

GOD EN DE DUIVEL IN DE PSYCHIATRIE

Over een theologische wijze van analyseren van (psychotische) verhalen van patiënten

Door: drs. Cor Arends*

Psychotische verhalen met existentiële en religieuze thema's verdienen naast een psychiatrische, ook een theologische analyse. Cor Arends laat zien hoe religieuze beelden aan psychotische mensen veiligheid bieden en ruimte voor reflectie en heroriëntatie. Theologen kunnen met hun hermeneutische benadering helpen bij het zoeken naar de waarde en betekenis van deze religieuze beelden voor het levensverhaal. Ze moeten ook een theologische reflectie op het psychotische lijden niet uit de weg gaan. Heeft in deze stemmen en beelden God zich laten kennen of de duivel?

Izebel

Na de geboorte van mijn jongste zoon, de tweede, wilde ik niet meer leven. Wilde naar God toe. Ik stond bij de trein, maar ben toch terug gegaan naar huis. Mijn moeder is bezorgd om me, maar ze begrijpt me niet. Mijn vader is afwezig vanaf dat ik vijf jaar ben. Ik zie hem af en toe. Ik ben aangeraakt door God. Ik heb onderscheid geleerd tussen wat van God is en wat van de duivel. Heb een abortus ondergaan. Wil dat niet meer. Ik ben op 13 jarige leeftijd misbruikt door mijn stiefvader. Ik wil schoon schip maken en schoon schip houden. Ben lid van een evangelische gemeente. Ik voelde me tijdenlang als Izebel, de hoer. Dat wil ik niet meer zijn. Ik houd de duivel op afstand. Ik proclameer nu wat God wil aan de mensen die het willen horen, ook wel tegen mezelf.

Op het eerste gezicht is hier vanuit klinisch psychiatrisch oogpunt sprake van een depressie met

psychotische kenmerken na de geboorte van een kind. Met behulp van medicatie, cognitieve gedragstherapie en eventueel ondersteuning in de opvoeding van de kinderen zal deze vrouw waarschijnlijk voldoende draagkracht om haar leven zelfstandig voort te zetten zonder hulp vanuit de GGZ. De religieuze thema's zullen waarschijnlijk niet of nauwelijks in de behandeling betrokken worden.

In dit artikel wil ik de volgende vragen aan de orde stellen. Hoe kunnen de existentiële en religieuze lagen in de beleving aan de orde gesteld worden in de behandeling en de zorg voor deze patiënte? Deelvragen zijn: wat komt er aan de orde bij een religieus gekleurde psychose, hoe is dat te waarderen, en moet er in de behandeling ook aandacht zijn voor deze belevingslaag?

Ik ga eerst in op de casus en benoem de existentiële en de religieuze thema's.

De existentiële lijnen in het verhaal van A. zijn de ervaring van het niet meer willen leven, niet begrepen te worden door moeder, de afwezigheid van vader, de pijn van het misbruik, de betekenisgeving in de vergelijking met Izebel de hoer, de abortus, de schaamte- en schuldgevoelens die er mogelijk zijn, de behoefte opnieuw te beginnen, het schoon schip willen maken, de aandrang om de duivel en het kwaad op afstand te houden, en zich zelf te verschansen in een innerlijke zuiverheid, de aandrang om te verkondigen en zo uiting te geven aan haar nieuwe levensgevoel. Dit zijn een reeks van thema's en elk voor zich vragen deze om nader verkend te worden. Het zijn duidingen achteraf van wat er is gebeurd, hoe deze vrouw zichzelf nu ziet, en wat zij als haar opdracht voor het leven ziet. Het zijn dus vitale thema's waarin zij het zicht op haar bestaan verwoordt en ordent.

Religieuze lijnen zijn er ook volop. God is geen voorbijgaand thema in haar leven. Er was sprake van een verlangen naar God te gaan op het moment dat zij bij de trein stond kort na de geboorte van haar tweede kind. Zij voelt zich nu, op het moment van vertellen, aangeraakt door God. Zij had zich geïdentificeerd met een vrouw uit de bijbel, Izebel. Izebel (vgl. 1 Koningen 21) speelde een kwalijke rol in de dood van haar buurman Naboth. In dat verhaal verwerft zij op een gemene manier de wijngaard van Naboth door hem de dood in te jagen. En zelfs aan het eind van haar leven, als alles verloren lijkt voor Izebel, maakt ze zich nog verleidelijk op en wil de nieuwe koning Jehu verleiden. Izebel doet alles om haar doel te bereiken, en verleiding is een van haar wapens. De veronderstelling dat A. negatief over zichzelf denkt als gevolg van het misbruik en zich voelt als Izebel die haar lichaam inzet om haar doel te bereiken, is niet zo vreemd. Niet zelden leidt misbruik tot een instrumentele houding ten opzichte van het eigen lichaam. Er valt veel mee te bereiken, en daar voelt zij zich schuldig over.

