

PATRICK VANDERMEERSCH
LUST IN HET CHRISTENDOM

Lust in het christendom? Toen ik zei dat men mij daarover had gevraagd te praten, en dat ik aanvaard had, en dat ik zelfs de titel zelfs qua tale uit de aanvraag overgenomen had, zei men mij dat het nutteloos was mijn naam als spreker te vermelden. Iedereen zou wel weten wie over zo'n onderwerp het woord zou voeren. En wie degene was die mij gevraagd had het te doen, dat zou men ook meteen weten. En toch, hoezeer ik ook van Plato houd, het is niet de ironie die mij bewogen heeft 'ja' te zeggen. Veelmeer is het het besef dat hiermee een kernprobleem geraakt wordt, zowel van de cultuurgeschiedenis van het christendom, als van de wijze waarop ons doorgaans de geschiedenis van de westerse filosofie wordt gepresenteerd (in F.C. Copleston bijvoorbeeld). Mijn stelling is, lapidair gesteld, dat het in het christendom essentieel om 'Passie en beschouwing' gaat, maar dat men met deze passie zozeer in de knoei is geraakt en dat men er zo beschaamd over is geworden, dat men haar met de mantel der liefde heeft toegedekt. In de geschiedenis van de filosofie - en meestal van de theologie - wordt een geschiedenis van het denken en van denksystemen gepresenteerd, alsof dat denken op zich stond, en geen deel uitmaakte van de andere vermogens waarmee wij in de werkelijkheid ingebed zijn. Om de illusie overeind te houden dat er is het Westen een geschiedenis van het denken op zich bestaat, vertekent men zelfs de geschiedenis. Zo heet het bijvoorbeeld in veel handboeken, dat het christendom van de eerste tijd voornamelijk stoïsch was. Ik betwijfel dit. Ook zegt men dat het christendom het Platoonse dualisme heeft overgenomen en dat dit, met Descartes als doorgeefluik, tot op heden de lichaams- en lustvijandigheid van het christendom bepaalt. Ook hierbij zet ik vraagtekens, niet in het minst bij de voorstelling dat het bij Plato over eenzelfde dualisme zou gaan als bij Descartes. Men moet zelfs de vraag stellen of het bij Plato om een echt dualisme gaat.

Vandaag kan ik uiteraard niet de hele geschiedenis van de lust in het christendom schetsen en bekritisieren. Ik beperk mij tot een twee kernmomenten die, wellicht niet toevallig, in de geschiedenis van de filosofie opgevat als geschiedenis van de goede ideeën, meestal niet aan bod komen: het ontstaan van het maagdelijkheidsideaal en de discussies tussen Reformatie en Contra-Reformatie. Hierbij wil ik, achter het anekdotische heen, bijzondere aandacht besteden aan het lijden en de erotisering ervan. Mijn centrale vraag is: hoe ontstond uit een worsteling met deze ervaring het westerse subject of, voorzichtiger uitgedrukt, specifieke accenten in zijn subjectiviteitsbeleving?

Sacralisering en erotisering van het lijden

Een van de kernmomenten in de geschiedenis van de vroegste theologie is de sacralisering van het lijden. Hiermee staan wij voor een probleem dat tot op heden voor de grootste meningsverschillen tussen de verschillende kerken zorgt. De centrale problematiek heeft natuurlijk met het lijden van Jezus - of van Christus (wat niet hetzelfde is) - te maken. Hoe kun je je indenken dat de dood van een man, of van de Zoon Gods (indien die echt geleden heeft), God heeft verzoend voor iets dat men met Augustinus moeizaam als de erfzonde heeft betitelt? Het is moeilijk, en in ieder geval: mensen met zo'n spiritualiteit doordringen heeft uiteraard effect op hun subjectiviteitsbeleving en de wijze waarop zij zichzelf kunnen herkennen en zichzelf kunnen leren kennen. Er is een heel proces nodig waarbij het ontdekken van de zondigheid in het eigen hart en een zich overgeven aan de kracht van een andere, quasi-goddelijke, lijdende subjectiviteit, essentieel is. Hier is geen plaats voor een Cartesiaans cogito - tenzij als alibi om dat gegeven te vergeten.

Het probleem van de sacralisering van het lijden begint vrij vroeg, in een aantal bijbelse geschriften en dan, volop, in de christologie. Twee duizend jaar lang zijn er daarover gemengde gevoelens geweest. Recent heeft A. Vergote in zijn voorlaatste boek daarover zijn mening te kennen gegeven: hij vindt dat wij met deze toespitsing op het lijden voor een ontsporing van de joods-christelijke traditie staan. Maar waarom is het tot deze ontsporing gekomen? Kunnen wij dieper graven in de betekenis van wat je hier een symptoom kunt noemen? In een poging om dit te doen wil ik op één aspect ingaan: het feit dat men het lijden met erotiek heeft verbonden. Wellicht is het op die wijze dat men in de zelfcontrole op lustgebied de ervaring van een eigen identiteit heeft weten te enten.

