

**TWEE VISIES OP GEESTELIJKE BEVRIJDING BIJ THOMAS VAN
AQUINO IN DE GESCHRIFTEN VAN ANNA TERRUWE.**

John van Wieringen,
November 2003.

INHOUD.

INLEIDING.

HOOFDSTUK I: INVLOED VAN DE FENOMENOLOGIE OP DE MENSWETENSCHAPPEN IN DE JAREN DERTIG.

HOOFDSTUK II: EENHEID VAN LICHAAM EN GEEST. DE INVLOED VAN RÜMKE, CARP EN PRICK OP TERRUWE.

- 2.1. Een antropologische benadering van de psychiatrie.
- 2.2. Wie was E.A.D.E. Carp (1895-1983)?

HOOFDSTUK III: WIE IS ANNA TERRUWE (1911-heden)?

- 3.1. Een "curriculum vitae".
- 3.2. Terruwe en de ontmoeting met het thomistische mensbeeld.
- 3.3. Wat was de inhoud van Duynstee`s (thomistische) gedachten?
- 3.4. Hoe Terruwe Duynstee`s gedachten uitwerkt.

HOOFDSTUK IV: TERRUWE, FREUD EN DE KATHOLIEKE MORAAAL; OF WAAR GESCHIEDT DE "GEESTELIJKE BEVRIJDING"?

- 4.1. Verdringing van de (klassieke) moraal, en morele verdringing van de neurose.
- 4.2. De memoires van professor Willem Grossouw als voorbeeld voor verdringing in aristotelisch-thomistische zin.
 - 4.2.1. Terruwe als "geestelijke bevrijder" (1949-1962)!
 - 4.2.2. Excursie: hoe ook een Jezuïet beïnvloed kan zijn door Terruwe, en de gedachten verder ontwikkelt.
 - 4.2.3. Terruwe als "geestelijke bevrijder" (1962-heden)?

HOOFDSTUK V: EEN NIEUWE OPVATTING OVER DE NEUROSE. EEN TWEEDE BENADERING VANUIT THOMAS.

- 5.1. Complexiteit en authenticiteit van de leer.
- 5.2. Een katholieke goeroe?

CONCLUSIE.

LITERATUUR.

INLEIDING ¹.

"Bevrijden en bevestigen als een R.-K. mannengeschiedenis" luidt de titel van het artikel van Pieter van der Ven in Trouw van 18-11-96., waarin hij onder meer het boek "Geestelijke bevrijders" van Hanneke Westhoff ² bespreekt.

Een boek waarin vele vooraanstaande Nederlandse (mannelijke) katholieke menswetenschappers uitvoerig besproken worden, omdat ze in de jaren vijftig in conflict kwamen met de officiële katholieke moraal; zij zijn "geestelijke bevrijders" van de "knellende" voorschriften, die de R.K. Kerk de gelovigen tot in de jaren zestig heeft opgelegd.

Maar het grootste deel van de recensie van Van der Ven is gewijd aan Dr. Anna Terruwe, de eerste vrouwelijke katholieke psychiater in Nederland, over wie Westhoff (bij mijn nader onderzoek van haar historische bronnen) nauwelijks enige authentieke informatie heeft kunnen inwinnen - wat ze beschrijft wisten de lezers vaak al - en ze wordt derhalve maar fragmentarisch besproken ³; alsof het niet past in de opzet van het concept van de auteur.

Van der Ven noemt Terruwe dan ook wel "de meest gecompliceerde" "geestelijke bevrijder", en ook "degene die zichzelf het verste heeft overleefd". Welnu, dat valt niet direct uit de beschrijving van Westhoff af te leiden.

¹. Dit is een bewerking van een Werkstuk voor het doctoraal II-vak Kerkgeschiedenis Moderne tijd op de KUN uit 1997 onder de titel: "IS "GEESTELIJK BEVRIJDEN" ALLEEN MOGELIJK IN HET CONFLICT MET DE R.K. MORAAL? Een historische kanttekening bij het boek van Hanneke Westhoff "Geestelijke bevrijders" (1996) vanuit de Nederlandse kerkgeschiedenis over de aristotelisch-thomistische antropologie van prof. Dr. W. Duynstee CSSR en Dr. A. Terruwe.

Later is het bewerkt voor de bundel "Bevestiging – erfdeel en opdracht. Anna Terruwe – bevinding en perspectief" (p. 81-123) onder redactie van Prof. Dr. Herman Vekeman. Uitgegeven bij de uitgeverij Damon te Budel in 2004. ISBN 9055735248.

². H. Westhoff, Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw, Nijmegen: Valkhof Pers 1996. Het tweede boek dat Van der Ven bespreekt is het laatste boek van Dr. A. Terruwe, "Hooglied van de nieuwe liefde. Antropologie van de weerhoudende liefde", dat ze in samenwerking met de emeritus abt Dom H. van Cranenburgh heeft geschreven (1996).

³. Idem, o.c., 296-299 en 663-664. In de laatste pagina's haalt Westhoff vele geraadpleegde personen aan, die het subject zijn geweest van haar "oral history". Daarin ontbreekt de persoon van Anna Terruwe. En dat terwijl de geschreven bronnen op de eerste pagina's ook maar zeer beperkt zijn over Terruwe. Want het ontbreekt aan geschreven biografisch materiaal en in de literatuurlijst de boeken van Terruwe uit de periode ná de jaren vijftig.

Wat is het complexe aan Terruwe; wat voor een filosofische visie ligt daaraan ten grondslag? En hoe drukt ze tot op de dag van vandaag een stempel op de (Nederlandse) kerkgeschiedenis? Deze twee vragen wil ik hieronder behandelen. En van daaruit wil ik kanttekeningen plaatsen bij de benadering van het boek van Westhoff.

Ik behandel die vragen voor een publiek met enige kennis van de historische gang van zaken. Van de andere kant weet ik, dat ik soms dingen uitleg die voor velen bekend zijn. Maar het is niet eenvoudig om een materie te beschrijven, die vragen oproept die wij in onze tijd vaak niet meer kennen.

Voordat ik tot de beantwoording van de vragen overga, bespreek:

1. In het kort in hoofdstuk I en II de geschiedenis en het mensbeeld van de fenomenologische-antropologische psychiatrie van de jaren dertig en van de leermeesters van Terruwe, met name E. Carp, H. Rümke en J. Prick.

2. Daarna ga ik in hoofdstuk III en IV in op het aristotelisch-thomistische mensbeeld, dat Terruwe als uitgangspunt van haar therapie ging hanteren in de behandeling van de conflicten tussen de verschillende "passies", en hoe van daaruit haar visie op de verdringing gestalte kreeg in verschillende geschriften in de jaren vijftig. Het gaat hier dus om de *antropologie*, en niet *de metafysica* die later meer in haar geschriften centraal kwam te staan.

Daartoe is het ook nodig voortdurend een contextuele benadering van het neothomisme in die jaren te geven, omdat Terruwe daarmee in contact heeft gestaan⁴. Dit is de eerste fase van het thomisme bij Terruwe.

3. Tenslotte geef ik dan ook in het laatste hoofdstuk - in tegenstelling tot Westhoff - aan, hoe op basis van de *metafysica* van Thomas de definiëring van een nieuwe neurose (de frustratieneurose) bepalend is geweest voor de meest recente ontwikkelingen (vanaf 1962) in de Nederlandse kerkgeschiedenis. Dat is de tweede keer, dat men de invloed van Thomas in de geschriften kan bespeuren, omdat het voorheen vooral om de *antropologie* ging.

⁴. In deze periode is ze met recht een "geestelijk bevrijder" in de zin, die Westhoff in haar boek eraan geeft: het bevrijden van de "knellende" voorschriften van de officiële kerkelijke richtlijnen.

HOOFDSTUK I: INVLOED VAN DE FENOMENOLOGIE OP DE MENSWETENSCHAPPEN IN DE JAREN DERTIG.

Je zou het nu niet kunnen vermoeden, maar geloven was in de jaren dertig onder intellectuelen in de menswetenschappen enigszins in de "mode". En als intellectuelen op dit punt van positie veranderen, dan moet men altijd naar de veranderingen in de tijdgeest en zijn mensbeeld gaan zoeken. In dit verband wil ik dit ter sprake brengen in relatie met de psychiatrie in de jaren dertig, de periode waarin Terruwe werd opgeleid tot psychiater.

Die tijdgeest was in de psychiatrie en neurologie filosofisch gezien overwegend de fenomenologie (en binnenkerkelijk - zoals we later zullen zien - het neothomisme); dit wil heel beknopt zeggen: een filosofie, die (vaak intentioneel) stilstaat bij de weergave van de verschijnselen of de gebeurtenissen.

Als men als het ware meditatief en verwonderd stilstaat bij die verschijnselen, vraagt men zich misschien ook af of er een Godsvraag zou kunnen zijn die achter dit alles verborgen zou kunnen liggen. In de godsdienstpsychologie noemt men dit ten aanzien van de historische gebeurtenissen van een individu of een groep "intentionalizing", en ten aanzien van de verwonderde blik op de schepping "totalizing"⁵. Ik kan hier binnen dit tijdsbestek niet nader op ingaan, maar de kern is dat de verwondering over de geschiedenis of de schepping tot een emotionele "Alervaring" leidt.

Belangrijke internationale denkers als Jacques Maritain, Gabriël Marcel en F. Buytendijk bekeerden zich vanuit hun fenomenologische vraagstelling tot het katholiek geloof; misschien wel, omdat daarin de relatie met het numineuze, of "het mysterium tremendum et fascinans" zoals de godsdienstfenomenoloog Rudolf Otto (1869-1937) het in "Das Heilige" (1917) noemde⁶, zonder meer zeer sterk aanwezig kan zijn.

Niet vreemd dat in die jaren een fenomenoloog als de niet direct kerkgebonden Utrechtse psychiater prof. Rümke (1893-1967) - op wie ik hieronder terugkom, omdat hij een zeer belangrijke invloed op de Nederlandse psychiatrie heeft gehad, ook op Terruwe - het boek "*Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*" (1939) heeft geschreven.

⁵ J. Weima, Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring, Baarn: Ambo 1981, 89. Ook naderhand verder uitgewerkt in een tweede boek van Weima "De religie, de mens en de gesecculariseerde samenleving" (1989).

⁶ De volledige titel luidt: "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Irrationalen". Ik baseer me hier op de Nederlandse vertaling van J. Dippel uit 1928.

Niet dat de auteur godsdienstig was, maar zijn belangstelling was er en heeft zonder meer bijgedragen tot de ontwikkeling van de godsdienstpsychologie in Nederland (alsook tot een soort psychologische "apologetica" van degenen, die een antwoord op de projectie-leer van Freud (1856-1936) zochten) ⁷.

Als zodanig is de hier als eerste aangehaalde secundaire studie over "Karakter en aanleg" van actueel belang, specifiek omdat deze uitvoerig ingaat op de context waaruit dit werk ontstond ⁸; vooral de gedachten en invloeden die Rümke onderging in het antwoord op het projectie-denken, dat in het gehele negentiende- en twintigste eeuwse materialistische filosofisch denken ná Feuerbach (1804-1872) voorkomt in het Duitse taalgebied, en tot op de dag van vandaag bestaat.

Rümke maakte deel uit van de zogenaamde Utrechtse fenomenologische "school", waarvan ook mensen als F. Buytendijk, D. van Lennep, M. Langeveld, J.H. van den Berg, Kouwer en Linschoten deel uitmaakten.

Van deze school hoort men vrijwel niets meer, behalve dat Van den Berg zich zich nog zeer lang met zijn "metabletische geschiedschrijving" heeft beziggehouden. Linschoten heeft op latere leeftijd zelfs nog afstand genomen van zijn leermeester, de fenomenoloog Buytendijk, in een postuum uitgegeven boekje over "harde psychologie en de harde feiten". Want daaraan ontbrak het in de fenomenologie, en de eerste (overwegend Amerikaanse) stroming overheerst nu dan ook op alle fronten ⁹.

Met alle consequenties van dien voor de filosofisch antropologische benadering van het mensbeeld en de positie van de religie in de therapie, omdat die in naam steeds minder "subjectief" en vooral "professioneler" zou zijn geworden. Maar in feite nog altijd met waarden heeft te maken van de behandelende therapeuten, die vaak los kunnen staan van een religieuze achtergrond ¹⁰.

⁷. Vgl. J. van Belzen, Rümke. Religie en godsdienstpsychologie, Kampen 1991, 128-132; Idem, Portretten en landschappen. Tekeningen uit de geschiedenis van de Nederlandse psychiatrie, Baarn 1994, 74-78.

⁸. Idem, Rümke, religie en godsdienstpsychologie, 99-139.

⁹. Vgl. L. Eisenga, Geschiedenis van de Nederlandse psychologie, Deventer: Van Loghum Slaterus 1978, 85-91 en 180-212.

¹⁰. Vgl. C. de Groot, Naar een nieuwe clerus. Psychotherapie en religie in het Maandblad voor de Geestelijke Volksgezondheid, Kampen: Kok Agora 1995, 127-130.

HOOFSTUK II: EENHEID VAN LICHAAM EN GEEST. DE INVLOED VAN RÜMKE, CARP EN PRICK OP TERRUWE.

2.1. Een antropologische benadering van de psychiatrie.

Maar waar ligt nu de band tussen Rümke - bij wie Terruwe haar inleiding in de psychiatrie kreeg - en de katholieke Carp (1895-1983)- de promotor van haar proefschrift (1949) -, die in 1931 op de Universiteitskliniek van Leiden werd benoemd als opvolger van de psychoanalyticus Jelgersma (1859-1942)?

Een gegeven, dat niet zomaar gebeurde, want vele psychoanalytici vonden het een bezwaar dat Carp katholiek was; als katholiek zou men niet "objectief" analytisch kunnen denken. En als men Ilse Bulhof moet geloven, dan is het Cartesiaanse dualisme van de voorganger van Carp, Jelgersma ¹¹, iets geheel anders dan de eenheid van lichaam en geest, die Carp zélf voorstond.

Maar de tweede kandidaat - Rümke - "scoorde" weliswaar "hoger", maar die was waarschijnlijk te zeer een leerling van de minder psychoanalytisch ingestelde professor K. Bouman (1874-1947) uit Utrecht en die genoemd wordt in de reeks van reformatorische therapeuten ¹² waarover Van Belzen schrijft.

Beide personen (Carp en Rümke) stonden echter een antropologische psychiatrie voor; de filosofische bezinning over de eenheid van lichaam en geest is kenmerkend voor het denken van de fenomenologische zenuwartsen die Terruwe begeleidden in die jaren, net zo als de vraag "wat is er met de ziel gebeurd?" kenmerkend zou kunnen zijn voor de dag van vandaag.

