

Hoofdstuk 3

Sociale psychologie en Amerikaanse empirie

Parallel en vaak in oppositie met de psychoanalyse hebben zich de sociale en experimentele psychologie ontwikkeld. Daar waar Freud en zijn navolgers geduldig de onbewuste motieven naspeurden die het menselijke leven, en dus ook de religie, konden bepalen, hielden velen het bij wat observeerbaar en liefst controleerbaar was. Vooral het feit dat veel onbewuste motieven slechts in de relatie tot de therapeut, in de overdracht, duidelijk werden, irriteerde velen. Was dit geen propageren van een geheim weten, alleen voor de geïnitieerden bereikbaar, waarvan de neutrale, externe observator uitgesloten was? Was dit geen terugkeer van het geloof, waar er eigenlijk psychologie als wetenschap had moeten zijn?

Het debat over ‘objectiviteit’ in de psychologie en over de mogelijkheid van een ‘puur objectief, neutraal, observerend, extern standpunt’ lijkt eindeloos en loopt vaak stuk op de bereidheid om vooronderstellingen te expliciteren: heeft het subject de mogelijkheid om zich uit zijn eigen situatie en de factoren waar het product van is los te rukken en ‘ergens’ een archimedisch standpunt in te nemen? Of is een hermeneutisch standpunt, waarbij men het feit meeneemt dat het subject altijd door een aantal factoren bepaald wordt waarvan hij zich bij zijn observatie niet vrij kan maken, de enige reële optie? Op deze discussie zullen wij hier niet ingaan. Wel willen wij de nadruk leggen op een ander gegeven dat met de sociaalpsychologische en empirische benadering doorgaans verbonden is: het ontwikkelen van een eigen vertoog dat zich naast de bestaande vertogen over religie zullen plaatsen. Dat gebeurt geleidelijk. De allereerste empirische benaderingen, die men vaak in overzichtswerken niet meer terugvindt omdat zij tegenwoordig toch wat al te komisch overkomen, doen dit nog niet. Daar probeert men met de positivistische wetenschap religieuze beweringen – of beweringen waarvan men denkt dat zij het zijn – te ondermijnen of te weerleggen.

Zo heeft men ooit de invloed van het smeekgebed op de groei van kamerplanten en van zaaigoed gemeten. Een groep studenten werd gevraagd vóór de groei van bak nummer een te bidden, een andere groep tégen de groei van bak twee, en voor of tegen bak drie werd helemaal niet gebeden. Boze tongen beweren dat de planten in bak drie het het beste deden. Hoe gek het ook mag voorkomen, dergelijke experimenten gebeuren nog steeds, met name over de invloed van het gebed op het herstel van hartpatiënten. Men doet het wetenschappelijk met de *double blind*-techniek: patiënten bidden voor een patiënt die zij niet kennen en waarvan zij enkel een identificatienummer gekregen hebben, en ook de onderzoeker weet tijdens het onderzoek niet wie welk nummer draagt. Alleen een tweede (getuige-)onderzoeker kan op het eind

de patiënten identificeren, net als de Here zelf natuurlijk, die blijkbaar soms statistisch geneigd is om de nummers waarvoor gebeden wordt een snellere genezing te bezorgen.¹ Er steekt achter deze hele onderzoeksopzet echter wel een heel fundamentalistische opvatting over religie! Dat is niet zo zeldzaam: in de Verenigde Staten lijkt de zogenaamde empirische benadering vaak op een heruitgave van de strijd tussen positivistisch en religieus wereldbeeld in het negentiende-eeuwse Europa. Dat zal tot op heden gelden voor heel wat onderzoek naar de positieve functie van religie in verband met *coping*. Laten wij niet vergeten dat Amerika zich niet door de twee eeuwen theologische beroering heeft moeten worstelen zoals Europa!

Hoe irritant simplistisch en supranaturalistisch dergelijke onderzoeken ook mogen overkomen, zij spreken nog steeds een taal die zich rechtstreeks met religie wil meten en niet beweert vanaf een ander standpunt met een andere taal over haar te praten. Dat zal nu gaandeweg wel gebeuren.

Het begint nogal onschuldig met de sociaalpsychologische onderzoeken over 'rolopname' van Sundén. Mensen hebben de indruk dat een religieuze ervaring hun overkomt terwijl zij in feite een bepaalde, welomschreven, religieuze rol opnemen. Het model wordt nog steeds gebruikt, heeft het voordeel met niet al te veel interpretatie door een buitenstaander geobserveerd te kunnen worden en helpt om het fenomeen 'religie' duidelijk omschreven te houden. Het voordeel is misschien wellicht een nadeel, want de theorie kan dienen om voorbij te gaan aan de grensvervaging van 'religie' in het zich seculariserende Europa.

Daarna schetsen wij de opkomst van het hoofdzakelijk Amerikaanse empirisch onderzoek. Er zullen boeiende en onthutsende vaststellingen uit voortkomen waaraan wij onder geen beding voorbij mogen gaan. Wel zal het ons opvallen dat de conclusies, die men er voor de interpretatie van de religie uit trekt, niets steeds op de hoogte zijn van de accuratesse van de empirische dataverzameling. Achter de cijfers verbergt zich vaak de ideologie dat godsdienst en kerkelijkheid samenvallen, en dat beide samen met geloof begrepen worden als 'confessie', als het waar houden van geloofsuitspraken. Het parallelle vertoog van de psychologie ontwikkelt zich hier soms radicaal tot een verborgen, alternatief en normerend theologisch vertoog. Soms geldt dit zelfs wanneer men verschillende dimensies aan religie onderscheidt, wat op zich een winstpunt is, want dan reduceert men religie niet meer tot een simplistische opvatting van geloof als 'voor waar houden'.

Wij eindigen met het Europees-empirisch onderzoek, in het bijzonder met het werk van Dirk Hutsebaut. Het is ongeveer het enige dat over het verloop van dertig jaar de evolutie van het religieuze leven bij jongeren heeft bestudeerd en ons, met cijfers in de hand, voor het feit van de bliksemsnelle

1. Voor een overzicht, zie het klassieke werk van David M. Wulff, *Psychology of religion. Classic and contemporary* (1991), New York: John Wiley & sons, 2de ed.: 1997, pp. 170-175.

secularisatie plaatst. Hier staan wij echt bij het centrale probleem van de Europese godsdienstpsychologie.

Sundén en het opnemen van een rol

Hjalmar Sundén (1908-1993) is één van de bekendste figuren uit de Scandinavische godsdienstpsychologie. Zijn theorie gaat ervan uit dat een mens geneigd is een bepaalde 'rol' op zich te nemen. Hierbij verstaat hij een bepaald patroon van handelen en reageren in bepaalde situaties zoals men zelf vindt dat het 'hoort'. Dat is méér dan door gedrag aan bestaande verwachtingspatronen beantwoorden. Bij het opnemen van een rol gaat men zichzelf ook voelen zoals de rol die men aanneemt. Door het opnemen van een rol wordt men in zekere zin iemand anders.

Sundéns theorie legt het eventuele religieuze karakter van een rol-opname in het klaarliggende religieuze model. Religieuze ervaringen komen dus niet rechtstreeks uit iemands innerlijk geborreld. Men voelt eventueel wel 'iets', maar dit wordt dan benoemd en beleefd naar de modellen die men kent. Dat wordt door onderzoek bevestigd. Zo vond de Nijmeegse godsdienstpsycholoog Jan van der Lans (1933-2002) dat mensen die een meditatiecursus volgden daaraan slechts een religieuze betekenis gaven wanneer zij op voorhand reeds een religieus referentiekader hadden. Hiermee valt een belangrijk woord: mensen hebben ervaringen, maar die krijgen pas zin wanneer deze in een referentiekader geplaatst worden.

Met deze theorie krijgen allerlei gewone en minder gewone religieuze ervaringen en gedragingen een kader. Bekeringservaringen en charismatisch gedrag zoals het spreken in talen (glossolalie) komen voort uit de verwachting die men heeft en het overnemen van de rol die daarbij hoort.² De vraag is natuurlijk wat de onderliggende ervaring is die tot het aannemen van deze rol leidt en of die onderliggende ervaring er overigens überhaupt wel is. Het voordeel van deze theorie is wel dat zij het plotselinge opduiken van bepaalde fenomenen en het dan weer wegebben ervan verklaart, en dat men in kaart kan brengen hoe bepaalde modellen circuleren zonder dat men daar telkens andere psychologische motieven voor moet zoeken. De vraag is wel of men dan geen psychologische benadering laat vallen ten voordele van een sociologische.

Met deze laatste vraag raken wij een ander probleem dat vaker met sociaalpsychologisch onderzoek verbonden is. Het voordeel is dat men een breder zicht heeft op de wijze waarop religie 'in het algemeen' wordt ervaren, maar de persoonlijke, intrapsychische motieven blijven vaak buiten beeld. Niet dat men dat beoogt en daarom grijpt men vaak zelfs naar psychoanalytische

2. Voor een overzicht: N. Holm & J.A. van Belzen (red.), *Sundén's role theory. An impetus to contemporary psychology of religion*, Abo: Abo Akademiki, 1995.

termen. Men geeft er echter een bredere en direct zichtbare betekenis aan. Het opnemen van een rol wordt vaak met identificatie gelijkgesteld; vader- en moederfiguren vervangt men door ouderfiguren en van daar in één lijn door- gaat naar ‘significante anderen; seksuele differentie wordt gender, waardoor precies dat wat de analyticus interesseert onder de tafel verdwijnt. Hopelijk brengt de toekomst een bereidheid om de geleende begrippen beter te onder- zoeken en de theoretische context waarin zij ontstaan zijn, mee te nemen.

Maar nu eerst een overzicht over wat ons het Amerikaanse onderzoek ons te bieden heeft.

Behaviorisme en conditionering

Met het behaviorisme kreeg de psychologie in Amerika een eigen stempel op- gedrukt: men zou zich niet bezig houden met de vraag naar het wezen en de werking van de ziel, maar zich beperken tot het observeerbare gedrag van mensen. Men wilde harde wetenschap, wetmatigheden. In een laboratorium- situatie werd goed gecontroleerd welke prikkel precies toegediend werd, daarna registreerde men nauwgezet wat eruit volgde, de ‘respons’. Wat er tussen beide momenten in het innerlijk van de betrokkene was gebeurd – gaandeweg zal men reducerend zeggen: in het ‘brein’ –, daar hield men zich niet mee bezig. Dat was een *black box* waar men niet in kon kijken. Waarom zou dat per se moeten? Men kon toch gewoon meten wat erin gestopt werd en wat eruit kwam!