A. vindt steun in een religieuze groep. In evangelische gemeentes wordt dualistisch gedacht. Er wordt scherp onderscheid gemaakt tussen het goede van de eigen groep en het kwade van de buitenwereld. Voor A., is deze wijze van denken bijzonder overzichtelijk en dit versterkt haar nieuwe identiteit. De duivel is buiten, maar zij heeft kennis gekregen van Gods wil. Daar wil zij van vertellen. Vanuit religieus gezichtspunt gezien is het een bekeringsverhaal en het begin van een nieuw leven. De kerkelijke gemeente biedt haar het kader om deze nieuwe identiteit verder te ontwikkelen. Vanuit psychiatrisch oogpunt zijn de volgende opmerkingen ter zake. Een psychiatrisch onderzoek zal vooral kijken naar de functionaliteit van de beelden en hun betekenis voor de draagkracht die iemand heeft. De beelden zelf brengen onderliggende ziekteprocessen aan het licht. Het verlangen naar God te willen kan een verwoording zijn van het depressieve moment in haar leven. God is het uiteindelijke doel. Toen ze zo wanhopig was bij de trein zou ze het liefst naar Hem toe zijn gegaan. Het proclameren van Gods wil kan een externalisering zijn van datzelfde verlangen, maar dan gericht op het leven hier. Bovendien is het een vorm van afweer tegen dreiging en een verwerking van de angsten die ze heeft doorstaan. Het aangeraakt zijn door God en het weet hebben van zijn wil maken de sterke verbondenheid duidelijk die zij met Hem voelt. Het lijkt een symbiotische verbintenis. Die verbondenheid en die kennis maken haar onaan-tastbaar voor het kwaad. Daarmee schermt zij zich af, en in psychiatrische termen gezegd, is haar (defensieve) afweer in andere vormen hersteld.

Veilige beelden

Wanneer we de specifiek religieuze termen en de ontwikkeling die zij beschrijft nader bekijken dan zijn er de volgende drie thema's; het belangrijkste is het verlangen naar God, aangeraakt zijn door God en het proclameren van God; het tweede is Izebel en de duivel; het derde de gemeente. In het eerste thema, God, zit een drieslag van ver-

langen, aanraking en proclameren. Dat is een lijn van bewustwording en verandering. Op het dieptepunt van haar ellende voelde zij nog slechts het verlangen naar God te gaan. Ik zou ook kunnen zeggen het opgaan in het oceanische van een Moeder-God die begrijpt, die alle schuld wegneemt, die haar niet opzadelt met verantwoordelijkheid voor het pasgeboren kind. Het is een weigering uit onmacht om het (nieuwe) leven te accepteren, en er ruimte voor te maken. Zij kan niet zelf een stap terug doen door haar leven te delen met een ander. Deze God biedt de ultieme verlossing. Dat is de kern van haar religieuze verlangen: op gaan in het grote geheel en verlost worden van het individu-zijn, dat wil zeggen van de onvermijdelijke eenzaamheid en het afgescheiden zijn van de dragende kracht die er eens was. Die pijn hoeft dan niet meer gedragen te worden. Maar ook om verlost te worden van haar verantwoordelijkheid om haar leven te delen met het kind en er ruimte voor te maken. Die vorm van verlossing, de dood, is echter, – gelukkig – niet gekomen, integendeel ze werd aangeraakt. En nu op een andere manier dan ze kende. Niet in de vorm van geweld, van misbruik, maar anders. God raakte haar aan, en zij heeft het als iets goeds ervaren. Daarmee wordt God een Ander; Hij is geen regressieve of repressieve kracht die iemand de dood in trekt, geen gewelddadige, grensoverschrijdende onbetrouwbare macht, maar een liefdevolle kracht die terugstuurt van een grens die niet overschreden mag worden. Tot hier en niet verder. God stelt de grens van leven en dood. De dood wordt afgewend wanneer Hij iemand aanraakt. En daarmee wordt haar duidelijk dat God geen mensenoffers vraagt, zoals sommige mensen (mannen) in haar leven dat wel hebben gedaan. Die God wil zij verkondigen, ze moet vertellen van de liefde die er op het dieptepunt bij de spoorbaan was.

