

Over de vermoeiing des vlezes en andere geneugten. Recente publicaties op het terrein van de godsdienstpsychologie

J.A. VAN BELZEN

SAMENVATTING

De auteur maakt een doorloop door recente publicaties in boekvorm op het terrein van de godsdienstpsychologie. Hij deelt zijn verhaal in de volgende categorieën in: Psychoanalytische studies; Psychotherapie en religie; *Psychohistory* en historische psychologie; Inleidingen, overzichten, vermelding in encyclopedieën en aanverwante producten; Godsdienst(psychologie) in de psychologie; Boeken over godsdienstpsychologie, haar geschiedenis, haar klassieken; Godsdienstpsychologische publicaties in engere zin; Varia en uitsmijters. Hij concludeert dat de godsdienstpsychologie een groeiende onderneming is, van erg wisselende kwaliteit.

Trefwoorden: godsdienstpsychologie, recente publicaties, kritische bespreking

Zoals op zovele terreinen en zo vaak het geval is, zou ook een vraag naar de hoedanigheid van recente publicaties op het terrein van de godsdienstpsychologie niet met een gemakkelijk antwoord te beantwoorden zijn. Er verschijnt van alles; soms vraagt een lezer zich af, hoe het mogelijk is dat het gedrukt kon (mocht...) worden, andere keren wordt zij vervuld met respect voor de kennis of de geestelijke kracht van een auteur. Het is onmogelijk om er op degelijke wijze verslag van te doen: om uit te leggen waarom een boek niet zou mogen bestaan, heeft men soms al weer bijna een boek nodig; en een iedereen aan te raden boek kan doorgaans niet samengevat worden zonder het ernstig tekort te doen. Waartoe dan toch iets schrijven over recente literaire productie in de godsdienstpsychologie? Omdat de vermoeiing des

vlezes tot een sport is geworden? Geneugten van eigen aard oplevert? Wellicht omdat een rondgang langs nieuwe boeken voor anderen soms toch een handreiking kan bieden? Laten we het laatste maar hopen en daarom meteen beginnen met enkele echte aanraders.

PSYCHOANALYTISCHE STUDIES

Die aanraders komen uit een hoek die met betrekking tot religie lange tijd bekend stond om haar kritische, zeg maar gerust: kritikasterige insteek: de psychoanalyse, in al haar verscheidenheid. Of die reputatie ooit terecht is geweest, doet er hier nu niet toe; een gegeven is dat er tegenwoordig heel wat psychoanalytische studies – of studies op psychoanalytische grondslag dan wel studies over psychoanalyse en religie – verschijnen, die

proberen religieuze fenomenen op genuanceerde wijze, met gepaste afstandelijkheid, te behandelen. Zo verschenen recentelijk twee bundels, beide in vooraanstaande series, met bijdragen van hoge kwaliteit. De ondertitel ‘Competitors or collaborators?’ van de bundel *Psychoanalysis and religion in the 21st century* (Black, 2006) lijkt niet erg gelukkig gekozen; ten laatste zal wie de bundel heeft gelezen weten, dat het doorgaans geen zaak van ‘of-of’ is. Ofschoon hij in zijn eigen bijdrage tot het boek wel eens ontspoot (zo wanneer hij beweert dat Freud gesteld zou hebben dat religie niets dan fantasie en projectie zou zijn), is Blacks inleiding tot de bundel competent geschreven. Hij laat zien dat er heel verschillende meningen bestaan, dat religie momenteel weer veel positiever wordt bekeken door sommige analytici (en sommigen al weer doorslaan en van psychoanalytische concepten en praktijken religieuze willen maken) en hij wil met zijn bundel – verschenen in *The New Library of Psychoanalysis* – vooral de diversiteit demonstrenen. De indeling laat het al zien; na de inleiding volgen vier delen: The possibility of religious truth, Religious stories that tell psychological truth, The nature and psychological functioning of religious experiences en Echoes between psychoanalysis and specific religious traditions. Natuurlijk leest niet elk hoofdstuk even prettig (Britton over Job leest bepaald onprettig) en natuurlijk kan men vragen hebben bij de opname van een bepaald hoofdstuk in een bepaald deel (Millar behandelt in deel II eigenlijk niet het kerstverhaal maar de Christmas Carol van Dickens), maar als geheel genomen is het een uitstekend boek.

Hetzelfde geldt voor *Spirituality and Religion: Psychoanalytic Perspectives* (Winer & Anderson, 2007), verschenen als een dubbelnummer (XXXIV-XXXV) van *The Annual of Psychoanalysis*. Het bijzondere aan deze bundel is onder meer dat ook anderen dan psychoanalytici aan het woord komen, bijvoorbeeld godsdienstwetenschappers en filosofen (die dan echter telkens wel degelijke kennis van een bepaalde soort psychoanalyse hebben, zoals Wendy Doniger respectievelijk Slavoi Zizek). Opmerkelijk is ook weer de zeer brede opzet: na een introductie in eigenlijke zin komen als verdere inleidende teksten een deel Broad perspectives (met daarin bekende auteurs als Ana-

María Rizzuto) en een deel Spirituality, gevolgd door twee delen beschouwingen door psychoanalytici en andere ‘scholars’, om af te sluiten met twee delen die (elementen of onderdelen van) de joods-christelijke religie en de oosterse religies behandelen. Hier fronsst men ook wel eens de wenkbrauwen, bijvoorbeeld wanneer Anderson kennelijk op grond van psychoanalytische criteria niet-psychoanalytische zaken als modaliteiten binnen een bepaalde religieuze traditie wil gaan beoordelen (p. 134), wanneer Sayer beweert dat psychoanalyse en kunst de ‘opvolgers’ zijn van religie in de hedendaagse wereld (p. 175), of wanneer Kaplan een lage zelfwaardering en jaloezie op mannen (door vrouwen) meteen maar morbide gaat noemen (p. 202), maar als geheel is het een zeer aan te raden publicatie.

Er valt nog meer uit psychoanalytische hoek aan te bevelen, zij het met kanttekeningen: in Duitsland blijkt zowaar een Psychosozial Verlag te bestaan, die een *Bibliothek der Psychoanalyse* uitgeeft, waarin heel wat titels op godsdienstpsychologisch terrein verschijnen. Het bijzondere van deze serie blijkt te zijn, dat ze de psychoanalyse weer als mens- en cultuurwetenschap op de kaart wil zetten, ook grondslagenstudies publiceert en de interdisciplinaire dialoog met andere wetenschappen zoekt. Een van de fraaist uitgegeven boeken, een zware ingebonden band, is *Psychoanalyse des Glaubens* (Gerlach, Schlösser & Springer, 2004). Het betreft een uitgave van teksten op een congres, die waarlijke parels bevat, maar soms wel heel letterlijk de gesproken tekst, zonder enige redactie of wat ook, blijkt te bevatten. (Zelfs het aanspreken van het publiek is niet weggehaald. Ook blijken inhoudsopgave en inhoud niet geheel overeen te komen.) Hier vindt men wel eens een tekst van een niet-analyticus (zo de wijsgeer Rüdiger Safranski), maar dat maakt het geheel alleen maar rijker. Zo goed als geen van de auteurs behoort tot het wereldje van de godsdienstpsychologie, doch de meesten hebben echt iets te zeggen waarnaar godsdienstpsychologisch geïnteresseerden maar beter kunnen luisteren. De bundel (met 558 pagina’s en meer dan dertig bijdragen) is niet samen te vatten, en zelfs teksten die wat belijdend-appellerend van aard zijn (in geheel niet-religieuze zin, als bijvoorbeeld van Richter, die in zijn enthousiasme voor

hedendaagse maatschappijkritische groeperingen als ‘attac’, de bekende anti-globaliseringsbeweging, lijkt te vergeten dat ook die, in hun aanhangers, ‘duistere elementen’ kunnen bevatten) zijn aanbevolen om te lezen, daar ze handelen over iets dat ook godsdienstpsychologen gerust meer zouden mogen bestuderen. Van Richter verscheen trouwens een monografie *Der Gotteskomplex* (2005) in deze ‘bibliotheek’, met welke titel hij het verschijnsel wil aanduiden dat de westerse mens na zijn vlucht uit de middeleeuwse onmachtigheid zich nu een egocentrische godgelijke almacht lijkt aan te matigen. In zijn cultuuranalyse legt Richter de nadruk op angst als determinant van deze wil tot macht en beschouwt hij het niet meer kunnen noch willen lijden als een ziekte. Het zijn ernstige woorden die hij laat horen; volgens hem – en dat is wellicht wat pathetisch – gaat het om niets minder dan de toekomst en het overleven van de menselijke maatschappij.

Het overzicht van *Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft* (Köhler, 2006) is uitstekend, maar merkwaardig inleidend (of wellicht moet men zelfs zeggen: schools). In feite komt de auteur nauwelijks uit boven het bieden van een (uitstekende!) samenvatting van Freuds betreffende teksten, waarbij hij meer publicaties behandelt dan de paar bestsellers die men bij anderen doorgaans slechts te zien krijgt. Een in- of uitleiding biedt hij eigenlijk niet, ook secundaire literatuur wordt nauwelijks aangehaald. (Toch is het geen dissertatie of iets dergelijks; de auteur is maar liefst opgeleid in geneeskunde, psychologie en wiskunde, met tal van academische diploma’s.) Een boek met veel herhalingen, sweeping statements en opgebouwd uit tal van eerder elders gepubliceerde teksten is *Transzendenzverlust und Melancholie. Depression und Sucht im Schatten der Aufklärung* (Haas, 2006). Zoals de titel doet vermoeden, wil Haas een verband leggen tussen secularisatie enerzijds en depressie en verslavingen anderzijds. Het klinkt wat reactionair en dat is het ook: de auteur brengt een niet zo geslaagde apologie voor het christendom, waarover hij tal van uitspraken doet (daarbij zich bijvoorbeeld op Jozef Ratzinger beroepend), maar een psychoanalytische behandeling van de door hem aangesneden thema’s biedt hij niet. Ook Wegener doet niet wat

de titel van zijn boek belooft: *Erlösung durch Vernichtung. Zur Psychoanalyse der christlichen Antisemitismus* (2004), een bundel bewerkte artikelen, hanteert psychoanalytische noties op verstandige wijze, maar biedt vooral theologie of (cultuur)-historische essays (soms eerder als boekbespreking verschenen). Het zijn interessante stukken, maar in hoeverre ze psychoanalyse bedrijven is zeer de vraag (en in het laatste hoofdstuk, over een romanfiguur bij Sartre, is het zelfs maar de vraag of hij het over christelijk antisemitisme heeft). Theologie biedt ook Crockett, maar hij zegt het tenminste met zoveel woorden; hij wil een psychotheologie ontwikkelen (p. 186), een theologie die de psychoanalyse serieus neemt, of in categorieën van de psychoanalyse denkt. Of hij echter de psychoanalyse zelf serieus neemt, is overigens nog maar de vraag: het zijn eerder postmoderne denkers die zich van psychoanalytisch lijkende terminologie bedienen, die in het boek centraal staan. En of het nog theologie biedt, is eveneens nog maar de vraag; het lijkt te gaan om een herijken van klassieke, ook theologisch gehanteerde termen als god en schepper (niet eens zozeer om de ‘klassiek’ theologische concepten). Wellicht is het een vorm van theologische wijsbegeerte? Zoals zo vaak bij zulke auteurs vraagt men zich af waarom zoiets als het sublieme toch zo nodig als intrinsiek religieus moet gelden? Als laatste belijdenis aan ‘theologie’?

Nog een andere Duitse uitgeverij geeft veel (doch niet uitsluitend) psychoanalytische publicaties uit, met daarbij veel aandacht voor godsdienstpsychologische thema’s. Naam (Ahriman), logo (een forse duivelsgestalte) en slogan (‘Unser Programm ist die Wiederkehr des Verdrängten’) geven aan uit welke hoek de wind waait. Men geeft onder andere een serie ‘ongewenste boeken op het terrein van kerk- en religiegeschiedenis’ uit. (Natuurlijk is deze serie kritisch, maar een andere serie, over fascisme, is net zo kritisch; het gaat de uitgever niet uitsluitend om godsdienstkritiek.) In deze serie verscheen een heruitgave van Kaplans *Die göttliche Allmacht. Die religiöse Zentralphantasie im Lichte der Psychoanalyse* uit (oorspronkelijk) 1926 (Kaplan, 2006). Veel eerder dan men doorgaans geneigd is te denken, gaf Kaplan ruime aandacht aan narcistische aspecten van ‘religie’. Zo is zijn centrale these in dit boek – bedoeld als aanvulling

op Freud – dat in ‘God’ niet slechts de infantiel-oedipaal ervaren vader zichtbaar wordt, maar tevens de subjectieve zelfervaring van de zuigeling. Met een zeker voor zijn dagen kundige gang door hindoeïstische en animistische tradities wil Kaplan de lezer overtuigen. Merkwaardig is hier de rol van de redacteur: zijn voorwoord is niet te lezen (behalve wanneer hij slechts noties van Kaplan samenvat); zijn nawoord daarentegen is goed geschreven, lijkt echter inhoudelijk niets met het boek te maken te hebben daar het voornamelijk over hedendaagse zogenaamde ‘neurotheologie’ handelt. Naast Kaplans boek komt een andere publicatie door dezelfde redacteur Hoevels bij dezelfde uitgeverij wat merkwaardig over. Ahriman geeft het tijdschrift *System ubw. Zeitschrift für klassische Psychoanalyse* uit. In de 25ste jaargang (2007) staan enkele godsdienstpsychologische artikelen (onder anderen van Hoevels zelf, weer niet te lezen overigens) waarin doodleuk wordt beweerd dat het oedipuscomplex ‘het’ grondmotief van ‘de’ religie is. Bij alle ontzag voor geschiedenis, klassieken en historische bijdragen: hier gaat het niet om klassieken, maar hier heeft men de ontwikkelingen niet bijgehouden (of zie Kaplan! onmiddellijk vergeten!), dit is gewoon achterhaald of minstens ongenueanceerd.