En dat geldt dan zowel voor de beide heden ten dage gescheiden disciplines - de psychiatrie én de neurologie -, in het bijzonder ook voor de filosofische beschouwingen van de katholieke Nijmeegse hoogleraar J. Prick (1909-1978) ¹³, bij wie Terruwe afstudeerde in - wat wij heden noemen - de neurologie.

Rümke, Carp en Prick vonden elkaar dus in hun opvatting van de eenheid van lichaam en geest van de mens. "Mens sana, in corpore sano" hoorde men nog veelvuldig, hetgeen in die dagen reeds door de vele specialismen - met uitzondering van de opkomende psychosomatiek - op de achtergrond dreigde te raken.

Van Belzen vermeldt hierover in zijn monografie over Rümke het volgende:

¹¹. I. Bulhof, Freud en Nederland. De interpretatie en invloed van zijn ideeën, Baarn: Ambo 1983, 120-124.

¹². J. van Belzen, Portretten en landschappen, 15-16. Voor de houding van Bouman ten opzichte van de psychoanalyse, zie; I. Bulhof, Freud en Nederland, 150-151 en 156-158.

¹³. H. Westhoff, Prof. Dr. J.J.G. Prick. Heel de zieke mens. Pleidooi voor een antropologische neurologie, Katholiek Documentatie Centrum Nijmegen, 1994, 9-22.

"De antropologische psychiatrie is onderdeel van de zogenaamde "antropologische beweging" in de geneeskunde, een benadering of beweging die opkwam in de jaren twintig van deze eeuw.

*Voor een deel is zij te begrijpen als een protest tegen toentertijd dominante beschouwingen in de medische wetenschap. Het theoretisch denken daar was verengd door een overwegend natuurwetenschappelijk-technische benadering en door het gebruik van voornamelijk objectiverende en analyserende methoden die als gevolg had gehad, dat de patiënt als brandpunt van de geneeskunde buiten zicht geraakte"*¹⁴.

2.2. Wie was E.A.D.E. Carp (1895-1983)?

We hebben het nu over de rol van Rümke gehad, waarover veel is te vinden, maar hoe zit het nu met de promotor van Terruwe, de katholieke professor E. Carp, het hoofd van de universiteitskliniek van de universiteit van Leiden?

Ik som nu even kort een "curriculum vitae" van Carp op, dat geschreven staat in de monografie over menswetenschappen en katholicisme van Ter Meulen, waarin overigens op het moment dat mijn werkstuk in 1997 verscheen, zeer weinig over Carp was geschreven¹⁵. Aanvullingen zijn pas in 1998 van de kant van Rooijmans gekomen¹⁶.

E.A.D.E. Carp bekeerde zich - evenals vele van de de bovenstaande fenomenologische- en existentialistische menswetenschappers - op jonge leeftijd tot het katholicisme.

In 1920 verwierf hij zijn diploma als arts, en hij promoveerde bij de in 1923 op het proefschrift: "het manische element in de paranoia".

Na een verblijf in München specialiseerde hij zich in de criminele psychopathologie. Hij toonde zich een vruchtbaar auteur: tussen 1922 en 1967 verschenen van zijn hand meer dan tweehonderd publicaties, met als standaardwerken de vierdelige (verschillende keren herdrukte) serie over neurosen en psychosen: Neurosen (Amsterdam 1932), De psychopathieën (Amsterdam, 1934), Psychosen op exogene grondslag en geestelijke defecttoestanden (Amsterdam, 1937) en Medische

¹⁴. J. van Belzen, Rümke, religie en godsdienstpsychologie, 128.

¹⁵. R. ter Meulen, Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder katholieken in Nederland 1900-1965, Katholiek Studie Centrum 1988, 281.

¹⁶. In 1998 verscheen Professor Dr. H. Rooijmans van de vakgroep psychiatrie van de RUL het boek: "Negenennegentig jaar tussen wal en schip. Geschiedenis van de Leidse Universitaire Psychiatrie (1899-1998), Houten/Diegen: Bohn Stafleu van Loghum 1998, m.n. 59-66 en 88-91. Ik zal de aanvullingen hieronder toevoegen.

psychologie en pathopsychologie (Amsterdam 1947). Verder nam hij het initiatief van de tiendelige psychotherapeutische reeks, waarvan hij er zeven voor zijn rekening nam. Als opvolger van Jelgersma eiste hij zeer veel van zichzelf, maar ook van zijn omgeving.

Maar een belangrijk aandachtsveld had de neurose, en in deze periode komt Terruwe met hem in contact, omdat hij de zeer vele jaren dat hij Professor in Leiden is geweest ook zeer veel promovendi heeft begeleid. Rooijmans vermeldt ze allemaal achterin zijn boek.

Maar opvallend is, dat ik nergens duidelijk filosofisch georiënteerde geschriften van Carp ben tegengekomen in aristotelische-thomistische zin, wat in die periode - zoals we hieronder zullen zien - een zeer invloedrijke filosofische stroming was. En daarover zou ook het proefschrift van Terruwe gaan; niet over de fenomenologie.

Carp wist weliswaar veel van de antieke filosofie; had veel kennis van de fenomenologie en het existentialisme en heeft op basis van de filosofie van Jaspers een nieuwe indeling van de psychiatrische ziektebeelden gemaakt; verruilde vanuit een gelovige visie Freud voor Jung¹⁷, en in het laatste deel van Struyker Boudier over de achtdelige filosofie in de "Katholieke Benelux" staat zelfs een belangrijke opsomming van de belangrijkste filosofische publicaties van Carp¹⁸.

Maar nergens zijn er aanrakingspunten te vinden met het aristotelisch-thomistische mensbeeld. Hierop kom ik dan ook later uitvoerig terug, in de zin dat Carp zichzelf de vraag heeft gesteld of hij wel de "echte" promotor van Terruwe zou zijn geweest in de zin, dat hij Terruwe in de ontwikkeling van haar gedachten heeft begeleid. Terruwe heeft dan ook in een publicatie van 1994 erop gewezen, dat Kreling de dogmaticus van Nijmegen, en Duynstee als co-promotoren werden gevraagd vanwege het thomisme¹⁹

Maar waar staat hij nu? Welke groep kan zijn activiteiten voor zich "opeisen"?

1. Opvallend is, dat veel collegae van Carp - zoals bijvoorbeeld Rümke en Prick - inmiddels het onderwerp zijn geworden van de geschiedenis van de psychiatrie en neurologie in Nederland in het algemeen, maar dat men Carp tot 1998 als het ware geheel overslaat, met uitzondering van de beschouwingen van Ch. Brinkgreve over

¹⁷. R. van Helsdingen en M. Schlemper, E.A.D.E. Carp (1895-1983), in: Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 38(1983) 1367-1369. Die visie wordt ook gedeeld door Rooijmans.

¹⁸. C.E.M. Struyker Boudier, Wijzgerig leven in Nederland, België en de Luxemburg 1880-1980, Dl. VIII: Katholieken en hun filosofie, Baarn: Ambo 1992, 152-153.

¹⁹. A. Terruwe, Menswording door bevestiging, gestencilde uitgave van een toespraak bij gelegenheid van het 12 en half jarig bestaan van de Dr. Anna Terruwe Stichting, Nijmegen 1994, 2

zijn reeds besproken "orthodoxie" in de psychoanalyse ²⁰. Carp zou overigens freudiaans gezien een volstrekt onorthodox psychoanalyticus zijn geweest.

2. Hetzelfde geldt ook voor de verhouding van de menswetenschappen en katholiek Nederland in het bijzonder, waarvan het ontbreken van informatie in het zeer duidelijke artikel van onder meer de godsdienstpsycholoog prof. W. Berger "De katholieken en hun psychologie. De geschiedenis van een problematische relatie" (1980) getuigt. Dus ook de kring rond Nijmegen eist hem niet op ²¹.

Carp is dan ook als katholiek psychoanalyticus - zo blijkt uit empirisch-sociologisch onderzoek - eenling, die dan ook buiten alle sociologische "netwerk-analyses" van het moderne historisch onderzoek naar de rol van de katholieke intellectuelen in het Nederlands katholicisme valt ²².

Vandaar ook mijn eerst wat verspreide gedachten uit 1997 over het geheel, met de nadruk op het gegeven dat de latere onderzoeker op problemen had kunnen stuiten. De vraag die ik nu stelde was: hoe katholiek was nu Carp als wetenschapper, en hoe wetenschappelijk was Carp nu als katholiek? Want daar draaide het al om, bij zijn aanname op de Jelgersma en de Universiteit van Leiden, en de vraag of men hem in de kring van Nijmegen had kunnen plaatsen.

Behalve de fenomenologische uitgangspunten, zijn aandacht voor Jung en de begeleiding van het aristotelisch-thomistische proefschrift van Terruwe bleef het voor mij volstrekt onduidelijk. Hij onderscheidt zich wetenschappelijk namelijk niet wezenlijk van de besproken tijdgenoten, die bijvoorbeeld niet katholiek waren ²³.

3. Inmiddels heeft Rooijmans hem in zijn monografie opgeëist voor de "Leidse psychiatrie", maar heeft hij verder niets over het Katholicisme of over de filosofische geschriften vermeldt. Tóch hij is wel zo eerlijk om te vermelden waar vermoedelijk de oorzaak van het zwijgen van de vele geleerden ligt: Carp heeft zich

²⁰. Ch. Brinkgreve, Psychoanalyse in Nederland. Een vestigingsstrijd, Amsterdam: Arbeiderspers 1984, 108 v.v..

²¹. W. Berger en J. Jansen, De katholieken en hun psychologie. De geschiedenis van een problematische relatie, in: B. Alfrink e.a., De identiteit van katholieke wetenschapsmensen, Baarn 1980, 25-41.

²². E. Simons en L. Winkeler, Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945, Baarn: Arbor 1987, 125-126 en 166.

²³. J. van Wieringen, Enige verspreide gedachten over Carp (1895-1983) als katholiek, in: Vizier. Personeels- en bewonersorgaan van Endegeest 13(1997) jan./febr. 1997, 18-20.

op latere leeftijd, net voor zijn emeritaat, vergrepen aan homoseksuele contacten. Om zo'n reden wil niemand hem opeisen! En tóch is dit gezien de wetenschappelijke verdiensten onterecht.

HOOFSTUK III: WIE IS ANNA TERRUWE (1911-heden)?

3.1. Een "curriculum vitae".

Anna Albertina Antoinette Terruwe is op 19 augustus 1911 geboren in Vierlingsbeek. Haar jeugd brengt zij door in het ouderlijk huis te Deurne.

Na haar gymnasium B doet zij haar artsenstudie in Utrecht, waar de reeds aangehaalde professor H. Rümke verantwoordelijk was voor de psychiatrie.

Als Terruwe afstudeert - het is uit de biografie niet duidelijk op te maken wanneer -, kiest ze voor de specialisatie in de psychiatrie.

Daarbij zijn in de verdere begeleiding van belang: Dr. G. Janssens in "Voorburg" te Vught, die vijftien jaar docerend studie-assistent is geweest bij Professor Dr. Jelgersma aan de Universiteit in Leiden. Tevens de reeds aangehaalde zenuwarts Professor J. Prick in Nijmegen, voor de begeleiding in de neurologie.

Zij vestigt zich als praktiserend zenuwarts, uitsluitend voor psychotherapie in Nijmegen op loopafstand van het St. Canisiusziekenhuis en de Katholieke Universiteit (Radboudziekenhuis)²⁴.

Tijdens haar fenomenologisch georiënteerde studie heeft ze filosofisch waarschijnlijk óók onder invloed van het neothomisme gestaan in de begeleiding van de personen van Magister Dr. C. Doodkorte OP (1869-1938), die bekend stond als een meer "conservatief" neoscholastiek denker die Thomas als een "homo omnium horarum" beschouwde; een denker voor alle tijden en culturen²⁵. En professor I. van den Berg (niet die van de metabletica!) die vanuit het neoscholieke denken meer openheid toonde voor de fenomenologie²⁶.

3.2. Terruwe en de ontmoeting met het thomistische mensbeeld.

De gegevens van de bovenstaande biografie van Octavia van Breemen en het boek Van Hanneke Westhoff lopen nu wat uiteen over de verdere ontwikkelingen in haar leven. Volgens de laatste was Terruwe reeds in 1941 (ná haar artsexamen!) als

²⁴. O. van Breemen, Wie is Dr. Anna Terruwe? Een beschrijving van het leven en het levenswerk van Dr. Anna Terruwe, zenuwarts, aan de hand van authentieke gegevens in chronologische volgorde, Bibliotheek Dr. Anna Terruwe Stichting 1993, 3. Dit werk is door Terruwe zélf gecorrigeerd.

²⁵. C.E.M. Struyker Boudier, Wijsgerig leven in Nederland en België 1880-1980, Dl. II: De Dominicanen, Baarn: Ambo 1986, 57-62; C.E.M. Struyker Boudier en H.M.A. Stuyker Boudier, Uit de geschiedenis van een wijsgerige vereniging. Lotgevallen van het neothomisme in Nederland, 1933-1983, in: B. Delfgauw e.a., De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme, Baarn: Ambo 1984, 70-71.

²⁶. C.E.M. Struyker Boudier, Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980, Dl. VII: Op zoek naar zin en zijn, Baarn: Ambo 1992, 216-220.

inwonend assistent verbonden aan de psychiatrische inrichting "Voorburg" in Vught. Die inrichting was in die tijd overvol, omdat het oorlog was en daar een deel van de Patiëntenpopulatie van de St. Willibrordus Stichting uit Heiloo was ingekwartierd. Het gesticht Heiloo was door de Duitsers gevorderd, met als gevolg dat de patiënten zoveel mogelijk elders moesten worden ondergebracht.

Met de patiënten was ook de geneeskundige staf van Heiloo naar Vught gekomen. Via de collega's, die ook toen al op zoek waren naar mogelijkheden om psychiatrische patiënten ook anders dan met de freudiaanse stroming van de verplegings- en kalmeringsmethoden te behandelen, kwam Terruwe in contact met de jurist en moraaltheoloog Willem Duynstee CSSR (1886-1968)²⁷. Die moet vanuit zijn ervaring als redemptorist die zich toelegde op het biechthoren, contact hebben gehad met scrupuleuze patiënten.

Duynstee had in 1935 voor de mede door hemzelf opgerichte Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte een rede gehouden, waarin hij zijn neothomistische "verdringingstheorie" uiteenzette, getiteld: "*De verdringingstheorie beoordeeld van Thomistische standpunt*"²⁸.

Maar in 1935 toen Duynstee zijn theorie naar voren bracht, was daarop vanuit de toenmalige (fenomenologische) psychiatrie nauwelijks gereageerd. Bij de lezing zelf was ook slechts een handvol katholieke (zenuw-)artsen aanwezig geweest.

