

Hoofdstuk 5

De theologen zoeken naar de affectieve kern van de religie

Een centraal inzicht waarop dit boek rust is dat ‘de psychologie’ voor een belangrijk deel is ontstaan vanuit verschillende praktijken en ontwikkelingen in de negentiende eeuw en dat daarbij altijd sprake is van een conflict met het religieuze wereldbeeld. Wanneer wij ons in dit hoofdstuk richten op de (Duitstalige) protestantse theologie zal het perspectief iets anders zijn: de godsdienstpsychologie maakt zich los van dogmatiek en godsdienstfilosofie en kan zich ontwikkelen tot een zelfstandige discipline aan het eind van de eeuw. Dat proces voltrekt zich tegen een specifieke achtergrond: een groeiend besef van een kloof tussen traditionele vormen van theologie, geloof en kerk enerzijds en religieuze beleving anderzijds. Tegen die achtergrond wordt de vraag naar het wezen van religie en de kern van de subjectieve religiositeit gesteld.

Ons vertrekpunt is Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Zijn invloed op de theologie in de negentiende en twintigste eeuw is enorm. Zeker in de Duitstalige theologie kon niemand om zijn twee belangrijkste werken heen: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) en *Der christliche Glaube* (1821/22, herzien in 1830/31). Het zijn twee cruciale werken die vaak in elkaars verlengde worden gezien, hoewel zij toch een heel verschillende geest ademen. Het eerste lijkt geschreven door een jonge revolutionair die op de barricaden klimt voor het religieuze gevoel, een Sturm-und-Drang-kunstenaar – religiositeit is immers verwant aan de beleving van kunst – met een hartstochtelijk pleidooi voor de beschouwing van het Oneindige. Het tweede past meer in de tijd van de Restauratie. Het biedt een overwogen systematische reflectie op het religieuze gevoel en meer nog een poging van daar uit aansluiting te vinden bij de bestaande ‘klassieke’ protestantse dogmatiek.

Vanuit het gedachtegoed van Schleiermacher kunnen wij lijnen trekken door de negentiende eeuw. Volledig kan dat niet zijn. Wij beperken ons tot de wat bepalend is geweest voor de debatten in en rond de godsdienstpsychologie zoals die zich aan het eind van de negentiende eeuw begint af te tekenen in de protestantse theologie.

Schleiermacher en het religieuze gevoel

In 1799 schreef Schleiermacher de *Redevoeringen over de religie* in een korte periode waarin hij vervangend predikant was aan het Pruisische hof in Potsdam.¹ Die omgeving bood hem de gelegenheid om geconcentreerd te schrijven zonder zich naar de ideologie van het hof te hoeven voegen. Sinds 1788 was de protestantse kerk in Pruisen feitelijk een staatskerk. Om de dreiging van revolutionaire tendensen de kop in te drukken, wilde men meer controle op kerk en geestelijk leven. In weerwil hiervan houdt Schleiermacher in de vierde van de vijf redenen een krachtig pleidooi voor een scherpe scheiding tussen kerk en staat. Nee, hij is geen hofschrijver, maar staat juist midden in een denkwereld van vroegromantische geesten die er revolutionaire denkbeelden op nahouden. De huiskamer van de familie Herz in Berlijn, waar regelmatig bijeenkomsten georganiseerd worden van dichters en kunstenaars, is de thuishaven van zijn denken.

Eén van de belangrijkste leden van deze kring is Friederich Schlegel (1767-1845) die nauw contact onderhoudt met de dichter Novalis en die al snel een goede vriend en inspirator van Schleiermacher wordt. Schlegel is op dat moment een hartstochtelijk pleitbezorger van wat in die kring wel *Symphilosophie* wordt genoemd: een idealistische wetenschap die gericht is op een betere wereld. Die zou tot stand moeten komen wanneer de grenzen tussen kunst en wetenschap, poëzie en filosofie, zouden wegvallen. De tijdsgeest van de verlichting met de nadruk op de rede was aan zijn eind. Het was tijd voor de emancipatie van een esthetisch bewustzijn, waarin volgens Schlegel en Novalis ook de religie moest opgaan. Onder die religie verstonden zij niet de piëtistische vroomheid die in hun tijd het protestantisme kenmerkte – traditionele vormen van religie hadden voor hen afgedaan – maar een nieuw soort religie gestoeld op een subjectieve belevingswereld.

Je proeft bij Schleiermacher de invloed van deze filosofie, bijvoorbeeld waar hij beweert dat er van een echte geloofsopvoeding door onderricht en catechese geen sprake kan zijn, omdat religie uit het individuele gemoed, uit het ‘gevoel’, voortkomt. Tegelijkertijd neemt hij in diezelfde rede afstand van Schlegel en Novalis: religie gaat niet op in de kunst, maar de beleving van kunst kan wel opwekken tot religieuze beschouwing. Wie de wereld als kunstwerk kan zien, kan uiteindelijk ook oog krijgen voor het grootste kunstwerk: de mens in wie de religie door zijn godheid is opgewekt. Bovendien is bij Schleiermacher de religieuze mens niet, zoals Rudolf Otto later zou observeren, het romantische, heroïsche ik van Fichte of Schlegel, maar een passief en deemoedig mens.

1. Voor biografische gegevens, zie: K. Nowak, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Wanneer Schleiermacher zijn apologie van de religie schrijft tegen de ‘verachters’, dan doelt hij ironisch op deze vroegromantici. De aanduiding ‘verachters’ gaat echter nog verder. In zijn tekst is hij ook in debat met Kant. Op bepaalde punten gaat Schleiermachers denken met deze laatste akkoord. Allebei zijn zij geen verdedigers van natuurlijke religie, natuurlijke theologie en natuurfilosofie. Er is echter ook een fundamenteel verschil. Kant fundeert religie in de moraal en maakt haar daarmee, in Schleiermachers ogen, ten onrechte praktisch en doelgericht.

Kant had zijn ideeën over religie onder andere neergelegd in *De religie binnen de grenzen van de rede* (1793).² Uitgangspunt was het erkennen van het radicale kwaad in de mens. Het kwaad kan weliswaar bestreden worden door de rede, die in staat is een moraal te funderen, maar de dagelijkse ervaring leert dat de rede alleen niet volstaat om juist te handelen. Een mens heeft ook een ideaalbeeld nodig, het voorbeeld van een moreel volmaakte mens. In Kants visie is dat Christus. Langs deze weg kan de christelijke religie de rede ondersteunen tot het juiste morele handelen. Daar komt nog iets bij: de christelijke religie wordt gedragen door een religieuze gemeenschap en loopt daar ook op uit. Uiteindelijk moet immers het kwaad niet alleen op individueel niveau, maar in de hele wereld bestreden worden. Deze opvatting van religie brengt Kant ook bij de vraag naar de ware religie. Kort gezegd: zijn opvatting over de morele taak van religie dient als toetssteen voor de historische religies. Kant is in wezen van mening dat de ware religie in de tijd van haar stichting met de christelijke kerk samenviel. Daarna is die kern altijd aanwezig gebleven, zij het dat hij vaak ondergesneeuwd werd.

Evenals Kant zoekt Schleiermacher aansluiting bij de subjectieve ervaring en het bewustzijn. Hij doet dat vanuit de vraag: wat is het wezen van religie? Wat is het wezen als zij niet esthetisch of moreel, praktisch of doelgericht is? In de tweede rede, de belangrijkste, staat deze kwestie centraal. Schleiermacher wil religie niet categoriseren als metafysica (religie is niet gericht op het verklaren van de wereld) of moraal. Religie is in wezen ‘noch denken, noch handelen, maar schouwing (*Anschauung*) en gevoel (*Gefühl*)’.³ Religie is het passief gegrepen en vervuld worden door het universum, ‘het Oneindige’.

Met deze definitie poogt Schleiermacher religie niet alleen een eigenheid terug geven. Hij wil haar ook uittillen boven bestaande onderscheidingen die er toe hadden geleid dat religie in de marge terecht kwam. Concreter: hij probeert controverses tussen rede en wil en tussen geloof en verstand te overstijgen. Hij wil religie koppelen aan één psychisch vermogen, en wel in het moment waar sprake is van een totaalervaring. Schouwing en gevoel zijn dus

2. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Ned. vert.: *De religie binnen de grenzen van de rede*, (inleid.: G. van Eekert, W. van Herck en W. Lemmens) Amsterdam: Boom, 2004.

3. Fr. Schleiermacher, *Über die Religion*, p. 79.

niet de introductie van nieuwe, met elkaar wedijverende psychische categorie, maar zij zijn uitdrukking van een poging om de andere te verenigen. De vraag is dan natuurlijk: wat is deze schouwing, dit gevoel dan precies? Die vraag is niet eenvoudig te beantwoorden. Schleiermacher begrijpt er geen passies onder, geen neigingen, geen emoties. Het gaat om een ervaring die niet door het subject zelf te beïnvloeden is: een onmiddellijk waarnemen van het Oneindige in het eindige, een intuïtief besef van de openbaring van de godheid.

Vaak wordt gezegd dat deze wending naar het individuele gevoel het begin is van de moderne theologie en ook het vertrekpunt is voor een psychologische reflectie op religiositeit. Al te gemakkelijk wordt de context uit het oog verloren. Dit nieuwe wezen van de religie wordt door Schleiermacher opgevoerd tegen de achtergrond van scherpe kritiek op het traditionele kerkelijke gezag, op een achterhaalde en verstarde dogmatiek, op een godsdienst die gericht is op disciplineren en daarin braaf de richtlijnen van de staat volgt. Het wezen van religie als gevoel is bij Schleiermacher ook een hartstochtelijk pleidooi voor de vrijheid van de individuele religiositeit, niet ingesnoerd of gekneed door kerk en staat. Daarmee verschijnt dit religieuze gevoel als een antwoord op een vroeg besef van wat wij nu secularisatie zouden noemen. Religie kent geen vanzelfsprekende vorm en taal meer, maar kent slechts een oneindig aantal individuele uitdrukkingsvormen. Tegelijkertijd moeten wij blijven bedenken dat Schleiermacher een apologie voor het christendom voert. Als geen andere godsdienst is het christendom in staat geweest de verhouding tussen de eindige mens en de oneindige Godheid te benoemen. Dat betekent niets anders dan dat ze een constante oproep is tot het wezen van de religie te komen. Uiteraard moet Schleiermacher uitleggen hoe de ware (christelijke) religie zich verhoudt tot de historische. De kerk is vervreemd van het wezen van religie dat ook het wezen van het christendom zelf is, maar de crisis kan overwonnen worden door het religieuze gevoel radicaal als uitgangspunt te nemen en nieuwe vormen van gemeenschappelijke beleving te laten ontstaan.

De Schleiermacheriaanse revolutie bestaat erin religie te funderen in de menselijke geest, de schouwing en het daaraan gepaarde gevoel, tegen de achtergrond van scherpe religiekritiek op een achterhaald vertoog. Maar is het echt een revolutie? Wel ten opzichte van het primaat van de rede. Ook doordat hij de religie niet langer reduceert tot moraal, esthetiek of metafysica. Revolutionair is religie als schouwing van het Oneindige. Maar de waardering voor de subjectieve ervaring, het passief overweldigd worden door de genade en de nadruk op het religieuze gevoel zijn toch niet los te denken van een belangrijke invloed die Schleiermacher in zijn jeugd jaren onderging: die van de Herrnhutters en hun piëtistische mystiek, zoals die vooral geïnspireerd was door het werk van Graf von Zinzendorf. Schleiermacher had zich van hen afgewend, maar men kan zich afvragen of hun spiritualiteit niet nog steeds in zijn denken doorklinkt, zij het 'geromantiseerd'. De vraag is in elk geval door anderen gesteld (en beantwoord), zoals wij nog zullen zien.

