

Seculiere mystiek?

Een herinterpretatie van de 'klassieke' mystiek
in een seculiere context



R.H. van Ommen

Seculiere mystiek?

Een herinterpretatie van de ‘klassieke’ mystiek
in een seculiere context

Masterscriptie Religie en Samenleving

Aangeboden aan:	Dr. L.M. van Liere	Begeleider
	Prof. dr. B. Meyer	Tweede lezer

Departement Filosofie en Religiewetenschap
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

R.H. van Ommen

St.nr.: 3632059

26 juli 2019

Inhoud

Samenvatting	6
Dankwoord	7
0. Inleiding	8
0.1 Aanleiding	8
0.2 Probleemstelling	8
0.3 Vraagstelling	9
0.4 Opbouw en onderzoeksmethode	10
0.5 Sleutelbegrippen	11
0.6 Opmerkingen	13
1. Westerse secularisatie	15
1.1 De secularisatietheorie in de 19 ^e eeuw	16
1.2 De secularisatietheorie in de 20 ^e en begin 21 ^e eeuw	18
1.3 Individualisering, differentiatie en identiteit	23
1.3.1 Individualisering	24
1.3.2 Differentiatie	26
1.3.3 Identiteit	29
2 Zingeving	34
2.1 Wat is zingeving?	35
2.2 De aard van zingeving	37
2.3 Zingeving en verbondenheid	38
2.4 Horizontale transcendentie	39
2.5 Zingeving en transcendentie	42
3 Spiritualiteit	45
3.1 Herkomst van het woord	46
3.2 Spiritualiteit en religie	47
3.3 Wat is spiritualiteit?	51
3.4 Spiritualiteit en zingeving	57
3.5 Hedendaagse spiritualiteit	58

4	Mystiek	62
4.1	Ontzag	62
4.2	Religieuze ervaring	64
4.2.1	Kenmerken van een religieuze ervaring	66
4.3	Mystieke ervaring	67
4.3.1	Herkomst van het woord 'mystiek'	68
4.3.2	Wat is mystiek. Enkele definities	70
4.4	Ernst Troeltsch	77
5	Seculiere mystiek?	80
5.1	Gemis, leegte en fysieke leegte	80
5.2	Stilte	84
5.3	Het onuitsprekelijke	87
5.4	Jacques Derrida	89
5.5	Seculiere mystiek	93
5.5.1	Samenvatting	93
5.5.2	Seculieren en aansluiting mystiek	94
5.5.3	De kern: de ervaring	95
5.5.4	Seculiere mystiek: conclusie	98
	Bibliografie	102
	Verklaring	115

“Zoek vaak de rust en de stilte in het bos.
Die stilte buiten in het bos helpt je om
ook de stilte in jezelf te vinden en te bewaren,
ook te midden van de drukte van het dagelijks gedoe.
En uiteindelijk gaat het om de stilte in jezelf.
Als je je daarmee verbindt, ben je altijd thuis,
wat er ook gebeurt en waar je ook bent.”¹

“Die arme dwaas heeft slechts de buitenkant,
maar ik heb het inwendige;
en daar gaat het om in het leven.”²

¹ T. Reijngoud, “Brief aan mijn dochter,” in *Levenskracht & Levensvragen*, [redactie] T. Reijngoud (Utrecht: Uitgeverij AnkhHermes, 2018), 9-19. 18. Geschreven door Reijngoud aan zijn achtjarige dochter Fien.

² M. Toonder, “Het stenenbeenprobleem,” in *Heer Bommel vervolgt*, M. Toonder (Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij, 1990), 117-168. 164. Uitspraak van de grijze kluizenaar.

Samenvatting

5 Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw ontstond een moderne cultuur die zich ontwikkelde naar een sterk gesecculariseerde westerse wereld. Niet alleen de natuur, maar ook de mens waren voortaan beheersbaar. De wereld raakte 'onttoverd' van religie door een toenemende subjectivering en individualisering van het geloof. Religie veranderde in persoonlijke religieuze ervaring en de traditionele godsdienstigheid in persoonlijk beleefde en zelf samengestelde religieuze uitingen. Vóór de secularisering had men zich verbonden met een of andere religieuze bron, tegenwoordig is die bron diep in ons zelf gelegen omdat de seculiere mens zichzelf als een wezen ziet met innerlijke diepte en kracht.

10 Buiten de kerken zoeken veel mensen hun heil in spiritualiteit als tegenhanger van religie en proberen ze een evenwicht te bewerkstelligen tussen materiële welvaart, geestelijk en lichamelijk welzijn en zoekt men antwoorden op de grote levensvragen. Toch worstelen in de hedendaagse cultuur seculier levenden moeizaam met een groot gevoel van onbehagen, waarop de groeiende herwaardering en 'vermarkting' van religieuze en spirituele inspiratiebronnen aansluiten.

15 Met religie en spiritualiteit is de mystiek verbonden, die historisch gezien een band heeft met kerkelijke instituties. Teruggaan naar religie kan niet, omdat dat voor velen gelijk staat aan opgelegde dwang vanuit een religieus instituut en het inleveren van persoonlijke vrijheid. Bij de seculier levende mens past een seculiere mystiek aangezien men dan een persoonlijke relatie aangaat met God, Natuur of hoe men het benoemen wil, die voorbij gaat aan de autoriteit van de traditie. De seculier levende mens bepaalt zelf waarbij seculiere mystiek een uitgang kan bieden uit het ontstane onbehagen.

20

Dankwoord

Het schrijven van een scriptie is een eenzaam gebeuren, zo heb ik het althans ervaren. Je bent weliswaar omgeven door verschillende, dode of nog levende, auteurs van artikelen, boeken en naslagwerken die elk op een eigen manier tegen je aan praten, maar het doorwerken van al die schrijfsels doe je toch alleen.

25 Dank ben ik dan ook verschuldigd aan al die docenten op de Universiteit Utrecht die mij van begin af aan hebben bijgestaan in het leren lezen en doorzien van teksten die bij elke cursus aan bod kwamen. Ook hun op- en aanmerkingen bij het schrijven van werkstukken en papers hebben toegewerkt naar het schrijven van deze eindscriprie.

30 Is met het schrijven van deze scriptie nu het einde van mijn studie gekomen? Ja en nee. Ik zal afscheid van de Universiteit moeten nemen. Een plek waar ik me prettig en op mijn gemak voelde, niet in de laatste plaats door de vriendelijke houding van de docenten. Maar hoe meer ik hoorde, las, leerde en verwerkte, des te meer lijkt het of ik nog maar aan het begin sta. De studie Religie en Samenleving maakt mij nog steeds nieuwsgierig en motiveert mij door te gaan met het zoeken naar antwoorden.

35 Ik ben veel dank verschuldigd aan mijn scriptiebegeleider Lucien van Liere, die mij met zijn kritische en zinvolle opmerkingen aangaande de tekst en met zijn voorstellen voor literatuur heeft geholpen. Maar met name bedank ik hem voor zijn inzet toen mijn gezondheid het liet afweten. Met zijn invoelende en opbeurende opmerkingen maakte hij dat ik toch weer verder ging. Dankzij hem is deze scriptie er
40 uiteindelijk gekomen. Ook dank ik Birgit Meyer, mijn tweede lezer. Zij was niet alleen bereid deze scriptie te lezen, ook was zij bereid het later te lezen.

Op deze plek denk ik toch ook even aan mijn ouders; zij hebben mij leren lopen.

45 Last but not least dank ik Karin, mijn vriendin. Zij was er altijd, steunde mij en keek kritisch naar de geleverde teksten. Zonder haar had ik het zeker niet gered.

0. Inleiding

Mijn aandacht werd getrokken door vragen betreffende 'de zin van het leven'. In mijn werk met langdurig zieke kinderen werd en wordt deze vraag naar 'de zin van het leven' regelmatig gesteld. Ook in tijdschriften met een meer levensbeschouwelijke inslag zoals Flow en Hapinez wordt deze vraag aan de orde gesteld. In de Volkskrant interviewt Fokke Obbema verschillende mensen die hij naar dit onderwerp bevroegt. Het viel me op dat de kinderen en de geïnterviewden vaak verwezen naar iets hogers en ook over een ervaring, een mystieke ervaring, werd wel eens verteld. Maar het waren de gesprekken met de kinderen waarin soms sprake was van een werkelijk diep contact en dat mij soms ontroerde. De interviews en de gesprekken met de kinderen deden mij beseffen dat een dergelijke ervaring aan niemand helemaal vreemd is, maar door haar onverwoordbaarheid en complexiteit niet gemakkelijk onderkend wordt. Toch speelt een dergelijke ervaring een grotere rol in het leven van zowel de geïnterviewden als van de kinderen dan ik eerst vermoedde. Bij de geïnterviewden kwam dit duidelijk naar voren, maar bij de kinderen was het een ontdekkingsreis. Het heeft bij mij het verlangen opgeroepen dergelijke ervaringen beter te leren kennen. Een nadere kennismaking met literatuur over dit thema was vanuit mijn studie filosofisch, psychologisch en religieus van aard. Van ouds wordt mystiek in de religieuze hoek geplaatst. Ik wil in deze scriptie ten aanzien van het onderwerp een diepere kennis opdoen ten einde het verschijnsel beter te leren kennen en het in de hedendaagse tijd te kunnen plaatsen. Ben ik nu klaar met het onderwerp, ben ik klaar met zoeken? Nee. Zoals al eerder in mijn dankwoord gezegd, de opleiding is afgerond, de zoektocht niet. Doordat ik op latere leeftijd pas met deze studie ben begonnen, heb ik laat ontdekt wat dit vakgebied allemaal te bieden heeft. Voor mij is het een schatkamer à la Aladin.

0.1 Aanleiding

Wat is nu de aanleiding voor het schrijven van deze scriptie? Behalve dat er een onderwerp moest komen voor het afstuderen, laat ik dat het 'formele deel' noemen, was er ook een 'persoonlijk deel'. Natuurlijk kan gezegd worden dat het onderwerp van een scriptie te maken heeft met je eigen interesse. Maar het onderwerp van mijn scriptie heeft niet alleen te maken met wat ik hierboven heb beschreven. Het heeft ook te maken met mijn eigen ervaring op het mystieke terrein. Het gaat iets verder dan interesse. Nog altijd is het niet gemakkelijk 'buitenstaanders' hier iets over te zeggen. Het onverwoordbare draagt daar niet toe bij. Bovendien word je nog vaak als 'zwevend' gezien door degenen die je het vertelt. En dan studeer je ook nog Religie en Samenleving. Vandaar mijn keuze voor dit onderwerp.