Pas tijdens de bezetting zou Duynstee door de inmiddels in Vught neergestreken psychiaters uit Heiloo voor de bespreking van zijn theorie worden uitgenodigd en bij die gelegenheid was ook Terruwe aanwezig²⁹. De biografie over Terruwe vermeldt hierover dat de invloed van de lezing op Terruwe zeer groot was³⁰.

3.3. Wat was de inhoud van Duynstee's (thomistische) gedachten?

Het is nu bijna ondenkbaar, maar na het pontificaat van paus Leo XIII (1878-1903) heeft de katholieke wetenschap een ongekende bloei gekend, bijvoorbeeld door het

²⁷. H. Westhoff, Geestelijke bevrijders, 293. Westhoff geeft niet de bronnen weer, waarop ze zich hier baseert.

²⁸. W. Duynstee, De verdringingstheorie beoordeeld van Thomistisch standpunt" in: Verslag van de tweede algemeene vergadering der vereeniging voor thomistische wijsbegeerte over psychoanalyse (Nijmegen 1935), 32-49. Naderhand uitgegeven in de bundel "Verspreide opstellen", Roermond Maaseik: J.J. Romen en zonen 1963, 8-23.

²⁹. H. Westhoff, Geestelijke bevrijders, 294.

³⁰. O. van Breemen, o.c., 4.

oprichten van Katholieke universiteiten. Het denken - voornamelijk dat van de Summa Theologiae - van St. Thomas van Aquino (1225-1274) stond daarbij centraal. Dus niet (direct) de fenomenologie.

De geschiedenis van het neothomisme begon met het verschijnen van de encycliek Aeterni patris (1881), waarin de wijsbegeerte van St. Thomas krachtig werd aanbevolen als grondslag van de wetenschap en de theologie.

Het kan voor de geschiedenis van het moderne internationale katholicisme van het begin van de twintigste eeuw dan ook niet in beperkte mate gezegd worden in relatie met de latere ontwikkelingen in de kerkelijke wetenschap, dat het neothomisme bijna als een "ideologie" heeft gefunctioneerd binnen de ontwikkeling van het emanciperende katholicisme in Europa. En de elite van katholieke denkers was daarvan dan ook op de hoogte. En als fenomenoloog was men eigenlijk dan ook een "buitenbeentje"³¹.

Ik zeg dit hier heel kritisch, dat dit op alle wetenschappelijke vlakken als een "ideologie" voor een emanciperende minderheidsgroep in de gesecculariseerde samenleving werd gezien, want daarop - op de "ideologische aanpak", niet de genialiteit van St. Thomas - is later dan ook kritiek gekomen³², en heeft men zich radicaal tegen het neothomisme afgezet.

Met het gevaar dat men ook de geniale elementen uit het thomistisch denken heeft afgewezen, ook in de benadering van de antropologie en bijgevolg de menswetenschappen. Tot op de dag van vandaag³³.

Terruwe kende het neothomisme - zoals gezegd - waarschijnlijk via de dominicaan Magister A. Doodkorte OP en Professor I. van den Berg. En die kennis is misschien mede bepalend geweest voor haar latere keuze.

Het is dus niet direct de invloed van fenomenologische school die ik nu bespreek - waar ook de eenheid van lichaam en geest centraal stond -, waarin Terruwe in het toenmalige gedachtengoed van de psychiatrie en neurologie is opgeleid door Carp, Rümke en Prick.

³¹. Over het neothomisme als legitimerende "ideologie" die slechts in een bepaalde periode stand kon houden, heeft B. McSweeney geschreven in het boek: "Roman Catholicism. The search for relevance, Oxford: Basil Blackwell 1980"

³². Vgl. A. van Melsen, Het neothomisme, herleving van een schijn-dode of schijnherleving van een dode? In: B. Alfrink e.a., De identiteit van katholieke wetenschapsmensen, Baarn: Ambo 1980, 93-113. Idem, Wat maakte het neothomisme zo attractief? In: B. Delfgauw e.a., De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme, Baarn: Ambo 1984, 28-48.

³³. Ik moet erop wijzen, dat er tegenwoordig weer een discussiepagina over Thomas' gedachtengoed op de internetsite van de KTU. Maar daarop komt de passieeler van Thomas bij mijn spreken niet ter sprake: www.ktu.nl.

Terruwe moet bekend zijn geweest met beide filosofische systemen, en onder invloed van Duynstee³⁴ een antropologisch-psychiatrische keuze hebben gemaakt voor de eerste stroming, omdat daarin een aanzet werd gegeven voor de benadering van de passies en de verdringing.

Als het denken van Thomas in alle facetten zo centraal stond, dan kan het niet anders dat ook zijn antropologie centraal kwam te staan, met name de visie op de eenheid van lichaam en geest; in het aristotelisch-thomistische denken: "anima est forma corporis" (Thomas van Aquino, *De anima*, I, 76, 4, ad 1).

En omdat die geest ook het geesteszieke in de mens kan bepalen, valt er vanuit deze visie ook iets te zeggen over de psychiatrische mens, met name de neurotische mens, waarbij de passies innerlijk in een conflict leven. Een gegeven, dat al in het klassieke denken voorkwam, maar niet direct in de fenomenologie. Het is dan ook vanuit deze passieeler uit de oudheid, dat Terruwe via Duynstee het thomistische mensbeeld overneemt.

Zo zijn de emoties van de passieeler van St. Thomas ten dele terug te vinden in de indeling van de passies van Plato³⁵, die een onderscheid maakt tussen een streefvermogen van het verstand,

(I) appetitus intellectivus en het streefvermogen op zintuigelijk vlak,

(II) appetitus sensitivus (ik werk hier en in het vervolg met letters, omdat ik daarmee reeds verwijs naar het onderstaande schema over de indeling van de passies van St. Thomas in de *Summa Theologiae*).

Het zinnelijk streefvermogen wordt onderverdeeld in het begerende en het moedige streefvermogen,

(II.a.) appetitus concupiscibilis en

(II.b.) appetitus irascibilis; Plato noemt deze de "Epithumia" en de "Thumos". Het woord "Thumos" werd in het Latijn met "ira" vertaald. Zo ontstond de term appetitus irascibilis.

St. Thomas heeft deze visie uitgewerkt in de *Summa Theologiae* in de Dl. II-I³⁶, quaestio 22 tot en met 48, die ik zoveel mogelijk in het onderstaande schema heb proberen te plaatsen, waarbij quaestio 22-25 als een algemene inleiding op de

³⁴. Voor de bredere context van het denken van pater W. Duynstee, zie: C.E.M. Struyker Boudier, *Wijzgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980*, Dl. IV: Een zwerm getuigen, Baarn: Ambo s.a., 77-85.

³⁵. *De Staat*, IV; Phaedrus, 245 c vv..

³⁶. De nummering van mijn *Summa* kan problemen opleveren. Maar het gaat hier om de prima secundae van de *Summa Theologiae*, waarbij de II als eerste van de nummering wordt aangegeven.

passieeler dienen. Zijn analyses zijn zeer origineel, en vormen het uitgangspunt van de latere thomistische psychiatrie:

Het object van de:

II.a. concupiscibilis (quaestio II-I.q.26-39) (ook wel door Duynstee het luststreefvermogen genoemd) is datgene wat aangenaam is voor de zintuigen en het niveau waar het directe gevoelsleven zich afspeelt; object van de:

II.b. irascibilis (quaestio II.I.q.40-48) (het nuttigheidsstreven) is datgene wat niet onmiddellijk aangenaam is, maar wat op termijn of voor de soort goed is. Vaak kan dit slechts met moeite bereikt worden, hetgeen erop duidt dat vooral het wilsstreven hierin centraal staat. Nu volgt een nadere indeling, die ik hieronder met een schema met de indeling van de thomistische passies duidelijker probeer te maken:

ad. II.a. Wanneer het goede waarnaar de zinnen streven, nog niet bereikt is, spreken we vanuit de concupiscibele passies van verlangen (II.a.1.a. amor), begeerte (II.a.1.b. desiderium), maar wanneer het bereikt is van genot (II.a.1.c. delectatio); het streven naar het goede kan omslaan in haat of onbehagen ten opzichte van het kwaad (het niet-goede) (II.a.2.a. odium), vlucht voor het dreigende kwaad of afkeer (II.a.2.b. fuga) en pijn bij het aanwezige kwaad of droefheid (II.a.2.c. tristitia).

ad. II.b. In de irascibile passies - die door de wil gevoed worden - treffen we hoop (II.b.1.a. spes) en wanhoop (II.b.1.b. desperatio), vrees (II.b.2.a. timor) en moed en toorn (II.b.2.b. audacia en ira) aan, alnaargelang een goed of een kwaad aanwezig is of afwezig, bereikbaar is of niet bereikbaar is, of ook ons bedreigt³⁷. Ik geef hier een overzicht:

I³⁸: INTELLECTIEVE SFEER

Kenvermogen (verstand).

³⁷. Vgl. L. Elders, De natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino. Algemene natuurfilosofie, kosmologie, filosofie van de organische natuur, wijsgerige mensleer, Brugge: Tabor 1989.

Het opvallende in de (neo-)thomistische handboeken tot op de dag van vandaag is, dat de passieeler van Thomas vaak beperkt ter sprake komt. Vgl. o.c., pag. 238-241; zie ook: L. Elders en C. Tukker, Thomas van Aquino. Zijn leven, leer en invloed, Leiden: Groen en zoon 1992, 92-171; B. Barendse, Thomas van Aquino. Een geloof op zoek naar inzicht, Baarn: Het Wereldvenster 1968, 115-127; B. Delfgauw, Thomas van Aquino. De wereld van een middeleeuws denker, Kampen: Kok Agora 1985, 145-146; e.a..

³⁸. Het bovenstaande staat in het daaronder geplaatste overzicht, zoals die in de latere thomistische psychiatrie van Duynstee-Terruwe verder is uitgewerkt, waarbij ik hier zoveel mogelijk de quaestiones aangeef waar de lezer de indeling kan terugvinden. Ik vermeld hierbij, dat ik niet alles geheel uit de Summa kan herleiden (zo spreekt Thomas onder meer over de "ira" als irascibele passie in quaestio 46-48, maar dat wordt in het schema van Terruwe-Duynstee niet nader geanalyseerd).

Streefvermogen (wil).

II: SENSITIEVE SFEER: QUAESTIO 22-25 ALS ALGEMENE INLEIDING IN DE PASSIES.

Kenvermogen.
Streefvermogen

- t.a.v. het object als zodanig –

II.a. LUSTSTREEFVERMOGEN: QUAESTIO 26-39.

(II.a.1) t.a.v. zinnelijk goed

1.a. welbehagen (amor): q.26a.4, 27a.4, 28a.6.

1.b. begeerte (desiderium): q.30a.4.

1.c. genot (delectatio): q.31a.8, 32a.8, 33a.4, 34a.4.

(II.a.2) t.a.v. zinnelijk kwaad

2.a. onbehagen (odium): q.29a.6.

2.b. afkeer (fuga): ?

2.c. droefheid (tristitia): q. 35a.8, 36a.4, 37a.4, 38a.5, 39a.4.

(II.a.3) t.a.v. kwaad dat niet ontlopen kan worden (toorn).

- t.a.v. het object als nuttig of schadelijk

II.b. NUTTIGHEIDSSTREEFVERMOGEN QUAESTIO 40-48

(II.b.1) t.a.v. zinnelijk goed

1.a. vertrouwen (spes): q. 40a.8.

1.b. moedeloosheid (desperatio): q. 40a.8.

(II.b.2) t.a.v. zinnelijk kwaad

2.a. durf (audacia): q. 45a.4.

2.b. angst (timor): q. 42a.6, 43a.2, 44a.4.

(- Hiermee is verbonden het bewegingsvermogen (bereiken of ontvluchten).)

III. VEGITATIEVE SFEER.

Duynstee heeft de bovenstaande analyse in zijn voordracht van 1935 voor de vereniging voor thomistische wijsbegeerte overgenomen, en gesteld, dat bij een normale gevoelsontwikkeling de mens verlangt naar de *appetitus concupiscibilis*, dat hij het luststreefvermogen noemt.

Verdringing ontstaat volgens hem in dit aristotelisch-thomistisch mensbeeld als men het verlangen niet laat rijpen, en de "ira" dwangmatig vanuit de wil het gevoelsleven gaat domineren.

Maar dit is niet een normaal verschijnsel, omdat het gevoelsleven niet gecontroleerd mag worden door de angst of vrees, maar door het verstand waaraan deze - vanuit de visie op de eenheid van lichaam en geest - ondergeschikt is. Ik citeer uit het artikel van Duynstee:

"Gewoonlijk worden twee zinnelijke streefvermogens onderscheiden: het luststreefvermogen (*appetitus concupiscibilis*), dat als object heeft het zinnelijk goed en kwaad als zodanig, en het irascibel streefvermogen, dat tot object heeft het zinnelijk goed en kwaad in zoverre het moeilijk te bereiken is.

Tot het luststreefvermogen behoren de aandoeningen van welbehagen, begeerte en genot (*amor, desiderium et delectatio*) ten aanzien van het zinnelijk goed, en die van onbehagen, afkeer en droefheid (*odium, fuga et tristitia*) ten aanzien van het zinnelijk kwaad; tot het irascibel streefvermogen behoren die van vertrouwen en moedeloosheid (*spes et desperatio*) ten aanzien het goede object, die van durf en angst (*audacia et timor*) ten aanzien van het kwade object....

Welke is nu natuurlijkerwijze de normale verhouding van de zinnelijke tot de intellectieve sfeer? Deze, dat de sensitieve sfeer wel haar eigen kennis en haar eigen streving heeft, maar dat deze toch uiteraard onderworpen is aan de leiding, aan de regeling van de intellectieve sfeer van verstand en wil; vandaar dat iedere menselijke daad noodzakelijkerwijze een daad moet zijn, die door verstand en wil bepaald wordt.

Maar daarom kan het ook niet anders, of het zinnelijke in de mens, die psychische eenheid, en niet toevallige combinatie van op zich zelfstaande vermogens, moet natuurlijkerwijze door het verstand en de wil worden beheerst. Toegepast op de strevingen betekent dit, dat de aandoeningen van het zinnelijk gevoelsleven uiteraard, krachtens haar natuur, bij de mens beheersbaar zijn door verstand en wil.

St. Thomas drukt dit aldus uit (*Summa Theologiae I-II, q. 74, a.3, ad 1*): "appetitus sensitivus in nobis ...natus est obedire rationi", "de zinnelijke streving in ons ...is uiteraard geordend om aan de rede te gehoorzamen." ³⁹.