Doch hoe de kwaliteit van de zeer uiteenlopende bijdragen ook beoordeeld moet worden, er kan in ieder geval niet meer beweerd worden dat de psychoanalyse geen aandacht voor ‘religie’ heeft of dat die enkel negatief van aard zou zijn. Ook bij het in Nederland gehouden ‘Freud-Festival 2006’ bleek dit het geval. Het ‘lezingcarroussel’ is gepubliceerd onder de titel *Psychoanalyse anno nu* (Verheugt-Pleiter, 2006) en bevat teksten van bekende Nederlandse psychoanalytici over Freud, over ontwikkeling, over kunst en cultuur, over geweld, over trauma, over klinische praktijk en over organisatie. Het biedt een heel fraai spectrum, met doorgaans goed geschreven bijdragen, maar waarom ‘De rol van religie in de hedendaagse psychoanalytische behandeling’ door Truus de Groot in het onderdeel ‘kunst en cultuur’ (met ook stukken over literatuur en over Picasso) opgenomen werd, is niet duidelijk. Van een auteur die ook in het onderdeel *Spirituality* van de bundel van Winer en Anderson (2007) figureert en die men in dit soort literatuur wel vaker tegenkomt, verscheen

een autobiografie: in *Broken fathers, broken sons* verhaalt Gargiulo (2008) wel over zijn achtergrond als Karmeliet en over zijn latere ontwikkeling tot psychoanalyticus, maar hanteert hij zijn metier merkwaardig genoeg in het geheel niet om enig vakmatig inzicht in zichzelf (of meer in het algemeen over het functioneren van religiositeit in het menselijk bestaan) mee te delen. Het boek is heel eerlijk, soms ontroerend, maar waar moet het heen als iedereen, zonder duidelijke reden, een autobiografie gaat uitgeven, gevuld met uitingen van twijfels, met (alleszins begrijpelijke) vragen over zichzelf en met eigen gedichten van discutabele kwaliteit? Ook bij het jungiaans (preciezer: jacobiaans) geïnspireerde *Bilder. In Psychotherapie, Kunst und Religion. Ein Schlüssel zur Interpretation* (Riedel, 2005) moeten we niet te lang stilstaan: het is prachtig (ingebonden, veel kleurenreproducties), maar niet altijd even zorgvuldig uitgegeven (bronvermeldingen zijn niet consequent, de voetnoten soms niet duidelijk); het is populair geschreven, biedt wat theologie en cultuurgeschiedenis. In de behandeling der kunstwerken overweegt de descriptie, bepaald niet de psychologie, die bovendien alleen maar mag vaststellen dat symbolen overal ter wereld hetzelfde zouden betekenen. Maar in plaats van dit te onderzoeken of minstens het perspectief voor falsificatie open te houden, worden alleen illustraties geboden. Wellicht is het boek echter helemaal niet academisch bedoeld.

PSYCHOTHERAPIE EN RELIGIE

Over psychotherapie en religie verschijnen al sinds jaren steeds meer boeken, van soms twijfelachtig gehalte; we kunnen hier niet proberen alles te volgen en er beter een enkel uitlichten. Belangrijk zal het zijn er op te wijzen, dat veel van hetgeen momenteel vanuit de USA wordt gepubliceerd van hoogst problematische aard is. Enerzijds is het natuurlijk toe te juichen dat binnen de psychologie zo veel aandacht aan het ontstaan is voor thema’s die samenhangen met religie (en/of spiritualiteit), anderzijds is het tragisch te zien hoeveel daarvan het stempel draagt van financieel winstbejag en productie omwille van de productie op een terrein waarop het kennelijk gemakkelijk scoren is. Veel is ook zo typisch Amerikaans (in de zin van oppervlakkige succesverhalen) en ont-

staan in een dermate andere context, dat het niet als model, zelfs nauwelijks als inspiratie voor een Nederlandse of andere context kan functioneren. Zo ook met de nota bene door de APA uitgegeven bundel *Spiritually oriented psychotherapy* onder redactie van Sperry en Shafranske (2005), twee collega's met een uitstekende staat van dienst. Wat ze in hun inleiding stellen, is echter iets dat voor alle psychotherapie en hulpverlening in het algemeen geldt: 'People come to us because they suffer in meaningful ways; we do not treat symptoms, we provide care to persons. Spiritually oriented approaches place emphasis on the construction of meaning rather than on simple identifying and eliminating particular constellations of symptoms' (p. 24-25). Daaraan is dus nog niets specifiek te onderkennen; wat voegen spiritueel georiënteerde vormen van psychotherapie nu toe ten opzichte van andere vormen van psychotherapie? De antwoorden op de vraag zijn problematisch: de inleiders stellen dat ieder mens spiritueel is (p. 3), een stelling waar lang niet iedereen die spiritueel is of wil zijn en lang niet iedereen die religie en/of spiritualiteit in hulpverlening serieus neemt en waarschijnlijk zelfs niet elke auteur in hun bundel, het mee eens zal zijn. Heel wat uiteenzettingen in het boek lijken een mengmoes van religieus getuigen en hulpverlening te zijn, hetgeen natuurlijk best eens een keer goed kan uitpakken en een ontroerend verhaal kan opleveren. Maar de patiënt meedelen te geloven in haar goddelijke waarde (p. 274) kan toch nauwelijks als doorsnee therapeutische interventie in een seculiere setting voor gezondheidszorg gelden of daar ten voorbeeld worden gesteld. (En wat specifiek 'theistic' is aan hetgeen Richards kennelijk praktiseert, is geheel onduidelijk.) Aardig aan het boek zijn de vele vignettes, maar het is jammer dat eigenlijk nergens echte behandeling van casuïstiek geboden wordt; in veel gevallen lijkt 'psychotherapie' (in de USA? bij de auteurs van dit boek?) niet veel meer te betekenen dan een fijn gesprek hebben met een met je meedenkende verstandige persoon. 'Spiritually oriented psychotherapy' is doorgaans of religieuze psychotherapie of een vorm van zielzorg; en het door de therapeut actief willen betrekken van een religieuze oriëntering in de 'behandeling' lijkt verdacht veel op instrumentaliseren van religie. De

opzet van het boek is verstandig: alle 'benaderingen' worden volgens eenzelfde stramien (beetje theoretische en historische achtergrondinformatie, onder andere over de grondlegger(s), uiteenzetting van de theoretische constructen, de visie op de relatie tussen psychotherapie en spiritualiteit, de vereisten aan de hulpverlening et cetera) gepresenteerd, zodat onderlinge vergelijking mogelijk wordt. Maar de meeste hoofdstukken blijken niet meer te bieden dan in een 'engaging style' (p. 5) geschreven essays door een therapeut uit een bepaalde richting die het woord 'spiritueel' aan haar professionele vocabulaire heeft toegevoegd.

Eenzelfde tendens geeft het sympathiek, competent en zeker niet naïef geschreven boek van Pargament (2007) te zien. Ofschoon ook dit heel Amerikaans is, vertelt hij niet alleen succesverhalen en is te merken dat hij niet zomaar meepraat omdat de thematiek zo goed in de markt ligt, maar dat hier persoonlijke reflectie en ervaring een rol spelen. Toch blijft het, zoals ook de titel wel duidelijk te zien geeft: *Spiritually integrated*, dus niet slechts oriented, *psychotherapy* – een blend van religie en psychotherapie, die we in ons werelddeel niet zouden accepteren of door zorgverzekeraars gefinancierd zouden krijgen. Het is niet alleen de opvatting over spiritualiteit die twijfelachtig is (is spiritualiteit inderdaad een universeel 'onherleidbaar menselijk motief' (p. 197)? is spiritualiteit inderdaad de kern van alle religie (p. X)?); het is ook de opvatting over psychologische hulpverlening die afwijkt van hetgeen we hier doorgaans gewend zijn: waarom zou een mevrouw die twijfelt of ze vanwege haar geloof terug moet keren naar een echtgenoot die haar seksueel bedrogen heeft, in de eerste plaats met een psycholoog moeten gaan praten? Als geheel is het boek toegankelijk geschreven, met heel veel verhaaltjes, kennelijk bedoeld voor een breed publiek. En Pargament is zeker genuanceerder dan menig ander op dit terrein, zo geeft hij ook duidelijk aan dat specifieke vormen van religie specifieke problemen induceren. Of het een aanrader is?

Geen aanrader is helaas *Religion in der Psychiatrie* (Kaiser, 2007), dat echter qua opzet duidelijk het potentieel bezat een standaardwerk te worden. Wellicht is het boek, ondanks de vele perspectieven die de auteur hanteert, ondanks de degelijke

aanpak en ondanks zijn belezenheid, toch nog onrijp? Kaiser is zowel godsdienstwetenschapper als psychiater, opgeleid in Duitsland; en de degelijkheid die je dan verwacht, wordt voor een deel waargemaakt: hij biedt geen gemakkelijke verhaaltjes, komt niet eenvoudig alles gladstrijken en aan elkaar gelijk stellen, hij is zich zeer bewust van theoretische vooronderstellingen, historische ontwikkelingen en verschillende gearde contexten. Merkwaardig is het dan toch dat hij vrijwel uitsluitend Duitstalige literatuur behandelt en het alleen over de situatie in Duitsland heeft, terwijl toch bekend is dat juist het Duitse taalgebied een achterstand te zien geeft op het terrein van godsdienstpsychopathologie en godsdienstpsychologie in het algemeen. Kaiser behandelt teveel; het boek wordt daardoor toch oppervlakkig en kan niet als naslagwerk fungeren, terwijl het met bijna 700 pagina's ook als inleiding of als onderwijsmateriaal niet bruikbaar is.

Een schrill contrast hiermee vormt bijvoorbeeld *Religion, culture and mental health* (Loewenthal, 2007). Hier vindt men op zo'n 150 pagina's een uitstekende introductie in de thematiek die de titel aanduidt. Loewenthal schrijft korte zinnen, men zou soms meer informatie en vooral diepgang wensen, maar ze wordt nergens echt oppervlakkig. Ze blijft – ofschoon het duidelijk is dat ze *pro-religious* is – genuanceerd, laat verschillende kanten van de zaak zien en wijst op verschillende, elkaar soms zelfs tegensprekende onderzoeksresultaten (waarbij verschillen in verschillende contexten kennelijk aan die contexten worden geweten; het element 'culture' uit haar titel komt verder nergens uit de verf). In hoog tempo gaat ze door een aantal ziektebeelden, stoornissen of uitzonderlijke psychische toestanden heen (schizofrenie, manie, depressie, angst, somatisatie, dissociatie, *positive states* als bijvoorbeeld positieve stemming) en de lezer houdt het besef over hoe gecompliceerd de relatie tussen religie en geestelijke gezondheid kan zijn (en ook dat religie, hoe ook verstaan, 'in principe' geen negatieve effecten teweegbrengt – het is maar dat u het weet!). Dit boekje is wellicht voor inleidende cursussen wel een aanrader.

Heilsamer Zauber (Straube, 2005) is niet zozeer een godsdienstpsychologische publicatie (want

over godsdienst of godsdienstigheid gaat het niet of nauwelijks), alswel het verhaal van een psycholoog en psychotherapeut, die gefascineerd is door heel wat 'onverklaarbare' genezingen (van zowel psychisch als fysisch lijden), vooral als die gereden lijken te zijn aan voorafgaande handelingen van 'genezers' van allerlei pluimage (waartoe dan vooral alternatieve genezers behoren), waarin de patiënten op een of andere wijze 'geloven'. De klinisch psycholoog en psychotherapeut Straube heeft duidelijk de invloed van de parapsychologie ondergaan, maar is geen parapsycholoog, althans presenteert zich hier zeker niet zo. Hij is een psycholoog die openstaat voor het onverklaarde (en wellicht onverklaarbare), die met en ondanks positivistische onderzoeksmethoden en technieken tot 'verbazing' in staat blijft. Zijn stijl heeft niets glads, niet zalvends, eerder iets fris, zoals wanneer hij zich afvraagt, waarmee we nou te maken hebben: met 'wetenschappelijke sensaties, goed gemaskeerde charlatanerie of bovennatuurlijke krachten'? Natuurlijk geeft hij geen antwoord.

Psychotherapy and religion (Weiner, Cooper & Barbre, 2005), het resultaat van een conferentie in 1998, is een leesboek voor bij de haard. Het is veel minder pretentief dan boeken als van Sperry & Shafranske of Pargament, doch daarom beslist niet minder. Het biedt autobiografische verhalen van psychotherapeuten die zelf spiritueel zijn en die spiritualiteit in hun praktijk serieus nemen, verhalen over zichzelf en over hun patiënten. Voor wie eens een kijkje wil nemen in praktijk en mijmeringen van Amerikaanse collega's kan dit een aanrader zijn.