0.2 Probleemstelling

Steeds minder mensen in de westerse samenleving gaan nog naar de kerk of zien het geloof als een mogelijkheid tot bezinning. Maar met het langzaam verdwijnen van de kerkgang en in het kielzog daarvan de kerkgebouwen, ligt er ook niet langer een blauwdruk 'hoe te leven' klaar. De seculier levende

85 mens is zichzelf gaan zien als subject en als de basis voor en van de werkelijkheid. Hij geeft voortaan door eigen keuze zijn eigen leven vorm en zin in overeenstemming met waarden die hij zelf gekozen heeft en waarvoor hij dus ook verantwoordelijk is. Weliswaar leeft religie weer op, maar het vertrek uit de kerken gaat door. Moderniteit en geloof laten zich, zo het zich nu laat aanzien, niet meer met elkaar
90 verzoenen en het geloof in God staat ter discussie. Buiten de kerken zoeken veel mensen hun heil in spiritualiteit als tegenhanger van religie en proberen ze een evenwicht te bewerkstelligen tussen materiële welvaart en geestelijk en lichamelijk welzijn. Maar ook spiritualiteit geeft niet altijd wat een mens ten diepste zoekt en in de hedendaagse cultuur worstelt men moeizaam met een groot gevoel van onbehagen. De vrije, op niets steunende en op niets beroepende keuze van de moderne, seculiere mens blijkt
90 tegelijkertijd een grote leegte te behelzen. Er ontbreekt een centraal belang en daarvoor in de plaats is een ontbrekend middenstuk ontstaan. Voorbijgaand aan religie en spiritualiteit ligt aan deze twee begrippen de mystiek ten grondslag. Kan een vorm van seculiere mystiek de moderne, seculier levende mens een uitgang bieden uit de ontstane leegte en het ontbrekende middenstuk vullen?

0.3 Vraagstelling

95 In deze scriptie hoop ik antwoord te vinden op de volgende vraag:
Hoe draagt 'seculiere mystiek' bij aan vormen van zingeving in contexten van secularisering en individualisering?

De titel van de scriptie luidt:

100 'Seculiere mystiek?'. De subtitel: 'Een herinterpretatie van de 'klassieke' mystiek in een seculiere context'. 'Klassieke' staat tussen aanhalingstekens omdat de 'mystieke traditie' waar we tegenwoordig naar verwijzen, is ontstaan door het met terugwerkende kracht als een traditie uit vroeger tijd toe te eigenen.

105 De hoofdvraag luidt:

Hoe zoeken seculiere, niet-gelovige mensen naar (spirituele) zingeving en hoe kunnen zij aansluiting vinden bij een vorm van niet-religieus gebonden mystiek?

Opmerking hierbij:

110 (Spirituele) staat tussen haakjes omdat mensen in seculiere contexten zoeken naar zingeving en dit waarschijnlijk niet meteen aan spiritualiteit koppelen. Hoewel 'zin zoeken' niet spiritueel lijkt, heeft het, zo zal ik aantonen, een spirituele connotatie.

Uit de hoofdvraag destilleer ik de volgende deelvragen:

- 115 1. Wat is secularisatie?
2. Wat is zingeving?

3. Wat is spiritualiteit?

4. Wat is mystiek?

120 Steeds staat hier de koppeling tussen westerse, christelijke beschouwingen van mystieke en seculiere perspectieven op 'mystiek' centraal vanuit een historisch en sociaal-wetenschappelijk kader.

0.4 Opbouw en onderzoeksmethode

Mijn onderzoeksmethode bestaat uit literatuuronderzoek. De opzet van deze scriptie is eenvoudig. De beantwoording van de hoofdvraag vindt plaats aan de hand van de vier deelvragen. Deze worden elk in
125 een hoofdstuk behandeld. Deze hoofdstukken zijn wat uitgebreider dan misschien verwacht kan worden, maar een duidelijke invoering in het betreffende thema is nodig wanneer men bedenkt dat ook mensen die niet zo op de hoogte zijn van de inhoud van de gegeven begrippen, nu meer gefundeerd naar de beantwoording van de hoofdvraag in hoofdstuk vijf toelezen. De eerste vier hoofdstukken geven dus niet
130 alleen een overzicht van de verschillende onderdelen, tevens dienen ze als achtergrond en inbedding voor hoofdstuk vijf. In dat hoofdstuk wordt de hoofdvraag beantwoord.

Hoofdstuk 1 behandelt de westerse secularisatie: secularisatiethese, individualisering, differentiatie en identiteit. Hierbij wordt de afname van het kerkbezoek in de 'westerse wereld' bekeken in samenhang met het – niet verwachte – niet afnemende geloof.

In hoofdstuk 2 komt via identiteit en het proces van veranderen in wie je wilt zijn en worden, het thema
135 zingeving aan bod. Niet alleen wordt ingegaan op wat zingeving is, waarbij verschillende definities worden besproken, maar worden ook levensvragen, verbondenheid, horizontale en verticale transcendentie behandeld. Het verschil tussen de laatste twee begrippen is kort gesteld dat de eerste tussen mensen plaatsvindt en de tweede tussen een mens en iets hogers: God, universum, liefde, of hoe men het ook benoemen wil.

140 Hoofdstuk 3, spiritualiteit, begint met 'ongebonden gelovigen', het verschil tussen religie en spiritualiteit, de ondoorzichtigheid tussen de twee en het tegenover elkaar plaatsen van deze twee noties. Via definiëring van het begrip en de relatie spiritualiteit – zingeving wordt de hedendaagse spiritualiteit besproken.

145 Hoofdstuk 4 gaat in op mystiek: via 'ontzag' en 'religieuze ervaring' wordt dan de 'mystieke ervaring' behandeld: herkomst van het woord en enkele definities. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk wordt Ernst Troeltsch besproken vanwege zijn visie op mystiek die heden ten dage weer actueel is.

150 Hoofdstuk 5 gaat in op onderwerpen die mensen tegenwoordig meer en meer aan het hart liggen zoals: gemis, leegte en stilte. Na het onuitsprekelijke wordt Jacques Derrida behandeld, die een eigen blik heeft op stilte, het onuitsprekelijke en leegte waarna het hoofdstuk besluit met de beantwoording van de hoofdvraag.

0.5 Sleutelbegrippen

De sleutelbegrippen hebben alle betrekking op de deelvragen: secularisatie, zingeving, spiritualiteit en mystiek. Het toelichten van deze begrippen zal niet alleen de inhoud van de verschillende hoofdstukken meer verduidelijken, maar tevens inzicht geven in de opzet van deze scriptie. Er is echter voor elk begrip
155 geen eenduidige definitie te geven, er zijn meerdere omschrijvingen. Deze paragraaf biedt dan ook een inleidend overzicht aan de hand van enkele belangrijke definities met als doelstelling inzicht te geven in de verschillende begrippen. In de hoofdtekst van de scriptie komen deze omschrijvingen uitgebreider en in hun context geplaatst terug.

160 Secularisatie

Secularisatie, secularisering, seculariteit en secularisme zijn alle woorden die zijn afgeleid van het begrip 'seculier', en die alle met elkaar samenhangen. Gezien de verschillen aangaande de inhoud van deze begrippen worden ze allemaal uitgelegd, te beginnen met het begrip 'seculier'.

165 Seculier komt van het Latijnse woord 'saeculum'. Een korte uitleg van dit begrip luidt als volgt: "People who are in the saeculum, are embedded in ordinary time, they are living the life of ordinary time; as against those who have turned away from this in order to live closer to eternity. The word is thus used for ordinary as against higher time. A parallel distinction is temporal / spiritual. One is concerned with things in ordinary time, the other with the affairs of eternity."³

170 Secularisatie: een proces in de loop waarvan referenties aan een bovennatuurlijke werkelijkheid op allerlei levensterreinen plaatsmaken voor normen, ideeën en praktijken die gebaseerd zijn op empirische, rationele, pragmatische en immanente criteria.⁴

Secularisering: verandering in religieuze opvattingen, toename van de buitenkerkelijkheid en afname van het kerkbezoek.⁵

175 Seculariteiten (meervoud!) moeten worden begrepen als de soms latente soms als de expliciete vormen van onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze gebieden en gebruiken in de samenleving waardoor seculariteiten niet zozeer in kwantitatieve termen ('meer' of 'minder') moeten worden geanalyseerd, maar in termen van hun culturele fundamenteen.⁶

³ C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge MA/London: [The Belknap Press of] Harvard University Press, 2007). 55.

⁴ J. Becker, de Hart en J. Mens. *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 1997). 10.

⁵ Becker, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, 9.

⁶ M. Burchardt and M. Wohlrab-Sahr, "Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age – Introduction," *International Sociology* 28 (2013), 605-611; 606-607. DOI: 10.1177/0268580913510540 (Geraadpleegd 11 maart 2019). (Ingegeven door het discours over seculariteit stellen de schrijvers dat verschillende maatschappelijke ontwikkelingen invloed hebben op seculariteit waardoor verschillende vormen van seculariteit ontstaan. RvO) Maar de term wordt het meest gebruikt als tegenhanger van religieus.

Secularisme: wat men meestal bedoelt, is dat de scheiding van kerk en staat impliceert dat religie een privéaangelegenheid moet worden.⁷

180

Zingeving

Beginnend in het Van Dale woordenboek heeft het woord 'zin' meerdere betekenissen zoals begrip, gemoedsgesteldheid, bedoeling, betekenis, maar ook bestaansreden. En bij 'zingeving' staat: het geven van een zin, een betekenis aan iets.⁸ Zin geven aan je leven heeft te maken met de vraag naar de zin van het bestaan. Waar komt de mens vandaan, wat doet hij hier, wat is zijn bestemming? Zin geven aan iets, dus ook aan je leven, zingeving, is een menselijke behoefte.

185

Zingeving wordt ook gezien als een primaire levensbehoefte⁹ en als een vermogen om je op een betekenisvolle manier te verhouden met jezelf, met de wereld en met het leven als geheel. Als mens zijn we in staat om het hier en nu te ontstijgen, te reflecteren en iets te maken van ons bestaan.¹⁰

190

Een andere definitie luidt: "meaning refers to people's pursuits of their most important strivings and aims in life." Het begrip 'betekenis' verwijst naar de kernwoorden 'voornemen' en 'doel' bij het omschrijven van zingeving.

Een andere benadering is een semantische, waarbij de focus ligt op het leven vanuit het oogpunt van een informatieve betekenis. Een dergelijke benadering duidt erop dat zingeving bestaat uit wat een leven betekent. Daarom ervaren mensen zingeving wanneer hun leven zin heeft of een of andere begrijpelijke boodschap overbrengt. In andere woorden, een leven heeft betekenis wanneer het ergens voor staat, inhoud heeft.¹¹

195

Spiritualiteit

200

Een korte en theologische definitie luidt: "*het godmenselijke betrekingsgebeuren als omvorming*".¹² In een interview met de Nederlandse theoloog en Karmeliet Kees Waaijman wordt deze definitie uitgelegd:

Het gaat in spiritualiteit om een verhouding met wat uiteindelijk van belang is. Maar met deze

⁷ Y. Jansen, "Laïcité in het licht van de geschiedenis van de Franse assimilatie-politiek," in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 275-293.