Het religieuze gevoel wordt verder doordacht in *Het christelijk geloof*, Schleiermachers opus magnum.⁴ In dit werk staan expliciet het christelijke geloof en de dogmatiek centraal. Het gaat niet zozeer om het gevoel van het subject maar om de vroomheid van een christen. Schleiermacher probeert hier het religieuze gevoel meer inhoud en bepaling te geven. Blijkbaar had hij zelf ook de beperktheid van zijn vroegste formuleringen gezien. In zijn inleiding probeert Schleiermacher meteen duidelijk te maken dat vroomheid de basis van de christelijke gemeente vormt en dat deze vroomheid een bepaald gevoel is of zelfs een onmiddellijk zelfbewustzijn. Zelfbewustzijn is normaal gesproken altijd een bewustzijn van een bepaald aspect van zichzelf of van de veranderlijkheid van het subject op een bepaald moment. Zelfbewustzijn, begrepen als reflectie, veronderstelt dan ook een scheiding in het subject. Schleiermacher meent echter dat er ook een zelfbewustzijn kan bestaan waarin het subject zich als (eindig en tijdelijk) geheel ervaart. Deze heelheid wordt ervaren in het gehele ik dat zich ontvankelijk voor en afhankelijk van God voelt. Dit is de vroomheid waarnaar gewezen wordt in het beroemde *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*. Zelfbewustzijn en godsbewustzijn zijn er één.

Vroomheid is dus gefundeerd in zelfbewustzijn. Wij zouden simpelweg kunnen zeggen: hier begint een merkwaardige alliantie tussen dogmatiek en psychologie. Wij moeten ons dan echter wel de vraag stellen of Schleiermachers zelfbewustzijn als bewustzijn van zichzelf 'an sich' niet teveel transcendentiaal filosofie is om psychologie te kunnen zijn. Als het als ervaring al bestaat, is het innerlijk onveranderlijk en in ieder mens gelijk. Het is echter niet voor niets dat Schleiermacher de verhouding tussen het vrome zelfbewustzijn en het gewone zelfbewustzijn als zelfreflectie schetst. Hij betoogt dat het gewone zelfbewustzijn gradaties van vroomheid kent en hij probeert uit te sluiten dat de twee vormen van bewustzijn onafhankelijk van elkaar zouden kunnen bestaan. De mechanismen die het gewone bewustzijn reguleren, zoals lust en onlust (aantrekken en afstoten), kleuren ook het zelfbewustzijn en het vrome afhankelijkheidsgevoel. Pas hier is Schleiermacher geen transcendentiaal filosoof meer, maar psycholoog: de gedachte dat het *schlechthinnig Abhängigkeitsgefühl* zelden in een zuiverste vorm verschijnt, maar doorgaans opwelt uit een bepaalde constellatie van het zinnelijk bewustzijn, en in ieder geval daardoor gekleurd wordt.

4. Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, (2de ed.: 1830/31, R. Schäfer, red.) Berlijn/New York: De Gruyter, 2 delen, 2003.

Van Schleiermacher naar Oskar Pfister

Georg Wilhelm Friedrich Hegel geldt als één van de belangrijkste vroege critici van het werk van Schleiermacher. In zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821) is die kritiek verwoord.⁵ Zijn bezwaren golden op de eerste plaats Schleiermachers 'gevoel'. Volgens Hegel was dit gevoel inhoudsloos, omdat gevoel nu eenmaal altijd gevoel voor of van iets is. Gevoel is reflectief en in die reflectie zit altijd een moment van redelijkheid, van denken aan of over iets. Dat laatste element was voor hem belangrijk, want de rede onderscheidt immers de mens van de dieren. Het tweede grote punt van kritiek is de vraag naar de waarheid. Schleiermachers gevoel biedt geen mogelijkheid onderscheid te maken tussen ware en onware religie of vroomheid. Afgaande op het gevoel is de Apisdienst even waar als het christendom. Maar de zwaarste kritiek gold de bepaling van vroomheid als *Abhängigkeitsgefühl*. Hegels eigen religieuze (en filosofische) opvattingen gingen immers uit van een actiever principe, van een vrij subject dat streeft naar het hogere. De kritiek komt scherp tot uiting in een opmerking van Hegel: 'als de religie van de mens gegrond is in het gevoel, en dit gevoel is afhankelijkheidsgevoel, dan is een hond de beste christen, want in een hond is dit gevoel het sterkst ontwikkeld'.⁶

Opmerkelijk is dan de poging van Alois Emanuel Biedermann (1819-1885), hoogleraar in Zürich, om het denken van Schleiermacher en Hegel te verenigen in één systeem. Zijn belangrijkste werk is de *Christliche Dogmatik* (1868).⁷ Daarin stelt hij in het spoor van Schleiermacher de vraag naar het wezen en eigene van religie. Hij onderscheidt twee manieren, twee stadia eigenlijk, om tot een antwoord te komen. De eerste is een psychologische benadering van de religie. Die bestaat uit een analyse van de ervaringsfeiten van de menselijke geest. Nader onderzoek van individuele religieuze ervaringen maken het mogelijk de religie onder één noemer te brengen en haar te onderscheiden van andere fenomenen. Daarmee krijgen wij de subjectieve religie in het vizier. Vanuit die analyse kan dan verder naar het metafysische wezen van religie worden gevraagd en kan het diepste wezen van religie benaderd worden. Dit is de objectieve religie en die geeft een maatstaf om de waarheid van de individuele ervaring te beoordelen. Met andere woorden: niet de subjectieve vroomheid is de kern van religie, maar die vroomheid is wel de enige weg om tot die kern te komen en een waardeoordeel te vellen.

5. G.F.W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 2 delen, 1965.

6. K. Nowak, *Schleiermacher*, p. 414.

7. A.E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Berlijn: Reimer Verlag, 1884. Zie hierover: P. Schweizer, *Alexander Schweizers und Alois Emanuel Biedermanns Theologie im Rahmen der Zürcher Richtungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Zürich: Theologischer Verlag, 1972.

Biedermann bekritiseert vanuit zijn uitgangspunt zowel Kant als Hegel en Schleiermacher. Volgens hem hebben deze denkers de fout gemaakt dat zij hun uitgangspunt namen in de metafysische vraag naar het wezen van religie en dat zij pas van daaruit de verscheidenheid aan religieuze ervaringen en gevoelens gingen analyseren. De omgekeerde weg moet gevolgd worden. Zij laat ook toe Schleiermachers gevoel te incorporeren in het Hegeliaanse model: door een reflexieve verwerking van persoonlijke religieuze ervaring en gevoel komt men tot een kennis van het absolute.

Biedermann kreeg navolging met Otto Pfleiderer in Berlijn en Richard Lipsius in Jena. Ook die zochten naar een transformatie van Schleiermachers gedachtegoed binnen een Hegeliaanse structuur. Het werd vanzelfsprekend dat men uitging van de concrete menselijke vroomheid en de religieuze ervaring om zo tot een metafysica te komen. Men ontleedde dus de dogmatiek- en de religiegeschiedenis. Pfleiderer begon zelfs met een vergelijkende analyse van godsdiensten. Zijn uitgangspunt was dat godsdienstfilosofie en geactualiseerde dogmatiek de godsdienstpsychologie als uitgangspunt moeten nemen. Het deel over het wezen van de religie in zijn *Christliche Dogmatik* begint niet voor niets met een hoofdstuk 'Het psychologische begrip van de religie'. En in Pfleiderers *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* begint het deel getiteld 'Genetisch-spekulatieve godsdienstfilosofie' veelzeggend met het hoofdstuk 'Het psychologisch wezen van de religie'.⁸ De vraag naar het wezen van religie begint namelijk bij de vraag naar het wezen van de mens.

Daar moet een belangrijke gedachte aan toe worden gevoegd: een metafysica die via de psychologie kan worden ontwikkeld, heeft een richtinggevend element in zich. Bij Biedermann kan vanuit de metafysica een oordeel worden gevormd over een individuele ervaring. Bij Pfleiderer komt dat element ook naar voren: de theologie heeft tot taak door middel van reflectie op het geloof gelovigen te helpen om hun religieuze gevoelens op God te richten. Weliswaar in een iets andere gedaante zal dit element terugkomen in het werk van Oskar Pfister, predikant in Zürich en leerling van Freud.

Van Biedermann en zijn geestverwanten naar Oskar Pfister is overigens een kleine stap, want hij schreef zijn proefschrift over deze theoloog.⁹ Volgens Pfister is de cruciale vondst van Biedermann de ontdekking van het belang van de analyse van de menselijke religieuze ervaring (de psychologie) als voorwaarde voor een metafysica. Pfister wijst er in het bijzonder op dat Biedermann de religiositeit een 'psychische act' noemt die gericht is op

8. O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlijn: Reimer Verlag, 1878.

9. O. Pfister, *Die Genesis der Religionsphilosophie A.E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihren psychologischen Ausbaus*, Zürich, 1898. Zie hierover: E. Nase, *Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien*, Berlijn/New York: De Gruyter, 1993.

‘religieuze verheffing van de gehele mens’.¹⁰ Biedermann heeft Schleiermacher namelijk op een belangrijk punt aangevuld en verbeterd: religiositeit is niet alleen een passief beschouwen. Bij haar hoort wezenlijk ook een actieve ethische houding. In Pfisters psychoanalytische studie over de stichter van de Herrnhüters, Graf von Zinzendorf, zal dit gegeven een belangrijke rol spelen: de passieve vroomheid van Zinzendorf is een gemankeerde vroomheid omdat de ethische dimensie eraan ontbreekt.¹¹

Pfisters bewondering voor Schleiermacher en Biedermann zal blijven. Herhaaldelijk zal hij in zijn later werk tot een herwaardering oproepen. Subjectieve geloofsbeleving moet als uitgangspunt genomen worden voor systematische reflectie, dogmatiek en metafysica. Al voor zijn kennismaking met de psychoanalyse van Freud, waarin hij de juiste methode vindt om die geloofsbeleving te bereflecteren en theologie te beoefenen, verdedigt Pfister die positie scherp.¹² Hij keert zich daarbij tegen de school van Ritschl die de dogmatiek zou hebben geprobeerd los te maken van de subjectieve ervaring door haar te funderen in een kerkleer en terug te voeren in het vaarwater van geijkte dogmatiek. Maar was die kritiek terecht?

Albrecht Ritschl en de religieuze behoefte

De Duitstalige protestantse theologie van het laatste kwart van negentiende eeuw wordt beheerst door één grote naam: Albrecht Ritschl (1822-1889), hoogleraar in Göttingen en vooral bekend van twee grote werken: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-1874) en *Geschichte des Pietismus* (1880-1886).¹³ Ook Ritschl is een theoloog die zoekt naar een duidelijke bepaling van het wezen van religie. Niet, zoals Schleiermacher, om een nieuw fundament en wezen voor religie te zoeken daar waar de geijkte theologische vertogen achterhaald leken, maar om een nieuwe eenduidigheid te verschaffen in een inmiddels uiterst heterogeen protestantisme. Ritschl kan terugzien op een eeuw waarin het protestantisme weliswaar niet onder de kritiek was bezweken, maar wel in vele theologische

10. O. Pfister, *Ibid.*, p. 66.

11. O. Pfister, *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Eine psychoanalytische Studie*, Leipzig/Wenen: Deuticke, 1910.

12. O. Pfister, ‘Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre’, *Schweizerische Theologische Zeitschrift*, 4 (1905), pp. 209-212.

