

ORDE SCHEPPEN

Essays over liefde en lijden

ONDER REDACTIE VAN

P. ADRIAENS, R. BREEUR, L. LAUWAERT & S. SYMONS

VANTILT

INHOUD

- 2 Woord vooraf

DEEL 1 – ANTROPOLOGIE

- 2 *Fiere Margriet, gevolgd door kanttekeningen over het symbolische*

RENÉE VAN RIESSEN

- 2 *Beknopte woordenlijst van de liefde (excerpten)*

RUDOLF BERNET

- 2 *Echtheid en beeldcultuur*

ARNOLD BURMS EN HERMAN DE DIJN

- 2 *Wat als?*

ROLAND BREEUR

- 100 *Lucebert, Kouwenaar en het wezen van de poëzie*

GERBERT FAURE

DEEL 2 – PSYCHIATRIE

- 2 *Halt & Ersatz, Contact en stemming in de kliniek van de handicap*

TOMAS GEYSKENS

- 2 *Homoseksualiteit bij vrouwelijke adolescenten*

LUT DE RIJDT

Waarom Kant de pedofilie niet kent. Een foucaultiaanse hypothese

PHILIPPE VAN HAUTE

DE DUIVELSE HARDNEKKIGHEID VAN DE RELIGIE

PATRICK VANDERMEERSCH

Zowel filosofen als theologen – voor zover die van elkaar verschillen – hebben vaak geprobeerd het wezen van de religie te vatten. Men wilde religie begrijpen, in goede banen leiden of eventueel afschaffen. De militanten van die laatste optie hebben er paradoxaal voor gezorgd dat de minst interessante of gevaarlijke vormen van religie prominent aanwezig bleven, terwijl de verlichte en nuttige vormen ervan in de hoek werden gedrukt. En zo, mede door toedoen van haar verbeterd bestrijders, blijft religie ons vaak met duivelse hardnekkigheid tergen – tenzij zij ons verleidt, want daar is de duivel ook goed in.

Met het beeld van een grijnzende Paul Moyaert voor ogen begon ik half augustus 2017 in het Spaanse Sitges aan dit artikel te schrijven. Net toen grepen de aanslagen van Barcelona en Cambrils plaats (op 17 en 18 augustus 2017). Zij waren het werk van een terroristische cel bestaande uit een tiental jongeren van rond de twintig, met een ‘geradicaliseerde’ imam aan het hoofd. Het merkwaardige was dat niemand uit het stadje Ripoll, waar zij vandaan kwamen, had beseft dat zij zich tot fanatieke, fundamentalistische islamieten hadden ontpopt. Zij droegen geen baard, gingen naar de bars waar zij met voetbal dweepten en alcohol dronken, aten een *bocadillo con jamon*, en gingen met meisjes uit. Kortom: zij leken geïntegreerd. En toch waren zij in de handen van die even baardloze imam terecht gekomen en zouden zij samen en goed gehumeurd deze aanslagen plegen. Hij had ze goed ‘geïndoctrineerd’, zo zou je kunnen zeggen, ware het niet dat dit woord precies het raadsel toedekt waarmee wij geconfronteerd worden. Want had die hen wel een

‘doctrine’ bijgebracht en hadden zij wel uit ‘doctrinaire’ overtuiging gehandeld?

Het was niet de eerste maal dat Spanje met islamitische terreur te maken had. Op 11 maart 2004 waren verschillende bommen in de metro van Madrid ontploft. Bij die gelegenheid hadden de media nogal wat geschreven over de sekte genaamd *Takfir wal-Hijra*, een uiterst fundamentalistische, zeer intolerante en gewelddadige stroming binnen het salafisme, die alles deed om clandestien te opereren. Die radicale sekte die iedereen die niet tot het ware geloof behoorde en er niet alle regels van onderhield, veroordeelde, vond het toegelaten om zelf die regels aan haar laars te lappen en zo ongemerkt terreurdaden te kunnen plannen. De leden gingen vaak niet naar gewone moskeeën, maar verrichtten hun gebeden in het geheim (Irujo 2017). Nu is er over *Takfir wal-Hijra* niet zoveel bekend, en het is gissen of die jongeren en hun imam er echt toe behoorden. De vooronderstelling komt in ieder geval ook onze paranoïde groepsreactie tegemoet die het gevaar dat van buiten komt ergens wil lokaliseren (Cozzens 2009).

Wat er ook van zij, het is in ieder geval merkwaardig dat je je met hart en ziel tot iets bekeert en de anderen gaat haten omdat zij niet radicaal aan de normen van dit absolute geloof voldoen, maar je tegelijk van diezelfde normen ontslagen voelt om ongemerkt aanslagen te kunnen plannen. Hoe zit de psychologie van zo’n gelovige in elkaar? En valt dit met de gewone psychologie van bekering te rijmen, of gaat het om iets anders?

