

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/77302>

Please be advised that this information was generated on 2021-06-21 and may be subject to change.

The Disappearing Object Phenomenon

Over religie en cultuur in
kunst en wetenschap

AFSCHEIDSREDE DOOR PROF. DR. JACQUES JANSSEN



Radboud Universiteit Nijmegen



AFSCHEIDSREDE PROF. DR. JACQUES JANSSEN



Vanouds was er binnen de psychologie grote aandacht voor religie. Die belangstelling is lange tijd verdwenen maar neemt inmiddels weer toe. Omdat religie betrekking heeft op de uitersten van het leven is het een interessant thema voor psychologen. De verwachtingen zijn vaak hooggespannen, maar de psychologie kan

slechts een bescheiden bijdrage leveren aan de studie van religieuze verschijnselen. Al haar conclusies hebben betrekking op de werking van de menselijke cognitie, het hogere als zodanig blijft per definitie buiten bereik. Maar juist doordat zij de universele mens tot uitgangspunt neemt, kan de psychologie bijdragen aan een toenadering tussen religies en culturen.

Jacques Janssen (Meijel, 1944) studeerde sociologie (Radboud Universiteit Nijmegen, cum laude 1972). Vanaf 1974 is hij verbonden aan de opleiding Psychologie van de Radboud Universiteit, sinds 2000 als hoogleraar Cultuur- en Godsdienstpsychologie. Hij promoveerde in 1978 op een onderzoek naar studentenculturen (*De vergruisde universiteit*). Daarna volgden meerdere studies naar politieke opvattingen van jongeren (*Rechtsomkeer*, 1983) en het verschijnsel jeugdcultuur (ten dele gebundeld in *Jeugdcultuur: een actuele geschiedenis*, 1994).

Vanaf 1990 heeft hij zich expliciet toegelegd op de studie van religieuze verschijnselen, met name de religieuze ervaring en het gebed. In 1999 verscheen zijn geannoteerde vertaling van Dantes *Hel*. De belangrijkste onderwijsthema's waren: jeugdcultuur, methoden van onderzoek (inhoudsanalyse), religie en magie, inleidingen cultuurpsychologie en godsdienstpsychologie, de psychologie van religieuze ervaring en mystiek en ook Dantes *Divina Commedia*, met name voor het novo en het Honoursprogramma. Van augustus 2004 tot 1 januari 2009 was hij directeur van het onderwijsinstituut Psychologie en Kunstmatige Intelligentie.

<http://www.jacquesjanssen.nl/>

THE DISAPPEARING OBJECT PHENOMENON
OVER RELIGIE EN CULTUUR IN KUNST EN WETENSCHAP

The Disappearing Object Phenomenon

Over religie en cultuur in kunst en wetenschap

Rede uitgesproken bij het afscheid als hoogleraar Cultuur- en Godsdienstpsychologie aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 27 maart 2009

door prof. dr. Jacques Janssen

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Fotografie omslag: Bert Beelen
Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN 978-90-9024018-3

© Prof. dr. Jacques Janssen, Nijmegen, 2009

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

Ongetwijfeld heeft u ooit gehoord van het Doppler-effect, door Christian Doppler beschreven en door onze Buys Ballot – wie kent hem niet? – experimenteel getoetst. Buys Ballot leverde het bewijs dat de toonhoogte van een naderend geluidsobject hoger is en bij verwijdering lager wordt, door een groep hoornisten in een treinwagon voorbij te laten rijden. U kent het effect vandaag de dag uit beproefde ervaring, toen u met pech stilstond langs de autoweg. Het treedt ook op, zo heb ik mij van bevoegde zijde laten verzekeren, wanneer een groep zingende monniken voorbijtrekt, een verschijnsel dat in tegenstelling tot het voorgaande niet of nauwelijks hoorbaar is en nog slechts zelden wordt waargenomen, in het Nijmeegse eens per jaar door vroege vogels bij Sint Walrick.¹ Hoe interessant dit alles zij – vooral nu het ook spirituele kanten heeft – ik grijp vandaag naar ijler hoogte en voer u van de fysica naar de parapsychologie, naar de magische dubbelganger DOP, met één P, voluit het Disappearing Object Phenomenon, vervolgens ook wel DOPler-effect genoemd.² Hier gaat het niet slechts om een variabel effect, hier is de kwestie: ‘to be or not to be’. Immers, wat leert deze bijzondere ervaring: soms verdwijnen dingen, zoals je sleutels en je bril; en eensklaps, uit het niets: daar zijn ze weer! Mij overkomt dit regelmatig, maar ik heb hieruit nooit de revolutionaire DOPler-hypothese ontwikkeld dat de verklaring van dit verschijnsel buiten mijzelf zou liggen en dat de bril die verdwenen leek, werkelijk verdwenen was en vervolgens werkelijk weer terugkeerde. Ook de heilige Antonius, patroon van verloren zaken en een groot geleerde, zou deze gedachte nooit voor zijn rekening genomen hebben. Vandaag de dag, nu zoveel mensen niet meer in God geloven en volgens Chateaubriand dus geneigd zijn in alles te geloven³, wordt de genoemde hypothese door velen – ook *world wide* op het *web* – voor waarheid versleten. Wie mijn publicaties een beetje gevolgd heeft (zie met name Janssen, 2006) of ooit bij mij college gelopen heeft, weet dat ik ‘magisch unmusikalisches’ ben en er geen snars van geloof. Ook een verstrooide professor is toch minstens zo geleerd dat hij weet dat de verstrooidheid aan hemzelf te wijten is. Daarbij kan de heilige Antonius behulpzaam zijn maar hij is, hoe heilig ook, geen goochelaar.

Desalniettemin is de ervaring dat dingen die lijken te verdwijnen toch steeds weer verschijnen, intrigerend en ik gebruik ze vandaag als leidraad voor mijn betoog. Mijn betoog kent drie stappen, gevolgd door een intermezzo en een conclusie. Allereerst (1) ga ik kort in op het verdwijnen van de religie in de voorbije decennia. Vervolgens (2) zal ik laten zien dat in de psychologie de aandacht voor religie herleeft, maar dat de bevindingen tot bescheidenheid strekken en de hooggespannen verwachtingen die her en der leven nooit kunnen waarmaken. Want (3) in de psychologische studie van de religie verdwijnt de religie, compleet en onvermijdelijk. Voordat ik vervolgens tot een conclusie kom en aangeef hoe een dergelijk verdwijnend, verschijnend en weer verdwijnend fenomeen als religie in de psychologie bestudeerd zou kunnen worden, heb ik een musicologisch intermezzo ingelast in een uiterste poging de religieuze factor te sauveren. Ik zal afsluiten als *Disappearing Subject*, maar – ik waarschuw u alvast – naar analogie van het DOPler-effect in meervoudige zin en dus: wel degelijk, maar niet heus.

1 HET VERDWIJNEN VAN DE RELIGIE

Het hoeft nauwelijks betoog dat de religie in onze samenleving een tanend verschijnsel is dat alleen op zeer heldere dagen nog kan worden waargenomen. Het aantal mensen dat lid is van kerken en het aantal kerkbezoekers is aanmerkelijk gedaald en het daalt nog steeds, gestaag. Het kerkgebouw klinkt hol en de slopershamer dreigt.⁴ Het aantal kerken van uiteenlopende denominatie daarentegen stijgt en het zogenaamde 'kerkverzamelgebouw', een functionele ruimte die meerdere denominaties herbergt, is in opmars. Het kerkverzamelgebouw in de Bijlmermeer heet veelzeggend 'de kandelaar': eenieder mag er zijn eigen kaarsje opsteken.⁵ Secularisering en sectarisering gaan dus hand in hand: het aantal kerkleden daalt, het aantal kerken neemt toe. Hoe dramatisch de daling van met name het aantal kerkleden is, werd mij pas goed duidelijk toen ik in 1983 met Joep de Hart bij zijn dissertatieonderzoek (De Hart, 1990) en in 2007 met Paul Vermeer bij een herhaling van dit onderzoek onder dezelfde respondenten, kon zien wat er in ongeveer 25 jaar gebeurd is (Vermeer et al., submitted). Een panelstudie met een dergelijk tijdsverschil is zeldzaam. De resultaten zijn opmerkelijk. Voor een nadere analyse verwijs ik u naar de betreffende publicaties. Hier beperk ik mij tot de groep ouders en kinderen die in 1983 beiden kerklid waren. Terwijl in 1983 dus 100 procent van de betreffende ouders kerklid was, daalde dit percentage naar 86,5 in 2007. Bij de kinderen daalde het van 100 naar 26,5. Een opmerkelijk verschil. Het is dus niet zo dat ouders en kinderen gezamenlijk tot 'voortschrijdend inzicht' kwamen. Verklaringen voor dit verschil, een ware generatiekloof, zijn er nauwelijks: de protestants-christelijke jongeren doen het iets beter en een expliciet religieuze opvoeding heeft effect, maar de verklaarde variantie is in beide gevallen marginaal. Ik heb er al in 1988 op gewezen dat het effect van de religieuze opvoeding qua kerklidmaatschap in onze dagen weinig voorstelt. Dat ik in deze mate gelijk zou krijgen, had ik niet vermoed. De vraag is dus – ik stelde die in dezelfde publicatie – hoe het kan dat zoveel jongeren die serieus religieus worden opgevoed en wier ouders het 'goede' voorbeeld geven, desalniettemin de kerk de rug toekeren. Ik heb geen sluitend antwoord, maar een interessante casus van meer dan 150 jaar geleden. Ik stuitte onlangs toevallig – al help ik het toeval door frequent in antiquariaten te vertoeven – op de jeugdherinneringen van Ernest Renan: *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* uit 1883. Renan beschrijft er zijn studie aan liefst drie seminaries, uitmondend in het abrupte besluit de katholieke kerk voorgoed de rug toe te keren. Vrijgevochten, werd hij een van de boegbeelden van het negentiende-eeuwse laïcisme. Hoe vreselijk moet zijn jonge leven dan wel niet zijn geweest in de harde handen van de Franse clerus en hoe verlossend en vanzelfsprekend zijn conclusie! Maar nee, niets daarvan. Er was op het seminarie weinig aandacht voor de belletrise en zoals elke gesjeeste seminarist stond hij onhandig en onthand in het leven toen hij het seminarie verliet, maar hij had ervan genoten, elke dag. Het boek is een lange lofrede op zijn leraren aan alle drie de seminaries. Ze zijn erudiet, humaan, geleerd, meelevend, hartelijk, nederig: 'il n'est pas possible d'imaginer plus de bienveillance, de cordialité, de respect

pour la conscience d'un jeunhomme' (p. 203). Het seminarie van Saint Sulpice heeft hem gevormd in de deugden van armoede, nederigheid, beleefdheid en zedelijkheid. En die vier deugden heeft hij, zo zegt hij, zijn leven lang beoefend (p. 306 e.v.). Opgevoed door geleerden en heiligen, gaat hij echter een andere weg dan zij zijn voorgedaan. Ik moet denken aan een befaamde passage uit Dantes *Divina Commedia*, waar Dante de middeleeuwse opvatting dat Vergilius in zijn vierde Ecloga de geboorte van Christus voorspelde, betreft op de bekering van de dichter Statius. Vergilius draagt de lantaarn achter zich, want terwijl hij een 'heiden' is en zelf het licht niet ziet, wijst hij Statius de weg (Purgatorium, canto XXII, 67-72). De leraren van Renan dragen het licht voor zich uit maar benemen hun leerling het zicht erop. De kritische Bijbelstudie, inmiddels in brede kring aanvaard, maakte het Renan niet mogelijk langer in kerkelijk verband te functioneren.

