

## Het zelf in christelijke religiositeit

Discoursen van het zelf in hedendaagse vormen van christelijke religiositeit

### Johan Roeland

‘God is nowhere, God is now here.’ (Douglas Coupland)

De historicus Callum Brown geeft zijn studie over de dechristianisering van Groot-Brittannië de enigszins dramatische titel *The Death of Christian Britain* mee. Daarmee doelt hij niet, zo stelt hij in de slotzinnen van zijn boek, op de dood van de kerken, ‘want ondanks hun dramatische neergang, zullen ze blijven bestaan als een soort skelet van steeds minder aanhangers met steeds grotere betrokkenheid’. Noch doelt hij op de dood van het geloof in God, ‘want ondanks de afname daarvan, kan het een diepere overtuiging van mensen blijven’. Nee, de ‘dood van Christelijk Brittannië’ is de dood van een christelijke cultuur in Groot-Brittannië: ‘... in het Brittannië van het nieuwe millennium is de christelijke cultuur verdwenen. Groot-Brittannië laat zien hoe religie zoals we het kenden, kan sterven’.

### Secularisatie en discours

In het secularisatiedebat dat binnen de religiewetenschappen gevoerd wordt, is een dergelijke conclusie niet nieuw. Het materiaal dat Brown aandraagt ter onderbouwing van zijn these en het gezichtspunt van waaruit hij de ontwikkelingen van religiositeit in Groot-Brittannië beschrijft, maken van deze studie echter een intrigerende bijdrage aan dit debat. Brown schetst de ontwikkeling van religiositeit in de periode 1800 – 2000 vanuit het gezichtspunt van discours enerzijds en identiteit anderzijds. De christelijke religie zou vóór de jaren '60 gefunctioneerd hebben als een discours dat in allerlei opzichten was doorgedrongen in de Britse cultuur, een dominant discours dat door het individu geïnternaliseerd werd in de vorming van de eigen identiteit. Vanaf de jaren '60 zou deze religiositeit aan zeggingskracht inboeten, waardoor een religieuze cultuur in korte tijd veranderde in een geseculariseerde cultuur, waarin andere discoursen een rol speelden in de identiteitsvorming van individuen. De omslag die Brown beschrijft is een omslag van een cultuur waarin het zelf was ingebed in een omvattend christelijk discours dat het zelf modelleerde, disciplineerde en informeerde, naar een cultuur waarin een dergelijk discursief christendom geen rol van betekenis meer speelt.

Ook in Nederland is dit het geval. Alhoewel er verschillen zijn tussen de Britse en de Nederlandse situatie, heeft Nederland evenals Groot-Brittannië in de jaren '60 een omslag gekend van een christelijke naar een postchristelijke cultuur, waar het discursieve christendom uit verdwenen is. Maar dit heeft niet per se de teloorgang

van christelijke religiositeit tot gevolg. Deze blijft bestaan, en bij christenen blijven christelijke noties van zelf een rol spelen. Deze noties hebben echter aan kracht ingeboet, enerzijds doordat zij niet langer zijn ingebed in een brede sociaalstructurele setting, anderzijds doordat zij in cultureel opzicht deel uitmaken van een pluraliteit aan discoursen die in een laatmoderne samenleving als de Nederlandse een gegeven zijn.

De vraag die in dit artikel aan de orde komt, is: welke discoursen van het zelf zijn bepalend in onze postchristelijke cultuur, en in hoeverre beïnvloeden deze discoursen hedendaagse vormen van christelijke religiositeit? Ik beperk mij tot een aantal vormen van christelijke religiositeit onder jongeren en jongvolwassenen in de traditionele protestantse kerken in Nederland. Naast het discours van het authentieke zelf onderscheid ik een tweetal andere discoursen, die in belangrijke mate van invloed zijn op hedendaagse vormen van christelijke religiositeit: het discours van het ondergebrachte zelf en het discours van het mystieke zelf.<sup>1</sup> De vormen van religiositeit die mijns inziens onder jongeren en jongvolwassenen in opkomst zijn en een revitalisatie van christelijke religiositeit bewerkstelligen, zijn spiritualiteit, neo-orthodoxie en charismatisch evangelicalisme. In deze vormen domineren de discoursen van respectievelijk het authentieke zelf, het ondergebrachte zelf en het mystieke zelf.

