

Meester, men zoekt U wijd en zijd

Desiderium naturale en godsdienstpsychologie¹

Inleiding: lotgevallen van de godsdienstpsychologie

In deze bundel draait het om het natuurlijk verlangen naar God, het *desiderium naturale*. Natuurlijk kan daarbij ook de vraag gesteld worden wat daar empirisch wetenschappelijk van kan worden aangetoond. Als God het verlangen naar Hem in de mens heeft gelegd, als Hij het in ons wekt, dan moet het ook empirisch aan het licht komen. Tegenwoordig dient zich daarvoor met name de godsdienstpsychologie aan, bij dat loket moeten we aankloppen.

Dat is uiteraard niet altijd zo geweest. In de Middeleeuwen was de theologie ons loket geweest, toen omvatte de theologie immers zowel alle filosofische als alle psychologische onderwerpen. Deze ‘scholastieke’ traditie met haar wortels in de antieken bleef heel lang vitaal, maar tegen het einde van de 18^{de} eeuw begon de moderne dichotomie van geloof en wetenschap te ontstaan. Gaandeweg werd theologie steeds scherper afgebakend van filosofie en wetenschap en de wetenschap begon voor het eerst haar identiteit op een veel nadrukkelijker manier élders te zoeken. Voor het eerst kwamen er dus ook twee loketten voor onze vraag: theologie en wetenschap! Welke wetenschap? We moeten nu vragen naar de geboorte van de psychologie.

De moderne psychologie heeft haar wieg in de vroege 19^{de} eeuwse neurofysiologie: bijvoorbeeld het exact meten van reactietijden, het ontdekken van het verschil tussen sensorische en motorische zenuwen en de ontdekking van de elektrische aard van zenuwgeleiding. Grote pioniers zijn bijvoorbeeld de F.C. Donders (1818-1889), G.T. Fechner (1801-1887) en H. Helmholtz (1821-1894). Al deze lijnen – en vooral de apparaten voor hun experimenten – komen samen in het eerste psychologische laboratorium: dat van Wilhelm Wundt (1832-1920).² Wundt, filosoof, zoon van een Badense predikant, mag beschouwd worden als de grondlegger van de experimentele psychologie. We nemen het jaar dat Wundt zijn wetenschappelijk laboratorium inrichtte als markeringspunt voor het ontstaan van een zelfstandige *empirische* psychologie: Leipzig 1879. Vele laboratoria volgden in de hele wereld, wij kunnen dan aan het Groningse van Heymans (1857 – 1930) denken.³

Op zich zou de vraag naar het *desiderium naturale* bij dit loket van de nu ontstane wetenschappelijke psychologie gesteld kunnen worden, maar zo is het niet gelopen, zeker niet in Nederland. Terwijl alle aartsvaders van de psychologie – Wundt, William James (1842-1910), Heymans – ook tegelijk aartsvaders van de godsdienstpsychologie zijn, werd deze oorspronkelijke eenheid namelijk snel verstoord: de godsdienstpsychologische leerstoelen in Nederland (en niet alleen hier) zijn *niet* aan de éne overkoepelende faculteit van de psychologie verbonden, daar waren ze niet welkom. Moeder zat niet op ze te wachten, want er zat een onwetenschappelijk luchtje aan.⁴ Het was dus niet alleen de exponentiële groei aan

¹ Ik dank Harry Stroeken, Nico den Bok en Arjan Plaisier voor hun onmisbare commentaar op deze bijdrage.

² Zie bijvoorbeeld Sacha Bem, *Het bewustzijn te lijf, een geschiedenis van de psychologie*, Amsterdam 1985. En R.W. Rieber (ed.), *Wilhelm Wundt and the making of a scientific psychology*, New York 1980.

³ Zie D. Draaisma (et al.) *Gerard Heymans, Objectiviteit in Filosofie en Psychologie*, Weesp 1983.

⁴ J.A. van Belzen, ‘De toekomst van de godsdienstpsychologie’, in: J.A. van Belzen, (red.), *Op weg naar morgen, godsdienstpsychologie in Nederland*, Teksten II, Kampen 2000, 7-21.

onderzoek die zorgde voor een verregaande specialisering in de psychologie, er vestigde zich daarenboven een geharnast wetenschapsbegrip waardoor de godsdienstpsychologie werd verbannen.⁵

Kon de godsdienstpsychologie dan terug naar grootmoeder theologie? Eind goed al goed? Ondanks de voordelen daarvan is het toch terecht dat vele godsdienstpsychologen dit niet als een 'eindelijk thuis' zien. Waarom zou iemand die wil werken met psychologische methodieken niet aan de psychologische faculteit kunnen werken? Bovendien ontmoeten ze bij grootmoeder het zelfde conflict opnieuw, in de theologische faculteit was namelijk een scheuring langs dezelfde lijn ontstaan: we kennen staatsfaculteiten die zich met 'objectieve kennis' inlaten, en kerkelijke opleidingen die 'aan geloof doen' – ik zeg het even scherp.

Op theologisch ijs waren er echter ook nog andere wakken voor godsdienstpsychologische toeren: grootmoeder is na de Verlichting een tikje grillig en humeurig geworden. Misschien begon het ook bijna als een sprookje. Dankzij de invloed van de theoloog Schleiermacher (1768-1834) had de godsdienstpsychologie aan een theologische faculteit de wind in de zeilen. Schleiermacher had immers, nadat Kant het geloof had verbannen uit de sfeer van het denken, het geloof een nieuwe residentie gegeven in het gevoel. Hij sprak van een 'absoluut afhankelijkheidsgevoel'.⁶ Een goede basis voor godsdienstpsychologie! Vanaf 1900 ontstond er een hele rij godsdienstpsychologische tijdschriften vanuit theologische faculteiten van Europa tot Amerika. *Na ongeveer 1930 zijn ze echter allemaal gestorven!* In Europa heeft de opkomende dialectische theologie van Karl Barth (1886-1968) daar zeker een rol in gespeeld.⁷ Volgens Barth hadden onze religieuze gevoelens namelijk niets met geloof te maken! Bedrijf maar eens godsdienstpsychologie als je Barth's hete adem in de nek voelt: 'De religieuze ervaring, op welk niveau dan ook, is, voor zover het meer is dan een hol vat, voor zover het inhoud, bezit, en het smaken van God bedoelt te zijn, altijd wanklank; het is het schaamteloze vooruitlopen op dat wat alleen maar van de onbekende God uit waar kan zijn en waar kan worden.'⁸ Barth en de zijnen ontketenden vanaf 1920 een paleisrevolutie: ook bij de grootmoeder theologie is de godsdienstpsychologie niet altijd veilig.⁹

Het spreekt vanzelf dat al dit touwtrekken de godsdienstpsychologie niet onberoerd liet. Hoe moest zij in deze leeuwenkuil haar eigen identiteit vinden? Hier kan een lange geschiedenis van proberen en pionieren, van vinden en verdwalen geschreven worden. Ik onderscheid grofweg reductionisten, agnosten en gelovigen. Bij de reductionistische visie wordt geloof tot iets anders gereduceerd, bijvoorbeeld tot iets louter psychisch. Freud is hier een goed voorbeeld van. De agnosten vinden dit

⁵ Gelukkig zijn er wel tekenen van hoop: bijvoorbeeld door de *American Psychological Association* (APA) die sinds 1990 de godsdienstpsychologie in een eenparig versneld tempo rehabiliteert.

⁶ Een 'schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl', zie *Der Christliche Glaube*, Berlijn 1884⁶, 159 e.v.