13. Zie over Ritschl: E. Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, dl. 1: 1870-1918, Göttingen: Vandenhoeck en Ruprecht, 2000. A. von Scheliha, ‘Albrecht Ritschls Deutung von Friedrich Schleiermachers Reden *Über die Religion*’, in: U. Barth & C.D. Osthövener (red.), *200 Jahre ‘Reden über die Religion’*. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Berlijn/New York: De Gruyter, 2000, pp. 728-747.

richtingen is versplinterd. Om deze reden zoekt hij het wezen van religie niet in het subjectieve, maar in het gemeenschappelijke.

De verhouding tussen Ritschl en Schleiermacher is dubbelzinnig. Verschillende elementen uit het denken van Schleiermacher worden door hem overgenomen, zoals het onderscheid tussen metafysica en dogmatiek en de idee dat het in de theologie niet gaat om het formuleren van objectieve en formele kennis, maar om een verheldering van de relatie tussen de verkondigde leer en de subjectieve religiositeit. Daarmee, zo kunnen wij zeggen, is ook Ritschl een theoloog die zich ten volle bewust is van de gegroeide kloof tussen leer en beleving. Zijn oplossing om de kloof te overbruggen is echter een andere dan die van Schleiermacher. Want juist waar het het religieuze zelfbewustzijn betreft, is Ritschl uiterst kritisch ten aanzien van Schleiermacher. Hij weigert het wezen van het christendom te funderen in het vrome zelfbewustzijn. Voor hem ligt de grondslag in de verkondiging van Christus en de stichting van de christelijke gemeente als gemeenschap waarin het verkondigde ten volle begrepen en in praktijk omgezet kan worden. Vanuit dat uitgangspunt formuleert hij zijn kritiek.¹⁴ Het eerste grote punt betreft Schleiermachers opvatting dat een religieuze gemeenschap telkens weer een andere vorm aanneemt, afhankelijk van de religiositeit van haar leden. In Ritschls visie moet er een historische oorsprong zijn, een gemeenschappelijke grond, die het wezen van een religie vastlegt. Een verzameling onsamenhangende gevoelens verdient de naam religie niet. Daarom wordt het wezen van het christendom niet in individuele religiositeit maar in een gemeenschappelijke belijdenis uitgedrukt. Het tweede grote kritiekpunt betreft Schleiermachers definitie van religie als aanschouwing en gevoel. Dit brengt een pantheïstisch element binnen en maakt religiositeit gelijkvormig aan het genieten van kunst. In wezen sluit deze kritiek naadloos aan op de eerste: religiositeit als subjectivisme, waardoor het niet meer mogelijk is een gemeenschappelijke noemer te vinden voor religieuze gevoelens, die bovendien niet langer te onderscheiden zijn van andersoortige gevoelens. Het is in dit verband dat Ritschl ook opmerkt dat Schleiermacher duidelijk schatplichtig is aan de piëtistische gevoelsmystiek van Zinzendorf. Was Schleiermachers theologie eigenlijk geen negentiende-eeuwse uitbouw van het piëtisme dat met haar nadruk op het individuele gevoel had bijgedragen aan de versplintering binnen het protestantisme?

Ritschls afkeer van subjectivisme is begrijpelijk. Waar Schleiermacher de religie een plaats probeert te geven in de opkomende gevoelswereld van de romantiek, daar ziet Ritschl zich in zijn tijd geconfronteerd met de gevolgen ervan: het protestantisme is in vele richtingen uiteengevallen, van uiterst liberaal en speculatief tot bevindelijk piëtistisch. Ritschl streeft naar nieuwe, heldere eenheid. In zijn hoofdwerk probeert hij een synthese te bewerk-

14. A. Ritschl, *Schleiermachers Reden über die Religion*, Bonn: Marcus, 1874.

stelligen tussen het geloof van het vroegste christendom en het protestantse gedachtegoed uit de reformatie, om daarmee een antwoord te vinden op de crisis van zijn tijd en een goed fundament aan te reiken voor het individueel geloofsleven. Opmerkelijk genoeg komt hij tot deze kern via de analyse van de theologie van de reformatie, waarin hij de leer van zonde, rechtvaardiging en verzoening als de kern aanwijst. Die kern is in wezen een herontdekking van het wezen van verkondiging en handelen van Christus. Kerngedachte is dat Christus de gemeente gewild heeft als basis voor een geloofsbeleving waarin het verkondigde zowel religieus bewustzijn als ook morele praktijk zou impliceren.

De reformatie als herontdekking van het wezen van het christendom: de idee is dat het christendom, dat oorspronkelijk dicht bij zijn joodse wortels was gebleven, zich had vervreemd van haar oervorm onder invloed van hellenisering en antieke filosofie. De reformatie poogde terug te keren naar de oervorm, maar het protestantisme was van dat streven vervreemd geraakt. Enerzijds was er het piëtisme, in wezen een terugval was naar middeleeuwse mystiek. Anderzijds was er de heropleving van de metafysica. De geschiedenis had zich zo als het ware herhaald. Tot zover is deze constructie onder andere bedoeld als alternatief voor het subjectivisme van Schleiermacher. Maar weet Ritschl hier inderdaad aan te ontsnappen?

Het wezen van de christelijke religie is alleen begrijpelijk binnen de religieuze gemeenschap waarin het zijn uitdrukking vindt. Maar hoe moet je een onderscheid maken tussen wat wezenlijk is en wat niet? Een zuiver formeel onderscheid tussen ware en onware leer is onvoldoende: het kantiaanse en schleiermacheriaanse onderscheid tussen dogmatiek en metafysica heeft deze weg afgesloten. Wij kunnen geen objectieve kennis van God of Christus verkrijgen. Ritschl ontwikkelt daarom de zogenaamde theorie van de *Werturteile*: een theorie waarin het onderscheid tussen religieus inzicht enerzijds en objectieve wetenschappelijke kennis anderzijds tot uitdrukking komt.¹⁵ Religiositeit kan niet gefundeerd zijn in objectieve kennis van het wezen van religie, daar blijft Ritschl bij. Hij voegt er echter aan toe dat het bij het wezen van de mens hoort zich te willen verheffen boven zijn natuur. Hij wil komen tot een 'vervolmaking van het menselijke zelfgevoel tegenover en boven de wereldlijke remmingen'.¹⁶ Anders gezegd: er is een psychologisch motief, een natuurlijke behoefte, dat die ten grondslag ligt aan religiositeit. Afstand nemend van het piëtisme waarin een subjectieve religieuze beleving centraal

15. Het belang van Ritschl voor het ontstaan van de godsdienstpsychologie is vooral in de begindecennia van die godsdienstpsychologie opgemerkt. Zie: O. Scheel, 'Die moderne Religionspsychologie', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 18 (1908) pp. 1-38. H. Faber, *Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie*, Tübingen: Mohr, 1913.

16. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2de ed.: Bonn: Marcus, 1883, dl. 3, p. 186.

staat en waarin het zelfgevoel wordt bepaald door vlagen van gelukzaligheid en lijden, stelt Ritschl, in navolging van Kant, dat lust- en onlustgevoelens gewoon de basismechanismen zijn van de menselijke geest. Met deze gevoelens kan iemand vaststellen of een bepaalde voorstelling tot versterking of remming van het zelfgevoel leidt. Nog anders gezegd: een religieuze voorstelling wordt beantwoord met een gevoel van lust of onlust al naar gelang de waarde die de voorstelling voor het ik heeft. Die waarde is wezenlijk moreel bepaald. Het gaat immers om de morele verheffing van het subject.

Het wezen van religie wordt dus door Ritschl niet aangewezen in het religieuze gevoel, zoals Schleiermacher deed, maar in het effect van het verkondigde, van de boodschap over zonde, genade en verlossing. Maar het motief om te geloven en de absolute voorwaarde voor het erkennen van het verkondigde ligt in een zuiver psychologisch mechanisme: de behoefte tot morele zelfverheffing en een daaraan gelieerd zelfgevoel. Die morele verheffing moet daarenboven altijd gezien worden in het perspectief van de ontwikkeling van de religie in een bepaald tijdsgewricht.

Dit heeft consequenties voor de positie van de psychologie binnen de theologie: 'de psychologie heeft de taak alles wat als genadewerken van Godswege op de christen inwerkt, te herkennen en de daarmee corresponderende religieuze en morele handelingen aan te wijzen'.¹⁷ Daarmee is de cruciale taak van de psychologie een praktische. Zij moet leiding geven aan de religiositeit van gelovigen en gemeente. Daar waar liberale theologen de godsdienstpsychologie introduceerden om het wezen van religie inzichtelijk te maken, wordt bij Ritschl de godsdienstpsychologie een discipline met een sterk vormend karakter: zij staat ten dienste van het gemeenschappelijke geloofsleven. Daarbij komt nog dat de psychologie tegen twee dwalingen beschermt. Zij zorgt ervoor dat theologie nooit in abstracte metafysica kan blijven steken. Het verkondigde wil immers concreet worden. Tegelijkertijd biedt zij bescherming tegen piëtistische mystiek. Theologie mag niet uitmonden in de zoektocht van een individu dat zich met God wil verenigen en rust vinden in die ervaring. Dit streven gaat namelijk voorbij aan het belang van de gemeente en aan het morele handelen. Bij Ritschl doet dus een nieuw element zijn intrede. De godsdienstpsychologie wordt een discipline die duidelijk kan maken waar individuen ten diepste behoefte aan hebben en van nature naar verlangen: morele zelfverheffing. In die hoedanigheid kan zij dan ook richting geven aan het geloofsleven.

Een belangrijke leerling van Ritschl is Adolf von Harnack (1851-1930), hoogleraar in Gießen, Marburg en Berlijn. Hij is vooral bekend van zijn *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1885-1889) waarin hij in wezen twee centrale gedachten van Ritschl uitwerkt: het vroegste christendom en de

17. *Ibid.*, p. 22.

reformatie hebben het best het wezen van het christendom uitgedrukt; hellenisering van het christendom heeft daarentegen vervreemding van dit wezen met zich meegebracht.¹⁸ Harnack ziet het christendom als dogmatische religie, als religie waarin dogma's dé uitdrukking zijn van geloofsvoorstellingen. Het probleem is echter dat de dogma's in de loop van de tijd tot grote systematische dogmatieken zijn geworden. Theologie werd steeds meer de verdediging van een dogmatisch bolwerk en uiteindelijk betekende dat een groeiende kloof tussen de geloofspraktijk van gelovigen en het leerstellig systeem van de theologen.

In Freuds leerlingengroep is iemand die het werk van Harnack als uitgangspunt zal nemen voor een aantal psychologische/psychoanalytische studies: Theodor Reik.¹⁹ Zijn *Dogma und Zwangsidee* (1927) zal sterk schatplichtig zijn aan Harnacks ideeën wanneer het gaat om de centrale uitgangspunten: het christendom is een dogmatische religie; dogma's zijn formuleringen die aanvaard worden als uitdrukkingen van de geloofsvoorstellingen; dogma's komen in de loop van de tijd tot stand wanneer posities tegenover ander gedachtegoed worden ingenomen; dogma's ontnemen het zicht op de historische kern van de religie.²⁰ Reik zal dit in psychoanalytische termen stellen: het dogma is een compromisvoorstelling of reactieformatie, waarin iets wezenlijks zowel wordt uitgedrukt als verhuld. Hij zal zich volledig richten op de analyse van het dogma van de goddelijkheid van Christus (iets wat hij in een vroeger werk, *Der eigene und der fremde Gott* (1923) ook al had gedaan.) Reiks analyse zal uitmonden in een dogmakritiek die niet alleen verwant is aan Freuds eerdere uitspraken over religie als neurotiserend dogmatisch geheel, maar die ook expliciet aansluit bij Harnacks religiekritiek: het christendom is verstard in dogmatiek.²¹

Na Ritschl: 'Terug naar Schleiermacher!'