⁸ Dale, van [de Dikke van Dale], *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, hoofdredactie G. Geerts en H. Heestermans, 12^e, herziene dr. (Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie bv, 1992), betr. lemma's.

⁹ V. Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York/London: Washington Square Press Publication [of Pocket Books], 1985). 121.

¹⁰ I. Vooren, "Uit liefde voor het leven," *Tijdschrift voor Coaching [TvC]* (maart 2017), 45-50. 46, 47. https://www.foodforflow.nl/wp-content/uploads/2017/09/Uit-liefde-voor-het-leven_zingeving-als-vermogen_IlseVooren_TvC_nr1_2017.pdf (Geraadpleegd 7 april 2019)

¹¹ M. Steger, "Meaning in Life," in *The Oxford Handbook of Positive Psychology* [Oxford library of psychology], 2nd ed., edited by S. Lopez & C. Snyder (New York: Oxford University Press, 2009), 680-687. 680, 680-681.

¹² K. Waaijman, *Handboek Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* (Amsterdam: Uitgeverij Ten Have, 2010). 310. (Cursief van de auteur); T. Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p. <https://www.thomgeurts.nl/de-spiritualiteit-van-ongebonden-spiritualiteit/> (Geraadpleegd 20 april 2019)

205 relatie gebeurt iets bijzonders als we ervaren dat 'wat uiteindelijk van belang is' geen ding is dat we kunnen begrijpen, of uit ons ik wordt opgebouwd als een echo van ons ego. Wat uiteindelijk van belang is kunnen we ervaren als een initiatief dat ons overrompelt, ons ontgaat en overstijgt. Dan kun je de verhouding tussen mij en wat uiteindelijk van belang is ervaren als een relatie, waarin twee polen op elkaar betrokken zijn die je niet tot elkaar kunt herleiden, 210 zoals bij twee mensen. Het uiteindelijke kan dan 'De Uiteindelijke' worden, als een persoon. En als je spiritualiteit omschrijft als een omvormingsrelatie zeg je eigenlijk dat het initiatief dat ik ervaar en toelaat mijn bestaan omkeert, verandert.¹³

Een definitie uit de (geestelijke) gezondheidszorg luidt als volgt:

215 Spirituality is the aspect of humanity that refers to the way individuals seek and express meaning and purpose and the way they experience their connectedness to the moment, to self, to others, to nature, and to the significant or sacred.¹⁴

Mystiek

220 Een uitgebreidere definitie van mystiek geeft de Engelse Evelyn Underhill :

Mysticism, in its pure form, is the science of ultimates, the science of union with the Absolute, and nothing else, and that the mystic is the person who attains to this union, not the person who talks about it. Not to know about, but to Be, is the mark of the real practitioner.¹⁵ [...] The true 'science of ultimates' must be a science of pure Being.¹⁶

225

Drie jaar later komt Underhill met een heel korte definitie: "Mysticism is the art of union with Reality."¹⁷

230 De definities betreffende secularisatie en zingeving zullen inhoudelijk geen problemen opleveren. Ze liggen ver genoeg uit elkaar. Bij de begrippen spiritualiteit en mystiek ligt dat anders, de omschrijvingen komen erg dicht bij elkaar. Hierover wordt het een en ander gezegd in de hoofdstuk van deze scriptie.

0.6 Opmerkingen

In deze scriptie komen de evolutionaire ontwikkeling van het menselijke brein en de neurologische ontdekkingen en inzichten ten aan zien van de hersenen van de laatste decennia niet aan bod. Uit deze

¹³ Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

¹⁴ C. Puchalski et al., "Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference," *Journal of Palliative Medicine* 12, (2009), 885-904.

¹⁵ E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Consciousness* (London: Methuen & Co. LTD.: 1911). 86.

¹⁶ Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature*, 181.

¹⁷ E. Underhill, *Practical Mysticism* (Prepared and Published by: E-BooksDirectory.com, [1914] z.j., z.p.)

- 235 ontdekkingen en inzichten komt naar voren dat alles zou zijn terug te voeren op 'het brein'¹⁸ of dat de 'vrije wil' niet bestaat.¹⁹ Een religieuze ervaring is onvatbaar en mysterieus, vooral als ze de intensiteit krijgt van een mystieke ervaring. 'Gelovigen' beklemtonen het aspect van een ontmoeting met een werkelijkheid die de normale ervaringswereld overstijgt, die transcendent en ultiem is. 'Ongelovigen' zijn geneigd deze ervaring te herleiden tot een zuiver biologische of psychologische oorsprong.²⁰ Dit laatste betekent dat hogere ervaringen van de mens dan herleid worden tot niet meer dan biologische oorzaken.
- 240 Hierbij gaat men er vanuit dat de hersenen een verzameling fysieke structuren vormen die zintuiglijke, cognitieve en emotionele informatie verzamelen en verwerken, terwijl de geest het verschijnsel is dat bestaat uit de gedachten, herinneringen en emoties die voortvloeien uit de waarnemingsprocessen van de hersenen.
- 245 Aanhalingen of verwijzingen naar Bijbelverzen komen uit *Bijbel* [De Bijbel in de Willibrordvertaling (1975). Uit de grondtekst vertaald]. [Hoeven:] Uitgegeven door de Katholieke Bijbelstichting, [edities 1978, 1995, 2012] Website van de Katholieke Bijbelstichting (KBS), rkBijbel.nl/kbs/home
- 250 Voor de leesbaarheid is in deze scriptie gekozen voor de hij-vorm. Waar 'hij' staat kan vaak ook 'zij' worden gelezen.

(RvO) in de tekst zijn de initialen van de schrijver van deze scriptie.

¹⁸ Zoals bijvoorbeeld de Nederlandse neurobioloog en hersenonderzoeker Dick Swaab ons doet denken. D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer* (Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact, 2010).

¹⁹ Zoals de Nederlandse neurowetenschapper en hersenonderzoeker Victor Lamme ons vertelt. V. Lamme, *De vrije wil bestaat niet* (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2010).

²⁰ Zie bijvoorbeeld ook A. Newberg, E. d'Aquili en V. Rause, *Waarom God niet verdwijnt. De neurologie van mystieke en religieuze ervaringen* (Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum B.V., 2002).

255 1. Westerse secularisatie

Religie lijkt aan het begin van de eenentwintigste eeuw aan een 'terugkeer' te zijn begonnen. Verrassend, want de heersende theorie was namelijk dat door de toenemende modernisering van de samenleving religie steeds minder betekenis zou krijgen in die samenleving.²¹ Volgens wetenschappers zou deze theorie dan voor elk modern land moeten opgaan, maar het bleek alleen voor Noordwest-
260 Europa te gelden.²² Behalve secularisering wijzen sommigen ook op individualisering als onderdeel van de moderne samenleving.²³ Hoewel ook daarover de meningen zijn verdeeld: het is niet de individualisering, die de structuur vormt van de moderne samenleving²⁴, maar een ver doorgevoerde differentiatie.²⁵ Desalniettemin ligt er in de samenleving veel nadruk op het zoeken van een 'eigen weg' en het maken van 'eigen keuzes'. Dit heeft gevolgen voor wat mensen verstaan onder identiteit en
265 religieuze identiteit.²⁶

De hierboven zeer kort weergegeven ontwikkelingsgang wordt hierna uitgebreider als achtergrond voor het onderwerp van deze eindschrijft beschreven. Vandaar dat dit hoofdstuk gelezen moet worden als een theoretisch kader. Een belangrijk doel van dit hoofdstuk is dan ook om enkele essentiële begrippen en concepten die een rol spelen, te plaatsen en toe te lichten.

²¹ B. Wilson, *Religion in Secular Society. Fifty Years On* [A reissue of *Religion in Secular Society* (1966) by B. Wilson], edited by S. Bruce (Oxford: Oxford University Press, 2016); P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* 1^e dr. 1967 (New York: Open Road Integrated Media, 2011);

P. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969)

²² D. Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect," *British Journal of Sociology*, 42 (1991), 465-474; G. Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000); G. Davie, "Is Europe an Exceptional Case?" *International Review of Mission* 95 (2006), 247-258; P. Norris and R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, 2nd ed. (Cambridge/New York/Melbourne/e.a.: Cambridge University Press, 2011).

²³ J. Duyvendak en M. Hurenkamp, "Individualisering zit tussen de oren," in *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, redactie Duyvendak, J. en M. Hurenkamp [Jaarboek Tijdschrift voor de Sociale Sector] (Amsterdam: Uitgeverij Van Genneep, 2004), 18-36; O. Høystad, *De Ziel. Een cultuurgeschiedenis* (Oslo/Amsterdam: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard)/Wouter De Jong/Atheneum-Polak & Van Genneep, 2018); C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge MA/London: [The Belknap Press of] Harvard University Press, 2007).

²⁴ Verschillende woorden zijn in omloop om onze hedendaagse tijd te omschrijven zoals: het tijdperk van authenticiteit (C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge MA/London: [The Belknap Press of] Harvard University Press, 2007), 473.) postmodern, laatmodern (Dupré), postseculier, postmetafysisch (Habermas). Geen enkel woord is neutraal, maar er kan wel gezegd worden dat de tijd die er in zijn algemeenheid mee bedoeld wordt alleen van toepassing is op een samenleving die het proces van secularisering doorlopen heeft. Dupré en Habermas in: G. Vanheeswijck, "De ambiguïteit van 'postseculiere' en 'postmetafysische' verhalen. Over de plaats van religie en levensbeschouwing in een seculiere samenleving," *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, [Amsterdam: Amsterdam University Press], 106 (2014), 271-296. 272-273.

²⁵ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994); N. Ebert, *Individualisation at Work. The Self between Freedom and Social Pathologies* (London/New York: Routledge [Taylor & Francis Group], 2016).

²⁶ M. Elchardus, "Onderwijs in de symbolische samenleving. Zijn individualisme en meritocratie nog zinvol?," *Sociologische Gids*, 49 (2002), 259-274; 262-263; F. de Lange, "De pressie om jezelf te worden. Depressie en identiteitsdruk in een performancecultuur," *Psyche & Geloof* 21 (2010), 237-246. 239-240; N. Ebert, *Individualisation at Work. The Self between Freedom and Social Pathologies* (London/New York: Routledge [Taylor & Francis Group], 2016). 23.

270 Om te beginnen moet het begrip 'secularisatie' worden toegelicht. Secularisatie, secularisering, seculariteit en secularisme zijn alle woorden die zijn afgeleid van het begrip 'seculier', met elkaar samenhangen en als kernwoorden terugkeren in de secularisatie-theorie.²⁷ Seculier komt van het Latijnse woord 'saeculum'. Een korte uitleg van dit begrip luidt als volgt:

275 People who are in the saeculum, are embedded in ordinary time, they are living the life of ordinary time; as against those who have turned away from this in order to live closer to eternity. The word is thus used for ordinary as against higher time. A parallel distinction is temporal / spiritual. One is concerned with things in ordinary time, the other with the affairs of eternity.²⁸

280 In een modernere wordende samenleving zou religie minder betekenis krijgen. Deze gedachte wordt de secularisatie-theorie of -these genoemd.