Als eerste terreinverkenning wil ik uw aandacht vragen voor twee aspecten van deze erotisering van het lijden:

1. Eenmaal het martelaarschap als ideaal ten gronde ging - er waren geen vervolgingen meer en dus geen mensen op wie men een beroep kon doen om gemarteld te worden - kwam het maagdelijkheidsideaal op als vervanging ervan. Men heeft het lijden verbonden met seksualiteit en gesteld dat een pijnlijk afzien van seksualiteit het martelaarschap overtreft in verdienste. Hier wordt het lijden opgevat als het doelbewust ervaren van de verzaking. Men ziet af van de erotiek - in de twee betekenissen van 'afzien'.

2. Tegelijk werd er gesteld dat men als een goed christen aan het lijden van Christus hoorde te participeren. Hiermee wordt een idee ingebracht die in de controverse tussen Reformatie en Contra-Reformatie volop zal oplaaien: op welke wijze moet een ware christen Christus navolgen in zijn lijden? Het lijden van Christus is namelijk geen lijden dat hij zichzelf aandeed; het was

een lijden dat hem door anderen werd aangedaan en dat, om duistere redenen, geacht werd zijn hemelse Vader te behagen. De vraag - en de polemieek - zal zijn: hoe kan het lijden, dat doelbewust opgezocht wordt als gevolg van het zich onzegggen van seksuele lust, teken worden van een participatie aan het lijden van iemand die door anderen gemarteld wordt ter verzoening van een vaderfiguur? U voelt het, wij staan hier voor een moeilijk knooppunt.

Deze twee punten wil ik nu behandelen door wat dieper in te gaan op de twee kernmomenten van de geschiedenis van het christendom waarin zij pregnant naar voren zijn gekomen: in de oorsprong van de maagdelijkheid zoals die gereflecteerd wordt in *Symposium* van Methodius van Olympus, en in het debat over rechtvaardiging, zonde en angst zoals dit bij het begin van de moderniteit in de polemieek tussen Reformatie en Contra-Reformatie speelde. In beide gevallen gaat het niet om grote filosofie van spitse geesten, maar om de uitdrukking van een mentaliteit die men als vanzelfsprekendheid bij het gewone volk wou brengen. Deze vanzelfsprekende levens- en geesteshouding moet je beschouwen als het compost waaruit, af en toe, meer bereflecteerde en genuanceerde filosofie en theologie ontstaat, om doorgaans daarna weer in dit compost over te gaan. Deze door preken gepromoveerde mentaliteit is belangrijker dan de theoretische denksystemen die eraan voorafgaan en waartoe zij zich weer decomposeren. De boodschap luidt er dat het andere motieven dan het rationele zijn die de kern van het echte, ware, door God gewilde leven vormen. Mens wordt je door je begeerte op een bepaalde wijze te ordenen en hiertoe moet je een strijd aangaan met de begeerte. Dit betekent evenwel niet dat je de begeerte moet bestrijden in de zin van uitroeien, in tegendeel: je moet je driften leren onderscheiden, benoemen, en de éne drift tegen de andere kunnen uitspelen. En je ratio is hierbij een middel, een analyse-instrument, dat niet buiten die strijd staat, maar er midden in staat en dat daar zijn rol te vervullen heeft. De vraag is hoe deze boodschap zich verhoudt tot wat wij in de overzichten van de geschiedenis van de filosofie vinden.

Beter maagd dan martelares

Het eerste boek dat over de gewijde maagdelijkheid gaat, is het *Symposium* van Methodius van Olympus. De titel verwijst duidelijk naar Plato, en er zijn veel allusies naar zijn *Symposium* - en niet minder naar de *Phaedros* - maar het is niet zo'n grote filosofie. Toch is zijn werk zeer invloedrijk geweest en vinden wij bij hem de eerste uitdrukking van een levensideaal dat diepgaand het zelfverstaan van de christen, als geseksueerd wezen, zal bepalen. Daarom heb ik hem uitverkozen.

Over Methodius van Olympus zelf weten wij eigenlijk niets. Waarschijnlijk schreef hij in de periode van relatieve vrede, dit is na de bloedige vervolging van Decius en de kortstondige en laatste vervolging vóór het edict van Milaan, dus tussen 260 en 300. Buiten zijn beroemd boek over de maagdelijkheid, weten wij dat hij nog een aantal werken heeft geschreven, onder andere één over de vrije wil en één over de verrijzenis van het lichaam. Uit de fragmenten die ons van deze werken bewaard zijn gebleven, weten wij dat Methodius aan de wil een centrale plaats toekende. Vóór de erfzonde was de mens vrij, hij heeft dus vrij gezondigd en daardoor heeft hij er zelf voor gekozen tot het kwade geneigd te zijn. De Verlossing bestaat er dan ook in dat hij in die vrijheid hersteld wordt, en dat blijkt dan weer uit het feit dat de mens kuis kan blijven. Hoe gebeurt deze verlossing? Het beeld is dat de Kerk, als gigantische vrouw, als de Vrouw van de Apocalyps, in de armen van haar verloofde Christus slaapt, en wel in de slaap van zijn passie. In die omarming verwekken zij samen op mystieke wijze zonen en dochters van de rechtvaardigheid.