⁷ In de VS (zie <http://www.psychwww.com/psyrelig/USA.html>) geldt eerder de invloed van het behaviorisme. Zie D. W. Wulff, 'Rethinking the rise and fall of the psychology of religion.' In: A. L. Molendijk and P. Pels (Eds.), *Religion in the making: The emergence of the sciences of religion*, (pp. 181-202). Leiden: (1998).

⁸ *Der Römerbrief*, Zürich 1922, 25: 'Das religiöse Erlebnis, auf welcher Stufe es sich auch abspiele, ist, sofern es mehr als Hohlraum, sofern es Inhalt, Besitz und Genuß Gottes zu sein meint, die unverschämte und mißklingende Vorwegnahme dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann.' Uiteraard betreft het hier de jonge Barth, later heeft Barth andere dingen over deze dimensie van geloof gezegd.

⁹ Zie ook J.H. van den Berg, *Psychologie en Geloof*, Nijkerk 1958.

te kort door de bocht, zij onthouden zich liever van oordeel.¹⁰ Ze zullen zich noch voor geloof, noch voor reductionisme uitspreken.

De derde groep wordt gekarakteriseerd door het *fides quaerens intellectum*. Vertegenwoordigers hiervan zien conform dit middeleeuwse adagium het geloof als een legitiem startpunt en proberen de godsdienstpsychologische empirie in dat licht te verstaan. Dat betekent niet dat de ruimte voor ontmaskerende psychologische kritiek verdwijnt, in tegendeel: men kan nu gaan werken met een criterium dat uiteindelijk draait om *echt* en *onecht*. Bij een ‘echt’ godsdienstig fenomeen is er een werkelijke gerichtheid op de Ander óm de Ander, ‘onecht’ betekent dat de gerichtheid in wezen terugbuigt op het eigen ‘ik’ (of extended self).¹¹ Voorbeelden van het laatste worden bijvoorbeeld aangereikt door de psychoanalyse, zoals we verderop zullen beschrijven.¹² In de volgende definitie van godsdienstpsychologie is dit criterium verwerkt: *godsdienstpsychologie onderzoekt de psychologische dimensie van godsdienst met de methoden van de psychologische wetenschap en met openheid voor wat echt en onecht aan godsdienst kan zijn*. Ik zal de stelling verdedigen dat deze derde opvatting van godsdienstpsychologie de volle breedte van de empirie beter verklaart dan de twee eerder genoemde alternatieven. Ik kom hierop terug in de evaluatie aan het slot van dit betoog.

We gaan dan nu de godsdienstpsychologie aftasten met deze vraag: is er iets te vinden van het *desiderium naturale*, een verlangen naar God, misschien zelfs een Vaderfiguur? Dit zal zich dan hoogst waarschijnlijk aftekenen binnen een veel breder verlangen naar iets onzegbaars, iets ‘transcendents’, een ‘bron van licht’. Ook op deze dubbelheid van een specifiek en een breed *desiderium* kom ik in de evaluatie terug.

§1 Wijs-begeerte

Nog even een oponthoud, want als we ons direct op de psychologie zouden storten zouden we ons impliciet achter Schleiermacher scharen: het *desiderium*, zo het er is, zou bovenal een *gevoel* zijn, geen streven van het intellect. Dat zou dus een heel beslissende nadere inkleuring van het gezochte *desiderium* zelf impliceren.¹³ Een inkleuring heel anders dan die van de middeleeuwer die het *desiderium naturale* verbond het met verlangen naar *inzicht*, met *filosofie*. Vandaar dus kort de vraag: kunnen we de filosofie interpreteren vanuit de gedachte van het *desiderium naturale*?

Als eerste worden we dan herinnerd aan de etymologie van ‘filosofie’, van ‘wijs-begeerte’. In wijsgeren als Plato kwam inderdaad een onzegbaar verlangen naar het transcendente boven, een verlangen naar het Goede, naar Licht, – denk aan de beroemde allegorie van de grot.¹⁴ Volgens Werner Jaeger beperkt zich dit echter niet tot Plato: ‘Vanaf Plato culmineerde elk systeem van Griekse filosofie, uitgezonderd het sceptische, in theologie. We kunnen een platonische, aristotelische, epicureïsche, stoïsche, neopythagoreïsche en neoplatoonse theologie onderscheiden.’¹⁵ Er wordt

¹⁰ Een voorbeeld is dacht ik Van Belzen, zie zijn ‘Trends in de godsdienstpsychologie’, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 54 (2000) 192-220.

¹¹ Voor deze definitie van ‘echt-onecht’ kies ik een gedachtelijn van Bernard van Clairvaux (1090-1153). Dit was een briljant godsdienstpsycholoog, al bestond dat vak nog niet in de 12^{de} eeuw. Zie ook H. Veldhuis, (red.), *Onrustig is ons hart...*, *Mens-zijn in christelijk perspectief*, Zoetermeer 1994, H3.

¹² Zie §3.

¹³ Vergelijk ook N. Azari en D. Birnbacher, ‘The Role of Cognition and Feeling in Religious Experience’, *Zygon* 39/4 (2004) 901-918.

¹⁴ Te vinden in ‘De Staat’, vii, *Verzameld Werk*, III, herziene uitgave van de vertaling van Xaveer de Win, Kapellen/Baarn 1999.

¹⁵ Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1936, 4.

niet geclaimd dat deze Grieken monotheïsten waren – dat waren ze niet. Maar het *desiderium naturale* kan dit gepassioneerde en religieus gekleurde zoeken van de filosofen wel goed verklaren. Hier presenteert het zich in elk geval als een verlangen naar een transcendente bron van onveranderlijk zijn, iets wat in een *denkend* schouwen wordt nagestreefd.

Na de christelijke omvorming van het neoplatonisme door Augustinus vinden we het *desiderium naturale* terug als een verlangen naar een *persoonlijk* God. Bovendien wordt het nu ook bewust erkend en beleden: *onrustig is ons hart, totdat het rust vindt in U, o God!* (Augustinus) Dat de intellectuele dimensie nadrukkelijk meedoet in deze (on)rust, blijkt exemplarisch in vele middeleeuwse traktaten. Teksten als het *proslogion* van Anselmus ontspringen uit gebed en contemplatie, toch is het ook ‘filosofie’. Eén van de meest indringende getuigenissen van dit verlangen naar God als een intellectueel streven is Dante’s *Goddelijke Komedie*. Zo zegt Beatrice, die zeker de theologie symboliseert, tot Dante:

*Zo ik u toevlam in de gloed der liefde
Boven de maat die op aarde wordt geschouwd,
Zodat ik de kracht uwer ogen te boven ga
Verwonder u niet; want dit komt
Van 't volmaakte schouwen, dat naarmate het begrijpt
De voeten sneller beweegt naar het begrepen Goed.
'k Zie zeer wel hoe reeds weerstraalt
In uw intellect het eeuwig Licht
Dat, eenmaal aanschouwd, altoos liefde ontsteekt.* Pa. 5:1-9

Door de hele *Komedie* vind je dit besef dat herinnert aan een dimensie van het *desiderium* die we tegenwoordig niet zo goed meer kennen: zou in het Licht ook niet ons licht, met al haar onrustig streven, tot rust komen? Zo kunnen we in het *desiderium naturale* ook een sleutel vinden tot het verstaan van het verschijnsel filosofie.

