

Buitengewone ervaringen: pathologisering versus emancipatie

Uit diverse onderzoeken blijkt dat ongeveer de helft van de bevolking in westerse landen rapporteert wel eens een ‘buitengewone ervaring’ te hebben gehad.¹ Onder de noemer ‘buitengewone ervaringen’ wordt een heel palet aan mogelijke ervaringen verstaan, zoals ondermeer: bijnadoodervaringen, uittredingservaringen, buitenzintuiglijke ervaringen, ervaringen van contact met overledenen, ervaringen met synchroniciteit, en mystieke ervaringen.² Er zijn twee aspecten van buitengewone ervaringen waarop ik in deze bijdrage in wil gaan: het paranormale en het **numineuze**. De reden om hier aandacht voor te vragen is dat bezinning op deze twee aspecten als vanzelf resulteert in het ermee in betrekken van filosofische uitgangspunten van de onderzoeker bij het duiden van bijzondere ervaringen. Deze dubbele duiding van buitengewone ervaringen (1) en het licht waartegen deze gehouden worden (2), heeft gevolgen voor onderzoek op dit gebied en voor hulpverlening aan mensen die na een buitengewone ervaring met (hulp)vragen blijven zitten. Het is niet zo dat in alle buitengewone ervaringen deze paranormale en **numineuze** aspecten aanwezig zijn. Daarom is wat ik hieronder aan de orde stel slechts van toepassing op een deel van de ervaringen die buitengewoon worden genoemd.

Buitengewone ervaringen en het paranormale

Carl Gustav Jung (1875-1961) voerde het begrip ‘synchroniciteit’ in als naam voor betekenisvolle toevalligheden. In zijn ogen is het gerechtvaardigd daar meer achter te zoeken dan ‘slechts toeval’. **Jungs** standaardvoorbeeld is bij velen bekend. Een patiënte van Jung die psychisch ‘vast zat’, had een bevrijdende droom over een scarabee. In de Egyptische mythologie staat de scarabee, een tor die naar het licht vliegt, voor wedergeboorte. Op de ochtend na de droom vertelde die patiënte haar droom aan Jung. Terwijl ze over de scarabee sprak, hoorde Jung een getik achter zich tegen het raam dat hij opende. Er vloog een tor naar binnen. Jung ving het beestje en reikte zijn patiënte ‘haar scarabee’ aan.³

Dit is een klassiek geval van synchroniciteit. Er is sprake van gelijktijdigheid van twee gebeurtenissen (de binnenvliegende tor en de vrouw die een droom over een tor aan het vertellen is) waartussen een causale relatie volgens Jung ondenkbaar is. Hij beschrijft het fenomeen ‘synchroniciteit’ als een a-causaal verbindend beginsel.⁴

In zijn boek *Synchroniciteit* wijst Jung erop dat een grote verzameling van vergelijkbare voorbeelden op zichzelf geen overtuigingskracht bezit. Iemand die dit alles als ‘toeval’ wil afdoen, zal door casussen niet overtuigd worden. Precies om die reden wijst Jung op de experimentele **parapsychologie**. Ook daar treden a-causale relaties op. Dat is het geval bij de proeven van J.B. Rhine (1895-1980) die er als eerste in slaagt experimenten uit te voeren die kwantitatief analyseerbaar zijn. In die proeven ‘raadt’ een proefpersoon kaarten die geschud zijn en op een stapel liggen met de rug naar boven. Dat ‘raden’ gaat significant beter dan volgens toeval verwacht mag worden.⁵ We hebben hier te maken met een paranormaal fenomeen, dat op een wetenschappelijke manier als werkelijk bestaand aannemelijk wordt gemaakt. Dat betekent dat ‘toeval’ als verklaring, volgens de regels van diezelfde

wetenschap, niet opgaat. Volgens Jung zijn deze experimenten formeel gelijk aan de spontane gevallen van synchroniciteit zoals die in het dagelijks leven optreden.⁶ En daarmee is er een argument naar voren gebracht dat aan de wonderlijke toevalligheden zoals het geval met de scarabee, geloofwaardigheid verschaft. Ook al hebben we dan nog steeds niet begrepen wat er aan de hand is, er is tenminste aanleiding om te denken dat er iets gebeurt dat om nader onderzoek vraagt.

Jung redeneert volgens dezelfde denkbeweging als Kant en Schopenhauer

We zien dat Jung het paranormale naar voren schuift om te voorkomen dat bijzondere ervaringen als toeval weggezet worden. Kant en Schopenhauer deden dat ook.