1.1 De secularisatietheorie in de 19^e eeuw

De seculariseringstheorie zelf nam een aanvang in de 19^e eeuw. Als haar geestelijke vader houdt men meestal de Duitse socioloog Max Weber aan.

285 Max Weber (1864-1920) ontwikkelde de these dat het moderniseringsproces, dat zich in onze samenleving voltrekt, een proces van toenemende rationalisering inhoudt. Secularisering was voor hem

²⁷ Secularisatie: een proces in de loop waarvan referenties aan een bovennatuurlijke werkelijkheid op allerlei levensterreinen plaatsmaken voor normen, ideeën en praktijken die gebaseerd zijn op empirische, rationele, pragmatische en immanente criteria. J. Becker, de Hart en J. Mens. *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 1997), 10.

Secularisering: verandering in religieuze opvattingen, toename van de buitenkerkelijkheid en afname van het kerkbezoek. Becker, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, 9.

Seculariteiten (meervoud!) moeten worden begrepen als de soms latente soms als de expliciete vormen van onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze gebieden en gebruiken in de samenleving waardoor seculariteiten niet zozeer in kwantitatieve termen ('meer' of 'minder') moeten worden geanalyseerd, maar in termen van hun culturele fundamenteën. M. Burchardt and M. Wohrab-Sahr, "Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age – Introduction," *International Sociology* 28 (2013), 605-611; 606-607. DOI:

10.1177/0268580913510540 (Geraadpleegd 11 maart 2019). (Ingegeven door het discours over seculariteit stellen de schrijvers dat verschillende maatschappelijke ontwikkelingen invloed hebben op seculariteit waardoor verschillende vormen van seculariteit ontstaan. R. van Ommen) Maar de term wordt het meest gebruikt als tegenhanger van religieus.

Secularisme: wat men meestal bedoelt, is dat de scheiding van kerk en staat impliceert dat religie een privéaangelegenheid moet worden. Y. Jansen, "Laïcité in het licht van de geschiedenis van de Franse assimilatie-politiek," in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 275-293.

Overigens is het begrip 'seculier' enkel een uitbreiding van het idee van Plato dat de mens zich zou moeten bezighouden met hogere activiteiten verheven boven zijn (seculiere) wereld, die is gevuld met corruptie en ondeugden. J. Beyers, "The church and the secular: The effect of the post-secular on Christianity," in *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 70 (2014) <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2605> (Geraadpleegd 24 februari 2019); C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, "Introduction," in *Rethinking Secularism*, edited by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (Oxford/New York: Oxford University Press, 2011), 3-30; 12.

²⁸ Taylor, *A Secular Age*, 55.

een gevolg van deze rationalisering. Naarmate de modernisering van onze samenleving voortschrijdt, zou dit proces van toenemende rationalisering zich voltrekken en uitmonden in een onttoverde wereld²⁹ waarin voor religie geen plaats meer is.³⁰ Deze 'onttovering van de wereld' nam een aanvang met de opkomst van het anti-magische monotheïsme in het antieke jodendom en raakte in een stroomversnelling toen de protestantse reformatie in de zestiende eeuw de aanval opende op magie en [religieus] bijgeloof, [symbolische liturgische rituelen en heilige praktijken]. De wereld raakte verder onttoverd in de zin dat "processen [...] eenvoudigweg 'plaatsvinden' en 'gebeuren', maar niet langer iets betekenen". De moderne wetenschap kan volgens Weber zingevingsproblemen dus niet oplossen, maar ze slechts veroorzaken en versterken. Omdat er in deze eenvoudigweg geen weg terug is, zo benadrukte hij bovendien, kan de moderne mens niets anders doen dan dit tragische lot zonder illusies aanvaarden – de zinloosheid van het bestaan op heroïsche wijze zien 'uit te houden' zonder zijn toevlucht te nemen tot utopische dromen of beloften over religieuze verlossing.³¹

Émile Durkheim (1858-1917) definieerde religie in termen van haar functie in een samenleving.³² Hij was als atheïst aanzienlijk positiever over de secularisering dan Weber. Hij was optimistisch over een seculiere moraal en een autonome ethiek voor de samenleving. En hoewel hij zich realiseerde dat religieus geloof vervangen zou worden door wetenschap, zou het gevoel van de samenleving als een heilig collectief blijven en de functie van religie als samenbindend element van de gemeenschap dan ook niet verdwijnen. In zijn ogen zou religie haar sociale betekenis nooit verliezen, maar blijven bestaan omdat zij nu eenmaal een publieke functie vervulde. Een maatschappij, zo stelde hij, vereist religie om de sociale cohesie te behouden en om collectieve gevoelens en ideeën te kunnen verstevigen.³³

²⁹ Zonder twijfel was in 1917 'Entzauberung' een sleutelwoord in Weber zijn woordenschat geworden. In zijn beroemde toespraak uit dat jaar over 'Wissenschaft als Beruf', legt hij uit dat God 'entzaubert' was geworden en spreekt hij over 'Entzauberung der Welt', onttovering van de wereld, als deel van de processen 'Rationalisierung und Intellektualisierung'. H. Lehmann, *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber* [Reihe: Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 11] (Göttingen: Wallstein Verlag, 2009). o.a. 109, 120, 137; De uitwerking van dat woord 'Entzauberung' valt niet te onderschatten. Het zou het voornaamste raamwerk leveren voor de meest invloedrijke versies van het secularisatieverhaal voor de komende honderd jaar. P. Gorski, "From Disenchantment To Disruption," in *Reflections. A Magazine of Theological and Ethical Inquiry from Yale Divinity School* (2017), z.p. <https://reflections.yale.edu/article/reformation-writing-next-chapter/disenchantment-disruption> (Geraadpleegd 24 februari 2019)

³⁰ W. van de Donk en R. Plum. "Begripsverkenning," in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 27-54; H. Knippenberg, "Max Weber: Religion and Modernization," in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by P. Clarke, [63-79]. Online Publication, 2009. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199588961.001.0001 (Geraadpleegd 24 februari 2019)

³¹ D. Houtman, *De onttovering van de wereld. Over religie, wetenschap en postmoderne cultuur*. [Working Paper Series on Sociology], Centre for Rotterdam Cultural Sociology (CROCUS), The Erasmus University, January 2009. <http://hdl.handle.net/1765/16157> (Geraadpleegd 11 maart 2019)

³² Zie zijn boek *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* uit 1912 (in het Engels vertaald: *The Elementary Forms of Religious Life*). W. Pickering, "Introduction," in *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, edited by N. Allen, W. Pickering and W. Watts Miller (London/New York: Taylor & Francis e-Library, 2002), 1-12.

³³ Donk, "Begripsverkenning," 28; M. Waggoner, "Culture and Religion," in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by P. Clarke (Online Publication, 2009), [210-228] (Geraadpleegd 24 februari 2019)

1.2 De secularisatietheorie in de 20^e en begin 21^e eeuw

Pas ongeveer halverwege de 20^e eeuw kwam men tot een meer uitgewerkte theorie van de secularisatiethese. Drie belangrijke auteurs³⁴ over dit onderwerp uit die jaren zestig zijn Bryan Wilson³⁵,
310 Peter Berger³⁶, en David Martin.³⁷ De kern van hun verschillende benaderingen werd gevormd door de
bewering dat er een nauwe band (zo niet een oorzakelijk verband) bestaat tussen modernisering en de
afname van religie. De wereld zou in toenemende mate seculier worden en ook waren steeds minder
mensen religieus.³⁸

315 In dezelfde periode heeft Thomas Luckmann het over 'onzichtbare religie'. Hij signaleert dat
religiositeit niet minder wordt, maar nieuwe vormen krijgt. Individuele religiositeit valt niet langer
samen met het traditionele, officiële kerkelijk model. In plaats daarvan selecteert de "autonome" klant
uit het beschikbare assortiment bepaalde religieuze thema's en bouwt ze om tot een ietwat instabiel

DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199588961.001.0001; S. Stedman Jones, "The Concept of Belief in The Elementary Forms," in *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, edited by N. Allen, W. Pickering and W. Watts Miller (London/New York: Taylor & Francis e-Library, 2002), 53-65.

³⁴ Alleen in deze noot wil ik toch ook even Anthony F.C. Wallace (1966) aanhalen als iemand die een zeer rigoureuze standpunt (let op zijn bewoordingen) aangaande religie voorstaat: "Belief in supernatural powers is doomed to die out, all over the world, as the result of the increasing adequacy and diffusion of scientific knowledge." A. Wallace, "Religion: An Anthropological View," geciteerd in: "After Secularization?," P. Gorski and A. Altinordu *Annual Review of Sociology* 34 (2008), 55-85; www.annualreviews.org (Geraadpleegd 24 februari 2019)

³⁵ In zijn boek *Religion in Secular Society* (1966) stelt Wilson dat modernisering fundamentele veranderingen in de aard en status van religie zou brengen. Religie zou haar invloed verliezen op sociaal, institutioneel en individuele terrein. Individuele secularisatie ziet Wilson als het verlies van autoriteit van de Kerk om te bepalen wat mensen moeten geloven, praktiseren en accepteren als de morele principes die hun leven richting moeten geven. Individuele gelovigheid kan nog wel bestaan, maar als het zich onafhankelijk van religieuze autoriteiten zou ontwikkelen, zou dat een indicatie zijn voor individuele secularisatie. Wilson benadrukt de gevolgen van het proces van vermaatschappelijking in de moderne gemeenschappen en formuleerde hij zijn stelling dat secularisatie verbonden is aan de teruggang van de gemeenschap en een metgezel is van vermaatschappelijking. B. Wilson, *Religion in Secular Society. Fifty Years On* [A reissue of *Religion in Secular Society* (1966) by B. Wilson], edited by S. Bruce (Oxford: Oxford University Press, 2016).

³⁶ Berger definieert in zijn boek *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967) secularisatie als 'the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols'. En iets verder: "in modern Western history, of course, secularization manifests itself in the evacuation by the Christian Churches of areas previously under their control or influence – as in the separation of church and state, or in the expropriation of church lands, or in the emancipation of education from ecclesiastical authority." P. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* 1^e dr. 1967 (New York: Open Road Integrated Media, 2011). 128-129.

Bovendien stelt Berger dat het protestantisme zelf de teloorgang van religie in gang heeft gezet doordat "The Protestant believer no longer lives in a world ongoingly penetrated by sacred beings and forces. Reality is polarized between a radically transcendent divinity and a radically "fallen" humanity that, ipso facto, is devoid of sacred qualities." Berger, *The Sacred Canopy*, 133-134.