De kritiek van Kant (1724-1804) op de traditionele godsbewijzen markeert wat dit betreft een keerpunt.¹⁶ Wat voor Dante vanzelfsprekend was begon meer en meer te vervagen: geloofsverlangen werd bij Schleiermacher een kwestie van gevoel. Dit is tevens de ambiance van de oervaders van de godsdienstpsychologie, Wundt en James: het waren post-kantianen met een beslissende tik van Schleiermacher. Godsdienstpsychologie was voor hen wetenschappelijke bestudering van het ‘absolute afhankelijkheidsgevoel’, geen kwestie van het intellectuele schouwen van waarheid! Het is deze godsdienstpsychologie die we na dit filosofisch oponthoud gaan aftasten op zoek naar sporen van het *desiderium*.

§2 Het Desiderium en de neurofysiologie

Als eerste godsdienstpsychologische discipline onderzoeken we de neurofysiologie. Wie dat vergeet, vergeet Wundt, vergeet de oorsprong van de psychologie. Daarom deze vraag: zijn er aanwijzingen voor een *desiderium naturale* op het niveau van de neurofysiologie? Het gaat hier niet om een bewijs voor of tegen het *desiderium naturale*: kunnen we ons één neurofysiologisch feit voorstellen dat beslissend tegen

¹⁶ In de twintigste eeuw is er eerherstel van de godsbewijzen vis à vis Kant gekomen. Voor een introductie in het voor dit punt relevante oeuvre van bijvoorbeeld Alvin Plantinga, zie R. van Woudenberg en B. Cusveller, *De Kentheorie van Alvin Plantinga*, Zoetermeer 1998.

het *desiderium* zou pleiten? Of beslissend voor? Immers, zoals prikkeling van mijn hersenstam bij erotische beelden niet bewijst dat de onderhavige vrouw niet bestaat, zo bewijst activiteit in het ‘reli-lobje’ niet dat God niet bestaat (of dat Hij wel bestaat).¹⁷

Ja toch, ik weet één neurofysiologisch gegeven dat strijdig zou zijn met enkele algemene voorwaarden voor geloof. Stel dat de neurofysiologie zou aantonen dat vrijheid een illusie is, dan vernietigt de neurofysiologie het christelijk Godsbeeld en het bijpassende mensbeeld.¹⁸ Elders heb ik echter aangetoond dat de neurofysiologie goed met vrijheid te combineren valt.¹⁹

Andere neurofysiologische kwesties raken niet de vraag naar de bewijsbaarheid, maar zijn niettemin wel een echt humaan aspect van het *desiderium naturale*, mocht het bestaan. We zijn nu eenmaal geen engelen die zonder elk spoor van ‘brains’ de Allerhoogste loven. Godsdienstpsychologisch onderzoek brengt ook deze neurofysiologische dimensie van religieuze activiteit in kaart, de speurtocht naar het ‘reli-lobje’ of ‘the God spot’. Onderzoek naar deze materie is al oud, David Wulff geeft een breed overzicht.²⁰ Ik beperk me hier verder tot het noemen van deze literatuur.

§3 James en de fenomenologie: de hermeneutieve richting

Lag de oorsprong van de neurofysiologische methodiek bij Wundt, William James symboliseert een andere methodologische tak van de godsdienstpsychologie, haar fenomenologische, descriptieve of *hermeneutieve* poot. Veelal laat men de godsdienstpsychologie inderdaad beginnen bij de James.²¹ Vanwege zijn *Principles of Psychology* (1890) wordt hij gezien als een van de grootste en eerste psychologen, maar zijn *the Varieties of religious experience* (1902) is de onbetwiste bestseller van de embryonale godsdienstpsychologie.²²

Het is ondoenlijk om *The Varieties* hier recht te doen; zelf lezen is het devies. Ik wil James hier vooral bespreken vanwege zijn methodische betekenis. Daarvoor is het toch goed om één citaat te geven, een korte passage waarin James Tolstoi aan het woord laat maar zo indirect ook over zichzelf spreekt. Het is de passage over de ernstige melancholie van Tolstoi:

Gedurende dat hele jaar, terwijl ik me bijna onafgebroken bleef afvragen hoe er een eind aan te maken, met het touw of de kogel, gedurende al die tijd, naast al deze bewegingen in mijn hoofd, bleef mijn hart wegdwijnen vanwege een ander ziekmakend gevoel. Ik kan dit geen andere naam geven dan de dorst naar God. Dit hunkeren naar God had niets te maken met het rondtollen van

¹⁷ Er zijn vijf hersengebieden geselecteerd die extra activiteit vertonen bij religieuze ervaring, die worden hier niet zonder humor ‘reli-lobje’ genoemd, zo door M. Sarot, ‘Religieuze kennistheorie en het reli-lobje’, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 56 (2002) 39-47.

¹⁸ Overigens niet dat van alle theologen want uiteraard komt er ook determinisme in de theologie voor, iets wat goed te combineren is met neurofysiologisch determinisme.

¹⁹ Ik bedoel dan geen ‘compatibilisme’, want dat is in feite een vernietiging van vrijheid. Zie *Vrijheid en Disposities*, Zoetermeer 2000, en mijn ‘Freedom and Neurobiology, a Scotistic Account’, *Zygon* 39/4 (2004) 919-932.

²⁰ David M. Wulff, *Psychology of Religion, classic and contemporary views*, New York 1991, 41-110, 172-183. Recenter bijvoorbeeld Eugene d'Aquili & Andrew B. Newberg, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis 1999.

²¹ David Wulff, a.w., 11, 467-518.

²² Ondertitel: a study in human nature, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902. Ik gebruik de 13de druk, Londen 1919.

mijn gedachten, – het was juist het tegendeel daarvan –, maar het kwam vanuit mijn hart.²³

Ten eerste brengt dit citaat ons bij het *desiderium naturale*. In het getuigenis van onnoemelijk veel mensen is het moment dat zij zich door God laten vinden het keerpunt van hun bestaan. Zij komen dan tegelijk bij de grond van de dorst én de bron die haar lest. Maar heeft een individueel getuigenis als dat van Tolstoi – en James' eigen ervaring liep precies parallel – wel enig wetenschappelijk gewicht? Hier ligt precies de methodische betekenis van James. De godsdienstpsychologie leeft immers niet alleen van neurofysiologie en statistiek. Er is ook een andere dimensie: van fenomenologische beschrijving, van aandacht voor de individuele religieuze beleving.²⁴ James zette het op de kaart en het zou nooit meer verdwijnen: wij hebben de individuele ervaring met de sensitieve interpretatie daarvan serieus te nemen, juist ook psychologisch-wetenschappelijk gezien. Die interpretatie moet overigens ook kritisch en demaskerend zijn. Want veel in religie is onzuiver en 'onecht'.

