

Spiritualiteit – een spanningsvol begrip

INLEIDING

Wie, laten we zeggen 25 jaar geleden, een academische boekhandel binnenliep, kon erop rekenen naast een afdeling filosofie ook een paar goed gevulde kasten theologie aan te treffen. Wie nu zo'n boekhandel binnenloopt – voor zover ze nog bestaan – vindt er hoogstwaarschijnlijk geen afdeling theologie meer. De afdeling is verdampt en het label is veranderd. Zo'n afdeling heet nu niet zelden 'spiritualiteit' of zelfs 'esoterie', met eventueel nog een aparte plank voor religie of christendom. Die zichtbare verandering in de categorieën die boekhandels gebruiken, zou wel eens een illustratie kunnen zijn van een veel breder en dieper proces dat niet eenvoudigweg te begrijpen is vanuit de oude secularisatiemodellen waarin het proces van secularisering nog als ontkerkelijking werd beschreven, een proces dat de socioloog verder goed kon beschrijven in termen van de achteruitgang in participatie aan het georganiseerde religieuze leven en als een voortgaande afname in de instemming met traditionele geloofsvoorstellingen en gezagsstructuren. Tegenwoordig weten we dat de grote secularisatietheorieën uit de jaren zestig, zeventig en tachtig, die in feite de ondergang van de religie in het Westen (dat wil zeggen West-Europa) voorspelden, niet accuraat zijn.¹ De traditionele religieuze vormen en de participatie daarin eroderen weliswaar verder, maar uit alle bestaande sociologische data blijkt vooral ook dat religiositeit en spiritualiteit buiten (en binnen) de traditionele kaders blijven bestaan.

Dat betekent niet dat klassieke geloofsinhouden eenvoudigweg ‘buiten verband’ verder bestaan, alsof de secularisatie alleen de geïnstitutionaliseerde vormen van religie zou treffen en niet ook de inhouden zou aantasten. De opkomst van spiritualiteit wijst in een andere richting: de traditionele inhouden staan zelf op het spel in een spiritualiteit waarin ervaringen, intuïties en praktijken centraal staan die los van geïnstitutionaliseerde vormen lijken te kunnen bestaan, en tegelijkertijd toch ook blijken geven van een innige relatie met de christelijke traditie. Er wordt daarom tegenwoordig bij voorkeur in de literatuur gesproken over transformatieprocessen of zelfs een terugkeer van de religie. Die laatste variant roept meteen een belangrijke vraag op: is die religie die we menen of hopen te zien terugkeren nog wel dezelfde religie als de religie waarvan we dachten al afscheid te hebben genomen? Bij een eerste oppervlakkige waarneming zou je geneigd kunnen zijn de vraag met ja te beantwoorden. In feite is dat bijvoorbeeld de positie van de auteurs van het rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienselijke ontwikkelingen in Nederland*, dat in 2014 verscheen.² Het rapport spreekt over geloven buiten verband, namelijk daar waar mensen zonder binding aan kerkelijke instituties toch klassieke geloofsinhouden voor waar houden. Het rapport spreekt bovendien over hertraditionalisering, en dan met name onder evangelicale jongeren met een orthodoxe achtergrond die een heel sterke neiging hebben haast archaische geloofsinhouden nieuw leven in te blazen. De religie verdwijnt dus niet met de erosie van kerk en traditie – ze wordt in feite voortgezet in private geloofsbeleving en voor een deel in nieuwe institutionele vormen. En die goeddeels geprivatiseerde geloofsbeleving krijgt nu van de auteurs van het rapport de naam spiritualiteit.³ Maar een dergelijke visie schiet tekort. Fundamentalisme is immers geen voortzetting van orthodoxie, ze is er veeleer een deconstructie van – in zekere zin is ieder fundamentalisme een vorm van uittocht uit een religieuze

traditie. Het voor waar houden van geloofsinhouden zegt bovendien nog niets over de feitelijke geloofsbeleving zowel binnen als buiten kerkelijke verbanden – het voor waar houden van proposities is geen indicator voor geleefde religie. Maar bovenal slaagt het rapport er op geen enkele manier in zicht te krijgen op de spiritualiteit die niet alleen in combinatie met maar ook als alternatief voor religie aan een onstuitbare opmars bezig lijkt.

