

P. Vandermeersch: *Met de voeten in het water. Bedenkingen van een psychoanalyticus bij de zondvloedverhalen*. In: Tijdschrift voor Theologie 38 (1998), 50-70. Engelse vertaling: *Where Will the Water Stick? Considerations of a Psychoanalyst about the Stories of the Flood*, In: F. GARCIA MARTINEZ & G. LUTTIKHUIZEN, *Interpretations of the Flood* (Themes in Biblical Narratives. Jewish and Christian Tradition nr. 1), Leiden, E.J. Brill, 1998, 167-193. Herwerkte, Franse tekst: *Et si, finalement, ça pissait seulement dru? Les réflexions d'un psychanalyste au sujet du Déluge*. In: *Gradiva, Revue Européenne d'Anthropologie Littéraire* 3 (1998) 21-53.

Met de voeten in het water
Bedenkingen van een psychoanalyticus bij de zondvloedverhalen
Patrick Vandermeersch

Wat het lot van bijbelwetenschappers en psychoanalytici met elkaar verbindt, is het gevoel dat zij steeds opnieuw moeten dweilen met de kraan open. Steeds opnieuw word je met simplistische clichés benaderd, en steeds opnieuw moet je moeizaam uitleggen dat je met iets anders bezig bent, waarna de andere teleurgesteld afdruipt met een 'oh, was dat het maar!'. Wanneer blijkt dat er achter Qumran geen complot steekt om de onvermoede geheime oorsprong van het christendom, liefst met een geheime relatie tussen Jezus en Maria Magdalena erbij, aan de buitenwereld te verbergen, dan is Qumran plots niet zo interessant meer. Wanneer de psychoanalyse geen kristallen bol blijkt te zijn waardoor dingen plots geopenbaard worden die anderen niet kunnen ontdekken, heeft ook voor velen de psychoanalyse haar aantrekkingskracht verloren.

En toch zijn er mensen die niet kunnen nalaten om aan de drang naar sensatie toe te geven. Onder de noemer van 'psychoanalytische lezing' vind je dan ook heel veel larie. Wat nooit door de redactie van een psychoanalytisch tijdschrift zou geraken, wordt soms toch door een theologisch gedrukt. Omgekeerd nemen psychoanalytische tijdschriften soms artikelen over religie aan waarbij een theoloog moet gruwen. Heel wat zogenaamde psychoanalytische lezingen van Paulus, waarbij de tekst van Handelingen kritiekloos wordt gebruikt als was het betrouwbaar autobiografisch materiaal van het individu Paulus, irriteren vreselijk. Anderzijds besteden psychoanalytici doorgaans geen aandacht aan de theorieën van E. Drewermann, want die herkennen zij meteen als de zoveelste uitgave van toedekkend, half-jungiaans syncretisme, terwijl bijbelwetenschappers toch steeds opnieuw en vol vuur energie stoppen in het in de grond boren van Drewermann als kwamen zij hier in contact met wat de doorsnee-psychoanalyse aan de theologie te bieden heeft.¹

1. Dit geldt helaas ook voor het boek van J. Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 71), Tübingen (Mohr), 1995. Het boek slaagt er weliswaar in op heldere, synthetische en kritische wijze een goed overzicht van de opvattingen van Drewermann over historisch-kritische exegese te geven, maar het blijkt op geen enkele wijze op de hoogte te zijn van de klinisch-psychoanalytische problematiek omtrent de relatie religie-schizofrenie die aan de basis ligt van de

Met deze bedenking wil ik echter niet stellen dat, eenmaal je bij de goede of minstens op brede schaal erkende psychoanalyse bent aanbeland, je alleen maar goed gefundeerde en de tand des tijds trotserende inzichten aantreft. Net zoals je een milde glimlach nodig hebt om in de geschiedenis van de exegese terug te blikken naar de generatie geleerden die met de spade in de hand naar de ècht gebeurde zondvloed gingen graven, zo ook vind je in de geschiedenis van de psychoanalyse types van interpretaties die minstens evenzeer tot de glimlach nopen. Er zullen dan ook voldoende leuke anekdotes voorkomen in het nu volgende verhaal, waarin ik in chronologische volgorde drie types van psychoanalytische interpretaties wil schetsen en evalueren wat zij oprachten. Met name zullen wij het eerst hebben over de toepassing van de droomtheorie op de interpretatie van teksten, vervolgens over de lectuur van teksten vanuit het perspectief van de psychoseksuele ontwikkeling van de mens, en tenslotte over de psychoanalytisch geïnspireerde receptietheorie. Bij deze laatste zullen wij dan tot besluit van dit artikel belanden bij een problematiek die men wellicht van een analyticus niet zal verwachten: die van het belang van de historiciteit.

Misschien moet ik toch vooraf iets zeggen over deze historiciteit, want onder theologen heerst in brede kringen de opvatting dat een psychoanalytische lezing precies niet genteresseerd is in vragen van historische aard en een tekst synchroon benadert. Mensen voor wie Drewermann als het prototype van psychoanalytische benadering geldt, kunnen meteen naar het begin van zijn 'Psychoanalyse en exegese' refereren, waar deze auteur aan de historisch-kritische exegese verwijt dat zij met haar historische methode het appèl en het aanbod tot zingeving uit de bijbelse geschriften schraapt, terwijl een psychoanalytische lezing, die de tekst synchroon leest, deze zin terug bij de lezer kan krijgen.² Als analyticus begrijp ik deze opvatting echt niet, want een belangrijk deel van wat je met patiënten doet is precies het verleden ter sprake brengen. De gelijkenis met de exegese valt des te meer op bij de zogenaamde analyse van het Über-Ich. Wanneer bij mensen emotioneel de reactie opkomt 'dat doe je toch niet' of omgekeerd 'dat hoort toch zo', of nog 'het is toch normaal dat ik dat van hem of haar verwachtte', stel je de vraag wie hun dat vroeger gezegd heeft. Je gaat dus de verschillende stemmen onderscheiden die de analysant in zijn eigen innerlijk tot een instinctief-functionerend geweten met elkaar heeft verbonden. De gelijkenis tussen dit element uit de psychoanalytische praktijk en de bronnenkritiek is zo groot, dat je je afvraagt hoe

Freud-Jung controverse. Gezien het feit dat de relatie Freud-Jung tot de kern van Drewermanns theorievorming behoort, kan men er toch niet aan voorbijgaan, ook al gaat het om een zeer technische zaak: zowel exegese als psychoanalyse vragen erom met technische vakkundigheid bedreven te worden!

2. Zie vooral het inleidend hoofdstuk in E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, I: Die Wahrheit der Formen*, Olten: Freiburg i.B. (Walter) 1984.

iemand met enige psychoanalytische ervaring kan stellen dat voor een psychoanalytisch geïnspireerde bijbelinterpretatie het historisch probleem niet belangrijk is.

Het psychologisch belang van het zoeken naar historiciteit: dit is het thema waarop wij na onze omzwervingen door de verschillende types van psychoanalytische interpretaties zullen uitmonden. Dit centrale raakpunt tussen psychoanalyse en exegese zullen wij onderweg niet meteen tegenkomen. Intussen zullen wij echter wel steeds weer op een ander probleem stoten, waarvan het pas geleidelijk zal blijken dat het ons de weg naar het eerste probleem voorbereidt. Zoals reeds in de eerste zinnen van deze tekst vermeld, roept de psychoanalyse in onze cultuur doorgaans de verwachting naar een 'zeker weten' op. Dit beeld van de allesdoorgrondende psychoanalytische doorzicht steekt zo diep in de populaire voorstellingswereld dat de Franse belastingdienst de analytici in de zelfde belastingscategorie plaatste als de helderzienden en toekomstvoorspellers. Hierbij gedraagt deze officiële instantie zich zoals de gewone mens die onvoorbereid in de trein of aan tafel naast een analyticus is komen te zitten. Die schrikt: 'Oh, nu zou ik beter zwijgen, want U heeft mij wellicht reeds lang door!'. Nu staat deze verwachting haaks op wat er in een psychoanalytische kuur gebeurt. Daar krijgt de analysant geen mededelingen van de analyticus over zichzelf te horen en leert die precies om afstand te doen van een steeds herhaalde zoektocht naar een 'sujet supposé savoir', naar iemand die verondersteld wordt over het ultieme weten te beschikken. De gang door de analyse laat in een eerste moment ervaren dat zogenaamde objectieve, neutrale kennis eigenlijk niet interessant is, en in ieder geval niets teweeg brengt in iemands innerlijk. Waar men op uit is, is kennis die door de relatie tot een ander gedragen wordt en daardoor de status van 'ware kennis' verkrijgt: kennis die ons zegt wie wij 'echt' zijn. In een tweede moment ervaart men dat het een illusie is te geloven dat er een mens is die echt de positie van deze garant van 'ware kennis' kan innemen, en het is op dit ogenblik dat een reconstructie van het contingente verleden waarin men als mens geworteld is, psychologisch belangrijk wordt.

Er is wel de steeds terugkerende prikkel van de jarenlange analytische kuur nodig om deze weg te gaan. Waar die ontbreekt, blijft men vaak in de fase hangen waarbij men een 'sujet supposé savoir' zoekt, zij het om er zich blindelings aan te onderwerpen, zij het om er steeds de ontoereikendheid van aan te klagen. Vaak is het precies dit dat wij bij zoveel vormen van zogeheten psychoanalytische lezingen van bijbelse teksten zien gebeuren, alsook bij de receptie van die pogingen. Men blijft dan op het niveau hangen dat voorafgaande is aan dit waarbij het op een rij zetten van de contingenties van het verleden zich als psychologische nood aandient. Wellicht is dat de reden dat de ontmoeting tussen exegese en psychoanalyse steeds opnieuw passies uitlokt, maar nooit het niveau bereikt waar de echte contactpunten liggen: het belang van de geschiedenis.

De zondvloed als in een droom

Wij beginnen dus met de benadering die voor de beginperiode van de psychoanalyse overheersend was, van 1910 tot 1940 ongeveer, toen men namelijk in de meest verschillende culturen op zoek ging naar basissymbolen van lichamelijke en seksuele aard. De droominterpretatie stond dan als model voor de psychoanalytische benadering van cultuurproducten. Het is de periode waar men dacht dat men iets psychoanalytisch gedaan had toen men erop wees dat een kerktoren een fallussymbool kon zijn, het leegknippen van een tube tandpasta op masturbatie wees en het verhaal van het knippen van het haar van Samson de mannelijke vrees voor de castratie door een vrouw uitdrukte.

Ook wat de zondvloed betreft, zijn er een aantal typische voorbeelden van deze benadering. De meest bekende zijn de studie van Otto Rank 'Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken'³ en die van Theodor Reik 'Vesical Dreams and Myths'.⁴ Ik neem een meer recente variant van deze benadering, namelijk het artikel van Alan Dundes, 'The Flood as Male Myth of Creation',⁵ waarin het feit dat de auteur het heeft over seksuele differentie tot gevolg zou kunnen hebben dat onze aandacht zich daarop fixeert en voorbijgaat aan andere punten en de daar aanwezige zwakke schakels in zijn redenering.