James' eigen overtuiging was dat geloof noodzakelijk was. Religie was, zoals de ondertitel van *The Varieties* het zei, eenvoudigweg *human nature*. Hij beleefde geloof wel op een mystieke, niet doctrinaire wijze: het ging hem om 'experience', ervaring.²⁵ Hier vinden we weer de post-kantiaanse nazaat van Schleiermacher. Geloofsbelijdenissen en theorieën waren voor hem op zijn best gestolde ervaring, ze hadden verder weinig waarde. Maar bij James, grondlegger van de psychologie en de godsdienstpsychologie, komen we het *desiderium* dus als belangrijke factor tegen.²⁶

Freud

Deze fenomenologische methode is in feite verder psychologisch verdiept en ontwikkeld door Freud (1856-1939) en de psychoanalyse. Hoewel de vroege psychoanalyse heel andere wetenschappelijke aspiraties had – zij wilde graag doorgaan voor een harde, objectieve wetenschap –, is het netto resultaat na de grondslagenstrijd toch eenduidig: de psychoanalyse kan de lat van exacte wetenschap niet halen, maar kan wel gedijen onder de vlag van een meer fenomenologische, 'hermeneutieve' wetenschap.²⁷ Zoals je teksten literair-wetenschappelijk kunt onderzoeken, kun je ook mensen onderzoeken: waar liggen de verborgen betekenisverbanden? Hierin ligt een onuitwisbaar belang van de psychoanalyse: Freud heeft als geen ander de loep gelegd bij de verborgen betekenisverbanden in de individuele biografie – hij was de archeoloog van de ziel! Geen wonder dat Freud zich trouwens vermeide in de échte archeologie.²⁸

Uiteraard had Freud een eigen godsdienstpsychologisch programma, hij was een uitgesproken reductionist: Freud wilde godsdienst reduceren tot drift, neurotisch conflict en gemis. Godsdienst was volgens Freud een vorm van 'de vervulling van de oudste, sterkste en meest dringende wensen van de mens'.²⁹ De schrijnende afhankelijkheid in de vroege jeugd kan een mens in feite nooit meer van zich afschudden, het leven blijft bedreigd door dood, verlies en ellende. Die dreiging is onacceptabel voor de meeste mensen en daarom droomt men zich een goede vader in

²³ A.w. 156, mijn vertaling van James' weergave van Tolstoi.

²⁴ Zie ook Bem, a.w., 299-300.

²⁵ Wulff, a.w., 475.

²⁶ Dit spoor kan verrijkt worden met bijvoorbeeld Alfred Adler (1870-1937) en Gordon Allport (1897-1967).

²⁷ Hiervoor Adolf Grünbaum, *The Foundations of psychoanalysis, a philosophical critique*, London 1984.

²⁸ Zie A.M. Rizzuto, *Why did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation*, New Haven-Londen 1998.

En zie noot 35.

²⁹ Wolff a.w., 279.

de hemel. Kritisch en demaskerend heeft Freud zo veel betekenis voor de godsdienstpsychologie: inderdaad kunnen godsdienstige fixaties optreden doordat religie te veel geënt blijft op een ouderbinding. Ze wordt dan in dat opzicht 'onecht', is in wezen niet gericht op de Ander maar in angst gefixeerd op het eigen ik.³⁰

Gestript van zijn reductionisme is Freud eigenlijk de kroongetuige van het *desiderium naturale*: Freud meent *als psycholoog* dat de mens naar een God hunkert, naar een vaderfiguur. Dat Freud concludeert dat die God er niet is, is een conclusie die door Freud niet voldoende empirisch onderbouwd wordt. Daarin stuiten we eerder op het individu Freud dan op wetenschap.³¹ Dit exploreren we in de nu volgende paragraaf.

De lijn Rümke - Rizzuto

In 1939, het sterfjaar van Freud, liet de Utrechtse hoogleraar psychiatrie H.C. Rümke *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof* het licht zien.³² In dit boek bespreekt Rümke de psychologie van het ongeloof. Zijn hoofdstelling is dat ongeloof een *ontwikkelingsstoornis* is.³³ Het boekje verraste de Nederlandse intellectuelen: dit was een ander geluid! Toch was de gedachte uiterst simpel: natuurlijk is er een psychologie van het geloof, maar er is ook een psychologie van het ongeloof. Als psychologische factoren inspelen op geloof, dan moet het ook zo zijn dat ze inspelen op ongeloof. Ik laat het beroemde boekje van Rümke nu ter zijde en concentreer me op een spannende studie die deze gedachte van Rümke op Freud zelf toepast: waarom verwierp Freud eigenlijk God? Ook bij hem zijn er toch verborgen betekenisverbanden die je psychoanalytisch kunt onderzoeken?

Ana-Maria Rizzuto laat in *Why did Freud Reject God?* uit 1998³⁴ zien dat Freud psychologisch gezien niet anders kon dan zich opstellen als een 'goddeloze Jood'. Het interessante van deze studie is dat hij echt psychoanalytisch van opzet is, al bestaat het materiaal uit dode teksten en uit de beeldjes die Freud in zijn werkkamer op zijn bureau plaatste – archeologische trofee's allemaal gelijkend op de beeldjes die zijn kinderbijbel verluchtigden! Deze beeldjes moesten hem troosten en bemoedigen met zijn werk, maar was het niet de aanwezigheid van zijn vader die zich in deze beeldjes van Egyptische mummies en goden verdichtte? Vanuit deze insteek prepareert Rizzuto het oude weefsel van Freuds leven laag voor laag weg, zodat de diepere lagen met de middelen van Freuds eigen psychoanalyse zichtbaar worden: het was voor deze man onmogelijk om te geloven. Uiteraard is de zekerheidsstatus van dit soort onderzoek niet zo heel hoog³⁵, maar al het psychoanalytisch onderzoek is tentatief. Het blijft hermeneutiek van 'teksten' en hun verborgen verbanden. Hoewel Rizzuto niet bewijst dat God bestaat, onthult zij wel haarfijn dat psychoanalyse nooit een middel kan zijn in een reductionistisch programma. Er is dan ook altijd een

³⁰ Zie de definitie in onze inleiding.

³¹ Dat geldt ook al voor de psychoanalyse van Freud zelf: die was sterk bepaald door het gezin van herkomst, zie Harry Stroeken, *Freud en zijn patiënten*, Amsterdam 1985, 138-158.

³² Heruitgave, inleiding J.A. van Belzen, Kampen 2003.

³³ Overigens vult Rümke 'geloof' niet langs doctrinaire lijnen in, ik plaats hem op de lijn Schleiermacher – James. Zie verder ook J. Corveleyn en D. Hutsebaut (eds.), *Belief and Unbelief, psychological perspectives*, Amsterdam Atlanta 1994 en Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongeloof*, Kapellen Kampen 1987, 187-254.

³⁴ New Haven / Londen.

³⁵ Rizzuto (zie a.w. 134-185) slaat bijvoorbeeld geen acht op de voor het geloof van toenmalige intellectuelen vaak vernietigende betekenis van de nieuwe gegevens van archeologie (Freuds obsessie!) en Assyriologie, bijvoorbeeld de ontdekking van het Gilgamesj-Epos. We worden trouwens ook milder over de hoogdravende inhoud van Freuds *Totem und Tabu* (1913) als we kennis nemen van grootse theorieën van de toenmalige Assyriologen.

psychologie van dat ongelooft – Rümke's steen in de gladde vijver van elk zelfvoldaan reductionisme.

Het onderzoek van Rizzuto heeft nog rijkere implicaties voor ons huidige onderwerp. In eerder onderzoek stelt ze: 'Zowel volgens Freuds inzichten als volgens de mijne bestaat het eigenlijk niet dat er mensen zijn zonder een innerlijke representatie van God.' Zij doelt dan op bewuste of onbewuste beelden, maar maakt de representaties wel contextafhankelijk: in tijden waarin een dergelijk symbool niet aanwezig was, hoeft het niet in de psyche te zijn.³⁶ Het grote verschil met Freud is dat deze aan god-representaties slechts een remmende, defensieve psychologische functie toeschreef; de psychoanalytica Rizzuto ziet echter daarnaast ook een heel andere, positieve betekenis van god-representaties. Ze helpen voor het vinden van *psychologisch evenwicht* en *zingeving*. Dit onderzoeksspoor kan hier slechts aangeduid worden, ik verwijs verder naar literatuur.³⁷ Duidelijk is wel dat hier een verband gelegd kan worden met het *desiderium naturale*: als in elk mens god-representaties sluimeren (mits ze ermee in aanraking zijn gekomen) en deze representaties belangrijk zijn voor psychologisch evenwicht, is dat te zien als een psychologische aanwijzing voor het bestaan van het *desiderium*.