We hebben, anders gezegd, nog maar weinig zicht op transformatieprocessen in het veld van de religie, de krachten die erop inwerken, de mate van erosie in zowel de participatie, de verschillende vormen van geloofsbeleving, en dat alles niet in de laatste plaats omdat onze gebruikelijke categorieën zelf ook mee veranderen en/of verdampen. Wie de inmiddels omvangrijke literatuur over hedendaagse religie en spiritualiteit overziet, kan vaststellen dat tal van begrippen in beweging zijn en deels ook bezig te verdwijnen – vroomheid, religie en geloof, maar ook ongelooft of atheïsme zijn begrippen die het in de literatuur meer en meer afleggen tegen hun niet per se religieuze maar ook niet per se seculiere alternatieven: spiritualiteit, zingeving, bestaansoriëntatie, levensbeschouwing. Deze en andere relatief nieuwe begrippen worden in toenemende mate gebruikt in de literatuur, en wellicht moeten we daaruit afleiden dat de oude vertrouwde begrippen niet langer de adequate concepten zijn om in onze tijd nog te spreken over... ja, over wat eigenlijk? Want waar hebben het eigenlijk over wanneer we spreken over spiritualiteit, of levensbeschouwing, of bestaansoriëntatie, of zingeving? Deze nieuwe begrippen hebben hun opkomst zeker te danken aan het feit dat juist in de tijd van ‘het religieuze na de religie’⁴ scherpe onderscheidingen tussen bijvoorbeeld geloof en ongelooft, of theïsme, ietsisme en agnosticisme, of kerkelijk en onkerkelijk, niet langer gemaakt kunnen worden en/of bruikbaar zijn bij de beschrijving van ontwikkelingen in de religie.⁵ De verhouding tussen religie en seculariteit in ‘het religieuze na de religie’ kan wellicht het

best worden beschreven als diffuus, ambivalent en spanningsvol. Worden wellicht die begrippen zoals zingeving en spiritualiteit niet vooral ook gebruikt om een samenhang en een zekere transparantie te suggereren waar die principieel en feitelijk niet langer voorhanden is? Of anders gezegd: zijn de vertrouwde concepten zoals religie, vroomheid of geloof wellicht ook aan slijtage onderhevig, analoog aan het verdampen van de traditionele religieuze vormen en inhouden, en worden wellicht daarom nieuwe concepten gelanceerd om het (post)religieuze landschap in kaart te brengen?

Ik zal hier geen poging doen een definitie van spiritualiteit te geven. In haar recent verschenen boek *The Ecology of Spirituality*, over spiritualiteit in een postreligieus tijdperk, geeft de Amerikaanse godsdienstpsychologe Lucy Bregman het eerste hoofdstuk over de definitie van spiritualiteit de titel 'ninety-two and still counting'.⁶ Een zoveelste definitie lijkt me voorlopig overbodig. Want naarmate het begrip spiritualiteit meer ingang vindt in allerlei wetenschappelijk onderzoek, in allerlei toepassingen in maatschappelijke sectoren, in populariserende literatuur, in dagelijks taalgebruik, in marketingstrategieën, in virtuele werelden, enzovoort, wordt het welhaast onmogelijk nog een overkoepelende betekenisvolle definitie te geven. Wat zich hier afspeelt kan als volgt beschreven worden: naarmate het begrip spiritualiteit meer gebruikt wordt, creëert het begrip ook zijn eigen realiteit, dat wil zeggen, het gebruik van het begrip leidt ertoe dat voor steeds meer mensen de mogelijkheid openstaat zichzelf te definiëren als spiritueel. Mensen identificeren zich immers met de begrippen die hen worden aangereikt en daarom ter beschikking staan om een eigen identiteit te articuleren. Zo ontstaat met de introductie van het begrip spiritualiteit in het empirisch sociologisch en psychologisch onderzoek daarnaar, een situatie waarin de optie zichzelf als 'spiritueel' te bestempelen een reële mogelijkheid wordt. Dit pro-