Immanuel Kant (1724-1804) vraagt in zijn boek *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) aandacht voor de paranormale aspecten van de visioenen van zijn tijdgenoot, de Zweedse mysticus Emanuel Swedenborg (1688-1772). Kant heeft Swedenborg's *Arcana Coelestia* (1756)⁷ gelezen, en doet in zijn *Träume* verslag van zijn bevindingen. Voor Swedenborgs beschrijvingen van 'gene zijde' en zijn omgang met engelen en overledenen heeft Kant geen goed woord over. Maar Kant zit met een probleem. Er was namelijk een verhaal in omloop over Swedenborg die, in Gothenburg ten overstaan van getuigen, zijn visioen beschreef over een grote brand in de stad Stockholm. Kant heeft deze casus laten controleren en is van de juistheid ervan overtuigd.⁸ Dat levert hem een probleem op want Swedenborg beweert door 'gene zijde' op de hoogte te zijn gebracht van de noodlottige gebeurtenissen. Op de vraag hoe Kant tegen dat probleem aankijkt, ga ik nu niet in. Daarover is veel geschreven.⁹ Waar het mij om gaat is de 'denkbeweging' die Kant maakt. Visioenen van 'gene zijde' kunnen genegeerd of bewonderd worden, en ook het etiket 'pathologie' opgeplakt krijgen. De zaak komt echter anders te liggen, wanneer er controleerbare paranormale elementen in deze visioenen opduiken. Hoe je er ook tegenaan kijkt, Swedenborgs contact met 'de andere wereld' leverde gedetailleerde informatie op over een brand ver weg. Hoe Swedenborg aan die informatie kwam, kunnen wij vanuit de beperkingen van ons normale bewustzijn niet begrijpen. Voor Kant ten tijde van de *Träume* verklaart contact met de geestenwereld dit visioen, wat impliceert dat zo een geestenwereld als werkelijk bestaande wereld aannemelijk is geworden.¹⁰

In zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) schetst Arthur Schopenhauer (1788-1860) een Kantiaanse ervaringswereld. De wereld als voorstelling is de dagelijkse werkelijkheid waarin wij leven. Die dagelijkse werkelijkheid is, net als bij Kant, een synthese van enerzijds apriori structuren in ons en anderzijds datgene (bij Kant het onkenbare Ding an sich) dat in die structuren wordt 'ingevangen'. Die synthese is onze ervaringswereld en wordt door Schopenhauer 'Vorstellung' genoemd. Schopenhauer ziet echter het contact met ons innerlijk (wij ervaren onszelf als 'willend') als een cognitief contact met het Kantiaanse 'Ding an sich'. Waar het 'Ding an sich' bij Kant onkenbaar is, is het bij Schopenhauer kenbaar als 'Wille'. Alles in de wereld is geobjectiveerde 'Wille', zegt Schopenhauer. En, op het niveau van 'Wille' is alles met alles verbonden. Waar het mij in dit verband om gaat is dat Schopenhauer paranormale verschijnselen naar voren brengt als bewijs voor de juistheid van zijn wilmetafysica. Een van de voorbeelden die hij geeft is een droom van zijn dienstbode, die droomt dat zij inkt van de vloer moet opnemen. Zij meldt die voorspellende droom als Schopenhauer inkt gemorst heeft en haar roept om de inkt van de vloer op te nemen. Zij meldt ook dat ze die droom aan haar collega heeft vertelt. Schopenhauer krijgt

direct een ‘bewijs’ als die collega binnenkomt en bevestigt dat haar die droom diezelfde ochtend verteld is door haar collega.¹¹ Zulke dromen zijn mogelijk, meent Schopenhauer, doordat wij buiten de bandbreedte van de voorstellingen, via de wil op andere punten (bijvoorbeeld in de toekomst) die bandbreedte van de voorstellingswereld weer binnen kunnen treden. Dan zien we toekomstige gebeurtenissen in de voorstellingswereld die wij met onze gewone zintuigen en/of denkprocessen niet konden voorspellen. Bij voorspellende dromen gelden niet de wetten van de fysica, maar van de metafysica. Daarom zag Schopenhauer het optreden van paranormale fenomenen als een empirisch bewijs voor de juistheid van zijn metafysica en noemde dat wat wij nu als het paranormale kennen: ‘praktische Metaphysik’.¹²