Wie geïnteresseerd is in het tegenwoordig modieuze wordende concept (en de praktijk van) *mindfulness*, zou het boekje van Mace (2008) aangeraden kunnen worden. Hij heeft slechts zo'n 160 pagina's nodig om de boeddhistische achtergronden ervan uit te werken, het onderzoek ernaar de revue te laten passeren (zonder daarbij opsomming te worden) en de therapeutische aspecten en de relatie met geestelijke gezondheid alsmede met therapie te bespreken. Mace doet dat op een wijze manier, bescheiden, zonder overdreven pretenties. Het blijft echter de vraag of men hetgeen kennelijk toch bedoeld is als een spirituele oefening uit een bepaalde traditie kan overhevelen naar een context

van seculiere gezondheidszorg. Wie meer over de achtergronden van mindfulness te weten wenst te komen, kan te rade gaan bij Tse-fu Kuan (2008), die op grond van zijn filologische analyses zeker veel verheldert en die over veel historische kennis beschikt, maar wiens poging het vroege boeddhisme en hedendaagse psychologie te verbinden, in de zin van het ene het andere te laten verhelderen, toch niet erg geslaagd genoemd kan worden. Ontdaan van alle pretenties psychologie te hanteren of psychologisch te lezen, levert deze dissertatie echter nog genoeg op. (De grootste waarde zal evenwel zitten in het leveren van een nieuwe tekstkritische vertaling van enkele *suttas*, vanuit het Pali, Chinees en Sanskriet.)

PSYCHOHISTORY EN HISTORISCHE PSYCHOLOGIE

Meer inhoudelijke relaties tussen psychologie en geschiedenis – beide in brede zin verstaan – worden gelegd door een aantal andere auteurs, waartoe ook iemand behoort die geen enkele psychologische pretentie heeft. Waltraud Pulz schreef een prachtige *Habilitationsschrift* (een werkstuk dat in onder meer Duitsland deel uitmaakt van een voor een academische loopbaan vereiste verdere kwalificatie na het doctoraat) over fenomenen van voedingsabstinentie in de zestiende eeuw. Folkloristiek is haar interdisciplinaire vakgebied en vanuit een veelheid aan perspectieven en literatuurbestanden (geneeskunde, psychologie, theologie, feminisme e.d.) verricht zij haar voornamelijk historische onderzoek. Wie haar boek leest, moet net als zij over kennis van nogal wat talen beschikken: zij citeert behalve gangbaar Duits, Engels en Frans maar liefst Italiaans en zelfs Nederlands! Ze behandelt dan ook Eva Vliegen uit Moers, dat toentertijd (onder Maurits van Nassau, degene die ook een poosje gouverneur van de Nederlandse nederzettingen in Brazilië is geweest) vanuit Den Haag bestuurd werd. (Ze hanteert dus een talencombinatie die vrijwel geen Duitser haar zal nadoen, en of het niet geven van vertalingen dan wel zo verstandig is?) Een van haar kernvragen is, uiteraard, de relatie tussen hetgeen heden ten dage als anorexia (nervosa) wordt benoemd en de door haar onderzochte gevallen van voedselabstinentie uit het verleden. Van vier van de zeven gevallen is in het verleden al vastgesteld, dat het om ‘bedrog’

ging, maar dat is het punt niet: het ging veelal niet om bedrog, voor ‘waarheid’ werden toentertijd andere criteria gehanteerd dan heden ten dage; men dient over een enorme kennis van de geschiedenis van vroomheid, van theologie, van de criteria binnen categorieën als mannelijkheid en vrouwelijkheid, van politiek en wat niet al te beschikken om de verschijnselen enigermate recht te doen. Schrijvend met vaart weet Pulz het kunststuk te volbrengen en enigszins in het spoor van de bekende historica en feministe Caroline Walker Bynum wijst zij erop, dat veel van onze dichotomieën een soort mystieke transcendentie kenden in vroeger eeuwen. Volgens haar is een label als anorexia dan ook zeker niet van toepassing op de toenmalige verschijnselen; anorexia is een verschijnsel van later tijd, niet in de plaats gekomen van, ook niet de opvolger van de eerdere verschijnselen (ze kwamen in de twintigste eeuw immers ook voor, net zoals nu nog, trouwens), maar een fenomeen dat naast deze is ontstaan.

De vaart en volgehouden spanningsboog die het boek van Pulz kenmerken ontbreken enigszins in *Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart* van Hermsen (2006). Debet daaraan is enerzijds zeker het tragisch vroege overlijden van de auteur: ook dit boek is een goedgekeurde *Habilitationsschrift*, die echter door de auteur niet meer tot een handelseditie bewerkt kon worden. (Dat heeft een vriend voor hem gedaan; het vereiste omvangrijke examen voor de Habilitation was door Hermsen nog wel afgelegd.) Hermsen was van opleiding een godsdienstwetenschapper die veel interesse voor de godsdienstpsychologie had opgevat, daarin goed belezen was, maar toch met een accent bleef spreken. Het boek is anderzijds ook niet helemaal geslaagd in z'n opzet: op pagina 3 wordt namelijk als vraagstelling gepresenteerd hoe concrete ervaringen uit de kindertijd religieuze concepties mede bepalen, en hoe de kindertijd op haar beurt door religie gevormd wordt. Op pagina 5 wordt iets anders gezegd: het zou gaan om de samenhang van religie en persoonlijkheid, alsmede om de betekenis van de religieuze socialisatie voor het ontstaan van religieuze wereldbeelden. Een paar regels verder wordt dan het ontsluiten van een nieuw onderzoeksgebied binnen de gods-

dienstwetenschap genoemd, namelijk kindertijd en de geschiedenis van de kindertijd. Waarom hij daarvoor de godsdienstpsychologie nodig lijkt te hebben, wordt niet zo duidelijk, net zomin als duidelijk wordt wat zijn doorloop door veel literatuur op verschillende terreinen nu uiteindelijk oplevert. Doch op zich heeft Hermsen gelijk in heel wat van zijn opvattingen en bevindingen: de godsdienstwetenschap heeft de kindertijd, in heden en verleden, ten onrechte veronachtzaamd; ook heeft de godsdienstpsychologie – in tegenstelling tot haar begintijd – de aandacht voor het kind vergaand verloren. Maar dat het juist het christendom zou zijn geweest dat het kind ontdekte en daarmee voor de ontwikkeling van de (ontwikkelings)psychologie verantwoordelijk zou zijn, mag betwijfeld worden. Na afloop van het hele verhaal volgt nog een soort appendix: de redacteur heeft het aanvankelijk door Hermsen als tweede hoofdstuk geplande historische minioverzicht van de godsdienstpsychologie niet durven verwijderen, maar ook wel aangevoeld dat het niet organisch in het geheel past.

Niet eenduidig in zijn boodschap en aspiraties is ook Merkur (2007) in zijn *Crucified with Christ*. Het boek opent als het ware met een donderslag: Merkur beweert niets minder dan ‘that Western psychotherapy was invented [...] in the twelfth through fourteenth centuries’ (p. VII): buitengewoon provocatief, want bijna *a priori* te verwerpen. Misschien was het allemaal bedoeld om de aandacht van de lezer te trekken, want de rest van het boek is één grote terugtocht ten opzichte van deze claim. Zo wordt een paar pagina’s verder verondersteld dat Jacobus van Milaan het had over iets wat we tegenwoordig therapeutische persoonlijkheidsverandering zouden noemen, hetgeen toch al heel wat minder provocatief klinkt (maar nog steeds aanvechtbaar is). In plaats van nu à la Pulz zelf origineel historisch onderzoek te doen, blijft Merkur met moderne ogen in oude boeken lezen, ondertussen steeds meer water in de wijn gietend. Op p. 39 heet het dan dat er middeleeuwse praktijken waren die *leken op* vrije associatie. Wie zal het ontkennen? Op verschillende plaatsen (bijvoorbeeld p. 46, 73) gaat Merkur zelfs uitleggen in welke opzichten spirituele oefeningen als de *lectio divina* verschilden van hedendaagse thera-

peutische technieken. Ten slotte stelt hij dat we te maken hebben met voorlopers van tegenwoordige psychologie en psychotherapie (p. 129) en is er van zijn aanvankelijke claim niets meer over. (Instructiever is zijn doorloop door de geschiedenis van de psychoanalyse op het stuk van de interpretatie van mythen: Merkur [2005]. Een mythe blijkt van alles te kunnen zijn: zowel een symptoom van psychische stoornis als een voertuig van genezing. Mythen zijn echter altijd symbolisch, en als symbolen dragers van onbewuste betekenissen en resonanties. We zijn weer op bekend terrein, zou je kunnen zeggen, ofschoon iemand als Riedel, zie boven, in dit terrein nog maar eens moet gaan wandelen.)

Zou Merkur nu gaan onderzoeken hoe een mythe psychologisch functioneert, zou hij aan psychologie gaan doen, zou hij onderzoeken hoe zulks in het verleden gefunctioneerd heeft, zou hij psychohistory bedrijven? Maar al verwijst hij nog zo vaak naar Haartman (2004), zulks doet hij niet, ook niet in zijn boekje over middeleeuwse spirituele technieken. Wie het wel enigszins doet, is Bucher (2004). In zijn *Psychobiographien religiöser Entwicklung* blijkt Bucher weer een enorme literatuur te beheersen: zijn boek zou zo als inleiding in de psychobiografie kunnen fungeren, als hij tenminste eens historisch onderzoek naar een der besproken figuren had verricht. Hij baseert zich echter steeds op secundaire literatuur, waardoor juist een van de belangrijkste heuristische functies van psychologische kennis voor historisch onderzoek buiten beeld blijft. Het boek is zonder meer lezenswaardig: Bucher maakt een doorloop door de geschiedenis van de religieuze psychobiografie, geeft verstandig commentaar en kritiek, en neemt een paar door andere auteurs geschreven paragrafen op. Hij voegt zelf niet veel toe aan de literatuur. Als kwekeling van Oser plaatst hij zijn beschouwingen in het kader van de psychologisch onderzoekbare geloofsontwikkeling. Wie Buchers boek naast Schultz’ betreffende ‘handboek’ hanteert, krijgt een goed beeld van hetgeen psychobiografie, als onderdeel der psychohistory, ook op religieus terrein vermag en reeds opgeleverd heeft. (En zij zal dankzij de confrontatie met Schultz (2005) ook zien waar het allemaal hapert...)

INLEIDINGEN, OVERZICHTEN, VERMELDING IN
ENCYCLOPEDIËN EN AANVERWANTE PRODUCTEN

Enorme belezenheid toont Bucher ook in zijn 'handboek' *Psychologie der Spiritualität* (2007). Opnieuw maakt hij een doorloop door een omvangrijke literatuur zonder daar zelf veel aan toe te voegen. Voor een 'handboek' behoeft dat uiteraard ook niet, de waarde zit in het in handzame categorieën – concepties, empirisch onderzoek, ontwikkeling, effecten, samenhangen met psychotherapie – samenvatten van bestaande literatuur. Dat doet Bucher uitstekend; anders dan bijvoorbeeld Kaiser (zie boven), beheerst hij ook de Angelsaksische literatuur uitstekend. Hetgeen men kritisch zou kunnen aanmerken, geldt niet zozeer hem als auteur als wel de oeverloos wordende stroom artikeltjes en onderzoekinkjes op dit terrein zelf: wat is er nu psychologisch aan? Er wordt heel veel gedragswetenschappelijk onderzoek verricht, maar dat als zodanig is toch nog geen psychologie? Dus hoezo: 'psychologie' der spiritualiteit? Trouwens: men kan zich afvragen wat het empirisch vaststellen van onderscheiden opvattingen over en van verschillend taalgebruik inzake spiritualiteit tot een conceptualisatie kan bijdragen. Bucher heeft dit ook zelf wel in de gaten, (waarschijnlijk) dankzij zijn theologische vorming is hij in staat tot heel wat meer kanttekeningen dan men doorgaans in 'psychologisch' onderzoek over spiritualiteit vindt. Het boek is duidelijk voor studenten bedoeld, is dus zeer terughoudend met eigen opvattingen, levert vooral een staalkaart en is zowaar verschenen bij een vooraanstaande Duitse uitgever op psychologisch terrein: een indicatie dat 'de' psychologie, ook buiten de USA, het thema in toenemende mate in de gaten begint te krijgen!

Doch laten we, voor we het daarover gaan hebben, kort een paar nieuwe overzichten in andere disciplines aan de orde stellen over godsdienstpsychologie, of over het aan bod komen van godsdienstpsychologie, of van godsdienstpsychologische gezichtspunten of denkers. *Grundwissen Religionspsychologie* (Hemminger, 2003) is een van de beste inleidingen die momenteel beschikbaar zijn. (Aan het modieuze woord 'handboek' in de ondertitel store men zich niet; met een 'handboek' heeft ook dit boek niet veel gemeen, het is een slechts een van de vele indicaties van terminologi-

sche inflatie alom *in academica*.) Het boek is heel aansprekend geschreven, vertrekt vanuit vragen over religieuze fenomenen (en niet zozeer vanuit de psychologie, die echter steeds heel netjes wordt weergegeven en toegepast); is kennelijk ontstaan vanuit een kerkelijke onderwijs situatie van of voor theologen. (De auteur is geen theoloog, maar bioloog en psycholoog; wel gewaagt hij van een eigen 'zielzorgerlijke praktijk', p. 254; kennelijk is hij geïnteresseerd in charismatische verschijnselen.) Het boek kent echter ook behoorlijke eenzijdigheden: psychoanalytische gezichtspunten komen zo goed als niet aan de orde, de voorbeelden zijn voornamelijk christelijk van aard en kennelijk christelijke standpunten doen de auteur tot allerlei theologische of minstens normatieve uitspraken komen. Na een inleiding komen religieuze ontwikkeling, persoon(lijke relaties), (bij)geloof, veranderd bewustzijn, gemeenschap, fanatisme en sekte aan de orde. Een uitleiding ontbreekt: het boek houdt plots op.