cedé heeft verstrekkende gevolgen vanwege wat Ian Hacking het 'looping effect' van classificatiesystemen heeft genoemd: de literatuur heeft een impact op de zelfdefinitie, zelfgewaarwording en het gedrag van mensen, en wel zodanig dat een zelfervaring die voorheen niet mogelijk was, plotseling mogelijk is. Anders gezegd, met de introductie van het begrip spiritualiteit ontstaat pas de mogelijkheid zichzelf waar te nemen en te ervaren als spiritueel – een ervaring die voorheen niet mogelijk was. Het spirituele subject kan dus pas op de voorgrond treden vanaf het moment dat het begrip spiritualiteit wordt geïntroduceerd als een mogelijke manier om identiteit te benoemen. Een begrip als spiritualiteit is niet simpelweg een neutraal beschrijvend begrip, maar ook een producerend begrip, omgeven met een wolk van associatief verbonden ervaringen, houdingen, praktijken, motieven en gedragingen.⁷ Ik wil hier niet verder ingaan op de problematiek van de relatie tussen de introductie van een begrip en de invloed die dat heeft op de feitelijke mogelijkheden zichzelf als spiritueel te definiëren, te ervaren en daarbij een passende levenshouding te ontwikkelen. Liever kies ik voor een meer historische benadering om enigszins greep te krijgen op de vraag waaraan het begrip spiritualiteit zijn opmars te danken heeft, welke heel diverse ontwikkelingen daartoe hebben geleid en in dit begrip samenkomen, en welke verschillende houdingen ten aanzien van religie in dit begrip liggen opgesloten.

SPIRITUALITEIT ALS ALTERNATIEF VOOR RELIGIE

Je kunt grofweg onderscheid maken tussen twee belangrijke lijnen als het gaat om het begrip spiritualiteit. De eerste is een Angelsaksische lijn, die ik hier niet al te uitvoerig wil bespreken, maar waarvan toch een paar kenmerken moeten worden genoemd.⁸ Het begrip *spirituality* heeft in de Engelstalige wereld oorspronkelijk dezelfde betekenis als

op het Europese continent, dat wil zeggen, het begrip beschrijft het vrome innerlijk leven. Maar die betekenis van het woord wordt in de negentiende eeuw al als archaïsch gezien, en we zien dan ook dat *spirituality* in deze betekenis van de agenda verdwijnt. Het begrip kreeg met name vanaf het eind van de negentiende eeuw een nieuwe betekenis toen het allerlei spiritistische, spiritualistische en esoterische praktijken en overtuigingen ging aanduiden, maar vooral ook toen Indiase goeroes zoals Swami Vivekananda het begrip *spirituality* gingen gebruiken als benaming van hun leer en als alternatief voor het westers dogmatisch en institutioneel vastgeroest christendom. In de twintigste eeuw wordt het begrip *spirituality* vervolgens dankzij de godsdienstwetenschap en godsdienstsociologie *en vogue* om een scala aan fenomenen te benoemen die met de New Age-beweging kunnen worden vereenzelvigd. En dat brengt ons vervolgens bij een brede literatuur over spiritualiteit in onze tijd – een spiritualiteit die in het verlengde van het denken over New Age wel gedefinieerd wordt als *sacralisation of the Self*, een spiritualiteit die cirkelt rondom zelfvinding en zelfrealisatie en gekenmerkt wordt door wat wel heet *do-it-yourself-religion* of *pick-and-mix-religion*, zonder vaste binding aan instituties, autoriteiten of geloofsinhouden. Hier gaat het om authentieke ervaringen, houdingen en praktijken die allemaal ten dienste staan aan het project ‘Zelf’ als kern van de eigen persoonlijkheid. Deze spiritualiteit is doorgaans antitraditionalistisch, verzet zich tegen de autoriteit van kerkelijke ambten en dogma’s, maar kan, al naargelang de persoonlijke queeste, wel putten uit de spirituele bronnen van het christendom – de woestijnvaders worden dan therapeuten, mystici worden wijsheidsleraren. Desalniettemin is er hier een sterke tendens *spirituality* als opvolger van en alternatief voor religie te zien. Met name in Amerika is dat in de laatste decennia een breed gepopulariseerde versie van *spirituality* geworden. Een grote groep noemt zich daar inmiddels ‘spiritueel en niet religieus’, niet om aan te geven dat ze een meer

esoterische levensvisie huldigen, maar omdat ze niet geassocieerd willen worden met ‘evangelicals’ aan de ene kant en atheïsten aan de andere kant.