³⁹. W. Duynstee, De verdringingstheorie beoordeeld van thomistisch standpunt, in: Idem, Verspreide opstellen, 9-10. Het is opvallend, dat dit citaat in meerdere geschriften van katholieke menswetenschappers voorkomt, terwijl ze niets met het neothomisme hebben te maken. Zie bijvoorbeeld het bekende boekje van Han Fortmann "Wat is er met de mens gebeurd" (1971), 24-25 en 52-53. En van daaruit is het weer

Verdringing ontstaat dus, als het luststreefvermogen, dat naar het goede verlangt, vanuit angst door de "ira", door het nuttigheidsstreven, wordt onderdrukt en niet op een natuurlijke wijze wordt gereguleerd door de rede, waaraan deze is onderworpen.

En dan moet men aan de hand van het overzicht in het bovenstaande schema vooral denken aan de spanning tussen II.a. en II.b., waardoor de gevoelens van II.a. niet meer ondergeschikt zijn aan verstand en wil (I), terwijl die in een gezond ontwikkeld gevoelsleven wél ondergeschikt zijn.

Dit is dus de thomistische duiding van het freudiaanse begrip "verdringing", en de therapie ligt derhalve in het leren aanvaarden van gevoelens van II.a., zonder dat er een ascetische wilscultuur op de loer ligt. Ik citeer Duynstee verder:

"Moeten wij hieruit besluiten, dat de freudse leer in de essentialia volkomen verworpen moet worden? Wij geloven van niet, want al is een conflict niet mogelijk bij een zuiver redelijke beheersing van het gevoel, dat conflict ontstaat wel, wanneer het affect niet door de rede, maar door een ander affect wordt bestreden.

Het kan namelijk gebeuren, en het gebeurt herhaaldelijk, dat, wanneer een zinnelijke streving opkomt, onmiddellijk een contraire streving in hetzelfde zinnelijke gevoelsleven ontstaat. Als voorbeeld diene het heel gewone geval, dat bij een scrupuleuze persoon een zich uitende seksuele drang een sterke angst doet losbreken. Hoe zal nu in zulk een geval de verhouding tussen beide strevingen zijn?

Uiteraard kan de éne passie niet door de ander worden beheerst, gelijk dit door de rede gebeurt; de passiones immers staan naast elkander, zoals ook haar concrete objecten naast elkander staan: de ene kan wel voor de ander plaats maken, maar van een regeling en leiding van de ene door de ander kan natuurlijkerwijze nooit sprake zijn.

Maar al kan eigenlijk gezegde leiding en beheersing in het gestelde geval niet plaats hebben, wel kan de ene passie, onafhankelijk van een redelijke leiding, de andere voor het bewustzijn verbergen. Zij kan namelijk de aandacht volledig van het object dier passie afwenden (door angst of door een hevige gevoelsinspanning), hetgeen dan onmiddellijk ten gevolge heeft, dat de eerste aandoening niet meer bewust wordt waargenomen en schijnbaar verdwijnt.

In werkelijkheid echter verdwijnt de passie niet, ten minste niet in de zin dat zij tot rust zal komen, en geen werking meer zou uitoefenen. Zij heeft immers in dit geval geen natuurlijke oplossing gevonden, noch in het bereiken van haar concreet

zinnelijk object, noch in het ontvangen van een redelijke leiding. Zij blijft derhalve in een toestand van streving, van tendentie naar haar object in het gevoelsleven achter, zonder dat echter het subject zich van deze streving reflexe bewust is.

En daarmee is het blijvende conflict in het psychische gevoelsleven geschapen: bewust streeft men alleen naar datgene wat de verdringende passie als object heeft, onbewust is er een tendentie naar het verdrongen object.

En deze tendentie werkt door; op welke wijze, zullen wij later zien. Waar het hier om gaat, is vast te stellen, dat, wanneer in het gevoelsleven buiten de rede om een passie door een andere wordt geëlimineerd, er altijd een onnatuurlijke toestand in het leven wordt geroepen, waarin de verdrongen passie wel uit het bewustzijn verdwijnt, maar metterdaad in een spanningsstoestand achterblijft en doorwerkt"

⁴⁰

Het zal dan ook duidelijk zijn, dat Duynstee zich afzette tegen de toenmalige gangbare vormen van ascese van vele orden en congregaties ⁴¹, waarin specifiek die "wilscultuur" in het zinnelijke centraal stond (het irascibele niveau), maar wat op het niveau van het onbewuste - zoals Freud het noemt - zijn uitwerking moest hebben; in het bijzonder de toenmalige spiritualiteit van de Jezuïeten, waarin het voluntaristische "agere contra" - het verzet tegen de gevoelens die "onrustig maken" (vgl. Geestelijke Oefeningen van Ignatius van Loyola, nrs. 13, 16, 97, 157, 168, 199, 319, 321, 323, 324) - een te grote rol speelde, al zal hij zich wijselijk hierover niet altijd direct in een geschrift tegen de "machtige" jezuiten hebben uitgelaten ⁴².

De visie, van een verkeerde ascese - voornamelijk het door de "ira" verdrongen goede gevoel van het seksuele -, staat dan ook centraal in latere artikelen, die in de bundel "Verspreide opstellen" (1963) van Duynstee zijn opgenomen.

Namelijk: "Wet en wetsverplichting bij St. Thomas" (1956) ⁴³, waarin met name het voluntarisme van onder meer (wél) de Jezuïeten wordt bekritiseerd.

⁴⁰, Idem, a.c., 11-12.

⁴¹. O. van Breemen, o.c., 9.

⁴². Een gegeven, dat hieronder echter nader uitgewerkt (zie paragraaf 4.2.1.) zal worden aan de hand van de latere autobiografie van Professor W. Grossouw (1981), die onder leiding van pater R. van Oppenraay s.J. (1856-1936) geconfronteerd werd met de "spirituele wilsgymnastiek" van Avancinus - zoals hij dit noemt -, een volgeling van Ignatius uit de zeventiende eeuw en leidraad voor de ascetische lectuur van veel vooroorlogse priesters en religieuzen. De naoorlogse generatie heeft zich hiervan grotendeels losgemaakt.

⁴³. W. Duynstee, Wet en wetsverplichting bij St. Thomas, in: Idem, Verspreide opstellen, 126-136.

En vervolgens: "De betekenis van de neuroseleer voor de ascese" (1962)⁴⁴, waarin wordt ingegaan op de ascetische verdringing van religieuze geschriften (onder meer van zijn stichter van de congregatie van Redemptoristen waartoe Duynstee behoorde, Alfonsus de Liguori), maar de aangehaalde teksten van Ignatius en zijn volgelingen (wijselijk?) worden vermeden⁴⁵.

Misschien dat hij uit tactische overwegingen derhalve wél ingaat op andere elementen in de christelijke spiritualiteit, maar het "agere contra" van Ignatius met rust laat. De lezing is ook voor een bescheiden publiek gehouden. . Beide geschriften zijn tot op de dag van vandaag van invloed op de vernieuwing van ascese en moraal⁴⁶ in de R.K. Kerk.

3.4. Hoe Terruwe Duynstee's gedachten uitwerkt.

Terruwe kon in haar werk in "Voorburg" in Vught vanuit het freudiaanse mensbeeld volgens haar biografe - zoals gezegd – geen vreugde vinden in haar werk. Daarin zou verandering zijn gekomen, toen ze in contact kwam met het gedachtegoed van Duynstee.

Daarop wilde ze dan ook promoveren bij haar docent in de psychiatrie in Utrecht, de fenomenoloog professor H. Rümke, maar zijn bezwaar was dat hij het thomistisch mensbeeld en de passieleer niet kende.

Daarom zocht Terruwe contact met de opvolger van Jelgersma in Leiden, de katholieke fenomenoloog Carp, voor wie ze in één hoofdstuk haar visie op het thomistisch mensbeeld in de relatie met de verdringingsleer van Freud heeft uiteengezet, omdat ook hij vanuit zijn fenomenologische achtergrond niet bekend was met het aristotelisch-thomistisch mensbeeld⁴⁷, zoals we hebben gezien.

Daarin baseerde ze zich alléén op de passieleer van St. Thomas, zoals die was herontdekt door Duynstee en de verdringingsleer van Freud. Meer niet; geen andere belangrijke literatuur. Dat is opvallend, want er is in die periode - en later - meer materiaal gepubliceerd over de passieleer van St. Thomas.

Terruwe had bijvoorbeeld nadrukkelijker kunnen vermelden, dat de titel van het proefschrift "De neurose. In het licht van de rationele psychologie" op aanraden van

⁴⁴. W. Duynstee, De betekenis van de neuroseleer voor de ascese, in: Idem, o.c., 180-190.

⁴⁵. Idem, o.c., 182-186. Duynstee en Terruwe werden voorheen - zoals we zullen zien - met name door de Jezuïeten bestreden. Met name door pater S. Tromp s.J., pater A. van Kol s.J en pater J. Ellerbeck s.J..

⁴⁶. Vgl. H. Berger, Deugd en passie, in: R. te Velde (red.), De deugden van de mens. Thomas van Aquino: De virtutibus in commune, Baarn: Ambo 1995, 97-112. De gehele bundel getuigt van een hernieuwde belangstelling voor een deugdenethiek.

⁴⁷. O. van Breemen, o.c., 4-5.

Calon verwees naar een wetenschappelijk werk van M. Barbado O.P., die als hoogleraar op het Angelicum te Rome psychologie doceerde. Zijn boek verscheen in 1928 in het Spaans, en later in 1930 in een Franse vertaling met de titel "Introduction à la psychologie expérimentale", en maakte onderscheid tussen:

1. Rationele- of filosofische psychologie.
2. Empirische- of experimentele psychologie.

En daarmee is de titel van het proefschrift van Terruwe verklaard: het ging Terruwe om de psychologische essentie, en die essentie werd, eenmaal gekend, opnieuw centraal gesteld in de concrete, klinische, empirische gegevens⁴⁸.

Het resultaat was, dat ze tot een andere indeling kwam van de verdringingsneurosen, en dan wel dat vanuit de thomistische verdringing specifiek twee nieuwe neurosen eraan toevoegde : de energieneurose en de door energie gecamoufleerde angstneurose, die in elkaars verlengde liggen en die een tweede fase in de ontwikkeling van Terruwe en Thomas zouden inluiden, als ze over de frustratieneurose gaat publiceren⁴⁹. De indeling van neurosen was dan ook in die periode volgens haar als volgt:

1. de hysterische neurose.
2. de dwangneurose.
- 2.a. de angstneurose.
- 2.b. de energieneurose.
- 2.c. de door energie gecamoufleerde angstneurose⁵⁰.

Op de latere vraag wie nu eigenlijk de promotor van Terruwe is geweest, antwoordde de door mij als overwegend fenomenoloog getypeerde Carp op gevorderde leeftijd: **"Ik was je promotor niet..., dat was prof. mr. Duynstee"**⁵¹. Hetgeen geen vreemd antwoord was, als we terugkijken naar de achtergrond van de publicaties, waarmee Carp bekendheid verwierf.

⁴⁸. A. Terruwe, Menswording door bevestiging, a.c., 2-3.

⁴⁹. Idem, De neurose in het licht der rationeele psychologie, 2e druk, Roermond/Maaseik: J. Romen en zonen 1950, 79-105. De aanvullende opmerking over de frustratieneurose staat in het artikel "Menswording door bevestiging", 3.

⁵⁰ Idem, Psychopathie en neurose. Ten gerieve van zielzorgers, Roermond: J. Romen en zonen 1955, 79-118. In de jaren zestig is Terruwe de zogenaamde frustratieneurose gaan onderscheiden, die - zoals uit het onderstaande zal blijken - alleen door "bevestiging" konden worden genezen. Deze inzichten ontleende ze aan haar contacten met patiënten bij wie niet zo zeer oude conflicten verdrongen waren, maar bij wie door affectieve verwaarlozing de gevoelsontwikkeling nooit op gang was gekomen.

⁵¹. O. van Breemen, o.c., 5.

HOOFDSTUK IV: TERRUWE, FREUD EN DE KATHOLIEKE MORAAAL; OF WAAR GESCHIEDT DE "GEESTELIJKE BEVRIJDING"?

Hier ben ik aangekomen bij een uitvoerige behandeling van de vragen van de inleiding:

- (1) de complexiteit van de leer van Terruwe
- (2) en de authenticiteit.

Het geheel zal ertoe leiden, dat ik bij Terruwe twee perioden onderscheid in haar relatie met de voorschriften van de kerkelijke moraal en het thomisme : vóór en ná 1962. En in die twee perioden neemt ze ogenschijnlijk een andere rol in als "geestelijk bevrijder" (de authenticiteit), maar is de achtergrond van haar gedachtengoed dezelfde (de complexiteit):

1. In de periode na haar proefschrift pleit ze voor de visie, dat voor het verrichten van - wat de kerkelijke moraal noemt - intrinsiek kwaad (lees: masturbatie) een wilsvrijheid nodig is; neurotici, zoals zij die in geschrift en praxis benaderde, hebben dat volgens haar niet, en het onderdrukken van de gevoelens vanuit een voluntaristische ascese zou alleen maar versterkend ten aanzien van de passie werken. Met recht een "geestelijk bevrijder" voor scrupulanten, zoals Hanneke Westhoff voor ogen staat!

2. In de periode ná 1962 een verdedigster van de meer restrictieve moraal van het leergezag inzake het verplichte priestercelibaat en de leer van de R.K. Kerk aangaande het gebruik van anticonceptionalia ⁵². En dat werd - op zijn zachtst gezegd - niet altijd door iedereen als een "geestelijke bevrijding" ervaren. Daarover kan men dan ook zeer veel materiaal vinden in het hieronder aangehaalde systematisch overzicht (ad usum privatum tantum) over de vele publicaties in (Nederlandse) kranten en tijdschriften over Terruwe van de biografie en bibliothecaresse mw. O. van Breemen ⁵³ Maar...tóch gaat het hier óók om thomisme!

4.1. Verdringing van de (klassieke) moraal, en morele verdringing van de neurose.

⁵². Vanuit dit onderscheid kom ik vanaf paragraaf 4.2.2. tot de kanttekening ten aanzien van het concept van Hanneke Westhoff, die de "geestelijke bevrijding" alleen in het conflict met de "knellende" voorschriften typeert, maar aan de latere geschriften van Terruwe geen aandacht schenkt.

⁵³. Octavia van Breemen heeft dus meerdere werken uitgegeven. Ik heb er hier twee gebruikt: de biografie, én het systematisch overzicht van alle artikelen over Terruwe. Zie het literatuuroverzicht.

Terruwe's proefschrift werd van alle kanten bekritiseerd, maar voor dit werkstuk is het belangrijkste de vraag naar haar relatie met de kerkelijke autoriteiten, die veelal door moraaltheologen van de "klassieke" Romeinse moraal van de jaren vijftig werden vertegenwoordigd.

