werd?' met: 'tegenwoordig legt men dat verband

10. Th. Reik, 'Unbewusste Faktoren in der wissenschaftlichen Bibelarbeit', *Imago* 5 (1917-1919), pp. 358-363, heruitg. in: Y. Spiegel, *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München: Kaiser, 1972, pp. 29-35

11. Er zouden hele bladzijden te vullen zijn met voorbeelden van wetenschappelijke vertalingen waarin seksuele passages door de vertalers omgeduid of gewoon geschrapt worden. Dat Abraham aan zijn knecht vraagt als teken van plechtige belofte zijn hand 'op zijn geslachtsdelen' of 'op zijn heup' te leggen (Gen. 24, 2 en 9), het feit dat Johannes bij het laatste avondmaal in de 'schoot van Jezus lag' of gewoon zijn 'naaste tafelgenoot' was, zijn leuke passages waarop men bijbelvertalingen kan toetsen.

niet meer'.¹² Misschien is dat terecht, maar men moet weten waarom, want anders is het argument niet meer dan het psychologische aanzwengelen van het ikideaal dat zich wil spiegelen aan wat vakgenoten doen en ook op gebied van wetenschap trendy wil zijn.

Er zouden nog heel wat voorbeelden te geven zijn van de wijze waarop psychoanalytische ervaring als superviserende instantie kan werken bij het gewone wetenschappelijke werk. De psychoanalyse werkt hier zoals in de Balintgroepen, genoemd naar de analyticus Michael Balint (1890-1970), die vanuit zijn expertise huisartsen superviseerde. Hierbij wordt dus geen nieuw model opgelegd aan de feiten. Het is de wetenschapper zelf die bij het beoefenen van zijn eigen methode kritisch leert checken waar zijn eigen psychologie als stoorzender optreedt, in de hoop dit gaandeweg sneller zelf door te hebben.

De psychoanalyse raakt meer verweven met de eigen methodologie van wetenschappers wanneer wij de thema's van overdracht en tegenoverdracht inbrengen. Dit heeft vooral de tekstinterpretatie beïnvloed.¹³ Overdracht noemt men dus de houding die de analysant op basis van zijn vroegere relaties tegenover zijn analyticus aanneemt, tegenoverdracht de reactie die deze houding bij de analyticus oproept. Een tekst brengt namelijk niet alleen informatie. Vaak provoceert hij ook een emotionele reactie bij de lezer, en dat lijkt soms de bedoeling. Vanuit deze ervaring is men gaan letten op de *reader respons*. De Bazelse exegeet en analyticus Hartmut Raguse (°1941) geeft hier twee voorbeelden van. De Openbaring van Johannes speelt zozeer op de meest primitieve lagen van onze psychologie in dat wij ons er vaak ongemakkelijk bij voelen en de tekst naast ons neerleggen. Het voor de reformatie centrale zevende hoofdstuk van Paulus' Romeinenbrief nodigt ons via de subtiele verschuivingen van 'ik' naar 'wij' uit om ons tot de hoogte van Paulus te plaatsen en naar zijn voorbeeld de Wet te durven relativeren.¹⁴

Een verder nadenken over de fenomenen van overdracht en tegenoverdracht heeft dus tot de ontdekking geleid dat de vaak onbewuste receptie het lezen van teksten grondig beïnvloedt, wat soms een goede zaak is, want door op de emotionele signalen die een tekst uitzendt te letten komen wij soms dichter bij zijn ware bedoeling. Sommigen zullen in dit verband zelfs stellen dat de tegenoverdracht die men bij het lezen van een tekst ontwikkelt de tekst correcter doet begrijpen. Omzichtigheid is hier geboden, niet alleen omdat men de deur niet moet openen voor willekeurige interpretaties vanuit

12. O. Pfister, 'Die Entwicklung des Apostel Paulus'.

13. H.C.G. Hillenaar & W. Schönau, *Tekst en psyche. Psychoanalytische interpretatie in de praktijk*, Amsterdam: Boom, 2004. J. Bellamin-Noël, *Psychoanalyse et littérature*, Parijs: PUF, 3de ed.: 1989. W. Schönau, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Metzler, 2de ed.: 2003.

14. H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993. *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994.

een 'ik voel het'. Men moet ook aanmerken dat er toch een heel verschil is tussen de overdracht die liggende op de bank wordt beleefd en de algemenere onbewuste en halfbewuste reacties en tegenreacties die men in het dagelijkse, intersubjectieve verkeer ontwikkelt. Overdracht binnen de analytische kuur is uiteraard geen *creatio ex nihilo*, zij is precies de kunstmatig opgewekte en geconcentreerde herhaling van iets dat in het gewone leven speelt, maar deze dagelijkse omgangspatronen met mensen reeds overdracht noemen, is verwarrend.