Er zou al heel wat te zeggen zijn over de seksuele symboliek die in deze mystieke omhelzing wordt beschreven. Niet in het minst val op dat de erotiek in verband met het lichaam van Christus geconcentreerd wordt op de wonde van zijn zijde, waaruit de geest stroomt - een beeld dat in vele toonaarden door de mystiek uit latere tijden zal hernomen worden. Het essentiële punt dat ik hier echter wil onderstrepen is het voluntarisme van Methodius. Dit uit zich hierin dat hij stelt dat het belangrijk is de seksuele bekoring te laten opkomen en er dan 'neen' tegen te zeggen. De drift is niet iets dat je gewoon terzijde moet schuiven en waar je je niet door moet laten raken, zoals de stoïcijnen verdedigden, maar de drift is iets dat je moet laten opkomen om er dan een strijd tegen aan te gaan en tonen dat je de sterkere bent. De lust is niet iets om te vergeten, maar iets om bewust te overwinnen.

De tekst laat op dit punt geen enkele twijfel over. Op het einde van de dialoog gaat Euboulion, die hier de persoon van Methodius vertegenwoordigt, precies op dit punt een debat aan met Gregorion.

Euboulion: ... Maar zeg mij dan toch, jij die zo wijs bent: waarin overtreffen diegenen die geen begeerte ervaren en kuis blijven, diegenen die maagd blijven terwijl zij de begeerte wel ervaren?

Gregorion: Op de eerste plaats omdat zij hun ziel zuiver houden, en de H. Geest altijd in hen blijft wonen. Zij worden namelijk niet rondgesleept of zelfs verontrust door onbeheerste fantasieën en ideeën, zodat ook hun innerlijke aan niets laags prijsgegeven wordt. Zij zijn dus zowel naar het vlees als naar het hart ongerept, en zij maken van de branding der hartstochten een kalme zee. Maar zij die door wat zij ervaren buiten zichzelf gelokt worden, naar de wereld van de fantasie

toe, zij die open staan voor de hartstocht die als een bergrivier in hun hart binnenstroomt, die kunnen toch niet anders dan vaak bezoedeld worden! Zelfs wanneer zij denken te kunnen wedijveren en te kunnen strijden tegen de genietingen, dan nog moeten zij toch wat hun geest betreft ervoor onderdoen!

Dit antwoord vindt Euboulion echter onbevredigend. Een levenshouding die de begeerte uit de weg gaat om op die wijze de zuiverheid te bereiken, is toch al te gemakkelijk. Zij stelt dan ook voor om op een andere wijze het antwoord te zoeken:¹

Euboulion: Moeten wij dus de naam "zuiveren" voorbehouden voor diegenen die de gemoedsrust weten te verwerven, en die niet lastig gevallen worden door de hartstocht?

Gregorion: Heel zeker! Zij zijn het die door God bij de zaligsprekingen als goden bestempeld worden als zij daarbij zonder aarzeling in Hem hun vertrouwen plaatsen. Hij zegt zelfs openlijk dat zij het goddelijke zullen zien. De reden is dat zij aan het oog van hun ziel niet het licht ontnemen, of het op een andere wijze vertroebelen, maar het blijven richten op de goddelijke waarheid. De genoegens van deze wereld zijn hun volledig vreemd geworden, en daarom bewaren zij, zoals ik zei, niet alleen hun vlees rein van omgang. Zij houden ook hun hart gesloten voor de voorstellingen van de onkuisheid, en het is in dat hart dat de H. Geest op de meest intieme wijze woont, als verbleef hij daar in een tempel.

Euboulion: Maar luister nu eens: om te weten te komen wie het nu eigenlijk op de ander vóór heeft moeten wij volgens mij een meer directe weg volgen. Zeg mij eens: bestaat er iemand die je een goed kapitein zou kunnen noemen?

Gregorion: Natuurlijk!

Euboulion: Is het diegene die in grote en gevaarlijke stormen zijn schip heeft kunnen behouden, of diegene die hierin slechts bij een kalm en windstil weer heeft gepresteerd?

Gregorion: Diegene die het in grote stormen en in moeilijke situaties heeft weten te doen.