Ritschl had aan de morele ontwikkeling van het individu een centrale plaats gegeven in zijn dogmatiek en deze hang naar moraliteit was een ingeboren drijfveer. Voor bewonderaars en leerlingen leek hij hiermee het oude probleem van Schleiermacher te hebben verwerkt. Ja, het wezen van de religie is te

18. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, dl. 1.: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen: Mohr, 1990 (heruitgave van de vierde druk uit 1909).

19. H. Westerink, 'Een geweldige illusie. Over de theologische achtergronden van Freuds *Die Zukunft einer Illusion*', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 59 (2005) nr. 3, pp. 177-194.

20. Th. Reik, *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*, Kohlhammer: Stuttgart, 1973.

21. Reiks werk over dogma's heeft een sterke invloed gehad op Freuds *Die Zukunft einer Illusion* uit 1927 met name wat betreft de definitie van het dogma, het christendom als dogmatische religie en dogmatiek als achterhaald systeem.

onderscheiden van kunst, moraal en metafysica, want er is een menselijke aanleg voor en behoefte naar religie; religiositeit is een zelfstandige factor in de menselijke geest. Tegelijkertijd leek er dankzij Ritschl winst geboekt: aangezien hij ook criteria aanreikte voor een onderscheid tussen lagere en hogere vormen van religiositeit – denk aan de psychologische terugval die het piëtisme betekende – leek zijn theorie geschikt als diagnostisch instrument om gezonde van ongezonde, lagere van hogere en onware van ware religiositeit te onderscheiden. Een normatieve beoordeling van vormen van religie behoorde lag in het verschieft. Uiteraard werd dit een punt van debat in de godsdienstpsychologie uit het begin van de twintigste eeuw.

Maar Ritschls theologie leverde ook problemen op. Zo ontkwam hij niet aan het subjectivisme dat hij nochtans zelf aan Schleiermacher verweet. Weliswaar beschouwde hij religie niet wezenlijk als ‘gevoel’, maar de theorie van de waardeoordelen bracht niettemin een psychologisch mechanisme binnen als basis voor religiositeit en kennis van God. Een aantal leerlingen, waaronder Julius Kaftan, zag dat onder ogen en zij probeerden de theorie zo om te buigen dat Ritschl alsnog aan de kritiek van subjectivisme kon ontkomen. Uiteraard was er toch kritiek. Zo verweet Biedermann Ritschl en Kaftan dat zij religiositeit slechts definieerden als subjectieve waarheid en geloofsvoorstellingen analyseerden in termen van nuttigheid en behoefte, zonder dat zij op basis van de menselijke natuur en ervaringen konden tonen hoe men tot objectieve waarheid kan komen.²² Maar de bewonderaars en critici leken op één punt het ook fundamenteel eens met elkaar te zijn: de psychologie had een plaats in de theologie verworven. Ritschl had duidelijk de weg geopend naar de analyse van psychische motieven in de religiositeit en van menselijke drijfveren in relatie tot godsvoorstellingen.

Een belangrijke criticus van Ritschl en zijn leerlingen is Ernst Troeltsch (1865-1923). Al in zijn vroegste teksten legt hij een basis voor zijn latere theologische denken en stelt hij de thema's centraal die in zijn werk een belangrijke plaats zullen blijven innemen: psychologie en metafysica, religiegeschiedenis en mystiek.²³ Hij ziet een duidelijk probleem in Ritschls theorie van de waardeoordelen. De bewering dat de ware religie, zoals die bijvoorbeeld in de reformatie aanwezig is, onderscheiden kan worden van vergissing en onzekerheid op basis van een waardeoordeel die in de gemeente en in het hart van een individu leeft, is nergens op gebaseerd. Dit als criterium nemen is eenvoudig ‘ongegrondde willekeur’. Het waarheidscriterium in handen leggen van de gemeente of het ethisch aanvoelen van het individu houdt immers niet alleen in dat elke andere vorm van religie onwaar en ‘illusie’ is, maar ook dat iedere andere religie waarheid kan claimen op basis van een eigen

22. A.E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, pp. 231-232.

23. E. Troeltsch, ‘Die Selbständigkeit der Religion’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5 (1895) pp. 361-436. Over Troeltsch: H.G. Drescher, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

waardeoordeel. Omdat zo ieder godsgeloof personificatie van een menselijk ideaal wordt, kan het gevolg slechts een nooit te beslissen strijd zijn tussen waardeoordelen, zonder mogelijkheid te onderscheiden tussen illusoire en ware religie. Een psychologische behoefte kan dus niet het uitgangspunt voor ware religie zijn, tenzij er een algemener principe aan ten grondslag ligt.

Troeltsch zoekt nu naar een manier om via een psychologische invalshoek de willekeur van het waardeoordeel te vermijden. Hij grijpt daarvoor naar het werk van Wilhelm Wundt en stelt dat het psychologische waarheids-criterium niet in de pure ervaring van lust en onlust en in de daaruit voortkomende strevingen kan liggen. Men mag niet voorbijgaan aan het feit dat er aan de grondslag van lust en onlust gewaarwordingen, voorstellingen en ideeën van het bovenmenselijke liggen, al zijn die vaak onbewust. Er bestaat dus een 'transsubjectieve werkelijkheid', iets 'Absoluuts'. Met het stellen dat waardeoordelen op ideeën gebaseerd zijn, herstelt Troeltsch het verband tussen psychologie en metafysica.

Troeltsch werkt deze gedachten elders verder uit. Hij stelt dat de godsdienstpsychologie in een tijd van dogmakritiek de belangrijkste invalshoek is geworden voor het verstaan van religie. Een gevaar ziet hij in psychologische analyses die religie herleiden tot menselijke behoeftes en illusies. Daarom is het een uitdaging voor de theologie een verbinding te maken tussen de individuele 'irrationele' religiositeit en het 'rationele' van de metafysica bij het vaststellen van religieuze waarheid. Uiteindelijk mondt dat bij Troeltsch uit in het centraal stellen van de mystiek. Daar ligt immers de verknoping van ware religie en psychische mechanismen. Het onbewuste wordt zodoende de plaats voor een openbaring van God.²⁴

In zijn vroege werk claimt Troeltsch een duidelijke verwantschap met Schleiermacher.²⁵ Evenals Schleiermacher neemt hij, naar eigen zeggen, zijn uitgangspunt in de psychologie en van daaruit in de religiegeschiedenis. Het belangrijkste verschil is dat Schleiermacher zijn psychologische uitgangspunt moest formuleren tegen verlichtingsdenkers, terwijl Troeltsch reageert tegen diegenen die religie tot illusie verklaren. En wat de religiegeschiedenis betreft: Schleiermacher kon nog spreken over een wezen van het christendom; Troeltsch zag zich inmiddels geconfronteerd met de resultaten van eeuw historisch(-kritisch) en fenomenologisch onderzoek en de uitdaging psychologische gegevens in overeenstemming te brengen met de historische ontwikkeling van godsdienst(en).

Een dergelijk beroep op Schleiermacher als autoriteit is opmerkelijk, maar juist in de periode na Ritschl zeker niet op zichzelf staand. Ritschls

24. E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen: Mohr, 1905.

25. E. Troeltsch, 'Geschichte und Metaphysik', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 8 (1898), pp. 1-69.

kritiek op Schleiermacher had de aandacht enige tijd van diens werk afgeleid, maar wanneer de theorie van de waardeoordelen inzet van discussie wordt, groeit ook weer de belangstelling voor Schleiermacher. Belangrijk voor die 'herontdekking' is de heruitgave van de *Redevoeringen over de religie* door Rudolf Otto in 1899. Net als Troeltsch grijpen de belangrijkste godsdienstpsychologen (of theologen die zich o.a. met godsdienstpsychologie bezig hielden) van rond de eeuwwisseling weer naar Schleiermacher. De herwaardering zagen wij al bij Pfister. De godsdienstpsycholoog Georg Wobbermin zal het kernachtig verwoorden: 'Terug naar Schleiermacher! En uitgaande van Schleiermacher, naar voren!'²⁶

Georg Wobbermin en de ware aard van de godsdienstpsychologie

De opkomst van de binnen de theologie als apart specialisme erkende godsdienstpsychologie werd dus mogelijk doordat theologen de affectieve kern van geloof en geloven ontdekten. Religieuze gevoelens en ervaringen, religieuze behoeften en waardeoordelen over religieuze voorstellingen worden fundamenteel voor theologiseren en een tijd waar dogmatiek op zoek is naar een nieuwe relatie tussen metafysica en geloofsbeleving. Rond 1900 staat deze godsdienstpsychologie binnen de theologie nog in haar kinderschoenen. Zij is ook zwaar schatplichtig aan de filosofie, meer bepaald aan het werk van Wundt en James. De centrale kwesties worden dan ook steeds meer wat de ware aard van de godsdienstpsychologie is, wat zij bestudeert en hoe zij het doet, wat haar status is binnen de theologie. Is ze in essentie religie- en dogmakritiek, dient ze juist als een hulpwetenschap voor theologie en dogmatiek of spreken wij van gescheiden disciplines die naast elkaar kunnen bestaan zonder in elkaars vaarwater te raken? In de beginjaren van de godsdienstpsychologie als zelfstandige discipline binnen de theologie worden zeer uiteenlopende antwoorden geformuleerd op de vraag 'wat is de relatie tussen psychologie en dogmatiek'?'²⁷

In die jaren probeert Georg Wobbermin (1869-1943) een synthese te bewerkstelligen tussen Schleiermacher en Ritschl. Hij was ook degene die James' *The Varieties of religious experience* in het Duits heeft vertaald. Verder was hij belangrijk omdat hij een eigen theorie ontwikkelde over de

26. Geciteerd in: E. Hirschmann, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von 'Religionsphänomenologie' und 'religionsphänomenologischer Methode' in der Religionswissenschaft*, (proefschrift R.U.Groningen) Würzburg: Triltsch, 1940.

27. Zie hierover: O. Scheel, 'Die moderne Religionspsychologie'; H. Faber, *Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik*; Chr. Henning, 'Die Funktion der Religionspsychologie in der Protestantischen Theologie um 1900', in: Chr. Henning & E. Nestler (red.), *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie: Bad Boll's Beiträge zur Religionspsychologie*, Frankfurt a.M.: Lang, 1998, pp. 27-78

plaats van de godsdienstpsychologie.²⁸ Kern daarin is een splitsing tussen (eigenlijke) godsdienstpsychologie en empirische godsdienstpsychologie. De laatste is voornamelijk een hulpwetenschap voor de praktische theologie. De taak van de eerste is de verheldering van de structuur van de religiositeit van een subject. Op dit punt vindt Wobbermin natuurlijk aansluiting bij Schleiermacher. De grondslag ligt in de religieuze ervaring en de daar uit voortvloeiende uitdrukkingvormen van religiositeit. Wobbermin voegt aan deze religiositeit echter nog een belangrijke bepaling toe: religieuze bewustzijn wordt bepaald door een interesse in waarheid. Die waarheid komt aan het licht wanneer religiositeit in relatie wordt gesteld met geopenbaarde religie. De godsdienstpsychologie stelt dus ook de vraag naar de relatie tussen de subjectieve religiositeit en de religieuze traditie die er maatgevend voor is. Zij heeft dan ook tot taak de subjectieve religiositeit te verhelderen en te normeren, zodat zij in een betere wisselwerking kan worden gebracht met de religieuze traditie. Hier wordt, kortom, de godsdienstpsychologie functioneel gemaakt aan dogmatiek.