Object-relations

Rizzuto is een psychoanalytica van de *school of object relations*, een latere aftakking van de klassieke freudiaanse psychoanalyse. De grondgedachte van deze richting is voor ons van belang. De fundamentele gedachte van de objectrelatietheorie is dat de psyche van het kind in de eerste ontwikkelingsfasen wordt geweven uit de relatie met de ander ('object' genoemd). Het 'ik' komt voort uit relatie, het is het resultaat van geïnternaliseerde object-relaties. Dit centraal stellen van relaties zorgde voor een natuurlijk verband tussen de objectrelatietheorie en religie: 'Binnen de object-relationale stroming in het psychoanalytisch denken wordt religie gezien als *relatie*: religie is wezenlijk relationeel. In de relatie met God worden geïnternaliseerde object-relaties (*i.e.* het innerlijke beeld van de ander en de relatie met de ander) weerspiegeld en keren fundamentele patronen van interactie en betekenisverlening, zoals een individu dat in het dagelijks leven doet, terug.'³⁸ Verschillende vertegenwoordigers van deze stroming hebben dan ook op het gebied van religie onderzoek gedaan, ik denk aan de reeds genoemde Rizzuto, verder aan James Jones³⁹ en Nel Jongsma-Tieleman.⁴⁰

De objectrelatietheorie is inderdaad goed te combineren met geloof: religie is immers relatie? Het *desiderium naturale* dat de theoloog voor ogen zweeft is echter wel heel iets anders dan de psychische krachten die de objectrelatietheorie blootlegt. De 'geïnternaliseerde object-relaties' die in de relatie met God worden 'weerspiegeld' zijn ambivalente psychische krachten: angst en woede kunnen zij aan zij gaan met verlangen. De ervaring met God zelf zou een dergelijk ruw en ambivalent *desiderium* dus moeten gaan zuiveren. De gelovige ervaart meestal dan ook dat God verrassend

³⁶ Ana-Maria Rizzuto, *The Birth of the Living God, a psychoanalytic study*, Chicago-London 1979, 47, zie ook John McDargh, 'Creating a New Research Paradigm: Ana-Maria Rizzuto', in: J. Liebman Jacobs, D. Capps (Red.), *Religion, Society, and Psychoanalysis*, Boulder 1997, 187.

³⁷ Zie John McDargh, *a.w.*

³⁸ H. Schaap-Jonker, E.H.M. Eurlings-Bontekoe, P.J. Verhagen en H. Zock, Godsbeeld en psychopathologie, een verkenning in de wetenschappelijke literatuur vanuit object-relationale perspectief, *Psyche en Geloof* 11/4 (2000) 201.

³⁹ *Contemporary psychoanalysis and religion*, New Haven / Londen 1991.

⁴⁰ *Godsdienst als speelruimte voor verbeelding*, Kampen 1996.

anders is dan hij in eerste instantie dacht. Wat God doet 'is in geen mensenhart opgekomen'. Op zich blijft echter staan: het psychoanalytisch gegeven dat onze psyche wezenlijk relationeel is, sluit goed aan bij de grondgedachte van het *desiderium* dat de mens aangelegd is op God.

Er is echter een belangrijke complicatie, want er bestaat namelijk verschil van mening ten aanzien van de rangorde van de relaties. Klein en Winnicott achten de *binnenwereld* het meest basaal, in hun ogen zijn de *innerlijke* object-relaties het meest fundamentele weefsel. Auteurs als Fairbairn en Guntrip zien daarentegen de binnenwereld van interne relaties als secundair, als een wereld van compensatie.⁴¹ In hun ogen zijn échte relaties primair en is de innerlijke psyche daarvan de weerspiegeling. Voor ons thema is deze controverse natuurlijk heel relevant, het *fides quaerens intellectum* kan het beste aansluiting zoeken bij de visie van auteurs als Fairbairn en Guntrip.

Lacan

De Franse denker Jacques Lacan is gestart als een kritisch medestander van de objectrelatie school. Medestander vanwege zijn overtuiging dat objectrelaties fundamenteel zijn, kritisch vanwege zijn overtuiging dat de mens door de belangrijkste vertegenwoordigers van deze school *gedomesticeerd* is. Voor mensen als Winnicott en Guntrip is de *richting* van onze relationele gehechtheid namelijk een natuurlijk gegeven. Daartegenover plaats Lacan de mens als de belichaming van een polymorfe, perverse driftmatigheid.⁴² Er is geen normatief of natuurlijk doel voor onze drift, geen norm voor onze (ook intrapsychische) gehechtheden. Schematiserend gezegd: Winnicott en Guntrip zijn Apollinische denkers van de orde, Lacan is het Dionysische type à la Nietzsche.⁴³

Nu rees voor Lacan echter de vraag wat hij als psychoanalyticus zijn patiënt dan nog te zeggen heeft, als er eigenlijk geen normatieve orde in de relationele matrix van driftmatige gehechtheid bestaat. Lacan is van mening dat de taak van de psychoanalyse is het blootleggen van juist dat gemis. De mens is een fundamenteel tekort, hij is als subject slechts drager van een driftmatig verlangen. Als zodanig *moet* hij dus wel een doel kiezen, maar dat doel is er in feite alleen om het excentrische zijn dat hijzelf nu eenmaal is als een excentrische relatie te laten voortbestaan. Slechts imaginair vallen wij samen met ons doel, wordt ons verlangen bevredigd. Zou de mens werkelijk met zijn doel samenvallen, dan vond hij de dood. Hij *is* immers dat verlangen, die driftmatigheid, die *relatie-tot-dat-andere*. Die excentrische positionering van het ik kunnen wij niet kwijtraken, het zou de dood van de psychische realiteit als verlangen zijn. Het enige is dat wij de leegte kunnen leren erkennen en aanvaarden. (Zou Lacan de passage uit Barths Römerbrief die wij citeerden gekend hebben?!)

In deze psychoanalytische visie komt een inzicht naar voren dat voor het christelijk geloof toch een aantal boeiende herkenningpunten biedt. De gedachte dat wij met onze zelf gestelde doelen een illusie nastreven, dat wij onszelf zouden moeten ontledigen, brengt ons op een terrein waar de mysticus zich thuis voelt. Ook Lacan heeft zelf de relatie met werk van Simone Weil gelegd en heeft zich door haar laten

⁴¹ J.R. Greenberg & S.A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Harvard UP 1983, 223-224.

⁴² Zie Marc De Kesel, *Eros & Ethiek, Een lectuur van Jacques Lacans Séminaire VII*, Leuven/Leusden 2002.

⁴³ Zie A.J. Plaisier, *De Mens in het geding, een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*, Zoetermeer 1996.

inspireren.⁴⁴ Ik wil hier niet de suggestie wekken dat Lacan een religieus denker is, dan zou men hem annexeren. Maar van waarde lijkt mij zijn gedachte dat wij ons vastklampen aan ‘fantasmata’ om onszelf te beschermen tegen de schrale woestijnwind van een diepere, demaskerende waarheid over onszelf. In het geloof gebeurt dat evengoed: ook die relationele innerlijke gehechtheid zal gebruikt worden om onszelf te *verbergen*. Hier kan men ook een verband leggen met de mystiek van een Johannes van het Kruis, ook die zou ons juist weer terugdirigeren naar de schrale woestijn. Telkens raadt hij aan om allerlei gekoesterde ‘fantasmata’ los te laten: al je ingevingen, gevoelens, visioenen, beelden, doelstellingen, al komen ze van een engel of van God, laat ze los. ‘Hij’ is het niet, krijgen de mensen in de ‘psychoanalytische praktijk’ van Johannes te horen, laat het dus los, hecht je er niet aan. Waar de wegen uiteengaan is de overtuiging van de christen dat God er wel degelijk is en zichzelf in voorstelbare, menselijke vorm geschonken heeft.

