

# Wetenschap en religie, psychologie en christendom: godsdienstwijsgerige kanttekeningen bij hun verhouding

MARCEL SAROT

---

## SAMENVATTING

In dit artikel pleit ik voor een kritisch-hermeneutische benadering van de verhouding van wetenschap en religie in het algemeen, psychologie en christendom in het bijzonder. Deze kritisch-hermeneutische benadering probeert te onderscheiden tussen de ‘harde’ resultaten van de wetenschap enerzijds en de (methodologische) aannames en veronderstellingen van de wetenschap, de normatieve opvattingen van wetenschappers, en de wijze waarop de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek hierdoor worden beïnvloed anderzijds. In het geval van een schijnbare tegenspraak dient te worden onderzocht of het hier gaat om een echte tegenspraak, hoe ‘hard’ de wetenschappelijke positie is en hoe ‘hard’ de betreffende geloofsopvatting is. Doel van deze benadering is de wetenschapper haar geloof zodanig met haar wetenschappelijk werk in gesprek te brengen, dat zij niet in haar geloof A gelooft en in haar wetenschappelijk werk B beweert, terwijl beide strijdig zijn met elkaar. Vervolgens geef ik voor vijf benaderingen in de psychologie – de psychoanalytische benadering, het behaviorisme, de humanistische psychologie, de cognitieve psychologie en de neurowetenschappelijke benadering – een eerste aanduiding van hoe een dergelijk kritisch-hermeneutisch gesprek er uit zou kunnen zien en vooral ook waar de gesprekspunten zouden kunnen liggen.

Trefwoorden: science & religion, religie, psychologie, christendom, methodologisch naturalisme, psychotherapie, behaviorisme, humanistische psychologie, cognitieve psychologie, neurowetenschappen.

---

## INLEIDING

Nu de dominante visie in de Nederlandse samenleving steeds meer deze is, dat religie thuishoort in het privé domein, wordt de studie van de verhouding tussen ‘geloof en wetenschap’ in toenemende mate teruggedrongen naar de marge van de universiteit. De universitaire centra die op dit gebied actief waren, zoals het Heyendaal Instituut

(later Heyendaal programma; Radbouduniversiteit Nijmegen) en het Bezinningscentrum van de VU, zijn inmiddels opgeheven. Atomium, het werkgeselschap van theologen en natuurwetenschappers, is sterk vergrijsd en leidt een kwijnend bestaan (zie <http://www.atomium.org/web/>). Er zijn geen structurele formatieplaatsen voor dit vakgebied, dat – nu Palmyra Oomen (RU Nijmegen en TU Eind-

hoven) met emeritaat gaat, en de aanstelling van de meest actieve jongere onderzoeker op dit terrein, Taede Smedes, als postdoc aan de RU Nijmegen niet verlengd wordt – geruisloos van de Nederlandse universiteiten dreigt te verdwijnen. Natuurlijk is de Leidse hoogleraar godsdienstwijsbegeerte Wim Drees (hoofdredacteur van het belangrijkste tijdschrift op dit terrein, *Zygon*) een internationaal erkende autoriteit in dit vakgebied, en natuurlijk is daar ook nog René Munnik, bijzonder hoogleraar aan de Universiteit Twente. Maar toch is duidelijk dat de discussie zich op dit moment niet primair aan de universiteiten afspeelt, maar in het kader van privé-initiatieven als het door de Templeton Foundation gefinancierde ForumC. Aan de Nederlandse universiteiten is *science and religion* geen speerpunt en de aandacht ervoor neemt af.

Deze verminderde aandacht heeft te maken met de dominante cultuur op onze universiteiten, niet met een verminderd intellectueel belang van de vragen van geloof en wetenschap. De intellectuelen die met een beroep op de wetenschap pleiten *tegen* religie, roeren zich krachtiger dan ooit. Richard Dawkins (2006) kreeg veel publieke aandacht voor zijn anti-religieuze filippica's, waarin hij keer op keer herhaalt dat wetenschap en religie onvereenbaar zijn. En ten onzent roert Herman Philipse (2012) zich duchtig op dezelfde trommel. Dat wil niet zeggen dat hun ideeën alom geaccepteerd zijn, ook niet in de academische wereld. Zij zijn integendeel heel omstreden. Termen als 'Verlichtingsfundamentalisme' vallen met enige regelmaat. De vragen rond geloof en wetenschap zijn complex en zijn verre van opgelost. Internationaal bloeit dit onderzoeksterrein dan ook, en bovendien kan men vaststellen dat het zich de laatste jaren in toenemende mate verbreedt van religie en *natuurwetenschappen* naar religie en menswetenschappen, zoals de psychologie en de hersenwetenschap. In het onderstaande zal ik ingaan op (1) de verhouding van wetenschap en religie in het algemeen en (2) de verhouding tussen psychologische wetenschap en religie in het bijzonder. De bewegingsrichting van deze bijdrage is dus van het algemene naar het bijzondere. Daarbij zal ik afzien van de bespreking van een aantal specifieke thema's waarvan het zeer voor de hand ligt dat christendom en psychologie elkaar daarin raken: de behandeling van psychi-

sche problemen die hun oorsprong vinden in het spirituele leven van de cliënten. Hiervoor verwijs ik graag naar bestaande literatuur, zoals Schreurs, 2001 en 2012.

#### WETENSCHAP EN RELIGIE IN HET ALGEMEEN: NAAR EEN HERMENEUTISCH MODEL VOOR DE VERHOUDING TUSSEN BEIDE

Men zou het niet zeggen wanneer men het hedendaagse debat over religie en natuurwetenschap bestudeert, maar de moderne natuurwetenschap heeft zijn ontstaan minstens ten dele aan het christendom te danken. Immers, het christendom geeft reden om aan te nemen

- (1) dat de werkelijkheid onderzocht *mag* worden
- (2) dat de werkelijkheid zinvol onderzocht *kan* worden
- (3) dat het *goed* is de werkelijkheid te onderzoeken.