Over de psychologie van bekering is niet zoveel gepubliceerd, en wat erover bestaat, toont hoe complex die psychologie wel is (Ullman 1989; Paloutzian 2014). De casussen die aan bod komen zijn doorgaans die van jongeren die geen stevig gevoel van eigenwaarde hebben en die zich daarom vastklampen aan de duidelijke regels die door radicale geloofsopvattingen geboden worden of die de geborgenheid opzoeken van een gesloten groep. Men kan ook vallen voor een sterke leidersfiguur die het ontbreken van een sterke vaderfiguur compenseert. Deze psychologische motieven lijken in ieder geval belangrijker dan de religieuze ideologie waarop de groep zich beroept, of die komt op de tweede plaats. Men bekeert zich eerst en de vraag wat de geloofsinhoud is die men nu moet accepteren, komt nadien. Dat is een eerste belangrijke vaststelling.

Een tweede punt is het geweld en de agressie die met terrorisme te maken hebben. Daarop focust men in het psychologisch onderzoek over bekering doorgaans niet. Wellicht is het omdat men het kopje 'religie' zuiver wil houden en niet wil verontreinigen door het bijvoorbeeld ook over de bekering tot de Rode Brigades te hebben – de Italiaanse marxistische organisatie die in de jaren 1970 terroristische aanslagen pleegde. 'Dat is toch geen religie!'; suggereert men dan. De vraag is of bepaalde vormen van hartstochtelijke politieke actie en religieuze passie niet veel met elkaar gemeen hebben. Paul Moyaert heeft er ons op gewezen hoe mateloos het christendom wel kan zijn, en dit mateloze geldt niet alleen voor de liefde die de beruchte trillingen bij Teresa van Avila opwekte. Religie en seks, tot daar aan toe, maar wij zien niet graag religie intrinsiek met geweld verbonden. Nochtans toont onze eigen geschiedenis tragische voorbeelden. Herinner je de brandstapel van Monségur, waar in de strijd tegen de katharen iedereen zonder onderscheid aan de vlammen werd prijsgegeven, onder het motto: 'Verbrand ze allen! God zal de zijnen wel herkennen.' Later kwamen de godsdienstoorlogen en meer bepaald de Sint-Bartholomeusnacht, waarna dagenlang protestanten door katholieken uitgemoord werden, op de meest gruwelijke wijze. Men vertelt dat protestantse baby's levend aan het spit geroosterd werden. Natuurlijk, in beide gevallen zijn politiek en groepsbelang met religie verweven, en dat laat opnieuw toe sussend te stellen: het is niet het religieuze aspect dat aan de wortel ligt van zoveel barbarij.

Maar de recente terreuraanslagen die zich op de islam beroepen, stellen ons voor een heel verontrustende vraag. Je kunt moeilijk doen alsof het beroep op religie geen enkele rol speelt in het hoofd van de aanslagplegers. 'Het is niet de echte islam', zou je kunnen zeggen, maar daarmee wis je het feit niet uit dat het beroep erop wel degelijk een rol speelt in hun beleving. 'Allah Akbar' is niet zomaar 'hiep hiep hoera'. En vaak heeft diegene die het uitschreeuwt inderdaad slechts een stoomcursus elementaire islam gekregen, maar die heeft blijkbaar iets teweeg gebracht. En een stoomcursus bijbel of geschiedenis, waar ook veel wreedheid in te vinden is, ziet men niet op dezelfde manier opereren. Waarom heeft die religieuze stoomcursus effect gesorteerd? En als er belangrijkere motieven onder de religieuze kreet verscholen liggen, die zich dan

in tweede instantie bedienen van wat men over de islam heeft verteld, wat waren die dan? Wij stoten hier op de belangrijke vraag of religie niet intrinsiek met geweld te maken heeft en hoe zij ermee omgaat. Overigens: dat religie met agressie te maken heeft, betekent niet noodzakelijk dat zij aan agressie de vrije loop laat. Integendeel: religies pogen doorgaans deze agressie tot iets nuttigs, en zelfs tot liefde om te buigen, met meer of minder succes. En het hangt niet noodzakelijk af van de eigen karaktertrekken van de verschillende religies of dit lukt, maar ook van de psychologie van diegene die door zijn opvoeding of via een bekehringsproces een 'gelovige' is geworden.

1 – Religie is niet gebaseerd op geloofsvoorstellingen

Met het woord 'gelovige' wordt een term geïntroduceerd die heel vaak het nadenken over religie doet stokken. De godsdienstpsycholoog mag er reeds eeuwen op wijzen dat 'geloven in' en 'geloven dat' verschillende zaken zijn, dat besef is nog steeds niet bij iedereen doorgedrongen. Dat geldt vooral voor de militante atheïsten, die steeds weer focussen op het willekeurige, het onbewezene en het contradictorische dat in het 'geloven dat' vervat kan liggen. Het boek *The God Delusion* (2006) van Richard Dawkins is daar een goed voorbeeld van. Hoe ergerlijk simplistisch dit boek voor een theoloog ook overkomt, het werd een bestseller, en je moet eruit opmaken dat de schrijver bij heel wat mensen een gevoelige snaar heeft geraakt. En dit feit kan men niet over het hoofd zien.