Mogelijk vertelt zij dan op een andere manier ook iets van haar pijn, het tweede thema: het kwaad, de duivel, en het zijn als Izebel. In dit tweede thema legt zij de schuld bij zichzelf. Een kind kan

het onderscheid tussen dader en slachtoffer moeilijk maken. De schuld zoekt zij toch op de eerste plaats bij zichzelf. Zij was de verleidster, de hoer, hoe onterecht ook is. In het verhaal van Izebel krijgt het afschuwelijke gebeuren uit haar jeugd woorden. En doordat het woorden krijgt, een naam, en zij er vervolgens weer afstand van kan nemen – nee, ik ben niet als Izebel – ontstaat er ruimte om verder te leven. Izebel is de antifuur waar zij zich een tijdlang mee identificeerde. Maar tenslotte heeft A dit beeld weer losgelaten. De duivel is een andere figuur voor het zelfde proces. De duivel is, anders dan de identificatiefiguur Izebel, een externalisering van het kwaad dat haar is aangedaan, een scherm waar zij haar woede en angst op kan projecteren. Er ontstaat een spanning tussen het goede en rechtvaardige van God aan de ene kant en het kwade van de duivel aan de andere kant. Hiermee situeert zij zichzelf en haar leven in een strijd van bijna kosmische omvang tussen God en de duivel. Het boek Job begint met een weddenschap tussen God en de duivel. De duivel mag Job op de proef stellen. De vraag is of Job gelooft omdat het hem goed gaat, of hij ook gelooft wanneer het hem niet goed gaat. Is geloof met andere woorden, een mooi gevoel en een versiering van het bestaan, of is het ook een existentiële kracht.

Die kosmische strijd en het zich zelf daarin plaatsen zijn bijzonder functioneel. Er kan opnieuw een ordening ontstaan, en daarmee kan zij opnieuw haar positie bepalen en zijn er voor haar weer keuzemogelijkheden. Ik denk dat het niet te ver ingevuld is om te zeggen dat de vraag duidelijk wordt: van wie ben ik een kind, van God of van de duivel? Ben ik zelf het kwaad, of zit er ook iets goeds in me? En daarmee wordt het onderscheid hersteld tussen slachtoffer zijn en dader. A beseft dat zij kan kiezen, of beter dat zij is gered, en dat zij niet verloren of verworpen is. Integendeel, zij krijgt de kans opnieuw geboren te worden.

De kerkelijke gemeente – het derde thema – biedt haar de emotionele steun, de verhalen en de moge-

lijkheid tot verdere verwerking. Niet alleen religieus op betekenisniveau, maar ook sociaal is de gemeente een schuilplaats, een plek van al dan niet tijdelijke aard, om een nieuw verhaal te ontwikkelen en zich verder te ontwikkelen in de verwerking van het leed dat haar is aangedaan, en te groeien in vertrouwen op haar eigen kracht en op de betrouwbaarheid van mensen. Langs die weg kan zij het verloren vertrouwen enigszins herstellen. Het is er veilig omdat er indirect over de pijn gesproken wordt, metaforisch zou ik dit willen noemen. God en de duivel zijn de metaforen voor wat er in haar leven is gebeurd. Dat alles kan niet zo maar ter sprake gebracht worden. Het vraagt om verzorging. De metaforen van God en de duivel, de bijbelse verhalen van Izebel, het opnieuw geboren worden zijn veilige beelden om wat moeilijk of niet gezegd kan worden toch te (her)beleven. Een element in die invoeging is ook dat zij kan vergelijken en daarmee relativeren wat haar is overkomen. Door anderen mee te laten kijken, leert zij ook met andere ogen naar zichzelf te kijken, en zo komt zij vervolgens minder in het middelpunt te staan. De gemeente geeft niet alleen aandacht, maar vraagt er zelf ook om.