A brief introduction to the psychology of religion van Swan (2006) kan de vergelijking niet doorstaan. Het lijkt een soort weergave van lezingen over onderwerpen uit de godsdienstpsychologie, waarin de auteurs geen experts zijn, maar waarover zij een en ander hebben gelezen. (Is het een lezingencyclus door predikanten? De uitgever noemt zich 'christelijk'.) Het geheel heeft geen academisch niveau (beoogt dat wellicht ook niet) en is hopeloos verouderd.

Magistraal daarentegen is de weer volledig herwerkte *Religionspsychologie* van de Duitser Grom (2007). (Hij had beter een andere titel voor zijn boek kunnen kiezen. Natuurlijk is dit boek 'godsdienstpsychologie', net zoals het boek dat hij eerder onder dezelfde titel op de markt bracht [Grom, 1992/1996], maar het thans voorliggende is zo verschillend, dat men gerust van een ander, nieuw boek kan spreken.) Grom – die van opleiding niet eens psycholoog is! – is een van de weinigen die nog met een eigen benadering komen; zijn ideeën over motivatie hebben aanleiding gegeven tot de ontwikkeling van een zelfstandig onderzoeksinstrumentarium dat in een hele serie van empirische onderzoekingen in Duitsland is gevalideerd en ingezet. In dit boek behandelt Grom weer een heel aantal thema's op grondige wijze: het statuut

van de godsdienstpsychologie, verschillende opvattingen over het ontstaan van religie en religiositeit, effecten van religiositeit, godsbeelden, mystiek, noem het maar op. Zonder de sociale samenhang te veronachtzamen, ligt zijn aandacht wel voornamelijk bij het individu; het zijn vooral de intrapsychische voorwaarden van religiositeit die hij behandelt. Dit is een van de beste boeken die momenteel beschikbaar zijn.

Van de bekende godsdienstpsycholoog Malony (die ook pastor is geweest en na zijn emeritaat weer opnieuw is geworden) verscheen een samen met een hoogleraar pastoraat geschreven *Christian counseling. An introduction* (Malony & Augsburg, 2007), die precies doet wat de titel zegt (al zal ze zeker niet binnen alle christelijke tradities gebruikt willen worden). Een heel populaire inleiding in (een deel van) de persoonlijkheidspsychologie (voornamelijk in het psychometrische spoor van Eysenck en Cattell) in relatie tot kerkelijke religiositeit verscheen van de hand van de Engelse psycholoog en praktisch theoloog L.J. Francis. Het is een boekje in een serie bedoeld voor gebruik binnen (kerkelijke) studiegroepen, met kadertjes, oefeningen en opdrachten (bijvoorbeeld tot het lezen van bepaalde bijbelteksten), vooral gebaseerd op uitgebreid eigen empirisch onderzoek. (Daarbij lijkt het in zo'n boekje opnemen van een zelf geconstrueerde persoonlijkheidsschaal toch niet voor de hand te liggen..). Godsdienstpsychologie is het niet; het is een soort pleidooi voor het willen hanteren van hedendaagse psychologie ten gunste van geloofsreflectie en pastoraal werk, en in die zin wellicht een bijdrage tot de pastorale psychologie te noemen?

A propos pastorale psychologie: what's in a name? Laat ons even een boek noemen dat eigenlijk niet in deze paragraaf thuis hoort. Van de Nederlander Nauta verscheen hetgeen hij zelf een 'bijdrage aan de pastoraalpsychologie' noemt, maar dat als project wellicht net zo goed tot de godsdienstpsychologie gerekend zou kunnen worden (zij het dat Nauta er geen godsdienstpsychologie van maakt). De 'schetsen voor een psychologie van de pastor' (de ondertitel van Nauta, 2006) biedt geen inleiding in of overzicht van de pastorale psychologie; het is op geen enkele wijze 'psychologie voor pastores', zoals de meeste pastorale psycho-

logie wel is, maar het sympathieke nadenken, of misschien moet men wel zeggen, meedenken van een psycholoog met hedendaagse christelijke pastores. Nauta, zelf afkomstig uit de organisatiepsychologie, beziet het beroep van pastor onder het aspect van leiderschap en poneert de stelling dat het paradoxaal van karakter is. In hetgeen wellicht het best te kenmerken is als een mooi geschreven essay in de beste zin, namelijk een persoonlijk getinte beschouwing van iemand die inhoudelijk behoorlijk op de hoogte is, maar die toch niet als wetenschapper of docent optreedt, komt Nauta met tal van oorspronkelijke observaties, prikkelende uitspraken en wellicht zelfs wel tegendraadse suggesties (zij het dat hij die suggesties weer niet als adviezen in strikte zin poneert). Zo beweert hij bijvoorbeeld, tegen de vaak gehuldigde overtuiging in, dat iemand slechts pastor kan zijn als zij zichzelf, authentiek, is, dat echt pastoraat juist gebaat is bij onechtheid, bij een doen alsof, bij het voor pastor spelen (p. 20)! Nauta vraagt zich af of de basisproblematiek van velen die zich tot het pastoraat geroepen voelen niet te vinden is in de eigen (op het geëigende moment tekort gekomen) behoefte aan erkenning en bevestiging (p. 57). Hij durft nogal wat te zeggen en gaat zijn boekje als psycholoog ver te buiten (bijvoorbeeld p. 203, wanneer hij gaat zeggen wat zielzorg is of zou moeten zijn). Er lijkt een heimwee in het boek aanwezig naar een vroeger, toen het nog beter was, wel wetende dat het vroeger niet goed was en dat we niet terug kunnen of willen. Of nog anders en nog paradoxaler gezegd: Nauta lijkt een soort pre-postmodernisme te bepleiten, hij accentueert, geheel eigentijds blijvend, waarden uit de tijd van voor de grote malaise die hij de postmoderniteit kennelijk acht te zijn (bijvoorbeeld p. 172). Maar hoe het nou concreet moet, als het geen praise-inde-polder wordt, maakt hij niet zo duidelijk. Hij schrijft tussen analyseren, preken en geestelijk begeleiden in, en waagt zich aan uitspraken als: 'Om zich [...] te wapenen is het misschien goed het strijdtoneel af en toe te verlaten en de nabijheid te zoeken van de enige Ander. Het bezoeken van de heilige plaatsen maakt vroomheid weerbaar, doorbreekt het alledaagse, de sleur waarin het geloof verdwijnt. Pastores [...] zouden hun sabbatsverlof niet met zulke dorre zaken moeten vullen als een

studie over het huisbezoek of het lezen van het laatste boek over de vitale gemeente, maar op pad moeten gaan. Weg, op zoek naar die plekken waar al eeuwen pelgrims naartoe getrokken zijn, plekken waar men God nabij kan zijn' (p. 63). Voorwaar, een boek met een geheel eigen geluid.

Van John Rowan verscheen een bewerkte versie van zijn bekend geworden *The Transpersonal Spirituality in psychotherapy and counseling* (Rowan, 2005), een soort inleiding in de transpersonale psychologie, waarin ook telkens relaties met religie worden behandeld. Het is helder geschreven, informatief, maar ook een beetje reclameachtig. Psychotherapie is als zodanig spiritueel, volgens Rowan, hetgeen men uiteraard ook anders kan zien. Zoals te verwachten, fungeert Ken Wilber als een der grote goeroes, in wiens imposante werk voor alle vragen wel een antwoord te vinden blijkt te zijn. Heel open noemt Rowan ook een aantal gevaren van de spirituele weg zoals die door aanhangers van de transpersonale psychologie wordt voorgestaan, waarbij hij aangeeft dat die gevaren inderdaad overeenstemmen met kritiek vanuit christelijke hoek op deze benadering. Een weerwoord biedt hij niet...

Godsdienstpsychologie komt aan de orde in enkele overzichtswerken (of werkjes) op algemener terrein. In een 'companion' bij de 'study of religion' (dat meer weg heeft van een handboek dan de meeste handboeken die we eerder tegenkwamen!) wordt aan godsdienstpsychologie een hoofdstuk gewijd in de sectie die de verschillende disciplines op het terrein der godsdienstwetenschappen behandelt (waartoe volgens redacteur Segal dan kennelijk ook de theologie behoort). Het hoofdstuk over godsdienstpsychologie lijdt aan het euvel van zoveel van de zogenaamde psychologische literatuur in en uit de hoek van 'religiestudies': het gaat voornamelijk over psychoanalyse, van andere psychologie heeft de auteur kennelijk geen kaas gegeten; de lezer moet het doen met hetgeen wel een slap aftreksel van Wulff (1991/1997) lijkt te zijn. (Maar ja, opmerkelijk is dat in de volgende sectie van het boek, bij de behandeling van de inhoudelijke topics als dood, hiernamaals, heilige mannen/vrouwen, mystiek, pelgrimage et cetera psychologische gezichtspunten vergaand ontbreken. Heeft de (godsdienst)psychologie de andere

godsdienstwetenschappen niet zoveel te bieden? Of zijn de auteurs te eenzijdig geweest in de behandeling van hun onderwerpen?) Op zich is het een mooi overzichtboek voor wie zich wil oriënteren op uiteenlopende disciplines als antropologie, economie, sociologie, literatuurwetenschap en andere in relatie tot de bestudering van 'religie'.

Iets inhoudelijker zijn psychologische gezichtspunten doorgedrongen in de readers op het terrein van de godsdienstfilosofie, samengesteld door Meister (2008) en Palmer (2001). Het zijn allebei op het onderwijs gerichte boeken: breed van opzet, met telkens teksten van grote auteurs, ingeleid en uitgeleid, samengevat, voorzien van studievragen et cetera. Ze vullen elkaar in zekere zin aan: terwijl bij Meister lieden die ook als godsdienstpsycholoog gelden als James (in de secties over 'faith, reason and evidence' en over 'religious experience') en Freud (in de sectie over 'religious experience') aan het woord komen, maar niet in de sectie over het bestaan van God, wijdt Palmer daar juist zijn hele reader aan, waarbij dan ook James behandeld wordt. Waarom hij, die eerder op de verschillen tussen Freud en Jung promoveerde (Palmer, 1997), Freud slechts in het voorbijgaan noemt, is niet duidelijk, net zomin als duidelijk is waarom er geen (godsdienst)psycholoog figureert in Meisters secties over 'science, religion and miracles' and 'the self and the human condition'. Maar dit zullen wel verzuchtingen van een godsdienstpsycholoog zijn; het is immers al heel wat dat (godsdienst)psychologen voorkomen in een overzicht over de vaak nogal werkelijkheidsvreemde godsdienstwijsbegeerte. Op eenzelfde wijze is het toe te juichen dat godsdienstpsychologie aan bod komt (op slechts 12 pagina's, dus natuurlijk ontoereikend, maar daar gaat het nu even niet om) in een deeltje uit een Duitse serie over de psychologie als geheel: Liebel wijdt hoofdstuk 3.4. van zijn *Angewandte Psychologie* aan 'het vak'. (Een vak is het toch wel; maar is het 'een beroep'? Liebels [1999] ondertitel luidt: 'Psychologie als Beruf', en noemt nog een paar buitengewesten met heel kleine aantallen beroepsbeoefenaars als architectuurpsychologie, muziekpsychologie, psychologie van geld, van tourisme, e.d.) Dat de godsdienstpsychologie genoemd wordt, is hier belangrijker dan hetgeen over haar gezegd wordt.