Dundes begint ermee te stellen dat theorieën over mythe ruwweg in twee groepen uiteenvallen: ofwel, men zoekt naar historische feiten achter de mythen, ofwel, men zoekt naar een symbolische betekenis. De eerste benadering loopt overigens vaak in de tweede over, wanneer bijvoorbeeld een mythisch verhaal ruime verspreiding kent en overgenomen wordt door andere culturen dan deze waar er mogelijk een historisch feit achter het verhaal ligt. Op dit ogenblik - aldus Dundes - is het niet langer de historische reminiscentie, maar de kracht van het symbool die de mythe verder doet leven. Dit geldt voor de zondvloed, een verhaal dat met uitzondering van Afrika bijna overal ter wereld op ruime schaal teruggevonden wordt. Ook al zou men van mening zijn dat achter één van de zondvloedverhalen de reminiscenties zouden liggen aan een historische catastrofe, dan nog moet je verklaren waarom er in

3. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen 4 (1912) pp. 51-115, herdruk als 'Zur Deutung der Sintflutsage: Ein Beitrag zur Symbolschichtung im mythischen Denken' in O. Rank, Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, Leipzig (Internationaler psychoanalytischer Verlag) 1922, pp. 82-106.

4. Dit is een deel van zijn boek *The Gates of the Dream*, New York (International Universities Press) 1952, pp. 439-465, partieel herdrukt in A. Dundes (ed.), *The Flood Myth*, Berkeley (University of California Press), 1988, pp. 151-165.

5. Oorspronkelijk verschenen in de *Journal of Psychoanalytic Anthropology* 9 (1986), pp. 359-372 en opgenomen in de hierboven genoemde bundel pp. 167-182.

zoveel culturen zondvloedverhalen zijn: ofwel hebben zij het eerste verhaal overgenomen omdat het tot hun verbeelding sprak om andere redenen dan de historische reminiscentie, vermits die voor hen niet gold; ofwel hebben zij, rechtstreeks door hun verbeelding gedreven, de verhalen zelf gecreëerd.⁶

Wat zijn nu die motieven die over alle culturen heen de verbeelding kunnen prikkelen? Motieven die met heel basale zaken van leven en dood te maken hebben en die, weliswaar bedekt met culturele opsmuk, het lichaam van de mens uitdrukken. Het vraagt dan ook niet veel fantasie om in de zondvloed het thema van de geboorte of, beter, van de wedergeboorte te onderkennen. Hier kunnen nu allerlei parallellen uit de cultuurgeschiedenis aangedragen worden.⁷ Heel wat helden, zoals Mozes en Sargon,⁸ worden in een mandje of een kistje in het water uitgezet om daar door nieuwe ouderfiguren gered te worden. Men vindt ook rituelen die niet alleen voor helden gereserveerd worden, zoals het doopsel, waarbij men symbolisch herboren wordt.⁹ Naast de wedergeboortesymboliek kan men in het zondvloedverhaal ook nog andere elementen ontdekken, die tot de polymorfe kinderseksualiteit behoren en die zich dan ook minder gemakkelijk tot verheven kanseltaal laten verheffen. Zo vind je in heel wat zondvloedverhalen referenties naar urine. Soms wordt het uitdrukkelijk zo voorgesteld dat een god de aarde onderplast, soms wordt er gewoon gezegd dat het water dat de zondvloed teweeg brengt, warm is. Misschien is deze urine overigens de sleutel om wat vreemde stukken uit zondvloedverhalen te begrijpen. In de Babylonische zondvloed willen de goden de mensen verdelgen omdat die 's nachts teveel lawaai maken zodat zij niet kunnen slapen. Voor Dundes is het duidelijk dat je hierbij moet denken aan het wenen van het jonge kind dat in zijn bed heeft geplast en het gezellige samenzijn van zijn ouders onderbreekt: men weet hoezeer kinderen het plassen als een vorm van zelfaffirmatie kunnen beleven.

De verwijzing naar incest die je in de verschillende zondvloedverhalen aantreft, brengen Dundes tot de conclusie dat met het zondvloedverhaal nog meer voorstellingen geassocieerd kunnen worden die met seksualiteit en voortplanting te maken hebben. Meer bepaald vindt hij dat het verhaal onder

6. Dit betekent niet meteen dat je hierbij aan archetypen in Jungiaanse zin moet denken, zoals een dergelijke redenering vaak al te simplistisch wordt ingevuld. Wat men ook van de archetypenleer van Jung mag denken (en persoonlijk ben ik van mening dat je er weinig mee kan), zij bestaat in ieder geval uit zeer specifieke opvattingen waarbij de dialectiek persona - anima/animus - zelf centraal staat. Op het transcultureel voorkomen van gelijke symbolen wijzen en de kreet 'archetypen' slaken is niets anders dan het verklaren van de universaliteit van de slaap door de 'vis dormitiva'.

7. Zie M. Eliade e.a., *La naissance du monde*, Parijs (Seuil), 1959.

8. J.B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (Princeton University Press), 1950, p. 119.

9. De symboliek van de ark wordt in de bijbel expliciet met de wedergeboorte van het doopsel in verband gebracht: 1 Petr 3, 20ss.

symbolische vorm tegemoet komt aan de ruim verspreide, zij het vaak onbewuste wens van zoveel mannen om zelf zwanger te kunnen worden. Hierbij komen wij bij de *pointe van Dundes'* betoog, nl. het thema van de baarmoedernijd bij jongens. Complementair met de penisnijd die meisjes volgens bepaalde psychoanalytische clichés zou tekenen, is er bij de jongen een baarmoedernijd.¹⁰ Volgens Dundes zou de zondvloedmythe een typisch verhaal zijn waarin de mannelijke fantasie over mannelijke vruchtbaarheid wordt uitgedrukt. Het beeld van het vruchtwater wordt op de urine overgebracht en de plussende jongen brengt als het ware zelf één grote moederschoot tot stand. Deze ophemeling van de urine belet overigens niet dat er ook andere fantasieën van kinderen over voortplanting in zondvloedverhalen teruggevonden kunnen worden, met name deze die ervan uitgaan dat een baby uit de anus geboren wordt. Voor wie denkt dat dit ver gezocht is, wijst Dundes in dit verband op de scheppingsmythe bij de Chukchee. De Grote Raaf, 'diegene die zichzelf verwekt heeft', leeft er alleen met zijn vrouw op een klein lapje grond. Zijn vrouw zegt hem: 'Je zou beter gaan en de wereld scheppen', maar hij antwoordt dat hij niet kan. 'Dan zal ik het zelf proberen, zegt zijn vrouw'. Kort daarop kijkt de Raaf naar zijn vrouw die in slaap is gevallen en hij ziet dat zij de gestalte van een mens gekregen heeft en dat haar buik aan het zwellen is. Hij schrikt en wendt het hoofd af. Kort daarop schenkt zijn vrouw het leven aan tweelingen, twee jongetjes die vreemd opkijken naar hun gevederde vader. Dan zegt deze: 'Jij hebt mensen geschapen. Nu zal ik gaan en proberen om de wereld te scheppen. Hij vliegt uit en defeceert. Ieder stuk excrement, dat in het water valt, wordt er een stuk land. Maar het land is onvolkomen, want je kan er geen fris water op vinden. Dan zegt de raaf: ik probeer opnieuw, en hij vliegt nu uit om te plassen, en overal waar er een drupje viel was er een meer, en waar er een streepje op terecht kwam was er een rivier...'¹¹

10. B. Bettelheim had hierop gewezen in zijn boek *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, s.l. (The Free Press), 1954. Zijn theorie werd toegepast op de godsdienstwetenschap door F. Sierksma, *Religie, seksualiteit en agressie. Een cultuurpsychologische bijdrage tot de verklaring van de spanning tussen de sexen*, Groningen (Konstapel), 1979.

11. Dundes p. 171, die hierbij verwijst naar W. Bogoras, *Chukchee Mythology*, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XII, pt. 1, New York (G.E. Stechert), 1910, pp. 151-154. Wanneer je deze tekst ter hand neemt, vind je echter nog heel wat andere voorstellingen over seksualiteit en voortplanting, waarover Dundes echter geen woord zegt. De Raaf weet eigenlijk niet hoe hij eraan moet beginnen om de wereld te scheppen en de hemelse krachten weigeren om hem raad te geven. Dat ziet hij aan de horizon een tent en ontwaart er de naakte ruggen van mensen, allemaal mannen. Die zijn voortgekomen uit de stof die opstoot bij de frictie van hemel en aarde. Het is eigenlijk om hen ter wille te zijn dat de Raaf de wereld scheidt. Er zijn echter nog steeds geen vrouwen. Die worden dan geboren uit een spin, de 'spider-woman' (de zwarte weduwe). De mannen vinden deze vrouwen wel leuk als gezellin, maar de Raaf moet hen voordoen wat zij precies moeten doen om zich voort te planten. Op dit punt eindigt het verhaal, dat op geen enkele wijze een terugkeer van de Raaf naar zijn vrouw en kinderen vertelt.

Ik zou nog eindeloos dat soort verhalen uit de literatuur kunnen plukken, en dat zou bijna zeker uitmonden in een emotionele discussies over Freuds visie over seksuele differentie etc. Dat de discussies dan meestal in deze zin ontsporen en vastlopen is op zich interessant: het bewijst dat het ter sprake brengen van dergelijke voorstellingen de gemoederen beweegt, zoniet verhit. Het is koren op de molen van diegenen die stellen dat de appellerende kracht van mythen hierin ligt dat zij, ook wanneer zij uit hun eigen historische of culturele context worden genomen, precies door de kracht van de onderliggende beelden, symbolen en typische fantasma's ieders psyche kunnen beroeren. Verder wordt stevast diegene die het veronderstelde analytische weten representeert, uitgedaagd om duidelijk stelling te nemen en één welbepaalde interpretatie te gaan poneren, waarna bijval en contestatie kunnen volgen. Wie wil verifiëren hoe gemakkelijk het is om de hang naar 'le sujet supposé savoir' op te roepen, wordt ten volle bevredigd. Daar waar men in echte psychoanalytische therapie precies door deze positieve of negatieve afhankelijkheid van een mythische alweter zou proberen heen te boren, laat men deze afhankelijkheid in de op de droom gestoelde analytische tekstduidingen oncontroleerbaar verder woekeren. Het werk dat op de divan gebeurt, gaat men precies uit de weg. In de plaats van te gaan discussiëren of penisnijd en baarmoedernijd echt bestaan, of het nu urine of amnionvocht is waarop de ark drijft, moeten wij kritisch stilstaan bij het denkmodel van de droomduiding dat wij hier aan het hanteren zijn.