Dat zijn geen vanzelfsprekendheden. Om met het eerste punt te beginnen: zowel in diverse oudoosterse culturen als in de antieke Griekse filosofie wordt de werkelijkheid veelal als goddelijk gezien. In die zin voltrekt zich reeds in het Oude Testament een secularisatie: de aarde is door God geschapen, maar is zelf niet Goddelijk. Dit kan de mens de vrijmoedigheid geven, de schepping tot voorwerp van onderzoek te maken. Daar rust geen taboe op: wie de schepping onderzoekt, steekt zijn neus niet in Goddelijke zaken, die hem niets aangaan (Hooykaas, 1973, pp. 1-7, 26). Wat het tweede punt betreft, dat de werkelijkheid zinvol onderzocht *kan* worden: als de werkelijkheid is geschapen door een intelligent Wezen, dan ligt het voor de hand om aan te nemen dat de werkelijkheid die intelligentie weerspiegelt en zelf tot op zekere hoogte intelligent is. Dan kunnen wij op zoek gaan naar de 'regels' waarvolgens de werkelijkheid werkt. Dit betekent dat de werkelijkheid zinvol onderzocht *kan* worden. Ten derde: als de geschapen werkelijkheid op deze manier Gods intelligentie weerspiegelt, zegt zij ook iets over God. De wereld is in het christendom vaak gezien als een tweede openbaring van God: het boek der natuur naast de Bijbel. En als men de bestudering van de natuur ziet als onderzoek naar Gods openbaring, dan gaat daarvan een impuls uit om zoveel mogelijk feiten te verzamelen. Het ontstaan van de moderne natuurwetenschap is dan

ook goeddeels te danken aan geleerden die werkten vanuit een christelijke inspiratie, zoals Isaac Newton en Johannes Kepler (vgl. Sarot, 2006, pp. 118–121).

Juist tegen de achtergrond van het christendom kon men dus op zoek naar de natuurwetten. Dit geloof maakte het mogelijk de natuur te zien niet slechts als de plaats waar God handelt, maar als een eigenstandige door God voortgebrachte entiteit, waarvan men dus de eigen natuur kan bestuderen. In Genesis 1 lezen wij: ‘God zeide: Dat de aarde jong groen voortbrenge, zaadgevend gewas, vruchtbomen, die *naar hun aard* vruchten dragen, welke zaad bevatten ... en het was also. En de aarde bracht jong groen voort, gewas, dat *naar zijn aard* zaad geeft en geboomte, dat naar zijn aard vruchten draagt, welke zaad bevatten’ (NBG 51). Het geschapene heeft dus een eigen aard die men kan bestuderen, en juist die eigen aard kan ons ook weer iets over God vertellen. Maar nu gaat er iets paradoxaals meespelen: wie op zoek is naar de eigen aard zoals God die in elk deel van de schepping gelegd heeft, is op zoek naar de regelmaat die God in de schepping heeft gelegd, naar de natuurwetten dus. Zo iemand is niet snel bereid om een gebeurtenis te verklaren door een bijzonder ingrijpen van God (een wonder), maar zal dóór blijven zoeken of er toch geen, wellicht nog onbekende, natuurwet is die het *explanandum* verklaart. Juist deze christelijke inspiratie leidt er dan toe dat de werkelijkheid *los van God* bestudeerd wordt. Wij spreken dan van *methodologisch naturalisme*: de wetenschap gaat er in haar methodologie van uit dat slechts natuurlijke factoren kunnen figureren in haar verklaringen; transcendenten factoren mogen geen rol spelen.

Methodologisch naturalisme gaat, zoals wij zojuist hebben gezien, heel goed samen met levensbeschouwelijk theïsme; dat is als het ware zijn natuurlijke habitat. Toch is die natuurlijke samenhang van christendom en methodologisch naturalisme in onze cultuur nagenoeg verdwenen. Een factor die daarbij een hoofdrol heeft gespeeld is het succes van de natuurwetenschappen: die hebben zoveel vooruitgang geboekt en zo’n enorme bijdrage geleverd aan onze welstand en ons welzijn, dat zij een ongeëvenaard aanzien hebben gekregen. *En passant* hebben de wetenschappen ook

een aantal zaken verklaard die wij vroeger wellicht aan de handelingen van transcendenten wezens hadden toegeschreven: van ziektes tot natuurrampen, van noodweer tot psychische verschijnselen. In veel gevallen waar men vroeger engel, duivel of God aan het werk zag, blijkt men nu met wetenschappelijke verklaringen uit de voeten te kunnen. Doch wat blijft er over van een straf van God als het een ziekte betreft die uit natuurlijke oorzaken kan worden verklaard en door medisch ingrijpen kan worden genezen? Als gevolg van deze twee ontwikkelingen (de successen van de natuurwetenschap in het algemeen en het vervangen van religieuze door natuurwetenschappelijke verklaringen in het bijzonder) heeft langzaam maar zeker een *verwetenschappelijking van ons wereldbeeld* plaatsgevonden: wat niet wetenschappelijk vast te stellen is, is illusoir. Zo leidt methodologisch naturalisme in de praktijk tot levensbeschouwelijk naturalisme. Aangezien binnen het levensbeschouwelijk naturalisme het bestaan van een transcendenten God is uitgesloten, is het nog maar een kleine stap naar een levensbeschouwelijk *atheïsme*, dat noch voor verklaring noch voor zingeving een beroep doet op God. Ook de volgende stap ligt voor de hand: als verklaring zonder God zo succesvol is, en als wetenschap ons leven en onze levensstandaards zozeer kan verbeteren, kan de wetenschap dan beide functies van religie (verklaring en zingeving) niet overnemen? Wij spreken dan van *sciëntisme*.