De hoofdlijn is duidelijk. De auteur begint met te stellen dat de enige religie die deze naam waardig is – de enige, ware religie – die is waar men in een wezen gelooft dat deze wereldorde geschapen heeft en er rechtstreeks in tussenkomt. Wie religieus is, gelooft in de 'vinger Gods'.¹ De anderen, zoals de sympathieke jongen uit het begin van het boek, die mijmerend op het gras ligt en plots overweldigd wordt door het gevoel tot een kosmische eenheid te behoren, zijn niet echt religieus, ook al besluit de jongen op basis van die ervaring priester in de *Church of England* te worden. Een dergelijke ervaring is Dawkins niet vreemd, maar ze is volgens hem niet religieus. Hij bekritiseert vervolgens, zoals

zovelen vóór hem, de klassieke godsbewijzen, en hij verklaart het feit dat godsdienst in bijna alle culturen voorkomt uit het feit dat zij tot de ‘bijproducten’ uit onze evolutionaire voorgeschiedenis behoort, die zijn blijven bestaan. Voor kinderen is het geloven in wat de ouders zeggen namelijk nuttig voor hun voortbestaan; zij moeten dus geloven dat er krokodillen in de stroom kunnen zwemmen want voor hun *survival of the fittest* is het maar best dat zij er niet in duiken. Zomaar geloven dat iets waar is, is dus nuttig, maar deze houding blijft vaak voortbestaan, ook als een dergelijk voor waar aannemen eerder remt dan helpt.²

Verder komen darwinistische psychologische modellen aan bod. Wij leren gedragingen van anderen anticiperen, want dat is voor onze survival nuttig, en van daaruit gaan wij bedoelingen aan allerlei natuurprocessen toekennen. Zo construeren wij op den duur ook een opperwezen. Verder blijft Dawkins op de goedgelovigheid van kinderen hameren – een goedgelovigheid die in evolutionair perspectief nuttig is. Zijn redenering blijft dus draaien rond de veronderstelde evolutie van ons perceptievermogen in dienst van de *survival of the fittest*. Geloven kan hij slechts opvatten als iets cognitiefs, als een achterlijk ‘geloven dat’. Maar een klassiek en bekend thema als de intrinsieke band tussen religie en agressie, waar het werk van Freud bol van staat, komt bij onze darwinist niet aan bod.

Dat is in ieder geval niet zo in Dawkins’ theorie over de oorsprong van de religie, maar de band tussen religie en agressie komt wel naar voren bij de vraag of religie bestreden moet worden. De gewelddaden van het Oude Testament komen uitvoerig aan bod en Dawkins geeft grif toe dat het Nieuwe Testament toch een hele ommekeer betekende. Toch zijn er zaken die zijn afkeer opwekken. De brandstapels worden niet breed uitgemeten, maar wel het feit dat er katholieke actiegroepen zijn die abortusklinieken in brand steken en dat het leven van homoseksuelen in naam van de religie wordt verpest. De godsdienst is gevaarlijk en daarom moet zij bestreden worden. Zijn eigen agressie komt hier onverhopen te voorschijn. Dawkins presenteert zichzelf, samen met zijn vrienden Daniel Dennett, Sam Harris en Christopher Hitchens als ‘de vier ridders van de Apocalyps’, die met dood en vernieling het einde der tijden zullen inluiden.

Waarom zoveel agressie wanneer je het over religie hebt? Misschien omdat je ergens voelt dat je de bal mist wanneer je het over de geloofsvoorstellingen hebt en ze in verband brengt met de doorheen de evolutie ontstane cognitieve modules in onze hersenen. Zouden diepere emotionele motieven niet eerder aan de grondslag liggen van de religie? Misschien moeten wij terug naar de fundamentele religieuze ervaring en naar het gewelddadige dat erin vervat kan liggen.

2 – Een woordeloze religieuze ervaring?

Het structuralisme en de invloed van Lacan hebben ons aangepraat dat je religieuze fenomenen van andere fenomenen kunt onderscheiden omdat er rituelen en symbolen in voorkomen. Daarbij worden symbolen vaak opgevat als behorend tot een samenhangend systeem. Geloof je in de Vader, Schepper van hemel en aarde, dan hoor je ook het bestaan van zijn eniggeboren Zoon voor waar aan te nemen, te knielen als de hostie naar boven wordt geheven en je te onthouden van anticonceptie. Wij hebben onder de invloed van Antoon Vergote afgeleerd de religie als een conglomeraat van oersymbolen op te vatten, zoals Raymond Bachelard het deed in het spoor van Carl Gustav Jung. Nu is het ongetwijfeld waar dat je uit de fascinatie voor vuur, water, lucht en aarde geen volledige religie kunt reconstrueren, maar je raakt de emotionele kracht die van die symbolen uitgaat gemakkelijk kwijt wanneer je uitsluitend let op de wijze waarop deze beelden in een samenhangend geheel terecht komen. Natuurlijk kun je daartegen opwerpen dat er iets emotioneels is dat dit geheel aan symbolen gaat ‘bezetten’, maar dit emotionele wordt vaak niet in detail geanalyseerd.