Euboulion: Moeten wij dan niet op dezelfde wijze deze ziel als de meest krachtige en de meest ervarene bestempelen, die temidden van de schuimende golven van de passies de moed niet heeft opgegeven

1. Methodius van Olympus, *Symposium*, § 297-299, Sources Chrétiennes p.326-329. Eigen vertaling.

noch verslapt is, maar die haar schip - het vlees - recht naar de haven van de bezonnenheid heeft weten te sturen?

Gregorion: Inderdaad.

Euboulion: Stand weten te houden tegen de aanvallen van de stormwinden die door de boze geest worden uitgeblazen, niet overboord geworpen worden en zich niet moeten prijsgeven, maar omwille van Christus tegen alles met het hoofd "neen" schudden en krachtig strijden tegen de genoegens, dat verdient toch meer lof dan een gemakkelijke maagdelijkheid zonder stormen!

Er volgen nog enkele voorbeelden in dezelfde aard: de beste arts is toch diegene die zware ziektegevallen kan genezen, en niet diegene die nog geen enkele zieke heeft gezien; de beste worstelaar is diegene die sterke tegenstrevers aankan, en niet diegene die nog nooit een partij is aangegaan. Telkens weer wordt het herhaald, en het is ook met deze stelling dat de dialoog besluit:²

Euboulion: Uit wat wij gezegd hebben blijkt dus dat de ziel die begeerte ervaart en zich kan beheersen beter is dan de ziel die geen begeerte ervaart en zich op die wijze kan beheersen.

Het onderscheid met de stoïcijnen wordt hier dus overduidelijk gemarkeerd. Wat een verschil met het zakboekje van Epictetus bijvoorbeeld, waar je aangeraden wordt goed na te denken over de gevolgen van wat je wil zodat je wat je overkomt je niet beroert! Als je naar het zwembad gaat, aldus Epictetus, besef goed dat je naar het zwembad wil, dat daar in de kleedkamers gestolen wordt, dat men er met water gooit, dat schreeuwende kinderen je voor de voeten lopen, denk daar eerst goed over na. Beslis je daarna naar het zwembad te gaan, en word je bijvoorbeeld bestolen of in het water gegooid, zeg dan tot jezelf: 'Waarom zou ik mij opwinden? Ik heb het toch gewild!'. Zo denkt Methodius echter niet. Hij is geen voorstander van deze vorm van *apatheia*. Voor hem is de passie essentieel, want zonder haar is er geen lijden, en zonder passie/lijden geen vereniging met Christus.

Dat als illustratie van de toch aparte wijze waarmee het vroege christendom met de passie omgaat. Je zou nog heel wat andere voorbeelden kunnen nemen, en het zou niet moeilijk om op basis van enkele kerkvaders niet alleen de lachlust op te wekken, maar ook om feministen kwaad te maken, en om de indruk te geven dat je het vroege christendom aan het ridiculiseren bent. Tertullianus bijvoorbeeld, en zijn boekje *Aan mijn vrouw* dat bedoeld is om zijn vrouw, na zijn eigen dood, nog wat verder te

2. § 301-302.

onderrichten - en haar aan te raden om niet opnieuw te trouwen, niet omdat hij de enige goede echtgenoot was, maar omdat seks toch zo vies is. Of je moet het over Augustinus hebben: zijn *De bono conjugali* en *De nuptiis et concupiscentia* zouden een verhaal apart zijn, omdat je daar met zijn manichees verleden te maken hebt. Maar bij dit alles is het belangrijk de juiste analyse-optiek voor ogen te houden. Ik heb vaak de indruk dat de uitgevers van deze teksten in serieuze reeksen zoals de *Sources Chrétiennes* of de *Loeb Classical Library*, net als tegenwoordige serieuze filosofen of theologen, deze teksten ofwel met een vroom sausje overgieten, ofwel met de mantel der liefde toedekken. Men is er een beetje beschaamd over is en kan alleen, liefst na een paar glazen wijn of whisky, over grappen. Als psychoanalyticus lijkt het mij belangrijk deze teksten niet toe te dekken, en zonder preutsheid te gaan speuren wat daar gebeurt, meer bepaald naar de wijze waarop het subject zich constitueert in deze complexe relationele structuur, waar seksualiteit een rol speelt, maar ook waar andere driften in versterking of in oppositie met die seksualiteit betrokken worden.