Ik leer hier drie dingen uit. (1) Degelijke en liefdevolle opvoeding heeft effect: zie de vier deugden en de eruditie die Renan kreeg aangereikt. (2) Degelijke en liefdevolle opvoeding heeft niet altijd het beoogde effect: Renan treedt uit de kerk, hetgeen zijn leraren, zonder hem te verguizen, betreuren. Samen genomen (3) concludeer ik dat het effect van de opvoeding niet exact bepaald kan worden en wellicht ook niet exact beoogd dient te worden. Ik herinner me Georg Lichtenbergs adagium, die ooit zei dat in het opvoeden niets belangrijker is dan 'das Ungefähr'.⁶ In dit opzicht waag ik het van mening te verschillen met onze koningin die in haar jongstleden kersttoespraak 'opvoeden' omschreef als 'sturen en grenzen stellen'.⁷ Op zich niet onjuist – ik begrijp wat zij bedoelt en het past in het tijdsgewricht – maar ik zou eraan willen toevoegen dat om grenzen te *kennen* grenzen *verkend* moeten worden en dat grensoverschrijding daarbij onvermijdelijk is. Ik mag voor de verdere argumentatie verwijzen naar het afsluitende hoofdstuk van mijn boek over jeugdcultuur (1994).

Vanuit de historische casus terugkerend naar de huidige generatie, meen ik op basis van tal van onderzoeken te mogen zeggen dat de teruggang van de institutionele religie niet zonder meer en slechts ten dele geleid heeft tot een teruggang in religiositeit. Het gaat me te ver met sommigen te spreken van een spirituele revolutie (Heelas & Woodhead, 2005) en voor zover ik er tekenen van zie, word ik er niet vrolijk van. De zichtbaar toegenomen aandacht voor magische praktijken en sprookjesachtige theorieën, ook binnen de wetenschap⁸, is eerder verontrustend en mede een gevolg van de secularisering, die de mensen de gelegenheid biedt de platgetreden paden te verlaten maar hen daarmee niet zelden het moeras in stuurt. Ik geef de voorkeur aan een verklaring die verwijst naar het proces dat zich in onze dagen in breed cultureel verband voltrekt: het individualiseringsproces. Ik heb er meerdere publicaties aan gewijd (Janssen, 1998, 2000, 2002) en volsta hier met de conclusie dat de religie niet verdwijnt maar op andere wijzen voortbestaat, in tal van hoogstpersoonlijke en soms merkwaardige varianten. Ook in een stimulusarme context overleeft de religiositeit. Onder de sintels gloeien de kolen. De mens is niet wezenlijk veranderd. Fortmanns vraag 'wat is er met

de mens gebeurd?’ kon in zijn tijd (1959)⁹, toen alles leek te veranderen, worden opgevat als een retorische vraag en menig filosoof zal betogen dat de moderne mens, inmiddels postmodern, een ander mens is.¹⁰ Wie een antwoord zoekt vanuit de hedendaagse psychologie, komt tot de nuchtere conclusie: de tijden veranderen maar de mensen blijven dezelfde. Daarover straks meer.

2 DE HERNIEUWDE, WETENSCHAPPELIJKE AANDACHT VOOR RELIGIE

De voorlopige conclusie dat de religie eerder van karakter verandert dan verdwijnt, maakt het begrijpelijk dat er de laatste jaren weer aandacht is voor de religieuze factor in samenleving en wetenschap. Ik beperk me hier tot de hernieuwde aandacht voor religie in de psychologie. Aandacht voor religie was er onder psychologen vanaf het begin. Grondleggers als William James, Granville Stanley Hall, Sigmund Freud en Gordon W. Allport waren in hoge mate geïnteresseerd. Met de opkomst van het behaviorisme verdwijnt de aandacht voor religie naar de marge. De godsdienstpsychologie werd een buitengebied waarin vooral langs beschrijvende weg en met behulp van vragenlijsten verschillen tussen religies en tussen gelovigen en niet-gelovigen bestudeerd werden. De religieuze factor werd zo van de afhankelijke, te verklaren variabele (zie James en Freud), de onafhankelijke, verklarende factor. Als psychologisch mechanisme werd het leerproces opgevoerd. Wie zijn leven lang zijn gedragingen en opvattingen modelleert naar een bepaalde groep, draagt de aantoonbare gevolgen daarvan met zich mee: in zijn opvattingen, zijn gedragingen, zijn kleding, zijn lichaamshouding en wellicht ook in functionele of zelfs structurele veranderingen in het brein.¹¹ Ik ben in mijn onderzoek zo diep niet afgedaald en heb slechts laten zien dat katholieken en protestanten uiteenlopende gebedspraktijken kennen (Janssen et al., 1990). De katholiek legt de nadruk op vaststaande schietgebeden, de protestant is een meester in zelfbedachte gebeden. Zoals James Bissett Pratt (1920) het eens samenvatte: de katholiek mummelt in een hoekje, in continue herhalingen, slecht verstaanbaar en eventueel in een onbegrijpelijke taal; de protestant doet zijn stinkende best een mooi gebed te formuleren en spreekt de Here HERE persoonlijk toe. Hij streeft, in Pratts woorden, naar ‘the most eloquent prayer ever addressed to a Boston audience’ (1920, p. 297). Ik geef maar een voorbeeld: het aantal verschillen tussen de denominaties is legio en men kan er lijvige boeken mee vullen. De vraag is echter of we langs deze descriptieve weg werkelijk kennis opdoen. James (1901/1902) zag al weinig in het beschrijven van aangeleerd (religieus) gedrag: ‘It would profit us little to study this second-hand religious life’ (p. 8).

Het gaat er immers om de religie te verklaren, niet haar te beschrijven. Théodore Flournoy – een Zwitserse godsdienstpsycholoog van het eerste uur en persoonlijk vriend van William James, die hem op zijn Europese reizen steeds bezocht en regelmatig met hem correspondeerde (Le Clair, 1966) – stelde al in 1902 een wetenschappelijk manifest op voor de godsdienstpsychologie. In 1978 werd zijn pleidooi door Daniel Batson en Jean-Pierre Deconchy, een Amerikaanse en een Franse godsdienstpsycholoog, toegespitst op

een experimentele benadering. Hun oproep had aanvankelijk weinig succes, maar ik constateer dat de huidige aandacht voor religie in de psychologie teruggrijpt naar de aanvankelijke vraag en het antwoord zoekt langs experimentele weg. Deze hernieuwde aandacht heeft ook te maken met een revolutionaire ontwikkeling binnen de psychologie als geheel. De peetvaders, zoals James en Freud, waren primair geïnteresseerd in mentale processen, laat ik maar zeggen het denken en voelen van mensen. De wetenschappelijke methoden waren voor dat doel echter ontoereikend; het innerlijk van de mens was een gesloten boek. De psychologie ontwikkelde zich tot een gedragswetenschap die de menselijke psyche via het stimulus-responsmodel omzeilde. Je stopt er iets in en er komt iets uit. Wat er intussen in de psyche gebeurt, is onbereikbaar. De hersenpan werd voorgesteld als een *black box* waarin algehele duisternis heerste, hoogstens schemerig en kortstondig verlicht door de opgluoiende aspuntjes van de sigaren van James en Freud. Inmiddels zijn we een cognitieve omwenteling verder, een omwenteling die niet licht zal doorrollen naar een terugkeer van het behaviorisme omdat het voortaan mogelijk is hersenprocessen te meten. Met behulp van meerdere technieken kan worden vastgesteld waar en wanneer de hersenen actief zijn. Er zijn werkelijk lichtpuntjes waarneembaar in de *black box* van weleer, en dit keer zonder sigarenlucht. De grote vragen van James en Freud naar bewustzijn en religie kunnen opnieuw gesteld worden. Er is dan ook een kleine industrie ontstaan van neuropsychologische experimenten rond thema's als meditatie en religieuze ervaring. Men is op zoek gegaan naar de *God-spot* in onze hersenen en sommigen menen die gevonden te hebben. Ik heb al eerder gewezen op de opmerkelijke betrekkelijkheid van dit soort experimenten (Janssen & Bänziger, 2006). Ze kunnen de toets van de wetenschappelijke kritiek doorgaans niet doorstaan. Niet omdat ze nog onvolledig zijn, maar omdat ze fundamenteel tekortschieten. Ik vraag nu slechts aandacht voor één onderzoeker, in wie ik een voorbeeld zag. Mario Beauregard, verbonden aan het Montreal Neurological Research Center, heeft een interessante neuropsychologische studie het licht doen zien waarin hij de hersenprocessen analyseerde van mediterende karmelietessen (Beauregard & Paquette, 2006). Hij liet met name zien dat de simplistische verklaringen waar ik zojuist op doelde, onhoudbaar zijn. De *God-spot* bestaat niet. Tijdens meditatie is een complex en divers hersenproces aantoonbaar. Bovendien zijn Beauregards conclusies afgewogen en benadrukt hij, daarop gewezen door de nonnen, dat een religieuze ervaring niet zomaar op afroep beschikbaar is. Slechts de eventuele herinnering kan gemeten worden. Toen Beauregards boek *The spiritual brain* verscheen (2007), was ik in hoge mate geïnteresseerd, al schrok ik van de ondertitel: 'A neuroscientist's case for the existence of the soul': *holy smoke!* Mijn vrees werd bewaarheid. Want alhoewel Beauregard meerdere malen aangeeft dat het bestaan van God buiten het wetenschappelijke vertoog ligt, permitteert hij zich in zijn boek vrijheden die een wetenschapper doen huiveren. In drie stappen komen we, zijn uitgangspunt ten spijt, toch bij God terecht, precies zoals de Franse titel van zijn boek het zegt: *Du cerveau à Dieu*. De eerste stap: de gemeten hersenprocessen correleren met door de nonnen aangegeven religieuze