Een sleutelwoord in dit eerste, zeer militante behaviorisme was ‘conditionering’. Beroemd zijn de experimenten van de Rus Iwan Pawlov (1849-1936). Deze had gemerkt dat de speekselklieren van een hond actief werden zodra die de stappen hoorde van de bewaker die met het voedsel aankwam. Zicht van het voedsel zelf was dus niet nodig. Pawlov liet het geven van voedsel geruime tijd vergezeld gaan van een belletje. Na een tijd was het horen van het belletje reeds voldoende opdat er speeksel geproduceerd werd. De ene prikkel was dus met de andere geassocieerd. Er was naast de natuurlijke, ongeconditioneerde respons een geconditioneerde respons ontstaan. Opeens leek een hele scala conditioneringstechnieken in het verschiet. Men kon ook prikkels van beloning of straf met een bepaald gedrag verbinden en zo mensen opvoeden of corrigeren. Daarbij bleek dat niet alleen straf, die men al te vanzelfsprekend gelijkstelde met pijn, werkte, maar ook het resultaat dat men met het nieuwe handelen bereikte: de ‘operante conditionering’ was ge- boren.

Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) is degene die bij uitstek met dit soort onderzoek verbonden is. Omdat je niet zomaar met mensen kon experi- menteren, werd veel van zijn onderzoek met ratten en duiven uitgevoerd, wat op den duur ook vragen gaf. Die kwamen niet zozeer omdat mensen zich

gekrenkt voelden omdat zij met een diermodel bestudeerd werden, maar omdat Skinners hypothese dat de geest – beter gezegd: de black box – oorspronkelijk leeg was als een *tabula rasa* en pas door ervaring opgevuld raakte niet bleek te kloppen. Dieren hadden hun instincten en die bepaalden wat men hen wel of niet kon leren. Wanneer een rat in een labyrint wordt geplaatst op een hendeltje stoot waardoor er voedsel te voorschijn komt, leert die snel hoe hij bij het hendeltje komt en zijn hapje krijgt. Een kat niet. De vraag was dus hoe het bij de mens zit in verband met ingeboren instincten en hoe die in interactie staan met wat men leert. De tot nu toe lopende discussie over *nature* en *nurture* was geboren.

Zelf was Skinner ervan overtuigd dat er bij de mens weinig ingeboren was. Opvoeding door beloning en straf was dus allesbepalend: een goed gereguleerde opvoeding volgens het schema van de operante conditionering kon een perfect lopende maatschappij tot stand brengen. Iedereen zou er goed aangepast zijn en van het voor allen voorgeprogrammeerde geluk genieten. Hij schreef zijn overtuiging neer in een roman die een immense oplage kende, *Walden II* (1948). De titel verwees naar de roman *Walden* (1854) van de Amerikaanse dichter en schrijver Henry D. Thoreau (1817-1862), een romantische geest die enkele jaren alleen in een hutje bij het Waldenmeer was gaan wonen en zijn terugkeer naar de natuurtoestand had beschreven. Voor Skinner was het tegenovergestelde echter het ideaal: er moest een goed gereguleerde maatschappij komen met strakke schema's van opvoedende conditionering. Pas daarin zouden mensen gelukkig worden.

In de psychologische instituten werd men reeds in de jaren 1960 bewust dat het strikte behaviorisme onvoldoende was om de mens te bestuderen. Men moest het eigene van het menselijke kennisproces erkennen en in die *black box* kijken. Hieruit ontstond de cognitieve psychologie, die echter doodsbang was weer in het vaarwater van de filosofie terecht te komen. Om die reden zocht men nauwe aansluiting met de kennisontwikkeling over hersenen en hormonen eigen categorieën te ontwikkelen om over die ... – hoe ga je het nu noemen? –, dus over het object van de psychologie te praten. Voordeel was wel dat men niet enkel oog had voor gedrag, maar ook voor geloof, wensen en motivaties van mensen. Nadeel daarentegen was dat met zo'n verruimd begrip de specificiteit van al deze zaken, in het bijzonder van geloofsovertuigingen, in de verdrukking kwam.

De modellen van conditionering werden intussen wel opgepikt door psychotherapeutische technieken die efficiënt, meetbaar en snel mensen van hun symptomen wilden afhelpen: de gedragstherapie. Meteen kwam er ook kritiek. Ging men niet voorbij aan onderliggende conflicten die achter het symptoom konden steken? Legde men niet al te onkritisch maatschappelijke normen aan de betrokkenen op? Het meest berucht zijn de conditioneringstechnieken geweest voor homoseksuelen. Die kregen elektrische schokken, braakmiddelen of vieze geuren toegediend terwijl zij naar erotische

mannenplaatjes keken, waarna zij iets lekkers aangeboden kregen en met zachte muziek vrouwelijk schoon mochten aanschouwen.³ Laten wij er meteen aan toevoegen dat deze technieken tegenwoordig zelden meer in deze kritiekloze, doorgedreven vorm toegepast worden.⁴

Alhoewel het ons onderwerp niet is, moeten wij hierbij toch iets zeggen over de strijd die tegenwoordig tussen gedragstherapie en psychoanalyse woedt, omdat die repercussies heeft over de waarde van het psychoanalytisch ideeëngoed dat zo prominent aanwezig is in de godsdienstpsychologie.

Verschillende vragen lopen hier door elkaar:

1. Er is de efficiëntievraag: welke therapie werkt er nu het snelst werkt om bepaalde symptomen te genezen, verondersteld dat dit de voornaamste doelstelling moet zijn?

2. Er is de wetenschappelijke vraag: welke theorie slaagt erin het beste inzicht te geven in psychologische problematiek, ook al zou uit de ontdekte structuren niet meteen volgen dat er een therapeutische techniek uit ontwikkeld kan worden?

3. Er is de ethische vraag: is de waarde die men hecht aan zelfinzicht al dan niet een reden om een langere therapeutische weg te bewandelen?

Wanneer gedragsmatige technieken tegenwoordig de langdurige, explorerende psychotherapeutische technieken verdringen, dan is het omdat zij hinderlijke symptomen vaak sneller wegnemen. De keuze gebeurt pragmatisch: wat is de zin om mensen oeverloos en tot in het detail over hun problemen te laten praten? Men wil er toch van af, van die depressie, van die panische angst voor spinnen, van dat vervelende bedplassen? Daarna kun je toch veel gemakkelijker jezelf zijn. Dat is toch wat men wil. Of niet, soms?

Dat gedragsmatige technieken sneller werken, lijkt *evidence based* te zijn. Toch moeten daar nuances bij aangebracht worden. Wanneer je kritisch het onderzoek naar de efficiëntie van psychotherapeutische interventies nagaat, merk je dat men weliswaar het verdwijnen van een aantal symptomen bij toepassing van gedragsmatige technieken heeft gemeten, maar dit meestal *niet* heeft vergeleken met het effect van langdurige psychotherapieën. Er bestaan daarenboven weinig studies gebaseerd op langetermijnfollow-up van hoe de patiënten het later in hun leven redden. De reden waarom dat zelden gebeurt, is dat er bij langdurige therapieën allerlei factoren in het spel kunnen zijn waarvan de respectievelijke aandelen niet te meten vallen: levenssituaties kunnen veranderen, men kan zijn werk kwijtraken of juist een betere baan krijgen, men kan een ouder verliezen of een partner kwijtraken of juist een erg

3. F. Feldman, 'Aversion therapy for sexual deviation. A critical review', *Psychological Bulletin* 65 (1966), pp. 65-79.

4. De door Feldman beschreven technieken worden echter nog steeds aangeprezen door een conservatieve Amerikaanse vereniging *Fathers for Life* om correctief op te treden indien een zoon 'toevallig' homoseksuele neigingen zou vertonen. Zie www.fathersforlife.org (gegevens van mei 2006).

bevredigende nieuwe relatie ingaan. Daarenboven komt nog de hamvraag: willen de mensen wel echt wat zij zeggen te willen wanneer zij hun vraag om therapie komen omschrijven? Moet je het als een minder succesvolle therapie beschouwen wanneer zij erdoor gaan beseffen dat zij aan hun leven een andere richting willen geven en het aanvankelijk vooropgezette doel dus niet meer geldt? Hoe kan je al deze factoren afzonderlijk wegen en afzetten tegen het impact van de psychotherapie *stricto sensu*? Daarom heeft het onderzoek zich doorgaans beperkt tot wat men op kortere termijn, bij gelijkblijvende levensomstandigheden, als specifiek effect van de therapie kan meten. Recente studies wijzen er dan weer op dat, zelfs wanneer men op het verdwijnen van specifieke symptomen focust, een combinatie van bijvoorbeeld cognitieve en psychoanalytische technieken efficiënt blijkt.⁵

Hiermee komen wij aan de tweede vraag, die naar de grootste explicatieve kracht van de theoretische modellen die met de verschillende therapiesoorten verbonden zijn. Onderzoek heeft namelijk aangetoond dat een therapie met een bepaalde naam effectief kan zijn op basis van factoren die zo goed als alle therapieën gemeen hebben, zoals de relatie met de therapeut, de verwachting die men ervan heeft, etcetera. Het bewijst gewoonweg de grondinzichten die uit de oudere, langere therapievormen stammen, zoals de psychoanalyse. Een psychoanalytische blik ziet verder vaak meteen wat er gebeurt zonder er veel met zijn traditionele techniek aan te kunnen doen, zoals bij een psychose. Ook ziet die waarom bij bepaalde pathologieën andere technieken sneller werken dan de zijne, hoewel hij zelf nooit zo zou handelen. Je kunt namelijk met kracht opnieuw gezag inbrengen daar waar het opkomen van de symptomen de neiging verraadt om van verinnerlijkt gezag los te komen. Op de hendel van de gezagsafhankelijkheid drukken kan ongetwijfeld werken en veel traditionele geneesmethodes uit andere culturen gebruiken dit model. Alleen gaat dit in tegen de ethiek van autonomie en zelfbepaling die in het westen gegroeid is en waar langdurige, inzichtgevende therapieën een exponent van zijn.

Daarmee komen wij aan de derde vraag, de ethische, die reeds bij de toepassing van hypnose gesteld werd en nog onverkort geldt: in hoeverre mag je door suggestie en het eventuele voorspiegelen van genezing iemand helpen? Cru gesteld: mag je gebruik maken van leugens om bestwil? Minder cru: mag je gebruik maken van gezagsafhankelijkheid om tegengewicht te bieden aan symptomen die eveneens uit gezagsafhankelijkheid zijn ontstaan? Moderner: mag je mensen met dezelfde technieken deprogrammeren als deze waarmee zij

5. A. Roth & P. Fonagy, *What works for whom? A critical review of psychotherapy research*, New York/Londen: Guilford Press, 1996. D. Westen, C.M. Novotny & H. Thompson-Brenner, 'The empirical status of empirically supported psychotherapies. Assumptions, findings and reporting in controlled clinical trials', *Psychological bulletin* 130 (2004) pp. 631-663. St. Hau & M. Leuzinger-Bohleber, 'Psychoanalytic therapy. A statement to the scientific community and the scientific advisory board for psychotherapy', *Forum der Psychoanalyse* 20 (2004) nr. 1, pp. 13-125.

tot trouwe volgelingen van een sekte werden omgevormd? En wanneer mensen zich bereid verklaren om beïnvloed te worden?