SPIRITUALITEIT ALS KERN VAN DE CHRIS- TELIJKE TRADITIE

Een tweede lijn is een continentale, en dan in de eerste plaats een Franse lijn – een lijn dus die zich vooral ontwikkeld heeft tegen de achtergrond van een gelaïceerde samenleving en de daarbij behorende kritiek op kerkelijke instituties, gezag en dogma’s.⁹ Deze lijn heeft hier sterke wortels in de mystiek en vroomheid van de zestiende en zeventiende eeuw, toen het begrip *spiritualité* het vrome innerlijk leven ging aanduiden. Daaromheen ontstonden praktijken (oefeningen) en zelfs een wetenschappelijke studie (mystieke theologie). Maar een echte doorbraak kende het begrip *spiritualité* pas aan het begin van de twintigste eeuw met het verschijnen van onder andere Auguste Soudreau’s *Manuel de spiritualité* (1916), Pierre Pourrats *La spiritualité catholique* (1918-1928), de oprichting van het *Revue d’ascétique et de mystique* (1920) en natuurlijk het *Dictionnaire de spiritualité ascétique* (1932). In dezelfde periode werden de eerste hoogleraarstoelen voor spiritualiteit ingericht. De eerste ontstond in 1917 aan het Angelicum in Rome. Andere plaatsen volgden, ook al bleef de ontwikkeling van zulke hoogleraarplekken met daarbij behorende instituten achter bij de oorspronkelijke verwachtingen – aan staatsuniversiteiten bleken dergelijke instituten doorgaans heel gevoelig te liggen, zodat de meeste instituten werden ingericht aan kerkelijke hogescholen. Terzijde: dit zijn ontwikkelingen binnen het katholicisme; in de protestantse wereld is pas in de afgelopen decennia aandacht ontstaan voor spiritualiteit.

Wat waren de verwachtingen van de initiatieven die circa honderd jaar geleden werden genomen? Of: waarom die plotselinge aandacht voor christelijke spiritualiteit vanaf

het begin van de twintigste eeuw? Waarom was het ineens nodig om christelijke spiritualiteit centraal te stellen en zelfs van daaruit de hele christelijke traditie te herinterpreteren als een traditie waarvan spiritualiteit altijd al de kern uitmaakt? – dat is toch eigenlijk een verbluffende ontwikkeling als je erover nadenkt. Een nauwkeurige analyse van het hoe en waarom van deze ontwikkeling heb ik nog niet gezien, hoewel er wel belangrijke aanzetten zijn. De culturele en politieke context is zonder enige twijfel van eminent belang. We spreken over het gelaïceerde Frankrijk en over instituten voor spiritualiteit die in Rome ontstaan na het verdwijnen van de kerkelijke staat. Maar dat is wellicht niet meer dan het decor. Een belangrijke reden voor de hernieuwde belangstelling voor mystiek en spiritualiteit aan het begin van de twintigste eeuw is zonder enige twijfel gelegen in de behoefte een religieus antwoord te vinden op de belangstelling vanuit de psychiatrie en neurologie voor excessieve en pathologische vormen van religiositeit. Met name J.-M. Charcots befaamde onderzoek naar hysterie en mystiek vraagt om een alternatieve benadering, een meer katholieke psychologie van het religieuze leven. Een andere belangrijke impuls voor de herontdekking van de spiritualiteitstraditie is het uitgesproken antimodernisme binnen de rooms-katholieke kerk in het begin van de twintigste eeuw die het mogelijk maakt spiritualiteit en mystiek hoog op de agenda te plaatsen.¹⁰

Wie de moeite neemt zich in de genoemde teksten te verdiepen, komt nog meer fundamentele zaken op het spoor. Het betreft de lotgevallen van de christelijke religie in de moderniteit, dat wil zeggen het gegeven dat binnen de christelijke religie de verschillende confessionele stromingen op zoek gingen naar een nieuwe zelfdefinitie, en daarbij zonder uitzondering zullen gaan insisteren op intensivering van het individuele geloofsleven, op verinnerlijking van leerstellige posities en op het ontwikkelen van een passende levensvoering, en dat alles tegen de achtergrond van het gegeven dat een algemeen gedeelde religie