ervaringen, zo blijkt uit het onderzoek. *So far so good*, al is het problematisch dat we te maken hebben met de gelijktijdigheid van twee clusters van variabelen: een complex kluwen hersenprocessen en een scala van persoonlijke ervaringen. Wat precies met wat samenhangt wordt niet duidelijk. De nonnen duiden hun ervaringen aan als ‘religieus’, hetgeen ik mét Beauregard serieus neem, maar diens analyse voegt daar niets aan toe. Ik kom hier straks vanuit eigen onderzoek op terug. Eerst gaan we met Beauregard verder de hoogte in. Hij zet een tweede stap. Met name op basis van het onderzoek van de Arnhemse cardioloog Pim van Lommel (2001 en 2007) naar de bijna-doodervaring en diens verre gaande conclusies – wat mij betreft een brug te ver – acht hij het redelijk te stellen dat er een werkelijkheid buiten onze werkelijkheid bestaat waarmee mensen in contact kunnen komen.¹² Ten slotte de derde stap, een ‘staircase to heaven’. Beauregards ultieme bewijs voor Gods bestaan ligt in een reeks van persoonlijke, mystieke ervaringen, en hij concludeert: ‘geest en bewustzijn zijn een fundamentele en onherleidbare eigenschap van de Grond van het Zijn, de Goddelijke grond van het Zijn, de primordiale matrix’ (p. 323). Dat is een geloofsartikel en het impliceert een definitief adieu aan het wetenschappelijk vertoog.

3 HET VERDWIJNEN VAN DE RELIGIE IN PSYCHOLOGISCH ONDERZOEK

Beauregards persoonlijke ervaring neem ik serieus, evenals die van zijn proefpersonen, evenals die van de patiënten van Van Lommel. Ze verdienen nadere aandacht en verdere bestudering, maar een verklaring kan binnen de wetenschap per definitie niet verder reiken dan de menselijke, meetbare werkelijkheid. In de godsdienstpsychologie is dit een vroeg en algemeen erkend maar regelmatig verduisterd inzicht. Wederom William James. Hij vroeg als een der eersten aandacht voor de religieuze ervaring in zijn befaamde, al eerder geciteerde *Gifford lectures*, gebundeld als *The varieties of religious experience*. Uitvoerig beschreef hij de ervaringen van religieuze topsporters. Maar de ondertitel van zijn studie wordt vaak vergeten. Die luidt: *a study in human nature*. Van God weten wij niets, zo wist Augustinus reeds te melden (Wills, 2000, p. 264), en Thomas van Aquino voegde toe dat noch de wetenschap noch de ervaring ons soelaas kan bieden (Kretzmann & Stump, 1993, p. 116). Dat inzicht deelde James. De psychologie kan wel religieuze ervaringen bestuderen maar haar conclusies blijven beperkt tot de menselijke natuur. Nog een, wellicht fraaiere voorbeeld. Leon Festinger is in de sociale psychologie befaamd om zijn theorie van de cognitieve dissonantie (Festinger, 1962). Slechts weinigen weten dat die theorie in een participerende observatiestudie bij een religieuze beweging ontwikkeld werd. Het ging om een groep mensen die, bij het vermeende einde der tijden, in afwachting waren van vliegende schotels die hen tot de eeuwige zaligheid zouden voeren. En u begrijpt het al: die schotels kwamen niet. Wat dan, *When prophecy fails*, zoals de titel van het boek (Festinger et al., 1956) luidt. Welnu, dan gaan mensen hun verwachtingen bijstellen, óf – en dat is veel interessanter en dat is de hoofdconclusie – gaan ze de werkelijkheid veranderen. Dan maken ze, zoals Berger en Luckmann (1966)

het samenvatten, een ‘social construction of reality’, dan overtuigen ze elkaar en richten hun leven daarnaar in. Nog een voorbeeld: de zogenaamde *Terror Management Theory*, voor mij de eerste stap naar een experimentele benadering in de godsdienstpsychologie. Men kan laten zien dat religie de mens kracht geeft en een zinvolle plek in een zinvolle wereld (Janssen, 2008). Maar dat verklaart de religie niet, want het is duidelijk dat een overtuigend atheïstisch wereldbeeld dezelfde psychologische vruchten oplevert. Zo sprak Nelleke Noordervliet met recht en rede van ‘de kracht van het ongelof’¹³ en sprak Ger Groot onlangs beschaamd over ‘de missioneringsdrang’ van het hedendaagse atheïsme, die de keerzijde is van elke spijkerharde overtuiging.¹⁴

Laat ik u meenemen naar een onderzoek dat ik onlangs heb verricht naar religieuze ervaringen zoals beschreven in 109 interviews, verzameld door de *Trouw*-journalist Koert van der Velde (2007). Het betreft een inhoudsanalyse van ervaringen in de trant van William James. Nu zullen sommigen van u onmiddellijk opwerpen dat een inhoudsanalyse van ervaringen nooit tot wetenschap kan strekken. Maar bedenk, we staan hier voor een fundamenteel probleem dat in de godsdienstpsychologie een extra dimensie krijgt: het probleem van de *qualia*.¹⁵ Ik zag het nooit scherper voor de geest dan in het hersenfysiologisch onderzoek van Olaf Blanke naar de bijna-doodervaring (Blanke et al., 2004). Hij toonde aan dat de uittreding, een belangrijk aspect van de bijna-doodervaring, bij mensen optreedt als de *gyrus angularis* wordt gestimuleerd. Een fraaiere reductie van een bijna bovennatuurlijk verschijnsel tot een biologisch gegeven heb ik zelden gezien. Maar er is een groot probleem. Hoe kon Blanke weten dat de mensen bij de hersenstimulatie ook werkelijk een uittredingservaring hebben? Het is duidelijk dat hij dat in eerste instantie alleen kan weten als zijn proefpersonen het hem vertellen. Zonder hun ervaring en zonder het flankerende narratief is er niets. Nu is Blanke een stap verder dan Van Lommel; die moet maar aannemen dat de overgeleverde ervaringen ook werkelijk op het moment van de bijna-doodervaring optraden en niet vlak daarvoor of vlak erna. Blanke kwam tot zijn bevinding bij hersenoperaties waarbij de patiënt bij bewustzijn blijft om aan te geven wélke prikkeling wélk gevolg heeft, een en ander om de kans op beschadiging van vitale delen te minimaliseren. Blanke stelt dus de gelijktijdigheid van de prikkeling en de ervaring vast, maar moet de patiënt op diens blauwe ogen geloven. Ook Sigmund Freud (1900), die het graag beter wist dan zijn patiënten, realiseerde zich dat de patiënt de enige is die *überhaupt* kan begrijpen wat hij droomt. Elke analyse begint met luisteren, goed luisteren. De psycholoog neemt de ervaringen van zijn cliënt serieus. Hij neemt er geen genoeg mee, maar gaat er wel van uit.

Ik meen nu te hebben beargumenteerd dat de inhoudsanalyse van ervaringen een soms noodzakelijke tussenstap is in wetenschappelijk onderzoek. Ik acht mijn inspanningen – over vele jaren samen met Harry Bego – om een gecomputeriseerd systeem van inhoudsanalyse, *Textable*, te ontwikkelen dan ook niet zonder betekenis.¹⁶ Ervaringen verdienen nadere, inhoudelijke analyse. Een van de problemen in Beaugregard's

karmelietessen-onderzoek is mijns inziens dat hij hun ervaringen slechts globaal definieert, *for granted* neemt en niet analyseert. Zo blijft hij achter met een *overall*-correlatie tussen twee complexe processen: allerhande hersenprocessen en uiteenlopende ervaringen.

Wat was nu het resultaat van mijn inhoudsanalyse van wat Trouw 'religieuze ervaringen' noemt? Ik kan het heel kort samenvatten: het gaat om 'exact gedateerde, onverwachte ervaringen waarin het emotionele evenwicht van het dagelijkse bestaan doorbroken wordt, waar grote betekenis aan gehecht wordt en waaruit de kracht wordt geput het leven met hernieuwde moed aan te gaan' (Janssen, 2008, p. 228). Om die definitie van stap tot stap te herleiden verwijs ik u naar de betreffende publicatie. Hier wil ik met u vaststellen dat mijn analyse slechts in menselijke termen gesteld is. Ze roept allerhande interessante vragen op, zoals: wat is het verschil met de esthetische ervaring waar Jan van der Lans over sprak in zijn afscheidscollege (1998), of met de *flow*-ervaring (Csikszentmihalyi, 1999) en ga maar door. Maar ik trek geen enkele conclusie over het religieuze gehalte van de ervaring en vooral niet over de aard van de werkelijkheid achter de ervaring.