Overigens keert tegenwoordig de vraag naar de emotionele dynamiek die in het aanvaarden van een geloofsinhoud vervat ligt, weer terug wanneer men oog krijgt voor de overgang van een letterlijk geloof naar een symbolische geloof, en wanneer men deze overgang wil meten. De door Dirk Hutsebaut geconstrueerde postkritische geloofsschaal wil nagaan hoever iemand van letterlijk naar symbolisch geloof opgeschoven is. Men gelooft niet langer dat Jezus ‘echt’ over het water heeft

gewandeld of dat het trompetgeschal ‘echt’ de muren van Jericho heeft doen instorten, maar dat belet niet dat men zich nog een gelovige noemt. Men vat die voorstellingen ‘symbolisch’ op. Maar valt dit ‘symbolisch’ nader te omschrijven? Doorgaans verwijst men naar de van Paul Ricoeur afkomstige term ‘tweede naïviteit’ en men suggereert hierbij dat Ricoeur daar een theorie over ontwikkeld heeft. Dat is echter niet het geval. Ricoeur had weliswaar een boek over deze tweede naïviteit aangekondigd, maar dat is er nooit gekomen (Vandermeersch 2000). In ieder geval: men kan de overgang naar een tweede naïviteit weliswaar met enquêteformulieren meten, maar hoe die dynamiek zich tussen de oren afspeelt, blijft onopgehelderd.

Hierbij moet je meteen opmerken dat het inzicht dat je van letterlijk naar symbolisch geloof kunt overstappen en dat dat wellicht positief te waarderen valt, als vraagstelling absoluut zinvol is en overigens zeer traditioneel. Reeds één van de allereerste theologen, Origenes, wees erop dat de verstandige christenen, volgens hem duidelijk de beteren, de Bijbelverhalen niet letterlijk opvatten (*Contra Celsum*, IV, 71-72).³ Maar een antwoord op de vraag hoe die overgang plaatsvond en welke pastorale aanpak hierbij hielp, vinden wij bij hem niet.

Wat Dawkins, Hutsebaut en Origenes gemeen hebben, is hun vanzelfsprekende overtuiging dat geloof begint met het voor waar houden van onbewezen voorstellingen. Maar is dat wel zo? Om dieper in de problematiek te duiken, moeten wij wellicht bij Friedrich Schleiermacher te rade gaan. Geloof is voor hem in eerste instantie iets emotioneels. Geloofsvoorstellingen en ethische normen komen pas in tweede instantie. Nu is die religieuze grondervaring bij Schleiermacher met zijn ‘gevoel en smaak voor het oneindige’ iets vredigs, niet iets gewelddadigs (Schleiermacher [1799] 2007, 26). Wellicht heeft hij dit laatste element over het hoofd gezien. Maar met hun geweld dwingen de jihadisten ons tot deze vraagstelling.

3 – De lessen van de jihad

De gewelddadige jihad stelde de godsdienstpsychologen voor een raadsel, vooral omdat het fenomeen aanvankelijk niet gemakkelijk te onderzoeken viel. Je kon er niet zomaar een student op participierend onderzoek op afsturen. Wel kon men voor een deel de levensgeschiedenis van jihadisten natrekken en er constanten in proberen te ontdekken. Het eerste boek hierover was van Marc Sageman, *Understanding Terror Networks* (2004), en die geloofde toen dat hun profiel paste in dit van andere bekeerlingen: een zwakke identiteitsvorming, het zoeken naar een groep waarin men aanvaard en ernstig genomen werd, en het geïmponeerd worden door een gezagsfiguur. Hij geloofde echter dat het bestaan van islamistische netwerken een belangrijker factor was en dat men die moest aanpakken.