³⁷ Martin beweert in zijn *The Religious and the Secular* (1969) dat de kerken razendsnel terugvielen als een gevolg van een algemeen proces van secularisatie. B. Turner, "Introduction. Mapping the Sociology of Religion," in *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, edited by B. Turner, 1-29 Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010), 10. Daarbij, stelt Martin, met de groei van wetenschap en technologie "the general sense of human power is increased, the play of contingency is restricted, and the overwhelming sense of divine limits which afflicted previous generations is much diminished" In S. Bruce, "Secularization," in *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, edited by R. Segal (Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 413-430; 424.

³⁸ Donk, "Begripsverkenning," 29.

320 privésysteem van uiterste importantie.³⁹ Daarom wijst Luckmann secularisatie af en heeft hij het over
geprivatiseerde religie waardoor religie maatschappelijk gezien onzichtbaar wordt, maar niet verdwijnt.

325 Martin echter zag al in 1978 dat het secularisatieproces in verschillende delen van de wereld
verschillende wegen volgde.⁴⁰ In 1991 stelde hij vast dat specifieke omstandigheden in West-Europa
verantwoordelijk waren voor de relatief sterke indicatoren van secularisatie.⁴¹ En zelfs was de
secularisatie in dit deel van de wereld op sommige plaatsen sterker dan op andere, terwijl buiten dit
geografische deel heel andere resultaten naar voren kwamen.⁴²

330 De relatie 'modernisering - achteruitgang religie' bleek te simpel voorgesteld. De verwachting van de
secularisatietheorie was nog steeds dat de sociale betekenis van religie aldoor verder zou afnemen, maar
het was een multidimensionaal proces.⁴³ Omdat er niet één secularisatietheorie is, maar een groep van
theorieën met wat samenhang, zou de socioloog Steve Bruce voortaan over het secularisatieparadigma
spreken.⁴⁴ De socioloog José Casanova beargumenteert dan dat de secularisatietheorie uit drie
verschillende hypothesen bestaat: 1. differentiatie: het proces waarbij instituties zich van religiositeit
losmaken; 2. privatisering: het proces waarbij religie naar de privésfeer overgaat en 3. afname van
335 religiositeit. Hiervan, zo zegt hij, is de differentiatietheorie

the valid core of the theory of secularization. The differentiation and emancipation of the
secular spheres from religious institutions and norms remains a general modern structural trend.
Indeed, this differentiation serves precisely as one of the primary distinguishing characteristics
of modern structures.⁴⁵

³⁹ T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (New York/London: The Macmillan Company/Collier-Macmillan Ltd., 1967). 102.

⁴⁰ In zijn boek '*A General Theory of Secularization*' in 1978. Martin benadrukte de tegenstelling aangaande secularisatie tussen Amerika en Europa en stelde dat het orthodoxe, religieuze geloof zich alleen kan aanpassen aan de moderne gemeenschap door alle veeleisende opvattingen en gebruiken weg te laten en de volkscultuur te omarmen door een proces van cultureel compromis. Turner, "Introduction. Mapping the Sociology of Religion," 10.; G. Davie, "Resacralization," in *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, edited by B. Turner (Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010), 160-177. 167-168.

⁴¹ D. Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect," in *British Journal of Sociology*, 42 (1991), 465-474.

⁴² Davie, "Resacralization," 168.

⁴³ Het was de Belgische socioloog Dobbelaere die dat in 1981 als een van de eersten inzag. Er waren drie lagen van procesanalyse te onderscheiden: 1. Het macroniveau: de functionele differentiatie van sociale subsystemen; 2. Het mesoniveau: de opkomst van op concurrentie gebaseerde religieuze markten; 3. Het microniveau: de individualisering en privatisering van religieuze gebruiken en geloof. Gorski, "After Secularization?," 58.

⁴⁴ S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002). 30, 36; S. Bruce, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2011). 1.

⁴⁵ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994). 212; Gorski, "After Secularization?," 58; J. Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms," in *Rethinking Secularism*, edited by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (Oxford/New York: Oxford University Press, 2011), 54-74. 55; Maar Casanova's boek zou wel de discussie over religie wegvoeren van de langdradige debatten over secularisatie naar een waardering van de verschillende manieren waarop religie relevant is in de

340 Casanova betoogt dat van secularisatie het macroniveau differentiatie eigenlijk een opzet is voor een soort van mesoniveau: de verschijning van publieke religies. Ontdaan van hun legitimiteitsrol en verantwoordelijk voor het integreren en normeren van de gemeenschap als geheel, kunnen religies bewegingen worden die met hun rivalen wedijveren in de publieke sfeer.⁴⁶

345 Gedurende het grootste gedeelte van de 20^e eeuw was de dood van religie het geijkte adagium in de sociale wetenschappen. Sterker nog, het werd gezien als *het* meesterontwerp van sociologisch onderzoek, waarin secularisatie naast bureaucratie, rationalisatie en urbanisatie werd gezien als een van de historische sleutelrevoluties die de middeleeuwse agrarische gemeenschappen transformeerden tot moderne industriële naties.⁴⁷ Zoals C. Wright Mills dit proces al in 1959 samenvatte:

350 Once the world was filled with the sacred – in thought, practice, and institutional form. After the Reformation and the Renaissance, the forces of modernization swept across the globe and secularization, a corollary historical process, loosened the dominance of the sacred. In due course, the sacred shall disappear altogether except, possibly, in the private realm.⁴⁸

De visie op een langzame maar zekere dood van religie, die de secularisatiethese werd genoemd, kwam echter onder groeiende kritiek te staan.⁴⁹ Wat Martin al in 1978 zag en in 1991 meer genuanceerd vaststelde, namelijk dat West-Europa wat betreft secularisatie min of meer een buitenbeentje was, werd ook door anderen opgemerkt. Zoals Grace Davie, die constateerde dat de afname van kerkbezoek in Groot-Brittannië niet gepaard ging met een wijdverbreide afname van religiositeit. Een situatie die zij samenvatte in haar veel aangehaalde uitdrukking, "believing without belonging".⁵⁰ Davie merkt later op dat vergelijkbare patronen in heel West-Europa kunnen worden geconstateerd:

Western Europeans are unchurched populations, rather than simply secular. For a marked falling-off in religious attendance (especially in the Protestant North) has not resulted, yet, in the abdication of religious belief.⁵¹

Volgens Davie waren de kerken al vanaf het begin van de antireligieuze verlichting gedemoraliseerd en

hedendaagse samenlevingen en de gevolgen hiervan voor het theoretiseren over religie. K. Knibbe, "Casanova, Asad, and the Public Debate on Religion in Modern Societies," *Religion and Society. Advances in Research* ['Portraits' – Special Virtue Issue] (New York/Oxford: Berghahn Journals 2, 2011), 13-18. 13.

⁴⁶ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 212; Gorski, "After Secularization?," 58; Casanova, "The Secular, Secularizations, Secularisms," 55.

⁴⁷ P. Norris and R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, 2nd ed. (Cambridge/New York/Melbourne/e.a.: Cambridge University Press, 2011). 3.

⁴⁸ Wright Mills, 1959, geciteerd in: Norris, *Sacred and Secular*, 3.

⁴⁹ Norris, *Sacred and Secular*, 3.

⁵⁰ G. Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000). 2-3; G. Davie, "Is Europe an Exceptional Case?" *International Review of Mission* 95 (2006), 247-258. 251; Gorski, "After Secularization?" 63.

⁵¹ Davie, *Religion in Modern Europe*, 27-29; Davie, "Is Europe an Exceptional Case?" 251-252; Norris, *Sacred and Secular*, 223.

365 op achterstand gezet. Zij wijt dit aan een neerwaartse spiraal waarin economische, sociale, politieke en filosofische factoren samenkomen en die het vertrouwen ondermijnen van het reeds verzwakte instituut kerk.⁵² Maar Davie signaleert ook dat kerken en hun gelovigen een soort plaatsvervangende rol hebben gekregen, iets wat zij 'vicarious' noemt:

370 the notion of religion performed by an active minority but on behalf of a much larger number; who (implicitly at least) not only understand, but, quite clearly, approve of what the minority is doing.

Niet alleen doet iemand actief iets voor een ander, het is een minderheid die rituelen uitvoert, bidt, ethische normen uitdraagt en kerkruimte beschikbaar stelt. Alles voor een op religieus gebied passieve meerderheid, die wel van belang acht wat de minderheid doet.⁵³

375 Nadat de socioloog Rodney Stark historisch onderzoek van kerkbezoek in Europa had bekeken, was hij in 1999 radicaal in zijn conclusie, namelijk dat de secularisatie een hardnekkige mythe was, gebaseerd op mislukte voorspellingen en ideologisch gevoerd debat en dat het niet gesteund werd door enige methodische gegevens:

380 The evidence is clear that claims about a major decline in religious participation in Europe are based in part on very exaggerated perceptions of past religiousness. Participation may be low today in many nations, but not because of modernization; therefore the secularization thesis is irrelevant.⁵⁴

Ondertussen had ook in 1999 de Duitse filosoof Jürgen Habermas aangekondigd dat de wereld inmiddels een "postseculiere tijd" was binnengestapt. Een tijd waarin zowel religieuze als seculiere wereldbeelden naast elkaar zouden bestaan en zelfs in dialoog met elkaar zouden komen.⁵⁵

385 Er waren veel visies en interpretaties en verrassend kwam Berger, die toch aan de basis van de ontwikkeling van de secularisatiethese heeft gestaan, op zijn theorie terug, eveneens in 1999. Het was een complete vergissing geweest:

390 the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions to which I will come presently, is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means a whole body of literature by historians and social

⁵² Davie, "Resacralization," 164.

⁵³ Davie, "Is Europe an Exceptional Case?" 248-249.

⁵⁴ R. Stark, "Secularization, R.I.P.," *Sociology of Religion* 60 (1999), 249-273. 260

⁵⁵ J. Habermas, "Notes on a Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25 (2008), 17-29.