Weer iets ander geformuleerd: evenmin als de psychologie van de liefde de naam van de geliefde kent, kent de godsdienstpsycholoog de naam van de Ander die zijn respondenten en cliënten aanwezig achten. Dit is een brevet van bescheidenheid dat alle wetenschappers van nature delen, maar dat vandaag de dag met name de critici van de religie nogal eens ontberen. De recente studies van Richard Dawkins (2006) en Daniel Dennett (2006) pretenderen, zoals eens Sigmund Freud (1927), de religie op wetenschappelijke gronden ontmaskerd te hebben. Maar zij hebben net zo min toegang tot de andere werkelijkheid als Beaugregard en Van Lommel. Alleen door anderen overtrokken meningen toe te schrijven en zelf buiten schot te blijven (Dennett rekent zich tot *the bright*, een buitencategorie van mensen) kunnen ze hun conclusies trekken. Ze maken dezelfde fout als eens Freud, maar niemand deed dat zo fraai als Freud. Nadat hij pagina's lang de religie van de mens als illusoir en dus ongewenst aan de kaak gesteld had, kwam plotseling een prangende gedachte op. Zouden de mensen er wel van te overtuigen zijn dat je beter geen illusies kunt hebben? En wat zegt Sigmund 'the bright'? 'Wir dürfen es immerhin hoffen'. Wij, gewone stervelingen, moeten ons bevrijden van het *wishful thinking*, maar de grote voorganger reserveert de hoop voor zijn bange dagen. Sigmund keert met deze zin terug op aarde, te midden van zijn soortgenoten. Het is wachten op Dawkins en Dennett, althans ik mag blijven hopen. Wat Freud betreft: over het waarheidsgehalte van de religie heeft hij ons niets geleerd, wel iets over menselijke illusies, zij het dat zijn hoofdconclusie dat illusies schadelijk zijn, niet langer zonder meer wordt gedeeld. Het blijft een kwestie van maatvoering, maar zónder illusie hebben wij mensen geen leven (Taylor & Brown, 1988). Bedenk hierbij dat de psycholoog deel uitmaakt van het verschijnsel dat hij bestudeert en dat zijn conclusies op hemzelf terugslaan. Ook Festingers motivatie werd gekweld door cognitieve dissonantie en kwam pas

in evenwicht in een mix van mythen en realiteitszin, zoals die van Freud. De religiekritiek van Dawkins en Dennett neem ik pas serieus als hun conclusies ook consequenties hebben voor henzelf en daarmee strekken tot zelfinzicht.

Wat religie werkelijk is, blijft voor de wetenschap verborgen.¹⁷ Zij kan een reeks van noodzakelijke voorwaarden beschrijven zoals ik die verzamelde voor de religieuze ervaring en het bidden, maar dat strekt nooit tot een voldoende verklaring¹⁸ of een sluitende definitie. Nu heeft het wetenschappelijk onderzoek naar religie, ook al blijft het gevangen binnen de grenzen van het menselijk bestaan, meer te bieden dan een klimmende reeks van noodzakelijke voorwaarden. Mijn onderzoek naar bidden en de religieuze ervaring liet zien dat, terwijl religieuze ervaringen en gebedspraktijken eindeloos variëren tussen tijden en culturen, ze in hun psychologische structuur convergeren. Ik heb het gebed ooit omschreven als 'a universalising variable', een universaliserende variabele (Janssen & Bänziger, 2003). De godsdienstpsychologie – al doet de naam anders vermoeden, maar daarover straks meer – is inclusief en universaliserend. Zij bestudeert verschijnselen die sommigen 'religieus' noemen, maar ze is er zich van bewust dat die verschijnselen als zodanig universeel zijn. Zij sluit dus niemand uit en kan daarmee bijdragen aan het begrip tussen religies en culturen. Het is geen toeval dat de religieuze leiders die paus Johannes Paulus II op 27 oktober 1986 in Assisi verzamelde, samen gingen bidden.¹⁹ Samen praten was nauwelijks mogelijk, ingevolge taal en theologie. Het zou enkel tot onbegrip en misverstanden geleid hebben. Het gebed als handeling of actie is nauw gelieerd aan het menselijk lichaam en dat is over de eeuwen heen nauwelijks veranderd en tussen de culturen in hoge mate gelijk. In de woorden van Augustinus: 'het bewegen is de aangeboren woordenschat van alle volkeren' (Wills, 2001, p. 48). Ik stel vast dat de psychologische studie der religie in haar beperkingen niet zonder maatschappelijke en zedelijke betekenis is. Overigens is ze in haar universaliserende tendens niet uniek. Reeds de befaamde *Histoire littéraire du sentiment religieux* van Henri Bremond (1923-1933) leverde inzichten op in de algemene religieuze tendenties van de mens. Paul Claudel heeft het hem expliciet verweten. Hij vond het een belediging aan de katholieken wanneer zij met protestanten, islamieten en zelfs met 'les meilleurs entre les païns' gelijkgesteld werden (Claudel, 1965). Inmiddels is dat geldende praktijk in de religiewetenschappen en zelfs hier en daar in de theologie (Wils, 2005).²⁰

MUSICOLOGISCH INTERMEZZO: EEN UITERSTE POGING

Voordat ik afsluit, waag ik nog een allerlaatste poging de religie naderbij te brengen nu de wetenschap daarin wezenlijk faalt. Het is een wanhopige poging waarbij ik mij ruimschoots buiten mijn vakgebied begeef. Nogmaals, Beauregards mystieke ervaringen en die van elkeen neem ik serieus, maar er zijn zoveel fraaiere en overtuigender voorbeelden in kunst en literatuur. Kunnen die ons leren wat religie is? Ik moet mij beperken en heb voor vandaag gekozen voor het werk van de befaamde Franse componist Olivier Messiaen (1908-1992), uitzonderlijk in vele opzichten, met name in de

manier waarop hij muziek en religie verbond. Hij was niet zomaar 'katholiek van huis uit'. Hij noemt zichzelf gelovig van geboorte ('j'étais né croyant') en wilde onomwonden 'de theologische waarheden van het katholieke geloof door zijn muzikale composities toelichten' (Boivin, 1998). Aan bijna elke compositie ligt een theologische studie ten grondslag.

Een mensenleven schiet tekort om Messiaens muziek te doorgronden. Weer moet ik mij beperken. Ik neem allereerst het 'Quatuor pour la fin du temps' uit 1941, het befaamde kwartet voor het einde der tijden (Rischin, 2003; Hill & Simeone, 2008, 119 e.v.). Het vat Messiaen in al zijn aspecten samen: de virtuoze componist en de devote katholiek, de ornitholoog en de vernieuwer van klankkleur en ritmiek. Dan is er nog de ijzingwekkende, adembenemende context waarin dit werk geconcipeerd werd en in première ging: het concentratiekamp Stalag VII A van Görlitz-Moys in Silezië. Messiaen was er krijgsgevangene en met de beschikbare musici en de voorhanden instrumenten schiep hij een kwartet voor piano, viool, cello en klarinet. De inspiratie vond hij in de Apocalyps van Johannes in de figuur van de engel die het einde der tijden aankondigt, of wellicht beter het einde van 'le temps', een woord dat tijd én ritme omvat. Niet dat Messiaen aan de Apocalyps of de apocalyptische omstandigheden waarin hij zich bevond, rampzalige of levensbedreigende beelden ontleende. Religie betekende voor hem enkel hoop en hemel; over hel en verdoemenis heeft hij niets te melden. Hij voelde zich in Görlitz de enige gevangene die niet gevangen zat: met de vogels zweefde hij vrij door Gods luchtruim, niet gehinderd door barak en prikkeldraad. In Heinrich Heines adagium 'den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen' – door *Unglaubensgenosse* Sigmund Freud met instemming geciteerd (1927, p. 374) – is buiten Messiaen gerekend. Die beweegt zich moeiteloos en in zijn element tussen de engelen en de vogels. Het resultaat van deze vrije vlucht is verbluffend en een onbetwist hoogtepunt in de westerse muziekgeschiedenis. De vioolsolo in het achtste en laatste deel, 'louange à l'immortalité de Jésus', eindigt in een noot die Isabelle van Keulen de mooiste noot uit de muziekgeschiedenis noemt²¹, een noot die grenst aan de hemel. De toehoorder blijft in diepe stilte achter en aarzelend klinkt er, later dan anders, applaus. Vergelijkbare momenten zijn aanwijsbaar in Messiaens opera *Saint François d'Assise*, bijvoorbeeld wanneer een engel – alweer een engel – op de etherische golven van *onde Martenot* Franciscus bezoekt. Deze engel, 'l'ange musicien', licht zijn verschijning toe: 'de muziek brengt ons tot God (...) Als je tot God spreekt in muziek, antwoordt Hij in muziek'.²² Nu bedoelde Messiaen niet zomaar dat de muziek ons tot God brengt. Wat de sacrale muziek betreft onderscheidde hij het gregoriaans, de religieuze muziek in brede zin en de toonkleur muziek, de 'son-couleur', zijn eigen muziek (Messiaen, 1978; Van Maas, 2003, pp. 23-43).²³ Pas die laatste maakt het de mens echt mogelijk een religieuze ervaring op te doen, door Messiaen en door de engel omschreven als *éblouissement*: een schitterende, overweldigende *son-couleur* ervaring, een muzikale *flow*-beleving die de hemel opent.