Een belangrijk punt in de ontwikkeling van een psychologie hieromtrent vinden wij in het Oosters monnikendom, dat wij ten onrechte ver van ons bed achten, en waar je ook gemakkelijke grapjes over zuilheiligen en andere vreemde ascetische praktijken kunt maken. Wij vergeten echter dat er een van de belangrijkste instituties ter regulering van het psychisch leven eruit ontstaan is: de biecht. Via Evragrius Ponticus en Johannes Cassianus en, vervolgens, de Keltische monniken zijn wij er nog steeds de erfgenamen van. In hun ascetische opvattingen stond de strijd tegen de ondeugden centraal. Hierbij waarschuwden zij ervoor ze niet allemaal tegelijk te bekampen, maar in een tactisch goed gevoerde psychomachie of zielenstrijd de ene ondeugd tegen de andere in te zetten. Pas wanneer de vorige overwonnen was, die strijd tegen de volgende aan binden. Zo moest je de kwaadheid bijvoorbeeld een tijd lang bewaren om niet in de melancholie te vallen. De strijd tegen de eierzucht moest pas in laatste instantie gevoerd worden, want je hebt toch een narcistische kick nodig om heilig te willen worden... Het ideaal van 'Ken jezelf' is daar zeker aanwezig, maar in deze specifieke variant dat je de ondeugd, die als een vreemde in jezelf huist, moet leren onderkennen en er een worsteling mee moet aangaan. En - ander belangrijk element - deze zelfontrafeling en tactiek-planning hoor je niet alleen te doen. Je onderzoekt jezelf onder het toezicht van een ander, en deze helpt je ook om te weten welke ondeugd eigenlijk nu aan bod is en door jou met bijzondere waakzaamheid moet bestreden worden.

De grondintuïtie, die aan de basis van deze praktijk ligt, is drieledig. Ten eerste: het komt erop aan de 'begeerte' of 'lust' niet als een onge-differentieerd kluwen te benaderen, maar er onderscheidingen in aan te brengen. Dit doe je door er verschillende namen aan te geven. Ten tweede: je

moet vervolgens het éne deel van de lust tegen de andere delen in het geweer te brengen. Het komt er dus op aan de ondeugden met elkaar in strijd te brengen, en dat is iets anders dan de ondeugd met de corresponderende deugd te bekampen. Deze opvatting zal in de christelijke traditie ertoe leiden dat de deugdenleer zich onafhankelijk van de ondeugdenleer zal ontwikkelen. Deugden en ondeugden zijn geen pendant van elkaar. Ten derde: deze tactische oorlog die je binnen jezelf moet organiseren voer je niet alleen. Je hebt een ander mens nodig om in jezelf helderheid te scheppen. Zonder bekentenis aan een ander, krijg je geen verheldering van jezelf.

Als metafysische grondslag voor deze ingewikkelde bemeestering van jezelf staat dan het beeld van het lijden of de passie van de God-mens. De mens maakt deel uit van een kosmisch drama, niet van een in zich berustende kosmos als stabiel principe van orde. In dit kosmisch drama moet het individu zich verenigen met Christus, en dit wel met zijn lijden, en de vraag waarover veel gepolemiseerd zal worden is hoe deze deelname aan het lijden, deze deelname aan de goddelijke 'passie', in alle betekenissen van het woord, hoeft opgevat te worden.

U ziet het: hier ligt nog een boeiend, heel boeiend studieterrein, en wèl precies daar waar de grote handboeken in de filosofie ons met een grote sprong over heen voeren, wanneer zij ons gezwierd van Augustinus naar de scholastiek uit de dertiende eeuwen overplaatsen, met soms een uiterst karige *Vertrouwing van de filosofie* als rustpauze. Doorgaans gaat men dan voortvarend door met de herontdekking van Aristoteles, waarvan je je afvraagt waarom die plots nu wordt omarmd, terwijl het christendom in het Oosten - daar waar het groot was - Platoons en vaak Plotiniaans was. Maar ook wij gaan in deze lezing met kangoeroe-sprongen verder, wij wuiven slechts van verre naar Bessarion en de herontdekking van Plato, wij gaan als gehaaste toeristen voorbij aan Pico della Mirandola en Ficino en wij pinken inderhaast nog een traan weg op de Piazza dei Fiori voor Giordano Bruno. Op de elitaire geesten zoals de erudiete libertijnen uit de zeventiende eeuw en de Epicurus-minnende kanunnik Gassendi blikken wij slechts vluchtig als waren zij Ronsards rozen. Wat anderzijds nog steeds in onze geesten diep verankerd zit, zij het dat wij de kerkelijke inkleding ervan hebben uitgetrokken, is het grote debat tussen Reformatie en Contra-Reformatie, en de wijze waarop hieruit twee types van schuldgevoel en twee types van verheldering van de eigen subjectiviteit is ontstaan.