GODSDIENST(PSYCHOLOGIE) IN DE PSYCHOLOGIE

Iets dergelijks kan ook gezegd worden over een aantal andere psychologiepublicaties die als zodanig (nog) niet veel met godsdienstpsychologie te maken hebben. Vanuit elke psychologie kan men zich immers wel over godsdienst en godsdienstigheid buigen, zij het dat de ene psychologie meer voor de hand ligt dan de andere. Cultuurpsychologie ligt uiteraard zeer voor de hand: godsdienst is nu eenmaal een uiterst relevant cultureel verschijnsel. Het verbaast dan ook niet in enkele nieuwe 'handboeken' cultuurpsychologie religie als onderwerp (en als apart hoofdstuk) terug te zien komen. Cultuurpsychologie heeft tegenwoordig de wind mee, niet in de laatste plaats omdat minderheden, crossculturele vergelijkingen en wat dies meer zij heden ten dage politiek correct zijn geworden. Op zich zijn er behoorlijke verschillen tussen crossculturele psychologie en cultuurpsychologie: simplificerend gezegd, neigt de eerste ernaar te onderzoeken hoe hetgeen psychologen denken te weten dat bestaat zich in verschillende culturen manifesteert of verhoudt, terwijl de tweede ervan uitgaat dat het 'cultuur' is die menselijke subjectiviteit evocert en structureert, en op zoek gaat naar de (ook psychologische) mechanismen die hierbij een rol spelen. Het boek van Kitayama en Cohen (2007) staat dichterbij de crossculturele psychologie, het door vygotkiaanse en semiotische perspectieven gekarakteriseerde boek van Valsinger en Rosa (2007) dichterbij de cultuurpsychologie in engere zin. Kitayama en Cohen (2007) volgt de structuur van de traditionele psychologie: het biedt, na inleidingen over grondslagen en geschiedenis, secties over identiteit en sociale relaties (III), acquisitie en verandering van cultuur (IV), cognitie (V) en emotie en motivatie (VI). Wellicht dat de nabijheid tot de crossculturele psychologie kan verklaren waarom het hoofdstuk over religie in dit boek juist helemaal niet (cultuur)psychologisch van aard is: het is van de hand van de antropoloog Atran (over wie dadelijk meer) en biedt een evolutionair perspectief. Valsinger en Rosa (2007) hebben hun boek na de gebruikelijke inleidingen over theorieën en methoden ingedeeld in secties waarvan de titels de andere oriëntatie al aanduiden: 'from nature to culture', 'from orientation to meaning', 'symbolic resources for the constitution of experience', 'from

society to the person through culture' en 'from social culture to personal culture'. (Religie komt aan bod in de sectie over 'symbolic resources' in de vorm van een hoofdstuk over 'gebed en het koninkrijk der hemelen'.) Beide boeken zijn kloek en veelomvattend, zo'n 900 respectievelijk 700 pagina's met dubbele kolommen.

Een eigen cultuurpsychologisch geluid lieten de Nederlanders Voestermans en Verheggen (2007) van zich horen; over het boek waarin het geluid klinkt kan men echter niet anders dan ambivalent zijn. De auteurs doen iets dat in de psychologie doorgaans vergeten wordt, en ook in de cultuurpsychologie nog veel te weinig gethematiseerd: zij gaan, althans in hun eerste deel, in op de samenhang van cultuur en lichaam. Daarbij is voor hen als psychologen 'cultuur' niet iets dat in de hoofden van mensen ziet, ook niet iets dat mensen van thuis hebben meegekregen of waarin ze opgevoed zijn: cultuur verstaan zij eerst en vooral als gemeenschappelijk gedragspatroon. Cultuur is dus iets van (een heel stel) individuen samen. Volgens de auteurs dient men zich dan ook ter verklaring van allerlei fenomenen (die Nederlanders vaak het gemakkelijkst onderkennen in aanraking of confrontatie met hun eigen al dan niet etnische minderheden) niet op cultuur te beroepen ('zo gaat dat nou eenmaal in die cultuur'), maar dient men als psycholoog cultuur zelf te onderzoeken: hoe komt die tot stand, hoe geven mensen met elkaar vorm aan dagelijkse, samenhangende gedragingen en overtuigingen? Ze willen 'cultuur' zo lang mogelijk uit verklaringen van menselijk handelen weghouden, en er de nadruk op leggen dat die een psychologisch fenomeen is. En juist daarom kijken ze naar het lichaam dat de mens is en waarmee zij leeft: zij hebben het dus niet over het lichaam als neurologisch substraat of als cognitief-percipiërend en responderend apparaat ('lichaam I'), maar over het lichaam als vormgever aan gedrag en als drager van culturele patronen ('lichaam II'). Cultuur, een conglomeraat van gedragspatronen, incorporeert zich, letterlijk: je kunt zien aan iemands lichaam, aan de manier van lopen, staan, gaan zitten, aan de oogopslag et cetera tot welk (sub)cultureel geheel zij behoort. Ze noemen 'lichaam II' het macro-operationele lichaam (macro, omdat het met het blote oog gezien

kan worden, operationeel omdat het om handelingen gaat); 'lichaam I' is dan het micro-functionele lichaam, waarvoor in de mainstream van de psychologie doorgaans veel meer aandacht is. Op dit punt, het punt van theorie in het eerste deel, is het boek formidabel en iedere psycholoog aan te raden. Die psycholoog zal bovendien onder de indruk zijn van de enorme eruditie die het boek verder kenmerkt: er wordt in de delen twee en drie getapt uit cultuurgeschiedenis, antropologie, islamologie, wijsbegeerte, van alles – maar het ontspoot gaandeweg. Origineel als het boek in het eerste deel is, ontkomt het ook daar niet aan tekortkomingen en eenzijdigheden. Het boek is geen inleiding in of overzicht over de cultuurpsychologie, zo is het niet bedoeld en dat hoeft ook niet. Maar door het zich in het geheel niet verstaan met andere benaderingen wordt het soms pedant en overschat het zichzelf: is het wel zo nieuw, wat Voestermans en Verheggen komen beweren? Eerdere cultuurpsychologen, in en buiten Nijmegen, hadden het toch ook over de samenhang van lichaam en cultuur? Het steeds maar weer herhalen van de mantra 'cultuur doet niets, het zijn mensen die iets doen' attendeert op den duur minstens op de eenzijdigheid van hun opvatting over cultuur: natuurlijk is cultuur ook gedragspatroon, maar cultuur is meer dan dat. Cultuur is ook gestold in – noem maar een paar dwarsstraten – euromunten, viaducten, godsbeelden, wijsbegeerte, die natuurlijk het effect van menselijk handelen (inclusief kennen en voelen) zijn, maar alle cultuur is, per definitie, effect van menselijk handelen. Op het eind van hun eerste deel hebben ze het over het menselijk 'sensorium', waarin emoties en gevoelens tezamen met voorstellingen en praktijken bij elkaar komen. Dit sensorium raakt afgestemd door opvoeding, training en wat dies meer zij, waardoor inlijving in de gemeenschap van beoefenaren een feit wordt. Wie zal het ontkennen? Maar wat biedt dit concept 'sensorium' nu meer dan het begrip 'habitus' van Bourdieu, waarmee andere Nederlandse cultuurpsychologen eerder aan de haal gingen? In hoeverre is het een theoretische vooruitgang ten opzichte van het *corps vécu* van Merleau-Ponty? De delen twee en drie hangen beslist niet organisch samen met deel één. Ze hadden net zo goed zonder deel één ontstaan kunnen zijn. (Trouwens, ze zijn dat

waarschijnlijk ook: grote delen eruit zijn eerder als afzonderlijke voordrachten gepresenteerd geweest, zonder de paraplu die nu wordt gehanteerd.) Een zekere arrogantie – ludiek gezegd dan; grimmiger zou men van luiheid moeten spreken – blijkt ook uit het ontbreken van een literatuuropgave: die kan een lezer ook zelf wel samenstellen dankzij online media, zo wordt gesteld... Heeft men het nederige werk geschuwd netjes referenties over te typen en in een alfabetische volgorde te plaatsen? Deel twee biedt een 'beschavingsgeschiedenis', die echter niet als een gewone geschiedschrijving verstaan mag worden, die ook niet het resultaat van eigen onderzoek ter zake is (zoals ruitelijk toegegeven wordt), maar een uiterst erudiete gang door enkele aspecten van de Westerse geschiedenis, aan de hand van enkele belangrijke thema's, maar niet op een systematische, specifieke manier. In deel drie worden weliswaar vijf domeinen van cultuur onderscheiden, maar het zijn bepaald niet de domeinen waarin cultuur opgaat en het is geenszins zo dat het perspectief uit deel één daarin systematisch wordt gehanteerd en toegepast of zelfs maar geïllustreerd. De stijl tussen verschillende hoofdstukken en paragrafen wisselt sterk, soms lijkt men een beschouwing uit een column te lezen, soms naar uiterst geleerde borrelpraat te luisteren. Terwijl het perspectief uit deel één zich daartoe zo uitstekend zou lenen, wordt het in het hoofdstuk over religie in deel drie absoluut niet gehanteerd. Als zodanig is het echter een boek waaraan zichtbaar wordt, dat religie ook in 'gewone' psychologie steeds vaker weer aan de orde wordt gesteld. Andere voorbeelden zijn het themanummer 'Religion as meaning system' van het *Journal of Social Issues* (2005, vol. 61, nr. 4) en het themanummer 'Glaubenssachen: Religion, Spiritualität, Esoterik' van het tijdschrift *Psychologie Heute compact* (2008, Heft 19), waarin men ondanks het zeer toegankelijk karakter (dat geldt natuurlijk met name voor het laatstgenoemde Duitse magazine, dat erg populair is en bol staat van reclame voor religieuze boeken en boeken over religie) toch zeer evenwichtige beschouwingen vindt en dat als geheel beslist een waardevol boeket, zij het niet uitsluitend van psychologische aard, biedt.

Ook in een ander origineel ontwerp van een cultuurpsychologische benadering komt religie

aan de orde, in het werk van de Duitser Boesch. Hij ontwierp een zogenaamde handelingstheorie, die door sommigen als cultuurpsychologie wordt gezien, maar die, zo zeggen de volgelingen zelf, niet zo gemakkelijk samen te vatten of zelfs maar te expliciteren valt, vervat als zij ligt in zeer diverse publicaties, die bovendien meer het karakter van beschouwingen dan van nuchtere wetenschappelijke psychologie dragen. Ontegenzeggelijk heeft Boesch echter nagedacht over de relatie tussen menselijk handelen en cultuur, is hij een klassieke psycholoog (zelfs nog bij Piaget opgeleid en bij Pfister in analyse geweest!) en weet hij veel over uiteenlopende culturen (zo heeft hij zelf in Thailand gewoond). Aan zijn schrijven ligt empirische observatie ten grondslag, maar toch lijken zijn essays vaak meer aan te spreken door de algemene kennis en de fraaie stijl dan door het psychologisch inzicht dat erin wordt gearticuleerd. Ook over thema's die op godsdienstpsychologisch terrein komen schreef hij (onder meer over magie, Boesch, 1983), maar in de bundel *Discovering cultural psychology* (Lonner & Hayes, 2007), waarin een poging gedaan wordt zijn denken voor een Engelstalig publiek te ontsluiten, is het bij gebrek aan een index zoeken naar plaatsen waar hij het over religion, faith, the Other e.d. heeft.

In een aantal andere publicaties waar men allicht enige thematisering van religie of religiositeit zou verwachten, ontbreekt deze echter geheel. Neem schuld; als er één instantie is die met schuld aan de gang is geweest, deze verkondigt en vergeeft, besef en gevoel ervan induceert (en somtijds ook manipuleert), is het wel het christendom in zijn uiteenlopende gedaanten geweest. Maar in *Guilt and its vicissitudes. Psychoanalytic reflections on morality* (Hughes, 2008) vindt men daarover niets. Wel is het een prettig geschreven boekje, dat echter voornamelijk Freud herkauwt en niet erg origineel is. Eenzelfde bevinding: als er toch één instantie is geweest, die het over goed en kwaad had, daarvoor criteria leverde et cetera – we zullen de gegronde verwachtingen niet gaan herhalen, slechts het resultaat meedelen: religie wordt in *The social psychology of good and evil* (Miller, 2004) nergens gethematiseerd. Slechts op één plaats, over Dawkins, wordt het woord even gebruikt. Nog een voorbeeld. Terwijl we de laatste jaren weer heel

wat voorbeelden hebben gezien van religieus geïnspireerd of minstens gelegitimeerd terrorisme, wordt de rol van religie in *The psychology of terrorism* (Bongar et al., 2007) nauwelijks tot object van reflectie gemaakt! (Het hoofdstuk over de rol van religie in *coping* met ervaringen van terrorisme kan toch niet als zodanig beschouwd worden.) Het boek bevreemdt enigszins: het bevat namelijk helemaal geen 'psychologie van terrorisme'. Nergens wordt een samenhangende theorie gepresenteerd, nergens wordt duidelijk gemaakt waarom (sommige) mensen (soms) tot terroristen worden, nergens wordt ingegaan op de vraag waarom geweld kennelijk onvermijdelijk is, en dergelijke fundamentele zaken meer. De psychologen die aan het woord komen (waaronder groten als Zimbardo) presenteren een veelheid aan weetjes, afkomstig uit zogenaamd empirisch onderzoek, maar de synthese ontbreekt. Uiteraard is het wel psychologie waarmee deze psychologen zich bezighouden, zij het dat er een aantal hoofdstukken moet zijn dat obliagaat handelt over terrorisme als begrip en als fenomeen – maar thema's als omgang met de gevolgen van terrorisme, hulpverlening aan slachtoffers zowel als aan bedrivers, culturele verschillen tussen slachtoffers, hulp aan gemeenschappen uit wier midden terroristen voortkwamen et cetera, zijn toch allemaal behoorlijk perifeer.