De juiste plaats van de droomduiding

Een droom is volgens de meest klassieke psychoanalytische theorie een schijnbaar zinloos verhaal, dat je enkel kunt begrijpen door hem in zijn componenten te ontleden en bij iedere component associaties te laten opkomen. In de technische taal van de psychoanalyse uitgedrukt: de droom is een product van verschuiving en van condensatie. Niet het verhaal op zich is belangrijk, maar de elementen waaruit het bestaat, en wat de analysant daar dan verder bij associeert. Hierbij mogen wij de functie van de droominterpretatie tijdens een psychoanalytische kuur niet vergeten. Door het werk van de analyse komen bij de analysant een aantal wensen aan de oppervlakte die voorheen uit het bewustzijn verdrongen werden. Deze wensen komen vaak eerst, in vermomde vorm, in de dromen naar boven. Zo herinner ik mij de droom van een analysant, waarbij een oerongezellige avond besloten werd door dat die van een vriend whisky van een heel banaal merk ingeschonken kreeg, VAT69 om precies te zijn, terwijl hij dacht dat die vriend een fijnproever was die altijd de betere kwaliteit in huis had. In de analyse bleek snel wat er achter dat manifeste droomverhaal stak. Toen op het getal 69 in het whisky-merk werd gewezen, vatte de analysant meteen waarover het ging: niet

zo maar om een saai glas whisky maar om een duidelijk seksueel fantasma. Als buitenstaander kun je je afvragen: wat is nu het criterium van de correctheid van deze duiding? Daar is slechts één antwoord op: het geheel van de analyse van deze particuliere analysant. De toen gemaakte associaties plukten uit de veelduidige whisky-droom die elementen die voor zijn bewustwordingsproces op een specifiek moment van zijn ontwikkeling belangrijk waren.

Omdat hij uit verschuiving en condensatie tot stand komt, is de droom dus van nature een compromisproduct dat voor verschillende interpretaties vatbaar is. De enige ware interpretatie is deze die uit de associaties van de analysant volgt, en die moeten dan weer gezien worden binnen het gehele verloop van de analyse en de veelheid van indices die in dezelfde richting wijzen. Op zich is het binnen de analytische praktijk dus niet zo erg als stukken droom hun geheim niet prijsgeven of in veelduidigheid gehuld blijven liggen. In de mate de verschillende droombeelden hun wortels hebben in verdrongen wensen, zullen er in het verloop van de analytische kuur wel andere uitingen komen die naar dezelfde verdrongen wensen verwijzen.

Een tekst is geen droom. Schrijven doet men doorgaans niet in zijn slaap, hoezeer men dat ook zou mogen dromen. De techniek van de droominterpretatie op teksten toepassen, lijkt dan ook absurd. Om dit toch te doen wijst men er tegenwoordig vaak op dat het onderscheid tussen dromen en schrijven nu weer niet zo absoluut is. Het schrijven, zeker van een bepaalde soort teksten, vergt een specifieke bewustzijnstoestand. Tegenwoordig heeft men in de psychoanalytisch geïnspireerde literatuurwetenschap precies aandacht voor de gelijkenissen tussen de gemoedsgesteltes waarin je jezelf moet krijgen om met inspiratie bepaalde teksten te schrijven en de droomtoestand. Is het geen herkenbaar fenomeen dat zinnen, die moeiteloos in je opkomen wanneer je door de stad loopt, in een zwart gat verdwijnen wanneer je voor de tekstverwerker plaats hebt genomen? Ook het activeren van de zogenaamde primaire processen van verschuiving en condensatie om een gedicht te schrijven veronderstelt een apart gebeuren in de geest, wat vaak blijkt uit late avonduurtjes en soms een bodem whisky.

Er is inderdaad nog heel wat te zeggen over de psychologie van het schrijven, en terecht is dit één van de punten waar het psychoanalytisch georiënteerd literatuuronderzoek zich op richt. Maar dit is nu niet ons onderwerp hier. Waar het ons om gaat is dat de veelduidigheid die inherent is aan de droom, door de ontwaakte analysant doorbroken wordt met als doel er eigen, verdrongen wensen in te onderkennen. Dit effect heb je niet wanneer je als buitenstaander teksten van anderen interpreteert. Indien het intrapsychisch iets bij iemand teweeg brengt wanneer die de droombeelden van een ander poogt ontwarren (wellicht staan wij hier voor een bepaalde poging tot identificatie), dan is het in ieder geval iets anders dan het doorbreken van de

verdringing en het overwinnen van weerstanden die men beoogt wanneer men eigen dromen interpreteert.

Wat blijft er dan over wanneer men teksten - of beter: bepaalde soorten teksten, stukken tekst, zo niet losse symbolen - in het korset van de droomduiding poogt te wringen? Dat je uit psychoanalytische ervaring bevestigd vindt dat bepaalde voorstellingen, vaak voorstellingen van erotisch-lichamelijke aard, in de geest van veel mensen een rol spelen, ook wanneer zij met de zogenaamde zaken van de geest bezig zijn. Meer niet. Om het met nadruk te herhalen voor wie op zoek is naar een eenduidige interpretatie: indien de psychoanalytische theorie gelijk heeft dat de manifeste droom uit verschuiving en condensatie bestaat, dan zegt zij meteen dat er in de droom het tegendeel van eenduidigheid schuilt. Dit is trouwens ook wat je in de literatuur ziet: bij het zondvloedverhaal wordt er incest geassocieerd, anale geboortetheorieën, narcistische plasfantasieën, regressieve intra-uteriene wensen, etc. Wij herkennen ze want zij herinneren ons aan onze lichamelijke conditie. Wie droomt er niet van om een tijdlang rustig op het water te dobberen, of wie voelt zich niet af en toe pissig? Maar de vraag 'Wat is het nu eigenlijk' staat haaks op het model van de droomduiding zoals die in de psychoanalyse wordt toegepast. Je zou eigenlijk van alles moeten aanreiken, waarbij dan de toehoorder, als was die een analysant, zelf zou moeten uitmaken wat nu de eigen psyche aanspreekt. Meteen zeg je dan ook: eenduidigheid wordt door de receptie gevraagd, maar niet door de tekst aangeboden.

Waarom heeft men dan in het beginperiode van de psychoanalyse met zoveel ijver de droomtheorie op cultuurproducten zoals mythen, sprookjes, rituelen, etc. willen toepassen? Persoonlijk ben ik van overtuiging dat dit vooral met een apologetisch en geruststellend doel gebeurde ten dienste van de analytici zelf.¹² Indien die vreemde voorstellingen van erotische en verslindende aard niet alleen bij patiënten op de bank opdoken, maar ook elders in de cultuur aangetroffen konden worden, dan waren deze voorstellingen geen artefacten die door de divan werden gemaakt, maar bestonden zij ook elders, in natuurlijke toestand.¹³ Stilaan kreeg men echter niet alleen oog voor het feit dat men in mythen en sprookjes analoge symbolen kon ontdekken als in

12. P. Vandermeersch, 'Scripta manent. Over het theologische moment in het analytische schrijven', in Tijdschrift voor Psychoanalyse 1 (1995) pp. 131-150.

13. Het was natuurlijk verleidelijk om de vraag te stellen of die voorstellingen niet een bepaalde functie hadden en misschien de instrumenten waren waardoor een driftmatige natuur uit zichzelf cultuur schiep. Op deze hypothese doorhollend, heeft Jung zijn archetypenleer ontwikkeld. Wat hij hierbij vergat was de gehele problematiek van het ik: het feit dat het ik tot verdringing in staat blijkt te zijn toont aan dat het uit een complexe vorm van psychisch functioneren bestaat. Op dit gegeven van feitelijke aard doordenkend, heeft Freud zijn theorie van de identificatie centraal geplaatst. Zie voor dit alles: P. Vandermeersch, *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate. On Psychosis, Sexual Identity and Religion*. (Translated by Anne-Marie Marivoet and Vincent Sansone) (Louvain Philosophical Studies 4), Leuven, Leuven University Press, 1991.

dromen, maar ook voor het effect dat mythen en dromen via hun symbooltaal op de menselijke geest konden hebben. Mythen en sprookjes worden als boodschappen uitgaande van een ander gepercipieerd, terwijl een droom dat in eerste instantie niet is (en omwille van de angst die dit veroorzaakt daarom vaak tot een boodschap wordt omgevormd). Vandaar dat de aandacht van de psychoanalytici nu verschuift van de inhoudelijke interpretatie van de symboliek naar de analyse van het impact van symbolen, typische motieven en steeds terugkerende verhaalpatronen in sprookjes: wat brengen die in de psyche teweeg wanneer men ze als boodschap beluistert.

Koers varen op de golven van de psychoseksuele ontwikkeling

Na de Tweede Wereldoorlog krijgen analytici steeds meer aandacht voor de reconstructie van de psyche. Naast de toepassing van de strikt-analytische techniek, die op de klassieke neurosen gericht was, gaat men ook naar vormen van herstructurende of remediërende therapie zoeken voor zwaardere stoornissen. Vanuit de psychoanalyse werd er een model opgesteld van wat een normale psychische ontwikkelingsgang was van de geboorte tot aan de volwassenheid (en voor sommigen, zoals Winnicott en Kohlberg, tot aan de dood). Dokter Spok werd cum suis de meest gelezen bedlectuur van jonge ouders die met spanning hun jonge baby observeerden die nu eens zijn protest moest uitdrukken wanneer met het potje de stoelgang werd afgedwongen, dan weer, om normaal te zijn, wat moest regresseren wanneer een nieuw broertje of zusje geboren werd, etc. In deze context verscheen het beroemde boek van Br. Bettelheim over kindersprookjes.¹⁴ De these was duidelijk en de auteur slaagde erin zijn psychoanalytische opvattingen in voor anderen herkenbare vorm over te dragen: sprookjes wijzen op verholde, symbolische wijze de weg die kinderen op hun gang naar volwassenheid moeten gaan. Sprookjes leggen op symbolische wijze aan kinderen uit wat de inherente moeilijkheden en conflicten zijn die zij zullen ontmoeten (je moet leren afstand doen van je drang om alles, zelfs peperkoekenhuisjes meteen op te eten; je zal net als Sneeuw-witje in rivaliteit moeten treden met je moeder wanneer het spiegeltje aan de wand zegt dat niet zij, maar jezelf de schoonste van het land bent). Sprookjes helpen kinderen ook om in de vorm van fantasie de wraakneigingen uit te leven waar zij in de realiteit aan moeten verzaken (prachtig toch hoe de buik van de wolf met stenen wordt gevuld en dichtgenaaid, of hoe de heks zich in gloeiende schoentjes moet dooddansen!).

14. Br. Bettelheim, *The Uses of Enchantment*, New York (Knopf), 1976. Ned. vert.: *Het nut van sprookjes*, Cothen (Servire), 1993.