Je moet wel katholiek zijn om dit te kunnen meevoelen, zult u wellicht denken, daarmee terecht de subjectiviteit van de ervaring benadrukkend. Ik betwijfel het. Evenmin acht ik de vrees dan wel de heimelijke hoop gegrond dat je er katholiek van wordt. In de Silezische première van Messiaens kwartet participeerde één oprechte katholiek (de pianist, de componist: hijzelf), een religieus onbeschreven violist en twee uitgesproken agnosten, ‘ongodisten’ in Vondels taal: de cellist en de klarinettist, de laatste bovendien Joods van geboorte. Allen ervoeren dezelfde onvergetelijke *éblouissement* (Hill & Simeone, 2008, p. 132). Isabelle van Keulen omschrijft haar geloof als ‘een geloof in schoonheid, in mensen, in de natuur’.²⁴ ‘One need not to be Catholic to appreciate Messiaen’s beautiful music’, concludeert Rebecca Rischin in haar fraaie studie van Messiaens kwartet (Rischin, 2003, p. 128). Maar voor Messiaen zelf, die overigens zeer tolerant was naar andersdenkenden, was de katholieke inspiratie onontbeerlijk, een *conditio sine qua non*. En als hij teksten gebruikt, zoals in de opera, zijn het bijna theologische verhandelingen. Dantes Komedie is wel eens een *Summa* op rijm genoemd omdat de theologie van Thomas van Aquino er zo’n belangrijke rol in speelt. Met meer recht kan het werk van Messiaen, die een uitgesproken voorkeur voor het werk van de doctor Angelicus had, een getoonzette *Summa* genoemd worden. Uit nabije omgeving weet ik dat de tamelijke onverstaanbaarheid van het Frans in de opera *Saint François d’Assise* en het ontbreken van een tekstbalk – we hadden *last-minute* gereserveerd – zeer kan bijdragen tot de appreciatie van de opera. De uitgesproken katholieke teksten schrikken menig luisteraar af.²⁵ De muziek draagt de spirituele boodschap beter over. Zoals ik eerder voor de psychologie vaststelde, humaniseert en universaliseert de muziek. In zijn katholieke roots lag Messiaens inspiratie, maar door zijn muziek inspireerde hij vele anders en niet-gelovigen desondanks.²⁶

Messiaens theorie is in dubbele zin aanmatigend: men kan de religieuze ervaring niet op bestelling afroepen en zeker niet bij de ander, bij de luisteraar. Zoals Van Maas (2003, p. 81) het treffend formuleert: het lijkt onwaarschijnlijk dat God steeds weer ‘door de componist zijn hoepel zou springen’. De immense pogingen van dichters en componisten, ook wanneer die zo kinderlijk-megalomaan geformuleerd zijn als bij Messiaen, schieten in hun ultieme streven tenslotte tekort. Via de muziek probeert Messiaen zich buiten de tijd te begeven, probeert hij de hemel aan te raken. Het lukt bijna. Hij is als de ballerina van Valéry (1960), die in haar dans tot in de wolken zou willen zweven, maar die altijd weer tot zichzelf komt, met twee benen op de grond. Dat zelfs de danseres, de dichter en de componist hun beperkingen kennen, moet de wetenschapper geruststellen. Het is ook niet diens taak de mensen te vervoeren. De wetenschapper bestudeert slechts hoe mensen in vervoering raken en verlangen naar wat buiten hun bereik ligt. Hij staat bij voorbaat, althans in werktijd, met twee benen op de grond.

Maar staan niet alle mensen vandaag de dag met twee benen op de grond? De onmythologisering en onttovering van ons wereldbeeld lijkt nauwelijks te stuiten. Claude

Lévi-Strauss, inmiddels honderd jaar oud, komt in zijn omvangrijke mythologiestudie tenslotte uit bij de ontmythologisering van ons wereldbeeld. Maar hij voegt eraan toe dat de mythe voortbestaat in muziek en literatuur: 'wanneer de mythe sterft, wordt de muziek mythisch en als de religie sterft, houden kunstwerken op alleen maar mooi te zijn om dan sacraal te worden' (Lévi-Strauss, 1971, p. 584). Deze gedachte maakt begrijpelijk dat zoveel mensen die met Max Weber zeggen 'religiös unmusikalisch' te zijn, in hun diepste wezen geroerd worden door religieuze muziek, zoals de jaarlijkse Matthäus Passion.²⁷ Als de religie sterft, wordt de muziek die haar draagt religieus en houdt zij het verlangen in de lucht. Zo hebben de dichter en de musicus een dubbele kans: tenslotte wordt hun *medium* de *message*. Ik zag deze conclusie en mijn eerdere betoog zeldzaam fraai geïllustreerd in een interview met de hedendaagse Nederlandse componist Boudewijn Tarenke. In composities als *Jephta*, *Stabat Mater* en zeer onlangs *Mattheus Passie* verklankt hij zijn breuk met het katholieke geloof. Met zijn conclusie beëindig ik mijn betoog: 'de vraag die ik me stelde is: 'kan je twijfel toonzetten?' Ik ben heel euforisch als ik geestelijke muziek schrijf, net als Bach en Messiaen. Maar zij gaan ergens naartoe, naar het licht. Omdat ik steeds minder geloof, ga ik van het licht af, ik zoek het donker op. Wat is er dan, als je niet gelooft? Vreemd genoeg leidt dat tot dezelfde euforie' (NRC Handelsblad, 23 februari 2009).

CONCLUSIES VOOR EEN CULTUUR- EN GODSDIENSTPSYCHOLOGIE

Ik ben daarnet hoog gevlogen en kwam in ijle lucht terecht. Laat ik afsluiten, stevig met twee benen op de grond, met enkele conclusies voor een cultuur- en godsdienstpsychologie:

1) Het hoeft geen betoog dat de wetenschappelijke benadering voorop dient te staan en dat het manifest dat Flournoy rond 1900 opstelde voor de godsdienstpsychologie, uitdrukkelijker navolging verdient. Maar er is meer dan het experiment. Een de mens en zichzelf respecterende psychologie kan het gesprek met de mens niet ontberen, niet alleen op humanitaire maar ook op wetenschappelijke gronden. We komen hier ten slotte op het lastige terrein van de *qualia* en de psycholoog dreigt, zoals Herman Kolk ooit treffend zei, in een spagaat te geraken.²⁸ Dat mag zo zijn, maar het mag ons niet verleiden tot een simpele, eenbenige oplossing. Dan liever pijn lijden en oefenen totdat de spagaat soepel en vanzelf gaat.

2) In de psychologie is de laatste jaren sprake van een groeiende aandacht voor de bestudering van wat we in het dagelijks spraakgebruik religieuze verschijnselen noemen. Die verschijnselen zijn interessant, manna voor psychologen, omdat in religies kwesties van levensbelang aan de orde komen: het gaat om leven of dood, om *terror management*. Het is een wat boude veronderstelling, maar ik vermoed dat Festingers dissonantietheorie nooit ontwikkeld was als hij het wachten op de bus van half zeven tot voorwerp van onderzoek genomen had. Het is vervelend als die bus niet komt, maar de nood is pas echt aan de man als de bus bij het einde der tijden niet arriveert.

3) De conclusies van het godsdienstpsychologisch onderzoek blijven beperkt tot conclusies over de menselijke natuur, over basale processen die alle mensen betreffen en die ten grondslag liggen aan de religieuze beleving. De psycholoog hoeft de bokken en de schapen, de gelovigen en de ongelovigen niet te scheiden. Doet men dat toch, dan leidt dat tot aanmatigende conclusies die alleen vanuit een gelovig of ongelovig standpunt²⁹ getrokken kunnen worden en waarvoor de psychologie geen handvatten biedt. De mens is de grens, ook voor de godsdienstpsycholoog.³⁰ Hij mag, zoals de parapsycholoog, geïnteresseerd zijn in merkwaardige verschijnselen, voor mijn part het Doppler-effect. Maar het verschil in benadering is dat de parapsycholoog de verschijnselen onderzoekt en de psycholoog de mens onderzoekt die dergelijke verschijnselen waarneemt of ervaart. Over de werkelijkheidswaarde van het waargenomene doet de psycholoog geen uitspraak.

4) De term 'godsdienstpsychologie', ook de term 'religiëpsychologie', kan tot misverstand leiden als men eruit afleidt dat de psychologie kan of wil uitmaken wat religie is of slechts uitspraken doet over de religieuze mens.³¹ Ik prefereer de term 'cultuurpsychologie'. Het is een inclusieve term die de humane kern zoekt in een caleidoscoop van variaties. Cultuur gaat niet alleen over de landbouw, de *down-to-earth* praktijk waaraan het woord zijn naam ontleent (*colo* = verbouwen, in cultuur brengen). Ze strekt zich uit over alle aspecten van het menselijk bestaan en tot de uiterste grenzen ervan. Met dat gegeven zou ik religie volgens Paul Valéry definiëren als³²: 'wat mensen doen, denken en voelen, als ze niet weten wat te doen, wat te denken of wat te voelen'. Het is een inclusieve definitie die niemand uitsluit.

5) 'Die Gedanken sind frei'. Alle mensen – Dennett, Dawkins, Van Lommel, Beaugregard, Messiaen, alle cliënten, alle patiënten en alle respondenten, inclusief u en mij – staat het vrij gedachten te hebben en te uiten over alles, inclusief over wat wij niet kunnen weten. En we hebben er gedachten over, zelfs als we het niet willen. Het leven roept nu eenmaal meer vragen op dan de wetenschap kan beantwoorden en het gezond verstand kan bevatten. Maar we moeten de zaken en het meisje niet verwarren. Wanneer Beaugregard en Van Lommel wetenschappelijke gronden aanvoeren voor hun spirituele overtuigingen, dan dienen zij het benodigde bewijs te leveren: *quod non*. Wanneer Dennett en Dawkins de religie afwijzen op wetenschappelijke gronden, dienen zij de benodigde bewijzen te leveren: *quod non*.

6) In een vroege publicatie met Willem Berger over 'de katholieken en hun psychologie' (1980) heb ik met hem gepleit voor een passende afstand. Wij verfoeiden de te nauwe betrekking die in de katholieke wereld van mijn jonge jaren nog zo pijnlijk voelbaar was, waar Ernest Renan aan bezweek en waar ook Fortmann mee worstelde.³³ Een religie die de wetenschap tot haar dienstmaagd maakt, vervangt het mysterie door wetenschap. Maar het hoeft na het voorgaande geen betoog dat ik ook de alleenheerschappij van de wetenschap afwijs. Er is meer dan wetenschap alleen, ook voor wie de wetenschap serieus neemt.

THE DISAPPEARING SUBJECT

En zo kom ik onvermijdelijk, hoe lang ik ook gedraald heb, bij het ‘disappearing subject’. Ik ga de universiteit en de heerlijkheid Heyendaal verlaten. Dat is een hard gelag. Maar, er is leven na de dood. Verdwijnen en verschijnen gaan ook bij het ‘disappearing subject’ hand in hand.