Maar toen werd een direct, autobiografisch verslag bekend. De broer van Zacarias Moussaoui, de terrorist die bij de aanslag op de Twin Towers betrokken was, schetste hun beider levensverhaal en reflecteerde op de wijze waarop zijn broer in het terroristisch netwerk was terecht gekomen (Moussaoui 2002). Het is een fascinerend document. Wij zien hoe de twee in Frankrijk geboren broers, Abd-Samad en Zacharias, gemarginaliseerd opgroeien en niets over de traditie weten waaruit zij zijn voortgekomen. Hun vader heeft het gezin verlaten en hun moeder wil niets vertellen over het Marokkaans leefmilieu waaruit zij afkomstig is. De jongens kennen geen Arabisch, maken dus moeilijk contact met jongeren met Noord-Afrikaanse wortels, en weten over de islam helemaal niets. Zij begrijpen niets van de buigingen die zij toevallig een vriend des huizes plechtig zien verrichten. De elementaire gebeden van de islam zijn hun vreemd. Op eigen initiatief maken zij zich die eigen, en tegelijk slagen zij er in zich door studie op te werken. Abd-Samad, de schrijver van de biografie, wordt leraar elektrotechniek. Zacharias gaat naar Londen waar hij zelfs een beurs verwerft om een master in International Business te behalen. Maar de in Frankrijk gebleven broer ziet zijn jongere broer steeds meer gesloten worden. Hij wordt steeds meer een verharde, ‘echte’ islamiet. Terwijl Abd-Samad zelf in gesprekken met islamitische theologen de verschillende vormen van islam leert on-

derscheiden, is zijn broer daar helemaal niet in geïnteresseerd. Zonder er iets over te willen vernemen, zegt hij nors: ‘Dat zijn allemaal kettlers.’ Het blijkt dat hij aansluiting had gevonden bij een radicale moskee waar men zonder scrupules de haat predikt.

Maar hoe gebeurt dat, de haat prediken? Men speelt niet zomaar in op een potentieel aanwezige agressie waarvan men de schotten wegneemt. Abd-Samad heeft het reeds toen goed gezien: ‘De preken van de extremistische imams krijgen zoveel gehoor bij jongeren die geen bakens in hun leven meer hebben, omdat zij op hun identiteitsgevoel inspelen. Zij brengen een verhaal van het leed van het islamitische volk. De gelovige die zo’n preek beluistert, voelt zich een potentieel slachtoffer’ (Ibid., 175). Dit is ook het inzicht dat Sageman na jaren studie in zijn recent boek, *Misunderstanding Terrorism* (2017) naar voren brengt. De toekomstige terrorist identificeert zich met een imaginaire groep die vervolgd wordt. Hij (maar ook zij) wil die groep helpen en zodoende ook zichzelf wreken. Men speelt dus niet direct in op de boosheid en de agressie die verscholen kan zitten in ieders innerlijk, maar op wat wij doorgaans goed vinden: solidariteit en medelijden.

Maar kan men hiermee mensen tot wreedheid brengen? Tot het doorsnijden van iemands keel? Beter dan sommige imams doet het internet dat. Philippe-Joseph Salazar, die zijn filosofisch onderzoek vooral op het effect van het politieke spreken heeft gericht, bestudeert in zijn *Paroles armées* (2015) de wijze waarop terroristen worden gerekruteerd. Bijzonder interessant is zijn analyse van de websites waarmee men bekeerlingen tot het terrorisme poogt over te halen, en zijn kritiek op de Franse website waarmee het beleid jongeren wil afschrikken om in de val van die websites te trappen.⁴ In tegenstelling tot de Fransen hanteren de echte terroristen geen jongerentaal. De jongeren krijgen een plechtig betoog te horen. Het lijkt wel een preek van Jacques-Bénigne Bossuet uit de achttiende eeuw. De taal is verheven; je moet een inspanning leveren om erin te treden, en de mooie Arabische kalligrafie en het mysterie dat achter de regelmatig gedropte Arabische woorden schuil gaat, imponeren. Er is ook muziek, geen rap maar plechtstatige muziek die soms iets lijkt te hebben van het gregoriaans, dat jongeren een jaar of twintig geleden naar de benedictijnenabdij van Santo Do-

mingo de Silos bracht. Je lokt de potentiële aanhanger van de jihad niet met woorden, maar met esthetiek. ‘De esthetische krachttoer van het kalifaat ziet goed in dat de meest efficiënte strategie om diegene te lokken die het Arabisch, de taal van de bekering, niet machtig is, bestaat in een combinatie van klanken en beelden. Daarmee kun je de wereld opnieuw betoveren.’

Maar het is niet de newagemuziek waarmee men niet zolang geleden Hildegard van Bingen promoveerde. In de videoclippen worden op hetzelfde moment beelden van onthoofdingen getoond, die in de ons toegankelijke media altijd worden gecensureerd. Er wordt een fascinatie voor het verhevene aangezwengeld, tezamen met als vanzelfsprekend voorgestelde, bloedige executies. De in freudiaanse, metapsychologische termen netjes verpakte ideeën over de verschillende vormen van de doodsdrijf worden hier *live* ten tonele gebracht. En ook het erotische speelt in deze wervende videoclippen een rol. De soldaten van de jihad worden in strak zwart uniform geportretteerd. Er straalt viriele kracht van hen uit tegen de gouden achtergrond van de woestijn. Zij moeten hun macht niet uitstallen via allerlei strepen en decoraties die de instorting van hun sixpack en hun aanzettend buikje verhullen. Het zijn mannelijke lichamen die met hun erotische uitstraling jongeren aanspreken als hun ideaal: Salazar noemt het een *virilité guerrière*.⁵