Er steekt dus een impliciete psychologie in sprookjes, zij het dat die in verhalen verpakt zit en op geen enkele wijze gebruik maakt van actuele psychologische terminologie. Deze hypothese werd snel op andere teksten toegepast. Hier situeert zich de auteur waar ik, ietwat tegen mijn zin, niet aan kan voorbijgaan wanneer het de interpretatie van de zondvloed betreft, nl. E. Drewermann die in zijn proefschrift *Strukturen des Bösen* de jahwistische versie van het zondvloedverhaal behandelt.¹⁵

Zoals ik in de inleiding reeds zei is Drewermann een aparte auteur waar nogal wat kritiek op uit te oefenen valt wat zijn gebruik van de psychoanalyse betreft. Hij is echter een eerlijke en bewogen man, die zo schaamteloos behandeld werd door kerkelijke kringen en een aantal exegeten dat je aarzelt om je kritiek uit te spreken om aan dezen geen steun te verlenen. Het werk van Drewermann rust overigens op drie pijlers, waarvan ik hier slechts op één kan ingaan. Eerlijkheidshalve moet ik echter de andere twee kort signaleren. Drewermann gelooft vooreerst dat er complementariteit is tussen de freudiaanse en de jungiaanse psychoanalyse, en in zijn interpretatie van de Genesistekst geeft hij dan steeds eerst een zogenaamde reducerende, freudiaanse verklaring die hij een interpretatie op object-niveau noemt, en vervolgens een completerende, synthetiserende en prospectieve jungiaanse verklaring die hij een interpretatie op subject-niveau noemt. Zoals ik zelf elders uitvoerig heb betoogd,¹⁶ lijkt mij een dergelijke completerend gebruik van Freud en Jung niet houdbaar en valt er uit Jung weinig steekhoudends te halen voor de theologie. Een tweede pijler van Drewermann's denken is de centrale plaats die hij aan Kierkegaard toekent en aan diens begrip van de angst. Volgens Drewermann vinden wij bij de Deense filosoof de meest pregnante formulering van het grondinzicht over het wezen van het geloof zoals wij dit reeds in de jahwist neergelegd vinden. Op dit punt wil ik noch positieve, noch negatieve kritiek leveren, want ik heb de zaak niet bestudeerd. De eerlijkheid vereist wel dat ik er melding van maak dat ik ook aan deze centrale idee uit het denken van E. Drewermann voorbijga.

Hiermee kom ik aan de derde pijler, die voor ons betoog belangrijk is en waarbij wij wat langer kunnen stilstaan. Drewermann meent dat de jahwist in zijn verhaal de psychoseksuele ontwikkeling heeft geschetst die Freud nadien in zijn psychoanalytische terminologie heeft gethematiseerd. Deze psychoseksuele ontwikkeling vormt de basis waarop de religieuze ervaring van schuld, begrepen als nood aan verlossing en aanvaarding, zich heeft geënt.

Op het eerste gezicht knoopt Drewermann hiermee aan bij zeer klassieke freudiaanse motieven. Die betekenen niet dat al het menselijke reduceerbaar is tot seks, zoals men het graag parodieert om het dan des te

15. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. München (Ferdinand Schönung), 1977, 3. vol.

16. Zie voetnoot 13.

gemakkelijker van de hand te kunnen wijzen. Wel zijn psychoanalytici het er nog steeds over eens dat een bepaalde mate aan psychoseksuele ontwikkeling nodig is om hogere vormen van psychisch leven te dragen. In zijn ‘jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht’ waar ik het hier nu over heb, verwijst Drewermann in dit verband weliswaar naar het oudere, wellicht nog wat te eenvoudige schema van psychoseksuele ontwikkeling van Sigmund Freud zelf. Dat die aanvulling behoeft, daar zal wel iedere analyticus het tegenwoordig over eens zijn, maar die kwestie laat ik nu voorlopig rusten. In hun eenvoud zijn de pagina’s die Drewermann aan het freudiaanse model besteedt, een goed voorbeeld van de wijze waarop men een tekst niet met losse symbolen, maar vanuit een psychoanalytisch psychogenetisch model benadert. Vanuit de psychoanalyse herkent Drewermann dus de ‘immanente psychologie van de jahwistische redactie’, dat is de kern van zijn betoog.¹⁷

Waar staan wij in het verhaal op het ogenblik van de zondvloed? - zo vraagt Drewermann zich af. Met het paradijsverhaal en de broedermoord vinden wij duidelijk orale en anale driften beschreven, dit zijn de eerste driften waarmee de mens van in zijn prilste levensstadium zijn autonomie beleeft, en deze driften werden gestraft. Maar na het oordeel over Kain breekt God de dialoog met de mens af. Nu komen echter nieuwe driften op, namelijk falliche driften, die wij overigens in het Lamechlied en in het verhaal over het huwelijk tussen de zonen van de goden en de oh zo mooie dochters van de mensen kunnen beluisteren. Deze optredende wensen, met een duidelijk oedipaal karakter, zullen nu door een vaderfiguur bestraft worden, en dat zal tot de verdringing van deze wensen leiden en tot de zogenaamde latentieperiode. Drewermann insisteert er dan ook op dat het verhaal over het goden-mensen huwelijk wel degelijk de sleutel is van het zondvloedverhaal - of weet iemand een betere reden waarom de mens nu gestraft moet worden? Door de angst voor de straf en de hieruit voortvloeiende verdringing grijpt er een regressie plaats: bij het bereiken van de puberteit vlucht men graag op een gedeseksualiseerde wijze naar de moeder terug. Men wil weer kind worden en als kind in haar schoot terugkeren. Daar hebben wij de ark! Dat het seksuele karakter, waarvoor men op de vlucht was, in het onbewuste zal blijven meespelen, is duidelijk, maar het uit zich niet rechtstreeks. Intussen richt het opgroeiende kind het Über-Ich in zich op. Het identificeert zich met de geboden en verboden met de vader: wij zien inderdaad hoe Noach zich duidelijk aan wetten onderwerpt waardoor de hele schepping de orde van Gods soevereine wil uitdrukt.

In het zondvloedverhaal wordt volgens Drewermann dus wat Freud ‘de ondergang van het oedipus-complex’ noemde en de overgang naar de latentietijd uitgedrukt. Maar de latentietijd is slechts een voorlopige oplossing, en dat

17. o.c., vol. II, p. 111.

weet het verhaal ook. Wij zien dan ook dat het verhaal na de landing van de ark de seksualiteit opnieuw laat ontwaken. Daarbij gaat het niet alleen om de seksualiteit van het 'gaat en vermenigvuldig U' en die zich kuis beperkt tot de efficiëntie van 'la position du missionnaire', maar ook om de seksualiteit die met de roes verbonden is. Heel wat rabbijnse commentatoren hebben dit althans aangevoeld toen ze fantaseerden wat zich op seksueel gebied zo allemaal in de ark had afgespeeld.¹⁸

Drewermann gaat dan verder met een excursie over de mogelijke fylogenetische oorsprong van de latentietijd bij de mens, waarbij hij (overigens in het spoor van Freuds sciëntisme) filosofeert over de ijstijd en wat die allemaal als sporen in ons collectief geheugen kan nagelaten hebben. Verder duikt hij dan weer in het denken van Jung en ik volg hem dan ook niet verder in dit labyrint. Wat ik wel van hem als terechte hypothese wil vasthouden is dit: het blijkt inderdaad zo te zijn dat bepaalde symbolen, motieven en nucleaire verhalen mensen fascineren omdat er resonantie optreedt met driftpatronen of intrapsychische processen die zij in zichzelf ervaren. Dat de ark een bijzondere aantrekkingskracht voor de fantasie van kinderen heeft en dat die het beeld spontaan met voortplanting en geboorte in verband brengen, bleek reeds bij een van de eerste kinderen die door psychoanalytici geobserveerd werd.¹⁹ Dat sprookjesachtige verhalen mensen kunnen aanspreken, en dit overigens op verschillende wijzen kunnen doen, dat is een gegevenheid waarop je begint te letten. Psychoanalytisch is hierbij de vraag interessant met welke specifieke typen van psychologische structuur die symbolische verhalen in resonantie treden.

Eén van de onopgeloste vragen in Drewermann's perspectief is waarom hij in zijn Genesis-commentaar de jahwist als apart object van onderzoek neemt en niet het verhaal in zijn eindversie. Misschien kwam dit doordat hij in wat een proefschrift moest worden, niet voorbij kon gaan aan wat in wat toen toch als de vanzelfsprekende verworvenheid van de Duitse bijbelwetenschap gold, namelijk dat men exegetische uitleg begon met bronnenkritiek. Misschien had hij zijn psychologische blik op dit a priori moeten richten en nagaan wat eronder stak, in de plaats van het gewoonweg als 'verkeerd' van

18. Naast de hond en dan vooral de raaf is het Cham (en meer bepaald de vrouw van Cham) die de aandacht van de rabbijns commentatoren heeft getrokken. Zie R. Graves & R. Patai, *Hebrew Myths. The Book Genesis*, Garden City/New York (Doubleday), 1964.

19. Met name de 'kleine Hanna', het dochtertje van Carl Gustav Jung, die toen ze merkte dat haar moeder een nieuwe baby verwachtte, een fobie voor vulkanen ontwikkelde. Toen zij voorgelicht werd en haar paniek wegebde, probeerde zij het proces van de zwangerschap en de geboorte te begrijpen via tekeningen over de ark van Noach. C.G. Jung beschreef de fobie van zijn dochter als tegenhanger van de door Freud net gepubliceerde casus van de fobie voor paarden van de 'kleine Hans'. Zie C.G. Jung, 'Über Konflikte der kindlichen Seele', *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 1 (1909), pp. 154-173. In tegenstelling tot de meeste andere teksten van Jung, vindt men de oorspronkelijke tekst met slechts enkele minimale correcties, in de (helaas niet kritisch uitgegeven) *Gesammelte Werke XVII*, Olten (Walter) 1972, J 1-42.

de tafel te vegen. Wij zullen dit in het verdere betoog wèl doen, net zoals wij aan het stukje Freudianisme uit Drewermann's betoog zullen vasthouden. Wat dit laatste betreft: na de stap waarbij men het zonde-straf motief bij de jahwist onderkent, lijkt de volgende logische stap hierin te bestaan na te gaan of wij in de zondvloedtradities typische vormen van psychoseksuele ontwikkeling kunnen onderkennen waarvan wij, vanuit onze huidige ervaring, redenen hebben om te denken dat zij met specifieke vormen van schuldgevoel verbonden zijn. Misschien kunnen wij zelf de volgende vraag in het verlengde stellen: is de jahwistische redactie een teken dat er in joodse kringen een nieuwe fase in het religieuze subjectiverings- en culpabiliseringsproces doorbrak, en in welke mate herkennen wij een fase van onze eigen psychologie hierin?