Men zou kunnen vragen of Lacans ‘vertoog’ niet iets blootlegt van de postchristelijke mens: is Lacan gestuit op het psychologisch gegeven dat de gesecculariseerde mens zichzelf heeft beroofd van het enige doel dat zijn verlangen tot rust brengt, namelijk God? En dat hij dus door deze amputatie inderdaad veroordeeld is tot doelloze driftmatigheid? Schrap God en elke gehechtheid waarin je jezelf wilt verliezen zal je ook weer afstoten, elk verabsoluteerde doel waarmee je je wilt identificeren zal je uiteindelijk van je ware identiteit beroven. Wie goden van goud aanbidt wordt als zij, zegt de psalm (115:8). Lacan heeft die potentiële ‘vergouding’ ontdekt, maar kent het alternatief niet. Zowel voor Lacan als voor de christen is de mens inderdaad leegte, of, zoals de middeleeuwer het zei, een houtkrul gekromd om zijn eigen leegte. Lacan houdt het daarbij, voor de christen is het een teken van het *desiderium naturale*: de houtkrul kan zich alleen vullen met Hem.

We kunnen Lacans visie verder nog met een zeer specifiek aspect van het christelijk geloof verbinden, namelijk de incarnatie. In een supralapsarische visie op incarnatie is het *desiderium naturale* niet gericht op de ‘hoge’ God maar wordt het vervuld door de nederige, mens geworden God.⁴⁵ De gedachte dat het *desiderium naturale* eigenlijk op de menswording is gericht kan men verbinden met Lacans kritiek op onze neiging tot restloze vereenzelviging met het object: is elk *desiderium naturale* los van de incarnatie, elk verlangen dat wil ‘opklimmen’ tot God, niet een vorm van vluchten in je eigen ‘fantasma’ rond God, je eigen ideaalbeeld van God? Wie zich in dat allerhoogste ‘fantasma’ wil spiegelen en verliezen, wil eigenlijk ‘als God’ zijn – nu met de negatieve connotatie die daaraan verbonden is (Genesis 3).

Met Lacan sluiten we de lijn die bij James begon af. De eenheid binnen deze denkers is de methodische: voorop staat toch de invoelende interpretatie van het eigen ziele leven en dat van de ander, dit is een *hermeneutische* benadering. Telkens vinden we duidelijke sporen van het *desiderium naturale* of gegevens die heel goed van daaruit uitgelegd kunnen worden. Nu naar de volgende methodische poot van de godsdienstpsychologie, een lijn die weer teruggaat op Wundt: de statistische.

⁴⁴ De Kesel, a.w., 49.

⁴⁵ Zie bijvoorbeeld Henri Veldhuis ‘Moderniteit en motieven voor de menswording’, in: *Wat God bewoog mens te worden*, Nico den Bok, Guus Labooy (red.), Zoetermeer 2003, 24-25.

§4 Statistisch onderzoek

Een 'Binding met God' vragenlijst

Godsdienstpsychologie zonder statistiek is ondenkbaar. Uit de zee aan onderzoek moet ik iets selecteren. Ik kies voor de recent ontwikkelde 'Binding met God' vragenlijst, de 'Attachment to God Inventory' (AGI).⁴⁶ John Bowlby, uit de object-relatie stroming, stelt dat vroege ouderbindingen worden overgedragen op volwassen relaties. Er zijn uitgebreide psychometrische schalen ontwikkeld om die theorie te 'operationaliseren', want hoe objectiever je het concept 'ouderbinding' zodat het meetbaar wordt in bevolkingsonderzoek? Zo ontstond de 'schaal voor ervaringen in nabije relaties', de *Experiences in Close Relationships-scale* (ECR-schaal). De twee belangrijkste dimensies van ouderbinding die deze schaal meet zijn *vermijden van intimiteit* en *angst voor verlating*.⁴⁷

Deze gedachte kun je echter ook doortrekken: worden die ambivalente ouderbindingen misschien ook overgedragen op God? Beck en McDonald hebben dit uitgewerkt. Zij hebben daarvoor de ECR-schaal omgebouwd tot een meetinstrument voor de binding met God, de 'Attachment to God Inventory'. De twee cruciale parameters van de ECR-schaal keren uiteraard terug, nu getransponeerd op God: *vermijden van intimiteit* en *angst voor verlating*. Om een idee te geven hoe dat wordt gemeten: deelnemers moeten tientallen verschillende vragen beantwoorden als: 'Ik probeer niet te afhankelijk van God te zijn' en 'dagelijks bespreek ik al mijn zorgen en problemen met God'. Interessant is dat in de genoemde hoofddimensies ál het hermeneutische onderzoek dat ik eerder beschreef mee resoneert: natuurlijk Freud en de *school of object-relations*, maar ook bijvoorbeeld Rümke. Deze onderzoekslijn vanuit Bowlby vraagt immers aandacht voor het algemene psychologische gegeven van het *vermijden* van intimiteit, juist in *belangrijke* relaties. Van daaruit kan men makkelijk een lijn trekken naar Rümke: ongeloof als ontwikkelingsstoornis. Door dit onderzoek krijgt Rümke's inzet een veel steviger empirische en statistische basis.

Het was Beck en McDonald in eerste instantie te doen om de constructie van deze AGI-schaal en het testen op betrouwbaarheid. Dit werd gedaan in drie bevolkingsgroepen (één groep was bijvoorbeeld studenten van een christelijke universiteit). Dit onderzoek, dat nog wacht op verdere toetsing en uitbouw, kan men uitstekend verbinden met het concept van het *desiderium naturale*. Juist het vinden van een verband tussen ouderbinding en binding aan God suggereert dat de mens van nature is *aangelegd* op een Vader in de hemel. Wel zien we het ambivalente van de binding: er is angst én afhankelijkheid, de binding is nog geen zuiver verlangen of liefde. De christelijke traditie kent zelf haar taal en teken waardoor de relatie met God zal kunnen groeien in kwaliteit, uitgaande van een dergelijk ambivalent psychologisch weefsel van ouderbinding. Ergo, we vinden hier aanwijzingen voor een nadere

⁴⁶ R. Beck, A. McDonald, 'Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Test of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences', *Journal of Psychology and Theology*, 32 (2004), 92-103.

⁴⁷ Avoidance of Intimacy and Anxiety about Abandonment, zie *a.w.*, 94.

invulling van het *desiderium* als een nog ambivalente *binding* gekenmerkt door een waaier van gevoelens van angst voor tot verlangen naar een persoonlijk God.⁴⁸

Geloof, ongeloof en depressie

Er is een andere empirische manier om ons probleem te benaderen. Wanneer er een *desiderium naturale* is, is het logisch om te veronderstellen dat het vervuld worden van dat verlangen de mens goed doet. Augustinus riep in zijn belijdenissen: 'Onrustig is ons hart, totdat het rust vindt in U, o God.' Als dit waar is, dan zou het onvervuld blijven hiervan de mens diep moeten frustreren – we hebben al een indringend getuigenis van Tolstoi gezien. Een volgende stap is dan onderzoek doen naar het voorkomen van bijvoorbeeld depressiviteit in verschillende bevolkingsgroepen. Is er verschil tussen gelovigen en ongelovigen wat dit betreft?