Allereerst en bovenal: het cultuurpsychologisch onderzoek wordt voortgezet. Dat de mensen, de middelen en de mogelijkheden daartoe voorhanden zijn, bleek vanochtend tijdens een klein symposium rond het thema ‘cognition and culture’, dat mijn afscheid opluisterde. Ik ben de collegae voor hun bijdragen zeer erkentelijk en zal hun onderzoek met belangstelling blijven volgen. De Nijmeegse cultuurpsychologie, die voorheen vooral beschrijvend en theoretisch van aard was³⁴, voegt zich in een experimentele benadering: niet ‘coûte que coûte’, niet blindelings maar doelbewust en zelfverzekerd. Het is een logische voortzetting van de lijn die bij Han Fortmann begon. Inmiddels hebben nijvere collega’s hun daad bij mijn woord gevoegd en in het Han Fortmann Centrum een EEG-opstelling gerealiseerd die het mogelijk maakt ter plekke effecten van meditatie te onderzoeken. De eerste resultaten mogen binnenkort verwacht worden.³⁵

Ook voor mij is er toekomst. Ik ga me fulltime wijden aan mijn Dante-project en hoop er u, ook op de universiteit, nog jaren mee lastig te vallen. Ook het gregoriaans blijft hoog op de agenda. Er is nu eindelijk tijd voor Italiaanse les en zangles en zo keer ik terug in de schoolbanken en kan ik mijn liefhebberijen verder ontwikkelen. Zo hoog als Messiaen zal ik niet vliegen maar ik hoop wel los te komen. Mijn bescheiden medewerking bij Louis Andriessens recente opera *La Commedia* heeft me eens temeer duidelijk gemaakt dat er een wereld ligt buiten de universiteit (Andriessen, 2008). Ik zie met evenveel plezier terug als vooruit en geef u het adres van mijn geheel vernieuwde *website*, doelbewust opgezet om tijdens mijn emeritaat in de lucht te blijven. U onthoudt het snel: <http://www.jacquesjanssen.nl>

En wat de toekomst betreft, ik heb *breaking news*: we blijven als familie gevestigd op deze universiteit. Bijna naadloos. Per 1 april start Maartens promotieproject bij Amerikanistiek: *Yes we can!*

Mijn laatste woord is gehuld in dank, dank aan zeer velen, dank aan u allen, dank voor uw aller aanwezigheid en geduld, vandaag en in de voorbije jaren. Tot mijn spijt kan ik u niet allen vernoemen. Enkelen slechts.

Dank ben ik verschuldigd aan de achtereenvolgende colleges van bestuur, die voor mij de voorwaarden geschapen hebben voor een leven van onderzoek en onderwijs. In bijna 45 jaar heb ik zestien rectores magnifici meegemaakt. Ik gedenk de eerste, prof. Sipke Geerts, die onlangs overleed; in de huidige rector, prof. Bas Kortmann, dank ik allen. Ik kende in al die jaren slechts drie pedellen, een woord dat ook geen meervoud verdraagt. In Nico Bouwman dank ik hen één voor één.

De bestuurders van de sociale en de theologische faculteit dank ik voor het vertrouwen dat ze mij schonken, al die jaren. Mijn verblijf op het Heyendaal Instituut was van korte duur, maar zeer succesvol omdat het nieuwe inspiratie en enkele belangrijke subsidies opleverde voor mijn onderzoek. Speciale dank ben ik verschuldigd aan de decanen Charles de Weert en Hetty Dekkers, en aan de secretaris van de sociale faculteit Guus van Berkum. Zij hebben mij als hoogleraar en als directeur van het onderwijsinstituut Psychologie en Kunstmatige Intelligentie steeds geïnspireerd en gesteund. Toen ik onderwijsdirecteur werd, hebben sommige collegae mij oprecht gecondoleerd met die klus. Ik heb al eerder opgemerkt dat ze beter hadden kunnen wachten tot 1 januari jongstleden, toen ik mijn taak heb neergelegd. Al moet ik onmiddellijk toevoegen dat de pijn verzacht werd, toen in prof. Daniël Wigboldus de gedroomde opvolger aantrad.

De collegae onderwijsdirecteuren van de sociale faculteit, Jan Janssens en Ed Hollander – een uniek duo, altijd alert, altijd onderhoudend – dank ik voor de voortreffelijke samenwerking; zo ook de collegae onderzoeksdirecteuren, met wie ik in kleine belangen van mening kon verschillen maar met wie ik het grotere belang steeds deelde; evenals de collegae van Psychologie, wier vertrouwen mij op weg hielp en op koers hield.

Mijn dank gaat uit naar de docenten van het onderwijsinstituut Psychologie en Kunstmatige Intelligentie, een bont gezelschap van kennis en kunde, flegma en bevologenheid. De omvangrijke onderwijsvernieuwing, zowel bij Psychologie als bij Kunstmatige Intelligentie, werd enthousiast ontvangen en effectief tot uitvoering gebracht. Ook bij te hoge werkdruk, ook bij de vele vernieuwingen behoefde de post ‘ziekteverzuim’ nauwelijks begroot te worden.

De medewerkers van Cultuur- en Godsdienstpsychologie, die zo lang mijn naaste en trouwste collega’s waren, dank ik voor hun geduld en doorzettingsvermogen die de inrichting van een nieuwe sectie – ‘Sociale en Cultuurpsychologie’ geheten – mede mogelijk maakten. Zestien promovendi heb ik naar het doctoraat begeleid, enkelen blijf ik begeleiden. Ik herdenk met weemoed de naaste collega’s die mij in de afgelopen jaren ontvallen zijn en de vele, te vele vrienden.

Zeer erkentelijk ben ik de medewerkers van het faculteitsbureau, het onderwijsinstituut en de secretariaten, op wie ik steeds een beroep kon doen en die mijn bevologenheid fundament gaven door hun kennis van zaken.

Ik dank de vele studenten aan wier opleiding ik heb mogen bijdragen, evenals de studentenvertegenwoordigers van studentenoverleg, opleidingscommissie en SPIN, de nieuwe studievereniging Psychologie. Het recente gala van SPIN maakte de cirkel voor mij rond. In een zeldzaam *déjà vu* zag ik mijn universitaire loopbaan omkranst door twee gala’s. *O tempora, o mores!*

Sommigen wil ik persoonlijk danken. Primo – eerst en vooral – Marjo, die mij zo vele jaren zo voortreffelijk terzijde stond en zonder wie ik het even niet weet. Rinske met wie ik kort, maar o zo krachtig heb samengewerkt. Mijn collega’s Harold Bekkering en Daniël Wigboldus die mij lieten delen in hun jeugd en hun bijzondere talenten. Bert

Felling die er altijd was, met raad en daad: promotor, en mentor als geen ander. Stan Hollaardt die elke week voor een muzikaal en spiritueel rustpunt zorgt, al die jaren en nog steeds.

En dan mijn familie: een kostbaar bezit. Met verdriet maar dankbaar herdenk ik mijn ouders en mijn schoonvader, ons nog zo pas ontvallen, allen ruim boven de negentig. Ik mis vandaag speciaal mijn vader, die zo graag op de eerste rij zat. Ik groet mijn schoonmoeder en mijn kinderen met hun gezinnen, die bloeien in een tros van zeven kleinkinderen: Marieke, Emma, Iris, Martijn, Bas, Mare en Tobias. Victor Hugo's gedichtenbundel *L'art d'être grand-père*, verplichte literatuur voor opa's, staat op mijn nachtkastje.

Een universitaire loopbaan is een gevaarlijk ding. Uit de tijd van mijn promotie, toen we met het gezin door Zuid-Frankrijk toerden, herinner ik me waarschuwingborden langs de weg met daaronder de tekst *CARRIÈRE*. Ik was dus uitdrukkelijk gewaarschuwd en ik telde voor twee, maar het viel soms niet mee. Lieve Wil, de armen die je precies veertig jaar geleden om mij heen sloeg, hebben me niet alleen al die tijd omhelsd, ze hebben me ook steeds met beide benen op de grond gehouden en behoed voor een *carrière sèche*. Ook daar ben ik je eeuwig dankbaar voor.

Ik heb gezegd.

NOTEN

- 1 Ook dit jaar, op 4 april aanstaande, rond 6.30 uur bij het ochtendkrieken, trekt de Schola Cantorum Karolus Magnus gehuld in monnikspij rond de kapel van Sint Walrick in de Hatertse Vennen om de zomertijd in te luiden (<http://www.karolus-magnus.nl/>). Het Doppler-effect van een met 120 kilometer per uur voorbijrijdende auto is ongeveer 10 procent, dat van voorbijlopende monniken ongeveer 0,3 procent. Of een absoluut gehoor hier volstaat, is de vraag.
- 2 Over het Doppler-effect: <http://paranormal.about.com/library/weekly/aa060500a.htm>
- 3 « On est bien près de tout croire quand on ne croit rien; on a des devins quand on n'a plus de prophètes, des sortilèges quand on renonce aux cérémonies religieuses, et l'on ouvre les antres des sorciers quand on ferme les temples du Seigneur » (François-René de Chateaubriand [1802] IIIe partie, livre 5). Een kleine waarneming ter illustratie. Tijdens wandelingen kom ik vaak langs de koortsboom bij de Walrick-kapel in de Hatertse Vennen. Mensen bevestigen linten van gedragen goed in de eik die bij de ruïne staat. De laatste jaren hangt de boom voller dan ooit. De secularisatie lijkt hier een positief effect te hebben.
- 4 De christelijke kerken in Nederland verwachten de komende jaren zo'n 1200 kerkgebouwen te sluiten; dat komt neer op bijna 30 procent (Nelissen, 2008). Zie ook: www.2008re.nl
- 5 <http://www.dekandelaar.nu/>
- 6 Ik ben de referentie kwijtgeraakt. Ik bezit een uitgave in zes banden van Lichtenbergs geschriften. Het is zoeken naar een speld in een hooiberg. Ik vond slechts: 'Ich fürchte, unsere allzu sorgfältige Erziehung liefert uns ZwergObst (*cum grano salis* ad besser zu werden)' (Lichtenberg [1796-1799], p. 902).
- 7 <http://www.ikonrtv.nl/kerknieuws/nieuws.asp?old=14465>
- 8 Het *pièce de resistance* is wat mij betreft een artikel van Peter Vroegop in het *Tijdschrift voor Cliëntgerichte Psychotherapie*. Nu het schemert in de natuurwetenschappen (kwantummechanica en zo), doet de psycholoog alvast maar het licht uit. Het wordt er duister van. Zie: Vroegop, 2004.
- 9 Het betreft de niet uitgesproken rede bij de aanvaarding van de leeropdracht in de cultuurpsychologie (Fortmann, 1959). In deze rede wordt voor het eerst het woord 'cultuurpsychologie' gebruikt. Pas sinds de laatste jaren wordt het internationaal gebruikt ('cultural psychology').
- 10 Zie bijvoorbeeld de boeiende collegereeks van Ger Groot *De menselijke toon* (Home-Academy.nl). Voor mij is de conclusie dat de visie op de mens veranderd is en dat heeft gevolgen voor de filosofie en ook, zoals hij fraai illustreert, voor de muziek, maar de mens als zodanig lijkt nauwelijks veranderd.
- 11 Er is inmiddels onderzoek gedaan naar de structurele effecten van meditatie op het brein. Zie bijvoorbeeld: Holzel et al, 2007. Hein van Schie doet op het Han Fortmann Centrum onderzoek naar functionele effecten van langdurig mediteren. Zie ook noot 35.
- 12 Dat er een werkelijkheid buiten de werkelijkheid bestaat, sluit ik daarmee niet uit. Volgens Dick Mesland (2007) is het zelfs waarschijnlijk dat er een werkelijkheid buiten onze werkelijkheid bestaat. Het probleem blijft natuurlijk dat de wetenschap er per definitie geen vat op heeft.
- 13 *De Bazuin*, 83, 29 september 2000.
- 14 *NRC Handelsblad*, 9 februari 2009.
- 15 Het probleem van de *qualia* gaat het bestek van dit betoog te buiten. De geleerden zijn het zoals gewoonlijk niet eens. Ik hanteer Jacksons definitie: 'certain features of the bodily sensations especially, but also of certain perceptual experiences, which no amount of purely physical information includes' (1982, p. 130).