Naar een door de psychoanalyse gekleurde receptietheorie

Met de laatste vraag hebben wij Drewermann achter ons gelaten. Alvorens wij dat doen, is het wellicht goed nog even terug te blikken naar een verschuiving in het betoog die zich bij het volgen van deze auteur heeft voorgedaan. Wij waren begonnen met de pogingen om het model van de droomduiding op het interpreteren van teksten over te brengen. Onze reactie was dat de droom van nature meerduidelijk is, dat alleen de ontwaakte dromer binnen het geheel van zijn analytisch werk de eigenlijke betekenis kon vastleggen. Verder stelden wij dat het effect van de droominterpretatie niet lag in het eenduidige stuk informatie dat men, eventueel op gezag van de analyticus, uit de droom haalde. Het effect van een duiding was niet dat zij de patiënt dichter bij zoiets als een absoluut weten bracht. Het effect volgde uit het feit dat het praktiseren van de interpretatie steeds verder de weerstand opruimt die men ten aanzien van eigen driften heeft.

Bij het tweede type van psychoanalytische interpretatie, dat het effect van sprookjes tot uitgangspunt nam, stond het effect op het innerlijke van de lezer meteen centraal. Een van de punten die tot nog toe in het ongewisse zijn gebleven was hoe sprookjes deze invloed uitoefenen. Je zou kunnen denken dat sprookjes dat doen door informatie te geven die eigenlijk even goed door een meer technische psychologische theorie aangereikt zou kunnen worden. Toegepast op Genesis zou het zelfs kunnen lijken dat de jahwist in zijn verhaal heeft neergelegd wat Sigmund Freud later technisch heeft verwoord.

Wie zo redeneert brengt opnieuw 'le sujet supposé savoir' in, en gaat zodoende weer voorbij aan wat het eigenlijke werk is dat in de analytische praktijk gebeurt. Terug dus naar de vraag hoe het sprookje er in slaagt een effect te hebben op het innerlijke van diegene die ernaar luistert. Hierbij knopen wij aan bij het feit dat er gesteld werd dat het sprookje in symbooltaal spreekt, waarbij wij meteen onze tendens afremmen om in het oerwoud van de verschillende symboolopvattingen te duiken, hoe interessant, belangrijk en

legitiem dit ook zou zijn. Waar wij wel op ingaan is het feit dat teksten bij de lezer iets teweeg kunnen brengen omdat zij bij de lezer inspelen op specifieke verwachtingen naar die teksten toe en bepaalde reacties beogen. Verwachtingen en reacties kunnen heel verschillend zijn en ook verschillende structuren of lagen van de menselijke psyche raken. Zij wordt natuurlijk voor een goed deel door de persoon van de lezer bepaald, maar ook door de tekst die op een bepaalde wijze een lezer aanspreekt en specifieke aspecten van zijn psychologie beroert. Iemand met symbolen aanspreken is één vorm, maar er zijn andere. Men kan poëzie schrijven, men kan profetisch op iemands geweten willen inwerken, of men kan zeggen dat men niet anders doet dan nauwkeurig beschrijven wat er gebeurd is. Teksten kunnen vertedering, medelijden of afschuw oproepen, maar ook irritatie, het gevoel van absurditeit of zelfs de angst om gek te worden. Dit doen zij niet alleen door de inhoud van hun boodschap, maar ook door hun vorm.

De huidige vormen van door de psychoanalyse geïnspireerde literatuurwetenschap plaatsen dan ook de lezer centraal. Tot welke wijze van luisteren wordt die door een bepaalde tekst uitgenodigd?²⁰ Daarbij speelt uiteraard niet alleen de inhoud van een tekst, maar ook zijn vorm, een belangrijke rol.²¹ Een bijkomende vraag is deze: gebeurt er iets aparts met de lezer wanneer die iets van psychoanalyse afweet? Valt dat niet te vergelijken met wat er in een psychoanalyticus omgaat wanneer die naar een patiënt luistert? Ongetwijfeld, de analyticus moet proberen de patiënt echt te beluisteren zoals die het bedoelt, zonder zijn eigen a priori's in het gehoorde of in de onderliggende betekenis ervan in te brengen. Maar kan je eromheen zien dat de analytische theorie toch een rol speelt, zowel wanneer je als analyticus zwijgt als wanneer je een interpretatie suggereert? Hoe hangt dat samen? En - een essentiële vraag - wat is het motief dat je ertoe beweegt om bevrediging te vinden in het innemen van een analytische positie?

De hier gestelde vragen hebben als gevolg gehad dat het psychoanalytische ervaringsfeit van de 'tegenoverdracht', namelijk de bewuste maar ook goeddeels onbewuste reactie van de analyticus op zijn patiënt, het vertrekpunt werd om de psychologie van het lezen van een tekst nauwkeuriger

20. In de Angelsaksische literatuur wordt de wending naar deze 'reader-respons'-benadering verbonden met het werk van N. Holland, die met zijn boek aantoonde hoe verschillend lezers eenzelfde tekst kunnen lezen. Hij legde de nadruk op het 'identity theme'. Zijn belangrijkste werken: *5 Readers Reading*, New Haven (Yale University Press), 1975; *The Dynamics of Literary Response*, New York (Norton), 1975; *The Critical I*, New York (Columbia University Press), 1992.

21. Wat de bijbelwetenschap betreft, zal je dus niet alleen de bronnenkritiek, maar ook de Formgeschiede als methode met een psychologische vraagstelling moeten verbinden. Op dat punt moet alles echter nog gebeuren.

te gaan analyseren.²² Het zal nog wel een hele klus zijn alvorens er een consensus zal gegroeid zijn hoe dit in de literatuurwetenschap precies moet gebeuren, want met het thema ‘tegenoverdracht’ komen wij op het meest heikele discussiepunt dat de psychoanalytische wereld zelf verdeelt. Dat er overdracht en tegenoverdracht bestaat, dat staat buiten kijf, maar hoe je er in een therapie mee omgaat en tot welke bijstellingen van het geloof in het autonome en op objectieve kennis ingestelde ik deze ervaring noopt, daar is de psychoanalytische wereld grondig over verdeeld.²³

Ook al is zij recent en vraagt zij om heel nog heel wat uitwerking, toch bestaat er in het Duitse taalgebied reeds een goed voorbeeld van een dergelijke benadering in de bijbelwetenschap. In zijn studie over de Openbaring van Johannes toont H. Raguse aan dat deze tekst signalen uitzendt waardoor wij verleid worden op een heel primitieve mechanisme van de ‘splitting’ en de ‘projectieve identificatie’ opnieuw te activeren en andere, hogere, psychische functies wat uit te schakelen.²⁴ Men ziet het: er wordt nogal wat technische kennis vereist, zowel op het stuk van de psychoanalyse als van de exegese om een dergelijk betoog te volgen. Het grote winstpunt is echter dat men de psychoanalytische theorie niet, tegen haar functie in, gaat gebruiken als een leesraaster dat men met geweld op de tekst drukt, maar dat men zich reflexief terugbuigt over de wijze waarop de psychoanalyse in de geest van de lezer speelt en wat het voor deze betekent wanneer die de psychoanalytische ervaring bij zijn leesproces wil betrekken.

22. In de Duitse literatuurwetenschap is de introductie van deze theorie vooral het werk van C. Pietzcker. De methode die hij in vroegere publikaties uitprobeerde, vindt men programatisch verwoord in het eerste deel van zijn *Lesend Interpretieren. Zur psychoanalytischen Deutung literarischer Texte*, Würzburg (Königshausen & Neumann), 1992. Zie voor meer informatie zie W. Schönau, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, Stuttgart (J.B. Metzler), 1991.

23. Het is de kern van de discussie tussen de zogenaamde orthodoxe, door de Verenigde Staten van Amerika gedomineerde psychoanalyse, en de verschillende scholen die in het spoor van J. Lacan zijn ontstaan. Vaak worden deze laatsten als erg marginaal in de analytische wereld beschouwd, maar om dit te doen moet men dan de wereld dan wel beperken tot de Verenigde Staten en enkele Europese landen - vooral Nederland - waar men de analytische orthodoxie verdedigt, zonder overigens te kunnen beletten dat de analyse aan invloed inboet. Zodra men accepteert dat ook de Romaanse landen, en meer bepaald het Spaanse taalgebied, ook tot de wereld behoort, dan ziet men dat de analyse helemaal niet op haar retour is, en dan blijft het lacaniaanse erfgoed helemaal niet marginaal - wat overigens niet zonder meer toegejuicht hoeft te worden, want dit succes gaat met veel ideologie gepaard.

24. H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart (Kohlhammer), 1993. Zie verder zijn goed, systematisch en didactisch opgezet werk: *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart (Kohlhammer), 1994.

Een voorbeeld van de toepassing van de analytische dirty mind

In de plaats dat wij proberen om een zich nog ontwikkelende en complexe theorie te schetsen, kunnen wij hier wellicht beter, dicht bij de tekst, als proeve enkele verkennende stappen zetten waarbij exegese en psychoanalyse samen rond de zondvloedverhalen trekken. Deze verkenningstocht zal uitlopen op de problematiek van de historiciteit, waarmee wij dit betoog zullen afsluiten.

De eerste stap die iemand die door psychoanalyse is beïnvloed, hoort te zetten is het aannemen van de analytische grondhouding waardoor men zich door alle elementen van een tekst laat aanspreken, zonder er uit te sluiten. Het abc van de psychoanalyse zegt daarbij dat seksuele voorstellingen vaak gecensureerd worden. Als analyticus of analytisch gevormde let je er dus in het bijzonder op dat je dat niet doet. Nu lijkt het vanzelfsprekend dat iedere wetenschapper dat zou moeten doen, maar de ervaring is vaak dat dit niet gebeurt. Blijkbaar is de dirty mind die je als analyticus cultiveert, een nuttig instrument, en ook een theoloog heeft er baat bij. Dat het thema seksualiteit in de religieuze sfeer heel frequent voorkomt, daar zullen velen het over eens zijn, maar dat betekent niet dat je de facto op de handboeken mag afgaan om de gegevens hierover bijeen te vinden. Dat ook keurige en streng-wetenschappelijke tekstitgaven schaamteloos kunnen censureren wanneer het om seks gaat, is mij meermaals opgevallen.²⁵ Vaak kun je als in cultuur geïnteresseerde analyticus niet anders dan het werk van cultuurwetenschappers over te doen, met alle gevaar dat je in dilettantisme verstrikt raakt. Het proces van de censuur, die zich vroeger brutaal maar met open gezicht affineerde, verbergt zich in onze (zich trouwens opnieuw verpreutsende) maatschappij vaak achter het masker van het welomschreven methodisch model en het onderscheid tussen de wetenschappelijke specialismen. Wanneer je dus als theologisch én psychoanalytisch gevormde de theologie induikt en je met theologiegeschiedenis of met exegese inlaat, krijg je doorgaans de vraag te horen wat je nu aan het doen bent: doe je nu aan psychoanalyse en, zo ja, waar is je psychoanalytisch model? En zo je opnieuw aan theologiegeschiedenis of

25. Met name bij het schrijven van mijn boek *Passie en beschouwing*. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld, Leuven (Peeters), 1988. Om een regenachtige weekend leuk én leerrijk door te brengen, is het zeker de moeite waard de verschillende tekstitgaven en vertalingen van enkele centrale teksten uit de wijsgerige en religieuze traditie naast elkaar te leggen. Enkele suggesties: in Plato's *Phaedrus*, de passage over de tocht van de zielen naar de hemelse beschouwing en het belang van de pederastie hierbij (een centrale tekst, die door Methodius van Olympus vertaald zal worden naar het ideaal van de christelijke maagdelijkheid...); of in de *Collationes* van Johannes Cassianus, het hoofdstuk over de frequentie van de natte dromen bij de monnik en hoe zij als toetssteen kunnen dienen voor de bereikte graad van heiligheid (evenmin een onbelangrijke tekst!). Als je eerst uit de bronnen de erotiek censureert, is het natuurlijk gemakkelijk om de psychoanalyse van puur subjectivisme te beschuldigen, wanneer die op het belang van de erotiek in de religieuze sfeer wijst.

exegese wil doen, waarom schuif je dan je psychoanalyse niet opzij en fris je toch je kennis van die disciplines niet op, want wat je in je studententijd leerde is toch wel wat gedateerd!