God biedt haar bescherming, daar waar mensen die niet geboden hebben. Mensen hebben haar vertrouwen geschonden. God is anders, wèl te vertrouwen, wèl onderscheid makend tussen goed en kwaad. Hiermee sluit zij aan bij beelden van God als liefde die zuiver en onvoorwaardelijk is. God is rechtvaardig want hij maakt onderscheid tussen goed en kwaad, hij komt op voor slachtoffers. En Hij geeft zin aan het bestaan door de kans te bieden om Zijn wil te verkondigen, aan iedereen duidelijk te maken wie God is en wat Hij wil: leven zonder zonde, en niet bezwijken voor het kwaad. God is ook degene die vergeeft. Waar schuld is, vergeeft Hij en in de metafoer van Izebel de hoer wordt de schuld van haar afgenomen. Dat laatste is een ingewikkeld punt, want niet zij was schuldig, maar degene die haar misbruikte. De schuldgevoelens echter die het

gevolg zijn van het misbruik zijn – hoe onterecht ook – wel herkenbaar. Waar iemand machteloos was, vindt vaker een omkering plaats van oorzaak en gevolg, van dader en slachtoffer. Dan is er tenminste nog enige zeggenschap over het gebeurde. Uiteindelijk is haar God anders. Hij is een God van genade en vergeving. Dat maakt haar dankbaar. Zij is opnieuw geboren, zoals dat bijbels genoemd wordt, en in evangelische kringen staat deze ervaring centraal. Zij is een nieuw leven begonnen en daar wil zij graag van vertellen. Bij Johannes en bij Paulus is het wedergeboren worden het kernmoment van het christelijk leven en in evangelische kerken is dit ook het kern van het geloof. De oude mens wordt afgelegd, de nieuwe mens is opgestaan. De kerkelijke gemeente is daarbij van groot belang als de kring waarin zij zich erkend voelt, steun en begrip ervaart, en waar zij een nieuwe start kan maken.

God: overschot aan emotie

Hoe belangrijk is een dergelijke existentiële en religieuze analyse van een ziektegeschiedenis en van een hulpvraag? Ik denk dat het belang voor de patiënt en voor de behandeling niet onderschat mag worden, ja zelfs wezenlijk is. Religie is een belangrijk copingmechanisme dat bijdraagt aan de kwaliteit van leven. Uit metaonderzoek blijkt de positieve werking van religie als coping, omdat religie een omvattend kader biedt voor zowel onverdraaglijke ervaringen zoals traumata als ook voor de normalisering van het levensverhaal en het levensgevoel.¹ Religie biedt een transitioneel kader. Al dan niet tijdelijk onverdraaglijke gevoelens, ervaringen en angsten worden gebonden in een groter metaforisch verhaal. Transitioneel wil zeggen: zowel tot de realiteit als de verbeelding behorend, echt en imaginair, en in die overlapping is er gelegenheid tot nieuwe interpretaties en versterking van de eigen identiteit. Diepe angst kan een uitweg zoeken in de vorm van fantasma's waarin werkelijkheid en verbeelding eerst onontwaaarbaar samengaan. Deze zijn te beschouwen als tijdelijke

opslagcentra voor ondraaglijke gevoelens, pijn en kwetsuren. Anders gezegd: religie biedt de ruimte en de metaforen voor een cognitieve herstructurering. Door godsdienst gaat men anders denken en handelen. Religie biedt de metaforen, de symbolen, en de mogelijkheid tot overdracht en identificatie. God is daarin een niet-transparante kracht, een overschot aan emotie die een naam en gezicht krijgt in de Bijbelse verhalen.

Is daarmee religie en godsdienst slechts een tijdelijk zingevingssysteem waar iemand doorheen kan groeien en dat men tenslotte als vrij mens los kan laten zoals men de oude huid loslaat? Net zoals het leven zelf niet statisch is, zo is ook godsdienst dynamisch en biedt zij telkens opnieuw een interpretatief kader voor de grote vragen die het bestaan altijd weer stelt. De gehechtheid aan bepaalde metaforen en symbolen kan met de tijd slijten, zich verdiepen of op de achtergrond komen te staan. De existentiële laag echter blijft. Alleen al omdat de geschiedenis niet ongedaan gemaakt kan worden. De diepste vragen betreffen het menselijk tekort en de vraag naar de sterfelijkheid. Heidegger noemt dit de Geworfenheit en het Sein zum Tode. In onze lichamelijkheid zijn we gebonden aan het aardse, sterfelijke bestaan; deze is tevens de basis van iedere ervaring. In ons bewustzijn echter ervaren we een leegte. Daar wordt het verlangen geboren naar een leven over de dood heen, in een verbondenheid met vorige en toekomstige generaties, en met de aarde die een thuis heeft geboden. In die leegte, komt een macht ons tegemoet, een liefde, een rechtvaardige macht en een waarheid (Rosenzweig) die gelovigen God noemen.²