Om op deze ethische vragen te antwoorden zouden wij er uitvoerig op in moeten gaan en casuïstiek aandragen, maar het is duidelijk dat er hier niet enkel efficiëntievragen liggen.⁶ Zij worden echter des te pregnanter gesteld als wij beseffen dat precies die zakelijke, empirische, Amerikaanse onderzoeksmethodes hebben aangetoond dat mensen zeker niet zo vanzelfsprekend willen doen wat zij zeggen te willen en dat zij meestal gewoonweg willen wat anderen willen. Mensen conformeren zich maar al te graag. Dat gaat zelfs zover dat zij niet alleen hun wil, maar ook soms hun perceptie aan die van anderen aanpassen. Op dit stuk heeft de Amerikaanse sociale psychologie onthutsende vaststellingen gemaakt die, zijdelings maar vaak ook rechtstreeks, belangrijk waren voor de godsdienstpsychologie. Ook al kan men vragen hebben bij het soms schamel theoretisch kader waarin zij verpakt werden, het zijn gegevens waar men sindsdien niet meer omheen kan.

De sociaalpsychologen herontdekken de fundamentele gehoorzaamheid van de mens

Zijn mensen wel op vrijheid gesteld, autonoom en nemen zij vanzelfsprekend hun persoonlijke verantwoordelijkheid op? Toen men vernam wat er in de Duitse concentratiekampen was gebeurd en dat het meestal brave huisvaders waren die volgens *'Befehl ist Befehl'* aan de uitroeiing van andere mensen hadden meegewerkt, stelde deze vraag zich in alle scherpste. Hoe viel de opkomst van antisemitisme in zo'n hoogstaande cultuur als de Duitse te verklaren? Uitgaande van deze vraag deed Theodor Adorno (1903-1984) met zijn medewerkers onderzoek op basis van enquêteformulieren en klinische interviews. De resultaten verschenen in het boek *De autoritaire persoonlijkheid*.⁷ Er waren verschillende onderzoekslijsten gebruikt als 'schaal' om mensen op een bepaald gebied te wegen: de antisemitismeschaal, de ethnocentrismeschaal, de politiek-economisch-conservatismeschaal en de bekende fascismeschaal. De onderzoekers gingen ook na hoever religieus geloof met één van deze schalen 'correleerde' of overeenkwam. Hoewel de vragen die zij hiervoor stelden te beperkt in aantal waren om er met zekerheid iets over te kunnen zeggen, meenden zij als voorlopige, verder te exploreren conclusie te mogen stellen:⁸

6. Zie A. Liégeois, *Begrensde vrijheid. Ethiek in de geestelijke gezondheidszorg*, Kapellen: Pelckmans, 1997.

7. T.W. Adorno e.a., *The authoritarian personality*, New York: Harper & brothers, 1950.

8. 'Belonging or identifying oneself with a religious body in America today certainly does not mean that one thereby takes over the traditional Christian values of tolerance, brotherhood, and equality. On the contrary, it appears that these values are more firmly held by people who do not

In Amerika betekent het feit dat men zichzelf tot een religieuze groep rekent of er zich mee identificeert zeker niet dat men de traditionele christelijke waarden van tolerantie, broederlijkheid en gelijkheid overneemt. Integendeel: het lijkt erop dat deze waarden veel sterker hoog gehouden worden door mensen die tot geen enkele religieuze groep behoren.

Het besluit van het onderzoek was dat er een specifiek psychologisch type mensen bestond dat racistisch en fascistisch ingesteld was en bereid om in die lijn te handelen. Zij werden gekenmerkt door een innerlijke onzekerheid die hen belette zich in de beleving van anderen in te voelen. Daarentegen waren zij zeer gesteld op uiterlijke regels die het contact tussen mensen reguleren: orde, tucht en gehoorzaamheid. Verder waren zij ook bovengemiddeld gepre-occupeerd met seksualiteit en zij hitsten elkaar op met termen die recht-toe recht-aan machoedrag ophemelden.

Een andere onthutsende ervaring kwam uit de oorlog in Korea waarin Amerika van 1950 tot 1953 gewikkeld was. Gevangengenomen Amerikaanse soldaten kwamen er 'gehersenspoeld' uit gevangenkampen terug, overtuigd van het gelijk van de vijand.⁹

Uitgaande van deze ietwat verwarrende constatering zijn er een aantal beroemde experimenten uitgevoerd, waarvan de resultaten ons nog steeds verbazen. Het meest bekende is dit van Stanley Milgram (1933-1984).¹⁰ Per advertentie werd een aantal proefpersonen gezocht die tegen een kleine vergoeding bereid was een aantal technieken uit te proberen om mensen sneller te laten leren. Telkens troffen zich twee mensen die op de advertentie hadden gereageerd elkaar – althans, zo werd het voorgesteld. In feite was slechts één ervan een echte proefpersoon. De andere hoorde eigenlijk tot het onderzoeksteam. Er werd uitgelegd hoe de proef zou verlopen. Eerst zou één van de proefpersonen een lijst moeten voorlezen met woordparen (blauw - doos). Daarna werd de lijst opnieuw doorgenomen maar na het eerste woord (blauw) volgden vier andere (hemel, inkt, doos, lamp), waarvan het juiste door de 'leerling' herkend moest worden. Men wilde nagaan of het leerproces effectiever zou verlopen indien bij een fout een elektrische schok toegediend zou worden. Daarom zou de leerling schokken krijgen via een gradueel oplopende schaal. Het toestel werd getoond – het leek op een pianoklavier met stijgende voltageaanduidingen tot 450. Er stond toelichting onder de cijfers die de

affiliate with any religious group.' p. 219.

9. E. Hunter, *Brain-washing in Red China. The calculated destruction of men's minds*, New York: Vanguard Press, 1951.

10. St. Milgram, *Obedience to authority. An experimental view*, Londen: Tavistock, 1974. *The individual in a social world. Essays and experiments*, Reading: Addison-Wesley, 1977. Over hem: Th. Blass, *The man who shocked the world. The life and legacy of Stanley Milgram*, New York: Basic Books, 2004.

voltages aanduiden: lichte, gemiddelde, sterke, zeer sterke, heftige, extreme en gevaarlijke schok en tenslotte de aanduiding 'xxx'. Beide proefpersonen kregen even de elektrodes aan de polsen bevestigd om een schok van 45 volt te voelen: niet vreselijk, maar toch pijnlijk. Dan werd een muntje opgegooid om te weten wie de woordenlijst zou voorlezen en de schokken zou toedienen, en wie er het verband tussen de woorden zou memoriseren. Het muntje was echter vervalst, zodat het steeds de 'echte' proefpersoon was die de eerste rol op zich nam en de medewerker van het onderzoeksteam die de schokken zou krijgen, wat in feite betekende: zou simuleren dat hij ze kreeg.

De resultaten waren echt schokkend. Tevoren had men aan een aantal wetenschappers van verschillend pluimage gevraagd hoever die dachten dat zichzelf, of andere proefpersonen, zouden gaan in het toedienen van schokken. Het antwoord was dat de meeste ongeveer tot ongeveer 135 volt zouden gaan en ten hoogste één op de duizend tot het maximum. De realiteit bleek heel anders: de meeste gingen door tot aan het hoogste voltage! Om het experiment te verfijnen bracht men differentiaties in de setting aan. Bij een eerste reeks proefpersonen gaven deze schokken, maar hoorden zij de stem van de 'leerling' niet omdat die in de kamer ernaast zat en zijn antwoord via een lampsignaal overbracht. Nadien liet men de stem van de leerling wel horen, en bij een bepaald voltage moest die protesteren, zeggen dat hij ermee wilde ophouden, klagen over hartklachten en op de duur niet meer reageren. Toch gingen de meesten door met het toedienen van schokken, ook bij het uitblijven van reactie, want de proefleider zei dat men geen antwoord als een verkeerd antwoord moest opvatten. In een andere setting nam de geschokte in dezelfde kamer plaats zodat men hem kon zien, en tenslotte ging hij naast de proefpersoon zitten die dus kon zien en horen hoe de schokken aankwamen. Deze verandering van setting had weliswaar als gevolg dat er steeds minder proefpersonen bereid waren om tot het uiterste te gaan, maar het aantal bleef behoorlijk hoog (30%), en in het laatste geval drukten sommigen zelfs de handen van de 'leerling' op de elektrodes opdat die de schokken goed zou voelen.

Men kon de resultaten van dit experiment niet geloven en dacht dat die misschien kwamen omdat alles plaatsvond in universiteitsgebouwen: de mensen konden er toch van overtuigd zijn dat daar niets onverantwoords gebeurde! Men verhuisde naar de ietwat ranzige kelders van het gebouw. Zelfde resultaat. Dan herhaalde men het experiment in een andere stad en in de krantenadvertentie, die proefpersonen moest lokken, werd van geen universiteit gewag gemaakt maar van een overigens niet bestaand onderzoeksbureau. Alweer dezelfde resultaten. Kwam het omdat men mannen als proefpersonen had uitverkozen? Het resultaat met vrouwen verschilde niet, wel zegden die

naderhand méér dan mannen hoeveel zij innerlijk met zichzelf hadden geworsteld.¹¹

Wat moet men hieruit besluiten? Een voor de hand liggende vraag is of mensen van nature sadistisch zijn en dat het experiment hun de gelegenheid geeft dit uit te leven. Dit blijkt echter niet het geval te zijn. Wanneer de situatie zo opgezet wordt dat de proefleider niet kan zien op welke toets men drukt, geven veel proefpersonen stiekem schokken van een lager voltage. Men voelt dus wel degelijk met de ‘leerling’ mee, maar de druk die van de autoriteit van de proefleider uitgaat is groter. Daarbij maakt het overigens niet uit of de proefleider een sympathieke persoon is of niet. Wat wel verschil maakt is of de proefleider ‘het onderzoeksinstituut’ representeert. Richt men de zaken zo in dat *drie* mensen zich in het wachtlokaal treffen en de fictie in stand wordt gehouden dat zij alledrie op de advertentie gereageerd hebben, waarbij één door het ‘lot’ als proefleider wordt aangeduid, dan neemt men het niet dat hij het bevel geeft het experiment verder te zetten wanneer de ‘leerling’ protesteert. Meer nog: gaat deze proefleider dan zelf achter het toestel zitten om zwaardere schokken toe te dienen, dan gaat men soms zelfs op de vuist om hem dit te beletten.