Daarbij is er een centraal gegeven dat in onze moderne consumptie-maatschappij die, ook in de opvoeding, steeds weer wil onderhandelen, verloren is gegaan: de oproep, het ‘appel’. Je vraagt niet op een psychologiserende wijze naar wat de andere wil; de opvatting ‘dat moet je zelf weten’ is hier ver weg. Wie naar de aangeboden videoclip kijkt, krijgt meteen te horen: ‘Dat moet je doen, dat past bij jou, je bent ertoe in staat.’ En met deze prikkeling van het narcisme wordt de weg naar de jihad gewezen, die dan naar een groep van gelijkgezinden leidt, naar een terroristische cel, waar men verder wordt opgeleid. Overigens blijft het tegenwoordig vaak bij een ingebeelde gemeenschap van gelijkgezinden, die bedreigd wordt, waarmee men zich identificeert en die men als ‘eenzame wolf’ gaat wreken.

Je wordt ongemakkelijk wanneer je in deze tactiek de terugkeer van de religie, de hertovering van de wereld, moet herkennen. Sommige as-

pecten doen aan een nog niet zo lang vervlogen tijd denken, toen je als opgroeiend kind leerde zingen van ‘En wij stormen vooruit met het Kruis in de vuist.’ Ja, er was toen nog religieuze agressie, maar die werd netjes in toom gehouden door het schuldgevoel dat zoveel zaken voor verboden verklaarde en de rest als verplicht. Dat schuldgevoel is verstikend geworden, heeft zich in het katholicisme vooral op de seksualiteit geworpen, en wij hebben eraan geleden. Maar het voelt toch onbehaaglijk aan wanneer wij dat geseksualiseerde schuldgevoel afgooien en zien wat eronder ligt. Komen wij nu opnieuw terecht bij de duistere lust van de agressie wanneer wij het diepere religieuze gevoel willen opgraven? Dit is echter doorgaans niet het inzicht van hen die een remedie voor de jihad willen promoveren.

4 – Een verlichte islam promoveren: een oplossing?

Tegenwoordig hoor je vaak de Verlichting als remedie voor de islamitische radicalisering voorstellen. Net zoals wij het gedaan hebben, moet de islam door een proces van Verlichting. Bij de eerste aanslagen werd het breed uitgemeten dat de daders hadden moeten leren dat er geen duizend maagden op hen te wachten stonden op de weg naar het paradijs, en dat zij dus boven elkaar geen drie onderbroeken hadden moeten aantrekken om voor hen te verschijnen. Een kritische Koranvertaling had hun geleerd dat het niet om duizend maagden ging, maar om duizend druiven, of zelfs om duizend mooie jongens die als hemelse kelners schitterende drankjes zouden aanbieden. Dit pleidooi voor een gematigde, verlichte islam komt overigens ook uit islamitische hoek. In de editie die de val van Mosul beschreef, geeft de Franse krant *Le Monde* een pagina lang het woord aan de socioloog en islamkenner Omero Marongiu-Perria met de volgende koptekst: ‘Om met een religieus tegen-discours de organisatie van de islamitische staat te bestrijden, is er een kritische lectuur van de Korantraditie nodig.’⁶

Wie zich in de psychologie van de terroristische jihad verdiept, beseft dat wie denkt dat een Verlichte Islam de oplossing biedt, de bal mis slaat. Het is niet de theologie, of de ideologie, als men dat woord liever

hoort, die er toe doet. Overigens mag men zich de vraag stellen of de Verlichting, waarover de Fransen zo fier zijn, zoveel tot stand heeft gebracht inzake religie. Het heeft er veeleer voor gezorgd dat er van verlichte theologie steeds minder sprake was. Het Bijbelonderzoek waarvan de Franse Richard Simon nochtans de voorloper was, viel er stil. De Duitse Bijbelwetenschap die met haar studies over de oorsprong van het christendom hoge toppen scheerde, werd slechts door de eenzame Alfred Loisy en Ernest Renan overgenomen. Het basiswerk, de *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (1906) van Albert Schweitzer, werd niet in het Frans vertaald. Nog steeds vinden veel Franse intellectuelen het vanzelfsprekend dat (die simpele) katholieken denken dat Jezus van Nazareth de kerk heeft gesticht. Men weet echter niet beter en verbergt zijn onwetendheid over het religieuze feit, *le fait religieux*, met een neerbuijgende grijns. De *laïcité* gaat doorgaans gepaard met onwetendheid. Maar als er religieuze terroristen komen, wat dan? Zal de door Frankrijk opzijgeschoven Verlichting daar plots soelaas bieden?