Al deze beschreven technieken bestaan dus niet in het opleggen van een alternatief model op de feiten die men observeert. Zijn gaan op geen enkele wijze in op de personalia van diegenen met wier daden of geschriften wij ons confronteren. De psychoanalyse werkt hier in haar gestalte van training in de zelfobservatie, als kritische *coaching* die bij het beoefenen van wetenschap nuttig kan zijn. Zij herinnert wetenschappers eraan dat zij nooit uit hun eigen huid kunnen stappen om een neutraal objectief standpunt in te nemen. Kennis wordt illusoir als je denkt buiten de 'hermeneutische cirkel' te kunnen stappen. Binnen deze cirkel is het verder onontkoombaar de eigen geschiedenis en die van het wetenschappelijk standpunt voor ogen te houden. Psychoanalyse is een oefening in diachroon denken voor subjecten die hoofdzakelijk uit identificatieprocessen bestaan. Deze problematiek slaat ook op het bestaan van de psychoanalyse terug.

Psychoanalytische zelfreflectie over haar eigen cultuurhistorische plaats

Individen zijn geen monaden: dit is het minste wat je vanuit een psychoanalytische ervaring kunt zeggen. Zij worden geboren in een aparte familie, in een specifieke cultuur, in een welbepaald tijdsgewricht. Heel de psychoanalytische praktijk is er precies op gericht om hen daarmee in het reine brengen. Maar waarom had men precies haar daarvoor nodig? Was het een nieuwe vraag of deden de instanties die zich daarvoor van die taak kweten, hun werk niet meer? Zelfreflectie over de taak die zij opgenomen had bracht de psychoanalyse tot cultuurhistorische reflectie. De bedoeling was dus niet enkel de culturele context beter te vatten waarin analysanten op de bank gaan liggen of precies ophouden dit te doen. Ook de culturele inkadering waarbinnen de analytische praktijk zelf is ontstaan, vraagt om nadere studie.

Het basisfeit waar men in eerste instantie op stoot is natuurlijk de geschiedenis van het westerse schuldgevoel, zonder hetwelk Freud zijn psychoanalyse nooit ontworpen zou hebben. Wij zagen hoe het katholieke schuldgevoel inzake seksualiteit twintig jaar lang de interesse van godsdienstpsychologen gaande heeft gehouden. Toch zijn nog steeds niet alle aspecten van deze geschiedenis opgehelderd, soms zelfs niet eens bestudeerd. Wij kennen het duidelijke breekpunt van de reformatie. Luther protesteerde tegen

de aflatenhandel die op een uitbuiten van het schuldgevoel berustte en predikte de onverdiende genade Gods; het concilie van Trente stelde hier tegenover dat het nuttig was mensen een heilzame vrees in te peperen opdat zij zich uit berouw tot God zouden keren. Wij begrijpen dat hieruit verschillende psychologische types voortkomen die uit deze onderscheiden vormen van religieuze opvoeding en pastoraat in de hand werken. Dan komt echter die merkwaardige calvinistische omslag, die wij psychologisch nog lang niet afdoende doorgrond hebben, tot stand. Hoe komt het dat het predestinatiegeloof daar plots gaat prevaleren, met alle constructies van de synode van Dordrecht (1618-1619) vandien, en met als gevolg een ander, zwaarder en meer verlamdend schuldgevoel dan het katholieke waartegen het protestantisme in oorsprong gericht was? Een heel stuk psychologische mentaliteitsgeschiedenis valt hier nog te onderzoeken.

Fundamenteler is wellicht de wijze waarop mensen zichzelf als het ware van op afstand zijn gaan bekijken en bevragen. Met Michel de Montaigne die zowel zijn nierstenen als zijn eigen emoties in zijn *Essays* bestudeerde, begint de moderne filosofie waarin het individu zichzelf tot object van onderzoek neemt en hierbij tegelijk de religie relativeert. Met de jezuïeten ontstaat binnen de religie overigens een parallelle wending: de Ignatiaanse oefeningen proberen het individu te helpen bij het zoeken van zijn individuele roeping en hem niet langer een voor iedereen geldend ideaal van heiligheid voor te spiegelen. Hiermee ontstaat zowel binnen als buiten de religieuze context het ideaal dat men zich van zichzelf moet kunnen distantiëren. De psychoanalyse kan zien hoe zij een plaats toegewezen kreeg binnen dit proces, op het ogenblik namelijk dat men is gaan beseffen dat de mens zo intersubjectief van aard is dat het zichzelf bekijken door de ogen van de andere – die zwijgende, maar daarom zo belangrijke ander – de aangewezen wijze wordt om over zichzelf te reflecteren. De Certeau deelde ons zijn intuïtie mee hoe het eigene van de mystiek niet op de eerste plaats bestaat in een diep aangezogen worden door een object, maar door de aparte positie die men inneemt binnen zijn eigen spreekact. Deze idee verdient overigens verdere uitwerking voor de totnogtoe veel te weinig bestudeerde vormen van protestantse mystiek.¹⁵