Christenwetenschappers staan voor de uitdaging hun wetenschappelijk werk niet te laten uitmonden in levensbeschouwelijk naturalisme of atheïsme of in sciëntisme. *Grosso modo* zijn er daarvoor drie strategieën. Op de *eerste* plaats kan men wetenschappelijk werk combineren met een gelovige levenshouding zonder over de combinatie van beide diepgaand na te denken. Dit is de *mainstream* strategie van wetenschappers die tevens christen zijn. In de praktijk van het wetenschappelijk onderzoek zullen geloof en wetenschap slechts zelden in een spanningsvolle verhouding terechtkomen: wie onderzoek doet naar nanodeeltjes, ontdekt vermoedelijk niets dat haar geloof weerspreekt. Waar dit toch het geval is, zal het geloof moeten worden aangepast aan de resultaten van de wetenschap, wanneer die eenmaal genoegzaam vaststaan: als blijkt dat de soorten zijn ontstaan door evolutie, dan zal

evolutie wel het middel zijn geweest dat God heeft gebruikt om de soorten te scheppen (christelijk evolutionisme). Deze houding is wellicht weinig principieel, maar voor veel christenwetenschappers voldoet zij in de praktijk goed. Er is één probleem: wetenschappers hebben nog wel eens de neiging verder te willen claimen dan hun polsstok lang is, ofwel met het gezag van de wetenschap claims te willen maken die geen goede wetenschappelijke grond hebben. Stephen Hawking, Steven Weinberg en Peter Atkins bijvoorbeeld claimen op wetenschappelijke gronden dat God niet bestaat (Van den Bercken, 2012, pp. 321-326). Als men weigert principieel na te denken over de verhouding van geloof en wetenschap, kan men hier nog wel de schouders over ophalen, maar heeft men geen intellectueel bevredigend antwoord.

Op de tweede plaats kan men *fideïstisch* zijn geloof radicaal voorrang geven boven de wetenschap. Dit is de strategie van christenen met een hang naar biblicisme of fundamentalisme; het betreft hier vooral reformatorische en evangelische christenen. Men wijst dan het methodologisch naturalisme af: aangezien wij als gelovigen *weten* dat God bepaalde gebeurtenissen heeft veroorzaakt (waaronder de schepping van hemel en aarde), zou het kortzichtig zijn van deze kennis geen gebruik te maken in ons wetenschappelijk werk. De ongelovige wetenschapper heeft een principiële achterstand ten opzichte van de gelovige, aangezien bepaalde kenbronnen (de openbaring) door hem niet voor waar gehouden worden. Doordat de waarheid echter één en ongedeeld is, zullen seculiere wetenschap en christelijke wetenschap op termijn vanzelf naar elkaar toe groeien: ongelovigen zullen ontdekken dat de christenwetenschappers toch gelijk hadden (Plantinga 2001; maar inmiddels heeft Plantinga zijn opvattingen enigszins gewijzigd: Plantinga 2011). Dit model vereist dat er geen onduidelijkheid bestaat over wat het geloof leert, en daarom gaat het meestal samen met een robuuste visie op openbaring, waarin de Schrift van kافت tot kافت Gods onfeilbare woord is, ook daar waar de Schrift uitspraken doet op natuurwetenschappelijk terrein (Sarot, 2011; vgl. Plantinga, 2000, pp. 374-421). Ook hier doemen problemen op. Wanneer wetenschap en religie het oneens zijn, is het lang niet altijd van tevoren duidelijk dat de wetenschap

ongelijk heeft. Slechts weinigen zullen nu nog ontkennen dat de aarde rond is en rond de zon draait! Wanneer je bij voorbaat aanneemt dat religie gelijk heeft, wordt religie een *science stopper*. Anderzijds wordt zo aan religie meer gezag toegekend dan zij kan dragen. Dat wordt onmiddellijk duidelijk uit de manier waarop biblicisten de onfeilbaarheid van de Schrift verdedigen: zij verklaren de ‘fouten’ in de Schrift als niet behorend tot de geïnspireerde tekst, maar veroorzaakt door het werk van kopiïsten. In de praktijk heeft de bijbel zoals wij daarover beschikken dan toch geen absoluut gezag, en zal men eerst moeten vaststellen of men te maken heeft met een ‘oorspronkelijke’ lezing.

Een derde manier waarop een christenwetenschapper om kan gaan met de spanning tussen wetenschap en geloof is complexer. Hij of zij probeert dan onderscheid te maken tussen (1) de ‘harde’ resultaten van de wetenschap enerzijds, en anderzijds (2) de (methodologische) aannames en veronderstellingen van de wetenschap, (3) de normatieve opvattingen van wetenschappers, en (4) de wijze waarop de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek hierdoor worden beïnvloed. ‘Harde feiten’ dienen te worden gerespecteerd, maar veronderstellingen, waardeoordelen en wetenschappelijke resultaten die hierdoor zijn beïnvloed dienen levensbeschouwelijk te worden geëvalueerd en kunnen op levensbeschouwelijke gronden worden afgewezen. Dit is mijn eigen positie (Sarot, 2006; Plantinga, 2011 komt hierbij dicht in de buurt, hoewel men bij Plantinga nog restanten kan vinden van de tweede positie, die hij bijvoorbeeld in 1990 in Plantinga, 2001 verdedigde). Deze positie is complex. Het is niet mogelijk een algemene procedure te geven waarlangs men kan vaststellen welke resultaten van wetenschappelijk onderzoek ‘hard’ zijn en welke niet: wetenschappelijke resultaten zijn nooit *onbetwifelbaar*. Men zal bijzondere aandacht hebben voor resultaten die strijdig lijken met wat men gelooft. Ik geef enkele voorbeelden. ‘Harde’ resultaten van de wetenschap zijn bijvoorbeeld de wet van de zwaartekracht en de drie hoofdwetten van de thermodynamica. Deze resultaten zijn onomstreden en niet strijdig met christelijk geloof.

Voorbeelden van onderzoeken waar methodologische veronderstellingen de uitkomsten beïnvloe-

den, zijn natuurwetenschappelijke onderzoeken naar vermeende wonderen. Wanneer men in een dergelijk onderzoek uitgaat van het methodologisch naturalisme, is een verklaring die een beroep doet op een bovennatuurlijke oorzaak *bij voorbaat* uitgesloten. Dit betekent dat een gelovige daar kritisch naar zal moeten kijken. Wanneer de wetenschap in haar (poging tot) verklaring geen beroep doet op God, kan de gelovige niet klakkeloos concluderen dat God dus niet betrokken is. Iets soortgelijks geldt voor onderzoek naar het ontstaan van het universum, of naar het ontstaan van de soorten. Plantinga (2011) bijvoorbeeld accepteert nu wel de evolutietheorie, maar gaat er wel van uit dat de evolutie door God geleid is. Dat is een gelovige stellingname, geen wetenschappelijke hypothese; de wetenschap kan de vraag ‘Wordt de evolutie door God geleid?’ niet stellen (omdat zij deze *a priori* niet positief kan beantwoorden). Tussen haakjes: zij kan wel de vraag stellen of de evolutietheorie zonder een beroep op transcendente grootheden een voldoende verklaring geeft voor het ontstaan der soorten.