Wat je op papier als onderzoeksverslag kunt lezen is alvast onthutsend, maar de filmbeelden zijn nog veel sterker. Zij laten ook de tragiek van het experiment duidelijk blijken. Een plichtsgetrouwe burger schrikt meteen op wanneer de ‘leerling’ zegt pijn te hebben, zegt niet verder aan het experiment te willen deelnemen, en vraagt steeds weer opnieuw aan de proefleider of hij nu verder moet gaan. Wanneer deze echter steevast het afgesproken standaardantwoord geeft ‘het experiment moet doorgaan’, gaat de proefpersoon door met het toedienen van de schokken, ook wanneer er geen antwoord meer komt en hij vreest dat zijn leerling inderdaad iets aan het hart heeft gekregen. De formule ‘het is onze verantwoordelijkheid’, waarmee op zijn gewetensangst geantwoord wordt, is blijkbaar de sleutel om hem dingen te laten doen die hij eigenlijk niet toelaatbaar acht. Wanneer hij dan te horen krijgt dat het experiment er helemaal niet op gericht was een beter leerproces op poten te zetten, maar om de gehoorzaamheid van mensen te meten, loochent hij eenvoudig dat hij die extreme schokken gegeven heeft, en kan hij gewoon geen antwoord vinden op de vraag wat er nodig zou zijn geweest opdat hij zou weigeren met het experiment door te gaan. ‘Ik heb hun herhaaldelijk gezegd dat zij moesten gaan kijken of alles nog goed ging met de leerling, maar zij zeiden mij dat ik moest doorgaan’, was het enige antwoord dat steeds weer terugkwam. Blijkbaar is een sterk geweten, begrepen als de verinnerlijkte

11. Dit experiment werd in verschillende landen herhaald maar bijna steeds vond men ongeveer dezelfde resultaten, één land uitgezonderd, zonder dat men goed weet waarom: Australië. Voor meer details: Michael A. Hogg & Graham M. Vaughan, *Social psychology. An introduction*, Londen: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1995, p. 190.

verplichting om gezagsgetrouw te reageren, geen garantie dat men effectief zijn eigen verantwoordelijkheid zou opnemen, integendeel.

Hiermee contrasteert sterk de reactie van iemand die wel het experiment afbreekt. Eerst kan hij een lachje niet onderdrukken wanneer de 'leerling' een kreet van pijn slaakt. Zodra deze echter zegt te willen stoppen, weigert hij verder te gaan, niettegenstaande de formules 'het experiment moet doorgaan' en 'het is onze verantwoordelijkheid als er iets verkeerd gaat'. Is deze proefpersoon misschien alerter in het respecteren van de reactie van de ander omdat hij het stukje sadisme, dat bij iedereen ergens aanwezig is, bewust naar boven heeft laten komen? Wij zullen het niet weten, want voor dit soort vragen van individuele psychologie hebben de onderzoekers geen oog gehad.

Voor ons onderwerp valt het ook op hoe de onderzoekers met religieuze gegevens omgaan. De tweede proefpersoon die in het boek wordt beschreven is een hoogleraar Oude Testament, en die breekt inderdaad het experiment af met opmerkingen die duidelijk door het onderzoeksteam opgevat worden als typerend voor een oubollige professor: 'Hebben jullie wel aan ethische vragen gedacht?' Toch wordt hij door hen bij de 'gehoorzamen' geplaatst, hoewel hij dus geweigerd heeft verder schokken te geven. Hij was weliswaar ongehoorzaam aan de onderzoeksleider, maar wel gehoorzaam aan een hogere macht, en gehoorzaamheid is gehoorzaamheid.¹² Of niet soms?

In deze opvatting zien wij hoe voorstellingen op geloofs niveau (hier: gehoorzaamheid aan God) op dezelfde manier verondersteld worden te opereren en op dezelfde psychologische motieven berusten als voorstellingen over de tastbare, aardse werkelijkheid. Er is geen oog voor het specifieke realiteitskarakter van de religieuze werkelijkheid, en die is er nochtans wel degelijk: niet alleen in de geesten van theologen maar bij veel 'gelovigen', zoals wij verder zullen zien op basis van Europees onderzoek. Deze onuitgesproken vooronderstelling zullen wij nog sterker aan het werk zien wanneer wij het hebben over sociaalpsychologisch onderzoek dat specifiek het geloof van mensen tot object neemt. Maar om het gehoorzaamheidsonderzoek af te ronden: men is verwonderd dat dit er niet toe heeft geleid om een gesprek met de psychoanalyse aan te knopen. Naast de centrale plaats die het thema in Freuds eigen denken had ingenomen, vond er precies in de periode 1950-1970 een heftige psychoanalytische discussie plaats over de verlamme werking van het schuldgevoel. Wij zullen die straks bespreken. Maar het éne was psychoanalyse, het andere sociaalpsychologie, het éne speelde zich af in katholieke kringen en in Romaanse landen, het andere in het hoofdzakelijk door het protestantisme bepaalde Amerikaanse denkklimaat. En zo gaan

12. 'Again, the answer for this man lies not in the repudiation of authority but in the substitution of good – that is divine – authority for bad.' p. 49.

wetenschappelijke discussies lang naast elkaar. Het eigen leven van vertogen is sterker dan empirie.

De eigenheid van religieuze waarheid of cognitieve dissonantie?

De experimenten van Milgram wezen op de diep gewortelde tendens naar gehoorzaamheid bij mensen. Zij deden wat anderen vroegen, tenminste als die ander zich als een gezagsfiguur wist te presenteren. Voor dit laatste was overigens niet veel nodig: het volstond dat men een onooglijk lokaaltje binnen ging waarvan men dacht dat het een psychologisch laboratorium was en iemand zich voorstelde als onderzoeksleider.

Dat was nu het gedrag. Maar hoe zat het dan met het geloof van mensen? Toeval snelt soms op onverwachte wijze de wetenschap ter hulp. Een vrouw kreeg de openbaring dat er een nieuwe zondvloed zou komen om de wereld te verdelgen, maar dat op een bepaalde dag een vliegende schotel zou landen om een klein aantal getrouwen te redden. Zij slaagde erin een groepje gelovigen rond zich te verzamelen. Na enig uitstel, waarover God de vrouw correct geïnformeerd had, zou een bepaalde nacht de schotel eindelijk aankomen. De getrouwen, waaronder zich een aantal psychologen *under cover* hadden gemengd, wachtten vol spanning af. Je zou verwachten dat de teleurstelling groot was en het geloof in elkaar zou zakken toen er geen schotel kwam. Het tegendeel was waar. Uitzinnig van vreugde belde men de pers om wereldkundig te maken dat God zijn plan om de wereld te verdelgen had ingetrokken omwille van het vurige gebed van de groep. Halleluja!

Leon Festinger (1919-1989), die het gebeuren beschreef als was het boeiende romanstof,¹³ haalde er zijn theorie van de *cognitieve dissonantie* uit. Hij betoogt dat wanneer mensen met tegenstrijdige opvattingen rondlopen, zij zich onbehaaglijk voelen en ernaar streven een nieuwe opvatting te ontwerpen zonder tegenstrijdigheden. Het is echter de vraag of dat zo is en het Halleluja-fenomeen niet eerder een bevestiging is van wat theologen al lang betogen, namelijk dat het geloven primair in een affectieve ervaring ligt en dat wat cognitief lijkt er slechts de secundaire uitdrukking van is. In de geobserveerde groep was het geloofsvertrouwen blijven bestaan en het had gewoon een andere invulling gekregen. Wij wezen reeds op de mooie klassieke, Latijnse termen die hiervoor bestaan: geloof is primair een emotionele daad van vertrouwen (*fides qua*) en die wordt slechts in tweede instantie in formules uitgedrukt (*fides quae*). Maar zover wilde Festinger niet gaan, of hij wist er niets van. De cognitieve dissonantietheorie ging primair van conflicterende kennisinhouden uit.

13. L. Festinger, *When prophecy fails*, Minneapolis: Minneapolis University Press, 1956.

Dezelfde problematiek kwam verder aan bod in een experiment dat deze keer niet uit wat zich toevallig aanbiedt werd geplukt, maar bewust en degelijk werd gepland. Milton Rokeach (1918-1988), die later naam zou maken met zijn waardenonderzoeken die tegenwoordig in veel landen en in het bijzonder in de Europese Unie worden uitgevoerd, kreeg het idee om een aantal patiënten, die aan dezelfde waan leden een beroemd iemand te zijn, bij elkaar te brengen om na te gaan wat er uit dit conflict van identiteiten zou voortkomen. Na een rondschrijven om na te gaan hoeveel Napoleons, Caesars of andere beroemde personages men bij elkaar zou kunnen brengen, bleek het aantal potentiële kandidaten tegen te vallen. Onder ongeveer 25.000 patiënten vond men er slechts weinig die claimden iemand anders te zijn, en bij deze kleine groep vond men er geen die dezelfde identiteit claimden, met de veelzeggende uitzondering van zes mannen die Christus beweerden te zijn. Drie ervan kwamen voor het experiment in aanmerking en die troffen elkaar op 1 juli 1959 in een speciaal ingerichte dienst in de psychiatrische kliniek van Ypsilanti.¹⁴ De onderzoekers keken gespannen toe hoe de eerste ruzies snel opliepen. Na korte tijd konden de patiënten het echter best met elkaar vinden. Zij leken wel de geest van de antieke christologische discussies teruggevonden te hebben en vonden een compromis om ieder én Christus én toch verschillend van de anderen te laten zijn. Het verslag van dit experiment blijft uiterst boeiend omdat de onderzoeker, die helemaal geen psychoanalyticus is, zaken observeert die ook door een andere bril gelezen kunnen worden.

Het lijkt een heruitgave van Schreber. In de waan van de meest vitale patiënt komt seksuele symboliek onverhuld naar boven. ‘Christus zijn’ betekent man zijn, zoals blijkt uit zijn associaties waarmee hij heel wat bijbelteksten verbindt met ‘penis bezitten’. Zo stelt hij: ‘ik begroet de mannelijkheid in Jezus Christus, want de wijnstok is Jezus en de rots is Christus, wat overeenkomt met de penis en de testikels’.¹⁵ Ook is het aandoenlijk om te zien hoe deze relatief jonge en het minst in zijn ziekte verzande schizofreen contact zoekt met onderzoeker Rokeach. Het gaat duidelijk beter met hem. Tragisch is het dan weer te moeten merken hoe deze laatste de gelegenheid aangrijpt om een nieuwe aanval op diens waan te openen, wat het contact opnieuw verbreekt. Wat het theoretische model betreft: Rokeach dacht dat waandenkbeelden – door hem gelijk gesteld met verkeerde cognities – wel zouden wegvallen wanneer zij in conflict zouden komen met zo’n fundamenteel gegeven dat verschillende mensen niet dezelfde kunnen zijn. Dat zou iemands *primitive beliefs* onderuit halen en dat kon volgens hem niet. Wel had

14. M. Rokeach, *The three Christs of Ypsilanti*, New York: Knopf, 1964. Er bestaat een helaas onbruikbare Nederlandse vertaling: zonder enige vermelding heeft men grote en essentiële delen uit de tekst geschrapt: *De drie mannen van Ypsilanti. De schizofrene krachtmeting tussen Leon, Clyde en Joseph*, Amsterdam: Candide, 1994.

15. *Ibid.*, p. 5 en p. 55.

hij op het specifiek religieuze karakter van de Christusfiguur niet gelet, van wie het heet dat je ‘door hem, met hem en in hem’ kunt zijn? Wellicht verliep de confrontatie tussen die drie mannen met dezelfde religieuze identiteit wel zo vlot omdat de voorstellingen over een religieuze wereld aan een andere logica beantwoorden dan die over de aardse realiteit. Dat zou een interessant punt van onderzoek zijn, maar deze idee was bij de onderzoekers blijkbaar niet opgekomen.