Een actueel voorbeeld

De onderzoekster Suzan Blackmore, ooit enthousiast aan parapsychologisch onderzoek begonnen en langzaam tot critica van het vakgebied gevormd, maakt eenzelfde denkbeweging. In haar boek over bijnadoodervaringen *Dying to live* schrijft zij de bijnadoodervaring toe aan hersenprocessen.¹³ Toch meldt ook zij iets paranormals dat zij, mits het voldoende is aangetoond, van groot belang acht voor het beoordelen van een bijnadoodervaring. Een vrouw die midden in de nacht meer dood dan levend een ziekenhuis wordt binnengebracht, heeft een bijnadoodervaring. Een schijnbaar onbetekenend detail van haar bijnadoodervaring is dat ze in die ervaring op een richel aan de buitenkant van het ziekenhuis een tennisschoen ziet liggen. Voor onderzoekers is dit kleine detail veelbetekenend. Later wordt, op aanwijzingen van deze vrouw, die tennisschoen inderdaad gevonden.¹⁴ Die tennisschoen is geen incident. Er zijn meer voorbeelden van controleerbare details waarvan degene die de ervaring heeft, geen kennis van kon hebben, maar die wel bevestigd werden.¹⁵ Voor Blackmore is er echter nog niet genoeg van dit soort bewijzen verzameld. Als dat wel het geval is, dan komen, zo meent zij, allerlei gevestigde wetenschappelijke theorieën op de helling te staan.¹⁶ Met andere woorden: met positief gevolg geverifieerde paranormale aspecten van een buitengewone ervaring zijn van belang voor de duiding van die ervaringen, en wijzen over het direct bekende heen naar (nog?) onbekende domeinen en betekenisverbanden in de werkelijkheid. Dit plaatst de dikwijls ongewoon indringende kwaliteit van een buitengewone ervaring in een intrigerend licht.

Daarom hebben die paradetails vergaande implicaties. Voor Kant wijzen ze op het bestaan van een geestenwereld, Schopenhauer ziet die para-aspecten als een bevestiging van zijn wilmetafysica, Jung gebruikt ze als scharnierpunt in de argumentatie om in synchroniciteit meer te zien dan toeval alleen, en Blackmore wil er voorlopig niet aan, juist omdat als ze het paranormale wel zou accepteren er veel te veel gevestigde paradigma’s moeten worden herzien.

Parapsychologie als controversieel werkveld

Gerapporteerde para-aspecten in buitengewone ervaringen overtuigden Kant¹⁷ en Schopenhauer, maar tegenwoordig eist men empirische onderbouwing. Voor het kleine werkveld van de **parapsychologie** ligt er een grote uitdaging. De academische wereld staat niet te wachten op empirisch aannemelijk gemaakte feiten die vergaande implicaties hebben. Ondermeer om die reden zijn er nauwelijks middelen voor onderzoek. Het is uitgerekend. De totale investering in honderd jaar parapsychologisch onderzoek is gelijk aan het bedrag dat de gewone **psychologie** in twee maanden opmaakt.¹⁸ Daar komt nog bij dat dit zeer geringe

bedrag niet van de overheden, maar voor minstens 80% van legaten en donaties afkomstig is. Desondanks leverde het weinige werk dat parapsychologen konden doen, statistisch significante meta-analyses op van diverse researchlijnen.¹⁹ Ook slaagden enkele parapsychologen er in om door te dringen in peer-reviewed mainstream journals.²⁰

Maar dat betekent niet dat dit alles op een neutrale wijze wordt weergegeven in leerboeken van **psychologiestudenten**. De wetenschapssocioloog James McClenon moest in zijn recentelijk uitgevoerde onderzoek *The Coverage of Parapsychology in Introductory Psychology Textbooks* constateren dat **psychologiestudenten de parapsychologie** onvoldoende, onjuist en vertekend in hun leerboeken krijgen aangeboden. Daar kwam hij achter toen hij 57 leerboeken die door **psychologiestudenten** over de hele wereld gebruikt worden, nakeek op hun weergave van de **parapsychologie**.²¹

De gedachte dat paranormale verschijnselen onder gecontroleerde laboratoriumomstandigheden als werkelijk bestaande fenomenen aannemelijk gemaakt zijn, is voor een grote groep academici kennelijk een brug te ver. De hierboven aangehaalde Kant, Schopenhauer, Jung en Blackmore zijn niet de enigen die zich bewust zijn van de verstrekkende gevolgen die het accepteren van paranormale fenomenen met zich mee brengt. Niet alleen lijkt er een onverklaarde vorm van ‘entanglement’ of ‘interconnectedness’ te bestaan tussen mensen en tussen mens en wereld.²² Ook komen de ‘buitengewone ervaringen’ waarin paranormale aspecten naar voren komen, als geheel in een ander licht te staan. Want het doet wel erg gekunsteld aan als iemand beweert dat bijvoorbeeld een bijnadoodervaring in zijn geheel ‘slechts’ een subjectieve beleving is, behalve de waarneming van dat ene controleerbare detail, tijdens een uittreding gedaan, dat bij controle achteraf ook juist bleek te zijn. Misschien zijn er ook andere aspecten van een bijnadoodervaring die, hoewel niet controleerbaar, misschien toch een schets zijn van of contact inhouden met domeinen van de werkelijkheid waar mensen normaal gesproken niet zo gemakkelijk toegang toe hebben. In het wetenschappelijk discours kijkt men met opgetrokken wenkbrauwen naar onderzoekers die een dergelijke vraag serieus nemen.