Een voorbeeld van een terrein waarop waardeoordelen een grote invloed lijken te hebben op de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek, is dat van de besnijdenis van pasgeboren jongens. Als het bijvoorbeeld gaat om de vraag of besnijdenis een verminkende ingreep is, is de definitie van ‘verminking’ van het grootste belang, en men kan zich zonder moeite voorstellen hoe humanisten die heel veel belang hechten aan individuele autonomie hier een andere definitie hanteren dan orthodoxe joden, en hoe dit verschil in definitie het antwoord op de vraag zal beïnvloeden (zie bijvoorbeeld Benatar & Benatar, 2003 en de discussie hierover in hetzelfde tijdschrift). Maar zelfs de gezondheidseffecten van de besnijdenis van pasgeboren jongens blijken anders te worden gewogen door geleerden met verschillende normatieve uitgangspunten (Ghaly, 2012).

Wie deze derde positie inneemt, zal derhalve alert zijn op gevallen van schijnbare tegenspraak tussen geloof en wetenschap. In het geval van een schijnbare tegenspraak dienen zij te onderzoeken (1) of het hier gaat om een echte tegenspraak en (2) hoe ‘hard’ de wetenschappelijke positie is (en in hoeverre deze in tegendeel is beïnvloed door

veronderstellingen of waardeoordelen die strijdig zijn met de eigen religieuze positie). Tegelijkertijd zal men echter dienen te onderzoeken hoe ‘hard’ de geloofsopvatting is die met wetenschap in strijd raakt. Ik geef van dit laatste een voorbeeld. Christenen hebben een tijdlang gedacht dat de aarde zo’n 6.000 jaar oud was; aartsbisschop James Ussher (1581–1656) dateerde de schepping van de aarde op 23 oktober 4004 (Ussher, 1658). Toen geologen, paleontologen en biologen met aanwijzingen kwamen dat de aarde veel ouder was, is men nog eens kritisch gaan kijken naar de eigen geloofsopvatting en bleek dat deze op een naïeve Schriftlezing was gebaseerd. Op deze wijze wordt de dialoog tussen wetenschap en religie tot een hermeneutisch gebeuren, waarin kritisch wordt gekeken naar (1) de vermeende tegenspraak, (2) de hardheid van de wetenschappelijke opvattingen waar het over gaat en (3) de hardheid van de geloofsopvattingen waar het over gaat. De volgorde van (2) en (3) staat niet bij voorbaat vast. Als de christenwetenschapper er na één ronde niet in is geslaagd wetenschap en religie op één lijn te krijgen, volgt een tweede ronde (en wordt de hermeneutische cirkel een spiraal), enzovoort. En aangezien zowel wetenschappelijke inzichten als geloofsopvattingen voortdurend in ontwikkeling zijn, is dit proces in principe oneindig.

Op welke terreinen zich (schijnbare) tegenspraken tussen wetenschap en religie zullen voordoen, varieert van wetenschapsgebied tot wetenschapsgebied en van religie tot religie. In de volgende paragraaf zal ik enkele verkenningen uitvoeren op het gebied van christendom en psychologie.

#### CHRISTENDOM EN PSYCHOLOGIE IN HET BIJZONDER: MENSBEELDEN

Velen hebben het voor mij geconstateerd: de spanningen tussen christendom en psychologie moet men primair zoeken in de onderscheiden mensbeelden die beide hanteren. Het begrip ‘psychologie’ is notoir lastig te definiëren, maar hiermee heb ik direct al een forse inperking van het begrip ‘psychologie’ gegeven. Het gaat mij om de psychologie van de *mens*: de pogingen van wetenschappers om de menselijke geest en het menselijk gedrag te begrijpen, en therapieën te ontwikkelen waarmee problemen en stoornissen op dit gebied kunnen

worden behandeld.

Ook het begrip ‘mensbeeld’ is lastig te definiëren. Het heeft een descriptief aspect en zegt iets over wat een mens *is* en wat een mens tot mens maakt. Tegelijkertijd heeft het een normatief aspect en zegt het iets over hoe de mens *moet* zijn en over wat *zinvol* menselijk leven is (Van Reijen, 1987, p. 16; cf. Stevenson & Haberman, 1998, p. 9).

Iemands mensbeeld bepaalt zijn zicht op welk gedrag problematisch is, waarom het problematisch is (diagnose) en wat er aan moet gebeuren (therapie). Miriam van Reijen geeft een enigszins simplistisch maar wel verhelderend voorbeeld:

‘Het verschijnsel drugsverslaving wordt vanuit een medisch model als ongezond beschouwd, vanuit een religieuze mensopvatting als zonde, vanuit een humanistische mensopvatting als mensonwaardig (want niet beantwoordend aan de ontplooiing van menselijke mogelijkheden) en vanuit een marxistische mensopvatting als uiting van de kapitalistische maatschappij, die jongeren geen zinvol werk en toekomstperspectief kan bieden. Therapie [...] wordt dan respectievelijk gezocht in een kuur, bekering, zelfontplooiing of revolutie’ (Van Reijen, 1987, p. 17).

Dit citaat brengt ons direct ook bij een eerste richting in de psychologie die een mensbeeld veronderstelt dat op gespannen voet staat met christelijk geloof: de humanistische psychologie. De benaming zegt het al: het mensbeeld van deze richting in de psychologie is veeleer humanistisch van aard en stelt zelfontplooiing centraal (Maslow, 1969; vgl. Maslow, 1968, Van Reijen, 1987, pp. 43-47, 51-52). Maslow en de zijnen gaan ervanuit dat ieder mens een goede kern in zich heeft, en dat het er voor een geslaagd leven op aankomt deze goede kern de ruimte te geven om tot volledige ontplooiing te komen. Tegen de achtergrond van dit type psychologie is de cliëntgerichte psychotherapie ontwikkeld, waarin wij de normen en waarden van de hulpvrager zozeer moeten respecteren, dat wij er geen vragen bij stellen (Rogers, 1951, p. 20). De normen en waarden van de hulpverlener zelf moeten buiten spel blijven. De hulpverlening zal in deze optiek alleen slagen wanneer de hulpverlener altijd de normen en waarden van de hulpvrager aanvaardt, wat deze ook mogen zijn:

‘But is the therapist willing to give the client full

freedom as to outcomes? Is he genuinely willing for the client to organize and direct his life? Is he willing for him to choose goals that are social or antisocial, moral or immoral? If not, it seems doubtful that therapy will be a profound experience for the client. Even more difficult, is he willing for the client ... to choose death rather than life? To me it appears that only as the therapist is completely willing that any outcome, any direction, may be chosen – only then does he realize the vital strength of the capacity and potentiality of the individual for constructive action’ (Rogers, 1951, p. 48).