Wie iets over de psychologie van religieus terrorisme te weten wil komen, zal zich moeten realiseren, dat hier nauwelijks iets te weten valt: er is zo goed als geen literatuur, zeker geen bruikbare literatuur, er zijn zo goed als geen pogingen vanuit de psychologie om het specifieke fenomeen van religieus terrorisme te begrijpen of te verklaren, de discipline is kennelijk nog niet zo ver. Het weinige dat gezegd kan worden is op overzichtelijke wijze bij elkaar gezet door Jones (2008), die ook zelf een poging doet een duit in het zakje te doen. Bij gebrek aan psychologie is het boekje goeddeels fenomenologisch, maar als geheel heel genuanceerd: hij doet goed uitkomen dat het religieuze geweld werkelijk religieus van aard is, het hoort intrinsiek tot elke religieuze traditie, maar er bestaan ook andere geluiden en gezichtspunten binnen elke religieuze traditie. Het boekje blijft verstandig (vooral ook van toon, wordt nergens simplistisch, propagandistisch of wat dan ook),

zelfs waar hij de psychologie helemaal verlaat en op het eind pleit voor een religieus tegenoffensief, waarmee hij bedoelt die andere bronnen, die in elke religieuze traditie proberen het geweld tegen te gaan, toch vooral aan te boren. Slechts op één punt had hij, zoals zovele psychologen, van lieden als Voestermans en Verheggen kunnen leren: te stellen dat het bij de bestrijding van terrorisme over een ‘war of ideas’ gaat, is hopeloos eenzijdig; het gaat immers om praktijken, om verhoudingen tussen mensen die hun functioneren structureren. Hoe nodig ook, een aanzet via ‘ideeën’ alleen zal weinig uithalen...

Philip R. Shaver is iemand die belangrijke impulsen aan de godsdienstpsychologie heeft gegeven. (Zo hielp hij, samen met de filosoof Proudfoot, jaren geleden de attributietheorie korte tijd op de godsdienstpsychologische agenda te zetten.) Om die reden, en ook omdat ‘liefde’ binnen het Christendom voortdurend aan de orde wordt gesteld (en daar toch ook *de facto* heel wat verschillende vormen van liefde worden gevonden), zou men denken dat een voor hem als vriendenboek samengestelde bundel, wel een en ander aan of voor de godsdienstpsychologie zal opleveren (Mikulincer & Goodman, 2006). Men komt dan van een koude kermis thuis: behalve Shaver zelf heeft niemand hier veel te vertellen. Ook *Melancholie* (Zehentbauer, 2001) is weer een voorbeeld van een boek waarin men iets over de samenhang van dit thema met religie zou verwachten, en op tal van plaatsen heeft de auteur het ook wel over heiligen en anderszins bijzondere religieuze personen en vaak nadert hij tot religie als thema, om er verder nergens op in te gaan. Wellicht interesseert het hem niet. Overtuigend brengt hij zijn centrale stelling: melancholie is geenszins hetzelfde als depressie, ze is geen ziekte, maar hij brengt geen krachtig betoog; het is een geheel van citaten uit de wereldliteratuur, mooie uitspraken, verhaaltjes, en gaandeweg wordt het argumenteren zelfs helemaal achterwege gelaten en krijgt men het gevoel een geschrift in handen te hebben dat bedoeld is voor bij het slapen gaan of om in een wellness center gelezen te worden.

Doch laat ons ophouden voorbeelden te geven van proefboringen die tot (vrijwel) niets geleid hebben; laten we liever naar beproefde godsdienst-

psychologie terugkeren, al zal die nog op zeer verschillende wijze geserveerd blijken te worden.

BOEKEN OVER GODSDIENSTPSYCHOLOGIE, HAAR GESCHIEDENIS, HAAR KLASSIEKEN

Van Vandermeersch en Westerink (2007) verscheen een heel mooi boek. Ieder met interesse voor de talloze relaties tussen religie en psychologie in (delen van) het hedendaagse Westen zal er iets uit kunnen leren; het staat namelijk bol van weetjes, onverwachte doorkijkjes en leuke opmerkingen. Als ontwerp is het echter heel wat minder: voor een groot deel gaat het niet over godsdienstpsychologie, terwijl de titel dat toch in het vooruitzicht stelt. Voor een nog groter deel wordt hetgeen wel aan de orde komt ook helemaal niet in cultuurhistorisch perspectief geplaatst, zoals de titel eveneens aankondigt. Waar het boek wel degelijke cultuurgeschiedenis biedt en ingaat op de samenhang tussen voorgeschiedenis van de psy-wetenschappen en tijdsgewricht, valt het terug op eerder werk van Vandermeersch over de (voor)geschiedenis van de psychiatrie in het Frankrijk van de achttiende en negentiende eeuw, werk dat uiteraard niet met terugwerkende kracht over godsdienstpsychologie gaat omdat de auteur zich daarmee later in zijn loopbaan is gaan bezighouden. Naast een grote lijn – behalve een zekere chronologie (van toen naar nu) is die er nu niet – ontbreekt een duidelijk stramien in het boek: wie wordt wel, wie niet, en om welke reden behandeld? Er is natuurlijk niets op tegen de Franse voorgeschiedenis van de psy-wetenschappen te behandelen en het bijvoorbeeld ook over een theoloog-filosoof als Schleiermacher te willen hebben, maar waarom worden anderen, die evident tot de (voor)geschiedenis van de psychologie behoren, of die zelfs expliciet bijdragen tot de godsdienstpsychologie leverden als Carus, Kierkegaard, Fechner, Höffding en noem maar op, niet behandeld? Het boek is onevenwichtig: het gaat voornamelijk over de geschiedenis van de psychoanalyse, althans over sommige gewesten daarvan, die ook godsdienstfilosofen en theologen in beweging hebben gebracht, en het is daarmee beslist interessant en informatief. Maar in plaats van een historisch onderzoek of een systematisch doornemen van de geschiedenis maakt het boek daarmee wel de indruk een doorloop te zijn door

de indrukwekkende bibliotheek van vooral Van dermeersch, die zijn stokpaardjes in galop berijdt en vaak, zelfs op verschillende niveaus, een soort *apologia pro sua vita* lijkt te willen leveren. Het boek leest als een trein, maar is wellicht te haastig en daarmee te onzorgvuldig gemaakt? Er komen nogal wat feitelijke onjuistheden voor: zo was de Nederlander Leendert Bouman geen freudiaan en werd die niet in aansluiting op enig congres benoemd; gekozen werd hij al helemaal niet, want bij gebrek aan andere kandidaten viel er niets te kiezen (p. 151); Sierksma werd niet, juist niet, door Van der Leeuw op het spoor van de psychoanalyse gezet (p. 239); ook veroorzaakte hij geenszins een polemiek met zijn proefschrift (p. 258); Vergote verrichtte nooit enig experimenteel onderzoek (p. 261); Doetje Reinsberg – zoals haar naam correct gespeld luidt – correspondeerde niet met A. Kuyper, maar met A.F. de Savornin Lohman (p. 58), et cetera. Ook aan *sweeping statements* ontbreekt het niet: het was beslist niet uitsluitend de psychoanalyse die de consistentie en eenheid van het menselijk subject als mythe heeft bestempeld (p. 139) – how about Schopenhauer, Nietzsche, Janet, James? Uit ‘het Amerikaanse onderzoek’ is toch wel meer weer te geven dan de schamele pagina’s 202-224 met verhalen over een enkel klassiek, zelfs veelal niet-godsdienstpsychologisch, onderzoek? Over welke ‘Nederlandse theologen en godsdienstpsychologen’ gaat het als wordt beweerd, dat die zoveel ‘geruststelling’ hebben ontleend aan object-relatie theorieën, maar ‘stiekem’ de seksualiteit, de problematiek van schuldgevoel en van agressie hebben laten vallen? (p. 289) Gaat het hier wellicht alleen over een vakgroepje in Groningen? Ook zitten er nogal wat herhalingen in de vele anecdotjes en weetjes die verteld worden. Het meest ernstige bezwaar moet echter luiden dat de gehele voorstelling van zaken vaak onjuist is: er wordt veel te vaak veel te generaliserend over ‘de’ psychologie, ‘de’ godsdienstpsychologie, ‘de’ theologie gesproken, ofschoon die – en dat weten deze auteurs maar al te goed! – in het geheel niet zo monolithisch zijn als ze hier voorgesteld worden. Het levert ook juist historisch gezien echt onzin op: op het eind van het boek spreken de auteurs over ‘de’ taak van ‘de’ godsdienstpsychologie, stellen zelfs dat ze het hebben over ‘de’ taak ‘waarvoor

zij ontworpen’ is. Doch bij alle respect en oprechte sympathie: er was helemaal niemand die ‘de’ godsdienstpsychologie ooit heeft ontworpen of op het idee is gekomen (een vorm van) godsdienstpsychologie te ontwerpen! Niemand van de grondleggers van enige vorm van (godsdienst)psychologie, niemand die in het boek aan de orde komt, niemand van degenen die bijdragen tot haar leverden vanuit een zelfstandig, doch doorgaans zeer specifiek en zeer beperkt theoretisch perspectief stond daarbij ooit voor ogen te ‘proberen te vatten wat een religieus subject is wanneer dat subject geen consistentie meer bezit’ (p. 319). Dit heeft met geschiedenis bedrijven niets meer te maken. Als geschiedschrijving – als het dat zou willen zijn – maakt het boek trouwens een hopeloos verouderde indruk. Voorzover het geschiedschrijving is, lijkt het op ouderwetse finalistische kerkgeschiedenis: alles culmineert in en was aangelegd op de inzichten van Freud (en een enkeling van zijn nazaten, zoals Lacan). Dat ‘de’ psychologie gesticht werd door filosofen (p. 101), is onderwijl genoegzaam bekend slechts een mythe van en onder psychologen te zijn geweest. Om als geschiedschrijving te kunnen gelden is het boek ook veel te persoonlijk, veel te evaluerend geschreven. Niet weinig verbaazingwekkend is buitendien dat auteurs die zo met de psychoanalyse ingenomen zijn zo’n onpsychologische omschrijving geven van ‘het’ doel van ‘de’ godsdienstpsychologie, namelijk ‘begrijpen hoe het de godsdienst in de moderniteit vergaat en hoe de secularisatie zich voltrekt’ (p. 226). Iedere socioloog zal staan te juichen bij een dergelijke uitverkoop van ‘de’ godsdienstpsychologie aan zijn discipline... Maar misschien moeten we het boek heel anders opvatten? Als we het nu eens zien als een boek van twee psychoanalytisch onderlegde wijsgerige theologen met behoorlijke kennis van godsdienstpsychologische literatuur, die aan het eind van hun verblijf in Nederland een historiserend essay schreven over de transformerende relaties tussen psy-wetenschappen en religie? Dan behoort het boek tot de beste in zijn soort!

‘Beschouwingen’ – het staat letterlijk zo in de ondertitel – biedt ook Van Belzen (2007) in zijn *Psychologie en het raadsel van de religie*. Een ander moet maar zeggen wat ze waard zijn. Impliciet, om materiaal te hebben waarop hij zich in zijn

beschouwingen mede kan baseren, vertelt hij als het ware een verhaal over de geschiedenis van de godsdienstpsychologie in Nederland, naar aanleiding van het eeuwfeest daarvan in 2007. Het wordt duidelijk aangegeven: het is *een* verhaal, er zouden ook andere verhalen mogelijk zijn. Daar volgens Van Belzen de mate van institutionalisering het enige is waarin de situatie in Nederland opmerkelijk en zelfs internationaal uniek is, koos hij die ontwikkeling als leidraad voor zijn verhaal. Het gaat dus vooral over structuren, organisaties, netwerken, media, universitair aanstellingsbeleid en zo meer (zo wordt ook onderhavig tijdschrift genoemd!), en slechts werk uit de eerste helft van de eeuw komt enigszins inhoudelijk aan bod. De gene die haar held, zijn vriendin of – oh, euvel! – zichzelf niet genoemd vindt, zal er wellicht niet mee ingenomen zijn...

Over godsdienstpsychologie gaat ook *Religion and critical psychology* (Carrette, 2007). Of eigenlijk is de opzet pretentieuzer: het boek wil een nieuwe kritische godsdienstpsychologie voorleggen. Het is een heel vreemd boek, dat dilettantisch aandoet: van 'kritische psychologie' (een echt bestaand onderdeel van de psychologie) lijkt de auteur niet veel begrepen te hebben, aan godsdienstpsychologie slechts het een en ander te hebben gelezen. Voortdurend beschrijft hij wat hij zal gaan doen, om het vervolgens nergens te doen. Men kan dan nog beter zijn samen met King geschreven pamflet *Selling spirituality* lezen (Carrette & King, 2005). Ook hier eindeloze herhalingen en een zo goed als waardeeloos hoofdstuk over psychologie, maar de boodschap als totaal is helder: het boek is geschreven vanuit een liberaal verlichte zorg omtrent religie en vooral spiritualiteit (whatever that may be; het is behoorlijk storend dat auteurs die eerst uitleggen dat spiritualiteit niet bestaat, maar alleen een schier oneindige hoeveelheid praktijken en fenomenen die spiritueel genoemd worden, vervolgens toch weer over spiritualiteit in enkelvoud gaan spreken, net zoals ze ook over 'de' psychologie spreken, die immers ook nogal heterogeen geworden is). Zij stellen de omgang met 'spiritualiteit' als handelswaar, als item waarmee enorm geld verdiend wordt, aan de kaak. 'Spiritualiteit' neemt heden ten dage de plaats in van of de functie over van 'religie' en we lijken verder van huis dan ooit.

Van een echte 'classic' verscheen weer een heruitgave: de uitgave door Routledge bij gelegenheid van het eeuwfeest van *The varieties of religious experiences* verscheen nu als pocket. (James, 1902/2008). Van de bij zijn leven al klassieke Vergote verscheen een nieuw boek: *Humanité de l'homme, divinité de dieu* (Vergote, 2006). Zoals de titel reeds doet verwachten, gaat het niet om een godsdienstpsychologische studie: het eerste deel is godsdienstwijsgerige antropologie, het tweede bijbels-theologisch. Trouwens, er verscheen een theologisch proefschrift over een deel van Vergotes werk: de bijdrage die hij vanuit de psychoanalyse heeft geleverd aan de theologische antropologie wordt behandeld door Lecuit (2007). Over een aantal andere grote auteurs uit de geschiedenis van de godsdienstpsychologie verscheen een erg refererende dissertatie door de theoloog Machón (2005).