- 16 Voor nadere informatie en programmatuur: <http://texyz.com/textable/index.htm>
- 17 Men kan zich afvragen of deze typisch Kantiaanse visie niet algemeen geaccepteerd is en nauwelijks nog betoog behoeft. Ik betwijfel dat. Beaugregard gaat er wel van uit, maar komt tot tegengestelde conclusies. Vele (godsdienst)psychologen zijn hem voorgegaan. Bovendien heb ik de indruk dat de critici van de religie, zoals Dennett en Dawkins, Kants visie niet kunnen delen omdat die hun de wapens waarmee ze de religie te lijf gaan, uit handen slaat. Dit blijkt eens te meer in een kritische studie van de wetenschapstheoretici De Regt en Dooremalen, wier kritiek op het paranormale ik volledig deel, maar die Kants visie aangaande de scheiding van wetenschap en religie expliciet verwerpen om vervolgens te kunnen beargumenteren dat de wetenschap weinig ruimte laat voor religie (2008, p. 175 e.v.).
- 18 In het dagelijkse spraakgebruik noemen mensen zich religieus of juist niet-religieus of labelen anderen als zodanig op subjectieve gronden. De wetenschap levert geen sluitend criterium. Verwijzend naar 'the Swedish psychologist (sic) Jan van der Lans' (1987) wijst ook Livingston (2005) daarop. *Prior belief* bepaalt of mensen een overigens identieke belevenis labelen als 'religieus' of 'niet-religieus'. De wetenschap kan die subjectief gelabelde beleving tot uitgangspunt nemen, zoals ik in mijn onderzoek naar bidden en de religieuze ervaring deed, maar haar conclusies zijn in algemene termen gesteld en betreffen de mens, niet specifiek de religieuze mens.
- 19 <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/b16asspryr20.htm>
- 20 Wils stelt religiewetenschappen en theologie op één lijn. Ik vind de benadering van Van der Ven (2005, zelfde themanummer) realistischer. Hij ziet een verschil tussen het formeel object van theologie en religiewetenschap: de eerste hanteert een binnenperspectief, de tweede een buitenperspectief. Dat levert overigens weer de vraag op die Wils stelt: 'is de theologie als academische discipline nog te redden?' (Wils 2005, p. 149). Het lijkt niet goed haalbaar beide staten van genade (binnenperspectief en wetenschap) tegelijkertijd te bezitten.
- 21 http://www.nrc.nl/krant/article1585056.ece/De_mooiste_noot_12__Isabelle_van_Keulen
- 22 « Dieu nous éblouit par excès de vérité. La musique nous porte à Dieu par défaut de vérité. Tu parles à Dieu en musique: il te va répondre en musique » (Messiaen, 1983, cinquième tableau: l'Ange musicien).
- 23 Messiaen zegt niet alleen dat zijn muziek tot *éblouissement* strekt maar bovendien hóe hij dat bewerkstelligt en wáár (zie Van Maas, 2003, pp. 23-43). Het verdient een psychologisch-musicologische studie om deze pretentie, los van haar theologische bijgedachten, nader te analyseren.
- 24 Zie noot 21.
- 25 Van Maas p. 150. Het afgelopen jaar, 2008, was een Messiaen jaar én een Lévi-Strauss jaar. Beiden werden honderd jaar geleden geboren. Lévi-Strauss vierde bovendien zijn honderdste verjaardag! Opvallend is dat zij beiden nergens naar elkaar verwijzen, alsof ze van elkaars bestaan niet op de hoogte waren. Lévi-Strauss was een groot liefhebber en kenner van muziek. Ton Lemaire (2008) gaf zijn recente boek over Lévi-Strauss niet voor niets de ondertitel 'tussen mythe en muziek'. Ik veronderstel voorlopig dat Messiaens boodschap voor Lévi-Strauss even onverdraaglijk was als diens structuralisme voor Messiaen onverteerbaar.
- 26 Hans Alma en Hetty Zock hebben een boeiende empirische studie verricht naar de appreciatie van Poulencs opera *Dialogues des Carmélites*. Een vergelijkbaar probleem: hoe kan een katholieke opera hedendaagse mensen boeien? Hun conclusie is dat toehoorders vooral de spirituele, algemeen menselijke tendens van de opera herkennen (Alma & Zock, 2005).
- 27 Gerrit Steunebrink wijst op een vergelijkbare conclusie bij Max Weber (Steunebrink, 2001).

- 28 Ik ontleen het beeld aan een voordracht van Herman Kolk (2000) die een belangrijke inspiratie was voor wat ik maar even noem de cognitieve revolutie in de cultuurpsychologie, die ik in mijn inaugurele rede heb aangekondigd en die in het onderzoeksprogramma *culture and cognition* vaste vorm gekregen heeft.
- 29 Deze neiging treft men met name aan bij de vertegenwoordigers van de zogenaamde New Cognitive Science of Religion (NCSR). Todd Tremlin (2006) probeert aan te geven wat typisch is voor de religieuze mens, maar ik meen dat alle cognitief-psychologische conclusies die hij trekt, met name wat betreft het *Agency Detection Device* en het *Theory of Mind Mechanism* (p. 75), steeds op alle mensen van toepassing zijn. Nog eens anders gezegd: zijn psychologische verklaring voor religieus gedrag is zo overtuigend dat het moeilijk wordt uit te leggen dat er mensen zijn die niet religieus zijn. Pascal Boyer (2008), de godfather van de NCSR, komt in een recent artikel tot dezelfde conclusie, maar vervolgt met de stelling dat 'disbelief generally the result (is) of deliberate, effortful work against our natural cognitive dispositions'. Het is de nogal aanmatigende stellingname van *the bright*, die ik voorheen alleen uit fundamenteel religieuze hoek kende en die volgens mij geen wetenschappelijke basis heeft.
- 30 Voor een recente discussie: *Time, mind & body special*, 23 februari 2009.
- 31 Woorden als 'religie' en 'godsdienst' roepen, tenzij uitdrukkelijk inclusief gedefinieerd, als vanzelf het tegendeel op ('geen religie' of 'geen godsdienst') of zijn als bijvoeglijk naamwoord gradueerbaar (meer of minder religieus). Voor de term 'cultuur' geldt dit, mede dankzij een wijdverbreid antropologisch inzicht, niet of in mindere mate. Cultuur is geen relatieve maar een absolute term. Vrij naar de *Algemene Nederlandse Spraakkunst*, Band 1, p. 386.
- 32 « Une religion fournit aux hommes des mots, des actes, des gestes, des « pensées » pour les circonstances où ils ne savent que dire, que faire, qu'imaginer » (*Cahiers*, 1909/1910, deel 4, p. 413).
- 33 Hoe Han Fortmann worstelde met de eisen van wetenschap en theologie blijkt met name in zijn proefschrift *Aandachtig bidden* (1945). Zo zegt hij: 'ons bidden is dus een monoloog en geen gesprek. Wij moeten het psychologisch alleen doen, al is deze stelling vanuit dogmatisch standpunt een afschuwelijke leugen' (p. 47). Dat betekent niet dat Han Fortmann een dogmaticus was, integendeel. Het is zijn lot dat Han (HMM) niet zelden verward wordt met zijn broer Herman (HMH). Om de naam en de eer van beide broers te redden, wijs ik er nog eens op. Toen Hans meesterwerk *Als ziende de onzienlijke* grote koppen maakte in de krant, stond de foto van zijn broer erbij en niet zelden wordt Hans naam bij foto's van zijn broer vermeld. De broers waren beiden priester maar verder nogal verschillend: Herman was dogmatisch ingesteld, Han overwon het dogma. Toen Herman, bij de introductie van de pil, pleitte voor het ontwikkelen van een pil voor mannen die de libido verlaagt, leverde dat in het *Nijmeegs Universiteit Blad* – Han zat toen in de redactieraad – de *fake* advertentie op: 'tracht uw libido te stillen met Fortmanns wonderpillen'. Han kreeg het niet uitgelegd: 'hoezo je broer?'. Onlangs hoorde ik op smakelijke wijze voorlezen uit een boekje van Fortmann over gemengd zwemmen. Inderdaad hilarisch, maar van Herman dus, niet van Han! Het is Hans voorrecht dat hij alleen nog bekendheid geniet, het is zijn lot dat nu ook alle geschriften van zijn broer bij de zijne gerekend worden.
- 34 Die traditie leeft voort in een recente studie van Voestermans en Verheggen (2007).
- 35 De initiatiefnemer was prof. Henk Barendregt. Zie ook noot 11. Voor nader informatie: <http://www.fnds.cs.ru.nl/fndswiki/Mind-Brain-Mindfulness> en http://www.fnds.cs.ru.nl/fndswiki/Theoretical_papers