De psychoanalyse is dus niet uit het niets geboren. Zij is zelf de exponent van een diepgravende ontwikkeling in de westerse cultuur, dieper dan het burgerlijke Wenen waarop men vaak al te gemakkelijk wijst. Er zijn culturen die om psychoanalyse vragen en wellicht andere die haar principieel niet kunnen verdragen. Hier ligt een heel veld open voor een cultuurhistorische

15. Voor een aanzet, zie H. Westerink, *Met het oog van de ziel. Een godsdienstpsychologische en mentaliteitshistorische studie naar mensvisie, zelfonderzoek en geloofsbeleving in het werk van Willem Teellinck (1579-1629)*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2002. ‘Geloof, mystiek en het ontstaan van identiteit. Het “Soliloquium” van Willem Teellinck gelezen vanuit de ideeën van Michel de Certeau’, *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999) pp. 14-33.

maar ook voor een praktische, antropologische reflectie waarbij er nagegaan wordt welk soort mensen in welke culturele context dit type van zelfverheldering kan gebruiken.

Het zou dus nuttig zijn op basis van de psychoanalyse een typologie te ontwikkelen die ons attent kan maken op verschillende wijzen van zich tot zichzelf, tot anderen en socioculturele contexten te verhouden. Gezien het feit dat het subject niet op zich bestaat, moet deze typologie in twee richtingen werken: men moet ook nagaan hoe deze context op de psyche inspeelt door bepaalde psychologische structuren te promoveren en andere af te remmen. Is verlatingsangst de basis waarop het subject met zijn omgeving interageert? Of is het narcisme, masochisme, idealisering, schuldgevoel of nog iets anders? Praktisch vertaald: komen alle vormen van psychopathologie overal voor en kun je je overal 'als analyticus' presenteren of moet je noodgedwongen met lokale genezers, in traditionele of moderne vorm, samenwerken? Het werk van Vergote, Ortigues en Devereux heeft hiertoe reeds een aanzet gegeven. Het vraagt om verdere uitwerking.

Grenzen van toegepaste psychoanalyse

Iets heel anders wordt het wanneer je de zinvolheid van iemands leven op basis van zijn levensgeschiedenis probeert te reconstrueren alsof die bij jou op de bank zou liggen. Voorbeelden zijn er genoeg, om te beginnen met Freuds poging om het leven en de evolutie in de creativiteit van Leonardo da Vinci te verduidelijken. In dezelfde lijn voortgaande kan men proberen het leven van Luther, Theresia van Lisieux en zelfs van Augustinus en Paulus te verduidelijken. Daarmee zijn echter grote bezwaren gemoeid, en dit niet alleen omdat wij in bepaalde gevallen veel te weinig weten over de betrokkenen.

Wanneer iemand in analyse gaat, gebeurt dit niet alleen in een context waarin de betrokkene dat wil, maar ook in een culturele context waarin de psychoanalyse haar plaats verworven heeft. Men wil praten en men gaat niet om het even wie, maar specifiek een analyticus opzoeken om dit te doen. Dat maakt het analytische proces met overdracht en tegenoverdracht mogelijk. Het is duidelijk dat historische personen, auteurs en teksten dit niet altijd willen doen, en dat zij het zeker niet doen in een context waar de specificiteit van de psychoanalytische praktijk bestaat en erkend wordt. In de praktijk verglijdt de zogeheten analyse daar dan ook vaak naar een naar derden gericht explicatief betoog *waarom* de betrokkene gehandeld en geleefd heeft zoals wij weten. Augustinus heeft dan bijvoorbeeld een moederbinding en *daarom* is hij zo gefrustreerd en frustrerend op gebied van seksuele moraal.¹⁶

16. R. Nauta, 'Vervreemding en verandering. Over Augustinus' bekering tot het Christendom', in: M. Derks, P. Nissen & J. der Raat, *Het licht gezien. Bekeringen tot het katholicisme in de*

Heeft het dan helemaal geen zin om, met psychoanalytische ervaring in het achterhoofd, iemands levensverhaal te pogen te reconstrueren? Alleen wanneer het dient om de interactie tussen het nieuwsgierige ik en die ander waarin het zich wil inleven te voeden. Het moet een hulp zijn om zich in de ander te kunnen 'invoelen', om het slordig uit te drukken, want niet alles is invoelbaar en psychoanalyse is er op gericht om rekening te houden met wat niet 'gevoeld' wordt, maar toch werkzaam is. Zelfs wanneer men op die wijze het concrete analyseerproces van een analysant buiten de kuur enigszins wil kopiëren, moet men zich bewust blijven dat men een situatie van wederzijdse interactie wil nabootsen zonder het echt te kunnen. Wanneer men daarbij denkt dat men zodoende een extern standpunt kan innemen, zit men radicaal op het verkeerde spoor.