Vanuit christelijk perspectief is het probleem met deze benadering, dat zij ervan uitgaat dat de mens intrinsiek goed is, en dat als de mens maar de gelegenheid krijgt zich ongehinderd te ontwikkelen, de goede kern in de mens vanzelf tot ontplooiing zal komen. Het christendom heeft een minder optimistische mensvisie en gaat ervanuit dat mensen tot in hun kern zijn aangetast door de zonde, door een neiging om het verkeerde te denken en te doen die mensen zelf niet de baas kunnen worden. Zij hebben daarbij hulp van buitenaf nodig, niet van een psycholoog of andere mens, maar van God. Bovendien gaan christenen ervanuit dat de actualisering van het goede in een mens niet voldoende is voor een geslaagd leven; daarvoor is tenminste óók een relatie met God noodzakelijk. Zonder die relatie is het leven van mensen niet volledig geslaagd; sterker nog, zonder die relatie zullen zij er niet in slagen het goede dat in hen zit volledig naar boven te halen.

Kortom, hier lopen wij tegen een spanning tussen christelijk geloof en humanistische psychologie aan. Zelfs wanneer christenpsychologen zich aangetrokken voelen tot deze benadering, zullen zij er daarom niet zonder meer in kunnen meegaan (contra Heitink, 1992; vgl. Sarot, 1997, pp. 175-176). Zij zullen zich dienen af te vragen of wij te maken hebben met een echte spanning of met een schijnbare spanning. Als zij tot de conclusie komen dat het een echte spanning is, dan zullen zij zich nader moeten verdiepen zowel in hun eigen geloof (Grijpt de zonde echt zo diep in? Is een relatie met God inderdaad essentieel voor het goede leven?) als in de humanistische psychologie (Is het humanisme van de humanistische psychologie *ipso facto* strijdig met christelijke geloof, of



is er ook een christelijk humanisme denkbaar dat christenen in staat stelt een groot deel van de humanistische psychologie en/of de cliëntgerichte psychotherapie te accepteren?). Hier kunnen wij deze hermeneutische denkbeweging slechts aanduiden, maar ontbreekt ons de ruimte om haar ten volle te voltrekken.

Alvorens ik nu het net wat wijder uitwerp, en iets ga zeggen over de mensbeelden van enkele andere benaderingen in de psychologie, wil ik graag een punt expliciteren dat ik in het voorgaande al impliciet heb gemaakt: hét christelijk mensbeeld bestaat niet. Er zijn verschillende vormen van christendom, en daarmee zijn er ook verschillende christelijke mensbeelden. Deze hangen niet op essentialistische wijze samen (alsof er een kern is waarvan geldt: als die er maar is, is het mensbeeld christelijk), maar vertonen veeleer een familiegelekenis. Zo is de nadruk op de zondigheid van de mens in het oosters christendom veel minder sterk dan in het westers christendom; in het oosters christendom speelt de vergoddelijking van de mens een grotere rol, de verlossing een kleinere. En ook binnen het westers christendom zijn in dit opzicht gradaties waar te nemen: het protestantisme (met zijn ‘onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad’) beklemtoont de zonde sterker dan het katholicisme. Dit neemt uiteraard niet weg dat er reële tegenstellingen mogelijk zijn tussen concrete psychologische mensbeelden en concrete christelijke mensbeelden.

Humanistische psychologie is vaak aangeduid als *derde weg*; de psychoanalyse en het behaviorisme waren dan de eerste en de tweede weg. Daarom zal ik nu eerst iets zeggen over psychoanalyse en behaviorisme. Vervolgens zal ik nog kort iets zeggen over twee nieuwere benaderingen, die van de cognitieve psychologie en die van de neurowetenschappen.

Laat ik dan nu beginnen met het mensbeeld van de *psychoanalyse* (cf. Stevenson & Haberman, 1998, pp. 149-168, Van Reijen, 1987, pp. 266-272), dat lang de behandelwijze van psychologen en psychiaters heeft gedomineerd. Volgens Freud is de mens het strijdtoneel van drie krachten: het Es, het Ich en het Über-ich. De instincten, driften en behoeften van de mens vormen het Es, de normen en waarden die hem zijn aangeleerd het Über-ich. Het

Ich, de bewuste persoonlijkheid, bemiddelt tussen beide. Aangezien de spanning tussen wat het Es wil en wat het Über-ich wil toestaan vaak groot is, kan het Ich gemakkelijk in de problemen raken. Een ‘oplossing’ voor die problemen is de verdringing van de driften van het Ich, waardoor deze een plaats krijgen in het onbewuste. Een probleem kan ontstaan wanneer dat onbewuste gaat opspelen en zich op storende wijze gaat uiten in het gedrag; dan hebben wij te maken met een psychologische stoornis. Middels een psychoanalyse kan het verdrongen (vaak seksuele) verlangen weer bewust worden gemaakt, en deze kennis is vervolgens het kernmoment van het genezingsproces. ‘Doel van de psychoanalytische therapie is: inzicht, bewustwording en daardoor bevrijding’ (Van Reijen, 1987, p. 269). Het Freudiaanse mensbeeld is niet direct strijdig met christelijke geloof; sommige theologen van onverdachte orthodoxie hebben de gedachte van een onbewuste zelfs gebruikt om de tweentaturenleer begrijpelijker te maken (Craig, 2009, pp. 196-197). Weinigen zullen ontkennen dat de Victoriaanse moraal waartegen Freud zich verzette, niet restloos is te identificeren met de christelijke moraal. Problemen ontstaan vanuit een christelijke invalshoek pas op het moment dat de ruimte die de psychoanalyticus wil geven aan het Es, groter is dan een christelijke moraal toelaat. In de Rooms-katholieke kerk is juist op dit punt een conflict ontstaan rond dr. Anna Terruwe, die clerici seksuele adviezen zou hebben gegeven die in strijd waren met de kerkelijke leer. Zij werd kerkelijk veroordeeld in 1956, gerehabiliteerd in 1965 (zie Driesen 2007 en de daar genoemde literatuur). Overigens is sublimatie, het omzetten van oerdriften in een inzet voor kunst, religie of wetenschap, binnen de psychoanalyse een geaccepteerde wijze om met die oerdriften om te gaan.