niet meer vanzelfsprekend is, dat de persoonlijke relatie met God nooit evident is, en dat de verschillende confessies een houding moeten vinden tegenover een groeiende religiekritiek en moeten rivaliseren met nieuwe visies op de wereld en op de mens. Het is in deze context dat de moderne mystiek opkomt, samen met een scala aan ervaringen en praktijken die een revelatorisch en daardoor vaak ook een irrationeel karakter hebben: van bezetenheid tot visioenen, van stigmata tot de sentimentaliteit van de heilig-hartdevotie, en daar tussendoor de centrale figuren en gebeurtenissen die een grote rol gaan spelen in de volksvroomheid: Paray-le-Monial, Lourdes, Lisieux – de plaatsen die zowel voer voor gelovigen en prelaten als ook voor psychiaters zullen zijn. In deze ontwikkeling liggen allerlei spanningen besloten die gearticuleerd worden in de belangrijke teksten over spiritualiteit uit het begin van de twintigste eeuw. De eerste betreft de problematisch geworden relatie tussen geleefde religie en doctrine (theologie). Een van de uitgangspunten van het *Dictionnaire de spiritualité* is precies te wijzen op het belang van de interactie tussen beide.¹¹ Dat gebeurt vanuit de intuïtie dat de geleefde religie en de persoonlijke innerlijke geloofshouding en ervaringswereld altijd principieel dreigen te ontsporen, aan de pastorale macht ontsnappen en dan niet meer in overeenstemming met de leer zouden kunnen zijn. Er is dus een zekere zorg dat juist door de nadruk op innerlijk leven en de geloofservaring de geloofsbeleving niet langer spoort met de officiële leer en er wellicht zelfs een gevaar voor zou kunnen zijn. Het *Dictionnaire* wil daarom vooral het belang van interactie tussen beide onderstrepen. Het gaat hier dus om een nieuwe reflectie op wat wel traditioneel heet de relatie tussen *fides quae* en *fides qua*. De term *fides quae* verwijst, kort gezegd, naar de geloofsvoorstellingen waarin men gelooft. Het is het geloof dat men gelooft, de proposities die men voor waar aanneemt. De term *fides qua* verwijst naar de complexe psychische activiteit van het geloven waarmee men gelooft. Dat geloven is wel gerela-

teerd aan het geloof als instemming met bepaalde geloofsformules, maar geloof en geloven kunnen niet tot elkaar gereduceerd of zonder meer uit elkaar afgeleid worden.¹²

De plotselinge aandacht voor spiritualiteit lijkt dus voort te komen uit een zorg om de spanningsvolle relatie tussen geloofsleer en geloofsleven. Daarnaast maken de auteurs van het *Dictionnaire* ook expliciet dat ze met de nadruk op spiritualiteit een kritisch correctief wil bieden tegen de verregaande rationalisering binnen de theologie. En het vormt in zekere zin ook een reactie op de opkomst van godsdienstwetenschappelijke vraagstellingen en methoden binnen de theologie. Spiritualiteit wordt gezien als een kritisch correctief tegenover tendensen binnen de academische katholieke theologie. Dat dit correctief doorgaans uitging van auteurs die verbonden zijn met religieuze congregaties, is daarbij beslist geen toeval. Het *Dictionnaire* bijvoorbeeld was en is een project van jezuïeten. Spiritualiteit blijkt een goed thema te zijn voor de herprofilering van congregaties en voor een nieuwe strategische plaatsbepaling van die congregaties tussen wetenschap en geloofspraktijk. Hier ontstaan de verschillende scholen voor spiritualiteit die juist ook een relatie willen leggen tussen, zoals het *Dictionnaire* dat noemt, oefening en ervaring. Want religieuze ervaring is vitaliserend voor het individuele geloofsleven en voor de geloofsgemeenschap, maar natuurlijk alleen wanneer het in goede banen wordt geleid.

Wat zien we dus, samenvattend en reflecterend, in de opkomst van de aandacht voor christelijke spiritualiteit? We zien vooral dat het begrip al vroeg in de twintigste eeuw aan een hernieuwde opmars begint wanneer er een nieuwe noodzaak ontstaat te reflecteren op de relatie tussen doctrine en theologie enerzijds en geloofservaringen en geloofsbelevingen anderzijds, in een context van inmiddels tot wasdom gekomen seculiere perspectieven op religie, mystiek en spiritualiteit. Spiritualiteit wordt hier primair geassocieerd met die wereld van de geloofsbele-

ving en met wat Michel Foucault ‘een hermeneutiek van het zelf’¹³ heeft genoemd, maar altijd zodanig gethematiseerd dat de relatie met de leer en het morele handelen gewaarborgd blijft. Daarom worden pogingen ondernomen scholen en wetenschap van de spiritualiteit te ontwikkelen om de verhouding tussen geloofsbeleving en doctrine opnieuw te thematiseren en op elkaar af te stemmen.

SPIRITUALITEIT ALS SPANNINGSVOL BEGRIP

Vanuit de tweede lijn gezien, de continentale traditie van ‘spiritualité’, zijn de ontwikkelingen in onze tijd in het religieuze landschap natuurlijk niet allemaal te begrijpen. Maar die historische ontwikkeling en achtergrond geeft wel aanleiding enkele vragen te formuleren.