De zoektocht naar *le sujet supposé savoir*

Het zal echter niet gemakkelijk zijn de beperktheid van het gebruik van de psychoanalyse buiten te kuur te doen accepteren. Psychoanalyse wekt de verwachting op dat er ergens iemand is die 'het' weet: dat er, in Lacans formulering, een *sujet supposé savoir* is. Analytici schrikken daar zelf steeds weer van. 'Waarom zijn zij zo gek te denken dat ik ze beter ken dan zichzelf?' vragen zij zich af. 'Het zou eenvoudiger zijn indien zij er gewoon van zouden uitgaan dat ik het ook niet weet, en dat de kennis buiten ons beiden ligt.' Mensen zijn echter blijkbaar zo, ook in onze cultuur die alleen bij objectief weten zweert.

In de analytische praktijk maak je van de nood een deugd. Wil je mensen echt helpen om fundamentele vragen uit te diepen, dan kan je blijkbaar niet anders dan in een eerste moment hun fictie dat jij het weet onaangeroerd te laten, want het is blijkbaar de fictie dat er een almachtig weten bestaat, dat het menselijke zoeken naar waarheid overeind houdt. Die fictie doet hen op de bank plaats nemen. Pas gaandeweg kunnen mensen de illusie loslaten dat een ander over de diepere kennis beschikt waar het hun aan ontbreekt, en blijkbaar is dit progressieve proces van relativering de manier waarop zoiets als genezing door de psychoanalyse plaats vindt.

Van waar komt echter deze krampachtige gehechtheid aan een allesdoordringend weten, dat overigens vaak in het tegendeel kan omslaan: als de psychoanalyse dat niet biedt, is zij niets waard! Werd hier een geheime verwantschap met iets religieus onbedoeld opgerakeld? Het verhaal van een eeuw psychoanalyse is op dit gebied intrigerend: je begint ermee enkele verdrongen herinneringen achter het lijden van hysterische patiënten te ontcijferen, en men vraagt je op den duur naar de oplossing van alle raadselen des levens. Hoe

komt dit? In welk verwachtingspatroon is de psychoanalyse, niets vermoedend, gestapt?

Cultuurhistorisch bekeken vindt men het verlangen naar een absoluut weten ook buiten de analyse. Het bepaalt soms nog steeds de keuze voor een bepaalde universitaire studie, psychologie, filosofie of theologie bijvoorbeeld. Er bestaat dan ook een hele ervaringstraditie over de vraag hoe je daar het beste mee kunt omgaan. Ook een theoloog wordt ermee geconfronteerd en die heeft van de nood een deugd leren maken. Fundamentalistische en traditioneel orthodoxe gelovigen geloven nog steeds dat er ergens een direct leesbaar woord van God verborgen is en dat iemand de sleutel heeft van de lade waarin deze ultieme tekst verborgen ligt? Wel, laat ze eerst nuchter de taal en stijl van de heilige boeken en de vreemde meanders van de kerkgeschiedenis volgen. Gaandeweg zullen de studenten – vergelijkbaar met analysant – ervaren dat de leermeester de wijsheid niet in pacht heeft. Wanneer zij goed functioneert, biedt een theologische faculteit een setting waarbinnen de opgedane kennis niet puur een stuk informatie is, maar ook de nodige distantie schept tot het eigen, vaak goeddeels onbewuste, geloof. Wat de psychoanalyse uit haar eigen ervaring aan onze cultuur te melden heeft, is dat echte vrijheid niet direct volgt uit betere informatie, maar uit het aanbieden van leermeesters met wie men zich mag confronteren. Wanneer er slechts *tutors* meer zijn die van de zijlijn toekijken hoe leerlingen en studenten zelfstandig boeken zoeken of internet raadplegen – hoe belangrijk dat ook moge zijn – dan wordt er slecht groei in de conformiteit gepromoot.¹⁷

Het zoeken naar een *sujet supposé savoir* is dus een ruim verspreid fenomeen, zij het dat het in de psychoanalytische kuur pregnant naar voren komt. Het toont weer aan dat mensen weliswaar naar kennis op zoek zijn, maar dan wel naar kennis die gedragen wordt door iemand. Dit laat toe het belangrijke wijsgerige thema van de hermeneutische cirkel verder te preciseren.

Psychoanalyse en historisch onderzoek

Met de ‘hermeneutische cirkel’ bedoelen filosofen de wijze waarop je het kennisproces moet opvatten wanneer je eenmaal geaccepteerd hebt dat je onherroepelijk – maar misschien: gelukkig – deel uitmaakt van de realiteit die je wil bestuderen. Studenten die een scriptie moeten schrijven ervaren die cirkel aan den lijve. Je bent in iets geïnteresseerd, je hebt een vraag, en je gaat op zoek naar een antwoord, naar informatie, denk je. Dan vind je iets, maar

17. P. Vandermeersch, ‘Hooglerarenmoraal. De wijnschenker en de pentiumprofessor’, in: G. Hutschemaekers & M. de Winter (red.), *De veranderlijke moraal. Over moraliteit en psychologie*, Nijmegen: SUN, 1996, pp. 217-234.

soms ook niets of heel weinig, of je merkt dat anderen over het probleem andere vragen hebben gesteld dan jij het in je eerste naïveteit hebt gedaan. Je vraagt je af: waarom heb ik dat probleem nu zo gesteld? Ben ik anders? Duidelijk, maar hoe komt dat? Je stelt vragen over jezelf, het veranderde tijdsgewricht waarin je leeft, je eigen culturele context, je opvoeding en je eigen leven. En dan duik je terug de bibliotheek in of je gaat het internet op. Je gaat weer zoeken, tot je weer bij jezelf aankomt. En zo gaat het door, steeds opnieuw, althans wanneer je geen werkstuk moet inleveren op een bepaalde deadline.