### Spiritualiteit

De opkomst van spiritualiteit in West-Europa en de Verenigde Staten is zo'n opvallende ontwikkeling, dat enkele Britse godsdienstsociologen spreken van een spirituele revolutie. Kenmerkend voor spiritualiteit is allereerst de nadruk op wat de Canadese filosoof Charles Taylor in zijn *Sources of the Self*, de moderne 'bevestiging van het gewone leven' noemt. Aan het protestantisme is een dergelijke bevestiging van het gewone leven van begin af aan eigen geweest. Allereerst in de zin dat – en ik volg hier Taylor – de Reformatie de bemiddeling van het heilige, zoals deze gestalte kreeg in de katholieke kerk, afwees. Het religieuze leven was volgens de reformatoren niet gelegen in de 'hogere' activiteiten van de geestelijken, maar in de persoonlijke betrokkenheid van de gelovige. Maar ook in de zin dat reeds in het vroege protestantisme het gewone leven van productie en familie een religieuze waardering kreeg.

Kenmerkend voor de naoorlogse religiositeit is een vergelijkbare bevestiging van de concrete werkelijkheid van alledag. In eerste instantie, tot in de jaren '80, manifesteerde deze zich in ethische zin: in een maatschappelijke betrokkenheid en publieke presentie van christenen en christelijke organisaties. In de jaren '80 nam deze maatschappelijke betrokkenheid af en verschoof de aandacht van de samenleving naar het individu. Het gewone leven is dan niet langer het maatschappelijk geëngageerde leven, maar het individuele bestaan met haar moeiten, onzekerheden en angsten in een samenleving die men ervaart als gejaagd, op resultaat gericht, oppervlakkig, hard, rationeel. Spiritualiteit komt tegemoet aan de onzekerheden van het zelf in een dergelijke samenleving: de ervaring van fragmentatie, gebrek aan zin en gebrek aan zelfwaarde.

Een tweede kenmerk van spiritualiteit – een kenmerk dat ik overigens ook nog zal bespreken in relatie tot het charismatisch evangelicalisme – is de nadruk op innerlijkheid en beleving. Anselm Grün en Meinrad Dufner stellen in *Spiritualiteit van beneden*: ‘Met spiritualiteit van beneden wordt bedoeld dat God niet enkel in de Bijbel en door de Kerk tot ons spreekt, maar ook door onszelf, door onze gedachten en gevoelens, door ons lichaam, onze dromen en juist ook door onze verwondingen en door wat wij aanzien voor onze zwakke plekken.’ Het innerlijk wordt een vindplaats van God. Het religieuze is gelegen in de subjectieve beleving.

Een derde kenmerk van spiritualiteit is de nadruk op immanentie. Spiritualiteit in de traditionele kerken kent twee vormen. De eerste is een meer op New Age geschoeide spiritualiteit, de tweede een meer theïstische. Het belangrijkste verschil tussen beide is de opvatting over de aard van het zelf. In de New Age-achtige spiritualiteit wordt het als goddelijk gezien. Het goddelijke is hierin volledig immanent geworden. In de tweede vorm wordt het zelf als een vindplaats gezien van het goddelijke, dat nog een zekere transcendente status heeft. Hier treffen we nog een bepaalde continuïteit aan met Augustinus, die de beweging naar het innerlijk maakt om daar een transcendente God te ontmoeten.

Beide vormen van spiritualiteit vinden ingang in de traditionele kerken, met name onder de leden van een oudere generatie, die we tegenkomen in bezinningscentra en kloosters, die geregeld in retraite gaan, die zich verdiepen in literatuur van ondermeer Thomas Merton, Henri Nouwen en Anselm Grün, en die zich thuis weten in nieuwe rituelen en vieringen als stiltevieringen, vespers en meditatie. Maar ook onder jongvolwassenen en jongeren leeft een zekere interesse voor spiritualiteit, wat ondermeer blijkt uit de opkomst van de Thomasvieringen en de populariteit van Taizé.