Maar, als we vaststellen dat Stockholm werkelijk in brand stond, dat de dienstbode van Schopenhauer werkelijk inkt van de grond moest opnemen, dat de scarabee van **Jungs** patiënte werkelijk kwam binnenvliegen, dat de door Blackmore genoemde tennisschoen ook echt werd gevonden, en dat we beschikken over significante uitkomsten van experimenteel onderzoek naar anomale interactie²³, dan moeten we ons de vraag stellen tot in hoeverre de niet verifieerbare aspecten van buitengewone ervaringen (ontmoetingen met ‘overledenen’, ‘engelen’, een ‘goddelijk licht’) mogelijk eveneens geduid kunnen worden als verkenningen van de werkelijkheid die verder reiken dan de beslotenheid van onze eigen subjectiviteit. Het zoeken naar de juiste wijze van het stellen van deze vraag verdient, samen met het zoeken naar antwoorden, extra onze aandacht omdat sommige buitengewone ervaringen een **numineuze** lading hebben.

Numinositeit als ‘authoritative teaching’

Jung wijst erop dat buitengewone ervaringen een **numineus** (heilig) aspect kunnen hebben. Hij neemt die term over van Rudolf Otto (1869-1937) die het **numineuze** omschrijft als ‘mysterium tremendum et fascinans’, een mysterie dat overweldigend en huiveringwekkend is en dat letterlijk ‘boeit’ in de dubbele betekenis van het woord (vastmakend en in-verrukking-brengend).²⁴ Een **numineuze** ervaring heeft iets dat ook wel ‘authoritative teaching’ wordt genoemd. De ervaring zelf leert je iets dat je direct aanvaardt als scheppend

gezag (lat. auctor is schepper). Het is niet vanzelfsprekend dat de bewustzijnspositie van ons wetenschappelijk denken een hogere ontologische status heeft dan het 'hyperlucide' karakter van sommige buitengewone ervaringen.²⁵ Dit is de reden dat veel mensen hun buitengewone ervaring(en) zien als richtinggevend in hun leven. Men wil die ervaring(en) integreren in de eigen levensbeschouwelijke grondhouding.

We zagen al dat paranormale aspecten van buitengewone ervaringen op een belangrijke en niet te verwaarlozen manier gewicht in de schaal leggen, omdat die paradetails verhinderen een buitengewone ervaring te interpreteren als 'puur subjectief', als iets dat uitsluitend aanwezig is in de beslotenheid van de mentale wereld van het subject. Ervaringen waarin niet te kennen maar wel verifieerbare en met positief gevolg geverifieerde details voorkomen, treden buiten het veld van het 'slechts subjectieve'. Numinositeit krijgt hier een dubbele betekenis. Aspecten van buitengewone ervaringen (ontmoetingen met 'overledenen', 'engelen', een 'goddelijk licht') kunnen op zichzelf als **numineus** beleefd worden. Wanneer degene die een ervaring heeft, zich bovendien realiseert dat een para-aspect gevolgen heeft voor de duiding, kan dat werken als een onderstreping van de impact van een ervaring. Wanneer in één ervaring zowel para-aspecten als een **numineuze** lading aanwezig zijn, is het element van 'authoritative teaching' groot.

Tweevoudige reconstructie die leidt tot deconstructie

Buitengewone ervaringen kunnen voor het individu belangrijk zijn, in de (westerse) samenleving wordt er vreemd mee omgegaan. In het boek *Alltägliche Wunder* bespreken diverse onderzoekers de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek naar verschillende buitengewone ervaringen.²⁶ In het slothoofdstuk bezien Schetsche en Schmied-Knittel wat er in de samenleving gebeurt met mensen die dergelijke ervaringen rapporteren.²⁷