In 1907 wordt het *Zeitschrift für Religionspsychologie* gesticht door Gustav Vorbrodt (1860-1929), schrijver van het voorwoord bij de Duitse vertaling van Starbuck's *The Psychology of Religion* en uitgever van het werk van Flournoy. Wij zullen zien dat Freud gevraagd zal worden om het openingsartikel te schrijven. In Vorbrodts visie heeft de bestaande dogmatiek haar langste tijd gehad.²⁹ Ze is te ver vervreemd van de religieuze praktijk. Ze zou vervangen moeten worden, niet door een nieuwe geloofsleer, maar een levensleer. In wezen betekent dit niets anders dan dat een nieuwe 'dogmatiek' opgebouwd zou moeten worden op basis van een godsdienstpsychologie. Immers, de godsdienstpsychologie onderzoekt de 'positieve psychosomatische invloeden' die uit het evangelie voortkomen. In dat verband heeft de godsdienstpsychologie ook de taak bijbelse voorstellingen en verhalen te vertalen naar de tegenwoordige tijd. Zij moet de oude heilsboodschap vertalen naar een moderne gezondheidsopvatting, en vanuit die opvatting kan dogmatiek worden bedreven.

De opkomst van de godsdienstpsychologie in Nederland

De ontwikkelingen in de protestantse theologie beperken zich niet tot Duitsland. Zij worden kritisch gevolgd en zijn bepalend voor het ontstaan van de godsdienstpsychologie in Nederland. In het vroege werk van Herman Bavinck (1854-1921), gereformeerd hoogleraar in Amsterdam, grondlegger van de

28. G. Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologische Methode*, Leipzig: Hinrich, 1913.

29. Het gaat hier met name om *Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl* uit 1904.

godsdienstpsychologie in Nederland, is dat duidelijk zichtbaar.³⁰ In het hoofdstuk over de methode van de dogmatiek van de eerste druk van zijn *Gereformeerde Dogmatiek* (1895) stelt hij dat deze gefundeerd is op een drie-eenheid van Schrift, belijdenis en persoonlijk geloof (van de dogmaticus).³¹ Idealiter is dit het geval, maar er ontstaan spanningen, zeker wanneer men in het spoor van Schleiermacher de subjectieve religiositeit losmaakt van de objectieve waarheid van de christelijke religie. Dan wordt theologie bewustzijnstheologie, psychologie dus.

In zijn kritiek op die tendens formuleert hij een eerste bepaling van de psychologie. De psychologie leert dat de vermogens van de mens niet als kenbron van de waarheid kunnen gelden. Schleiermacher wordt dus duidelijk afgewezen. De houding ten opzichte van Ritschl is ambivalenter. Er zijn immers overeenkomsten tussen de nadruk op de vroege kerk en de reformatie als gezagbepalend voor de dogmatiek, de nadruk op de kerk en de belijdenis als fundament voor de dogmatiek, de idee dat de dogmaticus slechts dogmatiek kan beoefenen binnen een kerkelijke traditie. Maar toch is er impliciete kritiek op Ritschl: de dogmatiek heeft een object dat kenbaar is en moet zijn, zodat geloof en leer nooit afhankelijk hoeven te zijn van een subjectief waardeoordeel.³² Wel geeft Bavinck toe dat elke dogmatiek het persoonlijke karakter van de dogmaticus in zich draagt, maar dat impliceert nog geen bewustzijnstheologie.

In zijn *Beginselen der psychologie* (1897) wordt duidelijker wat Bavinck onder de ware psychologie verstaat.³³ In essentie voert hij een pleidooi voor een herwaardering van de aristotelisch-scholastische psychologie die in de reformatie en nadere reformatie gangbaar was. Voor Bavinck ligt de kern van die psychologie in het eenheidskarakter van de ziel en in de leer van haar twee vermogens, het ken- en het begeervermogen. Schleiermachers poging om het gevoel als derde vermogen in te voeren, wordt dus afgewezen. De aristotelische psychologie wordt ook aangewend om Kant en het neokantianisme in de theologie (Ritschl) te bekritisieren: theoretische en praktische vermogens zijn in de oude psychologie twee werkzaamheden van één geest: een onderscheid dat geen scheiding wordt, zoals bij Kant.

30. J.A. van Belzen, 'Between feast and famine. A sketch of the development of the psychology of religion in the Netherlands', *The International Journal for the Psychology of Religion* 4 (1994) pp. 181-197; 'Tremendum and fascinans. On the early reception and nondevelopment of the psychology of religion among orthodox Dutch Calvinists', in: J.A. van Belzen (red.), *Aspects in contexts. Studies in the history of psychology of religion*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000, pp. 91-127.

31. H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, Kampen: Bos, dl. 1, 1895.

32. Zie ook: H. Bavinck, 'De theologie van Albrecht Ritschl', *Theologische Studiën* 6 (1888) pp. 369-403.

33. H. Bavinck, *Beginselen der psychologie*, Kampen: Bos, 1897.

Het hoofdstuk over de methode van de dogmatiek blijkt in de tweede druk van de *Gereformeerde Dogmatiek* (1906) sterk uitgebreid.³⁴ Expliciet dan voorheen stelt hij dat de dogmatiek wordt overheerst door het subjectivisme van Schleiermacher en Ritschl. Dieper gaat hij nu ook in op de functie van de psychologie. Hij is zich bewust van het feit dat de vraag naar psychologische motieven en mechanismen niet verwaarloosd kan worden. Maar de psychologie moet dan niet de intentie hebben religie te kunnen verklaren, want aan de religie ligt immers een ‘onzienlijke realiteit’ ten grondslag, een God die zich openbaart en kenbaar maakt. Die psychologie, als onderdeel van de dogmatiek, is gericht op de analyse van de subjectieve vooronderstellingen die doorklinken en doorwerken in de opvattingen over Schrift en belijdenis. Juist door rekening te houden met de eigen vroomheid en de wortels daarvan in de opvoeding en de traditie, kan een dogmaticus komen tot een zo zuiver mogelijke voorstelling van de waarheid van het christelijke geloof. De psychologie staat de dogmatiek ten dienste, zij helpt bij het uitzuiveren van de menselijke motieven in de geest van de gelovige, maar zij maakt geen deel uit van de eigen methode van de dogmatiek.

Bavinck neemt daarmee in 1906 ook expliciet afstand van het denken van Troeltsch. Diens idee dat de dogmatiek voortbouwt op de religieuze ervaring, betekent volgens Bavinck dat ook hij niet kan ontkomen aan het subjectivisme van de bewustzijnstheologie. Uiteindelijk is Troeltsch' theologie dan ook slechts gebaseerd op een persoonlijke waardering van ervaringen en op de idee dat God zich slechts openbaart in het menselijke gemoed. De conclusie is dezelfde als in 1895: dogmatiek is gefundeerd in de drie-eenheid van Schrift, belijdenis en persoonlijk geloof. Ook al kent hij er slechts een dienende functie aan toe, Bavinck blijft niettemin geïnteresseerd in godsdienstpsychologie. In 1921 wordt hij de eerste voorzitter van de Godsdienstpsychologische studievereniging.

Bavinck brengt J.G. Geelkerken (1879-1960) ertoe zijn dissertatie te schrijven over *De empirische godsdienstpsychologie* (1909). Hierin, en ook in *Overzicht der godsdienstpsychologie* (1922) geeft deze een overzicht van de stand van zaken in de internationale godsdienstpsychologie, met speciale aandacht voor het werk van James en Starbuck, maar ook voor de ontwikkelingen in Zwitserland (Flournoy) en Duitsland (Wundt, Wobbermin, Vorbodt).³⁵ Zijn houding is kritisch. Het grote gevaar van een godsdienstpsychologische benadering van religie is dat de laatste gereduceerd zou worden tot een menselijk verschijnsel, voortkomend uit een natuurlijke aanleg of behoefte.

34. H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*, dl. 1, Kampen, Bos, 2de ed.: 1906.

35. J.G. Geelkerken, ‘Overzicht der godsdienstpsychologie’, in: J.A. van Belzen, *Van gisteren tot heden. Godsdienstpsychologie in Nederland. Teksten*, dl. 1, Kampen: Kok, 1999, pp. 36-48.

Uit de vrijzinnige hoek van de Nederlands Hervormde Kerk komt er een iets ander geluid. H.T. de Graaf (1875-1930) was na zijn promotie in de theologie in 1914 nogmaals bij de Groningse hoogleraar Heijmans in de psychologie gepromoveerd. Daaraan voorafgaand had hij in 1905 een overzicht geschetst van de godsdienstpsychologie zoals die zich in Amerika en Europa ontwikkeld had (Starbuck, James, Janet, Flournoy), maar zonder aandacht voor de ontwikkelingen in Duitsland.³⁶ In tegenstelling tot Bavinck, die in de godsdienstpsychologie een bedreiging vond wanneer zij echt een onderdeel van de dogmatiek zou worden, ziet De Graaf in de godsdienstpsychologie een apologetische discipline: zij toont aan hoe diep geworteld religie in de ziel kan en zou moeten zijn. In 1926 wordt hij hoogleraar in de dogmatiek in Leiden.

De in deze tijd opkomende psychoanalyse speelt in de godsdienstpsychologische werken van deze Nederlandse theologen nog geen rol van betekenis. Toch is er al een vroege belangstelling voor haar. Zij kwam uit onverwachte hoek: de gereformeerde psychiatrie. In 1884 was onder impuls van de gereformeerde predikant en Kampense hoogleraar Lucas Lindeboom de Vereniging tot Christelijke Verzorging van Krankzinnigen opgericht. De vereniging richtte een aantal instellingen op³⁷ en ijverde voor een medische faculteit, met als kern een leerstoel in de psychiatrie, aan de in 1880 opgerichte Vrije Universiteit van Amsterdam.³⁸ Uitdrukkelijk was het hier de bedoeling een christelijk tegenwicht te bieden aan het medisch materialisme. Dezelfde doelstelling vinden wij terug in de in 1900 gestichte Vereniging tot Christelijke verzorging van zenuwlijders in Nederland, die in 1903 het christelijk sanatorium te Zeist oprichtte. In 1907, het jaar van het Internationaal Congres voor Psychiatrie in Amsterdam, werd Leendert Bouman hoogleraar psychiatrie aan de VU. Met hem werd de psychoanalyse binnengehaald als spiritualistisch alternatief voor de materialistisch-deterministische benadering van de menselijke psyche.

Ook langs een andere weg was de komst van de psychoanalyse in Nederland voorbereid. In 1887 hadden Albert Willem van Renterghem en Frederik van Eeden in Amsterdam het eerste instituut voor psychotherapie opgericht. Aanvankelijk leunden zij uitdrukkelijk aan tegen Liébault, die zijn patiënten onder hypnose via suggestie poogde te beïnvloeden, maar al snel werd Freud de inspiratiebron. Van Eeden moest aanvankelijk weerstand overwinnen, maar nadat hij in 1914 bij het Psychoanalytisch Congres te München

36. H.T. de Graaf, 'Over godsdienstpsychologie', in: J.A. van Belzen, *Ibid.*, pp. 29-35.

37. In 1886 Veldwijk (Ermelo), in 1892 Bloemendaal (bij Loosduinen), in 1895 Dennenoord (Zuidlaren), in 1897 Wolfheze (Renkum) en in 1928 Vogelenzang (Bennebroek). Zie J.M.W. Binneveld, 'De ontwikkeling van de institutionele zorg voor krankzinnigen in Nederland in de 19de eeuw', in: J.M.W. Binneveld e.a., *Een psychiatrisch verleden. Uit de geschiedenis van de psychiatrie*, Baarn: Ambo, 1982, pp. 94-119.

38. Deze telde bij de oprichting slechts drie faculteiten: theologie, letteren en rechtsgeleerdheid.

Sigmund Freud persoonlijk had ontmoet, werd hij een enthousiast pleitbezorger van de psychoanalyse.