Terug naar de psychoanalyse en wat zij in haar praktijk bij een patiënt wil bereiken: niet dat die met psychoanalytische theorieën kennis maakt - dat helpt tot niets - maar dat die zijn weerstanden overwint en opnieuw met zijn eigen woorden over zijn wensen kan praten die hij geneigd is om te verdringen. Het eerste nut van de psychoanalyse ligt dus niet in het aanreiken van een nieuw model, maar in het cultiveren van de nodige openheid van geest om alle elementen waar men op stoot, dus ook die ontstellend veel voorkomende seksuele elementen, op een rij te zetten. Wellicht hebben wij nog geen kant en klaar model om de band tussen religie en seksualiteit te vatten, maar wij zullen er nooit toe komen indien wij de gegevens niet zonder censuur verzamelen.

Ik wil een aantal voorbeelden geven van wat de aandacht van mijn analytische dirty mind heeft getrokken toen ik mijn oude en ietwat weggezakte exegetische kennis uit de kast haalde. Om het aantal besproken thema's niet oeverloos te verbreden, concentreer ik om pragmatische overwegingen mijn aandacht rond de vraag wat nu de schuld is waarvoor het mensengeslacht in het zondvloedverhaal van de jahwist zozeer moet boeten. Hierbij speur ik dus eerst naar mogelijke seksuele voorstellingen die handboeken en commentaren misschien geneigd zijn weg te moffelen. Verder ga ik dan mijn eigen respons op de tekst na. Hierbij moet ik goed beseffen dat psychologische categorieën bij mijn zelfverstaan als westerse mens uit de twintigste eeuw een belangrijke rol spelen. Dit laatste geldt overigens niet alleen voor iemand die rechtstreeks met de psychoanalytische praktijk in contact is gekomen; gepopulariseerde psychologie bepaalt het zelfverstaan van bijna iedereen in onze cultuur, en je vindt veel common sense psychologische verklaringen op de meest verschillende levensterreinen, exegetische werken niet uitgezonderd.²⁶

Laten wij beginnen met de vraag waar het zondvloedverhaal begint. Waarom moest de aarde in de jahwistische versie verdelgd worden? Wat was de boosheid van de mensen op aarde waarvan in Gen 6,5 sprake is? Uit het verhaal is dit toch niet zo duidelijk! En toch vinden wij uitdrukkelijk verwoord dat God er spijt van heeft dat hij de schepping tot stand heeft gebracht (Gen 6,7). Waarom eigenlijk? In de tekst, zoals die voor ons ligt, vinden wij in Gen. 6, 1-4 het verhaal van de godenzonen die de mensendochters zo mooi

26. De spanning tussen de psychologie van vakbeoefenaars en de gepopulariseerde psychologische theorieën die het grote publiek bereikt, is op zichzelf overigens een merkwaardig feit die om verdere cultuurhistorische en cultuurpsychologische studie zou vragen. Als analyticus ben je steeds weer geïrriteerd door de wijze waarop psychoanalytische theorieën vertekend en manipulatief gebruikt worden, maar wellicht zou je beter gaan onderzoeken aan welke nood deze verloedering van de theorie beantwoordt.

vonden dat zij die tot vrouw namen. Jahweh zegt hierop dat zijn geest nu toch niet voor altijd in de mensen kan blijven omdat die toch vlees zijn. Er wordt dan in het laatste vers van deze passage toegevoegd dat er in die tijd reuzen in het land waren en dat de helden de kinderen waren van de zonen van de goden en de dochters van de mensen.

Wanneer je de vraag stelt of dit verhaal deel uitmaakt van het zondvloedverhaal in die zin dat hier de zonde wordt beschreven waarvoor de aarde verdelgd moet worden, vind je in de literatuur antwoorden van heel verschillende typen en die je vanuit de psychoanalyse zou moeten erkennen als typische vormen van respons op verwarrende voorstellingen die allerlei associaties kunnen oproepen. Laten wij die vanuit de psychologie van een receptieproces van naderbij bekijken.

Het meest voorkomende antwoord dat je vindt is dat het verhaal uit een andere bron komt en - zo lijkt de impliciete boodschap te luiden - niets te maken heeft met het zondvloedverhaal. Een typisch voorbeeld hiervan is O. Eissfeldt, die het verhaal als niet behorende tot jahwist beschouwt maar aan een aparte bron toewijst, de zogenaamde *Laienquelle*, die hij als zodanig benoemt omdat die de meest primitieve laag van het Oude Testament zou bevatten en dus nog het verst verwijderd zou zijn van de uiteindelijke, priesterlijke redactie van de tekst.²⁷ Nu weet ik wel dat op mijn verwijzing naar Eissfeldt meteen de repliek te verwachten is dat men tegenwoordig geneigd is om de redactie van de onze bijbeltekst veel later te plaatsen, en dat dit ook voor de jahwist stemmen zijn om die postexilisch te dateren.²⁸ Maar vóór dat wij in een voorgeprogrammeerde discussie doorhollen waar ik helemaal incompetent ben om op vakkundige wijze aan mee te doen, wil ik even halt houden en ons afvragen wat het in onze geest betekent dat wij een tekst lezen nadat wij in onze geest geprent hebben dat die uit verschillende bronnen bestaat en dat het besef van het onderscheid tussen die bronnen een anders minder consistente tekst verheldert. Met andere woorden: aan welke impliciete psychologie van een verwachte betere receptie van een tekst beantwoordt de historisch-kritische methode?

27. De zogenaamde 'Laienquelle'. Zie O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen (Mohr), 1934, pp. 217-222. Volgens Eissfeldt gaat het wat Gen. 6, 1-4 betreft, dat gezien het torsoachtige verhaal over de reuzen waarschijnlijk tot L behoort (p. 218), om oorspronkelijke mythische stof, die in het Oude Testament eerder onderdrukt dan meegedeeld werd, maar later toch werd uitgesponnen (p. 37), tenzij men moet denken aan de terugkeer van de zucht naar mythologie (p. 663). Veel meer vind je in Eissfeldt niet, en graag kreeg je een explicitering van de onderliggende gedachtengang met zijn impliciete psychologische vooronderstellingen.

28. Ik verwijs graag naar de inleiding van E. Noort op de Nederlandse vertaling van Cl. Westermann, *Hoofdpijnen van een theologie van het oude testament*, Kampen (Kok), 1981, pp. 9-15. Zie verder een klassiek handboek zoals O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh (Mohn), 5. ed., 1984, pp. 90-101.

Met deze vraag wil ik allesbehalve suggereren dat het onderscheiden van bronnen iets puur subjectiefs zou zijn en dus niet gefundeerd. Integendeel. Vanuit het standpunt van een psycholoog zou het zeer vervelend zijn indien de logica van onze geest op geen enkele wijze zou ingeschakeld zijn in de bredere logica van de werkelijkheid. Wel lijkt het mij belangrijk om zover als mogelijk te thematiseren wat er in onze geest gebeurt wanneer wij een tekst lezen met de uitdrukkelijke voorstelling dat de impliciete auteur eigenlijk een opeenstapeling van bronnen en redactielagen is. Dat dit een best zinvolle wijze is om een tekst te benaderen, daar zal geen analyticus over twijfelen: er werd reeds op gewezen dat een psychoanalyse van de verschillende identificaties waaruit de compositie van het 'ik' van een patiënt berust, *mutatis mutandis* dezelfde logica hanteert. Echter: net zoals je echter moet kunnen thematiseren waarom een dergelijk analytisch optreden op de geest van een westerse patiënt uit onze tijd heilzaam kan werken, zo ook moet je kunnen thematiseren wat het onderscheiden en het dateren van bronnen en redactielagen in het proces van toe-eigening van een tekst teweeg brengen. Want uiteindelijk lees je geen enkele tekst, ook de bijbel niet, voor niets, maar om één of andere reden.

Waar je in ieder geval op moet letten is dat het onderscheid die je maakt tussen bronnen of redactielagen niet mag dienen om bepaalde zaken te maskeren. Zonder dat dit nu automatisch een argument is om te bestrijden dat het verhaal over de godenzonen en de mensendochters op één of andere wijze binnen de bijbeltekst een apart blokje zou vormen, moet dan toch de vraag gesteld worden wat dan wèl, binnen de logica van de toch met enige consistentie te bedenken jahwist, de zonde is waarvoor het mensengeslacht moet boeten. Er blijven verder vragen. Waarom heeft het Jubileëenboek het verhaal over het huwelijk van godenzonen en mensendochters zo uitgesponnen (alleen maar om van de zonen van de goden engelen te maken en zo het monotheïsme te promoten?) en waarom heeft de bijbeltekst in zijn eindversie dit huwelijksverhaal in het begin van Gen. 6 geplaatst? Misschien hebben zowel de schrijver van Jubileëen als de eindredacteur van Genesis aangevoeld dat de logica van het verhaal hier een duidelijke zonde vereist, en dat een seksuele zonde waarbij de onderscheiding van soorten getransgresseerd werd hier zeer goed als sleutel bij zou passen.