GODSDIENSTPSYCHOLOGISCHE PUBLICATIES IN ENGERE ZIN

Er zijn nog wat dissertaties te melden, dissertaties die zelfs het hart van de zaak zelve betreffen, door psychologisch onderzoek (hoe ook geard) naar 'religie' (hoe ook begrepen, gedefinieerd of geoperationaliseerd) te verrichten. De uit China afkomstige, zelf geheel areligieus opgegroeide Xue promoveerde in München op een onderzoek naar de invloed van religieus geloof in het dagelijks leven, in casu op de interactie met kennissen en met vreemden (Xue, 2004). Op grond van een vragenlijst en interviews komt ze tot de conclusie dat in haar Duits-Chinese steekproef (N = 200) geen verschillen bestaan tussen degenen die zich wel en degenen die niet zich als religieus beschouwen, maar dat aan hetzelfde gedrag nogal verschillende motivaties ten grondslag kunnen liggen – een voor psychologen niet verbazende uitkomst, die hier door een sociologe wordt vastgesteld.

Uit de school van Oser in het Zwitserse Fribourg komen de dissertaties van Maiello (2007) en Wenger Jindra (2005). De eerste is vooral methodisch-technisch van aard: Maiello ontwikkelde en valideerde een intercultureel invariant instrument om religiositeit te meten. De auteur (die ook een leerboek voor statistiek schreef) heeft het ingezet om samenhangen van aldus gemeten religiositeit

met een enorm aantal variabelen (als extraversie, neuroticisme, zelfconcept, identiteit, depressiviteit en vele andere meer) statistisch te onderzoeken. Wenger Jindra onderzocht of bij een bekering ook sprake is van een verandering naar een ander stadium in de geloofsontwikkeling zoals die gepostuleerd wordt in de theorie van Oser. Ze probeert een typologie van bekeringsen te ontwikkelen, die echter nogal vreemd overkomt: de typen lijken geheel overeen te komen met de religieuze groeperingen waartoe men zich bekeert, dus wat levert dat nu op? Interessant, doch ook geenszins verbazingwekkend, is dat ze concludeert dat 'bekering' niet het bereiken van een volgend stadium impliceert, reden waarom ze zich aansluit bij kritiek op dit soort stadiummodellen: die stadia, als ze bestaan, worden kennelijk niet lineair progressief doorlopen, men zou beter een 'dialectische psychologie' kunnen ontwikkelen, dat wil zeggen een 'psychologie die zich karakteriseert door openheid voor het leven, voor het paradoxe, dat precies door de stadia van religieuze ontwikkeling onzichtbaar wordt gemaakt' (p. 379). Beide dissertaties verschenen bij de uitgeverij Waxmann die vrolijk pretendeert nu een serie godsdienstpsychologie te hebben, ook als de andere boeken uit die serie over bijvoorbeeld de joods-christelijke dialoog of over het hoe en wat van de islam in een bepaalde regio handelen, en met godsdienstpsychologie niets te maken hebben.

Met de uitgave van de dissertaties van Eltaiba en Miller, beide uit 2007, is iets vreemds aan de hand. De in Australië levende Eltaiba gaat na wat twee belangrijke islamitische teksten en wat patiënten van een ggz-instelling in Amman (Jordanië) over geestelijke gezondheid en geestelijke problemen te zeggen hebben. De Amerikaan Miller heeft het over neurowetenschap in relatie tot mystieke ervaring (waarover hij merkwaardige simplistische opvattingen huldigt! bij zijn behandeling van de 'donkere nacht' vraagt men zich af, of hij wel begrepen heeft wat hij las?). Beide boeken, het eerste zo'n driehonderd, het tweede goed honderd pagina's, zijn met enorme regelafstand als typoscript verschenen bij een nota bene Duitse uitgever! Wat zit er achter dat die, zonder kosten in rekening te brengen, zwakke werkstukken drukt, die een halve wereld verder tot een diploma hebben geleid?

Van Saane publiceerde een aardig, ook empirisch onderbouwd boekje over gebedsgenezing (Van Saane, 2008). Ze geeft in hoofdstuk één een journalistieke beschrijving van het fenomeen en rapporteert een eenvoudig sociaal-wetenschappelijk onderzoek: gebedsgenezing wordt steeds populairder binnen verschillende kerkelijke groeperingen, hetgeen echter niet samenhangt met het aantal daadwerkelijke genezingen. In de volgende hoofdstukjes laat ze psychologisch licht schijnen over deze conclusie en over het fenomeen meer in het algemeen, waarbij ze onder andere de motieven met betrekking tot het gaan naar gebedsgenezers behandelt (hoofdstuk twee) en een aantal psychologische verklaringen de revue laat laten (hoofdstuk drie). In hoofdstuk vier maakt ze de som op. Bij dat laatste zou men wat vragen kunnen stellen, net zoals bij de ondertitel van haar publicatie *Boerenbedrog of serieus alternatief?*: is het wel zo'n zaak van óf-óf? Af en toe krijgt men de indruk dat Van Saane religieuze (of theologische) en psychologische beoordeling door elkaar laat lopen, of minstens elkaar te zeer laat determineren. Onder aanhalen van onder andere redeneringen van de psychoanalyticus Mel Faber legt ze de vinger op het wat infantiele karakter van de gebedsgenezingsbeweging. Edoch, is dat niet wat tendentius? Bestaat infantiliteit niet in iedere vorm van religie? Wie Mel Faber consequent hanteert, moet zelfs stellen dat alle religie als zodanig infantiel is... Wordt boerenbedrog niet overal gevonden? Is het wellicht zo dat de onderzoekster deze vorm van religie zelf niet zo ziet zitten (een religieus of theologisch oordeel?) en er daarom kritische psychologische beschouwingen aan wijdt? Maar hoe het ook zij: dit is godsdienstpsychologie *in actu*, over een interessant fenomeen en goed geschreven.

In de dissertatie van de pastoraal theoloog Derckx (2006) wordt wat betreft de theorie vooral teruggesproken op de beschouwingen over narcisme, schuld en schaamte van de Amerikaanse godsdienstpsycholoog Capps. Er is onder meer onderzoek verricht naar de opvattingen van zo'n 500 respondenten, werkzaam in een godsdienstige context, over de door de christelijke theologie onderscheiden 'hoofdzonden' als gedragsvarianten. Die antwoorden over de hoofdzonden laten zich reduceren tot twee factoren: wrok en begeerte. Bo-

vendien vond men dat hoogmoed en afgunst als de meest eigen zonden werden aangezien. In navolging van Capps stelt de auteur dat zulke hoofdzonden uitdrukking van narcistische oriëntaties zijn. (De dissertatie werd uitgegeven door Damon, een bedrijf met enigszins katholieke signatuur, maar met een breed aanbod op het terrein van met name wijsbegeerte en theologie. Bij hen verscheen bijvoorbeeld ook een werkelijk uitstekend ‘woordenboek’ op het postmodernisme: Van den Braembussche, 2007.)

Een andere theoloog legde een dissertatie over Jung voor, kennelijk geboren uit fascinatie én onbehagen. Gundry (2006) vindt Jung heel interessant, maar wantrouwt hem in zijn ontkenning uitspraken te kunnen en mogen doen over God-in-zichzelf. Gundry wil verdergaan en meent dat hij dat met behulp van ideeën van Bion en Eugen ook kan. Het is te betwijfelen of hij iets anders vindt dan hij altijd al heeft willen vinden. Een werkelijk meesterstuk is de prachtig uitgegeven dissertatie van de antropologe Emma Cohen (2007). Zij wilde met haar onderzoek bijdragen tot kennis over de culturele transmissie van ideeën (geloofs-overtuigingen) met betrekking tot bezetenheid en verrichtte daartoe veldwerk bij de *Candomblé*, een Afro-Braziliaanse *culto*. Het onderzoek is voorbeeldig opgezet en gerapporteerd. Cohen schrijft voortreffelijk en zonder de poeha van menigeen uit de jonge traditie van de *cognitive science of religion*, een traditie waarin zij is opgeleid en die zij uitstekend hanteert en presenteert. Inhoudelijk vallen de resultaten van haar beschouwingen wel wat tegen: zij zoekt antwoorden in wat wordt beschouwd als de universeel menselijke cognitieve gestructureerdheid, doch als men daarbij blijft staan, vindt men uiteraard steeds weer terug wat men al wist. (Je krijgt dan alras cirkelredeneringen: als iets universeel is, is het immers universeel en dan speelt het overal en altijd een rol.) Dat cognitieve mechanismen en processen bij een verklaring voor het functioneren van welke vorm van geloof(sovertuiging) dan ook niet gemist kunnen worden, staat toch *a priori* vast? Ze geeft een gesprek weer met een vriend, die geen vakgenoot is, en die de voor de hand liggende vraag stelt: waarom beroepen mensen zich op geesten ter verklaring van wat ook? En kennelijk ziet ze niet, dat ze het eigenlijke ant-

woord op de vraag schuldig blijft. Dat demonen, geesten, goden en dergelijke meer, handig zijn in het gebruik, ook op het niveau van het cognitief functioneren, moge duidelijk zijn. Maar waarom beroept men zich in Brazilië vaak, maar in Nederland nauwelijks op demonen, geesten en zo meer? Het cognitief gemak van het ‘denken-in-geesten’ is in Nederland net zo groot als in Brazilië. Waarom denken trouwens niet alle Brazilianen op dezelfde manier? Waarom beroept ook daar zich lang niet iedereen op geesten? (En dat niet omdat men wellicht, als zovelen in Nederland, voor onkerkelijk of zelfs onreligieus doorgaat, maar vooral omdat men anders religieus is.) Van de door Cohen met verve gepresenteerde benadering zal nog moeten blijken dat het voor een (godsdienst)psycholoog iets nieuws oplevert. Doch als werkstuk is haar dissertatie in de letterlijke zin voorbeeldig te achten; zij geeft blijk van zelden gevonden rijpheid.

VARIA EN UITSMIJTERS

Onder de indruk van cognitieve en evolutionaire psychologie in hun relatie tot de studie van religie is ook G.F. Bain, iemand uit het bankwezen die na zijn pensioen honderden boeken begon te lezen en onlangs zijn literatuuroverzicht publiceerde. Hij excuseert zich in zijn voorwoord voor hetgeen hij kennelijk zelf als een onvoldragen product ziet (Bain, 2007, p. xiii). Er zijn inderdaad zeker betere inleidingen, maar voor Bain moet het een interessante hobby zijn (geweest?). Godsdienstpsychologie komt aan de orde in twee Duitse theologische bundels, beide interdisciplinair van aanzet, doch de ene (*Religiosität*, van Angel, 2007) is geheel door praktische theologen, vooral godsdienstpedagogen, geschreven; de andere (*Zeichen und Wunder*, van Ritter & Albrecht, 2007) laat ook niet-theologen aan het woord komen. Het levert toch een wat andere benadering of minstens stijl op: Angel et al. blijven vooral conceptueel bezig, bij Ritter en Albrecht wordt ook wel empirisch werk besproken (doch nergens gerapporteerd). In de bundel *The idea of the numinous* (Casement & Tacey, 2006) staan mooie stukken voor wie ervan houdt. Jungiaans of psychoanalytisch, zoals de ondertitel in het vooruitzicht stelt, is vrijwel geen van de stukken, wel gaan de meeste stukken over Jung of hebben ze met Jung te maken (neem bijvoor-

beeld het mooie hoofdstuk over Goethe). Veel van de stukken zijn voornamelijk historisch van aard (maar opnieuw: soms vraagt men zich af waarom een hoofdstuk in het boek opgenomen is, bijvoorbeeld het uitstekende stuk van Shamdasani over William James).

Een geweldig boek om te lezen, niet in de laatste plaats dankzij de uitnemende stijl, is *In Gods we trust* van de hierboven al even genoemde Atran (2002). Het is typisch een boek dat niet samen te vatten is, daar het zelf zoveel literatuur samenvat en behandelt. Atran bespreekt 'religie' in het licht van evolutionaire beschouwingen, waarbij hij speciale aandacht besteedt aan de 'mind' en de ontwikkeling daarvan (of ook de achterblijvende ontwikkeling daarvan.² Ontwikkelingen in de cultuur gaan veel sneller dan de adaptaties van het lichaam, mensen leven tegenwoordig in een *cyber-space* tijdperk met hersenen en mind ontwikkeld in en ten behoeve van een stenen tijdperk...). Hij weerlegt heel wat beschouwingen over religie (zo veegt hij de vloer aan met de zogenaamde 'neurotheologie', p. 182-188), zonder dat hij echter de verdediging van religie op zijn agenda zegt te willen plaatsen. (Al wat hij claimt is dat religie een groot aantal functies kan vervullen en wel zo grondig en omvattend, dat het, minstens voorlopig, zeer onwaarschijnlijk is dat zij verdwijnt. Let wel: hij zegt dus niet dat religie als enige of als beste de in zijn boek besproken functies vervult. Als we wat ironisch mogen zijn: in zijn beschrijving lijkt religie op wat Niebuhr over zonde zei: onvermijdelijk maar niet noodzakelijk!) Ondanks al zijn nuances en omvattende beschouwingen is er toch wel een kanttekening te plaatsen: 'religie' wordt hier voornamelijk gezien als een vorm van betekenisverlening in de meest brede zin. Dat is natuurlijk niet onwaar, maar slechts een heel klein onderdeel van wat 'religie' doet of waar ze zich voor leent; het boek is in zijn beschouwing van 'religie' behoorlijk eenzijdig. Maar zelfs al is het soms wat opsommerig en al geeft Atran soms bijna te veel voorbeelden, het is van een frisheid en onconventionaliteit die men weinig vindt; bovendien staat hij hoog boven de materie en kan hij spelenderwijs met de besproken literatuur en perspectieven omgaan. Een intellectueel genoegen, ook voor wie het niet met hem eens zal willen zijn.