Karl Barth en het einde van de eerste periode van de godsdienstpsychologie

Wij keren nog één keer kort terug naar Duitsland. Het debat binnen de theologie over de relatie tussen godsdienstpsychologie en dogmatiek had de gemoederen lange tijd beziggehouden en had tot een veelheid aan posities geleid. Het probleem van het subjectivisme, opgeroepen door de tradities van Schleiermacher en Ritschl, was daarmee niet opgelost. Uiteindelijk moeten wij constateren dat de discussie werd opgeschort. Bepalend hiervoor is het werk van Karl Barth (1886-1968). Hij studeerde theologie in Bern, Berlijn, Tübingen en Marburg. Van 1911 tot 1921 was hij gemeentepredikant, daarna hoogleraar in Göttingen, Münster en Bonn. In 1935 week hij uit naar Zwitserland en werd hoogleraar in Basel. Met name *Die kirchliche Dogmatik* (vanaf 1932) maken grote indruk en betekenen een wending in de dogmatiek, een wending weg van de psychologie.

In het eerste deel van dit omvattende werk maakt Barth zijn uitgangspunten duidelijk.³⁹ Uitgangspunt voor dogmatiek, geloof en kerk moet de openbaring van Gods woord zijn. Hoe de mens het woord van God als openbaring kan kennen en ervaren, is voor hem geen vraag van betekenis. De openbaring is uitgangspunt en dus is het kennen en ervaren van Gods woord een gegeven. Daar is geen bijzonder psychisch vermogen, zoals Schleiermachers gevoel, voor nodig. Dat kennen verondersteld ook geen waardeoordeel over het geopenbaarde en een antwoord op de vraag of het geopenbaarde voorziet in de bevrediging van een religieuze behoefte, zoals bij Ritschl. Mensen kunnen Gods woord kennen enkel en alleen omdat God dat zelf wil. Het kennen is met de openbaring gegeven.

Met dit uitgangspunt wordt door Barth in wezen een einde aan het debat over de relatie tussen psychologie en dogmatiek geforceerd. De volledige nadruk op de openbaring lijkt het probleem van het subjectivisme in één keer op te lossen. Natuurlijk is er na Barth in de protestantse theologie nog altijd belangstelling voor godsdienstpsychologie, bijvoorbeeld in het werk van Paul Tillich en zelfs in het latere werk van Eduard Thurneysen, de man die Barths dogmatiek naar het pastoraat zou vertalen. Maar Barth markeert hier toch vooral een eindpunt van de opkomst en de eerste stormachtige periode van de godsdienstpsychologie. Dat die godsdienstpsychologie zich inmiddels ook met de religiekritische psychoanalyse had verbonden zal Barth

39. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, dl. I,1: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1944, § 6.

niet ontgaan zijn. In 1928, een jaar na Freuds deconstructie van het dogma in *De toekomst van een illusie*, debatteert hij in Zürich met onder andere Oskar Pfister over het begrip openbaring.⁴⁰

Terugblikkend kunnen wij stellen dat de godsdienstpsychologie in Duitsland en in het verlengde daarvan in Nederland zich ontwikkelde vanuit de protestantse theologie in een context van het besef dat de relatie tussen religieuze beleving enerzijds en de traditionele kerkelijke en theologische discoursen en praktijken anderzijds, problematisch was geworden. Het onderkennen van het belang van het religieuze gevoel, de religieuze ervaring en behoefte, en het subjectieve waardeoordeel over religieuze voorstellingen mondde rond 1900 uit in het ontstaan van een godsdienstpsychologie binnen de theologie. De vraag van Schleiermacher naar het wezen van religie had ook de vraag opgeroepen naar de aard van geloven als psychische act en naar de essentie van het gelovige subject. Die vraag was prikkelend, maar ook veront- rustend. Het spreken in termen van behoefte aan morele zelfverheffing was toch iets anders dan de klassieke schema's van zonde en verlangen naar verlossing, ook al meende Ritschl dat beide verenigd konden worden. De godsdienstpsychologie benadrukte niet alleen de subjectieve en affectieve kant van geloof en geloven, maar bracht ook een andere manier van spreken over het gelovige subject met zich mee en niet zelden stond ze daarin kritisch tegenover kerk en theologie. De weg lag daarmee ook open voor verbindingen met nieuwe disciplines, zoals de psychoanalyse. Maar de reactie bleef niet uit. Zowel in Duitsland als in Nederland zocht men doorgaans naar nieuwe wegen om de dogmatiek te funderen zonder afhankelijk te worden van een subjectiviteitsdenken. De vraag is wel of dit 'weg van de godsdienstpsychologie!' eigenlijk geen vlucht inhield voor de moeilijke, complexe maar historisch belangrijke reformatorische kerngedachten die er nog steeds om vragen doordacht en geïntegreerd te worden.

Het katholieke omgaan met het religieuze gevoel

Katholieken hadden reden te over om eveneens een godsdienstpsychologie te ontwikkelen. Protestantse theologen ontdekten het gevoel en discussieerden over de plaats die het eventueel had in de religie. Zij ontwierpen echter geen techniek om dat gevoel te bespelen. Waar het wel gebeurde, in de reveils, was het spontaan gebeurd en daar was de *mainstream* protestantse theologie door-

40. E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München: Kaiser Verlag, 1976, p. 198.

gaans niet opgetogen over. Katholieken hadden daarentegen wél een traditie om religieuze gevoelens op te wekken en bewust te hanteren.⁴¹

De wortels liggen in het dispuut tussen reformatie en contrareformatie. Toen Luther kennis had gemaakt met de originele, Griekse tekst van het evangelie, was het hem opgevallen had dat voor het woord ‘geloof’, in het Latijn *fides*, in de grondtekst *pistis* stond, wat ondubbelzinniger dan het Latijn ‘vertrouwen’ betekende. Geloven was dus niet primair iets voor waar aannemen, een niet bewezen propositie als waarheid accepteren, maar in een ervaring van vertrouwen. Hij nam opgelucht adem: het drukkende schuldgevoel, dat men in de kerk had gepropageerd en dat aan de grondslag lag van de aflatenhandel, was geen bijbels gegeven. Tegelijk had dit inzicht nog een andere consequentie. Vertrouwen was primair, dogmatische formuleringen secundair. Het is deze inspiratie die wij als centraal gegeven in het denken van Schleiermacher terugvinden.

Hiertegen had de katholieke contrareformatie in het Concilie van Trente gesteld dat dit grondige vertrouwen, dat Luther predikte, geen goede voorbereiding was tot het christelijk geloof.⁴² Angst werkt veel efficiënter en moet dus vanuit pastoraal oogpunt in de hand gewerkt worden. De menselijke ziel bespelen door vanaf de preekstoel een ‘heilzame vrees’ voor hel en vagevuur op te wekken en dan in de biechtstoel geruststellend van Gods vergevingsgezindheid getuigen, bleek op den duur echter niet subtiel genoeg. In de priesteropleiding leerde men, naar de klassieke formule, dat men een leeuw op de preekstoel moest zijn maar een lam in de biechtstoel, toch was er méér nodig. De barok had dus ook andere, en heel vele registers opengetrokken om mensen onder de indruk te brengen van Gods almacht. Na de Franse Revolutie hadden macht, en zeker almacht, echter de wind tegen. In de negentiende eeuw worden dus volksdevoties gepropageerd waarin een veel geruststellendere alomtegenwoordigheid van het heilige aan de gelovigen wordt voorgesteld. Gods liefde gaat naar het kleine, het eenvoudige en het nederige. Maria neemt een prominente plaats in als goede moeder. ‘Een kind van Maria gaat nooit verloren’: in de kerkgeschiedenis gaat de negentiende eeuw door als de eeuw van Maria.⁴³

De fantastische wereld, waarmee de barok was begonnen, wordt dus in de negentiende eeuw geruststellender gemaakt, dichter bij de ‘gewone gelovige’ gebracht en doelbewust verspreid. Chateaubriand, die wij eerder aanhaalden met zijn stelling dat je in de negentiende eeuw niet moet pogen te

41. Het basiswerk voor Frankrijk dat ten onrechte onvoldoende psychologisch geëxploreerd werd: L. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (1916-1933), uitgebreide heruitgave door Fr. Trémolières: Grenoble: Jérôme Millon, 2006.

42. Een korte samenvatting van de gegevens in verband met lijdensspiritualiteit, schuldgevoel en religieus masochisme, in: P. Vandermeersch, *La chair de la Passion. Une histoire de foi: la flagellation*, (Passages) Parijs: Cerf, 2002, pp. 151-184.

43. Zie E. Maeckelberghe, *Desperatingly looking for Mary*, Kampen: Kok, 1991.

bewijzen dat religie waar is maar moet aantonen dat zij nuttig is, vulde de rest van zijn *Génie de christianisme* niet met voorbeelden van tastbaar nut in de zin dat mensen voor wie gebeden wordt sneller genezen. Men vindt er daarentegen eindeloze beschrijvingen van romaanse kerken, sacramenten en ‘sacramentalia’, waarbij de laatste term de bonte liturgische wereld aanduidt die zich buiten de strikte zeven sacramenten ontwikkelde.⁴⁴ Het bestaan van God is misschien een diepzinnige, wijsgerige en theologische kwestie, maar processies, Mariaverschijningen en Lourdeswater zijn voor het bijeenhouden van gelovigen in de moderne wereld belangrijker; de pastoor van Ars was te dom om Latijn te leren en had niet tot priester gewijd mogen worden, maar er kwam een ware stormloop naar zijn biechtstoel. Dat is toch een teken Gods of, tenminste, een teken des tijds!? Dit lijkt de intuïtie geweest te zijn van zij die het volkscatholicisme hebben gepromoot.

Wij zien hier dus een groot verschil met het protestantisme. Dat heeft te maken met waarde die men hecht aan theologische reflectie, plaats van de kerk in de maatschappij en kerkstructuur. Daar waar de predikant in zijn preek verondersteld wordt zijn goed gedocumenteerde reflectie op de christelijke leer over te brengen, wordt er in het catholicisme niet verwacht dat gelovigen over theologie geïnformeerd worden. Zelfs bijbellezing wordt argwanend bekeken: in de tweede helft van de twintigste eeuw zal de katholiek toelating moeten vragen aan zijn biechtvader om het Oude Testament te lezen, want wie zich op eigen houtje door het woord Gods laat inspireren kan op vreemde gedachten komen. De relatie tussen kerk en staat ligt doorgaans ook anders. Landen zoals Frankrijk, Spanje en Portugal waren na de val van Napoleon met de Restauratie nadrukkelijk katholiek en de kerk poogde er de herwonnen macht te bevechten tegen de ‘antiklerikalen’. De kerkelijke inmenging in wat men steeds nadrukkelijker als een seculiere sfeer wilde afgrenzen zou daar overigens protest en zelfs een hele rij revoluties tot gevolg hebben. In Italië groeide intussen de nationalistische roep naar eenheid, wat een inname van de Pauselijke Staten door de revolutionaire troepen onder de leiding van Giuseppe Garibaldi (1807-1882) in 1870 uitmondde – op het ogenblik dat daar het Eerste Vaticaans Concilie aan de gang was, dat in allerijl na de verklaring van de pauselijke onfeilbaarheid moest worden gesloten. Van de gelovigen werd dus verwacht dat zij zich als groep zouden opstellen, niet dat zij over hun geloof gingen nadenken.