Hier scheiden de wegen zich tussen god-gelovigen en niet-gelovigen. Die toekomstige, aanwezige macht is niet te bewijzen. Niet empirisch aan te tonen. Vanuit mensen gezien – en dat is het enige perspectief dat er is – is het een verlangen en een vertrouwen. Beide zijn gewekt en hebben woorden gekregen door bronnen die aangeboord zijn in de levensgeschiedenis van vorige generaties. Geloof

is van horen zeggen. En dat horen zeggen is weer gevormd door gezaghebbende bronnen, zoals de joodse en christelijke bijbel, die vertellen van vormen van openbaring. Openbaring is aan het licht komen van het bestaan van die overkant, die toekomstige macht. Hoewel deze overkant zelf niet empirisch is aan te tonen, is de wijze waarop mensen er mee omgaan en wat zij daar zoeken of vinden wel nader te onderzoeken en in een theoretisch kader te plaatsen.

Gesprekspartner

Vanuit een psychologisch of psychiatrisch kader zal er een verband gelegd worden tussen de verwoording van ervaringen en inzichten (cognities) met het verdere levensverhaal, met draagkracht, karakter en wijze van leven. De religieuze cognities worden in hun functie naast andere gezien. Theologen kunnen hier een belangrijke rol vervullen wanneer zij de religieuze woorden en praktijken en de existentiële metaforen plaatsen in de grotere context van de persoon zelf in zijn of haar geschiedenis, in die van de generaties en de cultuur waarin deze gevormd zijn. Zij kunnen deze ook inzichtelijk maken door ze te plaatsen binnen de levensbeschouwelijke en religieuze achtergrond en de bronnen aangeven waaruit zij voortkomen of waar zij een verwerking van zijn. Dat verheldert individuele ervaringen en verhalen. Deze benadering is hermeneutisch. Ervaringen en narratieven worden gezien in het perspectief van voorgaande, gezaghebbende bronnen en zo verhelderd. Maar dan nog, is er niets gezegd over de betekenis van de ervaring zelf. Zij is geduid, maar wanneer zeg je: was hier iets van God of de duivel in het spel? Dit is een normerend, of beter gezegd waarderend element. Een voorbeeld uit bovenvermelde casus is de betekenis van de duivel. Wat moet of kan men daarmee, wil men deze figuur in het verhaal niet verdonkeremen?³ Het gaat een stap verder. Dan gaat het om de vraag: hoe is de ervaring en de duiding er van in een gelovig perspectief te waarderen? Vanuit een gelovig perspectief wordt meer geboden dan een analy-

tisch of deconstruerend verstaan. Het meer is het delen en tot in een bepaalde mate ook erkennen van de ervaringen en verwoordingen zelf, als religieus en gelovig. Hier wordt een gemeenschappelijk perspectief verondersteld of tenminste gezocht. Dat er een macht is die werkzaam is en die gelovigen God noemen. In het gesprek wordt gezocht naar wat God is. Deze laatste benadering is een specifiek theologische. Dit is wat traditioneel genoemd wordt de onderscheiding der geesten. Niet alles waarvan gezegd wordt dat het van God komt, komt van God, en bij alles wat van mensen komt kan ook veel van God komen. Deze tweede, waarderende en mee-gaande weg wordt die van de mystagogie genoemd (Rahner). Dat wil zeggen, een gezamenlijke zoektocht om sporen van het goddelijke te leren zien, uit te zuiveren, te erkennen en als bronnen voor verder leven te waarderen. De erkenning dat God zich in mensenlevens openbaart is hier uitgangspunt van gesprek.

De ene benadering kan niet zonder de andere. De hermeneutische als analyse is nodig om de herkomst van bepaalde uitingen te verstaan. En iedere duiding is op haar beurt weer schatplichtig aan bepaalde interpretatiekaders. De ene uitleg bouwt voort op andere. Iedere taaluiting kan slechts worden verstaan vanuit haar culturele achtergrond, is er een creatieve verwerking van en is een mengeling van talen en tradities. Een theologische waardering van geloofsuitspraken, zoals die in de casus, kan alleen ontstaan wanneer eerst een hermeneutische analyse heeft plaatsgevonden door plaatsing in het raam van de biografie, levens- en familiegeschiedenis en culturele achtergrond. Wil men de religieuze geheimtaal niet theologisch herhalen maar begrijpen ende patiënt verder helpen, dan is een hermeneutiek, een proces van verstaan en duiding nodig. En met dat laatste, wordt stelling genomen, wordt de analyse verlaten en wordt men gesprekspartner. In die laatste, tweede benadering, wordt duidelijk dat in geloofszaken een objectieve analyse uiteindelijk niet voldoet. Tenzij men geno-