Iets dergelijks kan ook gezegd worden over *Mystical encounters with the natural world* (Marshall, 2005). Een eerste versie van het boek werd verdedigd als dissertatie, maar het is van een rijpheid die een proefschrift doorgaans niet kenmerkt en ook niet kenmerken kán: de auteur is buitengewoon belezen en behandelt veel meer dan hij eigenlijk zegt te doen; in veel opzichten zou dit boek als naslagwerk met betrekking tot mystiek kunnen fungeren. Marshall zegt echter dat hij het alleen heeft over zogenaamde extroverte mystiek (mystieke ervaringen in relatie tot de natuur, de buitenwereld), die in de literatuur echter weinig aandacht gekregen zou hebben. Hij levert eerst een fenomenologie: een afbakening van het begrip en omschrijving van het fenomeen, geeft voorbeelden (rapporteert zowaar enig eigen empirisch onderzoek) en behandelt omstandigheden en consequenties van het voorkomen ervan. In zijn deel twee laat hij een aantal theoretische invalshoeken de revue passeren, waarbij hij werk van klassieke filosofen en grote godsdienstwetenschappers met net zoveel verve weet te behandelen als psychoanalytische en neurowetenschappelijke benaderingen. (Daarbij zorgt zijn badinerende behandeling van Zaehner voor een stijlbreuk ten opzichte van de rest van het boek.) Zijn voorkeur voor de 'verklaring' van natuurmystieke ervaringen lijkt in de beide laatste hoofdstukken uit te gaan naar een epistemologische positie die – het klinkt enigszins paradoxaal – wellicht gekarakteriseerd zou kunnen worden als 'realistisch idealisme': het gaat om een monadologische vorm van idealisme, die echter de realiteit van de wereld niet ontkent, en die volgens hem compatibel zou zijn met suggesties over een holistisch en interpenetrerend universum, suggesties die zowel in de moderne fysica als in sommige mystieke teksten gevonden zouden worden. Hij nadert hier, uiteraard, tot een vorm van pan(en)theïsme. Men zal hem niet behoeven te volgen om toch veel uit dit boek te kunnen leren.

Er verschijnt van alles op het terrein van de godsdienstpsychologie, dat moge duidelijk zijn. Of het de moeite loont het allemaal te lezen? En of het de moeite loont zijn mening daarover op te schrijven? Wie zal het zeggen. Reeds Kohelet nam zijn eigen, zo indringend voorgedragen waarschuwing ter zake niet ter harte...

LITERATUUR

- Angel, H.-F. (2006). *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Atran, S. (2002). *In gods we trust. The evolutionary landscape of religion*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Atran, S. (2007). Religion's cognitive and social landscape: An evolutionary perspective. In: J. Valsiner & A. Rosa (Eds.), *Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* (pp. 454-476). New York: Cambridge University Press.
- Bain, G.F. (2007). *Religion, myth and the brain. How religion began and how modern science explains the origins of myth*. Lincoln, NE: iUniverse.
- Belzen, J.A. van (2007). *Psychologie en het raadsel van de religie. Beschouwingen bij een eeuw godsdienstpsychologie in Nederland*. Amsterdam: Boom.
- Black, D.M. (2006). *Psychoanalysis and religion in the 21st century. Competitors or collaborators?* New York: Routledge.
- Boesch, Ernst E. (1983). *Das Magische und das Schöne: zur Symbolik von Objekten und Handlungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Bongar, B. et al. (Eds.) (2007). *Psychology of terrorism*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bucher, A.A. (2004). *Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, A.A. (2007). *Psychologie der Spiritualität. Handbuch*. Weinheim: Beltz.
- Carrette, J. (2007). *Religion and critical psychology. Religious experience in the knowledge economy*. London/New York: Routledge.
- Carrette, J. & R. King (2005). *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. Abingdon/New York: Routledge.
- Casement, A. & D. Tacey (2006). *The idea of the numinous. Contemporary Jungian and psychoanalytic perspectives*. London/New York: Routledge.
- Cohen, E. (2007). *The mind possessed. The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Crocket, C. (2007). *Interstices of the Sublime. Theology and psychoanalytic theory*. New York: Fordham University Press.
- Derckx, L.G.M. (2006). *Wrok & begeerte. Een pastoraal-psychologisch onderzoek naar de praktijk van hoofdzonden in een cultuur van narcisme*. Budel: Damon.
- Dowling, E. & W.G. Scarlett (Eds.) (2005). *Encyclopedia of religious and spiritual development*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Eltaiba, N. (2007). *Perceptions of mental health problems. Islamic context*. VDM Verlag Dr. Müller.
- Francis, L.J. (2005). *Faith and psychology. Personality, religion and the individual*. London: Darton, Longman and Todd.
- Gargiulo, G.J. (2008). *Broken fathers, broken sons*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Gerlach, A., A.-M. Schlösser & A. Springer (Eds.) (2004). *Psychoanalyse des Glaubens* (p. 441-452). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Grom, B. (1992/1996²). *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Grom, B. (2007). *Religionspsychologie*. Vollständig überarbeitete dritte Ausgabe. München: Kösel.
- Gundry, M.R. (2006). *Beyond psyche: the symbol and transcendence in C.G. Jung*. New York: Lang.
- Haartman, K. (2004). *Watching and praying. Personality transformation in eighteen century British Methodism*. Amsterdam: Rodopi.
- Haas, E.T. (2006). *Transzendenzverlust und Melancholie. Depression und Sucht im Schatten der Aufklärung*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Hegener, W. (2004). *Erlösung durch Vernichtung. Psychoanalytische Studien zum christlichen Antisemitismus*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Hemminger, H. (2003). *Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*. Freiburg: Herder.
- Hermsen, E. (2006). *Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln: Böhlau.
- Hughes, J.M. (2008). *Guilt and its vicissitudes. Psychoanalytic reflections on morality*. Hove (UK)/New York: Routledge.
- James, W. (1902/2008). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Abingdon/New York: Routledge.
- Jones, J.W. (2008). *Blood that cries out from the*

- earth. *The psychology of religious terrorism*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Journal of Social Issues*, 2005, 61 (4). Boston, MA (USA)/Oxford: Blackwell.
- Kaiser, P. (2007). *Religion in der Psychiatrie. Eine (un)bewusste Verdrängung?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaplan, L. (2006). *Die göttliche Allmacht. Die religiöse Zentralphantasie im Lichte der Psychoanalyse*. Freiburg: Ahriman.
- Kitayama, S. & D. Cohen (Eds.) (2007). *Handbook of cultural psychology*. New York: Guilford.
- Köhler, Th. (2006). *Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft. Eine Darstellung und inhaltskritische Bewertung*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Kuan, T. (2008). *Mindfulness in early Buddhism. New approaches through psychology and textual analysis of Pali, Chinese and Sanskrit sources*. Abingdon/New York: Routledge.
- Lämmermann, G. (2006). *Einführung in die Religionspsychologie. Grundfragen, Theorien, Themen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Lecuit, J.-B. (2007). *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*. Paris: Cerf.
- Liebel, H.J. (1999). *Angewandte Psychologie. Psychologie als Beruf*. (Grundriß der Psychologie, Band 17). Stuttgart: Kohlhammer.
- Loewenthal, K. (2007). *Religion, culture and mental health*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Lonner, W.J. & S.A. Hayes (2007). *Discovering cultural psychology. A profile and selective readings of Ernest E. Boesch*. Charlotte, North Carolina: Information Age Publishing.
- Machon, H. (2005). *Religiöse Erfahrung zwischen Emotion und Kognition. William James', Karl Girgensohns, Rudolf Ottos und Carl Gustav Jungs Psychologie des religiösen Erlebens*. München: Utz.
- Maiello, C. (2007). *Messung und Korrelate von Religiosität. Beziehungen zwischen Glaubensintensität und psychologisch, pädagogisch, soziologisch sowie medizinisch relevanten Variablen*. Münster: Waxmann.
- Malony, H.N. & D.W. Augsburger (2007). *Christian counselling: an introduction*. Nashville, TN (USA): Abingdon.
- Marshall, P. (2005). *Mystical encounters with the natural world. Experiences and explanations*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Meister, C. (2008). *The philosophy of religion reader*. Abingdon/New York: Routledge.
- Merkur, D. (2005). *Psychoanalytic approaches to myth. Freud and the Freudians*. New York/London: Routledge.
- Merkur, D. (2007). *Crucified with Christ: meditation on the passion, mystical death, and the medieval invention of psychotherapy*. Albany, NY (USA): SUNY.
- Mikulincer, M. & G.S. Goodman (Eds.) (2006). *Dynamics of romantic love. Attachment, caregiving and sex*. New York/London: Guilford.
- Miller, A.G. (Ed.) (2004). *The social psychology of good and evil*. New York/London: Guilford.
- Miller, J.S. (2007). *The transcendent brain. Rethinking the epistemology of mysticism*. VDM Verlag Dr. Müller.
- Nauta, R. (2006). *Paradoxaal leiderschap. Schetsen voor een psychologie van de pastor*. Nijmegen: Valkhof.
- Palmer, M. (1997). *Freud and Jung on religion*. New York/London: Routledge.
- Palmer, M. (2001). *The question of God. An introduction and a sourcebook*. Abingdon/New York: Routledge.
- Pargament, K.I. (2007). *Spiritually integrated psychotherapy. Understanding and addressing the sacred*. New York/London: Guilford.
- Pultz, W. (2007). *Nüchternes Kalkül: Nahrungsabstinenz im 16. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.
- Riedel, I. (1988/2005). *Bilder in psychotherapie, Kunst und Religion. Ein Schlüssel zur Interpretation*. Stuttgart: Kreuz.
- Richter, H.-E. (2005). *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Ritter, W.H. & M. Albrecht (2007). *Zeichen und Wunder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rowan, J. (1993/2005). *The transpersonal. Spirituality in psychotherapy and counselling*. London/New York: Routledge.
- Saane, J. van (2008). *Gebedsgenezing: Boerenbedrog of serieus alternatief?* Kampen: Ten Have.
- Schultz, W.T. (2005). *Handbook of psychobiography*. Oxford/New York: Oxford University Press.

- Segal, R.A. (2006). *The Blackwell companion to the study of religion*. Malden, MA/Oxford: Blackwell.
- Sperry, L. & E.P. Shafranske (Eds.) (2005). *Spiritually oriented psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Straube, E.R. (2005). *Heilsamer Zauber. Psychologie eines neuen Trends*. Heidelberg: Elsevier/Spektrum.
- System ubw. *Zeitschrift für klassische Psychoanalyse*. 2007, 25. (Freiburg: Ahriman).
- Swan, T. (2006). *A brief introduction to the psychology of religion*. Belleville, Ontario (Canada): Guardian Books.
- Valsiner, J. & A. Rosa (Eds.) (2007). *Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Van den Braembussche, A.A. (2007). *Postmodernisme. Een intertekstueel woordenboek*. Budel: Damon.
- Vandermeersch, P. & H. Westerink (2007). *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*. Amsterdam: Boom.
- Vergote, A. (2006). *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*. Paris: Cerf.
- Verheugt-Pleiter, J.E. (2006). *Psychoanalyse anno nu*. Assen: Van Gorcum.
- Voestermans, P. & T. Verheggen (2007). *Cultuur en lichaam. Een cultuurpsychologisch perspectief op patronen in gedrag*. Malden, MA/Oxford: Blackwell/De Open Universiteit.
- Weiner, M.B., P.C. Cooper & C. Barbre (Eds.). *Psychotherapy and religion. Many paths, one journey*. Lanham, MD (USA): Jason Aronson.
- Wenger Jindra, I. (2005). *Konversion und Stufen-transformation: Ein kompliziertes Verhältnis*. Münster: Waxmann.
- Winer, J. A. & J.W. Anderson (Eds.) (2007). *Religion and Spirituality: Psychoanalytic Perspectives*. Catskill, NY: Mental Health Resources.
- Wulff, D.M. (1991/1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. (second edition) New York: Wiley.
- Xue, Y. (2004). *The influence of religious beliefs on social interaction*. Frankfurt: Lang.
- Zehentbauer, J. (2001). *Melancholie. Die traurige Leichtigkeit des Seins*. Stuttgart: Kreuz.

PERSONALIA

Prof. dr. J.A. van Belzen is gewoon hoogleraar godsdienstpsychologie aan de Universiteit van Amsterdam. Correspondentieadres: Oude Turfmarkt 147, 1012 GC Amsterdam.