Bij deze onderzoeksprojecten stoten wij dus steeds weer op het feit dat het specifieke realiteitskarakter van religieuze voorstellingen buiten beeld blijft. Men doet alsof zij van dezelfde natuur zijn als de gewone voorstellingen in het kennisproces die in principe door zintuiglijke ervaring gecontroleerd moeten kunnen worden. Het is de vraag of dit wel zo is. Deze kritiek maken wij overigens *niet* om religieuze voorstellingen te immuniseren en uit het psychologisch onderzoek te weren. Integendeel. Het lijkt ons juist belangrijk de specificiteit van het religieuze werkelijkheids geloof te analyseren. Daarvoor moet men echter kunnen afstappen van een simpele visie die het geloof opvat als niet-gecontroleerde kennis.

Dit neemt niet weg – laten wij het nogmaals herhalen – dat deze experimenten hoogst interessante vaststellingen hebben opgeleverd. Daarom is het jammer dat de nieuwe ethische codes die *informed consent* voorop stellen, ze tegenwoordig onmogelijk maken. Specifiek voor de godsdienstpsychologie moeten wij daarom nog even stilstaan bij het ‘experiment van de barmhartige Samaritaan’ waaruit blijkt hoe weinig motiverende kracht religieuze verhalen kunnen hebben, ook al werd er net over gepreekt.¹⁶ Ter herinnering: het verhaal – de ‘parabel’ – over de barmhartige Samaritaan staat in het Lucas-evangelie (10, 29-39) en verhaalt over een reiziger die door struikrovers werd beroofd en half dood achtergelaten. Een priester kwam voorbij maar liet hem liggen. Daarna kwam een leviet – een religieus persoon van een lager echelon – maar die bekommerde zich evenmin om hem. Tenslotte kwam een Samaritaan voorbij – iemand die vaak voor een tweederangs jood werd aanzien – en deze verzorgde hem.

Het experiment bestond erin dat men aan theologiestudenten vroeg een enquêteformulier over religieuze motivatie in te vullen. Tot besluit werd hun gevraagd naar een wat verder gelegen lokaal te gaan om wat toelichting over hun antwoorden te geven. Onderweg kwamen zij een kreunende man tegen, op de grond gezakt in een deurpost. Minder dan de helft stopte, en diegenen aan wie men gezegd had dat zij zich moesten spoeden omdat men op hen wachtte zeker niet. Diegenen die te horen hadden gekregen dat zij daar wellicht even zouden moeten wachten waren meer behulpzaam, maar ook dit hield niet over.

16. J.M. Darley & C.D. Batson, ‘From Jerusalem to Jericho. A study of situational and dispositional variables in helping behavior’, *Journal of Personality and Social Psychology* 1973 (27) pp. 100-108.

Wanneer men de studenten op voorhand een tekst over de parabel van de barmhartige Samaritaan had doen voorbereiden, waren er wat méér die hielpen, maar lang niet allemaal. Merkwaardig was de wijze waarop veel theologiëstudenten zogenaamd hulp boden. De onderzoekers hadden afgesproken dat het voldoende was dat de studenten zouden stoppen en vragen wat er aan de hand was om een positieve score te krijgen op hun samaritaangedrag. De kreunende man zou dan zeggen dat het niet erg was, dat het vaker gebeurde wanneer hij zijn medicatie vergat maar hij die nu net had geslikt. Het zou nu wel snel over gaan. Een aantal studenten liet het hierbij, anderen niet en scoorden dus hoger. Het merkwaardige was dat een heel aantal onder hen verkoos bij de man te blijven in de plaats van hulp te gaan halen. Hun pastorale instelling stond dus haaks op een efficiënt hulpverlenersgedrag!

Al deze experimenten wijzen er dus op hoe graag mensen zich willen conformeren aan wat anderen van hen verwachten of, preciezer gezegd, hoe bang zij zijn als zij in situaties komen waar zij een risico moeten lopen tegen anderen in te gaan om echt te doen wat zij als goede norm verinnerlijkt hebben. Voor de godsdienstpsycholoog is de vraag dan verder wat een religieuze overtuiging hierbij doet. Wij zagen dat de hoogleraar Oude Testament die geen schokken wilde geven in het Milgramexperiment, door de onderzoeker bij de gehoorzamen werd geplaatst, want gehoorzaamheid aan de proefleider en gehoorzaamheid aan God werden tot hetzelfde psychologische proces gerekend. Is dit echter wel zo? De vraag werd des te prangender gesteld toen het duidelijk werd dat geloofsvoorstellingen van mensen niet aan dezelfde psychologische logica beantwoordden als die van gewone kennis. Kon je die eigenheid van religie ook via empirische wegen in kaart brengen? Men begon op de vraag te letten.

De Amerikaanse twijfels over de ware religie

Reeds op het eind van de achttiende eeuw was men begonnen vragenlijsten op te stellen om na te gaan hoeveel mensen (nog) geloofden of kerkelijk gebonden waren. Snel bleek dat dit niet eenvoudig was. Je kunt natuurlijk vragen hoe vaak mensen naar de kerk gaan, of zij bidden, of zij in de waarheid van de bijbel geloven, maar snel bots je toch op de vraag of je daarmee het wezen van de religie bereikt. En als je eraan zou twijfelen, krijg je het wel van je respondenten te horen. Dit geldt in het bijzonder wanneer je theologiestudenten vraagt wat zij geloven. Het is bekend hoe vaak men in de marges van enquêteformulieren over religie commentaar en opmerkingen ter verduidelijking neerschrijft. Wanneer zij een vraag voorgeschoteld krijgen als ‘geloof jij in de maagdelijke geboorte van Jezus’ en erop in een vijfpuntenschaal moeten antwoorden met ‘helemaal niet, weinig, maakt niet uit, een beetje, absoluut’, zijn veel mensen geneigd om te schrijven: ‘Begrijp je dat nu als

letterlijk feit? Of als symbolische uitdrukking van de specifieke waarde die wij toekennen aan het leven van Christus, die je weer niet mag gelijkstellen aan een sprookjesfiguur van 2000 jaar geleden die mirakels aan de lopende band verrichtte, etcetera.’ Veel theologie heb je inderdaad niet nodig om te beseffen dat, zo gesteld, de vraag gewoon overeenkomt met ‘zeg eens hoe fundamentalistisch je bent’. Maar met dit soort uitleg kan een psycholoog die honderden enquêteformulieren met elkaar wil vergelijken en computer klaar moet maken weinig doen. Die wil cijfers, ten alle prijze.

Hoezeer zij toch van tellen en meten houden, psychologen moeten niettemin naderhand kunnen zeggen waar hun cijfers op slaan. Allerlei vragenlijsten werden ontworpen om religie te meten, vandaar dat men die uitgeteste en goed bevonden waardenlijsten ‘schalen’ noemt. Hierbij vatte men eerst religie als een eenvoudig gegeven op, maar al snel besepte men dat er verschillende ‘dimensies’ in te onderscheiden waren. De schalen maten dus niet alleen hoe sterk iemands religiositeit was, maar ook *hoe* iemands religie eruit zag.

Het is onbegonnen werk de verschillende schalen te bespreken die elkaar nu meer dan honderd jaar lang opgevolgd hebben. Centraal staat het werk van Gordon Allport (1897-1967), een persoonlijkheidspsycholoog die geïnteresseerd was in de vraag hoe je iemands waarden kon inventariseren. Het onderzoek paste in de toenmalige aandacht voor intolerantie, racisme en fascisme. Allport, zelf een erg religieus bewogen man, had als hoogleraar in Harvard aandacht gekregen voor de religiositeit van studenten. Snel kwam hij erachter dat er bij studenten nog heel wat belangstelling voor religie leefde, maar dan op een andere manier dan volgens het model van de traditionele kerkelijkheid en haar voor het protestantisme typerende geloofsuitspraken. Wanneer hij vervolgens naging welke factoren bepalend waren geweest voor de religiositeit van studenten, dan bleek de invloed van de ouders het hoogste te scoren – iets wat nog steeds zo ia. In de praktijk betekende dit dat kerkelijke mensen hun kinderen religieus maken, zij het dat die niet steeds in geïnstitutionaliseerde kerkelijkheid geïnteresseerd bleven. Verder bleek deze van kerken losgekomen religie niet steeds onproblematisch te zijn.¹⁷ Religie was blijkbaar het gegeven waarbinnen elementen uit de kindertijd het langst blijven doorleven. Gevoelens spelen er een belangrijke rol in. Van daar uit begon Allport te speculeren over een model voor volwassen religiositeit, dat hij weliswaar niet kon staven met onderzoeksmateriaal, maar waarin hij niettemin het integrerende aspect van religie centraal meende te mogen stellen.

In Allports visie was religie dus niet op de eerste plaats een geloof, een cognitie, hoewel hij daar toch meer belang aan hechtte dan zijn grote Amerikaanse voorganger, William James. Cognities kregen nog een groter belang

17. G.W. Allport, *The individual and his religion. A psychological interpretation*, New York: Macmillan, 1950.

wanneer hij een breder onderzoek plande over types van religiositeit, 'religieuze oriëntaties' genaamd, en dit wellicht omdat je enquêteformulieren daar het gemakkelijkst op kon richten. Het onderzoek maakte deel uit van een bredere vraagstelling, met name of religie intolerantie in de hand werkt. Hieruit kwam zijn beroemde onderscheid tussen *intrinsieke* en *extrinsieke* religiositeit naar voren.¹⁸ In het eerste geval gaat het om de religie die om de religie zelf wordt nagestreefd, en niet in functie van iets anders. Dat laatste is namelijk extrinsieke religiositeit: men vindt religie belangrijk omdat daar waar mensen religieus zijn, het veiliger is op straat, mensen beleefder met elkaar omgaan, etcetera. Bij intrinsieke religiositeit gaat het echter niet om deze secundaire effecten van religie. Men gelooft in God omdat die bestaat, men... en het wordt lastig heel concrete verdere invulling te geven. Inderdaad: als men zich geborgen voelt en meer levensvertrouwen heeft wanneer men in God gelooft, is dat extrinsiek of intrinsiek? De theoloog glimlacht: hoezeer zij erover had gewaakt zich in haar eigen vertoog op te sluiten, de psychologie is in een centrale theologische discussie terechtgekomen, die van de ware liefde tot God. Je denkt onwillekeurig aan het decreet van het Concilie van Trente over het ware berouw dat, ook zonder biecht, iemand die een doodzonde heeft begaan toch tot het paradijs toelaat. Sterft men zonder biecht maar berouwt men zijn zonden uit vrees voor Gods straf, dan komt men toch in de hel; berouwt men zijn zonden uit pure liefde tot God, dan gaat de paradijspoort open.