Uit deze laatste zin zal blijken dat er in mijn geest nu een stukje psychoanalytische theorie is beginnen meespelen. Dat is ook zo, maar die moet voorlopig onderdrukt worden: de analytische grondhouding vereist dat ik eerst al het materiaal op een rij zet. Ik lees dus verder, neem het commentaar van Cl. Westermann ter hand en ben in eerste instantie wat teleurgesteld omdat het bij het huwelijk tussen godenzonen en mensendochters vooral over het feit gaat dat het wel degelijk om godenzonen gaat en niet om engelen. De grondteneur van dit weliswaar reeds in 1974 geschreven commentaar is duidelijk: schrik niet, het kan schokkend lijken, maar in de bijbel vind je wel degelijk nog sporen van polytheïsme. Het bijbelse monotheïsme komt pas veel later

dan wij dachten.²⁹ Westermann is verder duidelijk gefascineerd door het thema van de schoonheid van de vrouw, die hier voor het eerst in de bijbel opduikt, en het ontlokt hem lyrische ontboezemingen. Verder lezende stoot ik dan op een ander probleem dat opnieuw met schuld te maken heeft. Nadat Cham de naaktheid van zijn dronken vader Noach heeft gezien, wordt niet Cham maar diens zoon Kanaän vervloekt. Waaraan heeft die jongen dat nu verdiend? Via een kleine verwijzing kom je dan bij een leuk, kort artikel van Frederik Basset uit 1971.³⁰ Die heeft het namelijk over de vertaling van 'iemand's naaktheid zien' (r'h 'rwh) en met verwijzing naar verschillende passages uit Leviticus betoogt hij dat dit een staande uitdrukking was voor het feit dat 'iemand's naaktheid zien' betekende dat men seksueel verkeer had met diens vrouw. Dit zou dus betekenen dat Cham seksueel verkeer zou gehad hebben met de vrouw van Noach, dus incest zou gepleegd hebben met zijn moeder. Kanaän was dan wellicht de zoon die uit dit incest geboren was, wat wellicht verklaart dat hij vervloekt werd. Het zondvloedverhaal zou dan tussen twee taboe-doorbrekende vormen van seksueel verkeer staan, een overgang van kwaad naar erger misschien, wat niet zo inconsequent is met wat ik ooit leerde over de theologie van de jahwist.

'Zie je wel, daar heb je de seks, en wel heel specifieke momenten uit de psychoseksuele ontwikkeling!', denk je dan, en met de nieuwsgierigheid die de analytische dirty mind eigen is, speur je verder. Je vindt dan een verwijzing naar rabbijnse commentatoren die blijkbaar allerlei voorstellingen van seksuele aard ter verduidelijking van de tekst hebben aangesleurd. Daarbij wordt er zelfs op twee verschillende wijzen verhaald dat Noach gecasteerd werd. Een collega rabbijnist wou het niet geloven, maar het staat er wel degelijk: je vindt zowel het verhaal dat de leeuw, bij het verlaten van de ark, met een slag met zijn voorpoot Noach castreerde, als het verhaal dat de jonge Kanaän een touw snoerde rond de geslachtsdelen van grootvader Noach die zijn roes aan het uitslapen was, en hem op die wijze castreerde.³¹

Heb ik bij dit opzoekingswerk nu iets gedaan dat exegeten niet konden, en had ik daarvoor mijn psychoanalytische theorie nodig? Neen. Wel heeft

29. Cf. Westermann, *Genesis* (1. Teilband: Gen. 1-11), (Biblischer Kommentar. Altes Testament I, 1), Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag), 1974.

30. F.W. Basset, 'Noah's Nakedness and the Curse of Canaan. A Case of Incest?', in *Vetus Testamentum* 21 (1971), pp. 232-237.

31. Ik vond de informatie eerst in R. Graves en R. Patai, *Hebrew Myths. The Book Genesis*, Garden City/New York (Doubleday), 1964, p. 121. Toen ik de bemerking kreeg dat ik wellicht de daar geboden literatuur moest controleren, heb ik dat voor een deel gedaan. Je vindt dezelfde verhalen in het klassieke, oudere werk van L. Ginzberg, *The Legends of the Jew*, vol. V (= Notes to Volumes I and II), Philadelphia (The Jewish Publication Society of America), 1968, p. 191-192. Verder heb ik ook een kritische tekstuitgave opengeslagen waar ik inderdaad het verhaal vond van de jonge Kanaän die zijn vader castreerde: M. Pérez Fernandez, *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (Bibliotheca Midrásica 1), Valencia (Institución San Jeronimo para la investigación bíblica), 1984, p. 175. Toen ben ik gestopt, en laat de zaak verder over aan bijbelwetenschappers.

mijn door de psychoanalyse gescherpte dirty mind mij daarbij geholpen. Daarbij is het zo dat mijn psychoanalytische theorie stilaan om de hoek begint te komen. Wat Noach en de zondvloed betreft heb ik echter nog veel te weinig materiaal om dit maar enigszins te illustreren. Ik kan alleen schetsen welke richting het opgaat. Vanuit de psychoanalytische ervaring, die duidelijk een ervaring is van westerse mensen uit de twintigste eeuw, weet je dat seksuele voorstellingen niet lukraak en in alle vormen bij mensen voorkomen, maar dat zij bepaalde patronen vertonen en vervat zijn in specifieke vormen van persoonlijkheidsstructuren. Wat de psychoanalyticus interesseert is niet zozeer de frequentie en de precieze inhoud van wat er op seksueel gebied allemaal gepraktiseerd, gefantaseerd of voorgesteld wordt, als wel de wijze waarop die seksuele voorstellingen in interactie staan met de rest van iemands psychologie. Een fellatio is op zich alleen maar een fellatio, maar het is een heel verschil wanneer iemand die seksuele voorstelling voortdurend in tekeningen of graffiti opeenstapelt, wanneer die erg blozend en moeizaam over de lippen krijgt dat die voorstelling toch niet zonder enige aantrekkingskracht is, of wanneer iemand eerst verleidend fluistert dat het wel iets heel taboe is maar iets heel aparts. Ook de sequens en in de inschakeling van seksuele voorstellingen binnen een reeks kunnen onderscheidingen laten blijken. Daarom is een analyticus niet zozeer geïnteresseerd of er voorstellingen van castratie of incest zijn bijvoorbeeld, maar wanneer zij optreden en wat zij op een bepaald ogenblik in de psychische ontwikkeling teweeg brengen, en of zij van schuld, schaamte of angst vergezeld zijn. Daarbij is het ook een essentiële vraag op welke wijze de beleving van seksualiteit met hechting aan bepaalde personen verbonden is of die precies uitsluit.

Waarom die belangstelling voor psychoseksuele ontwikkeling en wat je in een tekst, zoals de zondvloed, in de verschillende redactielagen zou kunnen terugvinden? Niet om vanuit een extern of neutraal standpunt zoiets als een diagnose van de veronderstelde auteur te maken (Wie dat doet, gaat opnieuw in op de verleiding om de positie van een 'sujet supposé savoir' in te nemen), maar omdat psychoseksuele ontwikkelingen voor een deel cultureel bepaald zijn, en dat geldt dus ook voor de wijze waarop hogere vormen van psychisch functioneren zich in aansluiting op die psychoseksuele dynamiek ontwikkelen. Dit gaat zowel voor jezelf op als lezer, als voor de auteur of redacteur van de tekst die je leest. Een tekst lezen is dus een interactie waarbij je je eigen, voor een goeddeels cultureel bepaalde psyche in confrontatie brengt met de boodschap van de impliciete auteur, die je uit de tekst tegemoet komt met zijn eigen, eveneens goeddeels cultureel bepaalde psyche. In de mate het niet om puur informatieve teksten gaat, stijl spoorboekje of gouden gids, word je als gesexueerd wezen opgeroepen om in een bepaalde type van relatie te gaan staan met de impliciete schrijver van de tekst. Die relatie kan van het type ouder-kind zijn, maar ook in de stijl van de solidariteit tussen broers en zussen of van het spitsbroederschap. De boodschap kan een oproep bevatten om zich

met de schrijver te gaan identificeren of om het juist niet te doen en met behoud van afstand deelgenoot te worden van wat er gezegd wordt. Sommige teksten, zoals sprookjes, vragen erom om in de 'transitionele sfeer' gelezen te worden, dat wil zeggen dat je delen van jezelf herkent, dat je je laat gaan in een wereld van participatie waar de grenzen tussen het ik en het andere wat vervagen.³² Andere teksten doen dat juist niet. Je voelt je er duidelijk in aangesproken door een stem die van een andere persoon komt, en die dat eventueel zelf uitdrukt door tot je het woord te richten als tot 'mijn zoon' of iets dergelijk.

Die oproep die er van de impliciete schrijver van de tekst uitgaat kan wellicht nog het best met metaforen uit de gezinssfeer aangeduid worden, maar in het Westen zijn wij tegenwoordig niet zo vanzelfsprekend meer geneigd om die, met inbegrip van de onderliggende psychoseksuele dynamiek, zo maar uit te spreken. Andere culturen hebben daar minder moeite mee, en privilegiëren overigens vaak andere vormen van psychoseksuele dynamiek. Vandaar het merkwaardige effect die teksten op onze westerse psychologische instelling kunnen hebben. In die zin kunnen wij wellicht best iets leren van de rabbijnen: vanuit hun psychologie hebben zij een serie seksuele voorstellingen toegevoegd zodat de tekst gelezen kon worden als berustend op een volgens hun aanvoelen coherente onderliggende psychoseksuele dynamiek.

Wat zijn nu die verschillende vormen van psychoseksuele dynamiek? De door de psychoanalyse geïnspireerde sociologie wijst in dit verband vaak op de overgang tussen culturen van de schaamte en culturen van de schuld, waarbij verschillende types van verinnerlijking van normen en angsten in verband met seksualiteit ook buiten de seksuele sfeer tot twee nogal verschillende vormen van psychisch functioneren leidt. Wellicht moeten wij er ook nog andere aspecten van de menselijke psychologie bij betrekken: de wijze waarop mensen zich al dan niet aan elkaar hechten, de wijze waarop zij hun hartstochten waarderen en cultiveren of omgekeerd proberen uit te schakelen en de gelijkmoedigheid nastreven, de wijze waarop zij met wetten omgaan en als toetssteen voor die wet specifieke vormen van 'geweten' ontwikkelen... Wij komen hier bij het terrein dat tegenwoordig ontsloten wordt doordat men op basis van de ons bekende vormen van psychopathologie, waarvan sommige erg cultuurgebonden lijken te zijn maar andere dan weer universeel, een aantal typisch-menselijke psychologische karaktertrekken probeert te onderscheiden.³³ Indien neurose, psychose en perversie pathologische uitvergrotingen

32. Zie P.E. Jongsma-Tieleman, *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding. Een godsdienstpsychologische studie*, Kampen (Kok), 1996.