Een hermeneutische cirkel kent een synchrone en een diachrone dimensie. Om op het terrein van de godsdienstpsychologie te blijven: synchroon is het wanneer je bijvoorbeeld om wat voor reden ook geïnteresseerd bent geraakt in reïncarnatie, nagaat wat dat voor de hindoes betekent en met de opgedane informatie jezelf weer de vraag stelt: ‘Was het dat nu dat ik zocht?’ Diachroon is het wanneer je jezelf plaats in het heden en de vraag stelt hoe het nu gekomen is dat je bent zoals je bent en denkt zoals je denkt. Welke schakel ben je in de ketting der generaties?

Psychoanalyse is in de praktijk diachroon gericht. Waarom werkt een diachrone houding in een hermeneutische cirkel anders, en wellicht beter, dan een synchrone? Omdat de relaties van identificatie, afstandsname, rivaliteit en rouw er sterker doorgewerkt worden. Men zet er zich vaak harder uiteen met de radicaal relatieve en intersubjectieve natuur van zijn ik. Bij onze reflectie over historiciteit en overdracht in de analytische praktijk wezen wij erop dat wij ver afstaan van het ideaal van de objectiviteit of waarheid waarvoor de perceptie garant zou staan. Onze perceptie is ingebed en is een onderdeel van onze intersubjectieve natuur. Wordt zij door deze laatste niet correct gedragen, dan functioneert zij ongecontroleerd. Wij komen opnieuw aan de kern van het psychoanalytische mensbeeld: een individu wordt je pas door identificatie; er bestaat geen oorspronkelijk, op zich staand ik dat als buitenstaander de realiteit als afstandelijke observator kan bekijken.

‘Objectiviteit’ en ‘subjectiviteit’ zijn daarom ook verraderlijke woorden. Dat betekent niet dat kritische toetsing en waakzaamheid om niet in de val te lopen van de eigen of andermans willekeur onbelangrijk is, integendeel. Je moet toetsen zoveel je kunt, maar beseffen dat niet alles toetsbaar is en niettemin toch bestaat. Daarom is het criterium zo belangrijk dat de wetenschapper tot innerlijke vrijheid gekomen is binnen de constituerende intersubjectieve relaties waarbinnen zijn identiteit gestalte krijgt. En het is wel *binnen* die intersubjectieve afhankelijkheden dat vrijheid verworven moet worden. Vrijheid begrijpen als het loskomen van andermans aanwezigheid in het eigen ik en dus puur op zichzelf zijn, is een narcistische fictie die zelfs de narcist niet waar kan maken. Die heeft doorgaans de ander nodig als spiegel. In de mate dat het in zijn doorgedreven vorm bestaat, zou autisme het radicale

ontkoppelen zijn van het eigen ik en de ander, met de vraag wat het eigen ik dan nog is.

Wat kun je dan wel? De ander relativiseren door hem of haar van de status van de andere bij uitstek terug te brengen tot die van een ander onder velen. Dit kun je op een synchrone wijze doen door de vergelijking te maken met andere mensen, uit de eigen of uit verre culturen, en zo de relativiteit van de door hem of haar gepersonifieerde normen en gedragspatronen als slechts één tussen de vele mogelijke te beschouwen. Heel veel vergelijkende studies – vergelijkende godsdienstwetenschap, bijvoorbeeld – sorteren op deze wijze hun psychologisch effect. Het kan echter diachronisch gebeuren en dit heeft volgens de psychoanalytische ervaring, althans in de cultuur waarin zij ontstaan is, een veel dieper effect. De analysant plaatst dan de ander terug in de geschiedenis die hem of haar met die ander verbindt, in de ketting der generaties die één na één door de dood verdwijnen. Men leeft zich in die ander in zoals die op zijn beurt zijn identiteit heeft geconstrueerd op basis van andere identificaties in andere tijdgebonden omstandigheden. Op deze wijze maakt hij zijn eigen identificaties wat losser en verwerft hij meer vrijheid zonder de eigen identiteit om te ruilen voor een vacuüm.