Over rechtvaardiging discussiëren en hierbij al dan niet spreken over seksualiteit

Reformatie en Contra-Reformatie lijken geen voer voor filosofen. Men verwacht dat de theologen daarmee bezig zijn - wat in feite zelden het geval

is. Kerkhistorici zijn in deze periode soms geïnteresseerd wat het maatschappelijk en binnenkerkelijk politiek effect is geweest, en sociologen herhalen met Weber dat daar de geest van het kapitalisme en de protestantse ethiek is geboren, maar over de ideeën en hun intrapsychische werking hebben weinigen het gehad. Wees gerust, ik weet het wel dat heel recent tussen protestanten en katholieken de discussie over de Rechtvaardiging nog eens werd overgedaan, en dat men nu zelfs heeft toegegeven dat men elkaar toen verkeerd begrepen had en men eigenlijk toch niet zo ver van elkaar staat. Daarmee heeft men echter het effect dat de ideeën toen hadden, eerder toegedeekt dan echt aangepakt. Men draait de geschiedenis niet terug door na eeuwen formules met elkaar in overeenstemming te brengen. Men moet het hele mentaliteitsverschil, waarvan de formules slechts een teken waren, met elkaar confronteren en zien hoe dit mentaliteitsverschil zich zowel sociaal als intrapsychisch heeft vertaald. En het is op dit punt dat filosofen vaak een belangrijk aspect in het tot stand komen van de moderniteit laten liggen. Zij verwaarlozen de culturele setting van religieuze polemiek te verwaarlozen waarin Descartes in een droom over pompoenen door God geroepen werd om de moderne filosofie te stichten.

In de controverse met Luther ging het essentieel over het wezen van het geloven, en daarbij niet op de eerste plaats over de inhoud van het geloof, over wat je moest geloven, maar over het wezen van de geloofsdaad. Om het theologisch-technisch te stellen: de *fides qua* stond voorop in de discussie, en niet om de *fides quae*. Het was namelijk de periode waarin men naarstig speurde naar de oorspronkelijke, griekse en hebreeuwse teksten van de bijbel en hierbij viel het op dat het griekse woord voor het latijnse *fides* of geloof, *pistis* was, en dit betekende niet 'iets voor waar houden', maar iemand vertrouwen.

Van deze controverse hebben wij doorgaans slechts één zaak onthouden: het feit dat de Contra-Reformatie, alle bijbelse filologie ten spijt, eraan bleef vasthouden aan het feit dat de geloofsdaad iets van het intellect was. Hiermee nam zij stelling tegen Luthers visie dat het geloof essentieel in het hart gebeurde. Het verhaal doet de ronde dat dit gesymboliseerd werd door de werken van Thomas van Aquino die in de vergaderzaal van het Concilie van Trente symbolisch opgesteld stonden. Maar bij dit cliché-beeld mogen wij het niet houden. Het mag waar zijn dat in theorie de rede in het katholicisme centraal staat, en het hart in het protestantisme, dat neemt niet weg dat beide richtingen in de praktijk in de andere hoek zijn uitgekomen dan deze van waaruit zij vertrokken waren. Strijd om de leer en afsplitsingen dientengevolge heeft men in het protestantisme bij de vleet gehad, veel meer dan men zou verwachten van broeders die zich in het *pisteuein* verzameld hebben. Daar-tegenover hoor je zelden van de literatoren en estheten, die zich tegenwoordig tot het katholicisme bekeren, dat zij het doen omwille van de rationaliteit die

het uitstraalt. Veel meer is het de geur van wierook en de plechtstatigheid van het gregoriaans dat hen aantrekt. Het accent op de rede riep dus andere emotionele motieven op, en omgekeerd.

Maar terug naar de zestiende eeuw, waar de basis voor dit verschil werd gelegd. Als je de teksten van de debatten rond de rechtvaardiging zelf leest, dan zie je dat er achter de keuze inzake de prioriteit van het intellect of het hart reeds toen al dieper liggende keuzen lagen betreffende de aard van de emotionele motieven die in het geloven een rol speelden en de wijze waarop die motieven onze eigen identiteit en onze zelfreflectie bepalen. In de manifeste tekst, luidt de inhoud van de discussie als volgt: is de vrees een goed, nuttig en wellicht noodzakelijk motief om tot geloof te komen, of staat de vrees het geloof in tegendeel in de weg? Onder deze manifeste, helder klinkende formule steken echter diepere vragen: wat vrezen wij, valt er een duidelijk object aan te geven, en wat is het effect van deze vrees op onze begeerte en onze lust? Hoe slaat dat geheel uiteindelijk terug op ons reflexief denken?

Meer dan de vragen, zijn ons de atwoorden uit de handboeken bekend. Daar waar Luther overtuigd was dat één mens Christus door zijn dood de zonde van Adam helemaal had uitgeoet en de hele mensheid had verzoend zodat er geen reden meer was om God te vrezen, stelde het concilie van Trente dat de vrees voor God een belangrijke, heilzame hulp was om tot geloof te komen.³ Lutheranen mochten rustig vertrouwen op het heil dat God hun via Christus gratis had toegezegd. Katholieken moesten daarentegen vrezen voor hun heil, maar daartegenover stond er het feit dat zij er zelf iets aan konden doen, door hetzij iedere doodzonde te gaan biechten, hetzij op het decisieve moment, vlak voor hun overlijden, een 'volmaakt berouw' in hun hart op te wekken: dit betekent dat je niet uit vrees voor de straf, maar uit pure liefde tot God, je doodzonden betreurt.