Daarbij was de kerkstructuur ook heel anders in protestantisme en catholicisme. Wanneer protestantse predikanten het woord Gods preken, doen zij dit doorgaans voor een welbepaalde gemeente. Dat is een duidelijk omschreven groep van mensen die elkaar kennen en die hun predikant kiezen en soms zelfs kunnen afzetten. Er is de Geest en het woord Gods, maar er is ook

44. J. d’Ormesson, *Mon dernier rêve sera pour vous. Une biographie sentimentale de Chateaubriand*, Parijs: Lattès, 1982.

heel nabije sociale controle. Bij katholieken is het anders. Priesters doen er op de eerste plaats aan liturgie en delen sacramenten uit. Een parochie is een juridische structuur maar geen gemeente. Men moet bij zijn eigen pastoor aankloppen voor een beperkt aantal zaken, in het bijzonder voor het huwelijk, maar voor de rest kan men ook in kloosterkerken en kapellen terecht. In het bijzonder in steden vormen parochianen geen even tastbare groep als protestantse gemeenteleden. Katholieken weten individueel dat zij tot een over de hele wereld verspreide kerk vormen waarvan in de loop van de negentiende eeuw de paus steeds meer als het hoofd wordt voorgesteld, maar het is, om het met een hedendaagse terminologie te stellen, een virtueel lichaam, met de toenmalige term: een ‘mystiek lichaam’.

Hoe functioneert een dergelijk virtueel of mystiek lichaam? Heeft men er de psychologische factoren van geanalyseerd en gestuurd? De vraag wordt des te interessanter als wij haar vanuit huidige ontwikkelingen stellen. Het mystieke lichaam is namelijk erg gelijkend op de *virtual communities* die wij tegenwoordig overal zien ontstaan. Zonder dat er direct fysiek contact tussen mensen is, voelen die zich tot een bestaande groep behoren. Mensen worden erdoor gemotiveerd, het voedt hun leven, het richt hun fantasieën en geeft er een bepaalde werkelijkheidsstatus aan die vaak hoger staat dan de werkelijkheid van het contact met iemand van vlees en bloed. Virtueel geld en aanzien die via een wereldwijd internetspel worden verzameld of verkwanseld, hebben vaak een enorme impact op mensen. Men weet wel dat het virtuele niet ‘echt’ is, maar het is vaak echter dan echt. Zowel in het ervaren van communicatie en groepsgevoel als in de werkelijkheidservaring is het erg gelijkend met het aanroepen van een heilige voor iemands welzijn.

Het zou dus ongetwijfeld de moeite waard zijn deze theologie van het mystieke lichaam, waarvan Johann Michael Sailer (1751-1832) de vlaggendrager was, van dichterbij te bekijken om te zien of zij psychologische inzichten bevatte over de vraag hoe je mensen kunt bijhouden middels een virtueel object.

Het droevige lot van het traditionalisme

Terwijl het pastoraat van de katholieke kerk richting devotie en volkscatholicisme evolueerde, was er een aantal Franse intellectuelen dat vaak tegen heug en meug een intellectuele koers wilde volgen en die met een kritische sociale bewogenheid wilde verbinden. Men heeft hun de naam ‘liberaalkatholieken’ gegeven. Grote namen die met deze stroming verbonden zijn, zijn Louis de Bonald (1754-1840), Félicité de Lamennais (1782-1854) en Henri Lacordaire (1802-1861).⁴⁵ ‘Liberaal’ betekende toen niet behoudsgezind, integendeel.

45. Een vlotte inleiding: J. Cabanis, *Lacordaire et quelques autres*, Parijs: Gallimard, 1982.

Hetzelfde geldt voor de filosofie die deze groep ontwikkelde onder de voor ons nogal misleidende naam van ‘traditionalisme’.

Aan de basis van deze filosofie ligt, zoals overal in deze periode, een reactie op de filosofie van Kant en meer bepaald op diens kenleer. Zoals reeds vaker vermeld, was deze ervan overtuigd dat wij slechts op basis van zintuiglijke gegevens ware kennis kunnen opbouwen, maar dat de denkcategorieën, die wij gebruiken om van zintuiglijke inhouden begrippen te maken, ingeboren zijn. Dat laatste punt is nu object van kritiek bij de traditionalisten. Zij stellen dat wij deze denkcategorieën door opvoeding verwerven. Wij zouden überhaupt niet kunnen denken zonder dat de traditie ons woorden en begrippen had overgeleverd. Dit is de centrale intuïtie van het traditionalisme.

Deze opvatting, die vrij modern klinkt, gaf een plaats aan religieuze traditie en eventueel aan een openbaring Gods zonder dat het geloof tegen de gewone rationaliteit hoorde in te gaan: alle denken veronderstelt woorden- en begrippenoverdracht en dus een vorm van geloof. Het begrip van ‘god’ krijgen wij net als andere begrippen overgeleverd. Het geloof staat niet buiten de gewone rationaliteit, want ook het gewone, rationele denken steunt op een vorm van geloof. Men had kunnen verwachten dat deze poging om het katholicisme opnieuw zijn plaats te geven binnen de intellectuele wereld door de Romeinse instanties toegejuigd zou worden. Het tegendeel gebeurde. In Leuven kregen de theologische faculteit en het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, die volop het traditionalisme genegen waren, het zwaar te verduren. De belangrijkste hoogleraar in de filosofie, Casimir Ubaghs (1800-1875), werd gedwongen zijn ambt neer te leggen.⁴⁶

Wat was de reden voor deze kerkelijke reactie? Voor een deel was het klimaat in de katholieke kerk er niet naar om aan nieuwe filosofische inzichten een plaats te gunnen. Men wou vasthouden aan Thomas van Aquino, wiens denken in het Concilie van Trente zo goed als tot geloofsleer was verheven. Eigenlijk kan men dat voor een deel ook begrijpen. Met zijn denken kon men overigens een centraal katholiek inzicht wijsgerig verwoorden. Op basis van het Thomisme had het katholicisme, tegen het protestantisme in, steeds de mogelijkheid van een ‘natuurlijke theologie’ bevestigd: ook zonder openbaring kon de mens, gewoon op basis van zijn natuurlijke vermogens, tot de kennis van de éne, ware God komen. Dat relativeerde de openbaring, maar opende de poorten van de ware godskennis voor mensen die niet binnen de katholieke traditie stonden. Buiten de kerk was er dus niet alleen heil maar ook waar godsgeloof mogelijk. Als alle begrippen echter ingeboren waren, zoals de traditionalisten beweerden, kende iedereen alleen de god die zijn traditie had aangereikt en eventueel helemaal geen god.

46. L. Kenis, *De theologische faculteit te Leuven in de negentiende eeuw: 1834-1880*, (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België) 54 (1992) nr. 143.

De vraag was echter of de filosofie van Thomas het enige denksysteem was waarin dit geloofsgegeven een plaats kon krijgen en of een filosofie die dicht bij de tijd stond dat niet evengoed kon doen. Theologen en filosofen probeerden allerlei formules uit, zoals het ‘ontologisme’, om de basisinzichten van de traditionalistische kennisopvatting te verzoenen met een universele potentiële kennis van het bestaan van het absolute, zeg maar: een diepte-structuur, achter de werkelijkheid.⁴⁷ In een oeropenbaring had God zich aan de mensheid geopenbaard zodat alle volkeren in principe het begrip van zijn bestaan konden doorgeven. De discussies grepen echter plaats in een tijd dat de kerkelijke instanties zich bedreigd voelden en absolute orthodoxie eisten. De veroordeling van de ‘moderne dwalingen’ zoals godsdienstvrijheid, scheiding van kerk en staat, persvrijheid, etcetera. door de *Syllabus errorum* en de encycliek *Quanta cura* (beide in 1864) was hiervan een veeg teken. Toch hoopten sommigen nog het tij te keren in het eerste concilie dat na Trente plaats zou vinden, Vaticanum I (1869-1870), en het in het bijzonder over de mogelijkheid van de natuurlijke godskennis zou hebben.

De discussies vóór en tijdens het concilie verliepen heel concreet.⁴⁸ Essentiële vragen bod die de psychologie van de religieuze ervaring betreffen kwamen aan bod. Indien het zo was dat de natuurlijke geestelijke vermogens van de mens volstonden om tot de kennis van God te komen, hoe kwam het dan dat men dat niet duidelijker in de loop van de geschiedenis terugvond, bijvoorbeeld bij grote filosofen zoals Plato en Aristoteles? Sommige concilievaders antwoordden daarop dat men deze filosofen eens beter moest lezen, en dat men dan wel zou merken dat zij wel degelijk tot een natuurlijke kennis van God gekomen waren. Dat werd dan weer door anderen bestreden. Ook het belang van de opvoeding en, meer bepaald, de religieuze opvoeding, werd beklemtoond. Was dat niet het basisgegeven waarop godsdienstigheid doorgaans rust? En was er niet de nodige opleiding nodig wilde men zijn natuurlijk vermogen in de moeilijke kwestie van het godsbestaan uitoefenen? De discussie duurde lang, was boeiend en rakelde heel wat godsdienstpsychologische thema’s op die het traditionalisme aan de orde had gesteld. Tijdens de discussie dook echter een ander thema op, dat niet op de agenda stond, maar waarvan heel wat concilievaders vreesden dat het aan het concilie opgedrongen zou worden: dat van de pauselijke onfeilbaarheid. De uiteindelijke concilietekst, die de naam *Dei filius* (de Zoon Gods) kreeg om goed aan

47. Deze idee zal later terugkeren in het antropologische werk van de Nederlandse congregatie van de missionarissen van Steyl, met name bij Wilhelmn Schmidt (1868-1954) die het monumentale werk zal schrijven: *Der Ursprung des Gottesidee*, Münster: Aschendorff, 12 delen, 1912-1955, en bij zijn leerling Paul Shebesta.

48. Basisliteratuur: Kl. Schatz, *Vaticanum I 1869-1870*, Paderborn: Schöningh, 3 delen: 1992-1994. R. Aubert, ‘Le concile du Vatican et la connaissance naturelle de Dieu’, *Lumière et vie* 14 (1954) pp. 21-52. H.-J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution Dei Filius der ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten Voten der Vorbereitenden Kommission*, (Freiburger theologische Studien 87) Freiburg: Herder, 1968.

te geven dat de openbaring nu de voornaamste inzet was geworden van deze epistemologische discussie, hield het wat de natuurlijke godskennis betreft bij een principiële stellingname: men moest aanvaarden dat de menselijke rede reeds op basis van haar natuurlijke kracht alleen in staat was tot de kennis van God te komen. Of dit in concrete gevallen steeds het geval was, liet men in het midden. Verder stelde men dat deze natuurlijke kennis van God tot weinig concrete invulling kon komen en zeker niet tot het besef kon komen welk heil deze God voor de mens in het vooruitzicht had gesteld.⁴⁹ Daarvoor was er de openbaring nodig, en die werd via de kerk in geautoriseerde vorm verspreid. De weg voor de tweede centrale concilietekst, die de dag voor de inname van Rome door de troepen van Garibaldi gestemd zou worden, was vrijgemaakt: die over de pauselijke onfeilbaarheid.

De oude Thomas redt de psychologie

Hiermee was de kans verkeken om vanuit de theologie met een katholieke godsdienstpsychologie van start te gaan. Het ware nochtans interessant geweest: vanuit het traditionalisme had men kunnen onderzoeken hoe de menselijke ervaring werkt en hierbij niet enkel op de zintuiglijke indrukken maar ook op het persoonlijk omgaan met aangeleerde begrippen kunnen letten; in het spoor van de theologie van het mystieke lichaam had men kunnen nagaan wat een subject is als het geen op zich staand individu is, maar iets wat gevat is in een gemeenschap, in het bijzonder wanneer deze gemeenschap breder wordt opgevat dan de mensen die men kent. Men had kunnen doordenken op het werkelijkheidsgehalte die een virtuele, symbolische wereld voor de individuele psyche kan hebben. De ideeën om met een psychologie van het geloof te beginnen lagen klaar. Meer bepaald had men kunnen letten op de specificiteit van de katholieke geloofsdaad, die er toch heel anders uitziet dan het rotsvast voor waar aannemen van geloofswaarheden zoals men dat in harde protestantse stromingen vaak nog steeds aantreft. Helaas, het is niet gebeurd.