Er is erg veel empirisch onderzoek op dit terrein gedaan. Ik geef enkele resultaten, die teruggaan op vele honderden statistische onderzoeken in het laatste decennium. In de USA is 8 % van de bevolking niet religieus. Zij lijken een significant hogere kans op depressiviteit te hebben. Bij dit soort onderzoek wordt er altijd gecorrigeerd voor zaken als sociale status etc. ('covariates are controlled'). Voorts is het van belang dat dit onderzoek verschijnt in serieuze wetenschappelijke vakbladen. Men geeft dan ook duidelijk aan dat het wel statistisch, maar nog geen *experimenteel* onderzoek is. Pas experimenteel onderzoek geeft meer zekerheid over *oorzaken*: als je bevolkingsgroepen vergelijkt, vind je stevast een duidelijk omgekeerd evenredig verband tussen de mate van religieuze betrokkenheid en depressie, maar een statistisch verband is nog geen oorzakelijk verband. Dan zou je in een experiment sommige mensen uit een groep *at random* 'religie' moeten geven, anderen uit een controlegroep krijgen dat dan niet. Het behoeft geen betoog dat dit niet kan. Van belang is uiteraard wel dat wordt gekeken naar specifieke graadmeters van religiositeit, zoals het trouw participeren in erediensten en het hebben van een wat men noemt 'intrinsieke' geloofsovertuiging. Zijn beide factoren sterk aanwezig, dan wijzen bijna alle studies op een lagere frequentie van depressiviteit en tevens een eerder herstel ervan (en betere 'coping' met 'life events' als overlijden etc.).⁴⁹

Het Nederlandse onderzoek van het team rond Braam verdient hier genoemd te worden.⁵⁰ Vanuit bevolkingsonderzoek onder ouderen in bijvoorbeeld Sassenheim, Haarlem, Zwartsluis, Genemuiden, Hasselt, Ommen, Zwolle en Oss toont Braam aan dat er een duidelijk statistisch verband is tussen depressiviteit en afnemende religieuze betrokkenheid bij ouderen: 'In het algemeen gaat lidmaatschap van een kerkelijke gezindte samen met minder depressie.'⁵¹ Deze globale uitspraak wordt onderbouwd door gedifferentieerd, specifiek onderzoek: er is gekeken naar de sociale dimensie van geloof, naar de kant van de mate van 'persoonlijk geloof' (saillantie) of de cognitieve aspecten. Ook wordt er bijvoorbeeld gekeken naar kerkbezoek: 'Het

⁴⁸ In dit verband is ook nog zeer noemenswaard: H. Schaap-Jonker, E.H.M. Eurlings-Bontekoe, P.J. Verhagen en H. Zock, Godsbeeld en persoonlijkheidspathologie, een exploratief onderzoek bij psychiatrische patiënten', *Psyche en Geloof* 11/4 (2000) 210-226.

⁴⁹ Gegevens bij H.G. Koenig, M.E. McCullough, D.B. Larson, *Handbook of Religion and Health*, Oxford 2001, 118-135. Voor een overzicht van recent empirisch onderzoek (1997-2002) zie A.W. Braam, A.T.F. Beekman, W. van Tilburg, Religiositeit en depressie bij ouderen: een overzicht van recent empirisch onderzoek, *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 8 (2003) 495-506.

⁵⁰ Braam, A., et. al., 'Gereformeerde depressie of depressies bij gereformeerden? Gegevens uit ouderenonderzoek.' *Psyche en Geloof*, 11 (2000) 114-129. En Braams *Religion and Depression in Later Life, an empirical approach*, (revised edition), Amsterdam 2001².

⁵¹ Braam 2001: 153.

risico op depressie voor mensen die zelden of nooit de kerk bezoeken blijkt ongeveer anderhalf keer groter te zijn dan voor ouderen die de kerk minstens twee keer per maand bezoeken. De resultaten zijn gecorrigeerd voor effecten van lichamelijke gezondheid en sociale steun, en zijn dus niet aan vertekening door deze factoren toe te schrijven.⁵² De algemene conclusie geldt echter niet bij alle vormen van religiositeit: 'Niettemin wordt in een sterk-conservatief (Calvinistisch) religieus klimaat meer depressie gevonden.' Al dit onderzoek verloopt met de gewone wetenschappelijke standaardmethoden.

Al met al is dit een statistische onderbouwing van wat we bijvoorbeeld bij James vonden: als er meer depressiviteit voorkomt bij mensen die empirisch aantoonbaar minder echt, intrinsiek geloof hebben (ook kennelijk gekoppeld aan kerkgang), dan is dat een statistisch teken voor het bestaan van een elementair verlangen, een *desiderium*. Waarom zou je anders depressief worden, als er niets in je eigen wezen is dat vraagt naar een antwoord van gene zijde?

Toch vinden we niet bij alle mensen dit verlangen. De godsdienstpsychologie heeft dan ook veel studie verricht naar het keerpunt, de drempel tussen geloof en ongelooft: bekering.

§5 **Bekering**

Godsdienstpsychologisch gezien is het thema van de bekering het sluitstuk in elk onderzoek naar het empirisch traceerbare van het verlangen naar God. Want dat wij niet bij iedereen een verlangen naar God vinden kan men met dit gebed van toenadering uit de zondagse eredienst in verband brengen:

Wij herkenden U niet,
wij zochten onszelf.
GIJ, HEER, VERGEEF ONS!

Bekering is vanouds een geliefd godsdienstpsychologisch onderwerp. Uiteraard kun je het weer neurobiologisch, hermeneutisch of statistisch onderzoeken. Het eerste werd al gedaan door Stanley Hall in 1904⁵³, een fraai voorbeeld van het tweede is de studie van Erikson over Luther⁵⁴, het derde vinden we bijvoorbeeld bij Nel Jongsma's onderzoek onder gereformeerde jongeren.⁵⁵ Over de oorzaken van bekering is in de theologie ook nog het nodige gezegd, zo hebben we er in Nederland onze eerste kerkscheuring aan overgehouden! Het christelijk geloof erkent in elk geval, eigenlijk in markante tegenstelling tot de Islam, de noodzaak van bekering en voortdurende bekering. Het is niet zo dat wij ons verlangen naar God ook onproblematisch realiseren, voortdurend buigen wij het toch weer af of terug naar onszelf en worden we 'onecht'. Wij vermijden Hem, misschien wel omdat we dat vanuit onze oudste ouderbindingen met ons meedragen (Bowlby/Beck). Daarmee is niet gezegd dat dit een deterministisch patroon is: alle religies gaan uit van het idee dat onze wijze van relatievorming ook door God zelf geheeld en veranderd kan worden, de bijbelverhalen getuigen daarvan. In elk geval wordt met het thema van (dagelijkse) bekering erkend

⁵² Braam 2001: 152.

⁵³ *Adolescence; Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education*, 2 Vol. New York 1904.

⁵⁴ *De jonge Luther*, vertaling Karel Soudijn, Amsterdam 1982².

⁵⁵ *Geloven; gewoonte of keuze, een onderzoek naar het effect van godsdienstige opvoeding onder gereformeerde jongeren*, Kampen 1991.

dat wij door allerlei krachten ons *desiderium naturale* kunnen verwaarlozen of verstikken, het in de kiem kunnen smoren. Het zaad kan op de stenen vallen.