Er zou over die zaak nog heel veel te vertellen zijn, niet alleen over de discussies over *contritio* en *attritio* in het katholieke kamp, maar vooral over het groeiende belang dat de predestinatieleer in het protestantse kamp kreeg, met namen in het Calvinisme. Via deze predestinatieleer kwam de angst terug in het protestantisme binnen, want je kon niet weten of je uitverkozen was of niet, en het had binnen die visie geen enkele zin om je best te doen om toch gered te worden, want uit eigen kracht werd je niet gered. Hoe je dit succes van de predestinatie ook moet verklaren, de angst die langs deze weg

3. '[Adulti] disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem "ex auditu" concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, "per redemptionem, quae est in Christo Jesu", et dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur...'

Concilie van Trente, decreet over de rechtvaardiging van 13 jan. 1547, in Denzinger nr 1526.

terugkwam was een diepere angst dan de angst die met een uitstaande straf voor je eigen, vrij gewilde daden verbonden was. Bij de predestinatie gaat het om angst voor uitstoting - er wordt je geen 'basic trust' gegund, om het psychoanalytisch te duiden - terwijl het in de angst die de Katholieke Kerk erin wil houden, het om vrees voor straf, om oedipale angst gaat. En met deze bedenking zijn wij terug bij ons probleem van de lust aanbeland.

Het verlangen naar verlossing - of de ervaring verlost te zijn - impliceert namelijk dat er iets slechts in ons huist, en dat dit slechte door de liefdesrelatie tot een ander, tot een lijdende en goddelijk Ander, hersteld kan worden. *Ideengeschichtlich* zou je hier de hele theorie van de erfzonde en de *concupiscentia* kunnen bespreken, zoals die uitgaande van Augustinus, nu via Luther, Calvijn en Jansenius heen tot een hevig theologisch debat aanleiding zal geven. Je zou kunnen zeggen dat de spiritualiteit van maagden wordt aangevuld met voorstellingen over het kwade dat in het eigen ik huist, zonder dat men dit kwade nog op dezelfde wijze differentieert als in de monniken-spiritualiteit. Het kwade is nog steeds de lust, maar ik durf mij over die precieze omslag in de differentiëring van die lust nog niet inlaten. Wel lijkt het mij duidelijk dat er in de praktijk van het overwinnen van deze lust twee verschillende wegen worden opgegaan. In de prediking tot de gewone mens, zoals ik die bij de voorbereiding van mijn boek over de flagellanten ben tegengekomen, gaat de discussie essentieel over de vraag of het zin heeft het lijden van Christus na te volgen en in zijn lijden te participeren. Het protestantisme zegt 'neen': wij moeten gewoon het lijden dragen dat God ons stuurt via ons werk of ons huwelijk. Het katholicisme zegt 'ja' en introduceert hiervoor bijvoorbeeld de zelfgeseling nieuwe stijl als een vorm om actief dit lijden te zoeken in een zelf-disciplinerende vorm. De zelfgeseling wordt dan overigens 'discipline' genoemd. Daarbij wordt de protestant tot ethische verantwoordelijkheid opgeroepen, de katholiek tot ethische volgzzaamheid - wat in het laatste kamp tot het debat tussen probabilisten en probabilioristen zal leiden.

Wat hierbij opvalt is de verschillende wijze waarop in beide kampen met de seksualiteit wordt omgegaan. Als er één zaak in de moraaltheologie van de Contra-Reformatie opvalt, dan is het de massieve en gedetailleerde aandacht voor de seksuele moraal. Lees er bijvoorbeeld Sanchez of Caramuel op na, en vergelijk deze literatuur die zonder *restrictio mentalis* de zaak die geen *parvitas materiae* tot in het kleinste detail behandelt, met het karige spreken of het zwijgen van de protestantse ethici terzake! Hoe kan je dit verschil verklaren? Nu weet ik wel dat ik meteen moet toevoegen dat de katholieke moraalhandboeken even gedetailleerd waren op andere punten van de ethiek, over het contractrecht en het vastengebod bijvoorbeeld (waarbij men zover ging om aan te geven welke soepen in blik al dan niet op vrijdag gegeten mochten worden), en dat ik ook moet toevoegen dat ook zo is dat

men in het protestantisme weliswaar over het detail van morele kwesties niet sprak, maar men verduiveld toch nauwgezet wist wat er mocht en niet mocht, maar psychologisch maakt dit toch een groot verschil uit voor de werking van het schuldgevoel. Men wordt in het éne geval opgeroepen om heel precieze voorstellingen te maken over de inhoud van zijn lust, in het andere geval niet. Wat er dan verder voor het katholicisme opvalt is dat het precies de seksualiteit is (met als correlaten het begin en het einde van het leven), die als dé morele kwestie is overgebleven, terwijl de meeste andere zaken rustig aan de gesecculariseerde regulering werden overgelaten.