Zoeken naar de historische situering van diegenen met wie men zich geïdentificeerd heeft, bestaat overigens niet enkel in het zoeken naar het aparte van particuliere biografieën. Het gaat ook over de wijze waarop men met zijn lichaam en zijn driften heeft leren omgaan. Zich op dat gebied spiegelen aan de ander graaft veel dieper in iemands psyche dan gewoon observeren hoe het voorgeslacht omging met gedragscodes en verwachtingspatronen. Veel manieren om het eigen lichaam te beleven worden overigens heel vroeg en bijna woordeloos doorgegeven, zoals de wijze waarop een lichaam geërotiseerd, pijn geïnternaliseerd en presentie uitgestraald wordt. Men wordt zichzelf door zich eerst in de ander in te leven, niet omgekeerd: er is niet eerst een ik dat zich nadien gaat spiegelen aan en voor iemand. Om nogmaals aan de mythe te herinneren: Narcissus ging niet het gedrag van anderen kopiëren om zichzelf te worden, hij werd lichamelijk verliefd op een beeld van een ander waarvan hij niet wist dat het het zijne was, en hij begreep niet dat het in het water verdween als hij het kuste. In de primitieve identificatie die met het narcisme verbonden is, zit een sterk transitivisme. Men smelt als het ware samen met de ander-zichzelf, en dit wordt in de huid en in de diepten van het lichaam gevoeld.

Vanuit dit perspectief bekeken kan het onderzoek naar historische waarheid, begrepen als het speuren naar het echt gebeurde feit, soms belang krijgen. In heel wat gezinnen en leefgemeenschappen heersen familiegeheimen, die kinderen ergens aanvoelen en die zij op hun eigen manier proberen te plaatsen. Het zoeken naar wat echt gebeurd is, heeft hier de functie van een afrekening met het verleden, met de dubbele dimensie van dien: erkennen dat het ik deel uitmaakt van een concrete geschiedenis en door

dit besef zijn identiteit steviger in het verhaal te verankeren; kritisch zich met dit verhaal uitzetten om zich te plaatsen in wat men claimt het echte verhaal te zijn, wat betekent dat men van die identiteit een persoonlijk standpunt maakt. De historiciteit van het waar gebeurde feit haalt zijn psychologische dynamiek omdat het zoeken naar objectiviteit een strijd impliceert met reële of ingebeelde anderen die het anders voorstellen. In het onderzoek naar het echt gebeurde wordt hun autoriteit betwist terwijl men zichzelf als behorende tot hun geschiedenis affirmeert.

Men begrijpt dan ook dat stamboomonderzoek nuttig kan zijn bij vormen van depressie die het gevolg zijn van een wankelend zelfbeeld. Maar ook daar waar het niet om afstamming, familiegeheimen of schandaalfeiten gaat, heeft een historische interesse in de concrete geschiedenis waaruit men is voortgesproten een zelfverhelderende en bevestigende uitwerking. Bewust nagaan hoe men in het eigen gezin omging met de zaken des lichaams, zoals geuren en lichaamsvochten, pijn en verzorging, eetgewoontes en lichaamshouding, grijpt een dieper niveau in de beleving van de subjectiviteit aan dan het nagaan van de wapenfeiten of de kleinburgerlijkheid van voorvaderen. Vandaar dat de studie van lichamelijke praktijken analytisch bekeken zo belangrijk kan zijn in de diachrone hermeneutiek van het zelfverstaan.¹⁸

Wij moeten er overigens aan toevoegen dat het zoeken naar wat echt gebeurd is ook averechts kan werken. Als men dan toch zo vaak vasthoudt aan het beeld dat de psychoanalyse kennis zou aanreiken – of preciezer: dat de analyticus kennis zou aanreiken – komt dat niet ook door een diep gewortelde wens om de oorzaak van eigen moeilijkheden op anderen te kunnen afwentelen? Met het zoeken naar een traceerbaar feit in het verleden gaat vaak het verlangen gepaard dat men daar ergens een schuldige kan aanwijzen. Dat hoor je vaak ook zeggen: ‘Indien ik nu zus of zo ben, dan komt dat omdat mijn ouders zus en zo met mij waren, en dus het is hun schuld.’ Een dergelijk gebruik van het verleden ontnemt de analysant van zijn verantwoordelijkheid en erin meegaan zou betekenen dat men precies ingaat tegen het doel van de psychoanalytische kuur: de patiënt weer macht geven over zijn eigen leven. Vandaar dat de houding ten aanzien van het aangebrachte verleden erin bestaat te zeggen: ‘Misschien was het inderdaad zo, maar de centrale vraag is in welke positie je je als gevolg van dit gegeven - hetzij fantasie hetzij realiteit - genesteld hebt’. De vraag of het door de analyse naar bovengehaalde verhaal over het verleden historische realiteit of reconstructie is, is secundair.