De vraag spitste zich toe op de seksuele handeling van iemand die moreel ontoerekeningsvatbaar was, namelijk: als een persoon masturbeert vanuit een dwangneurotische angst- of energieneurose, die het gevolg is van de verdringing, wat is dan de houding van de priester of psychiater daartegenover? En ook: is de persoon moreel wel toerekeningsvatbaar, en zo nee, is dit dan biechtmaterie?

Niet vreemd, dat er door katholieke artsen in die jaren - mede onder invloed van dit soort gedachten - een "Masturbantenvergadering" is gehouden (Vgl. de samenvattende verslagen in het R.K. Artsenblad van 1949).

Voor alle duidelijkheid: binnen de "klassieke" Romeinse deontologische moraal ⁵⁴ is masturbatie "objectief" gezien altijd intrinsiek kwaad, en mag dit alleen getolereerd worden maar niet worden aangeraden.

Dat laatste gaat in de algemene principes van de klassieke moraal waarschijnlijk terug op een regel van St. Augustinus. Sterker: er moest door de biechtvader uitvoerig, volgens de *Analecta* van het aartsbisdom uit 1947, worden doorgevraagd naar de details van de zonden tegen het 6e en 9e gebod ⁵⁵.

Noch de arts, noch de priester mogen dan ook intrinsiek kwaad -in dit geval masturbatie vanuit welke oorzaak dan ook - aanraden. Men stelt, dat "objectief" de neurotische handeling zonde blijft, maar dat de betrokkene alleen "subjectief" valt te verontschuldigen; hij moet zijn daden opbiechten, maar door de biechtvader "mild" benaderd worden inzake de problematiek. Maar dat men daarmee iemand neurotisch kan maken, merkte men niet op!

⁵⁴. Ik kan hier niet ingaan op de verschillende moraalsystemen, maar duidelijk moet zijn dat deontologie in grote lijnen staat voor "moeten" naar aanleiding van het Griekse "dei". Een teleologische moraal staat voor "het doel heiligt de middelen" naar het Griekse "telos".

Vanaf de jaren vijftig heeft de laatste moraal een steeds grotere invloed in kerkelijke kringen gekregen. Daarmee zou het probleem van Terruwe er ook volstrekt niet zijn geweest. Maar met name een milde kerkelijke stroming binnen de teleologische moraal, het proportionalisme dat uit liefde voor de keuze uit twee kwaden voor de minst kwade kiest, is in 1993 veroordeeld door Paus Johannes Paulus II in de encycliek "Veritatis Splendor". In zekere zin zou men volgens mij de keuze van Duynstee en Terruwe proportionalistisch kunnen noemen.

⁵⁵. Vgl. J. A. de Goey, Vragen in de biecht betreffende het VIe en IXe gebod, in: *Analecta* voor het aartsbisdom Utrecht 20(1947) 43-53.

De priester kan zelfs - vanuit de Romeinse visie, die nog steeds wordt gehanteerd - bij aanraden van het intrinsieke kwaad in de Biecht door de "sollicitatio" beschuldigd worden van een kerkelijke suspensie, en dat houdt in, dat er een niet verklaarde of opgelegde (Codex 1917 cc. 2255-2267 en Codex 1983 c. 1331,1) algemene schorsing van de priesterlijke bedieningen plaatsvindt (Codex 1917 cc. 2255, 2256, 2278-2285 en Codex 1983 c. 1333, 1).

De suspensie geldt in dit geval dus niet alleen voor de Codex van 1917 in canon 2368,1, waaronder pater Duynstee CSSR viel, maar ook de huidige Codex van 1983 heeft dit kerkelijk strafrechtartikel gehandhaafd in canon 1387.

Concreet: wat deed Anna Terruwe in haar behandeling met dwangneuroten die masturbeerden, en hoe ging pater Duynstee om met zijn biechtelingen, want die twee beïnvloedden elkaar vanaf het einde van de jaren veertig toch wederzijds?

Werd er aangeraden, en stelde men de "wilszieke" mens "objectief" niet verantwoordelijk voor datgene, dat de R.K. Kerk als intrinsiek kwaad beschouwde?

Dit is de uiteindelijke vraag die door Lodewijk Winkeler in een zeer overzichtelijk artikel is behandeld, en voor een belangrijk deel is gebaseerd op bijdragen in het Katholiek Artsenblad uit het begin van de jaren vijftig⁵⁶. Maar daarop ga ik nu niet meer nader in.

Van belang is hier dat de mening van Terruwe (en Duynstee) was, dat de moraaltheologie alleen als norm kon aangeven dat een mens vrij moest zijn om te zondigen, en dat het de taak was van de psychiatrie om te onderzoeken of er al dan niet van vrijheid sprake kon zijn. En een dwangneuroot is dat niet⁵⁷.

Haar tegenstanders - voornamelijk jezuïeten - verweten haar, dat ze vanuit de psychiatrie een uitspraak deed over de klassieke moraal en deze als het ware "verdrong". Terruwe was daarentegen van mening, dat de moraal zichzelf "verdrong" door een verkeerde ascese door het beginsel "verdringing" niet te erkennen bij de benadering van de dwangneuroot.

Heeft ze dan iets aangeraden? Heeft ze het algemene principe van Augustinus overtreden? Kan pater Duynstee van "sollicitatio" worden beschuldigd? Het is voor mij onduidelijk. We kunnen het ons nog nauwelijks voorstellen, dat mensen zich daarover druk maakten! Maar als iemand mogelijk vals beschuldigd wordt, hebben we de plicht de waarheid te onderzoeken:

⁵⁶. L. Winkeler, Verdringing van de moraal. De discussie rond het proefschrift van mw. Dr. A.A.A. Terruwe, in: Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum 10(1980) 118-134.

⁵⁷. A. Terruwe, De neurose in het licht van de rationeele psychologie, 2e druk, 48-50; Idem, Wilsvrijheid bij neurotici, in: R.K. Artsenblad 29(1950) 209 en met name 214

In haar volgende boek uit 1955, "Psychopatie en neurose", voor priesters en andere zielzorgers (die dus vanuit de praktijk met dwangneuroten werden geconfronteerd) schrijft ze in een voetnoot in een commentaar op een toespraak van paus Pius XII uit 1953 op het 5e internationale congres over psychotherapie en klinische psychologie over de leiding bij de angstneurose:

"Wij willen nog bijzonder wijzen op wat de Paus zegt, dat men geen materieel kwaad mag aanraden. Moreel spreekt dit vanzelf, maar ook psychisch is dit, althans in onze therapeutische opvattingen, geheel juist"⁵⁸.

Maar als men de biografie van O. van Breemen naloopt, stuit men ook ten aanzien van dit gegeven op tegenstrijdige gegevens⁵⁹.

De verdere geschiedenis in het conflict met

- (1) de visitatie van Pater S. Tromp s.J. uit Rome in 1954;
- (2) reacties van de jezuiten A. van Kol s.J. (waarschijnlijk de opsteller van het "Monitum van het H. Officie") en J. Ellerbeck s.J.;
- (3) en de acht punten opgesteld voor priesters en psychotherapeuten in het "Monitum van het H. Officie" (1956) waarin de
 - (3a) leer (haar boeken werden zelfs genoemd, en vrouwelijke therapeuten - er was er één - mochten niet meer seminaristen, priesters en religieuzen begeleiden!) en de
 - (3b) praxis van Terruwe werden veroordeeld, zijn reeds vele malen beschreven⁶⁰.

Zie ook de het overzicht van de vele krantenartikelen in de reeds vermelde systematische catalogus van O. van Breemen (1992), de biografie en de bibliothecaresse van de Terruwe Stichting. Uit het laatste blijkt, dat met name De Volkskrant, De Tijd-Maasbode, Het Binnenhof, Het Centrum, De Gelderlander, De Nieuwe Linie en De Haagse Post de "affaire" Terruwe-Duynstee zorgvuldig hebben gedocumenteerd vanaf het einde van de jaren vijftig tot en met het einde van de jaren zestig, en derhalve geen interessant onderzoeksveld meer aanbieden.

Het resultaat is immers bekend: Terruwe (het "Monitum") en Duynstee ("sollicitatio!") zijn veroordeeld en later mede onder de invloed van kardinaal Alfrink gerehabiliteerd.

⁵⁸. A. Terruwe, Psychopatie en neurose. Ten gerieve van zielzorgers, Roermond/Maaseik: J. Romen en zonen 1955, 137. Haar psychiatrische uitleg bij haar stelling heb ik hier achterwege gelaten.

⁵⁹. Vgl. O. van Breemen, o.c., 8-13.

⁶⁰. H. Ruygers, Zielzorg en psychotherapie: kritische beschouwing van een document, in: Tijdschrift voor Theologie 5(1965) 60-88; H. Suèr, Niet te geloven. De geschiedenis van een pastorale commissie, Bussum: Paul Brand 1969, 16-34; Vgl. W. Berger en J. Janssen, a.c., 28-30; R. ter Meulen, o.c., 99-108; H. Westhoff, Geestelijke bevrijders, 296-305.

Belangrijk is in deze context ook het zeer milde boekje van Terruwe geweest met de titel "Opening van zaken" (ad usum privatum) (1964), waarin ze de kritieken heeft weerlegd en de aanzet heeft gegeven tot een rehabilitatie. Dit wordt (dan ook) veelvuldig door de biografie van Terruwe geciteerd ⁶¹.

Talrijke voorbeelden dus, dat Terruwe en Duynstee "geestelijke bevrijders" waren in de zin die Hanneke Westhoff hieraan hecht.

Maar waar het me hier nu in het vervolg omgaat, is de vragen van de inleiding nader te beantwoorden: (1) wat is het complexe van de leer van Terruwe? (2) waarom is ze nu nog actueel, want de bovenstaande problemen spelen niet meer direct in de pastoraal?

Dat laatste wordt hieronder nader uitgewerkt vanaf paragraaf 4.2.3..

Eerst geef ik nog enkele voorbeelden van de "geestelijke bevrijding" in de "klassieke zin" aan de hand van de geschriften van Willem Grossouw ten aanzien van de (toenmalige) spiritualiteit van de jezuiten (paragraaf 4.2.1.); een gegeven, waarover pater Duynstee zich niet direct heeft willen of durven uitlaten.

4.2. De memoires van professor Willem Grossouw als voorbeeld voor de verdringing in de aristotelisch-thomistische zin.

4.2.1. Terruwe als "geestelijke bevrijder" (1949-1962)!

De oud-hoogleraar Nieuwe Testament in Nijmegen, Willem Grossouw (1906-1990), vriend van kardinaal Alfrink en priester, heeft in 1981 zijn memoires geschreven.

Daarin komt met name zijn strijd met het priestercelibaat naar voren, en ook het gegeven dat hij in zijn opvatting over ascese, seksuele onthouding, biechtmaterie en andere ten eerste door Duynstee en Terruwe is beïnvloed. Hij doet daarbij uitspraken over de spiritualiteit van de jezuiten, die Duynstee nooit heeft willen (of kunnen?) doen.

In het onderstaande zal ik deze elementen in citaten weergeven, en waarnodig onderstrepen. Daartoe enkele voorbeelden, die vooral ontleend zijn aan zijn verhouding met zijn biechtvader in Rome, de jezuit Van Oppenraay, die hem de ignatiaanse "wilsgymnastiek" van de zeventiende eeuwse Avancinus (1612-1686) bijbracht:

"Mijn nood is de lezer bekend. De door de seminarieopvoeding en moederbinding verdrongen seksualiteit begon door de "ontmoeting met de mediterrane cultuur" te ontwaken. Goddank, denkt de lezer, het werd de hoogste tijd.

⁶¹. O. van Breemen, o.c., 8-11.

Ik zou het hem nu nazeggen. Maar toen niet. Die steeds heftiger seksuele begeerten, die masturbaties waren in mijn ogen zware zonden. En ook in de ogen van mijn biechtvader, aan wie ik deze vergrijpen trouw opbiechtte. Samen voerden we een hopeloze strijd tegen een onstuitbaar proces.."

En in het volgende zien we de invloed van de visie van Duynstee-Terruwe over de energie-neurose, of de door energie gecamoufleerde angstneurose:

*"In plaats van mijn angst voor het eindelijk ontwakende seksuele driftleven, mijn neurose, als men een meer technische term wil gebruiken, geleidelijk aan weg te nemen door mij van mijn angst te bevrijden, al was het maar door een tolerante houding jegens menselijke zwakheden, die een therapie kon voorbereiden, speelde hij juist in op die angst, om mijn zogenaamde zonden te voorkomen en te onderdrukken. En ik speelde mee in mijn naïviteit"*⁶².

De oorzaak daarvan lag in het verkeerd verstaan van het "agere contra" van de ignatiaanse spiritualiteit. Het benadrukken van de voluntaristische moraal van de 17e eeuwse jezuïet Avancinus zou een remmende invloed hebben kunnen hebben op de ontplooiing van het luststreefvermogen.

Vandaar ook, dat Grossouw in zijn eigen spirituele boeken die "bestsellers" waren als "Innerlijk leven" (1948), de ontdekking van de lichamelijke bij Paulus (1948) en "Bijbelse vroomheid" (1955), bewust anti-ignatiaans is:

"Ik heb hierboven vermelde plaats Avancinus gekarakteriseerd als "Ignatius op zijn smalst". Natuurlijk zijn de "Geestelijke Oefeningen" van de Bask, die ten grondslag liggen aan de door mij verfoeide spiritualiteit van Avancinus, ook niet bepaald vrij van bovennatuurlijke wilsgymnastiek, maar zij lenen zich tot een menselijker interpretatie.

*Ignatius werd gedreven door een grootse idee. Epigonen, de tweede of derde generatie, halen dit niet meer en laten het tot een star voluntarisme verworden. Avancinus schrijft bij voorkeur in de imperatief, in de stijl van de gebiedende wijs, ook waar het gevoelens betreft. "Ama, gratias age, lauda": Bemin, bedank, loof! Wetten kan men nog opleggen, gevoelens commanderen wordt onverdragelijk. De geest van onvrijheid, de geest van het zogenaamde ignatiaanse "agere contra" (ingaan tegen alle lust), eeuwenlang door dit boek bij duizenden en duizenden seminaristen, priesters, kloosterlingen verspreid, valt niet te kwantificeren, maar heeft zwaar gedrukt op talloos velen"*⁶³.

⁶². W. Grossouw, Alles is van U. Gewijde en profane herinneringen, Baarn: Ambo 1981, 157-158.

⁶³. Idem, o.c., 236-237.