In de eerste plaats, zo menen Schetsche en Schmied-Knittel, is de term buitengewone ervaringen misleidend. Ook al kan bijvoorbeeld een mystieke ervaring of een bijnadoodervaring voor het individu 'buitengewoon' zijn, in statistisch opzicht zijn zulke ervaringen heel gewoon. Ze worden massaal gerapporteerd en zijn zowel sociologisch als historisch resistent.²⁸ Die ervaringen worden echter 'bewerkt'. In het proces van interpreteren worden veel buitengewone ervaringen tegen een 'licht' gehouden waar degenen die een ervaring hebben opgedaan, zelf dikwijls moeite mee hebben. Schetsche en Schmied-Knittel spreken in dit verband van een 'tweevoudige reconstructie'. In de eerste plaats wordt een gewone ervaring (want massaal voorkomend) als 'buitengewone ervaring' binnen het werkveld van de psychiatrie en **psychologie** gebracht. In de tweede plaats wordt vervolgens deze buitengewone ervaring vanuit het begrippenapparaat van de klinische praktijk geduid; het is dissociatie, posttraumatische stress of schizofrenie. Met andere woorden; er wordt eerst een klasse van 'buitengewone ervaringen' geconstrueerd, die daarna leidt tot een deconstructie van die ervaringen. In dit proces wordt iemands bijzondere ervaring uit de samenhang met zijn of haar leven geïsoleerd en gepathologiseerd.²⁹

Dit pathologiseren is in DSM IV terug te vinden. Wie de tekst over 'schizotypal personality disorder' opslaat, kan daar lezen dat het geloof dat telepathie een fenomeen is dat echt bestaat, een symptoom is waaraan men een schizotypische persoonlijkheid kan herkennen.³⁰

Het is niet moeilijk voor te stellen dat de angst voor een etiket degene die een buitengewone ervaring heeft opgedaan, belemmert in het belangrijke proces van het duiden van die

ervaring, en het integreren in de eigen levensbeschouwelijke grondhouding.³¹ Daarmee wordt de authenticiteit van degene die een ervaring heeft ondergaan, ontkend.

Noodzakelijk intermezzo

Om een eenzijdige lezing van deze bijdrage te voorkomen wil ik nadrukkelijk wijzen op de zegeningen die ons vanuit het werkveld van de neurowetenschappen en de daaruit voortvloeiende moderne middelen tot farmacologisch fine-tunen van hersenprocessen ten deel zijn gevallen. We moeten niet vergeten dat de psychologen en psychiaters die te maken krijgen met geestelijk ontspoorde mensen niet in een positie verkeren om met een patiënt eerst eens wat diepzinnige dichtbundels en metafysische bespiegelingen over de ziel door te nemen. Dikwijls is direct ingrijpen geboden en kan een patiënt door medicatie worden behoed voor een psychisch uiteenvallen en verdwijnen in een peilloze afgrond van angst en paniek. Het is geen punt van discussie dat op dit gebied grote vorderingen zijn gemaakt waarvan veel patiënten profiteren. De hier ingeslagen weg van research heeft zich bewezen en zal zich in de toekomst hopelijk blijven doorontwikkelen.

Emancipatie van het buitengewone in onze eigen ervaringen

Waar ik in deze bijdrage op wil wijzen, is dat in de neurowetenschappen niet het hele verhaal verteld kan worden. Voor een deel kan wat ontbreekt bij mensen als William James en Carl Jung worden gevonden. Reeds Plato (427-347) schrijft dat sommige (niet alle) wanen van de Goden afkomstig zijn.³² In diezelfde geest wijst James in zijn *Varieties of Religious Experience*, nog steeds een van de belangrijkste studies op het gebied van de godsdienstpsychologie, op het authentieke van bijzondere ervaringen en daarmee op het grote belang ervan voor individu en samenleving. Voor James was, naast het **numineuze**, ook het paranormale van belang bij een weging van de waarde en betekenis van bijzondere ervaringen. Het enige onderzoek dat James, een van de belangrijkste Amerikaanse filosofen/psychologen van de 20e eeuw, gedaan heeft is naar de prestaties en mogelijkheden van een spiritistisch medium.³³

Reeds in zijn proefschrift *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena* waarin buitengewone ervaringen onderzocht worden, beschrijft Jung een ‘mystiek systeem’ dat in een spiritistisch medium spontaan naar boven komt.³⁴ Daar zien we al wat hij later in zijn leven diepgaand heeft onderzocht; het collectief onbewuste en het individuatieproces. In dat onderzoek komt **Jungs analytische psychologie** naar voren als in essentie religieus, omdat hij in de mens een proces van psychologisch volwassen worden ontdekt dat finaal is en beweegt in de richting van een staat van bewustzijn die mystiek genoemd kan worden.³⁵ Door het **numineuze** van onze ervaringswereld zo nadrukkelijk naar voren te schuiven, draagt hij bij aan de emancipatie van onze eigen ervaringen. Door te wijzen op paranormale aspecten van die ervaringen brengt hij een argument in de discussie dat velen, zoals Blackmore bijvoorbeeld, maar liever wegwuiven omdat het te confronterend is.