gen neemt met de constatering dat dit verhaal, deze ervaring iets van deze persoon is, een puur subjectief gegeven dat, hoe begrijpelijk ook uiteindelijk niet gedeeld kan worden.

Theologische denkwegen

In een laatste paragraaf wil ik deze hier tamelijk abstract geschilderde weg concreter maken door drie theologische denkwegen te noemen die behulpzaam kunnen zijn bij zowel de hermeneutische als de strikt theologische route. De eerste gaat uit van openbaring, de tweede van (historische) ervaring en de derde poogt systematisch na te denken over wat wij van God kunnen zeggen.

De eerste is die van Karl Barth.⁴ Zijn theologie is een commentaar op het achttiende en negentiende eeuwse verlichtingsdenken dat religie steeds verder verdreef uit de kenbare werkelijkheid (Kant, Leibniz). Barth is te lezen als een groots commentaar op de Verlichting, maar ook op de critici er van zoals Schopenhauer en vooral Nietzsche. Nietzsche was bevriend met Franz Overbeck; die als Nieuwtestamenticus een van de leermeesters van Barth was. De vrolijke wetenschap van Nietzsche werd door Barth omgezet in een vrolijke theologie: het is de weerslag van de ontdekking dat God niet dood is maar dat God zich laat kennen op zijn eigen voorwaarden. God is vaak als een verdubbeling van al het menselijke gebruikt (Feuerbach) maar dat is voorzien door de Verlichtingsfilosofen. God is een Geheel Andere zegt Barth. Barth draait onze manier van kijken radicaal om: GóD laat zich kennen, Hij is subject, wij object, wij worden gekend. Wie God is, hoe wij worden gekend en wie wij dan zijn, dat zijn kernvragen van Barth. De verbinding met de waan en de psychiatrie is er bij nader inzien volop. God is voorbij alle waan van onze ontwerpen, brengt er onderscheid in aan, en in de persoon van Jezus Christus hebben we een vast criterium van wie God is, en wat Hij voor ons betekent. Barth herstelt in zijn werk de dialoog met deze God, of vanuit Barth's denken gezegd: God herstelt met ons de dialoog die wij hebben afgebroken. Voor mensen

die menen de stem van God gehoord te hebben, of te zijn aangeraakt door Hem is niettemin Barth's benadering een mogelijke erkenning van hun ervaring. De Ander heeft jou aangeraakt en dat is duidelijk geworden door de confrontatie met het lijden, de dood en de opstanding van Christus. Dit laatste biedt – in mijn woorden – de metaforiek voor een gelovig verstaan van lijdenservaringen – zoals psychiatrisch ziek zijn is. Hier ligt nog een veld aan onderzoek: want hoe scherp is dit onderscheid tussen de stem van God in de psychose en de stem van de Geheel Andere God van Barth?⁵ Wanneer al ons spreken en horen eerst is afgevoerd als weg naar God, en deze vervolgens weer wordt ingevoerd via de openbaring, hoe weten we of we ons niet vergissen, en ons in Zijn aanwezigheid wanen?

De tweede denker is Michel de Certeau.⁶ De Certeau is een Frans filosoof en katholiek theoloog. Hij is te plaatsen in de school van Lacan. Hij heeft onderzoek gedaan naar de heksenprocessen in het Franse plaatsje Loudon in de zeventiende eeuw.⁷ Deze processen vonden plaats aan het begin van de moderne tijd toen twee benaderingswijzen op elkaar botsten: de opkomende medische blik, die wil meten en weten, tegenover de directe beleving en het religieus zelfverstaan van de periferie, het Franse platteland. Zijn interesse is de verdwijning van het religieuze uit de taal, de cultuur en het publieke domein. De niet-plaats, het geen woorden hebben voor wat iemand overkomt is het specifieke van De Certeau. De sprakeloosheid en de radeloosheid die er het gevolg van zijn worden niet meer herkend, of uitgedreven als een overtreding (met de bouw van gevangenissen als gevolg) of als ziekte (met de bouw van klinieken als gevolg). Het denken van Foucault is hier herkenbaar. De Certeau rouwt, zoals hij zelf zegt, om de verdwijning van het religieuze uit het leven, maar heeft tegelijk oog voor de