Kennis van het verleden gebruiken om te stellen dat men er niet toe wil behoren en omdat het puur schuld van anderen uitstraalt, toont aan dat er ook huiver bestaat voor dit graafwerk in het verleden waaruit men ontstaan is. Wellicht is dit een motief dat het geloof in reïncarnatie voor sommige mensen

18. J.A. van Belzen, ‘Religion as embodiment. Cultural-psychological concepts and methods in the study of conversion among “Bevindelijken”’, *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (1999) nr. 2, pp. 236-253.

zo aantrekkelijk maakt: men kan dan zijn wrevel ten aanzien van zijn ouders en belangrijke mensen uit de kindertijd vergeten door te stellen dat niet dit, maar een vroeger leven sporen heeft nagelaten. Het is daarom niet toevallig dat veel verhalen over het vroegere leven het zo anders afschilderen dan het huidige leven, en dat men daar ook vaak afschuwelijke dingen heeft meegemaakt. Maar er zijn ook minder exotische wijzen om aan het verleden te ontsnappen voor zover dat rechtstreeks tot aan ons reikt. Je kunt verder in de tijd teruggaan en hierbij de schakels overslaan die tot in het nu reiken. Eigenlijk maak je van een diachroon onderzoek om jezelf te begrijpen daarmee een synchroon onderzoek: de seksuele relaties in het oude Griekenland bestuderen is dan niet veel anders dan met Margareth Mead gaan kijken naar het ongeremde leven op Samoa.

In een interdisciplinair college over mystiek werd studenten gevraagd een tekst uit de negentiende eeuw te lezen die de band tussen hysterie en mystiek legde. Het protest was groot en enkele studenten verlieten ostentatief de zaal. ‘Wat hebben wij met deze negentiende eeuw te maken? Laten wij rechtstreeks Hadewijch om haarzelf lezen!’, klonk het luid. Waar men zodoende van af wil, is de soms ergerlijke wijze waarop de negentiende eeuw de generaties vóór ons hebben voorgehouden hoe je een extatisch vrouwelijk lichaam kan duiden. Dit maakt nochtans deel uit van de traditie waaruit wij stammen en wellicht leeft die nog meer dan wij denken. Reden dus om ons er mee in te laten. Als je het niet doet, functioneert historisch onderzoek niet langer als verheldering van het heden maar als een antropologische zoektocht naar vreemde culturen. Je hoopt jezelf te vinden door te gaan zwerven.

Tot besluit

Wij zijn dit boek bij de hypnose begonnen en bij de ervaring dat het gemakkelijker is iemands zintuigen te bedriegen dan zijn geweten te forceren. Wij gingen door met de psychiatrie, die dit laatste in zekere zin toch probeerde: de morele behandeling waarmee de psychiatrie geboren werd, wilde door het inbrengen van een imponerende gezagsfiguur de overdreven gepassioneerde en daarom ‘gek geworden’ wil breken. Gemakkelijk was dit niet, zo ervoer Pinel, vooral wanneer het liefde of religie betrof. Vervolgens kwamen wij dichterbij het normale, maar bij het des te meer theatrale: de hysterie. Die toonde ons hoezeer de wil het lichaam, tegen de rede in, in allerlei bochten kan wringen, wanneer deze wil naar liefde snakt. Wil en liefde horen samen, zijn misschien hetzelfde, libido dus. Zo kwamen wij bij de psychoanalyse die uit de neurose tot een tweespalt in de wil concludeerde maar uit de psychose dan weer besloot dat het willende ik niet vanzelf ontstaat, dat het zich pas tot een ik concentreert door het zich spiegelen aan een ander. ‘*Je est un autre*’ zei de door Lacan graag geciteerde dichter Arthur Rimbaud (1854-1891) die de poëzie

vaarwel zei en wapenhandelaar werd, nadat zijn vaderlijke minnaar Paul Verlaine (1844-1896) met een pistool op hem geschoten had. Identificatieliefde bevat innerlijke onenigheid en agressie, en agressie steekt er ook in het heimwee naar die vage, lichamelijke contouren van het Ding waarvan wij ons hebben moeten losscheuren en waarvan onze objectliefde stamt. Liefde kan verslindend zijn, ook wanneer het Gods liefde is. En toch wil men leven, blijven verlangen, hoe gek ook.

De ontwikkeling van de verschillende disciplines die zich onder het kopje ‘psychologie’ of iets gelijkaardigs getroffen hebben, stoten steeds weer op een ongrijpbaar iets: het menszijn laat zich niet vatten door datzelfde menszijn dat denkt pure kennis te kunnen bereiken en er zich naar te richten. Geloven dat de kennis bij de ander ligt en graag beïnvloed worden is blijkbaar ’s mens natuur. Het is evenwel niet gemakkelijk te aanvaarden dat het ik geen substantie is, maar slechts iets wat je een ‘functie’ zou kunnen noemen, een centrum van activiteit temidden van allerlei factoren die tijdelijk een alliantie met elkaar kunnen aangaan en als opperik om zorg en verering vragen. Meestal willen wij dit niet bewust erkennen, maar wij willen toch genot, soms vreemd en pijnlijk genot, dat uit onze *unheimliche* structuur volgt. De drang om niets van deze genotsdrang prijs te geven is sterk, en het is misschien ethische plicht er niets op toe te geven. *Ne cédon pas sur notre désir* (Lacan), of wij verkwanselen het menselijke leven. Het brengt ons ertoe reflexief na te gaan hoe wij dat het best doen – wij: individuen die niet anders kunnen dan de ander in ons menszijn betrekken.