Nu, in de 21e eeuw, hebben bijzondere ervaringen een belangrijke plaats in het historiografisch onderzoek. Dat blijkt bijvoorbeeld uit een studie van Hanegraaff waarin de esoterie, een domein waar buitengewone ervaringen een centrale rol spelen, gezien wordt als wezenlijk onderdeel van onze westerse identiteit.³⁶ Daarnaast komen gegevens over

bijzondere ervaringen voor in diverse steekproeven in westerse landen. Een willekeurig maar interessant lijstje met cijfers is:

15% van de mensen in westerse landen heeft wel eens een buitenlichamelijke ervaring gehad³⁷ ;

25% van de Europese volwassenen rapporteert contact met overledenen te hebben ervaren³⁸;

25% van de Nederlandse volwassenen rapporteert contact met overledenen te hebben ervaren³⁹ ;

54 % van de Amerikanen heeft ervaring met telepathie⁴⁰;

34% van de Europeanen heeft ervaring met telepathie⁴¹;

35% van de Amerikanen zegt een mystieke ervaring te hebben gehad⁴².

Het veelgehoorde vooroordeel dat mensen die zich voor dit alles interesseren, egocentrisch en/of narcistisch zijn, blijkt onjuist. Integendeel blijken juist mensen met belangstelling voor bijzondere ervaringen te handelen naar de betrokkenheid die zij voelen bij sociaal onrecht en misbruik van de aarde.⁴³

Conclusie

Bijzondere ervaringen bevinden zich in een spanningsveld tussen pathologie enerzijds en anderzijds kansen en mogelijkheden die zij ons te bieden hebben. Met dit spanningsveld wordt geen tegenstelling bedoeld. Ervaringen die als pathologisch betiteld worden, kunnen degene die een buitengewone ervaring heeft opgedaan, in afronden van angst en vernietiging storten, en/of hem/haar in zijn/haar eigen beleving vooruit helpen. Mystieke ervaringen kunnen voor de een het hoogste inzicht betekenen, maar ook kunnen die ervaringen iemand in een isolement storten waar hij/zij liever voor gespaard was gebleven.

Van groot belang is een zo onbevooroordeeld mogelijke grondhouding bij de studie van buitengewone ervaringen, waarbij een standaardreductionistische interpretatie (het is niets anders dan ‘hersencircuiten’, ‘angst voor de dood’, zuurstoftekort, enzovoort) teruggedrukt wordt. Dat het met de ontwikkelingen deze kant opgaat blijkt uit de enorme toename van onderzoek op het gebied van de relatie gezondheid-mindfulness, onderzoek op het gebied van niet apriori reductionistisch opgezet neurologisch onderzoek naar bewustzijn, en de groeiende belangstelling voor religiestudies. Dit alles zal over enige tijd ook terug te vinden zijn in de opleiding van artsen, psychologen, psychiaters en geestelijk verzorgers.

In 1973 werd in DSM II de term ‘homoseksualiteit’ als ‘mental disorder’ uit de tekst geschrapt. We leven momenteel met DSM IV. Een interessante maatstaf voor de status van bijzondere ervaringen is DSM V die nog moet verschijnen. De emancipatie van ‘bijzondere ervaringen’ zal dan vermoedelijk verder zijn doorgezet. Het feit dat 58% van de Amerikanen de noodzaak voelt om spirituele groei te ervaren, wijst in die richting.⁴⁴