Grossouw was dan ook een voorstander van de - wat hij noemt - heilzame psychiatrische praxis van Terruwe, en de leer van Terruwe zoals die uiteengezet was - en hierboven is besproken - in haar proefschrift (1949) en het boek "Psychotherapie en neurose" (1955). Die waren in het "Monitum van het H. Officie" afgewezen, maar hij keurde ze goed en hij bewonderde de visie zelfs. Hij hanteerde die ook in de biechtstoel ⁶⁴.

Over de veroordeling (door de jezuiten) van haar, de inhoud van het "Monitum" en de invloed van de asceseleer van pater Duynstee zegt hij dan ook:

"Er was toen in Nederland slechts één katholieke vrouwelijke psychiater die met grondige vakkenkennis, moreel verantwoordelijkheidsbesef, mensenliefde, moed en geduld een praktijk had opgebouwd om patiënten, die ten gevolgen van een "katholieke" ("contrareformatorische", "jezuïetische") neurotiserende opvoeding seksueel onvrij waren opgegroeid, van hun angst te genezen en te helpen vrije, volwassen mensen te worden" ⁶⁵.

Maar moet men dan vanuit de visie van Duynstee en Terruwe de Ignatiaanse spiritualiteit afwijzen? Kunnen die twee niet samengaan?

4.2.2. Excursie: hoe ook een Jezuiet beïnvloed kan zijn door Terruwe en de gedachten verder ontwikkelt.

Nu een persoonlijk element uit mijn eigen opvoeding door Jezuiten: Piet Penning de Vries s.J. (1928-1995) is een sterk voorstander van de koppeling van ambt en celibaat geweest, en daarin verschillen we van mening. Maar het is interessant zijn weg hierin te beschrijven. Want het "agere contra" heb ik in zijn begeleiding nooit losgezien van de bewustwording van het seksuele verlangen. En daardoor hoeven wil en verlangen binnen een ignatiaanse spiritualiteit niet altijd in conflict met elkaar te zijn.

Want juist dat bewust worden speelde een essentiële rol in zijn geestelijke begeleiding. In 1974 beschrijft hij bijvoorbeeld in een pleidooi voor de drie evangelische raden ten aanzien van de onthouding over drie fasen over het bewust worden van het seksuele verlangen. Elders heeft hij dat meerdere malen uitgewerkt. Maar in dat bewust worden, is hij volledig een volgeling van Terruwe.

⁶⁴. Idem, o.c., 248-149.

⁶⁵. Idem, o.c., 251.

Hij stelt zich echter alleen de vraag: maar wat *dán*? Wat doe ik als religieus of als leek met dat verlangen, als ik me dat bewust word; als het gevoel op verstandelijk vlak te analyseren valt? Ik geef eerst de drie fasen:

1. De *bewustwording* van het seksuele verlangen.
2. De socialisering hiervan door de bewustwording dat het een verlangen naar de ander is en dat zich aandient, waarbij men zich in zijn beleving te richten heeft op de werkelijke anderen voor wie men staat.
3. De bewustwording van *de Goddelijke diepte van deze gerichtheid*, waarbij men zich in zijn belevingswijze laat bepalen door de diepte waarop men iets voor de ander wil betekenen ⁶⁶.

Dit een aanvulling op de bewustwording. Waar Terruwe sterk antropologisch de zaak benadert, komen hier het psychoanalytische begrip “sublimatie” en het contact met een derde Persoon (God) ter sprake. En dat kan in de mystiek in de metaforische taal van “man” en “vrouw”, maar bijvoorbeeld door een intiem contact met God in de Eucharistie e.a.. Want het is niet alleen het verlangen van het bewust worden, maar het ook integreren in de mystiek ten aanzien van God.

Zoals bijvoorbeeld de heilige Theresia van Avila een zeer diepe emotionele genegenheid voor haar minder volmaakte biechtvader had, en die liefde ook kenbaar maakte ⁶⁷, maar van de andere kant het gesublimeerde lichamelijke genot kon ervaren in de mystieke vereniging met God ⁶⁸. Er is hier dus sprake van antropologie en bewustwording, maar ook het “verplaatsen” van de gevoelens. En daarover spreekt Terruwe niet.

Zo heeft ook Penning de Vries over de seksueel-emotionele ontwikkeling van Ignatius geschreven, waarin de affectieve liefde voor een beperkt aantal vrouwen die op latere leeftijd innerlijk diep aanwezig blijft, maar die in de kern gesublimeerd wordt door “Onze lieve moeder de heilige hiërarchische Kerk” (G.O. 353 en 365) ⁶⁹, wat een heel Bijbels beeld is in de lijn van het pseudo-pauleinse vijfde hoofdstuk van de brief van Paulus aan de Efeziërs.

Minder gelukkig ben ik met het artikel “Een priester met een verhouding” ⁷⁰, omdat er weliswaar sprake is in de voortdurende strijd in de liefde voor een vrouw van

⁶⁶. P. Penning de Vries, Nieuw zicht op evangelisch leven, Nijmegen: Gottmer 1974, 67.

⁶⁷. O. Steggink, Mystiek en affectiviteit bij Teresa van Avila, in: J. van der Lans e.a., Spiritualiteit. Sociaalwetenschappelijke en theologische beschouwingen, Baarn: Ambo 1984, 200-213.

⁶⁸. A. Vergote, Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning, Kapellen: de Nederlandse Boekhandel 1980, 250-260.

⁶⁹. P. Penning de Vries, Vrouwen op Ignatius' weg, in: Aan de bronnen, Nijmegen: Gottmer s.a., 13-30.

sublimatie van het verlangen naar een vrouw in de persoon van Maria, maar de evenwichtigheid die men bijvoorbeeld Theresia ziet geheel ontbreekt. En dan kan sublimatie alleen maar schade doen.

Resumeren we deze aanvulling:

1. Een opvoeding van de Jezuïeten kan met behoud van het "agere contra" terdege inspelen op het bewustworden van seksuele gevoelens van Terruwe. Dat is dus een ander beeld van de Jezuïeten, dat Grossouw geeft.
2. Hier is sprake van een aanvulling van de gedachte van bewustwording door de sublimatie erbij te betrekken.

4.2.3. Terruwe als "geestelijke bevrijder" (1962-heden)?

Blijkt uit het bovenstaande reeds de betrokkenheid van Grossouw met Terruwe, nog duidelijker wordt dit, als Terruwe in het begin van de jaren zestig haar visie op de zogenaamde "frustratieneurose" en de "bevestigende-" en "weerhoudende liefde" uiteenzet (waarover later meer in hoofdstuk V), en vanuit haar antropologie ten opzichte van de kerkelijke moraal op bepaalde punten een meer "loyale" rol als "geestelijke bevrijder" gaat innemen.

Het boekje "De liefde bouwt een woning" (1967) speelt namelijk indirect in op twee cruciale encyclieken van Paus Paulus VI (1963-1978), die de spanningen tussen Rome en het merendeel van de moderne Katholieke westerse wereld deden oplopen:

1. Sacerdotalis Caelibatus (1967), over de verplichte koppeling van het (diocesane) priesterambt aan de verplichte onthouding.
2. Humanae Vitae (1968), over het afwijzen van het gebruik van anticonceptionalia en het aanprijzen van de natuurlijke geboortenregeling.

Ondanks alle kritiek kan Grossouw zijn sympathie voor de "oude" Terruwe niet onderdrukken, en wordt tussen de regels door duidelijk dat Terruwe hem van dienst kan zijn geweest bij de behandeling van de (zijn?) neurose of die van zijn biechtelingen.

Van de "nieuwe" Terruwe moet Grossouw echter niets hebben, met name ook omdat hij van mening is, dat de verplichte koppeling van ambt en celibaat in celibaatsdiscussie rondom de encycliek "Sacerdotalis Caelibatus" hierdoor is beïnvloed, mede aan de hand van de argumenten van kardinaal Alfrink die zich op Terruwe baseerde en die in die periode nog goede contacten met Paulus VI had ⁷¹. In

⁷⁰. Idem, Een priester met een verhouding, in: Benedictijns Tijdschrift 34 (1973) 60-79.

⁷¹. W. Grossouw, o.c., 257-258.

dat opzicht was "de nieuwe" Terruwe dus voor Grossouw - die van de celibaatsverplichting was ontheven - geen "geestelijke bevrijder".

Bovendien zou met name het verbod op het gebruik van anti-conceptionalia erdoor zijn bepaald, zoals die door Paus Paulus VI is verwoord in de encycliek "Humanae Vitae" (1968) - Grossouw noemt dit het "drama Humanae Vitae"⁷²:

“Maar ik geloof niet dat hier op aarde de liefde alleen, ook niet de volmaakte van de bevestiging en weerhouding, alle kwalen kan genezen zonder een fundament van gerechtigheid.

Daar komt bij, om terug te keren tot Humanae vitae en Paulus VI dat die volmaakte liefde wezenlijk uitsluit het gebruik van voorbehoedsmiddelen in het huwelijk en wezenlijk eist het celibataire priesterschap ...

Ik acht het daarom waarschijnlijk dat de contacten van dr. Terruwe met Paulus VI van invloed zijn geweest op de beslissingen in Humanae Vitae en zijn vasthouden aan het verplichte priesterceLIBAAT”⁷³.

Grossouw suggereert, dat Terruwe reeds rond 1963 in contact is gekomen met de Paus met name om hem van een angst te bevrijden en invloed zou hebben gehad op de totstandkoming van de encycliek "Humanae Vitae" (1968)⁷⁴.

Het is met betrekking tot het laatste inderdaad opvallend, dat Terruwe in 1967 de eerste druk van het aangehaalde boekje "De liefde bouwt een woning" publiceert, dat over de liefde in het huwelijk en het celibaat gaat. Maar Terruwe ontkent het vroege contact met de Paus echter in haar laatste boek (1996), evenals de directe betrokkenheid met de totstandkoming van de encycliek "Humanae Vitae". Ze zegt hierover:

"Het grote voordeel van "De liefde bouwt een woning" is bovendien dat het boek in zijn eerste druk is uitgekomen één jaar vóór het openbaar worden van "Humanae Vitae". Vóór het verschijnen van "Humanae Vitae" heb ik nooit contact gehad met Paus Paulus VI. Al mijn contacten zijn geweest ná de publicatie van "Humanae Vitae". Het is achteraf gezien interessant hier een kritisch feit te vermelden: het opbrengen van morele moed, nodig om destijds "De liefde bouwt een woning" te publiceren, is mij aanvankelijk zwaar geweest”⁷⁵.

⁷². Idem, o.c., 255-259 e.v..

⁷³. Idem, o.c., 267.

⁷⁴. Idem, o.c., 258-259.

⁷⁵. A. Terruwe, Hooglied van de nieuwe liefde. Antropologie van de weerhoudende liefde, 51. Het is niet onbelangrijk te vermelden, dat in het systematisch overzicht van de biografie Octavia van Breemen een overvloed van (vaak negatieve) publicaties over "De liefde bouwt..." is te raadplegen.

Er zouden slechts twee audiënties hebben plaatsgevonden, namelijk op 30 augustus 1969 en 12 oktober 1972, en die vielen ná het verschijnen van de encycliek op 25 juli 1968. Maar ze stond wél volkomen achter de inhoud van de encycliek, zij het dat de mens daarin moreel moet rijpen⁷⁶, en staat dat nog steeds⁷⁷.

Wat ik hier wél nadrukkelijk wil stellen, is dat Terruwe nooit duidelijk afstand heeft genomen van de uitwassen van haar visie op de weerhoudende liefde in het priesterschap. Het zou me geen moeite kosten om aan te geven, hoe vaak haar publicatie “De liefde bouwt” wordt aangehaald door religieuzen die in feite een (seksuele?) relatie hebben. Maar daar is blijkbaar tot nu toe geen correctie van misinterpretaties nodig geweest.

Tot slot: tot nu toe heb ik centraal gesteld, hoe Terruwe zich kunnen ontwikkelen in haar antropologie ten opzichte van kerkelijke voorschriften? Voor de beantwoording van haar verdere ontwikkeling zal ik een beroep moeten doen op de metafysica van Thomas.

⁷⁶. Idem, Hooglied van de nieuwe liefde, 52-55.

⁷⁷. Idem, o.c., 63-70.

HOOFSTUK V: EEN NIEUWE OPVATTING OVER DE NEUROSE; EEN TWEEDE BENADERING VANUIT THOMAS.

5.1. Complexiteit en authenticiteit van de leer.

Terruwe beweert in 1962 een nieuwe neurose te hebben ontdekt, de frustratieneurose, die ze ogenschijnlijk minder direct vanuit het thomistische mensbeeld benadert dan voorheen en er zijn invloeden van de fenomenologie zichtbaar⁷⁸. Tóch herkent de inmiddels oudere Duynstee onmiddellijk het thomisme in⁷⁹

Er is ook niet direct sprake van een freudiaanse verdringing zoals bij de angst- en energieneurose waarover ik hierboven voortdurend heb gesproken, die alleen vanuit het conflict in de thomistische passieeler benaderd moeten worden maar van het niet ontvangen hebben van warmte-liefde-geborgtheid⁸⁰. Over de ontwikkeling in haar ideeën zegt ze zelf het volgende:

"De opbouw van mijn visies en theorieën heeft voor mij een levenslange worsteling met de wetenschap ingehouden. Aanvankelijk als psychiater opgevoed met het freudiaans mensbeeld, heb ik dit, nadat ik na mijn vorming mij in een zelfstandige praktijk-uitoefening had begeven, al spoedig verlaten. De ontevredenheid met mijn therapie-resultaten maakte me al gauw zoekend.

Gelukkige en kostbare wetenschappelijke ontmoetingen met de geleerden van de "Nijmeegse School" in de jaren '50 en later, stelden mij in staat op verantwoorde wijze een nieuwe weg te begaan in mijn therapie van de neurotische mens. Ik koos hierbij voor het thomistisch mensbeeld - aanvankelijk als werkhypothese.

Al spoedig zag ik op deze wijze handelend en denkend mijn therapieresultaten aanzienlijk verbeteren.

In 1949 kon ik mijn proefschrift schrijven: "De neurose in het licht van de rationele psychologie". Rationele psychologie in de zin van Barbado, de Spaanse filosoof, die in de jaren '30 de eerste was, die de psychologie gescheiden heeft in:

- de empirische - experimentele psychologie*
- de rationele - filosofische psychologie.*

⁷⁸. A. Terruwe, De frustratieneurose, 1e druk 1962, 5e druk 1982, Lochem: De Tijdstroom 1981. Met een voorwoord van de neuroloog Prof. J. Prick (pag III-VII), waarin de band met de fenomenologie wordt benadrukt.

⁷⁹. W. Duynstee, De betekenis van de neuroseleer voor de ascese, in: Idem, o.c., 180-191.

⁸⁰. A.W. Mante, Werk en leer van Mw. Dr. A.A.A. Terruwe, in: H. Vekeman (red.), Bevestigend samenleven. Een boek voor Dr. A.A.A. Terruwe bij haar 75ste verjaardag, Keulen: Verlag Frank Runge 1987, 21-36.