Het is onwaarschijnlijk dat de ontwerpers van het intrinsiek-extrinsiekparadigma bewust waren dat zij, vanuit hun eigen vertoog, opnieuw een centraal theologisch thema hadden verwoord. Wel werden zij snel bewust dat de concrete schaal, zoals die opgezet was, eigenlijk een orthodoxieschaal was. Intrinsiek religieus was diegene die zijn adhesie betuigde aan de geloofsformules zoals die in het christendom – meer bepaald: het Amerikaanse calvinisme – voorgehouden werden. In de zestiger jaren kwam er echter een ander cultureel klimaat in de Verenigde Staten en dit beïnvloedde ook de wijze waarop men tegen religie aankeek. Uit Europa waaide het existentialisme over, maar het werd van zijn pessimistische grondtoon ontdaan. In de kelders van het Parijse Saint-Germain-des-Prés had men melancholisch en desolaat gezongen dat ieder mens onherroepelijk in zijn eigen existentie opgesloten was, met Jean-Paul Sartre herhaald '*l'enfer, c'est les autres*' en was men toch heroïsch staande gebleven met Albert Camus' *L'étranger* op zak. In Amerika werd het existentialisme aangeduid als het bevestigen van de creatieve mogelijkheden van het individu, dat zijn eigen existentie moest waarmaken en dit in een reëel en diep aangevoeld contact met de anderen.¹⁹

18. G.W. Allport & J.M. Ross, 'Personal religious orientation and prejudice', *Journal of personality and social psychology* 5 (1967) pp. 432-443.

19. Zie het proefschrift van P. Schotsmans, *Waardenleer als teken van een gesecculariseerde samenleving? Een hermeneutische studie van Milton Rokeach's waardenleer als testcase*, Leuven, Faculteit der Godgeleerdheid, 1982. Verkorte handelseditie: *Waarden in deze tijd?* Kapellen: De

Dit werd overigens ook in de psychotherapeutische wereld door Abraham Maslow (1908-1970) als de 'derde weg' naast de psychoanalyse en de gedragstherapie aangeprezen.

Geïnspireerd door dit veranderd tijdsclimaat ging men in de enquêteformulieren naast de intrinsieke en extrinsieke religiositeit de *quest*-dimensie onderscheiden.²⁰ Was het reeds duidelijk voor Allport, men kon er nu niet langer omheen: er waren mensen die niet pasten in de klassieke religieuze schema's van de gevestigde kerken en die evenmin geïnteresseerd waren in de positieve bijwerkingen van religie. Die zochten gewoon de ultieme waarheid en dit zoeken beleefde zij als de ware vorm van religie. Zodoende kwam een aangepaste vragenlijst naar de religieuze oriëntatie tot stand, die naar de *quest*-dimensie peilde. Die werd in veel landen gebruikt, zij het met de nodige aanpassingen.

Die aanpassingen waren overigens het probleem. Wat Nederland betreft, heeft men er jaren op gestudeerd en op welke wijze men deze schaal voor Europa kon aanpassen.²¹ En hier komen wij bij de kern van het probleem. Kun je wel enquêteformulieren met de bijbehorende schalen ontwikkelen die religie als een vast gegeven beschouwen en voorbijgaan aan het tijds- en cultuurgebonden karakter ervan? De vraag wordt tegenwoordig vaak gesteld in verband met religies buiten het christendom. Moet je echter ook niet binnen het christendom onderscheidingen aanbrengen en daarenboven nadrukkelijk rekening houden met het verschil in secularisatieproces tussen Europa, de Verenigde Staten en de andere continenten?

Intussen maakten ook andere vragenlijsten opgang en die waren er meer op gericht binnen het fenomeen religie verschillende aspecten of 'dimensies' te onderscheiden. De bekendste is die van Rodney Stark en Charles Y. Glock, die vijf verschillende dimensies noemen:²²

1. geloven in iets (in een schepper die geïnteresseerd is in wat er met de aarde gebeurt)
2. geïnformeerd zijn over de inhoud van een religieus systeem (Pasen wordt gevierd op de eerste zondag na de eerste volle maan van de lente)
3. participeren aan gebedsbijeenkomsten of rituelen (Soms ga ik op zondag naar de kerk en ik houd in het bijzonder van een vesperdienst)

Nederlandsche Boekhandel, 1986.

20. C.D. Batson & W.L. Ventis, *The religious experience*, New York: Oxford University Press, 1982, herwerkte ed.: C.D. Batson, P. Schoenrade & W.L. Ventis, *Religion and the individual. A social-psychological perspective*, New York: Oxford University Press, 1993.

21. F.C.H. Derks, *Religieuze attitude theorieën*, Proefschrift Nijmegen, 1990.

22. R. Stark & C.Y. Glock, *American piety. The nature of religious commitment*, Berkeley: University of California Press, 1968. Y. Glock, *Religion in sociological perspective. Essays in the empirical study of religion*, Belmont: Wadsworth, 1973.

4. het hebben van een pakkende, emotionele religieuze ervaring (De zon zien ondergaan op de hei geeft mij zo'n apart gevoel van zinvolheid)
5. ethische consequenties die men uit zijn religie trekt (Het is mijn plicht om op het broeikasteffect te letten, omdat ik in de schepping geloof)

Het model wordt nog steeds gehanteerd om te zien tot welk type religie de geënquêteerde behoort en als waarschuwing voor onderzoekers die, gedreven door hun honger naar statistische bewerking, graden van religiositeit bijvoorbeeld gewoonweg zou gelijkstellen met frequentie van kerkgang.

Geconfronteerd met deze verscheidenheid die men aan het woord 'religie' kan ophangen, is het begrijpelijk dat men tegenwoordig opnieuw zoekt naar een centrale religieuze ervaring, die aan deze particularismen zou ontsnappen. De meest bekende vragenlijst is tegenwoordig die van Ralph Hood die naar mystieke ervaring peilt, wat suggereert dat men daar de meest grondige dimensie van de religie vindt.²³ Hij vond twee factoren met de 32 vragen uit zijn vragenlijst: algemene mystieke aanleg en tendens tot religieuze interpretatie, maar de laatste factor bleek volgens anderen nog eens uit te splitsen te zijn in een meer kennisgerichte tendens en in een tendens naar het bevestigen van het onuitsprekelijke.²⁴

Wat bereikt men nu en wat zijn de problemen met dit op het eerste gezicht zo objectief uitziende empirisch onderzoek? Veel gegevens, niet in het minst hoe mensen 'doorgaans' religie beleven, wat nogal kan verschillen van wat theologen en kerkleiders, eensgezind of niet, beogen, en ook van wat de burgerlijke maatschappij voor wenselijk acht. Het gevaar is wel dat men het accent legt op de elementen die men via een enquête gemakkelijk kan onderzoeken en dat de andere gewoon uit het blikveld verdwijnen. Dat gebeurt overigens niet noodzakelijk kwaadaardig of bewust. Maar daar volgen wel vaak keuzes uit over wat religie wél en niet verondersteld wordt te zijn.

De geheime agenda van de empirie

Er zijn van die termen die onvertaalbaar zijn. *Coping* is er één van. De definitie is 'omgaan met een bepaalde situatie', vooral als die moeilijk is of men er onvoorzien in terechtkomt. Een van de vragen die tegenwoordig op

23. Deze wetenschapper heeft zijn inzet voor godsdienstpsychologie volgens de oude, heroïsche academische standaarden bewezen door zelf deel te nemen aan de extatische rituelen waarbij in gebedstrance giftige slangen in de handen genomen worden, letterlijk het evangeliewoord volgend: 'Zij zullen slangen opnemen [...] en er zal hun geen kwaad geschieden' (Mc. 16, 17-18): Ralf W. Hood, jr, *Handling serpents. Pastor Jimmy Morrow's narrative history of his Appalachian Jesus' name tradition*, Macon (Ga.): Mercer University Press, 2005.

24. Ralph W. Hood, jr, 'The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14 (1975) pp. 29-41.

godsdienstpsychologische congressen wordt bediscussieerd, is of religie een goed middel tot coping is. In het Nederlands gesteld: is religie nuttig om met moeilijke, onverwachte situaties te kunnen omgaan? De naam die onlosmakelijk verbonden is met het onderzoek hierover is die van Kenneth Pargament.²⁵

Pargament vertrekt van een uitvoerige analyse van de verschillende definities van religie die men in de literatuur tegenkomt en besluit dat er telkens toch twee zaken in voorkomen: de verwijzing naar iets transcendent en het feit dat het een ervaring van 'zin' aan de betrokkene geeft. Daarna gaat hij op een vergelijkbare wijze de inhoud *coping* na, dat hij een nieuw begrip of een 'construct' noemt en dat het relatief recente feit aanduidt dat mensen steeds vaker in situaties terechtkomen waar zij niet op zijn voorbereid. Daarbij zijn er natuurlijk ook de typische crisissen die met de overgang van de éne levensfase naar de andere verbonden zijn. Uit een wat geforceerde vergelijking tussen het culturele gegeven 'religie' en het construct *coping* besluit hij dat zij op twee punten overeenkomen: men moet vertrouwen krijgen in de analyse die men van een situatie maakt en ervan overtuigd zijn dat de beslissingen die men zal nemen 'zin' hebben.

Vanuit deze structurele gelijkenis gaat Pargament na of religie een hulp kan zijn bij *coping*processen. Hiertoe gaat hij de bestaande literatuur na die hij in een tabel van bijna zestig pagina's als appendix bij zijn boek voegt. Daar vindt men nauwkeurig aangegeven op welke religieuze aspecten de onderzoeker gefocust heeft, met welke problemen religie door hem in verband werd gebracht en wat de uitkomst was. In zijn tekst geeft Pargament grif toe dat men moet oppassen en goed moet onderscheiden welk element in de religieuze sfeer nuttig of schadelijk was. Toch krijgt men na het lezen van zijn boek het onbehaaglijk gevoel dat de auteur wel wat snel de conclusie trekt dat religie in het algemeen goed is, en wel die religie die de traditionele Amerikaanse waarden van gezin en burgertrouw ondersteunt. Typerend lijkt ons dat zijn latere onderzoek het heeft over de positieve functie van een sacraliseren van het huwelijk en over het feit dat oudere mensen die met een goed godsbeeld gezegend zijn, langer leven dan anderen. De geheime agenda van veel empirisch onderzoek is dus bewijzen dat religie goed voor je is.²⁶

De religie waarover men het heeft is ook vaak van Amerikaans snit. Duidelijker kan het niet blijken dan in de openingszinnen van het standaard handboek van Bernard Spilka, *The Psychology of religion. An empirical*

25. K. Pargament, *The theory of religious coping. Theory, research, practice*, New York: Guilford Press, 1997. J.Z.F. Pieper & M.H.F. van Uden, *Religion and coping in mental health care*, Amsterdam: Rodopi, 2005.

26. Recent Nederlands onderzoek dat de theorieën van Pargament in Nederland wou testen, kwam tot minder éénduidige bevindingen over de positieve functie van religie: R. van Uden, 'Religieuze coping', in: A. van Heeswijk e.a., *Op verhaal komen. Religieuze biografie en geestelijke gezondheid*, Tilburg: KSGV, 2006, pp. 66-77.

approach (3de ed.: 2003):²⁷ 97% Van de Amerikanen gelooft in God, 90% behoort tot een kerkgenootschap en religie is een heel goede voorspeller om te weten of iemand snel tot seks buiten het huwelijk komt. De onderliggende boodschap is dus: religie is een belangrijk en duidelijk omschreven maatschappelijk feit, en dat verdient gedegen empirisch onderzoek. Dat feit is in Europa echter reeds lang niet meer zo duidelijk en de vraag of religie een goede voorspeller is voor seksueel gedrag speelt er lang niet meer. Toen er begin jaren '70 aan de Leuvense universiteit enquêtes over het seksuele gedrag van studenten werden gehouden, bleek men bij psychologie en theologie het snelst met elkaar in bed te duiken – wat de kerkelijke overheid zo verontrustte dat de resultaten niet gepubliceerd mochten worden.