### Het authentieke zelf

Het discours van authenticiteit, ontstaan in de jaren '60, heeft in belangrijke mate bijgedragen aan de opkomst van spiritualiteit. Opvattingen over authenticiteit – ik volg hier Charles Taylor – stammen uit de romantische expressiviteit van eind 18<sup>e</sup> eeuw, waarin de levensopvatting heerste dat ‘ieder van ons, op zijn of haar eigen manier, zijn eigen menselijkheid bewerkstelligt, en dat het belangrijk is om deze eigen menselijkheid te vinden en te leven, in plaats van zich aan te passen aan een model dat van buiten af, vanuit de samenleving, de vorige generatie, of vanuit een religieuze of politieke autoriteit, wordt opgelegd’.

Het romantische morele ideaal van het zichzelf realiseren in een authentieke *way of living* is in de jaren '60 een ‘mass phenomenon’ geworden. De onderliggende gedachte van een dergelijk ideaal is, dat er zoiets is als een authentiek zelf, een dieper gelegen, werkelijk zelf, dat verwerkelijkt dient te worden, een appèl dat uitgaat van kreten als ‘wees jezelf’ en ‘je werkelijke zelf vinden’. Paradoxaal genoeg wordt dit werkelijke zelf in eerste instantie in een gestandaardiseerde consumptiecultuur gezocht – een repertoire

dat ook vandaag de dag, met name onder jongeren, in de act van zelfverwerkelijking wordt aangeboord. Het zelf verwerkelijkt zich dan in kleding, lifestyle, mobiele telefoons, muziekstijl etc. Ook wordt dit authentieke zelf gezocht in de vele manifestaties van wat de socioloog Frank Furedi de therapiecultuur noemt: allerhande vormen van therapie, counseling, literatuur, tijdschriften etc. waarin de zoektocht naar het authentieke zelf centraal staat.

In spiritualiteit verbindt dit ideaal van authenticiteit zich met religiositeit. Het authentieke zelf wordt dan het hogere, innerlijke zelf, het diepste wezen, dat men vindt of realiseert langs de weg van spiritualiteit.

### Neo-orthodoxie

Lange tijd hebben de traditionele kerken zich georganiseerd in subculturele formaties, ook in de tijd die men gewoonlijk wel aanduidt met ‘ontzuiling’: de desintegratie en transformatie van de meeste zuilen in Nederland vanaf de jaren '60. Vanaf het laatste decennium van de vorige eeuw vinden echter ook in deze subculturele formaties veranderingen plaats die duiden op desintegratie, en het is met name een jongere generatie die deze veranderingen belichaamt, jongeren die wel aangeduid worden als neo-orthodox. De meeste van deze jongeren komen uit de verschillende gereformeerde kerken en uit de gereformeerde flank van de PKN. Het zijn veelal hoogopgeleide jongvolwassenen die we vinden in ondermeer de achterban van de Evangelische Omroep, de IFES- en Impact-netwerken en de ChristenUnie.

Wat kenmerkt deze jongeren? In de eerste plaats distantiëren en emanciperen zij zich van een in zichzelf gekeerde kerkelijke gemeenschap, en organiseren zij zich in andersoortige netwerken, waarin een oecumene van orthodoxe christenen wordt gezocht. In de tweede plaats is men zich bewust van het feit deel uit te maken van een post-christelijke samenleving en verhoudt men zich ook anders ten opzichte van deze samenleving dan oudere generaties, bij wie de perceptie sterk bepaald werd door het besef van secularisatie en afkalving van de christelijke religiositeit. Veelal gaat een dergelijke perceptie samen met een defensieve houding ten opzichte van de wereld buiten de eigen subcultuur. Neo-orthodoxe jongeren daarentegen streven naar een – wat dan heet – moderne levensstijl, open naar de post-christelijke cultuur waarvan zij deel uitmaken, zich daarbij echter – een derde kenmerk – in moreel en theologisch opzicht oriënterend op het orthodox protestantisme dat in velerlei opzicht haaks staat op de post-christelijke cultuur. In de vierde plaats wordt hun religiositeit in belangrijke mate bepaald door het geloof in de transcendentie van God, zich kritisch opstellend tegen een al te immanente religiositeit, zoals men die wel tegenkomt in bepaalde vormen van spiritualiteit. Een vijfde kenmerk, dat daarmee samenhangt, is een kritische houding ten opzichte van de ‘culture of authenticity’ en de ethiek van deze cultuur, het relativisme.