De film *Cet obscur objet du désir* (1977) van Buñuel eindigt met berichten over aanslagen die gepleegd worden door de terroristen van het kindje Jezus. Een duister aanvoelen? In naam van de Sacré-Coeur zijn veel intolerante en zelfs gewelddadige groepen opgetreden. En plegen ze geen aanslagen, ze kunnen heel agressief uit de hoek komen, zoals die honderdduizenden betogers die in naam van het katholicisme tegen het homohuwelijk door de straten van Parijs paradeerden. In naam van het katholicisme? Hadden die hun actie op een doordachte ideologie, een theologie, zij moge nog betwistbaar zijn, gefundeerd? Neen, het was gebaseerd op een duister, agressief aanvoelen dat ‘dit toch niet kon’. Maar ook al bezwijkt men voor dit aanvoelen – men weet hoezeer vrees voor homoseksualiteit iemand in paniek kan brengen – waarom de religie erbij halen? Misschien omdat men intuïtief aanvoelt dat men door een verwijzing ernaar de duistere bronnen van agressie kan *aanboren*. En of deze religie nu de islam of het katholicisme zij, dat is in vele gevallen secundair. Het ‘Dieu le veut’ van de kruistochten is de oudere broer van ‘Allah Akbar’.

5 – Religie en agressie

In een recent artikel over de doodsdrift besluit Paul Moyaert (2016, 60-1) met een verwijzing naar Luther. Na een schrandere analyse van de aarzelingen en contradicties in de tekst van Freud, die het toch niet kon laten zijn tekst te schrijven, besluit hij met de niet zo prettige vaststelling dat wij van bij de geboorte drager zijn van doellose agressie. Zou die agressie in de diepte van de religie huizen en via een sacraal gevoel de mens er heen lokken?

Dat religie iets met agressie te maken heeft, is geen nieuw inzicht. Vaak deelt men aan de religie de taak toe deze agressie in te dammen. Wie op het niveau van de geloofsvoorstellingen, het ‘geloven dat’, wil blijven, kan wijzen op de voorstellingen over het laatste oordeel, die niet alleen schrik aanjagen, maar ook aan wie zich verongelijkt of misdadig behandeld voelt, de sadistische vreugde biedt van ‘Wacht maar! Die zal branden in de hel!’ Men moet zichzelf dus niet wreken, want: ‘Aan mij behoort de wraak toe’, zegt de Heer.⁷

Een van de wijzen waarop men in de westerse culturele context geprobeerd heeft om de agressie in goede banen te leiden, is de ontwikkeling van het schuldgevoel. Dat is een andere weg dan het sleutelen aan de voorstellingen uit het ‘geloven dat’. Een haastige blik op onze westerse cultuurgeschiedenis ziet hoe dit schuldgevoel zich, tezamen met de versterking van het besef een individu te zijn, vanaf de Renaissance heeft geïntensifieerd. Maar dit schuldgevoel kan variëren wat zijn werking betreft, en er is een groot onderscheid tussen de katholieke en de protestantse vorm ervan. Daar waar het katholieke tot de bekentenis aan een biechtvader leidde en via deze weg beterschap probeerde te bewerkstelligen, werkte het protestantse, vooral in zijn calvinistische variant, anders. Het verdiepte de ervaring dat de mens een machteloos wezen was, doordrenkt van het kwade waaruit alleen Gods genade redding kon brengen. Vandaar Paul Moyaerts verwijzing naar Luther. Het katholieke schuldgevoel was optimistischer, maar hechtte zich steeds meer aan de seksualiteit, met de niet altijd leuke gevolgen van dien. Maar of het beter zou geweest zijn indien het schuldgevoel zich op de voeding zou hebben gevooid...?

Het is hier niet de bedoeling ons te verdiepen in de cultuurgeschiedenis van het schuldgevoel. Zij zou overigens tegen analoge ontwikkelingen in andere culturen moeten worden afgezet.⁸ Waar het ons om gaat is naar de duistere agressie te peilen die achter dit schuldgevoel ligt en een aanknopingspunt biedt voor wie die deze agressie wil manipuleren, ten goede of ten kwade. Dat gebeurt niet door op de voorstellingen van het ‘geloven dat’ te focussen, hetzij door ze te corrigeren hetzij door erop te hameren hoe dwaas zij wel zijn. Die worden namelijk door de onderliggende gevoelens gedragen, en wie er brutaal tegenaan gaat, brengt doorgaans geen kritisch nadenken voort, maar wakkert de agressie verder aan. Daarom brengen de militante atheïsten, de ruiters van de Apocalyps, zo vaak het tegendeel voort van wat zij beogen. Om menselijke agressie in goede banen te leiden, en – jawel, dat is belangrijk – tot een Verlichte religie te brengen, is er een religieuze cultuur nodig. Er is hier nog heel wat godsdienstpsychologisch werk aan de winkel. Wij raken daarmee aan de diepere, preoedipale (of, in een andere terminologie: pregenitale) lagen in ons onbewuste. De positieve kanten ervan werden met de theorie over de nodige *basic trust* gerecipieerd, maar de negatieve kanten ervan vragen nog om gethematiseerd te worden, en niet alleen in metapsychologische termen.