Noten

1. Europa 46%, USA 60%, Schmied-Knittel & Schetsche 2003, 17.
2. Op de website van de enkele jaren geleden overleden onderzoekster Rhea White worden ruim vijfhonderd 'exceptional experiences' vermeld (<http://www.ehe.org>).
3. Jung 1952, al.843.
4. De opening daarvoor vindt hij in de moderne natuurkunde. Jung 1952, al. 818-824.
5. Jung 1952, al. 833, 861-862, Rhine 1947.
6. Jung 1952 al. 846-849.
7. Hemelse verborgenheden.
8. Kant aan Charlotte von Knobloch 1763, brief 11, Zehle 1970, 23, 25. Kant 1766, 355, 356.
9. Doude van Troostwijk 2005, Florschütz 1992, Gerding 1993, Hanegraaff 2007.
10. Gerding 1993, 146-148.
11. Schopenhauer 1851, 306.
12. Schopenhauer 1851, 323.
13. Blackmore 1993, 263.
14. Blackmore 1991, 127-128.
15. Van Lommel 2008, 46-47.
16. Blackmore 1993, 262.
17. Ten tijde van de *Träume eines Geistersehers* in 1766.
18. Schouten 1988, 316.
19. T. Lawrence 1993, Radin 2006, 120, 156-157, S. Schmidt, R. Schneider, J. Utts, H. Walach 2004, S.J. Sherwood, C.A. Roe 2003.
20. In: *Psychological Bulletin*, Bem & Honorton 1994; *Foundation of Physics*, radin & Nelson 1989; *Statistical Science*, Utts 1991; *NeuroScience Letters*, Wackermann et al, 2003.
21. McClenon et al 2003, 167-179.
22. Radin 1997, 273.
23. Sprekende resultaten rondom een interessant debat, zie Palmer 2003.
24. Otto 1917, 13-37.
25. D'Aquila & Newberg, 197, op cit. Wulf, 418.
26. Bauer & Schetsche 2003.
27. Michael Schetsche und Ina Schmied-Knittel 2003.
28. Schetsche & Schmied-Knittel 2003, 171-172.
29. Schetsche & Schmied-Knittel 2003, 182-183.
30. Radin 2006, 36-37.
31. Gerding & Eybrechts 2007.
32. Plato. In: *Phaedrus*, 259e-266c.
33. Zie de artikelenreeks over William James en psychical research: Van Dongen 2006, 2007a, 2007b.
34. Jung 1902, al. 65-70, 137-150.
35. Dourley 1998, 123.
36. Hanegraaff 2005.
37. Blackmore 1993, 169.
38. Haraldsson 2006, 179.
39. Gerding & Eybrechts 2007, 18.
40. Schmied-Knittel & Schetsche 2003, 17.
41. Schmied-Knittel & Schetsche 2003, 17.
42. Wulf 2001, 406-407.
43. Becker et al 1997, 145-146.
44. Scotton et al 1996, 5.

Bibliografie

- Eberhard Bauer & Michael Schetsche (2003) *Alltägliche Wunder. Erfahrungen mit dem Übersinnlichen, wissenschaftliche Befunde*. Würzburg: Ergon Verlag.
- J.W. Becker, J. de Hart, J. Mens (1997). *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- D. Bem & Ch. Honorton (1994). 'Does Psi exist? Replicable evidence for an anomalous process of information transfer'. In: *Psychological Bulletin*. Vol. 115, No 1, pp 4-18.
- E.G. D'Aquili & A. B. Newberg (1993). 'Religious and Mystical States: A Neuropsychological Model'. In: *Zygon*, 28, 177-200.
- H. van Dongen (2006). 'Wilde beesten in de filosofische woestijn. William James en psychical research', deel I. In: *Tijdschrift voor Parapsychologie* 74 nr. 4(372) 2006.
- H. van Dongen (2007a). 'Op zoek naar een nieuwe Darwin. William James en psychical research', deel II. In: *Tijdschrift voor Parapsychologie* 74 nr. 4(373) 2006.
- H. van Dongen (2007b). 'Uitzonderlijke bewustzijnstoestanden. William James en psychical research', deel III. In: *Tijdschrift voor Parapsychologie* 74 nr. 4(376) 2006.
- Ch. Doude van Troostwijk (2005). 'Hoopvol dromen: Kants metafysische ontworsteling aan Swedenborg'. In: *Immanuel Kant Dromen. Kritiek van de paranormale ervaring*. Kampen: Ten Have.
- John Dourley (1998). 'The Innate Capacity: Jung and the Mystical Experience'. In: Forman, Robert K.C. (1998). *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology and Philosophy*. New York Oxford: Oxford University Press.
- G. Florschütz (1992). *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant. Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*. Wiesbaden: Königshausen & Neumann.
- J.L.F. Gerding (1993). *Kant en het paranormale*. Utrecht: Parapsychologisch Instituut.
- Gerding, J.L.F., Eybrechts, M. (2007). 'Ervaringen van contact met overledenen en de rol van hulpverlening'. In: *Tijdschrift voor Parapsychologie* vol 74, nr.3 (375) pp. 18-23.
- Wouter J. Hanegraaff (2005). 'Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research'. In: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 5, no. 2.
- Wouter J. Hanegraaff (2007). *Swedenborg, Oetinger, Kant*. Swedenborg Studies No 18. West Chester: The Swedenborg Foundation.
- C.G. Jung (1902). *On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena*. Collected Works, Vol.1. London: Routledge and Kegan Paul.
- C.G. Jung (1952) *Synchronicity; an Acausal Connecting Principle*. Collected Works, Vol 8. London: Routledge and Kegan Paul.
- I- Immanuel Kant (1766). *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. (Unter Verwendung des Textes von Karl Vorländer) Philosophische Bibliothek, Band 286. Hamburg 1975: Felix Meiner Verlag.
- Immanuel Kant (1970). *Briefe*. Herausgegeben und Eingeleitet von Jürgen Zehle, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- T. Lawrence (1993). 'Bringing in the sheep: A meta-analysis of sheep/goat experiments'. In: *Proceedings of presented papers, 36th Annual Parapsychological Association Convention*, edited by M.J. Schlitz. Fairhaven, MA: Parapsychological Association.
- P. van Lommel (2008). *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de Bijna doodervaring*. Kampen: Ten Have.
- James McClenon, Miguel Roig, Matthew Smith, Gillian Ferrier. (2003). 'The Coverage of Parapsychology in Introductory Psychology Textbooks'. In: *Journal of Parapsychology*, 67, 167-179.
- N. Oskam (1998). *Alternatieve geneeswijzen: zorg of zegen?* Amsterdam: NIPO.
- Rudolph Otto (1979, original 1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H. Beck.