Relativisme hangt nauw samen met het morele ideaal van authenticiteit. Uit een consequente doordenking van dit ideaal volgt immers, dat er geen objectieve standaards

zijn in het realiseren van iemands authentieke zelf. Een ieder volgt zijn of haar authentieke invulling van individualiteit. Neo-orthodoxen daarentegen geloven in een absolute waarheid, zich kritisch opstellend tegen religieus relativisme, en in een moreel objectiviteit, zich kritisch opstellend tegen moreel relativisme. Een laatste kenmerk van deze jongeren is, dat zij over het algemeen vanuit hun religieuze oriëntatie sterk betrokken zijn op de publieke sfeer.

### Het ondergebrachte zelf

Het discours van het zelf dat onder neo-orthodoxen dominant is, is het discours van wat David Lyon het 'subsumed' (ondergebrachte of ondergeschikte) zelf noemt: het zelf dat als het ware ondergebracht wordt bij – in de context van de neo-orthodoxie – een religieuze traditie, waarin het gegrond is, waardoor het gevormd wordt en waarin het zijn oriëntatie vindt. De institutionalisering van deze traditie relateert men weliswaar, de betrokkenheid op een religieuze werkelijkheid, zoals die verwoord wordt in de orthodox-protestantse traditie, is daarentegen groot.

Oriëntatie is een belangrijk concept in de analyse van deze neo-orthodoxe beweging. Wanneer een omvattend discours van het zelf, waarin bepaalde identiteiten gegeven zijn (het discursieve christendom waarover Callum Brown spreekt), niet langer aanwezig is, is het individu genoodzaakt zijn of haar identiteit reflexief vorm te geven, zich daarbij verlatend op verschillende mogelijkheden tot identificatie die in de cultuur geboden worden, mogelijkheden die volgens de socioloog Zygmunt Bauman 'liquid' zijn: vloeibaar, instabiel, vluchtig, ongrijpbaar, onzeker, *relatief*. Relativisme mag dan een zekere vrijheid inhouden voor een authentieke invulling van het zelf; de keerzijde ervan is, dat elke betekenis die aan deze invulling verleend kan worden, gerelativeerd wordt. In die zin hangt relativisme samen met 'liquid modernity'. Onzekerheid en desoriëntatie komen volgens Bauman dan ook op met het afscheid van de gegeven identiteiten van de 'solid modernity'. Tegen deze achtergrond van desoriëntatie voorziet de neo-orthodoxie in een verankerde oriëntatie, in een tijd van onzekerheid voor jongeren die genoodzaakt zijn hun identiteit reflexief vorm te geven – een noodzaak die ook geldt voor jongeren die in een religieuze subcultuur zijn gesocialiseerd.

### Charismatisch evangelicalisme

In Nederland heeft het charismatisch of pentecostaal evangelicalisme zich lange tijd buiten de traditionele kerken georganiseerd. De laatste decennia is echter ook binnen deze kerken meer aandacht gekomen voor deze vorm van christelijke religiositeit, resulterend in een charismatische beweging binnen deze kerken, een beweging waartoe met name ook jongeren zich aangetrokken voelen.

Kenmerkend voor de charismatische beweging binnen de kerken is, dat zij tegemoet komt aan het verlangen naar geestelijke vernieuwing, die gezocht wordt in de ervaring van de werkelijkheid van God in de manifestaties en de gaven van de Heilige Geest:

tongentaal, gebedsgenezing, het uitdrijven van demonen, profetie en het vallen in de Geest. Het is deze ervaring van de Geest die de kern van de charismatische beweging en het pentecostalisme vormt, een kern die zich mengt met verschillende theologieën en tradities, resulterend in verschillende vormen van charismatische religiositeit. In Nederland vindt de charismatische beweging ingang in kerken en groepen uit verschillende tradities, waaronder ook in orthodox-christelijke kerken. Het type van charismatische religiositeit dat zich binnen deze kerken ontwikkeld heeft, is theologisch gezien veelal orthodox-christelijk georiënteerd, alhoewel dit theologisch repertoire juist onder charismatisch-georiënteerde jongeren verandert. Enerzijds verandert dit repertoire doordat deze jongeren zich begeven in verschillende netwerken buiten de lokale kerk, waarin zij in aanraking komen met een impliciete of expliciete evangelicale of pentecostale theologie. Als voorbeeld van een dergelijke verandering kunnen we het godsbeeld noemen. God is vriendelijk en vriendschappelijk geworden. Een aantal noties van heiligheid, die we in de klassiek-gereformeerde theologie vinden, raken in dit godsbeeld op de achtergrond of verdwijnen.