Kunnen we wellicht in de hedendaagse spiritualiteit niet deels ook een voortzetting zien van een inmiddels langdurig proces, namelijk het proces van verinnerlijking en aandacht voor de individuele geloofsbeleving en geloofservaring zoals die vanaf de vroege moderne tijd binnen de verschillende confessies werd aangezwengeld? Het gaat dan om een proces waarin het individu meer en meer de grond (*subjectum*) van het geloofsleven wordt, een proces waarvan dat wat we nu individualisering en privatisering van de religie noemen een uitkomst is.¹⁴ Dat in dit proces centrifugale krachten werkzaam zijn die ervoor zorgen dat spiritualiteit als een strikt persoonlijk groeiproces – of iets dergelijks – kan worden opgevat, zit al in die traditie opgesloten en in feite laat de opkomst van de aandacht voor christelijke spiritualiteit dat juist ook zien: de relatie tussen leer en beleving staat op het spel, niet in de laatste plaats omdat die beleving telkens weer dreigt te ontsporen. Maar tegelijkertijd vinden we aan het begin van de twintigste eeuw een hernieuwde krachtige impuls om de aandacht te vestigen op de innerlijkheid van het geloof. Het is dan ook helemaal niet verwonderlijk dat christelijke spiritualiteit zich in onze tijd kan verbinden met of zelfs

opgaan in wat ik voorheen als *spirituality* heb beschreven: christelijke spiritualiteit wordt dan zelf een zelfproject, een *lifestyle*-optie, gericht op de realisering van de spirituele potenties van het individu en de bevordering van het individuele welzijn in relatie tot God. En juist daar waar *spiritualité* en *spirituality* samenkomen, zien we misschien het duidelijkst dat we opnieuw ook te maken hebben met een uiterst complexe herijking van de relatie tussen *fides quae* en *fides qua*. Juist daar waar de sporen samenkomen, zien we niet alleen hoe christelijke spiritualiteit en de daarin centraal gestelde godsrelatie samenvloeien met de meer seculiere variant van spiritualiteit als sacralisering van het zelf, maar ook dat daardoor de relatie met geijkte christelijke geloofsvoorstellingen steeds problematischer wordt.

Dat zien we in de literatuur terug, waar een strikt onderscheid wordt aangebracht tussen religie en spiritualiteit, waarbij spiritualiteit kan worden gedefinieerd als een de authentieke individuele relatie met een transcendente macht of als zoektocht naar het heilige, terwijl religie wordt geassocieerd met het vasthouden aan collectieve geloofsvoorstellingen en praktijken zoals die binnen de geïnstitutionaliseerde vormen van de christelijke traditie bestaan.¹⁵ Anders dan in het verleden lijkt de interactie tussen *fides qua* en *fides quae* dus meer en meer problematisch te zijn geworden, misschien zelfs wel in veel gevallen feitelijk onmogelijk, en lijkt een herijking bij voorbaat tot mislukken gedoemd. Want denk maar aan de uitersten. Er zijn de spirituele zoekers die vooral op zoek lijken te zijn naar belevingen en ervaringen die gericht zijn op hun eigen innerlijk en die putten uit bronnen die min of meer toevallig voorhanden zijn. Zij knutselen hun eigen overtuigingen in elkaar, bij voorkeur niet systematisch maar intuïtief, en vooral ook niet gehinderd door overbodige kennis van zaken en daarom ook tegelijkertijd manipuleerbaar door geestelijk leiders of slimme marketingstrategieën.¹⁶ Kortom, hier gaat het om een belevingswereld waarin gemeenschap of traditie nauwelijks nog een kritische correc-

tieve rol kunnen vervullen. Over geloofsleer kan in dit verband gezwegen worden – ze lijkt hier goeddeels irrelevant geworden. Die spiritualiteit als hedendaagse vorm van geloven hangt als het ware in de lucht, zonder dat nog een verbinding met inhouden tot stand kan worden gebracht en – wellicht belangrijker – zonder dat een dergelijke verbinding gezocht wordt.