33. Bij het ter perse gaan van deze tekst verscheen het boeiende artikel van Molly M. Levine, 'Bernal and the Athenians in the Multicultural World of the Ancient Mediterranean', in *Classical Studies in Honor of David Sohlberg* (R. Katzoff ed.), Ramet Gan (Bar-Ilan University Press), 1996, pp. 1-56. Daarin wordt op basis van de scheppings- en zondvloedverhalen gewezen op de

zijn van verschillende types van psychisch functioneren die ook ‘normale’ mensen van elkaar onderscheiden, dan kan je uit de pathologie een aantal psychologische structuurmomenten onderscheiden die ook bij gewone mensen spelen en ervoor verantwoordelijk zijn dat zij zich tot elkaar aangetrokken worden en met elkaar kunnen communiceren of juist niet. Wellicht wordt het al te specialistisch indien wij hierop verder zouden ingaan. Het weinige dat hier werd aangestipt moet niettemin voldoende zijn om te begrijpen dat een psychoanalyticus erg geïnteresseerd is in de schuldproblematiek in het jahwistische verhaal, dat hij vanuit zijn belangstelling voor het psychologisch effect van ritualisering met veel genoegen zou willen weten of het anders is in het priesterverhaal, en wat er met de schuldervaring dan verder gebeurt wanneer die in een gesloten groep terecht komt zoals de Qumran-gemeente.

Men ziet het: er is nog heel wat werk alvorens je een min of meer coherente psychoanalytische lezing van de verschillende redactielagen van het zondvloedverhaal mét hun respectievelijke uitlokking van een bepaalde type van receptie door de lezer kan schetsen. Dat was ook te verwachten: een analyse is een lange zaak... Het is dan ook abrupt en kunstmatig dat wij het verhaal hier moeten afbreken willen wij tot het thema komen dat wij in het begin aankondigden en dat pas na een lang analytisch traject opduikt, dit van het belang van de geschiedenis. Hierbij komen wij aan de psychologie van de historisch-kritische methode.

Het psychologisch belang van de vraag naar de historiciteit

Een van de eerste zaken die mij bij mijn zoektocht door de exegese opvielen was de hardnekkigheid waarmee sommigen tot op heden proberen te bewijzen dat de zondvloed echt gebeurd is. Sommigen stellen daarbij in volle ernst de vraag of de vloed de gehele aardbol bedekt heeft, of slechts een deel ervan.³⁴ Doorgaans zijn wij geneigd om dat soort biblicisme meteen in het hoekje van het fundamentalisme op te bergen waar wij menen dat het thuis hoort, maar hier komt mijn eerste psychoanalytische reflex: waarom deze gehechtheid aan het echt gebeurde feit?

Een eerste antwoord ligt voor de hand en je hoeft er echt niet diep voor te graven. Even verder luisteren, en je hoort meteen dat achter de

verschillen in de voorstellingswereld betreffende de relatie van het mannelijke tot het vrouwelijke lichaam tussen de Griekse en de Joodse cultuur. In psychoanalytische termen: wij staan hier voor een andere invulling van de narcistische structuur, wat tot een andere ‘reader respons’ moet leiden bij wie zich voor die twee verschillende culturen geïnteresseerd zijn.

34. John C. Whitcomb & Henry M. Morris, *The Genesis Flood. The Biblical Record and its Scientific Implications*, Phillipsburg (Presbyterian and Reformed Publishing Co.), (1ste ed.: 1961) 33ste druk in 1989.

bezorgdheid om het echt gebeurde karakter een aantal vragen en angsten liggen die met de erkenning van de eigen driften te maken hebben. De auteurs die, soms met het meest gesofisticeerde beroep op geologische of klimatologische theorieën, de zondvloed bij de echt gebeurde feiten willen rangeren, verwijzen steevast naar de gevaren van het geloof in de theorieën van Darwin. ‘Struggle for life and the survival of the fittest’, met andere woorden het feit dat de mens van nature uit een egoïstisch en door driften voortgestuwd wezen is: dit is de realiteit die je onder ogen zou moeten zien indien de zondvloed, met inbegrip van zijn datering, geen historisch feit zou zijn...³⁵ Hier is dus meer aan de hand dan een kettingreactie op het niveau van de feiten. Het gaat er niet alleen om dat je begint met het letterlijke geloof in de zondvloed te schrappen en dat je na korte tijd het geloof in de verrijzenis van Jezus Christus ook uit handen hebt gegeven.³⁶ De driftmatige motieven die met het geloof in de zondvloed verbonden zijn, komen aan de oppervlakte. Het zondvloedverhaal lijkt dus bij een aantal mensen nog steeds op motieven van driftmatigheid te appelleren, en hierbij komen wij bij het stuk waarheid dat wij uit de psychoanalytische lezing van sprookjes hebben behouden, namelijk dat bepaalde bijbelverhalen een bijzondere aantrekkingskracht kunnen uitoefenen op de lezer omdat zij op een aantal typische, psychologische motieven inspelen. Het stellen dat het bij de zondvloed om een echt gebeurd verhaal gaat, functioneert dan wellicht als afweer voor het feit dat het verhaal, net als een sprookje, bij de lezer een aantal motieven van driftmatige aard raakt, die overigens dan via een zijweg aan de oppervlakte komen.³⁷

Tijdens een psychoanalytische kuur gaat men echter ook om meer diepgaande redenen in zijn verleden graven. Bij de analyse van de contradicties die men in zijn eigen persoon ervaart, gaat men op zoek naar de personen naar wiens model men zijn eigen identiteit heeft ontwikkeld. Hierbij duikt de tendens op om deze contradicties te verbinden met verschillende personen, die men in de verbeelding dan idealiseert of helemaal zwart maakt.

35. Zie bijvoorbeeld A.M. Rehwinkel, *The Flood*, Saint-Louis (Concordia Publ. House), 1951, Ned. vert.: *De zondvloed in het licht van de Bijbel, de geologie en de archeologie* Amsterdam (Buijten & Schipperheijn), 3de druk, 1972, of het hierboven vermelde *The Genesis Flood*, pp. 440-449, in het bijzonder de sectie met als sprekende titel ‘Evolution, Communism and Humanism.’

36. Een auteur die eerst zelf in het historisch karakter van de zondvloed had geloofd, maar daarvan nu teruggekomen is en de moeite nam om alle zogenaamde wetenschappelijke theorieën over de zondvloed op een rij te zetten, schetst als volgt de reacties van zijn voormalige geestesgenoten: ‘Where will this all end? If I am now asked to yield on the interpretation of Genesis on the flood story, then won’t science soon be asking me to give up the resurrection of Jesus Christ?’. Davis A. Young, *The Biblical Flood. A Case Study of the Church’s Response to Extrabiblical Evidence*, Grand Rapids (Eerdmans), 1995, pp. X.

37. Hiermee wordt natuurlijk maar een klein stukje van de psychologie van het fundamentalisme aangeraakt. Het is namelijk niet zo dat fundamentalisten in de zondvloed geloven omdat zij het Darwinisme afweren en dit dan weer omdat zij overtuigd zijn van de intrinsieke goedheid van de menselijke natuur...

Er kunnen meer primitieve mechanismen bij deze innerlijke verwijzing naar andere personen kleven, zoals splitsing tussen goed en kwaad waarop de school van Melanie Klein ons gewezen heeft, waarbij de ene persoon met al het kwade beladen wordt en de andere met alle verwachtingen van het goede. Dit aspect staat tegenwoordig volop in de actualiteit van de psychoanalytische theorievorming en het staat dan ook centraal in het reeds vermelde werk van H. Raguse over de Openbaring van Johannes. Het hoeft echter niet altijd en meteen te gaan over dergelijke vroegkinderlijke mechanismen van 'splitting' en de spanning tussen liefde en haat. Het gaat veel vaker en minder diep over mensen van wie men een persoonlijkheidstrekje of de interesse voor iets aparts heeft ontleend, over woorden, beelden of geuren die ons met bijzondere pregnantie zijn bijgebleven. Wat onze identiteit uitmaakt blijkt een conglomeraat van erg verscheiden oorsprong te zijn. Wie op al deze stukjes van zijn eigen ik verder gaat associëren, maakt ongetwijfeld de soms al te stevige verlijming van al deze stukjes wat lossen, wat een winst aan vrijheid betekent, maar ook op de duur de angst kan opwekken dat er helemaal geen consistentie met het eigen ik verbonden zou zijn.

Het is tegen deze vrees van desintegratie dat de bewustwording van het particuliere verleden nuttig is. Komt er geen bevestiging van de zinvolheid van de particuliere geschiedenis, waaruit men is ontstaan, dan is men wellicht alleen maar een uitdijende stroom van associaties en van erogene zones die her en der om streling vragen maar nergens tot eenheid geraken. Er is dus een gezagsvol woord nodig dat zegt dat de particuliere geschiedenis absolute waarde heeft, maar geen mens kan dat woord natuurlijk met garantie uitspreken. Dit is wellicht de reden waarom het echt gebeurde feit en de erkenning ervan door anderen zo belangrijk wordt wanneer een bepaald niveau van angst voor desintegratie wordt bereikt.

Op het colloquium over de zondvloed merkte collega Van der Woude op in verband met de wilde erotische speculaties die men in de rabbijnse literatuur kan aantreffen: merkwaardig toch, waar men allemaal toe komt, eenmaal men de weg van de historische duiding verlaat. Treffender kan men wellicht de psychologische dynamiek die het historisch-kritisch onderzoek schraagt, niet verwoorden. Niet voor niets heeft dit type van onderzoek nu twee eeuwen enorm veel energie naar zich toegetrokken. Daar moeten duidelijk motieven voor zijn, en wie denkt het met één pennentrek als voorbijgestreefd opzij te kunnen zetten zonder de motieven te begrijpen waardoor het werd gestuwd, holt wellicht enkel voor hem of haar onopgehelderde illusies na.

Kan het historisch onderzoek tot een einde komen? Misschien valt de vraag wel samen met die of een persoonlijke psychoanalyse ooit een einde

heeft.³⁸ In de praktijk verzoent de analysant er zich in het beste geval mee dat hij of zij bij het ultieme moment van zijn oorsprong, het moment van zijn conceptie, er niet bij kon zijn. Indien dit door een wonder toch het geval zou zijn - ook de preëxistentie is geen ongewoon fantasma - dan zouden er achter dit moment toch weer liefdesverhalen van ouders, grootouders en overgrootouders liggen... Je verzoent je er dus mee dat je je eigen oorsprong niet kunt reconstrueren, je poogt van het gegeven zijn van je toevallig bestaan te genieten, en je weet ook dat het zoeken van de oorsprong een wellicht noodzakelijk dialectisch moment was in je ontwikkeling. Belangrijker dan het resultaat van het historisch onderzoek, belangrijker dan de bereikte feitenkennis, was wellicht het proces dat je in jezelf tot stand bracht door naar dit verleden te gaan graven. Misschien vallen hier de diepe zin van de historisch-kritische methode en die van de psychoanalyse samen: het zij beiden instrumenten in dienst van een dialectisch proces dat men aan zijn eigen identiteit voltrekt.

38. S. Freud, 'Die endliche und die Unendliche Analyse' (1937) Ges. Werke XVI, pp. 57-99.