In het geval van Freud is zijn verklaring van religie – een thema dat veel aandacht krijgt in zijn werk – vanuit christelijke invalshoek bezien veel problematischer dan zijn mensbeeld. In verschillende stadia van zijn werk komt hij met verschillende verklaringen van religie: van religie als universele dwangneurose (Freud, 1907) tot religie als de infantiele en illusoire projectie van een hemelse vaderfiguur, gericht op eigen wensvervulling (Freud, 1927). Men kan nauwelijks betwijfelen dat

deze kant van Freuds werk onvereenigbaar is met christendom. Maar er is wel discussie mogelijk over de vraag of Freuds metapsychologische en culturele geschriften slechts een persoonlijke mening verwoorden die losstaat van de psychoanalyse, of dat zij daar rechtstreeks uit volgen (voor literatuur hierover, zie de bibliografie bij Wallace, 1990, pp. 986–987).

Het *behaviorisme* is lang de dominante stroming geweest in het universitair psychologisch onderzoek. J.B. Watson (1878-1958) wilde de psychologie een betrouwbare wetenschappelijke methode geven; de introspectie waarmee wij toegang hebben tot ons bewustzijn is niet zo'n methode. Daarom poneerde Watson dat de psychologie geen bewustzijn moet bestuderen, maar gedrag. De door hem beïnvloede B.F. Skinner (1904-1990) wilde dat gedrag, naar analogie van de natuurwetenschappen, uitsluitend verklaren met behulp van empirisch waarneembare verschijnselen, dus niet met een beroep op emoties, behoeften of andere innerlijke drijfveren (Skinner, 1953). Hij gaf toe dat fysiologische processen goede verklaringen zouden kunnen zijn, maar die waren technisch nog lastig te onderzoeken (meer hierover bij de neurowetenschappen, hieronder), en bovendien meende hij dat ze toch slechts de invloed van de omgeving bemiddelen. Daarom richtte hij zich op de effecten van omgeving op gedrag. Naar zijn mening grijpen die effecten zo diep in, dat ons gedrag helemaal wordt bepaald door (antecedente en consequente) omgevingsfactoren. Vrijheid is een illusie, en verantwoordelijkheid eveneens. Wij moeten mensen tot goed gedrag brengen door ze via omgevingsfactoren zoals opvoeding en positieve prikkels te manipuleren (Stevenson & Haberman, 1998, pp. 203-204). Uit het behaviorisme is de gedragstherapie voortgekomen, die probeert gedragsstoornissen zoals fobieën, dwangstoornissen en impulsstoornissen, te behandelen door manipulatie van omgevingsfactoren, bijvoorbeeld door blootstelling van de patiënt aan datgene waarvoor deze bevreesd is. Het gaat hier om relatief kortdurende, weinig ingrijpende en kosteneffectieve therapieën, waarop de laatste jaren weer allerlei varianten zijn ontstaan. Vanuit christelijk perspectief is de theoretische positie van het behaviorisme in zijn absoluteitheid zeer problematisch. Zowel de

gedachte dat als de omgevingsfactoren maar positief meewerken, de mens wel een goed leven zal leiden, als de gedachte dat je mensen liever moet manipuleren dan hen aan te spreken op hun verantwoordelijkheid, is vreemd aan het christendom. Tegelijkertijd zijn er ook raakpunten met een christelijke levensbeschouwing. Zo is de gedragstherapie realistisch over de menselijke neiging om behoeftebevrediging en eigenbelang na te streven. Daarom – en omdat dit type therapie relatief efficiënt is, is de gedragstherapie ook onder christelijke psychologen populair. In sommige gevallen leidt dit tot opmerkelijke bondgenootschappen: zo is de psycholoog en evangelist James Dobson (van 'Focus on the Family' en *Dare to Discipline*) door de gedragstherapie beïnvloed (McGrath, 1995). Duidelijk is, dat ook in het geval van het behaviorisme een kritisch-hermeneutische *Auseinandersetzung* van christelijk geloof en psychologische benadering de aangewezen weg is.

Het behaviorisme is de laatste jaren van zijn dominante positie in het psychologisch onderzoek verdreven door de *cognitieve psychologie* (Stevenson & Haberman, 1998, p. 192), die op het behaviorisme reageert door heel expliciet óók aandacht te schenken aan mentale processen. De psychologie gaat zich dan vooral richten op de wijze waarop de hersenen informatie verwerken: de wijze waarop wij informatie uit de buitenwereld in ons opnemen, de wijze waarop wij die informatie interpreteren en de wijze waarop wij die informatie gebruiken). De cognitieve psychologie onderkent verschillende stadia in deze informatieverwerking (bijvoorbeeld waarnemen – onthouden – zich herinneren – denken) en bestudeert deze middels psychologische experimenten, computermodellen en neuropsychologisch onderzoek (Groome & Dewart, 1999). Informatieverwerking wordt hierbij gezien als een actief proces, waarbij de mens een conceptueel schema aan de informatie oplegt. Emoties spelen een belangrijke rol in de cognitieve psychologie, waarbij er aandacht is zowel voor het fysiologische als het evaluatieve aspect van emoties (Frijda, 1988). In aansluiting bij de cognitieve psychologie is de cognitieve psychotherapie tot ontwikkeling gekomen, waarin patiënten leren om hun emoties te controleren door het cognitief/evaluatieve aspect daarvan te controleren. Ook bij de cognitieve



psychologie geldt dat een kritisch-hermeneutische dialoog met de christelijke levensbeschouwing zinvol en verhelderend kan zijn. Sommige christenen vragen zich af of deze stroming het rationele aspect van het menszijn niet te veel beklemtoont en fysiologische en biologische aspecten veronachtzaamt, anderen zien hier geen probleem. Als het om de cognitieve psychotherapie gaat, die probeert negatieve gedachtepatronen te vervangen door gezondere gedachtepatronen, dan zou een christen wel eens zeer expliciete opvattingen kunnen hebben over wat gezonde gedachtepatronen zijn (Propst, 1990, pp. 189-190; Timmerman, 2000; cf. De Groot, 2009). Vanuit christelijk perspectief is ook de wijze waarop mindfulness (een van oorsprong boeddhistische levenshouding, die echter sterke overeenkomst heeft met een bepaald type christelijke spiritualiteit – zie Derkse, 2000) soms in de cognitieve therapie wordt geïntegreerd, interessant (zie Visser 2012).