Maar hoe? De hardnekkige tendens om toch maar te doen alsof wij een stevig verankerd, kennend ik zijn, voedt het eenzijdige geloof in harde wetenschap, in pure empirie en in neodarwinisme om onszelf te verstaan. Met de erkenning van wat wij reëel zijn, wordt ook een andere weg gewezen: die van de cultuurhistorische reflectie. Die staat niet met de eerste op gespannen voet. Zij is er eerder een noodzakelijk complement van en houdt de idee van vrijheid overeind daar waar men uit vrees geneigd is die in te ruilen voor het geloof in determinisme. Zo’n cultuurhistorische verheldering betreft niet alleen de wisselende constitutie van het ik in interactie met de cultuur, zij moet ook slaan op een steeds weer bevragen van de rivaliserende interacties die zich binnen de cultuur afspelen: interacties van vertogen en interacties van machtsuitoefeningen.

Hoe moeilijk het is te accepteren dat wij hier voor een onoverzienbaar kluwen van factoren staan, merken wij aan de halsstarrigheid waarmee mensen in verband met het terrorisme blijven geloven in het bestaan van één netwerk, één overkoepelend systeem, dat buiten ons als kwade macht bestaat en dat met de arrestatie of dood van haar kopstukken zou kunnen verdwijnen. Wellicht staan wij hier opnieuw bij de grondleggende kern van het joods-christelijke monotheïsme: het kwaad bestaat, maar niet in de vorm van een god, demiurg of duivel die even sterk is als de god van het goede. Met die keuze was men

gedwongen het kwade ook en vooral te beschouwen als iets wat in ons zit en om verheldering vraagt. Blijkbaar is dat nog altijd moeilijk te erkennen.

Hiermee komen wij opnieuw bij de religie uit en de vraag naar wat er met de secularisatie precies aan de hand is. Dat men in Europa niet langer wilde dat de religie haar sociale rol binnen de nieuwe maatschappelijke context bleef spelen, is duidelijk. Even duidelijk is dat het aanzwengelen van gevoelens van schuld, zonde en onwaarde niet langer genomen werd. Is daarmee het laatste woord over religie gezegd of vinden wij andere elementen, die vroeger tot het religieuze wereldbeeld behoorden, nu elders terug? Is het niet belangrijk die op te sporen en er aandacht en zorg aan te besteden? Dat is de vraag die zich tegenwoordig stelt.

Het heeft echter geen zin om opnieuw naar een nieuw overkoepelend zingevingsysteem te streven waarin de verschillende wetenschappelijke vertogen opnieuw tot eenheid komen en het subject zich opnieuw een observator kan wanen. Sommigen dromen daarvan, zowel in religieus als in humanistisch perspectief.¹⁹ Is het niet eerder conform onze ervaring te erkennen dat het subject uit identificatieprocessen bestaat en dat het gevat is in door elkaar heen spelende vertogen? En moet een reflectie over de religie hier geen rekening mee houden, niet in het minst in de gevallen waar deze reflectie met een actieve inzet voor religieuze problematiek verbonden is?

Intuïtief hebben Lacan en Žižek God buiten de symbolische orde geplaatst. De objectrelatietheorie situeerde God voorafgaand aan de scheiding tussen subject en object, voorafgaand dus aan een verwoord zingevingsysteem. Maar de status en het effect van deze psychoanalytische opvattingen is dubbelzinnig. Enerzijds bevestigt zij de secularisatie en toont zij aan dat God is verdwenen uit de orde van taal en dingen. Anderzijds houdt de psychoanalyse de mogelijkheid van religie open, zegt zij waar die haar plaats kan vinden, terwijl zij zichzelf als seculier discours afficheert. Ondertussen blijft zij doorgaans zelf in het vage over het feit dat zij zelf voor heel wat mensen een zingevingsysteem geworden is – of als zodanig verwoed wordt bestreden. Het is zaak hier helder te zijn: de bijdrage van de psychoanalyse aan de godsdienstpsychologie bestaat niet in het aanbieden van een zingevingsysteem, maar in het altijd weer de vraag stellen naar de aard van het religieuze subject.

Voor ons opzet is de vraag essentieel of de godsdienstpsychologie haar bemiddelende taak, waarvoor zij ontworpen werd, verder zal kunnen vervullen: proberen te vatten wat een religieus subject is wanneer dat subject geen consistentie meer bezit. Alleen een godsdienstpsychologie waarin empirie en psychoanalyse elkaar vinden, zal aan die taak kunnen voldoen.

19. Zie bijvoorbeeld: L. Apostel & J. Van der Veken, *Wereldbeelden. Van fragmentering naar integratie*, Kapellen: De Nederlandsche Boekhandel/Pelckmans, 1992.