Onze kritiek op de vaak gehanteerde geheime agenda in het empirisch onderzoek, tast natuurlijk de zinvolheid van de onderneming als dusdanig niet aan, integendeel. Zoals steeds is het de vraag wat men wil weten, waarom, welke data men kan vergaren en welke conclusies men eruit kan trekken. Correlaties wijzen bijvoorbeeld niet op oorzakelijk verband. Het is nutteloos om hier te herhalen wat je in ieder handboek van statistiek vindt: daar slaat onze kritiek niet op. Laten wij duidelijk stellen: het is buitengewoon nuttig te weten in welke mate religie in onze samenleving belangrijk is, volgens welk type de verschillende religies doorgaans worden beleefd, of kerkleiders (nog) invloed hebben op hun 'gelovigen' die steeds minder op zondag naar de kerk blijken te gaan, hoe je het ontsporen van religie in agressie kunt vermijden, of dit wel te maken heeft met wat men vaak veel te vaag als fundamentalisme aanduidt, etcetera. Op dit punt zijn er belangrijke maatschappelijke vragen in overvloed. Je zou zo graag willen dat empirische psychologen ons hun onderzoeksgegevens keurig en begrijpelijk voor verder doordenken presenteren. En toch lijkt dit niet goed te vlotten.

Een belangrijk probleem is dat empirische wetenschappers vandaag de dag erop gespitt zijn onderzoeksgegevens te kunnen presenteren die op een universeel aanvaard meetinstrument steunen, en dat laatste lijkt er maar niet te komen. De vraag is of dit moet. Steunt deze betrachting niet op de onbereflecteerde vooronderstelling dat er een universele vaste kern is in de religie? Gaat men hierbij niet aan de mogelijkheid voorbij dat de verschillende religies of stromingen binnen één religie voor andere problemen zorgen naargelang de maatschappelijke context waarin zij voorkomen? Zouden deze concrete problemen wel steeds met de kern van de religie te maken hebben? Is het daarom wel zinvol steeds weer de vraag naar het geloof in God centraal te stellen, zoals dat vaak gebeurt?

Het is daarom wel degelijk zinvol dat men dimensies in het religieus fenomeen onderscheidt om te kunnen uitmaken welk aspect van religie in het

27. Bernard Spilka, Ralph W. Hood jr., Bruce Hunsberger & Richard Gorsuch, *The Psychology of religion. An empirical approach*, New York: The Guilford Press, 3de ed.: 2003.

geding is. Alleen: hoe algemeen geldend moet een dergelijke schaal zijn? In de psychiatrie heeft men bijvoorbeeld de DSM-classificatie doorgedrukt, ook al zijn er daar ook heel wat vragen bij over de culturele bepaaldheid van bepaalde pathologieën. Heeft het wel zin om in de godsdienstpsychologie naar een eigen variant van de DSM te streven? Wij zagen dat de schalen van Batson en Ventis het in Europa niet goed deden, hetzelfde geldt voor het copingonderzoek van Pargament. De schalen van Stark en Glock (meestal in de andere volgorde genoemd) doen het wat beter, maar zij zijn beschrijvend, en bepaalde dimensies van de religie, bijvoorbeeld de esthetische en de sceptische, laten zij buiten beschouwing. Het wordt overigens een hele klus als je wil nagaan of deze dimensies in hiërarchisch verband met elkaar staan. Moet je bijvoorbeeld eerst aan de cognitieve dimensie sleutelen (zorgen dat mensen méér weten over het geloof) om de ethische dimensie te veranderen (zorgen dat men minder afstandelijk staat tegenover andere etnische en religieuze groepen), of moet je het omgekeerd doen, zo niet met de rituele dimensie werken, etcetera?

Mensen die in dit empirische veld werken, zullen hierop antwoorden dat men de onderzoeksmethoden nog verder moet verfijnen en dat men wél moet beseffen dat er in de godsdienstpsychologie nu eenmaal niet zoveel mensen werken. Valt er in de toekomst overigens niet veel van Pargaments copingonderzoek te verwachten, omdat het bij zijn verdere ontwikkeling wel heel concreet de interacties en het relatieve gewicht van de verschillende religieuze dimensies op een rij zal moeten zetten?²⁸ Misschien. Blijft de vraag of de zucht naar een universeel en betrouwbaar paradigma niet precies datgene zal missen waar het essentieel om gaat: de particulariteit van religies en denominaties wanneer zij in een concrete socioculturele context op de menselijke psychologie inspelen of het sociale leven willen beïnvloeden.

Herhaaldelijk hebben wij erop gewezen dat het meeste empirische onderzoek Amerikaans van oorsprong is en van twee vooronderstellingen over religie uitgaat: religie valt samen met kerkelijkheid en zij is confessioneel, dit betekent: het berust primair in het voor waar houden van uitspraken over een bovennatuurlijke wereld. Vanuit een Europese context bekeken lijken veel orthodoxieschalen in feite fundamentalismeschalen te zijn. Wij raken overigens hier een probleem, dat ook voor veel Europeanen nog steeds onopgelost is: wij hanteren gretig termen als ‘extremisme’, ‘fundamentalisme’ en ‘integrisme’, die wij kriskras door elkaar gebruiken, maar hebben wij wel een norm – om niet te spreken van een meetinstrument – om goede, normale religiositeit te definiëren?

Een stap in deze richting wordt door Dirk Hutsebaut gezet met zijn begrip van ‘postkritisch geloof’ dat wij nu gaan behandelen. Er zijn mensen die de kritiek ten aanzien van geloofsuitspraken kennen, ermee worstelen en

28. David M. Wulff, *Psychology of religion*, pp. 250.

daarna tot een relativerend maar daarom niet minder echt geloof komen. In het spoor van David Wulff spreekt men in dit verband ook wel van ‘tweede naïviteit’. Bij de bespreking hiervan moeten wij echter de vraag in het achterhoofd houden of deze benadering de religie niet nog steeds teveel als confessioneel ‘geloven dat’ opvat, ook al neemt men iemand nu het predikaat ‘gelovige’ niet af wanneer deze zijn concrete geloofsformules relativeert. Anticiperend op wat wij in ons derde deel zullen behandelen, willen wij er hier reeds op wijzen dat er nog weinig instrumenten zijn die de orthopraxie van mensen en de eventuele evolutie naar een postkritische praxis meten, terwijl het handelen in veel religies veel belangrijker is dan de denkbeelden die eventueel in de hoofden van de ‘praxis’-genoten huizen. En als wij in het spoor van Schleiermacher zoeken naar de diepere religieuze ervaring die onder het metafysische en het morele ligt en dit inzicht toepassen op de sfeer en de nestgeur die het ‘rijke Roomse leven’ sinds de restauratie met zoveel ijver heeft gepropageerd, dan vind je geen onderzoeksmateriaal om dit operationeel in kaart te brengen, laat staan een schaal om een dergelijke postkritische, proustiaanse beleving te meten. Vandaar onze suggestie dat men met een kritische, cultuurhistorische blik naar de onderzoeksinstrumenten moet kijken. En wellicht is een beetje kennis van theologie daarbij wel gewenst.

De discrete maar baanbrekende inzichten van Dirk Hutsebaut

Gesticht door Antoon Vergote (°1921), over wie later meer, heeft het Leuvense onderzoekscentrum voor godsdienstpsychologie niet alleen aan psychoanalyse gedaan.²⁹ Even belangrijk was het empirisch onderzoek waarvan Dirk Hutsebaut (°1943) het voortouw heeft genomen. Het beschikt over vrij uniek onderzoeksmateriaal omdat het meer dan dertig jaar lang steekproeven heeft genomen hoe jongeren zich ten overstaan van godsdienst verhouden, alsook hoe dezelfde jongeren in de loop van puberteit en adolescentie op dit gebied evolueren. De onderzoeken zijn vrij grootschalig opgezet en de gegevens zijn betrouwbaar. Zij gaan weliswaar over de Vlaamse katholieke wereld, maar pretenderen niet daarboven uit te gaan. Dit maakt precies de waarde uit ervan uit.

De idee om zich op het onderzoek op jongeren te richten begon met het baanbrekende, Franse onderzoek van Pierre Babin, *De jongeren tegenover het geloof* (1961),³⁰ dat tot het destijds schokkende resultaat kwam dat die in

29. D. Hutsebaut, ‘Het onderzoek in het Centrum voor Godsdienstpsychologie’, in: D. Hutsebaut & J. Corveleyn, *Over de grens. De religieuze ‘behoefte’ kritisch onderzocht*, Leuven: Leuven University Press, 1987, pp. 223-236.

30. P. Babin, *Les jeunes et la foi*, Lyon: Éditions du Chalet, 1961; Ned. vert.: *De jeugd tegenover het geloof*, Antwerpen: Patmos, 1964.

snel tempo afscheid namen van de traditionele Franse kerkelijkheid. Nu was Frankrijk wel een apart land met een sterke traditie van antiklerikalisme. Hoe zou het in het katholieke Vlaanderen zijn? De resultaten waartoe Hutsebaut kwam, waren niet minder schokkend. Kruiste van de achttienjarige jongeren die naar katholieke scholen gingen in 1970 nog 79% aan dat zij iedere week naar de kerk gingen en 10% minstens eens per maand, in 1992 waren de cijfers gedaald naar respectievelijk 15% en 5%. Wanneer men aan diezelfde jongeren vroeg of zij in God geloofden, antwoordde in 1970 18% met 'absoluut', 40% met 'ja, maar met vragen', en 31% zegde te twifelen. In 1992 waren de cijfers respectievelijk 6%, 16% en 32% geworden.³¹

Cultuurhistorisch valt er dus een snel en brutaal proces van ontkerkelijking en geloofstwijfel te constateren, zij het dat die twee merkwaardig genoeg niet noodzakelijk samen lijken te hangen. In 1970 waren er dus veel meer achttienjarigen die minstens iedere maand naar de kerk gingen (89%) dan dat er stellig of met vragen in God geloofden (58%). In 1992 gaat nog 20% minstens maandelijks naar de kerk, en 22% zegt desnoods met vragen in God te geloven. Hier lijken de cijfers naar elkaar toegegroeid te zijn, maar het is niet duidelijk of het om dezelfde jongeren gaat. Bij diepgaand verder onderzoek via interviews blijken jongeren 'geloven' niet in de eerste plaats met kerkelijkheid te associëren. Veeleer ontkennen zij spontaan deze band. Geloven ligt voor hen in de eerste plaats op het vlak van het vertrouwen, van het 'geloven in', wat in eerste instantie wordt ingevuld met een gevoel van vertrouwen hebben in de zin van het aardse leven, in 'iets transcendent' en slechts bij verdere invulling in God of Jezus. Dit laatste veronderstelt overigens een religieus referentiekader, maar dit lijkt duidelijk meer aan erosie onderhevig te zijn dan de grondhouding van gelovig vertrouwen hebben in wat het leven steunt.³²

Dit onderzoek stelt dus heel wat vragen bij de vooronderstellingen die wij in heel wat Amerikaanse empirische studies aantreffen. De reeds aangehaalde, zelfzekere affirmatie waarmee Spilka zijn *Psychology of religion. An empirical approach* begint, wordt meteen onderuit gehaald. Hutsebauts empirisch onderzoek bevestigt tevens het traditionele gegeven dat het 'geloven in' belangrijker is dan het 'geloven dat', nog steeds functioneert en dat het wellicht een fundamenteelere wijze is om aspecten van religie te onderscheiden dan de dimensies van Starck en Glock.