Literatuur

- Cozzens, Jeffrey B., ‘Al-Takfir wa’l Hijra. Unpacking an enigma’. In: *Studies in Conflict and Terrorism* 32 (2009), pp. 489-510.
- Dawkins, Richard, *The God delusion*. Houghton Mifflin, Boston, 2006.
- Doi, Takeo, *The anatomy of dependence. The key analysis of Japanese behavior*. Kodansha International, Tokyo, 1981.
- Duriez, Bart, Dirk Hutsebaut e.a., ‘An Introduction to the Post-critical Belief Scale. Internal structure and external relationships’. In: *Psyke & Logos* 28 (2007), pp. 767-793.
- Freud, Sigmund, ‘Dwanghandelingen en godsdienst oefeningen’. In: *Werken 4*. Boom, Amsterdam, 2006, pp. 335-345.
- Irujo, José María, ‘El imán aleccionó a los terroristas en la corriente más clandestina del salafismo. La secta Takfir Wal Hijra captó a los 12 miembros de la célula’. In: *El País* 26 augustus 2017.
- Marongiu-Perria, Omero, *Rouvrir les portes de l’islam*. Atlande, Neuilly s/Seine, 2017.

- Moussaoui, Abd-Samad en Florence Bouquillat, *Zacarias, mon frère*. Denoël, Parijs 2002. (Eng. vert.: *Zacarias, my Brother. The making of a terrorist*. Seven Stories Press, New York, 2003.)
- Moyaert, Paul, 'Das Wüten des Triebes und die Wut als Trieb'. In: *Texte, Psychoanalyse, Ästhetik Kulturkritik* 36 (2016), pp. 47-64.
- Origenes, *Contra Celsum* iv, 71-72. Tekstuitg. en Franse vert.: *Contre Celse* (Sources Chrétiennes nr. 132, 136, 147 en 150). Editions du Cerf, Parijs, 1967, 1968, 1969 en 1969.
- Paloutzian, Raymond F., 'Psychology of religious conversion and spiritual transformation'. In: Lewis R. Rambo & Charles E. Farhadian (red.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Raguse, Hartmut, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*. Kohlhammer, Stuttgart, 1993.
- Sageman, Marc, *Understanding terror networks*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
- Sageman, Marc, *Misunderstanding terrorism*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2017.
- Salazar, Philippe-Joseph, *Paroles armées. Comprendre et combattre la propagande terroriste*. Lemieux, Parijs, 2015.
- Schleiermacher, Friedrich, *Over de religie*. Boom, Amsterdam, 2007 [1799].
- Schweitzer, Albert, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Mohr, Tübingen, 1906.
- Ullman, Chana, *The transformed self. The psychology of religious conversion*. Plenum Press, New York, 1989.
- Vandermeersch, Patrick, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*. Peeters, Leuven, 1988.
- Vandermeersch, Patrick, 'The failure of second naivete. Some landmarks in the French psychology of religion'. In: J.A. Belzen (red.). *Aspects in context. Studies in the history of psychology of religion*. Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2000, pp. 235-279.

Noten

- 1 'Let's remind ourselves of the terminology. A theist believes in a supernatural intelligence who, in addition to his main work of creating the universe in the first place, is still around to oversee and influence the subsequent fate of his initial creation. In many theistic belief systems, the deity is intimately involved in human affairs.' (Dawkins 2006, 18)
- 2 'For excellent reasons related to Darwinian survival, child brains need to trust parents, and elders whom parents tell them to trust. An automatic consequence is that the truster has no way of distinguishing good advice from bad.' (Ibid., 176)
- 3 Voor een bespreking van deze centrale tekst, zie Vandermeersch (1988).
- 4 De auteur verwijst naar de officiële clip *stop-djihadisme.gouv.fr* van de Franse regering.

- 5 De auteur schetst in een kort hoofdstuk het aparte feminisme van de vrouwen van de jihad, waarin de onderwerping aan het teruggevonden land van de zuivere islam belangrijk is, en de fysieke verschijning van het lichaam geen grote rol lijkt te spelen.
- 6 Dit interview was naar aanleiding van het boek van Omero Marongiu-Perria (2017).
- 7 Dit is de kern van Freuds eerste artikel over de godsdienst, dat het openingsartikel was van het pas gestichte *Zeitschrift für Religionspsychologie* (Freud 1907). Het werk van Hartmut Raguse over de Apocalyps is hiervoor exemplarisch. Via allerlei manoeuvres probeert de tekst de primitieve reacties van *splitting* en de bijbehorende agressie bij de lezer op te wekken zonder dat die zich hierbij schuldig voelt (Raguse 1993).
- 8 Zie voor de Japanse cultuur het baanbrekende boek van Takeo Doi (1981).