<https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x> (Geraadpleegd 24 februari 2019)

[Lezing 15-03-2007, Nexus Institute. Tilburg: Universiteit Tilburg, 2007] [In druk verschenen in *Blätter für deutsche und international Politik*, 04-2008, 33-46]; Gorski, "After Secularization?" 64, 56.

scientists loosely labeled 'secularization theory' is essentially mistaken.⁵⁶

De uitzonderingen waar Berger het over heeft zijn Amerikaanse universiteiten en West-Europa in een verder 'gedeseculariseerde' wereld. Desecularisatie beschouwt Berger als heroplevende religie. Hij ziet dan ook geen bewijs voor de zogenoemde afname van religiositeit.⁵⁷

Philip Gorski en Ateş Altınordu schreven samen een kritisch en ook wel cynisch artikel over de secularisatiethese, waarin zij er op wezen dat Noordwest-Europa nooit helemaal en ook nooit zwaar religieus was geweest. Een regio als Zuidwest-Duitsland was daarbij een uitzondering terwijl Zuid-Europa, Polen en Ierland nog altijd zeer religieus zijn.⁵⁸ De socioloog Steve Bruce nuanceerde dit en beweerde dat de secularisatie een "very long-standing trend" was. Hij concentreerde zich daarbij op het christendom en stelde dat alle staten van West-Europa, Canada, Australië en Nieuw Zeeland, waar de teruggang van religie ooit begonnen was, niet op het proces van secularisatie onderzocht waren.⁵⁹

Weliswaar wordt West-Europa als een uitzondering gezien, maar een kanttekening is hier op zijn plaats. Onderzoek van de religiositeit onder Noord-Amerikanen in de Verenigde Staten van Amerika (VS) laat zien dat degenen die zich niet met enige religie identificeren in snel tempo groeit. Een vijfde deel van de bevolking van de VS, en een derde deel van volwassenen onder de dertig, zijn vandaag de dag niet aangesloten bij een kerk. In de periode 2007-2012 steeg het aantal niet aangeslotenen van net boven de 15 % naar net onder de 20 % van alle volwassenen.⁶⁰ De cijfers laten zien dat ook in de VS een toenemende ontkerkelijkheid gaande is. Een proces dat zich in verschillende landen weliswaar niet gelijk op beweegt, maar wel in dezelfde richting.⁶¹ De VS ontkerkelijkt, maar langzamer.

Maar Berger zegt nog iets meer: hij voorziet dat een seculiere, oppervlakkige cultuur zonder enig transcendent referentiepunt niet in de nabije toekomst zal kunnen ontstaan. De religieuze impuls, de

⁵⁶ P. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," in *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, edited by P. Berger (Washington: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999), 1-18. 2

⁵⁷ Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," 10, 11. Er zijn twee redenen te geven voor die heropleving, zegt Berger. Ten eerste neigt moderniteit naar het ondermijnen van de vanzelfsprekende zekerheden waarmee mensen gedurende de meeste tijd in de geschiedenis leefden en nog steeds leven. Religieuze bewegingen, die claimen zekerheid te geven, hebben dan ook grote aantrekkingskracht. Ten tweede is een puur seculiere blik op de realiteit vaak alleen in een elitecultuur te vinden. Grote groepen mensen, die geen deel uit maken van zo'n cultuur, storen zich aan een dergelijke houding, met name wanneer ze wel de invloed hiervan ondervinden. Religieuze bewegingen met een sterke anti-seculiere insteek kunnen daarom aantrekkelijk zijn voor mensen met rancuneuze gevoelens waarbij dan verder geen religieuze uitgangspunten meespelen. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," 10, 11

⁵⁸ Gorski, "After Secularization?" 64, 56

⁵⁹ Bruce, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, 4, 23.

⁶⁰ Pew Research Center, "'Nones' on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation," (Washington: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, 2012). 9 <https://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/> (Geraadpleegd 23 maart 2019)

⁶¹ P. Norris and R. Inglehart, "Uneven Secularization in the United States and Western Europe," in: *Democracy and the New Religious Pluralism*, edited by T. Banchoff (Oxford/New York/e.a.: Oxford University Press, 2007), 31-57. 33.

415 zoektocht naar betekenis, die de begrensde ruimte van 'bestaan' overstijgt, is namelijk in het verleden een fundamentele eigenschap gebleken. "human existence bereft of transcendence is an impoverished and finally untenable condition."⁶²

Eén van de drie dimensies⁶³ van seculariteit die de Canadese filosoof Charles Taylor onderscheidt, is dat het geloof in een transcendente werkelijkheid niet langer vanzelfsprekend is. We leven in wat Taylor 'an immanent frame' noemt, een immanent raamwerk: er is geen verwijzing naar een werkelijkheid die de natuur en het sterfelijke leven te boven gaan.⁶⁴ In een interview zegt Taylor het volgende:

420 Geloof is een optie geworden. Je kunt je leven leiden, grote beslissingen nemen, spreken over goed en kwaad, zonder een beroep te doen op godsdienst. Voor veel mensen is dat bevredigend. Voor anderen juist niet, die vinden zo'n leven vlak en leeg. Maar iedereen maakt deel uit van dezelfde geestelijke ruimte, die immanent is geworden.⁶⁵

1.3 Individualisering, differentiatie en identiteit

425 Uit de vorige paragraaf mag men opmaken dat religie niet verdwijnt, maar wel dat de verschijningsvorm verandert van institutioneel gebonden naar individuele, zelf gemaakte belevingsvormen. Dergelijke veranderingen zijn telkens het gevolg van wijzigende sociale perspectieven. Ondanks de trend om individualiteit als dé culturele norm te beschouwen, is er in de sociologie al tenminste sinds Durkheim en Weber een perspectief om individualiteit als een sociaal-cultureel gegeven te beschouwen. Ging
430 Durkheim uit van het inzicht dat de individuele motieven van mensen niet autonoom zijn, maar in hoge mate bepaald door 'sociale kaders', Weber stelde dat sociale kaders uit niets anders bestaan dan de onderling verbonden en op elkaar afgestemde handelingen van afzonderlijke individuen.⁶⁶

435 Individualisering wordt als een belangrijk kenmerk van moderne westerse samenlevingen gezien. Maar verschillende wetenschappers zien juist dat een ver doorgevoerde differentiatie de structuur van de moderne tijd vormt. Individualisering komt tenslotte neer op een losse identiteit. Deze drie begrippen worden hierna achtereenvolgend behandeld.

⁶² Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," 13; (Cursief van de auteur)

⁶³ In de tekst gaat het over seculariteit 3. De andere twee zijn: seculariteit 1: secularized public spaces; seculariteit 2: the decline of belief and practice. Taylor, *A Secular Age*, 20.

⁶⁴ Taylor, *A Secular Age*, 543; S. van Hoorn, "Charles Taylor," in *Lucepedia. Digitale theologische encyclopedie*. [Bron: Tilburg School of Catholic Theology] <https://www.lucepedia.nl/dossieritem/taylor-charles-filosoof/charles-taylor> (Geraadpleegd 23 maart 2019)

⁶⁵ B. Heijne, "'Geloof is een optie'. A Secular Age, het standaardwerk van de belangrijke Canadese filosoof Charles Taylor, is vertaald. 'Men ziet zijn overtuigingen voor kennis aan,'" [interview], *NRC*, 15 mei 2009.

⁶⁶ J. Goudsblom, *Balans van de sociologie*, 3^e dr. (Nijmegen: SUN, 1990). 74, 76

1.3.1 Individualisering⁶⁷

Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw worden voor het eerst zeer krachtige individualiserende tendensen merkbaar.⁶⁸ Individuele ontplooiing is in die tijd dé culturele norm aan het worden⁶⁹ en in de sociale wetenschappen is het volgens de Nederlandse socioloog Jan Willem Duyvendak tegenwoordig 440 amper meer omstreden dat individualisering een van de belangrijkste kenmerken van moderne westerse samenlevingen is.⁷⁰

Taylor noemt die jaren '60 een revolutie van de individualisatie. Bestond er toen al een instrumenteel individualisme gebaseerd op het vrije, rationele individu, nu kwam er ook een expressief individualisme 445 bij dat alle ruimte kreeg en een cultureel massafenomeen werd.⁷¹ De naoorlogse consumentenrevolutie was hiervan het belangrijkste verschijnsel. Er trad een geleidelijke verbreiding op van wat Taylor de cultuur van 'authenticiteit' noemt:

I mean the understanding of life [...] that each one of us has his / her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one's own, as against surrendering to 450 conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or

⁶⁷ De Vlaamse socioloog Mark Elchardus maakt een onderscheid tussen individualisme en individualisering. Het eerste is een "isme", een ideologie of een geloof dat voorhoudt dat wij autonome individuen zijn die vrij onze keuzes maken, onze eigen smaken, opvattingen en handelingswijzen kiezen. Individualisering wijst op de mate waarin onze smaken, keuzes en handelingswijzen effectief individueel worden, niet of minder voorspelbaar door de plaats die we in de samenleving innemen en op basis van de collectieve identificatoren waarmee we in die samenleving worden gesitueerd. M. Elchardus, "Vertrouwen in de symbolische samenleving," ['Dr. J.M. den Uyl-lezing'] maandag 4 april 2011. 14 <https://www.pvda.nl/nieuws/den-uyll-izing-mark-elchardus/> (Geraadpleegd 23 maart 2019)

⁶⁸ Het begrip 'individualisme' in de sociologische literatuur komen we voor het eerst tegen in de geschriften van de Franse filosoof en socioloog Alexis de Tocqueville (1805-1859), met name in zijn boek *De la Démocratie en Amérique* uit 1832. Hij beschreef daarin een vorm van individualisme waarbij mensen zich terugtrokken in de huiselijke sfeer. Verder doorgezet zou deze vorm kunnen leiden tot afbraak van de democratie. Volgens Emile Durkheim was de toenemende individualisering het resultaat van de voortschrijdende industrialisering en de ermee gepaard gaande arbeidsdeling. In een dergelijk samenleving is het respect voor het individu het enige 'geloof' dat nog samenhangend kan brengen. De Duitse filosoof en socioloog Georg Simmel (1858-1918) benadrukte dat hoe onpersoonlijker de moderne samenleving wordt als gevolg van processen van rationalisering en standaardisering, hoe meer mensen de behoefte voelen zich als individu te manifesteren door middel van excentriek en opzichtig gedrag. Max Weber tenslotte was van mening dat juist de vrijheid en de morele verantwoordelijkheid van het individu bedreigd worden door de verdergaande rationalisering eigen aan de kapitalistische en bureaucratische samenlevingen. C. Delahaye, *Door consumptie tot individu. Modebladen in Nederland, 1880-1914* (Amsterdam: Uitgeverij Aksant, 2008). 22-23.

⁶⁹ A. van Harskamp, "In nieuwe religiositeit zet secularisatie zich voort," in *Zonder geloof geen democratie*. z.a., [Christen Democratische Verkenningen] (Amsterdam: Boom Tijdschriften, 2006), 46-54. 48.

⁷⁰ J. Duyvendak en M. Hurenkamp, "Individualisering zit tussen de oren," in *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, redactie Duyvendak, J. en M. Hurenkamp [Jaarboek Tijdschrift voor de Sociale Sector] (Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep, 2004), 18-36. 18.