terugkeer ervan in moderne gedaantes waarin één manier van kijken als de absolute wordt voorgesteld. Certeau heeft diepgaand onderzoek gedaan naar de verhouding tussen waanzin en mystiek. Niet toevallig worden er vaak vergelijkingen gemaakt tussen mystieke ervaringen en psychiatrische ziektebeelden. Ik denk dat er vanuit de mystieke teksten nieuw licht geworpen kan worden op ervaringen, hallucinaties en wanen, waar veelal geen woorden voor zijn.

Barth en De Certeau zijn in een bepaald opzicht vergelijkbaar. Beiden gaan uit van de verdwijning van bepaalde interpretatiekaders, vooral de religieuze als vormen van werkelijkheidsbeleving. Beiden hebben de ervaring van de niet-plaats, de negatieve ervaring dat er geen plek meer is voor een Ander. In die zin zijn zij radicaal. In hun ontwerpen kritiseren zij het moderne identiteitsdenken dat zichzelf in het centrum plaatst. En zij stellen daar een alteriteitsdenken tegenover: slechts in en door het Andere wordt duidelijk wie we zijn. Hoe kunnen deze manieren van denken van belang zijn voor de psychiatrie? In de psychiatrie is het een wezenlijke opgave om te werken aan herstel van relaties. Zowel intrapsychisch als ook interpersoonlijk. Theologie kan bijdragen aan dit herstel door zicht te bieden op wat geen plek krijgt, maar wel om aandacht vraagt: de ander en de Ander in iemands leven. Theologisch gezegd is het de ervaring dat de Ander is (in de diepste zin van het woord), en dat wij in Hem of door Hem bestaan. En is de kernervaring van de psychose niet het opgeven van het ik, het opgaan in een groot geheel en daarin een ontgrensde werkelijkheid ontmoeten?

Een derde benadering is het denken over Gods eigenschappen. Wat kunnen we zeggen over wie God is, wat schrijven we aan Hem toe?⁸ Dat laatste kan kritisch gezien worden als een uit-

vergroting en weerspiegeling van wie wij zijn. In ons denken ontwerpen we met de attributen of eigenschappen van God een beeld van Hem, maar ondertussen ook van onszelf, namelijk een alternatief voor wie we zouden willen zijn. Idealen worden in Hem geprojecteerd. Dit biedt ook een context waarin we zouden willen leven. Er is een lange traditie van denken over de eigenschappen van God. Deze wordt de attributieleer genoemd. Werden deze vroeger in een metafysisch denkkader vooral geleerd als objectieve eigenschappen, in de huidige theologie zijn het predicaten van wat wij toeschrijven aan God, met andere woorden hoe wij God ervaren en kunnen denken. De psychologische attributietheorieën trekken hiernaast een eigen spoor. Aan wie of wat schrijven we toe aan wat ons overkomt, hoe duiden we ervaringen? Klopt het wat we dachten dat we zagen en meemaakten? Hoe zien we onszelf in relatie tot wat ons overkomt? In zowel de theologische als de psychologische attributieleer ons zelfverstaan aan de orde. Voor de psychiatrische zorg is dit een wezenlijk punt: hoeveel wordt niet onderhandeld over wat iemand nodig heeft, of wat het probleem is waar iemand voor behandeld wordt? Achter die vragen ligt de opvatting dat het ik kneedbaar, wendbaar en veranderlijk is gevormd wordt door iedere ontmoeting. De paranoia vermindert door dit proces van opnieuw naar je zelf kijken en naar wat je hebt meegemaakt; het vertrouwen in de ander en zichzelf kan groeien. In de attributieleer wordt gepoogd religiekritiek en herstel van de relatie tussen God en mensen te bewerkstelligen.