Evaluatie van de gegevens

We hebben allerlei gegevens opgevraagd bij het loket van de godsdienstpsychologie. Uiteraard was dit overzicht verre van uitputtend. Alles overziende is het echter duidelijk dat er heel veel signalen zijn van het bestaan van een *desiderium naturale*. In deze slotparagraaf wil ik twee resterende vragen evalueren: 1) hoe specifiek is dat verlangen en 2) toont de godsdienstpsychologie het bestaan ervan aan?

1) Heel dit onderzoek wordt geproblematiseerd door het verschil tussen een *breed* (in de zin van een algemeen transcendentaal verlangen) en een meer *specifiek desiderium* (als een verlangen naar een Iemand, een Vaderfiguur zoals in het christendom). Uiteraard kan de Griekse filosofie opgevat worden als een bewijs van een breed opgevat *desiderium*; het onderzoek van Freud, Rümke en bijvoorbeeld Beck wijst eerder in de richting van een Persoon als doel van ons verlangen. Deze dubbelheid heeft te maken met twee andere thema's: het *desiderium* kan misschien wel *elementair* zijn maar desalniettemin kan het historisch gegroeid zijn. Het is bijvoorbeeld opgeroepen door de christelijke traditie. En dat brengt ons direct bij een volgend vragencomplex: dit onderzoek zou veel eerder op een breed verlangen gewezen hebben als je het bijvoorbeeld in Azië had uitgevoerd. Of moet men dan ook juist de geweldige missionaire beweging van het christendom in bijvoorbeeld Korea in het godsdienstpsychologisch onderzoek betrekken? Dit zijn allemaal vragen die hier niet beantwoord kunnen worden, maar dit alles speelt in een eventuele conclusie rond het *desiderium naturale* wel een grote rol. Vanuit deze beperkte bijdrage concludeer ik dan het volgende: er is een makkelijker aan te tonen *breed* verlangen naar iets onzegbaars, maar er zijn ook, heel wel mogelijk door historische beïnvloeding, duidelijke aanzetten van een *specifiek* verlangen naar een transcendente Persoon.

2) Wanneer we ons afvragen of dit betoog nu ook het bestaan van dit *desiderium* wetenschappelijk aantoont, draait het uiteindelijk om de vraag waardoor de hier beschreven empirie het beste verklaard wordt: door reductionisme, door agnosticisme of misschien toch door het *fides quaerens intellectum*? Het is evident dat de empirie uitstekend vanuit het *desiderium naturale* geïnterpreteerd kan worden, maar deze uitleg moet concurreren met andere. Waarom zou je de gegevens niet met Freud evolutionair-biologisch uitleggen? Of is een agnostisch standpunt niet alles wat haalbaar is? Hierbij ook enkele overwegingen.

Empirisch onderzoek moet haar eigen object serieus nemen. Zoals de natuurkunde dat doet – en komt tot verbluffende conclusie ten aanzien van de aard van de ruimte-tijd – zo moet de godsdienstpsychologie dat ook. Gelovigen menen dat de God waar ze in geloven bestaat – dat maakt geloven voor hen tot wat het is. Reductionisme en agnosticisme nemen deze empirie echter *niet* serieus. Dat is in principe natuurlijk mogelijk, soms zijn de dingen niet wat ze op het eerste gezicht lijken, de psychologie heeft met recht heel wat ballonnetjes lek geprikt. Maar er moet dan wel een empirisch argument aangevoerd worden. Immers, kritiek die aprioristisch opkomt vanuit het credo van het naturalisme⁵⁶ is geen *psychologisch* argument. Nu had Freud een dergelijk psychologisch argument, maar dat is hier voor wat betreft haar reductionistische implicaties ontzenuwd op grond van psychologische

⁵⁶ Onder naturalisme versta ik hier die visie die ten grondslag ligt aan reductionisme, namelijk de theorie dat alleen dat wat door de natuurwetenschap wordt bestudeerd bestaat.

tegenargumenten (Rümke, Rizzuto, Bowlby/Beck). Freud kan juist gezien worden als één van de kroongetuigen van het bestaan van een *desiderium naturale*. Wat blijft er dan nog over? Wat is het empirische argument om de empirie niet serieus te nemen? Men kan tegenwerpen dat er ook ongelovigen zijn. Het verklarend vermogen van de godsdienstpsychologie is hier echter juist hoog: mensen hebben juist de behoefte om weg te duiken voor betekenisvolle relaties. Is dit een cirkelredenering? Dat betwijfel ik. Want de godsdienstpsychologie mag haar eigen object serieus nemen en de enige maatstaf is dat zij de psychologische fenomenen verklaart, de fenomenen van geloof én ongelof, van het *desiderium* en het ogenschijnlijke gebrek daaraan. Natuurlijk kan men alles ook reductionistisch uitleggen, maar die visie heeft in de godsdienstpsychologie op het eerste gezicht de feiten tegen: mensen geloven nu eenmaal en een reductionistische uitleg doet deze ervaring geweld aan, kent er namelijk een *principiële* geslotenheid voor, geen empirische. Voor de stelling dat het allemaal slechts schijn is ligt daarom de bewijslast bij het *reductionisme*. Naturalisme (en reductionisme) wordt eigenlijk door het *bestaan* van de godsdienstpsychologie weersproken. Een feit dat echt authentiek voor reductionisme zou pleiten was het niet-bestaan van godsdienstpsychologie.

Op grond hiervan meen ik dat het *fides quaerens intellectum* sterkere papieren heeft dan haar concurrenten. Zij doet de volle omvang van de empirie recht, namelijk enerzijds de ontmaskerende, kritische dimensie van de godsdienstpsychologie, anderzijds (uiteraard) de ervaring van geloof. Bij dit laatste gaat het bij reductionisme mis, dat dringt a-priori een vervorming aan dit fenomeen op die niet past bij de subjectieve overtuiging van de gelovige. Als de kaarten echter zo liggen, dan is agnosticisme te voorzichtig.

De inschatting dat het *fides quaerens intellectum* de empirie het beste recht doet zal echter wel samenhangen met een veel bredere thematiek: hoe weegt men in het *algemeen* de kansen van materialisme en theïsme? Wat dit betreft geloof ik – iets wat hier niet beargumenteerd kan worden – dat agnosticisme te voorzichtig en reductionisme onhoudbaar is. Ik moet hiervoor verwijzen naar filosofische discussies en discussies op het terrein van ‘Science and Religion’.⁵⁷

‘Meester, men zoekt U wijd en zijd!’ We hebben het gezien: de geschiedenis van de filosofie toont het, de neurofysiologie weerspreekt het niet, de hermeneutische richting spreekt er openlijk van, statistisch onderzoek onderstreept het met cijfers en vragenlijsten. Heeft het thema van het *desiderium naturale* zo niet inderdaad voor de wetenschap een unificerende, helende betekenis? En het centrum van dit verlangen wordt bezongen in de kerk.⁵⁸

Meester, men zoekt U wijd en zijd,
komend langs velerlei wegen.
Oud’ren gaan rustig welbereid
jongeren aarz’lend U tegen.
Maar vroeg of laat, ’t zij dag of nacht,
eens vindt Ge ons moe en zonder kracht,
hunkerend naar uwe zegen.

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld W.L. Craig, J.P. Moreland, (Eds.) *Naturalism, A critical analysis*, Londen New York 2000, 2002 en mijn *Vrijheid en Disposities*.

⁵⁸ Liedboek voor de Kerken 170:1