⁷¹ De romantische theorie van het expressivisme, die Gottfried Herder (1744-1803) in 1772 introduceerde, staat volgens Taylor voor een expressieve wending. Herder koppelt de emotionele wending aan de expressieve wending. Het zijn twee kanten van dezelfde zaak, indruk en uitdrukking staan in een onlosmakelijke wisselwerking met elkaar. Gevoelens ontstaan op het moment dat de mens woorden ervoor vindt en ze met taal definieert. In het centrum van dit (om)vormingsproces staat het innerlijk zielenleven van de mens dat uitgedrukt moet worden. O. Høystad, *De Ziel. Een cultuurgeschiedenis* (Oslo/Amsterdam: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard)/Wouter De Jong/Atheneum-Polak & Van Gennep, 2018).

religious or political authority.⁷²

455 Vergelijkbaar met Taylor spreekt de Duitse socioloog Beck (1944-2015) over de jaren '60 als een overgang in het moderniseringsproces en dat hij een overgang naar de tweede of reflexieve modernisering noemt.⁷³ Reflexieve modernisering betekent een radicalisering van het moderniseringsproces, het proces wordt vervolledigd en veralgemeend.⁷⁴ De veranderingen zijn een gevolg van geïnstitutionaliseerd individualisme:

460 To put it in a nutshell -- individualization is becoming the social structure of second modern society itself. Institutionalized individualism is no longer Talcott Parsons' idea of linear self-reproducing systems⁷⁵; it means the paradox of an 'individualizing structure' as a non-linear, open ended, highly ambivalent, ongoing process. It relates to a decline of narratives of given sociability.⁷⁶

De Nederlandse socioloog Bert Felling onderscheidt meerdere betekenissen met betrekking tot het begrip individualisering, namelijk:

- 465 - De-institutionalisering: een afzwakking van de binding van individuen aan traditionele instituties als de kerken, het gezin, politieke partijen en vakbonden;
- De-traditionalisering: een afname van de steun voor traditionele opvattingen en waarden;
- Privatisering: een afnemende betekenis van sociale collectiviteiten voor de opvattingen en waarden van individuen;
- 470 - Fragmentering: een afname van de onderlinge samenhang tussen de opvattingen en waarden van individuen op verschillende levensgebieden; en
- Heterogenisering: een toename van de verschillen in opvattingen tussen individuen.⁷⁷

⁷² Taylor, *A Secular Age*, 474-475; Kort weergegeven ziet Taylor de volgende ontwikkeling tot het individu. Het poreuze zelf van de 'betoverde wereld' wordt vervangen door het begrensde zelf, dat zichzelf ziet als onkwetsbaar in een 'onttoverde wereld'. Dat gaf de mogelijkheid tot zelfbestuur en zelfrichting om in het verlengde daarvan afstand te nemen van kosmos en God, dat weer een [tot dan toe] onvergelykbare wereldbeschouwing mogelijk maakte. Men was zich voortaan bewust als individu. Taylor, *A Secular Age*, 38-39, 41.

⁷³ S. Lash, "Individualization in a Non-Linear Mode," in *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Beck, U. and E. Beck-Gernsheim (London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 2002), vii-xiv. vii Het niet genoemde 'eerste' of 'eenvoudige' moderniseringsproces betreft de periode na de industriële revolutie, waarin het meer gaat om 'individueel zijn' dan om volkomen 'individueel worden'. Lash, "Individualization in a Non-Linear Mode," vii.

⁷⁴ U. Beck and E. Beck-Gernsheim, *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* (London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 2002). xx.

⁷⁵ Talcott Parsons (1902-1979) was een Amerikaans socioloog. In 1937 kwam zijn boek 'The Structure of Social Action' uit, waarin hij een systeem uiteenzet, bedoeld om de sociale realiteit te kunnen organiseren en te verklaren. Beck verwijst hiernaar.

⁷⁶ Beck, *Individualization*, xxii

⁷⁷ A. Felling, *Het proces van individualisering in Nederland: een kwarteeuw sociaal-culturele ontwikkeling* [Rede] (Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, 2004). 8-9; Duyvendak, "Individualisering zit tussen de oren," 19

475 Felling ziet dat detraditionalisering met name op het gebied van godsdienst en levensbeschouwing van
groot belang is en dat het betekent dat volgens hem de traditioneel-godsdienstige oriëntatie op het
bovennatuurlijke, op een hogere werkelijkheid steeds meer vervaagt en concurrentie ondervindt van
binnenwereldlijke levensbeschouwelijke oriëntaties. Het 'gesacraliseerde ik' is volgens Felling in de
plaats gekomen van de oriëntatie op een sacrale, hogere werkelijkheid. Naast en in plaats van geloof in
een transcendente werkelijkheid formuleren mensen in toenemende mate hun eigen binnenwereldlijke
480 antwoorden op fundamentele zinvragen.⁷⁸

De Nederlandse socioloog Jan Willem Duyvendak is het met de bovenstaande betekenissenlijst niet
eens: iedere 'wijziging' in instituties of opvattingen kan met de definiëringen als een aanwijzing voor
individualisering aangemerkt worden. Zo ook bij iedere verandering in normen en waarden.
485 Individualisering wordt dan een andere term voor maatschappelijke dynamiek. Maar wat in de ene
periode als traditioneel wordt beschouwd, kan in een volgende periode weer modern zijn. Ook een
zekere inconsistentie in opvattingen zou dan volgens Felling als een aanwijzing voor individualisering
moeten worden opgevat. Het losser worden van de band tussen individu en collectiviteit zoals bij
privatisering en heterogenisering ziet Duyvendak ook als combinatie en niet als plausibele interpretatie
490 van individualisering. Volgens Duyvendak gaat het eigenlijk over de vraag of de keuzevrijheid van
individuele burgers is toegenomen of niet. Omdat dit vereist dat men het belang van verschillende
vormen van keuzevrijheid tegen elkaar afweegt, lijkt dat volgens Duyvendak niet vast te stellen.⁷⁹

1.3.2 Differentiatie

Maar het is niet de individualisatie dat de structuur vormt van de laatmoderniteit, vindt de Australische
495 socioloog Norbert Ebert, maar een ver doorgevoerde differentiatie. Hiermee volgt hij Casanova die dit
als *the "valid core of the theory of secularization"* zag.⁸⁰ Kijkend naar Becks notie van individualisatie
vindt Ebert dat deze wat meer gedifferentieerd dient te worden. Bovendien identificeren Beck en Beck-
Gernsheim institutionele afhankelijkheden als essentiële karakteristieken van hedendaagse
individualisatie. Weer naar Parsons verwijzend, argumenteren ze:

500 [I]ndividualisation does not by any means imply that the increased freedom of choice is the
same thing as a breakdown of order. Rather, what we see here, as elsewhere, is what Talcott
Parsons has called 'institutionalised individualism' ... You may and you must lead your own
independent life, outside the old bonds of family, tribe, religion, origin and class; and you must
do this within the new guidelines and rules which the state, the job market, the bureaucracy, etc.

⁷⁸ Felling, *Het proces van individualisering in Nederland*, 8-9

⁷⁹ Duyvendak, "Individualisering zit tussen de oren," 18-19, 27, 29.

⁸⁰ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 212; (Cursief van de auteur)

505 lay down.⁸¹

Parsons zag individualisatie als een individuele verantwoordelijkheid deel te nemen aan de
gemeenschap volgens de normatieve infrastructuur. De verantwoordelijkheid, die bij het individu ligt, is
de geïnstitutionaliseerde waarden van een 'goede samenleving' te realiseren door 'een individualistisch
systeem van doelhandelingen'. Voor Parsons verwees de term 'geïnstitutionaliseerd individualisme'
510 naar het gegeven dat alle leden van een gemeenschap aan de realisatie van die 'goede gemeenschap'
min of meer samenwerken. Wat moet worden gerealiseerd, is al in enigermate voorbereid. Bovendien
is er ruimte om waarden individueel te kunnen realiseren waardoor men tot een eigen waardensysteem
kan komen. Uiteindelijk kan structurele differentiatie dat doel dienen. Alle leden van de gemeenschap
delen hierdoor samen een normatieve infrastructuur. Maar wat Parsons beschreef, gaat niet meer op
515 voor een laatmoderne maatschappij en ook het 'geïnstitutionaliseerd individualisme' van de beide Becks
is problematisch.⁸²

Mensen delen niet langer een gemeenschappelijke normatieve infrastructuur, maar leven tegenwoordig
in een hyper-gedifferentieerde context. Voor iedereen is het dezelfde context, maar eenieder ziet zich
individueel geconfronteerd en aangesproken. Niet alleen leiden individuen hun eigen onafhankelijke
520 leven, maar zij doen dat binnen de moderniteit van de hedendaagse maatschappij. Wat veranderd is, zegt
Ebert, is dat mensen het leven ervaren als een bombardement van keuzes. Zowel hun noodzakelijke
verplichtingen als hun normatieve grondbeginselen zijn gevarieerder en verveelvoudigd; individuen
hebben 'geen keuze dan te kiezen'⁸³. Men is weliswaar in toegenomen mate bevrijd van sociale
structuren en kan zijn eigen leven vormen, maar het betekent ook dat iemand systematisch wordt
525 beïnvloed door [maatschappelijke] structuren die buiten iemands controle liggen. De hyper-
gedifferentieerde maatschappij is gepluraliseerd, gefragmenteerd, omstreden en tegenstrijdig. Dit laatste
omdat de nadruk op individualiteit ligt, maar dit tegelijkertijd ook een sociale eis is. Men kan volgens
Ebert tegenwoordig dan ook beter spreken van 'georganiseerd individualisme'. Mensen zijn
basiseenheden geworden voor het in stand houden en voortzetten van de maatschappij, terwijl de
530 discussies over systemische – niet zichtbare, maar wel voelbare elementen van samenzijn – en
normatieve grenzen verschoven zijn naar een organisatorisch en individueel niveau.⁸⁴

De Vlaamse socioloog Mark Elchardus legt de oorzaak van individualisering bij een brede
maatschappelijke evolutie, detraditionalisering. Zoals we zagen, is dit één van de betekenissen die
Felling aan individualisering geeft en die Duyvendak afwijst. In een bredere betekenis verstaat
535 Elchardus hieronder: een sterke stijging van de welvaart, de opkomst van de consumptiemaatschappij,

⁸¹ Beck, aangehaald in: N. Ebert, *Individualisation at Work. The Self between Freedom and Social Pathologies* (London/New York: Routledge [Taylor & Francis Group], 2016). 22.

⁸² Ebert, *Individualisation at Work*, 22-23.

⁸³ Uitspraak van de Britse socioloog Anthony Giddens in: Ebert, *Individualisation at Work*, 23.