Zo zie ik ook theologie: analyseren en wegen wat geloof is en wie daarin God is. Waar Hij ontmoet wordt en hoe dan. Wat mij betreft de stem van de andere kant die ons iets toeroept, misschien wel in existentiële zin roept, maar ook de kracht die draagt en uitzicht biedt. Voor de positie van mensen betekent dit dat wij zelf uit het centrum wegstappen en ons als deelgenoot of, wat modieus gezegd, als ervaringsdeskundige gaan zien. In de

diepte van dit begrijpen kan een mens groeien door woorden aangereikt te krijgen die iemand verder dragen voorbij de verwarring en het opgesloten zijn in het eigen ziekteproces. Of deze woorden uit het diepste innerlijk komen of vanbuiten is dan niet meer zo belangrijk. Het resultaat telt: wordt hij of zij er meer mens door in relaties tot zichzelf en de anderen om zich heen, of stagneert die weg en blijft het leven vlak of eenzaam. Als theologen moeten we daarom, denk ik, het aandurven ook theologisch te reflecteren in de context van de het psychotische lijden van de patiënten waar we dagelijks mee te maken hebben en die een beroep op ons doen met hun dringende verzuchting: hier was echt iets van God of de duivel.

* Drs. Cor Arends, *studeerde theologie van het maatschappelijk handelen in Nijmegen en werkte bij Pax Christi Nederland en als basispastor in Amersfoort. Hij is nu werkzaam, als geestelijk verzorger bij Symfona, centra voor geestelijke gezondheidszorg, in Amersfoort. Hij is auteur van Het verlangen erbij te horen, transmuralisering en geestelijke verzorging in de GGZ, KSGV, Tilburg, 2003.*

Literatuur

- Brink G. van den en Sarot, M. (red.), *Hoe is uw naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen, 1995.
- Certeau, M. de, *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries (Religion and Postmodernism Series)*. Vertaling: Michael B. Smith, Chicago, 1992.
- Kooi, C. van der, *Als in een spiegel; God kennen volgens Calvin en Barth*, Kampen, 2002.
- Lietaer, H. and Corveleyn, J., *Psychoanalytical interpretation of the demoniacal possession and the mystical development of sister Jeanne des Anges from Loudon. (1605- 1665)*, International journal for the psychology of religion, 5(4), pag. 259-276.
- Minois, G. *De Duivel*, Voltaire, Den Bosch, 1998.
- Neven, G., *Barth lezen. Naar een dialogische dogmatiek*, Zoetermeer 2003.
- Tijdschrift voor psychologie en gezondheid* 2005/33, thema-nummer religie, spiritualiteit en gezondheid met onder andere artikelen van Heck en van Uden.
- Rosenzweig, Franz, *Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, 1988.
- Schildmann, W., *Was sind das für Zeichen? Karl Barths Träume im Kontext von Leben und Lehre*, München, 1991.
- Laermans, R. en Geldof, K., *Sluipwegen van het denken: Over Michel de Certeau*, SUN, Nijmegen, 1996.*

Noten

- 1 Tijdschrift voor *psychologie en gezondheid* 2005/33, themanummer religie, spiritualiteit en gezondheid met onder andere artikelen van Heck en van Uden.
- 2 Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung, Offenbarung*, 174 e.v., Frankfurt am Main, 1988.
- 3 Minois, Georges, *De Duivel*, Voltaire, Den Bosch, 1998.
- 4 uit de zee van Barth-literatuur: C. van der Kooi, *Als in een spiegel; God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen, 2002; Gerrit Neven, *Barth lezen, Naar een dialogische dogmatiek*, Zoetermeer, 2003.
- 5 Zie ook de kritische analyse van Schildmann in: *Was sind das für Zeichen? Karl Barths Träume im Kontext von Leben und Lehre*. München 1991. Schildmann analyseert Barth als een schizoïde persoonlijkheid, p. 99 e.v. een schizoïde persoonlijkheid heeft een gebrek aan belangstelling voor persoonlijke relaties, heeft de neiging tot een solitaire levensstijl, en kan emotioneel koud overkomen.
- 6 Een inleiding in het denken van De Certeau biedt: Laermans, R. en Geldof, K., *Sluitwegen van het denken: Over Michel de Certeau*, SUN, Nijmegen, 1996. Voor zijn analyse van de verhouding mystiek en gekte zie: Michel de Certeau, *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries (Religion and Postmodernism Series)*, vertaling: Michael B. Smith, Chicago 1992.
- 7 Hugo Lietaer and Jozef Corveleyn, 'Psychoanalytical interpretation of the demoniacal possession and the mystical development of sister Jeanne des Anges from Loudon.' (1605- 1665). *International journal for the psychology of religion*, 5(4), pag. 259-276.
- 8 Brink, G. van den en Sarot, M. (red.), *Hoe is uw naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen, 1995.