Anderzijds vinden veranderingen plaats als gevolg van de nadruk op ervaring en de kritiek die men heeft op een al te rationalistische benadering van geloof. Een discussie over het bestaan van God wordt onder charismatisch-evangelicale jongeren veelal beslecht met een beroep op de ervaring van God, waarbij zelden verwezen wordt naar concepten als openbaring of schepping, concepten die in orthodox-christelijke theologische ontwerpen een belangrijke rol spelen.

Door de toegenomen aandacht voor charismatische theologische noties en de nadruk op ervaring lijken daarom een aantal aspecten van orthodox-christelijke religiositeit te vervagen of zelfs geheel te verdwijnen. Wat blijft is een ervaringsgerichte religiositeit, die primair gericht is op de relatie met God, een relatie die getypeerd wordt als een relatie van vriendschap of als een vader-kind-relatie. De ervaring van deze relatie wordt in woorden als nabijheid, intimiteit, vervulling, intensiteit, acceptatie en ontmoeting begrepen.

### Het mystieke zelf

Het discours van het zelf dat onder charismatisch-evangelicale gelovigen domineert is het discours van wat Margaret Poloma het 'mystical' zelf noemt, waarbij zij refereert aan de mystieke traditie in het christendom. Charismatisch-evangelicalisme kunnen we om de volgende redenen als een vorm van mystiek typeren. Allereerst kenmerkt het charismatisch-evangelicalisme zich door de nadruk op de onmiddellijke ervaring als de primaire verhouding tot de realiteit van God. Ten tweede wordt deze ervaring niet alleen als zintuiglijk gezien. Poloma beschrijft de ervaring als een 'verandering van gewaarwording', een 'radicale, trans-zintuiglijke metamorfose van de bewustzijns-toestand van het subject'. Ten derde deelt het charismatisch-evangelicalisme met de mystiek een vergelijkbare visie op de intentionaliteit van de ervaring. In het

charismatisch-evangelicalisme is er sprake van een duidelijk object van de ervaring (God), waardoor deze ervaring zich onderscheidt van de ervaring van pure subjectiviteit – de ervaring van het onherleidbare zelf, zoals deze wel in bepaalde vormen van spiritualiteit voorkomt. Een zekere transcendentie van God blijft daarom aanwezig in het charismatisch-evangelicalisme, ondanks de nadrukkelijk immanente aanwezigheid van God.

### Beleving

Het charismatisch-evangelicalisme komt binnen de traditionele kerken op tegen de achtergrond van een meer rationalistische religiositeit. Tegenover een dergelijke bemiddelde verhouding tot de werkelijkheid van God – de bemiddeling van de ratio – benadrukken charismatische evangelicalen de onmiddellijke ervaring van deze werkelijkheid.

Een dergelijke ontwikkeling – van rationaliteit naar ervaring – doet denken aan een vergelijkbare ontwikkeling die zich in de filosofie voltrokken heeft, een ontwikkeling die Gerard Visser beschrijft in zijn *De druk van de beleving*. Volgens Visser vinden we in de filosofie van Dilthey en Nietzsche een verlangen beschreven naar onmiddellijkheid, naar een onmiddellijke betrekking tussen zelf en werkelijkheid, een betrekking die gezocht werd in wat vanaf de negentiende eeuw werd aangeduid als *Erlebnis*: de levende, lijfelijke ervaring (of, beleving) van de werkelijkheid. Een dergelijk verlangen kwam op tegen de achtergrond van de in de filosofie dominante rationalistische benadering van de werkelijkheid. De eenheid van denken en zijn zou bij de genoemde filosofen plaats maken voor de eenheid van beleven en zijn.