De *neurowetenschappelijke benadering* binnen de psychologie slaagt er in recente jaren, mede dankzij allerhande nieuwe technologieën, in om in toenemende mate inzicht te krijgen in het neurofysiologisch substraat van emoties, gedachten en handelingen. Daarbij worden opmerkelijke ontdekkingen gedaan, van het relilobje – de lokaliserings van religieuze ervaring in het brein (Newberg e.a., 2001; Newberg, 2002; Sarot, 2002, pp. 193-195) tot de aanwezigheid van een bereidheidspotentiaal (meetbare veranderingen) in onze hersenen *voorafgaand* aan het bewuste besluit om een handeling te verrichten (Libet 1999, cf. Sarot 2013). Veel wetenschappers menen op basis van de geboekte vooruitgang dat onze geest zetelt in onze hersenen en daar los van niet kan bestaan (vgl. Slors, 2011, p. 159); Dick Swaab heeft deze positie samengevat met de woorden *Wij zijn ons brein* (Swaab, 2010). Vanuit christelijk perspectief is deze restloze identificatie van geest en hersenen problematisch. Zij lijkt niet alleen een leven na de dood onmogelijk te maken, maar ook Incarnatie (geest die zich aan een lichaam verbindt) en uiteindelijk zelfs God zelf. En de consequentie van de gedachte dat hersenen en geest samenvallen, namelijk dat ons bewustzijn een bijverschijnsel is van causale materiële processen (vergelijk de experimenten over de vrije wil), roept verdergaande vragen op rond vrijheid en

verantwoordelijkheid. Niet alleen een christelijke levensbeschouwing staat dan onder druk, maar ook onze moraal en ons rechtssysteem; immers, als ik niet vrij ben, ben ik niet verantwoordelijk, en als ik niet verantwoordelijk ben, kan ik niet verantwoordelijk worden gehouden. Ook in het geval van dit neurowetenschappelijk onderzoek zal dus een hermeneutische confrontatie plaats moeten vinden tussen psychologie en religie. De christen zal daarbij zeer kritisch kijken naar bepaalde interpretaties van het empirisch materiaal en naar de vreemde overgang die sommige neurowetenschappers maken van hun empirische onderzoek naar conclusies die daar mijlenver van verwijderd zijn (Draaisma 2011).

#### CONCLUSIES

In het bovenstaande heb ik gepleit voor een kritisch-hermeneutische benadering van de verhouding van wetenschap en religie in het algemeen, psychologie en christendom in het bijzonder. Deze kritisch-hermeneutische benadering probeert te onderscheiden tussen de ‘harde’ resultaten van de wetenschap enerzijds, en de (methodologische) aannames en veronderstellingen van de wetenschap, de normatieve opvattingen van wetenschappers en de wijze waarop de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek hierdoor worden beïnvloed anderzijds. In het geval van een schijnbare tegenspraak dient te worden onderzocht of het hier gaat om een echte tegenspraak, hoe ‘hard’ de wetenschappelijke positie is (en in hoeverre deze integendeel is beïnvloed door veronderstellingen of waardeoordelen die strijdig zijn met de eigen religieuze positie) en hoe ‘hard’ de geloofsopvatting is die met wetenschap in strijd lijkt. Doel van deze benadering is de wetenschapper haar geloof op zodanige wijze met haar wetenschappelijk werk in gesprek te brengen, dat zij niet in haar geloof A gelooft en in haar wetenschappelijk werk B beweert, terwijl beide strijdig zijn met elkaar. Vervolgens heb ik voor vijf benaderingen in de psychologie – de psychoanalytische benadering, het behaviorisme, de humanistische psychologie, de cognitieve psychologie en de neurowetenschappelijke benadering – een eerste aanduiding gegeven van hoe een dergelijk kritisch-hermeneutisch gesprek eruit zou kunnen zien en vooral ook, waar de gesprekspunten zouden liggen. Hier ontbreekt

niet alleen de ruimte om dat gesprek ten volle te ontvouwen, maar ik ben ook van mening dat het aan anderen is om het te voeren: dit is niet aan de godsdienstwijsgerige buitenstaander maar een de christenpsycholoog zelf.