- John Palmer (2003). 'ESP in the Ganzfeld. Analysis of a Debate'. In: *Journal of Consciousness Studies*, 10, No. 6-7, 2003, pp.51-68.
- Plato. *Phaedrus*. (vertaling Xaveer de Win). Verzameld werk deel IV. Baarn: Ambo.
- D.I. Radin & Nelson, R. (1989). 'Evidence for Consciousness-related Anomalies in Random Physical Systems'. In: *Foundation of Physics*, 1989, 1/2. pp. 1499-1514.
- D.I. Radin (1997). *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena*. San Francisco: Harper Edge.
- D.I. Radin (2006). *Entangled Minds. Extrasensory Experiences in a Quantum Reality*. New York: Paraview Pocket Books.
- J.B. Rhine (1972) (original 1947). *The reach of the mind*. New York: William Sloane Associates.
- S. Schmidt, Schneider, R., Utts, J., Walach, H. (2004). 'Distant intentionality and the feeling of being stared at: Two Meta-analyses'. In: *British Journal of Psychology*, 95, 235-247.
- Ina Schmied-Knittel und Michael Schetsche (2003). 'Psi-Report Deutschland. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage zu außergewöhnliche Erfahrungen'. In: Bauer, Eberhard, & Schetsche, Michael (2003) Würzburg: Ergon Verlag.
- Michael Schetsche und Ina Schmied-Knittel (2003). 'Wie gewöhnlich ist das 'Außergewöhnliche'? Eine wissensoziologische Schlussbetrachtung' (pp. 171-188) In: Eberhard Bauer & Michael Schetsche (2003) Würzburg: Ergon Verlag.
- Arthur Schopenhauer (1818). *Die Welt als Wille und Vorstellung*.
- Arthur Schopenhauer (1851). 'Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt'. In: *Parerga und Paralipomena I. Sämtliche Werke* Band IV. Stuttgart: Suhrkamp 1986.
- Sybo A. Schouten (1988). Are we making progress? In: Lisette Coly and Joanne D.S. McMahon, *Psi Research methodology: a Re-examination*. Proceedings of an International Conference, Parapsychology Foundation, New York.
- S.J. Sherwood, C.A. Roe (2003). A review of dream ESP studies conducted since Maimonides dream ESP studies. In: J. Alcock, J. Burns, and A. Freeman (eds.). *Psi Wars: Getting to Grips with the Paranormal*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- E. Swedenborg (1756). *Hemelsche verborgenheden*. (Arcana Coelestia). 's Gravenhage (1927): Swedenborg Genootschap.
- J. Utts (1991). 'Replication and Meta-Analysis in Parapsychology'. In: *Statistical Science*, Vol. 6 No. 4, pp. 363-403.
- J.V. Wackermann, C. Seiter, H. Keibel, H. Walach (2003). 'Correlations between brain electrical activities of two spatially separated human subjects'. In: *Neuroscience Letters*, 336 (1) (2003) pp. 60-64.
- David M. Wulff (2001). *Mystical Experience*. In: Etzel Cardeña, Steven Jay Lynn and Stanley Krippner (2001). *Varieties of Anomalous Experiences: Examining the Scientific Evidence*. Washington D.C.: American Psychological Association.