De vraag die mij op dit punt boeit is of je geen verbanden moet leggen tussen, enerzijds, een fundamentele ervaring van onmacht en van kwaad in zichzelf, het zich niet mogen identificeren met de lijdende Christus (dwz niet lichamelijk durven versmelten met zijn lijdend lichaam) en het niet thematiseren van seksualiteit in concrete fantasmen, zoals in het calvinisme; anderzijds, het duidelijk accent op de eigen vrije wil die het kwade kan willen, de concretisering van dit kwade in voorstellingen van erotische aard, de verwachting dat het bijdraagt tot de redding als men in zijn eigen lichaam het lijden van Christus' lichaam mee voltrekt, zoals in het katholicisme. Boze geesten zullen zeggen dat ik hierbij het masochisme introduceer om deze twee stromingen uit het Christendom te differentiëren, maar laten wij niet vergeten dat 'masochisme' een woord is dat problemen vaker benoemt om ze op afstand te houden dan om ze echt te begrijpen.

Terug naar Foucault?

Wat ik tot nu toe gezegd heb, draagt zo opzichtelijk de sporen van Foucault dat ik toch niet wil besluiten zonder even deze auteur te commemoreren. Het is ongetwijfeld zijn verdienste geweest in *La volonté de savoir* de seksuele problematiek losgekoppeld te hebben van een al te simpele repressie-hypothese. Seksualiteit is geen op zich bestaande, goed afgebakende grootheid, waarvan je gebruik kunt maken om je macht te tonen door haar te onderdrukken. Het project dat hij in dat inleidende boek aankondigde, bestond erin dat hij onze seksualiteitsbeleving wou uitleggen als voor een goed deel historisch-bepaalde constructen uit de negentiende eeuw. Laten wij niet vergeten dat in zijn oorspronkelijk plan van het bijna 25 jaar geleden verschenen *La volonté de savoir* bedoeld was als een inleiding, niet op *L'usage des plaisirs* en *Le souci de soi*, maar op de volgende reeks: 1. *La volonté de savoir*; 2. *La chair et le corps*; 3. *Le croisade des enfants*; 4. *La femme, la mère et l'hystérique*; 5. *Les pervers*; 6. *Populations et races*. Doch reeds in dit eerste, als inleiding geschreven volume, vinden wij een programmatische passage dat erop wijst dat het tijdsbestek, dat hij in het verlengde van zijn vroegere discontinuïteitsgedachte, tot de negentiende eeuw

wou beperken, om een ruimer perspectief vroeg, minstens tot aan de periode van de Contra-Reformatie. Verder sloop er toen reeds in zijn discours de idee binnen van een subject dat zich door een analyse van zijn eigen seksualiteit tot betere kennis en meesterschap van zichzelf kwam:⁴

Mais après tout, la pastorale chrétienne, elle aussi, cherchait à produire des effets spécifiques sur le désir, par le seul fait de le mettre, intégralement et avec application, en discours: effet de maîtrise et de détachement sans doute, mais aussi effet de reconversion spirituelle, de retournement vers Dieu, effet physique de bienheureuse douleur à sentir dans son corps les morsures de la tentation et l'amour qui lui résiste. L'essentiel est bien là.

Ook al is de tekst ironisch, en wellicht sarcastisch geschreven, je kan je afvragen of je hier niet het teken kunt aflezen dat Foucault weer bij zijn eerste liefde is aanbeland: Freud zoals hij door Lacan weer tot leven was gewekt, en het religieuze gevoel waar hij in Uppsala college over had gegeven.

Het is in ieder geval tekenend dat het oorspronkelijk project bij het schrijven van *La chair et le corps*, waarvan als nieuwe titel *Les aveux de la chair* werd meegegeven, schipbreuk heeft geleden. Foucault is steeds verder in de tijd teruggegaan, via het Christendom en de eigen technologie van het zelf die het binnenbracht, bij de Romeinen en de Grieken aanbeland. De tijdspanne werd groter, en het accent kwam steeds meer te liggen op het 'zelf' dat in de circulaire preoccupatie met seks tot stand kwam. Op zijn weg terug naar het heden heeft hij zijn boek over het Christendom niet meer kunnen voltooiën. Hij heeft evenmin wat hem steeds meer was gaan pakken, de problematiek van het sado-masochisme, tot tekst weten te brengen. Dit neemt niet weg dat hij ons hiermee een probleemveld heeft aangewezen, dat nog steeds vraagt om verder doorploegd te worden.

4. M. Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Parijs, Gallimard, 1976, p. 32-33.