Maar we zien ook de opkomst van allerlei fundamentalismen, waarin wellicht op het eerste gezicht een enge band met een geloofstraditie wordt gekoesterd, maar waarin, voor wie wat dieper kijkt, slechts bepaalde aspecten van een traditie worden verabsoluteerd en grote delen simpelweg worden verworpen. Wat in fundamentalismen ontbreekt is precies wat in iedere vorm van orthodoxie in beginsel wordt gekoesterd, namelijk het gesprek met de veelstemmigheid van een geloofstraditie, en daarmee ook de principiële mogelijkheid van relativering, distantie, correctief en dynamiek. In feite wordt in fundamentalismen ook de dynamische relatie met een geloofstraditie opgegeven en ondermijnd.

Wat we in onze tijd zien gebeuren is een verder uiteendrijven van verinnerlijkt en persoonlijk geloofsleven enerzijds en de daarmee traditioneel verbonden geloofsinhouden, instituties en georganiseerde praktijken anderzijds. Die ontwikkeling komt uit het christendom zelf voort – de opkomst van de aandacht voor spiritualiteit en de daaruit voortvloeiende academische en toegepaste initiatieven passen daarin. Is het dan in onze tijd aan de theologen en religieuze experts de brede christelijke traditie opnieuw open te leggen en te laten herontdekken en zodoende wellicht opnieuw een relatie tussen inhoud en beleving en nieuwe plaatsen van gemeenschap te bewerkstelligen? Dat denk ik wel, maar het gevaar van traditionalisme en antimodernisme (of antipostmodernisme) is hier wel groot. En voor je het weet heb je een reactionaire en ressentimentele spiritualiteit die enkel kritisch moraliserend tegenover de moderne cultuur wil staan en daarmee

uiteindelijk getuigt van weinig anders dan afschuw – soms zelfs walging – voor het eigentijdse levensgevoel en angst voor de openheid en pluraliteit die juist ook noodzakelijk is om ruimte te bieden aan ieder mens om op een authentieke wijze zijn of haar geloof te beleven. De vraag zal dus vooral zijn of en hoe het mogelijk zal blijven de christelijke traditie in heel haar veelkleurigheid te blijven herontdekken, en dan niet enkel om die traditie als een tegengeluid tegen de hedendaagse cultuur in te zetten, ook niet om een willekeurige bron te zijn voor ieder die zoekt wat hem of haar behaagt, maar als een gesprekspartner, of beter, als geheel van stemmen en perspectieven die ons soms in onze overtuigingen sterkt, en ons nog vaker op andere gedachten en hopelijk ook op een paar dwaalwegen brengt of ons in onze overtuigingen laat struikelen.

De vraag zal hier zijn welke stemmen, welke woorden en betekenissen uit de traditie nog verstaan kunnen worden.¹⁷ Traditionele ijkpunten lijken in onze tijd stilzwijgend aan het verdwijnen te zijn, zelfs uit de preken van voorgangers – denk aan offer, lijden, gehoorzaamheid, rechtvaardiging, wet, vader en zoon, schuld, straf. Dat verdwijnen van inhouden laat zien dat een geloofstraditie niet vanzelfsprekend opgenomen kan worden in een inmiddels duidelijk veranderde culturele context en niet vloeiend aansluit bij het levensgevoel van een eenentwintigste-eeuwse westerse mens. Vanzelfsprekend is het dus niet om een traditie te laten spreken, en er is dan ook niets op tegen plaats in te ruimen voor een sceptische houding ten aanzien van overgeleverde inhouden en instituties. Maar we kunnen ook zien dat de hedendaagse spiritualiteit nog altijd voortborduurde op de thema's die juist in de religie van de moderniteit zo centraal zijn komen te staan – de vraag naar zekerheid en orde, de problematiek van vervreemding, liefde, kwaad en het onvermogen tot goede relaties met medemensen, de problematiek van de omgang met de eigen sterfelijkheid, de vraag naar authenticiteit (in een bedrieglijke en bedriegende wereld), de vraag naar de

omgang met gezag... en dat altijd in combinatie met een zorg om de eigen ziel en de bereidheid te veranderen, te groeien, te verdiepen. Daar liggen aanknopingspunten.