LITERATUUR

- *Algemene Nederlandse Spraakkunst* (1997). Groningen: Martinus Nijhoff Uitgevers.
- Alma, H., & Zock, H. (2005). The impact of a religious opera on a secular audience: The existential and religious importance of art. *Mental Health, Religion & Culture*, 8, 127-140.
- Andriessen, L. (2008). *La commedia*. Amsterdam: de Nederlandse opera.
- Batson, C., & Deonchy, J.-P. (1978). Psychologie de la religion et expérimentation (Psychology of religion and experimentation). *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 46, 169.
- Beauregard, M., & O'Leary, D. (2007). *The spiritual brain. A neuroscientist's case for the existence of the soul*. New York: HarperCollins Publishers.
- Beauregard, M., & Paquette, V. (2006). Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns. *Neuroscience Letters*, 404, 186-190.
- Berger, P., & Luckmann, Th. (1966). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Garden city: Anchor books.
- Berger, W., & Janssen, J. (1980). De katholieken en hun psychologie. *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie en haar grensgebieden*, 35, 451-465.
- Blanke, O., Landis, Th., Spinelli, L., & Seeck, M. (2004). Out-of-body experience and autoscoping of neurological origin. *Brain*, 127, 243-258.
- Boivin, J. (1998). Messiaen's teaching at the Paris Conservatoire: A humanist's legacy. In S. Bruhn (Ed.), *Messiaen's language of mystical love* (pp. 5-31). New York: Garland Publishing.
- Boyer, P. (2008). Being human: Religion: Bound to live? *Nature*, 455, 1038-1039.
- Bremond, H. [1923-1933] (1967-1968). *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, I-XI. Parijs: Librairie Armand Colin.
- Chateaubriand, F.-R. de [1802] (1966). *Génie du christianisme*. Parijs: Garnier-Flammarion.
- Clair, R. le (Ed.) (1966). *The letters of William James and Théodore Flournoy*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Claudel, P. [1933] (1965). L'abbé Bremond et la prière. *Études: Revue Catholique d'Intérêt Général*, 168-174.
- Csikszentmihalyi, M. (1999). *Flow. Psychologie van de optimale ervaring*. Amsterdam: Boom.
- Dawkins, R. (2006). *The God delusion*. Londen: Bantam Press.
- Dennett, D. (2006). *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*. Londen: Allen Lane, Penguin Books.
- Festinger, L. (1962). *A theory of cognitive dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Festinger, L., Riecken, W., & Schachter, S. (1956). *When prophecy fails. A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flournoy, Th. (1902). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 5, 33-57.
- Fortmann, H.M.M. (1945). *Aandachtig bidden: een psychologische studie over de eigenschappen, de mogelijkheden en de grenzen der gebedsconcentratie*. Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt.
- Fortmann, H.M.M. (1959). *Wat is er met de mens gebeurd? Over de taak van een vergelijkende cultuurpsychologie*. Utrecht: Het Spectrum.
- Freud, S. [1900] (1942). Die Traumdeutung, *Gesammelte Werke* II-III. Londen: Imago Publishing.
- Freud, S. [1927] (1948). Die Zukunft einer Illusion, *Gesammelte Werke* XIV (pp. 321-380). Londen: Imago Publishing.

- Hart, J. de (1990). *Levensbeschouwelijke en politieke praktijken van Nederlandse middelbare scholieren*. Dissertatie, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hill, P., & Simeone, N. (2008). *Olivier Messiaen*. Parijs: Fayard.
- Holzel, B.K., Ott, U., Gard, T., Hempel, H., Weygandt, M., Morgen, K., et al. (2007). Investigation of mindfulness meditation practitioners with voxel-based morphometry. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 3, 55-61.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136.
- James, W. [1901-1902] (1952). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902. London: Longmans, Green and Co.
- Janssen, J. (1988). De jeugd, de toekomst en de religie. Een analyse op basis van recent onderzoek. *Jeugd en samenleving*, 18, 407-427.
- Janssen, J. (1994). *Jeugdcultuur: een actuele geschiedenis*. Utrecht: de Tijdstroom.
- Janssen, J. (1998). The Netherlands as an experimental garden of religiosity. *Social Compass*, 45, 101-113.
- Janssen, J. (2000). Individualiteit en engagement: religies en relaties in de hedendaagse cultuur. In H. Evers & J. Stappers (Eds.), *Het informatieparadijs* (pp. 64-103). Nijmegen: Valkhofpers.
- Janssen, J. (2002). *Aan de onbekende God: Reiken naar religie in een gesecculariseerde cultuur*. Amsterdam: SUN. Oratie, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Janssen, J. (2006). *Liefde tot de waarheid. Over hoop en wetenschap. Honderd jaar Radboudstichting*. Vught: Wetenschappelijk Onderwijsfonds Radboudstichting.
- Janssen, J. (2008). De psychologie van de religieuze ervaring. Een voorlopige analyse van 109 interviews. *Streven*, 75, 217-229.
- Janssen, J., & Bänziger, S. (2003). Praying as a universalising variable. *Archiv für Religionspsychologie: Organ der Gesellschaft für Religionspsychologie*, 25, 100-112.
- Janssen, J., & Bänziger, S. (2006). Hoop doet leven. Brein en beleving in een religieuze context. In J. Janssen & J. van Vugt (Eds.), *Brein en bewustzijn: gedachtesprongen tussen hersenen en mensbeeld* (pp. 37-65). Budel: DAMON.
- Janssen, J., Hart, J. de, & Draak, C. den (1990). A content analysis of the praying practices of Dutch youth. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 99-107.
- Kolk, H. (2000). *De spagaat van de moderne psychologie*. Voordracht reünistenkring Psychologie, Radboud Universiteit Nijmegen.
- Kretzmann, N., & Stump, E. (1993). *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lans, J. van der (1987). The value of Sundèn's role-theory demonstrated and tested with respect to religious experiences in meditation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 401-412.
- Lans, J. van der (1998). *Kernervaring, esthetische emotie en religieuze betekenisgeving*. Afscheidscollege, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Lemaire, T. (2008). *Claude-Lévi-Strauss. Tussen mythe en muziek*. Amsterdam: Ambo.

- Lévi-Strauss, Cl. (1971). *L'homme nu (Mythologiques IV)*. Parijs: Plon.
- Lichtenberg, G.-C. [1796-1799] (1994). *Sudelbücher I, Schriften und Briefe I*. München: Carl Hanser Verlag.
- Livingston, K. (2005). Religious practice, brain and belief. *Journal of Cognition and Culture*, 5, 75-117.
- Lommel, P. van (2007). *Eindeloos bewustzijn, een wetenschappelijke visie op de bijna-doodervaring*. Kampen: Uitgeverij Ten Have.
- Lommel, P. van, Wees, R. van, Meyers, V., & Elfferich, I. (2001). Near-death experience in survivors of cardiac arrest. A prospective study in the Netherlands. *The Lancet*, 358, 2039-2045.
- Maas, S. van (2003). *Doorbraak en idolatrie: Olivier Messiaen en het geloof in muziek*. Delft: Eburon.
- Mesland, D. (2007). *Het biologische misverstand. Een gesprek over bewustzijn*. Utrecht: Uitgeverij IJzer.
- Messiaen, O. (1978). Was ist sakrale Musik? *Communio*, 6, 520-527.
- Messiaen, O. [1983] (1999). *Saint François d'Assise. Scènes franciscaines en trois actes et huit tableaux*. Hamburg: Deutsche Grammophon GmbH.
- Nelissen, N. (2008). *Strategisch plan voor het religieus erfgoed: geloof in de toekomst*. Heeswijk: Berne.
- Pratt, J. (1920). *The religious consciousness. A psychological study*. New York: Macmillan.
- Regt, H. de, & Dooremalen, H. (2008). *Wat een onzin! Wetenschap en het paranormale*. Amsterdam: Boom.
- Renan, E. (1883). *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Parijs: Calmann-Lévy éditeurs.
- Rischin, R. (2003). *For the end of time: The story of the Messiaen quartet*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Steunebrink, G. (2001). Transparantie en transcendentie: de muziek van Olivier Messiaen tussen katholicisme en surrealisme. *Tijdschrift voor Theologie*, 41, 376-404.
- Taylor, S., & Brown, J. (1988). Illusion and well-being. A social psychological perspective on mental health. *Psychological Bulletin*, 103, 193-210.
- Tremlin, T. (2006). *Minds and Gods. The cognitive foundations of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Valéry, P. (1957-1961). *Cahiers*. Parijs: Centre national de la recherche scientifique.
- Valéry, P. (1960). L'âme et la danse. *Oeuvres II* (pp. 148-176). Parijs: Bibliothèque de la Pléiade.
- Velde, K. van der (2007). *Religieuze belevenissen. Gesprekken over het ervaren van God*. Amsterdam: Van Gennep.
- Ven, J. van der (2005). De relatie van theologie en religiewetenschap in een vergelijkende wetenschapsbeoefening. *Tijdschrift voor Theologie*, 45, 119-138.
- Vermeer, P., Hart, J. de, & Janssen, J. (submitted). *Religious socialization and church attendance between 1983 and 2007: A panel study*.
- Voestermans, P., & Verheggen, Th. (2007). *Cultuur & lichaam. Een cultuurpsychologisch perspectief op patronen in gedrag*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Vroegop, P. (2004). Een verborgen dimensie in (psychotherapeutische) interacties. Argumenten voor een (psychofysische) hypothese. *Tijdschrift voor Cliëntgerichte Psychotherapie*, 42, 279-291.
- Wills, G. (2000). *Papal sin. Structures of deceit*. New York: Doubleday.
- Wills, G. (2001). *Augustinus*. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Wils, J.-P. (2005). Religie als object van wetenschap - van welke wetenschap? *Tijdschrift voor Theologie*, 45, 138-153.