In mijn proefschrift heb ik een andere indeling aangeboden van de verdringingsneurosen, die in de eeuwwisseling ontdekt en gerubriceerd zijn door Sigmund Freud. Tevens was mij mogelijk op grond van zelf waargenomen specifiek-lichamelijke en psychische symptomen, een specifieke oorzaak en een specifieke therapie van het ziektebeeld van de zogenaamde energieneurose te beschrijven.

Zo studierend en werkend is mij omstreeks 1962 mogen gelukken een tweede beeld te isoleren uit de groep van de verdringingsneurosen. Dit beeld heb ik als frustratieneurose in mijn boek "De frustratieneurose" mogen aanbieden.

Terwijl de ervaringen met de mens, lijdende aan deze frustratieneurose, mij steeds meer voedden, leerde ik de mens ook steeds meer zien als relationeel-participerend wezen. Dat wil zeggen: slechts mens-wordend in relationeel-participerend contact met zijn waardenwereld:

- de materie
- de andere mens
- de geestelijke wereld" ⁸¹

Een vergelijkbare historische beschrijving van haar werk vindt men in haar laatste werk "Hooglied van de nieuwe liefde" (1996) ⁸², waarbij men de vraag kan stellen: heeft Terruwe nu het thomistische mensbeeld vervangen voor een fenomenologisch mensbeeld omdat ze niet meer van verdringing in engere zin spreekt?

Nee, mijns inziens! Ik zal dan ook de kernbegrippen als "bevestiging" en "weerhouding" in thomistische zin proberen te bespreken vanuit de historische ontwikkeling, die Terruwe hierboven heeft gegeven, en daarmee ingaan op de vraag rond de in de inleiding gestelde complexiteit en authenticiteit van de leer van Terruwe:

In het aristotelisch-thomistische beeld van de metafysica en de antropologie kunnen alle vormen van het streven (zowel de concupiscibele- als de irascibele passies) tot liefde en het goede herleid worden, het "*bonum est quod omnia appetunt*"; geen enkel "zijnde" is metafysch gezien in zich slecht ⁸³, en heeft een eigen inhoud en eigen voltooiing, op grond waarvan het verdient beaamd, gewaardeerd, bemind en

⁸¹. A. Terruwe, Suicide, waarom? Beschouwingen vanuit een antropologische visie, in: Mededelingenblad Dr. Anna Terruwe Stichting nr 10/11.

⁸². A. Terruwe, Hooglied van de nieuwe liefde, 22-23.

⁸³. J. Aertsen, "Elk zijnde is goed". Thomas van Aquino over de goedheid van het zijn, in: R. te Velde (red.), Thomas over goed en kwaad, Baarn: Ambo 1993, 75-89.

affectief bevestigd te worden. Metafysisch gezien schenkt Gods scheppende liefde deze inhoud en waarde aan de dingen⁸⁴.

Dit thomistische beeld van bevestiging wordt door Terruwe in een bespreking van de passies overgenomen in het boekje "Geloven zonder angst en vrees" (1969), waarin wordt gesteld dat met het ervaren van de lust van het goede ook de bevestiging connatureel wordt gekend. En als God metafysisch gezien zo zeer HET GOEDE is, kan er ook geen angst en vrees (twee irascibele passies) zijn⁸⁵.

Thomas zegt immers ook in de Summa I, q. 5, waar hij spreekt over "de bono in communi", dat elke zijnde goed is, in zoverre het een zijnde is, en daarin ligt de grond van de bevestiging van het goede, omdat daarin HET GOEDE (God) zich spiegelt:

"Want elk zijnde is, in zoverre het een zijnde is, tot werkelijkheid gebracht en is op de een of andere wijze volmaakt. Elke verwerkelijking is immers een zekere volmaaktheid. Nu is, zoals uit het boven gezegde blijkt, het werkelijk volmaakte inhoudelijk begerenswaard en goed. Vandaar dat elk zijnde als zodanig goed is"⁸⁶

De bevestigingsleer van Terruwe heeft dus ook terdege een thomistische achtergrond, en is geworteld in een klassiek metafysisch denken, waarin vervolmaking ligt in de bevestiging van het goede, dat de mens van nature bezit. Het is hier niet onbelangrijk te vermelden, dat als men de bevestiging ontkoppelt van de metafysiek - en dat gebeurt volgens mij bij vele volgelingen van Terruwe - als men buitenstaander tot de bovenstaande kritiek kan komen, die Grossouw hierop heeft en die ik in paragraaf 5.2. tot slot nader zal bespreken.

Maar hoe zit het nu met het thomistische element in het weerhoudende element van de liefde, dat hierboven vooral in relatie met het priestercelebaat ter sprake kwam en in de celibaatscrisis door vele bisschoppen werd aangehaald?

Het weerhouden van het verlangen kan, mits dit bewust gebeurt, een uiting zijn van een volgroeid gevoelsleven - dat op het goede is gericht - en van een evenwicht in het lust- en het nuttigheidsstreven; het luststreefvermogen is van nature gericht op het goede, en ondergeschikt aan het verstand.

Terruwe zegt over het verstoorde gevoelsleven, waarin door het gebrek aan warmte en geborgenheid de nuttigheid overheerst, in "De frustratieneurose":

⁸⁴. L. Elders, De metafysica van St. Thomas van Aquino in historisch perspectief, Dl. I: Het gemeenschappelijk zijnde, Brugge: Tabor 1982, 116-117. In de rede "Menswording door bevestiging" van 1994 vermeldt Terruwe de metafysica van Peeters uit 1957.

⁸⁵. A. Terruwe, Geloven zonder angst en vrees, Roermond: J. Romen en zonen 1969, 54.

⁸⁶. Thomas van Aquino, Summa Theologiae, I, q. 5, a. 3.

"Men moet zich realiseren, dat, wanneer wij hierboven zeiden, dat het gevoelsleven van deze patiënten achtergebleven is, dit met name geldt voor het gevoelsleven in engere zin, dus voor de aandoeningen van het luststreefvermogen (liefde, vreugde enz.); de aandoeningen van het nuttigheidsstreefvermogen (angst, moed, durf) zijn in dit achterblijven niet, of althans veel minder begrepen, omdat het ontbreken van de voldoening, wat de oorzaak is van de niet-ontplooiing, juist in de lustsfeer ligt, en daar de rem voor de ontwikkeling stelt.

Bovendien is bij het nuttigheidsstreefvermogen de invloed van het intellect op de passie uiteraard groter, en groeit dit dus gemakkelijker met de ontwikkeling van het intellect mede" ⁸⁷.

Vanuit deze achtergrond kan men ook de steun van Terruwe aan de hierboven vermelde encyclieken

1. "Sacerdotalis Caelibatus" (1967) en
2. "Humanae Vitae" (1968) analyseren:

De weerhoudende- en bevestigende gevoelsliefde in het celibataire priesterschap en het huwelijk (zonder anti-conceptionalia) zijn bij psychisch "rijpe" mensen essentieel verweven met haar thomistische visie op de passies en de ondergeschiktheid van de passies aan het verstand. Ik begin in navolging van de literatuur met de bespreking van het tweede ⁸⁸:

Ad.2: *"Tegen de periodieke onthouding wordt echter de grote moeilijkheid gemaakt, dat onthouding, ook periodieke onthouding, voor velen praktisch onmogelijk zou zijn, of tot zulke psychische spanningen aanleiding zou geven, dat daardoor de huwelijksliefde inderdaad zou lijden.*

Onze ervaring als zenuwarts wijst in een andere richting. Wij hebben zeer sterk de indruk gekregen, dat voor psychisch normaal ontwikkelde mensen het beleven van onthouding, met name van de periodieke onthouding, zeer wel mogelijk is, in het bijzonder indien de onthouding gezien wordt als uiting van liefde. Wanneer een man en een vrouw werkelijk van elkaar en hun kinderen houden, is het niet te moeilijk om wille van deze liefde de natuurlijke neiging tot seksuele samenleving te weerhouden. Zij moeten dit echter als liefde ervaren.

⁸⁷. Vgl. A. Terruwe, De frustratieneurose, 16.

⁸⁸. A. Terruwe, De liefde bouwt een woning, Roermond/Maaseik: J. Romen en zonen 1968, 62-78; *Idem*, Hooglied van de nieuwe liefde, 63-70. Het is me niet geheel duidelijk, of het artikel van de "leerling" Dr. A. Mante, getiteld: "Bevestigingsleer en anticonceptie" (Bevestigend samenleven, 1987, 159-167) geheel op deze lijn zit. Met name niet, omdat Mante volgens mij niet goed de metafysische achtergrond van het denken van Terruwe weergeeft.

Zo lang de onthouding alleen als een negatief iets wordt beleefd, als een "niet mogen", als een "moeten dat tegen de natuur ingaat", zal het moeilijk zijn dit door te voeren: dan komt er een innerlijk verzet" ⁸⁹.

Het is met name opvallend dat Westhoff dit gegeven in haar studie niet vermeldt, omdat ze nota bene een proefschrift over natuurlijk geboorteregelen heeft geschreven ⁹⁰, en daarbij ook aandacht besteedt aan recente visies, maar niet Terruwe ⁹¹!

Op dezelfde wijze spreekt Terruwe over de weerhoudende (celibataire) liefde in het priesterschap ⁹², die volkomen een gevoelsliefde moet zijn en niet "geremd" door de spanningen tussen de verschillende passies ⁹³. Die gevoelsliefde is niet in strijd met het celibaat - het is zelfs een zeer positieve menselijke uiting - maar kenmerkt zich door de onthouding als gevolg van de gehoorzaamheid van de passie aan de rede:

Ad.1: "Wanneer wij uitgaan van het juiste inzicht in het menselijk zieleleven, moeten wij noodzakelijk antwoorden, dat de seksuele drang bij normale, psychisch volwassen mensen, redelijk te herleiden is.

Het seksuele leven behoort tot het gevoelsleven van de mens, en het gevoelsleven is uiteraard ondergeschikt, onderworpen aan het geestelijke, aan het redelijke in de mens. Het seksuele gevoel zo goed als ieder ander gevoel is van nature zo, dat het een leiding door het verstand volgt. Wanneer de rede dus onthouding voorschrijft, zal bij een normaal mens de seksuele drang zich voegen, en zal de mens psychisch in evenwicht blijven" ⁹⁴.

In feite staat hier de leer van haar proefschrift verwoord, namelijk het aristotelisch-thomistische "*Appetitus sensitivus in nobis... natus est obedire rationi*" (Summa Theologiae, II-I, q.9, a.2, ad3 en II-I q.74, a.3, ad1), dat dan gekoppeld wordt aan het metafysische deel van de visie die Terruwe van Thomas overneemt. Hiermee is dus aangegeven, dat Terruwe tweemaal uitgaat van een thomistisch beginsel in haar geschriften en dat er een wending rond 1962 moet hebben gelegen. Maar door het

⁸⁹. Idem, De liefde bouwt een woning, 69-70.

⁹⁰. H. Westhoff, Natuurlijk geboorteregelen in de twintigste eeuw: de ontwikkeling van de periodieke onthouding van de Nederlandse arts J.N.J. Smulders in de jaren dertig, Baarn: Ambo 1986.

⁹¹. Vgl. Idem, o.c., 215-158.

⁹². Idem, De liefde bouwt een woning, 79-100.

⁹³. Idem, o.c., 83-86.

⁹⁴. Idem, o.c, 93.

samenkomen van antropologie en metafysica komen we hier bij een vorm van sublimatie, waarover we in de excursie 4.2.2. hebben gesproken.

Ze stelt dan ook met nadruk, dat een persoon voor zowel de aangegeven vorm van het huwelijk als het celibataire leven psychisch gezond moet zijn; het luststreven moet volkomen ontplooid zijn, en niet verdrongen door het nuttigheidsstreven; dus geen voluntaristische ascese, die tot de verdringing en de neurose leidt.

En daarmee zijn we na een lange systematische uiteenzetting bij het benaderen van de vraag gekomen, wat de invloed van Terruwe op de moderne kerkgeschiedenis is geweest. Met name omdat kerkelijke autoriteiten als kardinaal B. Alfrink en kardinaal G. Danneels zich op de uitspraken van Terruwe baseren in hun verkon- diging. Is hier dan sprake van een "geestelijk bevrijder" in de zin, die Hanneke Westhoff eraan geeft, namelijk een "bevrijder" van de "knellende" morele voor- schriften? Nee, dus!

5.2. Een katholieke goeroe?

Tot slot moet ik echter op een gegeven wijzen, waar men vanuit kerkhistorisch oogpunt vraagtekens kan zetten bij de wijze waarop de "leerlingen" van Terruwe met haar bevestigingsleer omgaan: de bevestigingsleer van Terruwe omhelst niet alleen meer het intieme in celibataire- en huwelijksleven - de leer over de verdringing van de passies of het onderontwikkelde gevoelsleven -, maar heeft ook vanaf de jaren zeventig vertakkingen naar de samenleving als geheel, waarin kenmerken van een gevoelsarmoede zouden optreden, en in het bijzonder ook de wetenschap.

Op deze wijze is ook de bibliotheek van de Terruwe Stichting opgesteld ⁹⁵, een gegeven dat werd aangemoedigd in het verschijnen van het boek "Bevestigend samenleven" (1987), dat Terruwe werd aangeboden bij gelegenheid van haar 75e verjaardag en waarop ik me hierboven onder meer heb gebaseerd ⁹⁶.

Want met name op de visie die Terruwe heeft gelanceerd vanaf het einde van de jaren zestig, dat de bevestigingsleer "de straat op moet" ⁹⁷ en niet alleen meer besloten blijft tot het intieme, komt nogal eens kritiek.

⁹⁵. Vgl. O. van Breemen, Wie is Dr. Anna Terruwe? Bijlage II, pag. 13.

⁹⁶. H. Vekeman e.a., Bevestigend samenleven. Een boek voor Dr. Anna Terruwe bij haar 75e verjaardag, Keulen: Verlag Frank Runge 1987.

⁹⁷. Vgl. A. Terruwe, Geef mij je hand...Over bevestiging sleutel van menselijk geluk, Lochem: De Tijdstroom 1972, 18 vv.

Hierboven zagen we reeds, dat Grossouw over de "late" Terruwe sprak als een "christelijke goeroe" die hij voorheen ten zeerste kon waarderen, maar later niet meer geheel (beter: geheel niet) begreep.

En misschien kan dit beeld typerend worden aangevuld met de inhoud en titel van een bespreking van de aangehaalde bundel "Bevestigend samenleven" van de kerkhistoricus Ton van Schaik in Hervormd Nederland: "*Het begon als bevrijding*" (de seksualiteit, *de "oude" Terruwe*) "*en eindigde als Haarlemmerolie*" (bevestiging als wonderremedie tegen het kwade in mens en samenleving, *de "nieuwe" Terruwe*)⁹⁸.