NOTEN

- 1 Voor een bondig overzicht over theoretische ontwikkelingen met betrekking tot secularisatie zie A. Harskamp, 'Van secularisering, seculariteit en sacralisering... en van wat de theologie te doen staat', in: *Tijdschrift voor Theologie* 50 (2010/3), pp. 304-321.
- 2 *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau, 2014.
- 3 Zie hierover H. Westerink, 'Metten is nog geen weten. Kritische kanttekeningen bij het rapport *Geloven binnen en buiten verband*', in: *Kerk en Theologie* (2014), pp. 365-379.
- 4 M. Gauchet, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1997.
- 5 Vgl. onder andere N.T. Ammerman, *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- 6 L. Bregman, *The Ecology of Spirituality. Meanings, Virtues, and Practices in a Post-Religious Age*, Baylor, Waco 2014.
- 7 Ian Hacking heeft de notie van het *looping* effect en de relatie tussen classificatiesystemen en de productie van nieuwe vormen van subjectiviteit beschreven aan de hand van zijn studies over psychiatrische classificatiesystemen en het effect daarvan op het ontstaan en het verdwijnen van aan de categorieën beantwoordende ziektebeelden van reële personen. Hacking's ideeën over *making up people*, die sterk aanleunen bij het werk van Michel Foucault, hoeven niet noodzakelijk beperkt te blijven tot het terrein van de psychiatrie of seksuologie, maar kunnen – in navolging van Foucault – ook betrokken worden op de vorming van het religieuze subject. Foucault heeft in zijn werk uitvoerig laten zien dat het christendom als een bepaalde vorm

van hermeneutiek van het zelf ook telkens weer in staat is gebleken door middel van die hermeneutiek (en het aanreiken van begrippen, perspectieven op het zelf, praktijken, expertises) religieuze subjecten te vormen. I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002.

- 8 Voor het volgende zie onder andere: K. Baier, 'Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität', in: K. Baier & J. Sinkovits (ed.), *Spiritualität und moderne Lebenswelt*, Lit, Münster 2006, pp. 21-44; W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, SUNY Press, Albany 1998; P. Heelas & L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell 2005; D. Houtman & S. Aupers, 'The Sacralisation of the Self: Relocating the Sacred on the Ruins of Tradition', in H. de Vries (ed.), *Religion. Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 798-812; H. Westerink, 'Der Spiritualitätsbegriff in der Religionspsychologie und in den Gesundheitswissenschaften. Kontext und Problemanalyse', in: Chr. Danz & M. Murrmann-Kahl (eds.), *Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 161-174.
- 9 Zie hierover onder andere: Baier, *Unterwegs zu einem anthropologischen Begriff der Spiritualität*; Bregman, *The Ecology of Spirituality*; N.C. Hvidt, 'Meaning Making and Health in Contemporary European Society', in: K. Appel, Chr. Danz, R. Potz, S. Rosenberger & A. Walser (eds.), *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*, Vienna University Press, Wenen 2012, pp. 173-192; H. Westerink, 'Spirituality in the Psychology of Religion. A Concept in Search of Its Meaning', in: *Archive for the Psychology of Religion* 34 (2012/1), pp. 3-15.
- 10 Zie hierover: C.J.T. Talar (ed.), *Modernists and Mystics*, The Catholic University of America Press, Washington 2009;

- R. Kugelman, *Psychology and Catholicism. Contested Boundaries*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- 11 *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert e.a. (red.), Beauchesne, Parijs 1932-1995.
 - 12 Zie P. Vandermeersch, 'Psychologische lagen in het gelooven. Opgraafwerk van een analyticus', in: *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999), pp. 381-407.
 - 13 Hierover P. Vandermeersch, 'Michel Foucault: Een onverwachte hermeneutiek van het christendom?', in: *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985/3), pp. 250-277.
 - 14 Dit perspectief op de moderniteit, waarin die moderniteit wordt gekenmerkt door de twee conflicterende en elkaar versterkende krachtlijnen, namelijk die van secularisering enerzijds en intensivering van het geloofsleven anderzijds, vinden we bij uiteenlopende denkers als Max Weber (protestants ascetisme en kapitalisme), Michel Foucault (de hermeneutiek van het zelf en de ontwikkeling van een biechtcultuur en van moderne menswetenschappen), Michel de Certeau (het ontstaan van moderne mystiek in de vroege moderniteit) en ook Charles Taylor (het zinzoekende individu en het onbehagen met een strikt seculier 'immanent frame'). Zie hierover ook H. Westerink, *Verlangen en vertwijfeling. Melancholie en predestinatie in de vroege moderniteit*, Sjibbolet, Amsterdam 2014.
 - 15 Vgl. Westerink, 'Spirituality in the Psychology of Religion'.
 - 16 Zie ook de bijdrage van Désanne van Brederode in deze bundel.
 - 17 Zie hierover ook H. De Dijn, *Religie in de 21^{ste} eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*, Pelckmans/Klement, Kapellen/Kampen 2006.