Vaticanium I eindigde abrupt zonder officieel slotdocument waarbinnen men de verschillende documenten nog van een inleiding had kunnen voorzien en op elkaar betrekken. Velen gingen treurig naar huis, sommigen sloegen met het nodige lawaai de deur van de katholieke kerk achter zich dicht, zoals de Münchener hoogleraar Ignaz von Döllinger (1799-1890), auteur van een *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (1836-1838) waarin de impliciete logica van de kerkontwikkeling onderzocht werd, en de priester-psycholoog Franz von

49. De tekst van *Dei filius* vindt men, zoals alle centrale teksten van het katholieke leerambt, in H. Denzinger & A. Schönmeier, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1976, § 3000-3045 alsook in G. Alberigo e.a., *Les conciles oecuméniques*, dl. II-2, Parijs: Cerf, 1994, pp. 1635-1649.

Brentano (1838-1917), leermeester van Husserl en Freud, die de psychologie als basis voor wijsgerige reflectie wilde nemen en bijzonder geïnteresseerd was in religie. De katholieke theologie werd gedwongen zich voor het moderne denken af te sluiten en dat zou een generatie later nog eens herhaald worden met de veroordeling van het ‘modernisme’, de katholieke poging om het protestantse kritisch-historische bijbelonderzoek bij te benen.

Eén ding leek echter duidelijk: zolang men erin slaagde zich onder de hoede van Thomas van Aquino te plaatsen, kon men toch aansluiting bij de moderne wetenschap zoeken. Leo XIII, die na de conservatieve koers van zijn voorganger opnieuw openheid in het kerkelijke denken voorstond, pleitte voor een grondige herwaardering van het thomisme, dat onder de naam van ‘neothomisme’ eigenlijk minder geïnteresseerd was in wat Thomas echt gezegd had dan in zijn functie als schutsengel. Voor Désiré Mercier was dit de gelegenheid om het Leuvense Hoger Instituut voor Wijsbegeerte op te richten waarin de empirische psychologie een prominente plaats kreeg. De latere kardinaal ging niet alleen een kijkje nemen in de Salpêtrière bij Charcot, hij zocht ook medewerkers om een psychologisch laboratorium te runnen: eerst Armand Thiéry (1868-1955), die zich bij Wundt in Leipzig ging bekwamen, later Albert Michotte (1881-1966), die eveneens eerst naar Leipzig ging.

Zoals reeds gezegd was één van hun eerste doelstellingen het bewijzen van de autonomie van de menselijke geest. De *intellectus agens*, het deel van de geest dat in Thomas’ optiek de zintuiglijke ervaringen actief verwerkte, werd dus aan laboratoriumproeven onderworpen. De geest – eigenlijk moeten wij nog steeds over ‘de ziel’ spreken – registreerde niet puur passief wat er zich in de tastbare wereld aandeed. Wij kennen het instrument dat hierbij gebruikt werd uit beschrijvingen. Een proefpersoon keek naar een vlak waar een balletje naar een ander toerolde en de tweede leek aan te stoten, zodat die op zijn beurt ging rollen. ‘Leek aan te stoten’, schreven wij, want in feite stopte het balletje enkele millimeters vóór het de tweede bereikte. Omdat men de perceptiewetten goed kende, wist men dat de ogen de kloof van enkele millimeters wel degelijk percipieerde. En toch zei de proefpersoon dat het ene balletje het andere aanstootte. De geest deed dus meer dan registreren! De geest was een actieve kracht!

Wat bij deze vorm van psychologie bedrijven opvalt, is dat zij zich door de simplistische probleemstelling van het sciëntisme laat vangen. Men sluit zich op in de vraagstelling of het determinisme klopt, alsof met het bewijzen van het indeterminisme zowel het bestaan van de ziel als die van een ingrijpen Gods veilig wordt gesteld. Welk belang men aan deze vraagstelling ook moge geven, zij heeft in ieder geval gediend om de geloofsdaad niet verder aan differentieel onderzoek te onderwerpen. En om die ‘geloofsact’,⁵⁰

50. Het nog steeds onovertroffen basiswerk: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Leuven: Warny, 1945.

zoals de technische term voor de psychologische activiteit luidde, was het gegaan, niet om de correspondentie tussen voorstellingen die je in je geest voor waar aanneemt en de realiteit erbuiten. De nieuwe katholieke, experimentele psychologie die onder de hoede van Thomas is ontstaan, laat deze problematiek voor wat zij is. Terwijl de filosofen nog niet beseffen dat zij de problematiek van de ziel snel zullen verliezen, is die van de complexiteit van de geloofsdaad weg.

Psychologen verliezen de ziel, theologen het geloof

Wanneer zij over geloof praten, onderscheiden theologen sinds de kerkvader Augustinus klassiek twee zaken: de *fides quae creditur* (het geloof dat voorwerp is van je geloven, vaak aangeduid als ‘geloven dat’), de inhoud van wat men gelooft, bijvoorbeeld dat de engelensoorten cherubijnen en serafijnen bestaan, en de *fides qua* (het geloof waardoor je gelooft, vaak minder gelukkig vertaald als ‘geloven in’), de innerlijke activiteit die ervoor zorgt dat men dergelijke uitspraken voor waar houdt. Die *fides qua* of geloofsdaad kan door verschillende motieven bepaald zijn. Luther vond dat die door puur en oprecht vertrouwen getekend moest zijn, terwijl het Concilie van Trente vrees voor straf een nuttig motief oordeelde om de geloofsdaad te stellen. Je kunt nog aan andere motieven denken: esthetische ontroering (‘het is toch zo schoon dat het niet onwaar kan zijn’), sadistische reacties (‘als die niet in de hel komt, is er niets meer waar’), narcistische motieven (‘ik durf er met fierheid voor uitkomen dat ik dat geloof’), rust en nirwanagenoegens (‘wat ik ook geloof, ik voel er mij er goed bij’).

De verlichting had de menselijke emoties terzijde geschoven en gedacht dat de mens zichzelf en anderen met de pure rede zou kunnen leiden. Toen dat een vergissing bleek, kwamen de emoties in het centrum van de aandacht te staan en, hiermee samengaande, technieken om die zó tot emoties geneigde mens te disciplineren. Hypnose, morele behandeling en het uitrangeren van ervaringen als zijnde hysterisch-ziek vormen de verschillende vertogen die wij in dit perspectief hebben zien ontstaan. Ook de filosoof beseft dan dat hij de ziel in al zijn concreetheid moet beginnen te onderzoeken en dat hij misschien niet het denken, maar de wil op de eerste plaats moet zetten. De kreet van Nietzsche is de meest pathetische in dit opzicht, maar er is ook de bezorgde, sociaalvoelende en respectvolle reflectie van Renouvier en James. Al deze vertogen laten zich overigens op één of andere wijze met religie ingelaten, maar hebben er ook toe bijgedragen deze religie te marginaliseren door met hun eigen vertoog annex praktijken het maatschappelijke veld te bezetten.

Intussen blijven de theologen ook over de moeizame en niet steeds gelukkige gang van hun religie in de moderne maatschappij nadenken. Vanuit

hun kennis van de traditie kunnen zij, beter dan anderen, de verschillende elementen die in het spel zijn en welke vreemde onderlinge spanningen en conflicten die kunnen opleveren. Het is dus niet toevallig dat de godsdienstpsychologie bij hen ontstaat, in uitgewerkte vorm bij de protestanten in het spoor van Schleiermacher. Bij de katholieken is de psychologische problematiek zeker niet minder, maar de reflectie moet zich behoedzamer verwoorden en moet steeds voor ingrepen van het leergezag beducht zijn. De intuïties worden dan ook zelden luid verwoord en doorgaans in een taal voor ingewijden verpakt.

De crisissituatie die de nieuwe maatschappelijke context zowel voor protestantisme als katholicisme betekent, dwingt hen niet enkel tot bezinning over 'het wezen van de religie'. Even belangrijk, zo niet belangrijker, is de vraag hoe de eigen keuzen die zij gemaakt hebben betreffende de psychologische motieven die in de geloofsdaad vervat moesten liggen, in het nieuwe culturele klimaat overeind konden blijven. Reformatie en contrareformatie hadden tot dan toe zonder veel zelfkritische reflectie in afzonderlijke sferen ontwikkeld. Nu was met de psychologie en de aandacht voor het emotionele de tijd gekomen om dieper in te gaan op de psychologie die hun beider visie op de geloofsdaad inhield. Het moest daarbij niet enkel om de individuele psychologie gaan. Even belangrijk was de vraag hoe de individuele gelovige zich emotioneel tot een geloofsgemeenschap voelde behoren. Onderlinge bindingen in kerkverband moesten nu ter sprake worden gebracht en – misschien gebruiken wij nu een woord dat nog niet op ieders tong lag – geanalyseerd. Ook de vraag hoe het mystiek lichaam, de realiteit van het virtuele in de menselijke geest, vroeg om een oplossing. Zowel in katholicisme als in protestantisme werden deze vragen toen afgekappt. *Dei filius* is de katholieke tegenhanger van Karl Barth. Het is dezelfde logica in een ander kerkmodel.

De theologen kunnen inmiddels niet verhinderen dat zij in de marginaliteit gedrukt worden. Dat gebeurt zowel op het vlak van de brede maatschappij, als binnen de verschillende kerken waarvoor hun denken nochtans vaak richtinggevend of minstens verhelderend hoort te zijn. Het sterkst is dat natuurlijk het geval in de katholieke kerk, waar leerambt en theologie steeds vaker in oppositie met elkaar komen te staan. Er is een proces gaande waarbij het theologische vertoog losraakt van wat maatschappelijk relevant overkomt, terwijl allerlei andere vertogen wel gehoord worden – zonder dat die zich overigens harmonisch op elkaar afstemmen! Terwijl geneeskunde, sociologie en het conglomeraat van de psychowetenschappen (psychiatrie, psychologie, psychotherapie) elk op hun wijze en dwars door elkaar heen zullen verkondigen wat de mens is en wat zijn behoeften zijn, zal de gemarginaliseerde theologie die helemaal niet van plan was een apart vertoog te worden, het door druk van buitenuit wel worden. Het gevolg wordt ten

volle in de twintigste eeuw duidelijk. Buitenstaanders zullen vaak theologie niet langer als een collega beschouwen op het terrein van de wetenschap.

Het opzichschuiven van de door theologen vergaarde kennis zal in de twintigste eeuw vaak leiden tot het heruitvinden van het wiel. Beducht dat zij op theologie – en dus, in hun vooronderstellingen: op geloof – zouden kunnen betrappt worden, zal de empirische godsdienstpsychologie op eigen houtje allerlei onderscheidingen in het religieuze fenomeen willen aanbrengen: religie als geloof, religie als kennis, religie als ritueel, religie als morele leefregel, etcetera. Voor een deel vinden zij het oude theologische onderscheid tussen ‘fides quae’ en ‘fides qua’ weer uit, op zichzelf een winstpunt. Wel missen psychologen vaak het centrale probleem waarop theologen als kenners van de religieuze traditie alert horen te zijn: de verschillende elementen binnen de geloofsdaad. Het blijft daarbij vreemd dat de cultuurgeschiedenis van het christendom met de divergenties tussen reformatie en contrareformatie zelden bij het onderzoek worden betrokken.

Filosofen hebben de ziel verloren, theologen het geloof, empirische psychologen zullen de problematiek niet terugvinden. De ‘goddeloze jood’ Sigmund Freud zal nodig zijn opdat zij in de twintigste eeuw opnieuw ontdekt zou worden. Alleen zal het subject dat bezielde is en gelooft steeds minder vanzelfsprekend blijken.