Een vergelijkbare ontwikkeling heeft ook plaatsgevonden in de laatmoderne samenlevingen. Althans, dat is de analyse die Gerhard Schulze geeft, wanneer hij spreekt over een overgang van een overlevingsmaatschappij naar een belevingsmaatschappij. 'Beleving' heeft in de jaren '60 een dermate hoge vlucht genomen, dat Schulze spreekt over een *Erlebnissesellschaft*. In een dergelijke samenleving is de beleving de belangrijkste verhouding tot de werkelijkheid geworden, in de zin dat wij in de beleving, en niet in de bemiddeling van rationaliteit of traditie, de werkelijkheid verstaan en kennis opdoen over deze werkelijkheid. Schulzes analyse gaat echter verder, wanneer hij stelt dat in een dergelijke samenleving het individuele zelf tot een *belevingsproject* is geworden. Hiermee doelt Schulze op het gegeven dat beleving ook met betrekking tot het zelf de primaire verhouding geworden is. Het zelf wordt niet langer gezocht in de traditionele kaders van de overlevingssamenleving (werk, politieke of religieuze betrokkenheid, familie, geschiedenis, etc.), maar in de subjectieve beleving. Met andere woorden: wie ik ben, wordt in belangrijke mate bepaald door wat ik *voel of ervaar* te zijn.

Het is deze bredere context waarin het charismatisch evangelicalisme, met name onder jongeren, aan belangstelling wint. Het is allereerst de onmiddellijkheid van de

ervaring van God, een tastbare en concrete, en daarom werkelijke ervaring, waardoor deze jongeren zich aangetrokken voelen tot deze vorm van religiositeit. Maar ook sluit het charismatisch-evangelicalisme aan bij de notie van het zelf als belevingsproject, waarbij deze vorm van religiositeit dit belevingsproject oriënteert op de ervarings-werkelijkheid van God. Deze werkelijkheid wordt, zoals gezegd, primair begrepen in termen van een persoonlijke relatie: een vader-kind-relatie of een vriendschapsrelatie. ‘Kind’ en ‘vriend’ zijn dan ook twee belangrijke identificaties die een rol spelen in de vorming van het individuele zelf. Het zijn de genoemde ervaringen van nabijheid, intimiteit, acceptatie, vervulling, intensiteit en ontmoeting waarin deze identificaties concreet gestalte krijgen.

### Conclusies

Samenvattend, domineert in elke hier besproken vorm van religiositeit onder jongeren binnen de traditionele protestantse kerken, een bepaald discours van het zelf. In spiritualiteit domineert een discours van het authentieke zelf, in neo-orthodoxie een discours van het ‘subsumed’ zelf, en in het charismatisch-evangelicalisme domineert een discours van het mystieke zelf. Dergelijke discourses ontwikkelen zich in de confrontatie van orthodox-christelijke religiositeit met andere vormen van (christelijke en niet-christelijke) religiositeit en met de post-christelijke cultuur. Noties van zelf die domineren in een post-christelijke cultuur vermengen zich met christelijke noties, resulterend in de drie besproken discourses van zelf. Het zijn deze drie discourses die in belangrijke mate bijdragen aan de transformatie van religiositeit in de traditionele kerken.<sup>2</sup>

### Verwijzingen

1. In een ongepubliceerde lezing op een conferentie van de British Sociological Association in 2004 onderscheidde de Britse theoloog Gordon Lynch een vijftal discourses van het zelf, waaronder de hier genoemde discourses. In dit artikel maak ik vrijelijk gebruik van enkele van zijn gedachten.
2. Mijn dank gaat uit naar Miranda Klaver, Marien Kollenstaart, Marten van der Meulen en Hester Oosterbroek voor het commentaar dat zij op deze tekst geleverd hebben. Tevens bedank ik Peter Versteeg voor zijn commentaar en voor de inzichten die hij, vanuit zijn onderzoek naar spiritualiteit in de traditionele kerken, geboden heeft voor de paragraaf over spiritualiteit.

### Literatuur

- Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge/Oxford/Malden 2000.  
Id., *Identity. Conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge/Malden 2004.  
Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularization 1800 – 2000*, London/New York 2001.  
Douglas Coupland, *Hey Nostradamus!* London 2004.