Hutsebaut heeft ook nagegaan hoe het geloof en de godsvoorstelling bij jongeren evolueert tussen hun twaalfde en hun achttiende. Dezelfde vragen werden ongeveer om de vijf jaar aan jongeren van twaalf, vijftien en achttien jaar gesteld om te zien of men er een evolutie in kan ontdekken en, zo ja, of

31. D. Hutsebaut, *Een zekere onzekerheid. Jongeren en geloof*, Leuven: Acco, 1995, p. 25.

32. Analoge bevindingen in Frankrijk: P. Le Vallois & Chr. Aulenbacher, *Les ados et leurs croyances. Comprendre la quête de sens et comprendre leur mal-être*, Paris: Éditions de l'Atelier, 2006.

deze van het gewijzigde tijdsklimaat afhangt of van de innerlijke groei naar volwassenheid van de betrokkenen. Daarbij heeft hij eenzelfde groep jongeren tweemaal ondervraagd met vier jaar verschil, namelijk in 1984 en 1988. Het godsbeeld blijft primair steun en veiligheid oproepen. Een al te persoonlijke godsvoorstelling brengt vijftienjarigen evenwel vaak tot negatieve gevoelens in verband met geloof omdat men een persoonlijke opgevatte, goede God niet met onrecht en lijden in verband kan brengen. Op de leeftijd van vijftien jaar worden religieuze keuzes voor de toekomst vaak definitief vastgelegd.

Tot besluit van zijn analyse komt Hutsebaut tot een heel belangrijke vaststelling. Hoewel men hier en daar tekenen kan zien van een innerlijke, psychologische logica in de ontwikkeling van het godsbeeld, lijken de veranderende tijdsomstandigheden en de snel veranderende opvattingen die jongeren om zich heen vinden veel belangrijker: 'Wij zouden bijna moeten uitgaan van het gegeven dat in elke leeftijdperiode jongeren zich een voorstelling van God vormen, gebruik makend van verschillende bronnen van informatie'. Als dat waar is, dan stelt dat heel wat vragen bij een aantal modellen waarbij men de geloofsgroei wil verbinden met een innerlijke psychologische groei waarin men een aantal fasen kan onderscheiden.

Wat er ook van zij, met dergelijk onderzoek krijgen wij in het vizier waar het in de godsdienstpsychologie oorspronkelijk om ging: begrijpen hoe het de godsdienst in de moderniteit vergaat en hoe de secularisatie precies plaatsvindt. Wij zij er nog niet uit en wellicht begrijpen wij nog veel te weinig hoe dit unieke proces in de wereldgeschiedenis, het wegvallen van de organiserende kracht van de religies, op individueel psychologisch vlak voltrokken wordt. Daarom zijn onderzoeksprojecten zoals bovenstaande uiterst belangrijk, en wellicht moet er op méér elementen gelet worden dan op het godsbeeld. Uitgaande van de antwoorden van jongeren op wat geloven voor hen betekent, waaruit blijkt dat zij dit niet meteen met God of met Jezus invullen, zou men dieper naar de verschillende psychologische motieven moeten speuren die onder de term 'geloven' samen komen, al dan niet in harmonie of contact met elkaar. Een aantal van deze zullen wij in de nu volgende psychoanalytische theorieën tegenkomen. Het is misschien niet steeds eenvoudig om die in de enquêteformulieren waarmee *surveys* worden gemaakt te vertalen. Onmogelijk is het wellicht niet en het zou uiterst nuttig zijn indien het gebeurde.

Het ideaal van de tweede naïveteit?

Voor wij opnieuw naar de psychoanalyse terugkeren, kunnen wij er niet onderuit onze mening uit te spreken over het schema waarin David Wulff structuur in het veld van de godsdienstpsychologie wil aanbrengen. Zijn bedoeling is met een duidelijk schema de aandacht te trekken naar 'some

perennial problems encountered in the field.³³ Hij stelt voor een model te gebruiken dat visueel uit twee assen bestaat: die van het aanvaarden of het afwijzen van het bestaan van het transcendent (eigenlijk bedoelt hij: het bovennatuurlijke), en in het letterlijk of symbolisch willen uitdrukken van dit aanvaarden of afwijzen. Zo kom hij tot vier types:³⁴

1. het letterlijke voor waar aannemen (het fundamentalisme)
2. het afwijzen van deze letterlijk als geloofswaarheden voorgestelde zaken (het sciëntisme)
3. het niet letterlijk voor waar nemen maar het tot iets anders reduceren van de geloofswaarheden (waartoe Wulff de psychoanalyse rekent)
4. het niet letterlijk voor waar nemen van de religieuze verhalen maar er toch een diepere zin in ervaren (Ricoeurs tweede naïviteit, volgens Wulff)

Dit schema begint dus met het cognitieve element in de religie, met het geloof begrepen als het voor waar houden (*de fides quae*) en de dynamiek die men in het schema kan lezen is dat de religieuze ontwikkeling in het loslaten van het letterlijke bestaan en door het relativeren ervan tot een herwonnen, ‘tweede naïviteit’ komt. Godsdienst zou dus beginnen met het voor waar aannemen, en de (goede?) evolutie zou bestaan in het doormaken van een kritische fase om op het einde met vertrouwen te kunnen bidden: ‘God, als gij bestaat, red mijn ziel, als ik er een heb.’

Wij hebben er reeds voldoende op gewezen dat veel onderzoek religie identificeert met geloofsuitspraken en kerkelijkheid, en dat daarbij vaak de verborgen agenda van willen bewijzen dat een dergelijke religie nuttig is meespeelt. Hutsebauts onderzoek toont aan dat, in het katholieke Vlaanderen althans, geloof niet geïdentificeerd wordt men ‘geloven dat’, noch met kerkelijkheid. Wil je dat in kaart brengen, dan heb je andere onderzoeksinstrumenten nodig dan de Amerikaanse.

Hiermee willen wij zeker het feit niet miskennen dat het loslaten van letterlijk geloof lastig kan zijn en dat mensen die door deze fase gaan er anders door worden. Binnen één traditie kunnen daar overigens merkwaardige verschillen in voorkomen. Wij wezen er reeds op dat de kritische exegese uit de tweede helft van de negentiende eeuw in het Duitse protestantisme lang niet dezelfde heisa teweeg heeft gebracht als in de katholieke kerk waar het modernisme een heus probleem was, terwijl de bijbel daar toch, in de logica van het thomisme en van Vaticanum I, een secundaire rol hoorde te spelen. Er

33. D. Wulff, *Psychology of religion*, pp. 634.

34. *Ibid.*, pp. 634-641.

zijn ook merkwaardige tijdsverschillen.³⁵ Bisschop John Robinsons (1919-1983) *Eerlijk voor God* en *Maar dat kan ik niet geloven* beroerden Europa in de jaren '70,³⁶ maar voor Nederlandse gereformeerde christenen moest Harry Kuitert de zaak de laatste twintig jaar nog eens overdoen. Religie symbolisch interpreteren hangt niet alleen met cognitieve factoren samen, maar vraagt minstens de samenwerking van niet-cognitieve factoren, zo ver het er niet van afhangt. Dat leert ook het sociaalpsychologische onderzoek naar bekeringen en naar het toetreden tot terroristische groepen: de bekering komt eerst, de orthodoxe geloofsbelijdenis komt later, als zij er nog op tijd bij kan komen.³⁷

Onze vrees is dat Wulffs schema de aandacht tot één aspect van de geloofsdaad zou beperken, die van de confessionaliteit, en de andere vormen van geloven en het specifieke impact dat deze op individuen kunnen hebben, onderbelicht zou laten. Wij kunnen ons best voorstellen dat wereldwijd onderzoek zou concluderen dat wie door het letterlijke geloof heen is gegaan bijvoorbeeld het meest tolerant is geworden voor andere geloofsopvattingen. De vastgestelde correlaties zouden kunnen suggereren dat dit resulteert uit een psychodynamisch proces dat van letterlijk geloof naar symbolisch geloof gaat en dat dit proces cognitief van aard is, terwijl het best mogelijk is dat evoluties op andere terreinen, bijvoorbeeld op gebied van opvattingen over ethiek en gehoorzaamheid, eigenlijk de determinerende factoren waren. Men moet die mede in het onderzoek betrekken. De geschiedenis van de relaties tussen psychoanalyse en katholicisme die wij straks zullen behandelen, toont ons in ieder geval dat conflicten in de ethische sfeer minstens even belangrijk zijn als het cognitieve ongenoegen over letterlijk voorgehouden bijbelse verhalen. En of er een tweede naïveteit bestaat? Ricoeur, van wie het begrip stamt, is er in ieder geval van afgestapt. Maar ook hierover later meer.

35. Zo stelt reeds in 1868 een vertegenwoordiger van de Groninger richting in de theologie het ideaal van de vrijzinnige theoloog als volgt: '[het hangt van de tijdelijke of plaatselijke omstandigheden af] door de verwerping van welke meeningen men zich de aanspraak op den naam van *vrijzinnig* verwerven kan.

Bij onze Deutsche naburen, evenals bij onze afgescheidenen, komt men reeds een eind ver met de loochening van het persoonlijk bestaan des Duivels. Bij ons wordt meer vereischt: b.v. de onderscheiding van den Bijbel en Gods Woord in de Bijbel; de loochening van de onfeilbaarheid der Profeten en Apostelen; de loochening van het kerkelijke leerstuk der Triniteit, van het voortbestaan van Jezus, van zijn bovennatuurlijke geboorte, van de schuldaitdelgende en Godsverzoenende kracht zijns bloed, van zijne wederkomst op de wolken des hemel, en, om niet meer te noemen: de loochening dat er buiten de Kerk geen zaligheid is.' W. Muurling, *De vrijzinnige godgeleerde. Redevoering uitgesproken in het groot auditorium, bij gelegenheid der overdracht van het rectoraat der Hoogeschool te Groningen*, Groningen: Wolters, 1868, pp. 14-15.

36. John A.T. Robinson, *Honest to God*, Londen: SCM Press, 1963; Ned. vert.: *Eerlijk voor God*, Baarn: Ten Have, 1963. *But that I can't believe*, Londen: Collins, 1967; Ned. vert.: *Maar dat kan ik niet geloven*, Baarn: Ten Have, 1967.

37. C. Ullman, *The transformed self. The psychology of religious conversion*, New York: Plenum, 1989. M. Sageman, *Understanding terror networks*.