## LITERATUUR

- Benatar, M. & Benatar, D. (2003). Between prophyllaxis and child abuse: the ethics of neonatal male circumcision. *The American journal of bioethics*, 3, 35-48.
- Craig, W.L. (2009). The coherence of the incarnation. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, 187-199.
- Dawkins, R. (2006). *The God delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
- De Groot, F. (2009). *Van zelf tot mystiek: een ontmoeting tussen psychologie en spiritualiteit*. Averbode: Altiora Averbode.
- Derkse, W. (2000). *Een levensregel voor beginners: benedictijnse spiritualiteit voor het dagelijkse leven*. Tiel: Lannoo.
- Dobson, J. (1981). *Dare to discipline*. Eastbourne: Kingway.
- Draaisma, D. (2011). It's alright, I am a doctor: grensoverschrijding in de wetenschap. *Academische boekengids*, 88, 10-12.
- Driesen, A.M.A.J. (2007). Anna Terruwe: 1911-2004, psychiater. In I.D. Jacobs et al. (red.), *Biografisch woordenboek Gelderland*, deel 6 (pp. 119-123). Hilversum: Verloren.
- Freud, S. (1907). Zwangshandlungen und religionsübungen. In *Gesammelte Werke* 7 (127-139), 1983. Londen: Imago Publishing.
- Freud, S. (1927). Die Zukunft einer Illusion. In *Gesammelte Werke* 14 (323-380), 1991. Londen: Imago Publishing.
- Frijda, N.H. (1988). *De emoties: een overzicht van onderzoek en theorie*. Amsterdam: Bakker.
- Ghaly, M. (2012). Oral contribution to NOSTER panel debate on male circumcision, Utrecht, 3 oktober 2012.
- Groome, D. & Dewart, H. (1999). *An introduction to cognitive psychology: processes and disorders*. London: Psychology Press.
- Heitink, G. (1992). *Pastoraat als hulpverlening: inleiding in de pastorale theologie en psychologie*. Kampen: Kok.
- Hooymaas, R. (1973<sup>2</sup>). *Religion and the rise of modern science*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Libet, B. (1999). Do we have free will? *Journal of consciousness studies*, 6, 47-57.
- Maslow, A.H. (1968<sup>2</sup>). *Toward a psychology of being*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Maslow, A.H. (1969). The good life of the self-actualizing person. In P. Kurtz (red.), *Moral problems in contemporary society: essays in humanistic ethics* (pp. 67-76). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- McGrath, J.R. (1995). Behaviourism, behaviour therapy and modification. In D. Atkinson & D.H. Field (eds.), *New dictionary of Christian ethics and pastoral theology* (pp. 187-188). Leicester, England: Inter-Varsity Press.
- Newberg, A.B. (2002). The neuropsychology of ritual and meditative states. *Psyche & Geloof*, 13, 174-183.
- Newberg, A.B., d'Aquili, Eugene & Rause, Vince (2001). *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books.
- Philipse, H. (2012). *God in the age of science?: a critique of religious reason*. Oxford: OUP.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford: OUP.
- Plantinga, A. (2001). The twin pillars of Christian scholarship. In Various authors, *Seeking understanding: the Stob lectures 1986-1998* (pp. 117-161). Grand Rapids, MI: Eerdmans (oorspronkelijk verschenen deze twee lezingen van Plantinga in 1990).
- Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: religion, science, and naturalism*. Oxford: OUP.
- Propst, L.R. (1990). Cognitive psychology and psychotherapy. In Rodney J. Hunter (ed.), *Dictionary of pastoral care and counseling* (pp. 188-190). Nashville: Abingdon Press.
- Rogers, C.R. (1951). *Client-centered therapy: its current practice, implications and theory*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Sarot, M. (1997). Zin in het leven: wijsgerig-theologische notities over zin, geloof en psycho-sociale hulpverlening. *Psyche & Geloof*, 8, 127-148.
- Sarot, M. (2002). Een Godsbewijs uit de empirie?: over de apologetische waarde van statistisch onderzoek naar gebed en de ontdekking van het reli-lobje. *Psyche & Geloof*, 13, 184-198.

- Sarot, M. (2006). *De goddeloosheid van de wetenschap: theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*. Zoetermeer: Meinema.
- Sarot, M. (2011). Christian fundamentalism as a reaction to the enlightenment. In B. Becking (ed.), *Orthodoxy, liberalism, and adaptation: essays on ways of worldmaking in times of change from biblical, historical and systematic perspectives* (pp. 249-267). Leiden: Brill.
- Sarot, M. (2013). Christian faith, free will and neuroscience. Forthcoming in P. Jonkers & M. Sarot (eds.), *Embodied Religion*. Utrecht: Igitur.
- Schreurs, A. (2001). *Psychotherapie en spiritualiteit: integratie van de spirituele dimensie in de therapeutische praktijk*. Assen: Koninklijke Van Gorcum.
- Schreurs, A. (2012). *Psychotherapie en spiritualiteit in de praktijk*. Assen: Van Gorcum.
- Skinner, B.F. (1953). *Science and human behavior*. New York: Macmillan.
- Slors, M. (2011). *Neurowetenschap en vrije wil* (pp. 159-170). In Maureen Sie (red.), *Hoezo vrije wil?* Rotterdam: Lemniscaat 2011.
- Stevenson, L. & Haberman, D.L. (1998). *Ten theories of human nature*. New York: OUP.
- Swaab, D.F. (2010). *Wij zijn ons brein: van baarmoeder tot Alzheimer*. Amsterdam: Contact.
- Timmerman, R. (2000). God ter sprake in cognitieve gedragstherapie. *Psyche & Geloof*, 11, 183-189.
- Ussher, J. (1658). *The annals of the world: deduced from the origin of time, and continued to the beginning of the emperor Vespasians reign, and the totall destruction and abolition of the temple and common-wealth of the Jews; containing the history of the Old and New Testament, with that of the Macchabees; also all the most memorable affairs of Asia and Egypt, and the rise of the empire of Roman caesars, under C. Julius, and Octavianus*. London: E. Tyler for J. Crook and for G. Bedell.
- Van den Bercken, W. (2012). Kosmologen over God: een literatuuroverzicht. *Nederlands theologisch tijdschrift* 66, 321-328.
- Van Reijen, M. (1987). *Filosofie en hulpverlening 2: mensopvattingen*. Baarn: H. Nelissen.
- Visser, B. (2012). 'Leven met aandacht': Een gerestende mindfulness based cognitive therapy. *Psyche & Geloof*, 23, 197-203.
- Wallace, E.R. (1990). Psychoanalysis and religion. In R.J. Hunter (ed.), *Dictionary of pastoral care and counseling* (pp. 984-987). Nashville: Abingdon Press.

## PERSONALIA

Marcel Sarot was in het recente verleden gewoon hoogleraar 'geschiedenis en wijsbegeerte van religiewetenschap en theologie' aan de Universiteit Utrecht en wetenschappelijk directeur van NOSTER, de Nederlandse Onderzoeksschool voor de Studie van Theologie En Religie. Sinds 1 september 2012 is hij gewoon hoogleraar 'fundamentele theologie' aan de Tilburg School of Catholic Theology (TiU). Daarnaast is hij permanent diaken van het aartsbisdom Utrecht. Correspondentieadres: M.Sarot@uvt.nl, Postbus 80.101, 3508 TC Utrecht.