Zoals ik hierboven heb gezegd, kan dit onder meer voortkomen uit het feit, dat de "leerlingen" weliswaar spreken vanuit de leer over de frustratieneurose over "bevestiging" maar het thomistische gedachtegoed waarop deze valt te herleiden, niet (meer) kennen.

Maar daar kan men tegenover stellen, dat de critici zélf deze ook niet kennen, anders hadden ze de continuïteit in het denken wel opgemerkt, en geen duidelijk onderscheid gemaakt tussen de "oude" en de "nieuwe" Terruwe. Een gegeven, dat dus ook geldt voor de studie van Hanneke Westhoff, waarin alleen de eerste periode als "geestelijke bevrijding" wordt beschreven.

⁹⁸. T. van Schaik, Het begon als bevrijding en eindigde als Haarlemmerolie. De elitaire leer van Anna Terruwe, in: Hervormd Nederland 10 oktober 1987, 14-17.

CONCLUSIE.

In het bovenstaande heb ik de relatie tussen Terruwe en de (Nederlandse) kerkgeschiedenis willen bespreken aan de hand van het spanningsveld tussen kerkelijke moraal en psychiatrie.

Ik heb aan de hand van een artikel van Pieter van der Ven de vraag gesteld in hoeverre Terruwe als vrouwelijke "geestelijke bevrijder" complex is, en zichzelf het meeste heeft overleefd in de wereld van "geestelijke bevrijders" binnen het Rooms Katholicisme vanaf de jaren dertig tot nu.

Daarbij vielen een tweetal perioden in het oog rondom thomisme en "geestelijke bevrijding":

(1) de spanningen over de biechtmaterie van mensen die moreel ontoerekeningsvatbaar zijn in het begin van de jaren vijftig.

Die periode wordt in de kerkgeschiedenis uit den treure besproken, en die heb ik in het bovenstaande dan ook maar grotendeels achterwege gelaten zonder dat ik in gebreke zou zijn geweest, om niet aan te geven waar men deze "affaire Terruwe-Duynstee" zoal kan raadplegen.

Het ging me erom vanuit de uiteenzetting van *de thomistische antropologie* te beamen, dat Terruwe in de "klassieke" zin een "geestelijk bevrijder" is geweest in het spanningsveld met morele voorschriften. In deze fase ontplooit zich een Terruwe, die vooral op de antropologie van Thomas is gericht.

(2) de steun van Terruwe voor de meest "omstreden" encyclieken van de jaren zestig, zeg maar gerust de laatste decennia. Dat werd door velen niet als een "geestelijke bevrijding" ervaren. En in deze fase ontplooit zich een Terruwe, die vooral op *de metafysica van Thomas* is gericht.

(ad.1) Terruwe is in beide perioden complex, omdat haar antropologie complex is. Weet men niets over het thomisme, dan zal men de thomistische antropologie van Terruwe maar moeilijk verstaan. En dat geldt ook - zoals ik heb aangegeven - voor de opvattingen van de "nieuwe" Terruwe. Zowel voor voor- als tegenstanders.

(ad.2) En de vraag of ze zichzelf heeft overleefd, hangt dan ook mede samen met het steeds weer actualiseren van haar (thomistische) gedachtengoed. Het duidelijkste komt dit tot uiting in de thomistische ontwikkeling van haar bevestigingsleer, die men terdege ook nog in haar laatste geschriften terugvindt al is die niet expliciet vermeld. In ieder geval niet altijd in de geschriften van de "leerlingen".

In het bovenstaande meen ik duidelijk te hebben kunnen maken, dat Hanneke Westhoff vrijwel geen onderzoek naar de complexe achtergronden in ontwikkeling van Terruwe's leer heeft gedaan en haar boeken ná 1962 niet vermeldt; daarmee doet ze een te kort aan de authenticiteit van Terruwe's gedachtengoed.

Dit alles had een nuance kunnen aanbrengen bij de invalshoek van haar studie: is "geestelijke bevrijding" altijd verweven met een conflict met "knellende" morele voorschriften? Het kan namelijk soms voor meerdere mensen een "geestelijke bevrijding" zijn, om verantwoord met die richtlijnen te leven.

En dit is de kanttekening die ik - na een lange opbouw - wilde opmerken bij het lezen van het boek de "Geestelijke bevrijders", dat ik overigens - als de auteur niet "ideologisch" te werk gaat - een zeer waardevol historisch document vind voor de recente Nederlandse kerkgeschiedenis.

Maar ik wil tot slot wél een ding ten gunste van Westhoff en ten nadele van de Terruwestichting zeggen: men moet onderzoekers wel de gelegenheid geven de bronnen te kunnen onderzoeken, en zich niet "sektarisch" afsluiten. Want het wordt tijd, dat er eens een op bronnen gebaseerd proefschrift over Terruwe verschijnt.

LITERATUUR.

- J. Aertsen, "Elk zijnde is goed". Thomas van Aquino over de goedheid van het zijn, in: R. te Velde (red.), Thomas over goed en kwaad, Baarn: Ambo 1993, 75-89.
- B. Barendse, Thomas van Aquino. Een geloof op zoek naar inzicht, Baarn: Het Wereldvenster 1968.
- J. van Belzen, Rümke, Religie en godsdienstpsychologie, Kampen: Kok 1991.
- Idem, Portretten en landschappen. Tekeningen uit de geschiedenis van de Nederlandse psychiatrie, Baarn: Ambo 1994.
- H. Berger, Deugd en passie, in: R. te Velde (red.), De deugden van de mens. Thomas van Aquino: De virtutibus in commune, Baarn: Ambo 1995, 97-112.
- W. Berger en J. Jansen, De katholieken en hun psychologie. De Geschiedenis van een problematische relatie, in: B. Alfrink e.a., De identiteit van katholieke wetenschapsmensen, Baarn: Ambo 1980, 25-41.
- O. van Breemen, Wie is Dr. Anna Terruwe? Een beschrijving van het leven en het levenswerk van Dr. Anna Terruwe, zenuwarts, aan de hand van authentieke gegevens in chronologische volgorde, Deurne: Bibliotheek Dr. Anna Terruwe Stichting 1992.
- Idem, De bevestigingsleer van Dr. Anna Terruwe. Trefwoorden- en systematische catalogus, Deurne: Bibliotheek Dr. Anna Terruwe Stichting 1992.
- Chr. Brinkgreve, Psychoanalyse in Nederland. Een vestigingsstrijd, Amsterdam: Arbeiderspers 1984.
- I. Bulhof, Freud en Nederland. De interpretatie en invloed van zijn ideeën, Baarn: Ambo 1983.
- B. Delfgouw, Thomas van Aquino. De wereld van een middeleeuws denker, Kampen: Kok Agora 1985.
- A. van der Does de Willebois Het vaderloze tijdperk. Een cultuurpsychologische verkenning van de gesecculariseerde samenleving, Brugge: Tabor 1984.
- W. Duynstee, De verdringingstheorie, beoordeeld van thomistisch standpunt (1935), in: Idem, Verspreide opstellen, Roermond/Maaseik: J. Rommen en zonen 1963, 8-23.
- Idem, Wet en wetsverplichting bij St. Thomas (1956), in: Idem, o.c., 126-137.
- Idem, De betekenis van de neuroseleer voor de ascese (1962), in: Idem, o.c., 180-191.
- L. Eisenga, Geschiedenis van de Nederlandse psychologie, Deventer: Van Loghum Slaterus 1978.
- L. Elders, De metafysica van St. Thomas van Aquino, Dl. I: Het gemeenschappelijk zijnde, Brugge: Tabor 1982.
- Idem, De natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino. Algemene natuurfilosofie, kosmologie, filosofie van de organische natuur, wijsgerige mensleer, Brugge: Tabor 1989.

- L. Elders en C. Tukker, Thomas van Aquino. Zijn leven, leer en invloed, Leiden: Groen en zoon 1992.
- H. Fortmann, Wat is er met de mens gebeurd? Over de taak van een vergelijkende godsdienstpsychologie, Bilthoven: Amboboeken 1971.
- J.A. de Goey, Vragen in de biecht betreffende het VIe en IXe gebod, in: Analecta voor het aartsbisdom Utrecht 20(1947) 43-52.
- C. de Groot, Naar een nieuwe clerus. Psychotherapie en religie in het Maandblad voor Geestelijke Volksgezondheid, Kampen: Kok Agora 1995.
- W. Grossouw, Alles is van U. Gewijde en profane herinneringen, Baarn: Ambo 1981.
- R. van Helsdingen en M. Schlemper, E.A.D.E. Carp (1895-1983), in: Maandblad Geestelijke Volksgezondheid 38(1983) 1367-1369.
- B. McSweeney, Roman catholicism. The search for relevance, Oxford: Basil Blackwell 1980.
- C. Maas, Affectiviteit en celibaat. Op basis van een onderzoek van de Nederlandstalige literatuur 1960-1978, Nijmegen: Gottmer 1978.
- A. Mante, Werk en leer van Mw. Dr. A.A.A. Terruwe, in: H. Vekeman (red.), o.c., 21-36.
- A. Mante, Bevestigingsleer en anticonceptie, in: Idem, o.c., 159-166.
- A. van Melsen, Het neo-thomisme, herleving van een schijn-dode of schijnherleving van een dode? In: B. Alfrink e.a., De identiteit van katholieke wetenschapsmensen, 93-113.
- Idem, Wat maakte het neothomisme zo attractief? In: B. Delfgouw e.a., De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme, Baarn: Ambo 1984, 28-48.
- R. ter Meulen, Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder katholieken in Nederland 1900-1965, Nijmegen: Katholiek Studie Centrum 1988.
- R. Otto, Het heilige. Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke in verhouding ervan tot het rationele, Nederlandse vertaling van J. Dippel 1928, Hilversum: Paul Brand 1963.
- P. Penning de Vries, Vrouwen op Ignatius' weg, in: Idem, Aan de bronnen, Nijmegen: Gottmer s.a., 13-30.
- Idem, Een priester met een verhouding, in: Benedictijns Tijdschrift 34(1973) 60-79.
- Idem, Nieuw zicht op evangelisch leven, Nijmegen: Gottmer 1974.
- H. Ruygers, Zielzorg en psychotherapie: kritische beschouwing van een document, in: Tijdschrift voor Theologie 5(1965) 60-88.
- T. van Schaik, Het begon met bevrijding en eindigde met Haarlemmerolie. De elitaire leer van Anna Terruwe, in: Hervormd Nederland 10 oktober 1987, 14-17.

- O. Steggink, Mystiek en affectiviteit bij Teresa van Avila, in: J. van der Lans e.a., Spiritualiteit. Sociaalwetenschappelijke en theologische beschouwingen, Baarn: Ambo 1984, 200-213
- C.E.M. Stuyker Boudier, Wijsgerig leven in Nederland en België 1880-1980. Dl. II: De Dominicanen, Baarn: Ambo 1986.
- Idem, Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980, Dl IV: Een zwerm van getuigen, Baarn: Ambo s.a..
- Idem, Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980. Dl. VII: Op zoek naar zin en zijn, Baarn: Ambo 1992.
- Idem, Wijsgerig leven in Nederland, België en Luxemburg 1880-1980. Dl. VIII: Katholieken en hun filosofie, Baarn: Ambo 1992.
- C.E.M. Struyker Boudier en H.M.A. Struyker Boudier, Uit de geschiedenis van een wijsgerige vereniging, in: B. Delfgouw e.a., De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme, Baarn: Ambo 1984, 49-129.
- H. Suèr, Niet te geloven. De geschiedenis vaneen pastorale commissie, Bussum: Paul Brand 1969.
- A. Terruwe, De neurose in het licht der radionele psychologie, 2e druk, Roermond/Maaseik: J. Romen en zonen 1950.
- Idem, Wilsvrijheid bij neurotici, in: R.K. Artsenblad 29(1950) 209-214.
- Idem, Psychopathie en neurose, Roermond/Maaseik: J. Romen en zonen 1955.
- Idem, De frustratieneurose, vijfde druk, Lochem: De Tijdstroom 1981 (met een voorwoord van prof. J. Prick)(eerste druk 1962).
- Idem, De liefde bouwt een woning, 3e druk, Roermond: J. Romen en zonen 1968.
- Idem, Geloven zonder angst en vrees, Roermond: J. Romen en zonen 1969.
- Idem, Geef mij je hand...Over bevestiging sleutel van menselijk geluk, Lochem: De Tijdstroom 1972.
- Idem, Suïde, waarom? Beschouwingen vanuit een antropologische visie, in: Mededelingenblad Dr. Anna Terruwe Stichting nr. 10/11.
- Idem, Menswording door bevestiging. Stencil. Lezing bij gelegenheid van het 12 en half jarig bestaan van de Terruwestichting, Nijmegen 1994, 1-13.
- A. Terruwe en Dom H. van Cranenburgh, Hooglied van de nieuwe liefde. Antropologie van de weerhoudende liefde, Baarn: Gooi en Sticht 1996.
- Thomas van Aquino, Summa Theologiae, dl I en dl. II-I.
- P. van der Ven, Bevrijden en bevestigen als R.-K. mannengeschiedenis, in: Trouw 18-11-96.
- H. Vekeman (red.), Bevestigend samenleven. Een boek voor Dr. A.A.A. Terruwe bij haar 75ste verjaardag, Keulen: Verlag Frank Runge 1987.
- A. Vergote, Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning, 2^e druk, Antwerpen/Amsterdam: De Nederlandse Boekhandel 1980.

J. Weima, Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring, Baarn: Ambo 1981.

Idem, De religie, de mens en de geseclariseerde samenleving, Kampen: Kok Agora 1989.

H. Westhoff, Natuurlijk geboortenregelen in de twintigste eeuw: de ontwikkeling van de periodieke onthouding door de Nederlandse arts J.N.J. Smulders in de jaren dertig, Baarn: Ambo 1986.

Idem, Prof. Dr. J.J.G. Prick. Heel de zieke mens. Pleidooi voor een antropologische neurologie, Katholiek Documentatie Centrum 1994.

Idem, Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw, Nijmegen: Valkhof Pers 1996.

J. van Wieringen, Enige verspreide gedachten over Carp (1895-1983) als katholiek, in: Vizier. Personeels- en bewonersorgaan van Endegeest 13(1997) jan/febr. 1997, pag. 18-20.

L. Winkeler, Verdringing van de moraal. De discussie rond het proefschrift van Mw. Dr. A.A.A. Terruwe, in: Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum 10(1980) 118-134.

E. Simons en L. Winkeler, Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945, Baarn: Arbor 1987.