⁸⁴ Ebert, *Individualisation at Work*, 23.

het verbreden van het pakket aan keuzes die een consument kan maken. Volgens Elchardus neemt het risico op armoede af en wordt schaarste minder drukkend.⁸⁵ Dat laatste is nog meer het geval als de beschikbare rijkdom, zoals in de sterke verzorgingsstaten, meer gelijk verdeeld wordt. Bovendien, zegt Elchardus, ziet men in een aantal van de rijke samenlevingen, maar niet overal in dezelfde mate, een sterke secularisering. Niet alleen de scheiding van Kerk en Staat, maar ook van ontkerkelijking, geloofsafval, het tanen van gezag dat steunt op religieuze integriteit, afname en het marginaal worden van gestrengheid in de leer.⁸⁶ Niet alleen geloof, ook heel wat ideologieën maakten een seculariseringsproces door. Ook daar is ideologisch gezag en gestrengheid in de leer nagenoeg verdwenen. Het zijn overigens niet alleen die vormen van gezag die afzwakten. En, zegt Elchardus, er was ook het verdwijnen van de bereidheid tot gehoorzaamheid. Niemand wil nog gehoorzamen; sommigen willen nog bevelen geven en dat zorgt dan weer voor kleine en grote spanningen.⁸⁷

Wat betreft de individuele keuze ziet Elchardus dat er nieuwe 'sturingsmechanismen' zijn ontstaan, 'minder dwingend, minder zichtbaar, maar tevens veel doeltreffender' omdat het gericht is op het individu en niet op groepen, maar dan wel in het belang van degene die stuurt. Hierbij gaat het om instellingen als het onderwijs, de massamedia, de reclame⁸⁸, de therapie. Die instellingen proberen het denken, voelen en doen van de mensen niet in dezelfde richting te duwen, maar zij sturen het gedrag wel op dezelfde manier door te bouwen aan en in te spelen op de factoren die individuele keuzes bepalen. Volgens Elchardus denken mensen dat zij als individu autonoom en authentiek zijn en hun eigen belang volgen en dat wordt ze ook voorgehouden, maar er is alleen in schijn individuele vrijheid.⁸⁹

⁸⁵ Theoretisch zou dit kunnen kloppen, maar het rapport *Armoede en sociale uitsluiting 2018* van het CBS en de digitale publicatie *Armoede in Kaart 2018* van het SCP geven een ander beeld. Hoewel Nederland tot de rijkste landen van Europa behoort, is ook hier steeds meer armoede. Er is veel 'stille' armoede: het is vaak niet zichtbaar dat mensen hun huur niet meer kunnen betalen of kinderen zonder ontbijt de deur uit moeten. Nederland kende in 2016 ruim 1,1 miljoen mensen die rond moesten komen van een laag inkomen. Dit betekent 6,8% van de bevolking. Het sociale vangnet in Nederland wordt steeds kleiner. Steeds meer mensen moeten een beroep doen op maatschappelijk werk, ouderenzorg, sociale uitkeringen, jeugdzorg, studiefinanciering, ondersteuning van kerken enz.. Door de voortdurende bezuinigingen worden deze voorzieningen steeds minder toegankelijk. M. van den Brakel en F. Otten, redactie, *Armoede en sociale uitsluiting 2018* (Den Haag/Heerlen/Bonaire: Centraal Bureau voor de Statistiek [CBS], 2018); S. Hoff, B. Goderis, B. Van Hulst, J. Wildeboer Schut, *Armoede in Kaart 2018* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau [SCP], 2018)

⁸⁶ Dat geldt voor de autochtone bevolking, niet voor de nieuwe islamitische bevolkingsgroepen. Precies omdat het niet in gelijke mate voor hen geldt, zorgt hun komst voor spanning en conflict. Elchardus, "*Vertrouwen in de symbolische samenleving*," 12

⁸⁷ Elchardus, "*Vertrouwen in de symbolische samenleving*," 12. Elchardus stelt al langer vragen bij de vanzelfsprekendheid waarmee individualisme en individualisering, de kern van de persoonlijke verantwoordelijkheid, in de huidige maatschappij worden aangenomen. Bijvoorbeeld: M. Elchardus, "Onderwijs in de symbolische samenleving. Zijn individualisme en meritocratie nog zinvol?," *Sociologische Gids* 49 (2002), 259-274 en M. Elchardus, "De schizofrenie van populaire politiek of: hoe ernstig te zijn in een dramademocratie," [WRR-lecture 2003], in *Democratie: retoriek, realiteit en toekomst. Over de rol van overheid, burgeres en media* (Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, 2004), 7-27.

⁸⁸ Elchardus noemt dit "het kapitalisme van de begeerte". Elchardus, "*Vertrouwen in de symbolische samenleving*," 15

⁸⁹ Elchardus, "*Vertrouwen in de symbolische samenleving*," 14-16

555 Ook de Nederlandse sociologen Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp stelden vragen bij de
gedachte dat individualisering een sterke maatschappelijke kracht is. Hoewel schijnbaar bevrijd van
dwang maken we toch massaal dezelfde keuzes, of het nu over het stichten van een gezin, het kopen van
een auto of huis, het kiezen van een school of het kiezen van een jas gaat. Gevraagd naar opvattingen
over het goede leven vinden we eigenlijk ook altijd ongeveer hetzelfde. We maken onszelf graag wijs
560 dat we heel individualistisch optreden en denken, maar zoeken hardnekkig naar aansluiting bij groepen.
Van individualisering blijkt in de praktijk weinig sprake. Als je kijkt naar het gedrag van mensen,
zeggen Duyvendak en Hurenkamp, heeft het alle schijn van modern kuddegedrag.⁹⁰ Maar mensen die
kuddegedrag vertonen, vormen daarmee nog geen gemeenschap. Ze vertonen parallel gedrag zonder dat
de betrokken mensen per se iets met elkaar te maken hebben. Dergelijke groepen noemen Duyvendak en
565 Hurenkamp 'lichte gemeenschappen'. Gemeenschappen die zich kenmerken door dynamiek en
flexibiliteit, door vrijwillige verbintenis met op ieder moment de mogelijkheid de groep te verlaten, door
openheid en nieuwsgierigheid naar de buitenwereld en een minimum aan gedragsregels.⁹¹

1.3.3 Identiteit

Zijn er in het voorgaande vraagtekens geplaatst bij het interpreteren en het al of niet bestaan van
570 individualisering, het neemt niet weg dat mensen zich losmaken van historisch, traditioneel
voorgescreven vormen en verbintenissen, 'disembedding', maar ook dat zij nieuwe verplichtingen
aangaan, 're-embedding'.⁹² Er is een toenemende nadruk op het belang van de eigen persoon gekomen
en, zoals we al zagen, is de levensbeschouwelijke verscheidenheid toegenomen. Behoorlijk grote
aantallen mensen zijn nog altijd geneigd afzonderlijke onderdelen van de (christelijke) traditie te
575 onderschrijven (zoals bepaalde rituelen of het geloof in een voortbestaan na de dood), maar niet om het
'totaalpakket' voor hun rekening te nemen. Zo'n losse religieuze identiteit komt tenslotte neer op een
levensbeschouwelijke versplintering op individueel niveau, een manifestatie van individualisering op
godsdienstig gebied.⁹³ Belangrijk in deze omschrijving is het woordje 'identiteit'. Wat wordt hiermee
bedoeld?

580 Binnen de menswetenschappen is identiteit een 'relationeel' begrip dat betrekking heeft op
verschillende typen actoren: individuen, groepen, organisaties, sociale bewegingen, kleine en grote
gemeenschappen (bedrijven, steden, streken, landen, supranationale verbanden). De betekenissen van
het begrip lopen uiteen van eenheid als geheel (integratie van delen), eenheid door de tijd heen
(continuïteit), gelijkenis, numerieke identiteit, tot uniciteit en individualiteit (onderscheidenheid) en

⁹⁰ J. Duyvendak en M. Hurenkamp, "Kiezen voor de kudde," in *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, redactie Duyvendak, J. en M. Hurenkamp [Jaarboek Tijdschrift voor de Sociale Sector] (Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep, 2004), 213-222

⁹¹ Duyvendak, "Kiezen voor de kudde," 219-221

⁹² Beck, *Individualization*, 202-203

⁹³ J. Becker, J. en J. de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, met medewerking van L. Arnts (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2006). 103

585 'zelf'.⁹⁴ De psycholoog Erik Erikson, op wiens werk het onderzoek naar identiteit hoofdzakelijk steunt⁹⁵, benoemde identiteit dan ook als "psychosociale identiteit":

590 Psychosocial identity is necessary the anchoring of man's transient existence in the here and the now. That it is transient does not make it expendable." En: "there is more to man's core than identity, that there is in fact in each individual an "I", an observing center of awareness and of volition, which can transcend and must survive the psychosocial identity⁹⁶

Identiteit is een psychosociaal fenomeen, waarbij het 'ik' wordt gevormd in relatie met anderen en hun reacties. Identiteit impliceert altijd een zekere mate van historisch besef van de betrokkene, dat wil zeggen een primair besef van de ruimtelijke en tijdgebonden plaats in de wereld ten opzichte van anderen. Zonder geheugen kan een mens, organisatie of gemeenschap immers niet functioneren.⁹⁷

595 Het ontstaan van het moderne zelf kan men situeren in de overgang van de antieke en christelijke naar moderne concepties van identiteit en individualiteit in de zeventiende eeuw. Bespiegelingen in filosofische en literaire teksten veronderstellen het zelf als een eigen op te bouwen individualiteit die zich in een relatieve onafhankelijkheid ontwikkelt ten opzichte van de familie, kaste of clan.⁹⁸ De Engelse socioloog Anthony Giddens ziet een voortdurende ontwikkeling binnen het zinsverband van het
600 individu:

605 Everyone still continues to live a local life, and the constraints of the body ensure that all individuals, at every moment, are contextually situated in time and space. Yet the transformations of place, and the intrusion of distance into local activities, combined with the centrality of mediated experience, radically change what 'the world' actually is. This is so both on the level of the 'phenomenal world' of the individual and the general universe of social activity within which collective social life is enacted. Although everyone lives a local life, phenomenal worlds for the most part are truly global.⁹⁹

⁹⁴ M. Grever en K. Ribbens, "Geschiedenis, herinnering en identiteit," in *Nationale identiteit en meervoudig verleden*, Grever, M. en K. Ribbens (Den Haag/Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2007), 11-34. 21

⁹⁵ J. Fearon, *What is identity (as we now use the word)?* (Stanford CA: Stanford University Press, 1999).

⁹⁶ E. Erikson, *Identity. Youth and Crisis* (New York/London: W.W. Norton & Company, Inc., 1994). 42, 135
Erikson (1902-1994) was in Duitsland geboren uit Deense ouders en vluchtte vlak voor de Tweede Wereldoorlog naar de Verenigde Staten waar hij de Amerikaanse nationaliteit kreeg.

⁹⁷ Grever, "Geschiedenis, herinnering en identiteit," 21

⁹⁸ Grever, "Geschiedenis, herinnering en identiteit," 21-22. Taylor ziet, kort weergegeven, de volgende ontwikkeling tot het individu. Het poreuze zelf van de 'betoverde wereld' wordt vervangen door het begrensde zelf, dat zichzelf ziet als onkwetsbaar in een 'onttoverde wereld'. Dat gaf de mogelijkheid tot zelfbestuur en zelfrichting om in het verlengde daarvan afstand te nemen van kosmos en God, dat weer een [tot dan toe] onvergelykbare wereldbeschouwing mogelijk maakte. Men was zich voortaan bewust als individu. Taylor, *A Secular Age*, 38-39, 41.

⁹⁹ A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991). 187.

De verbreiding van interactiemogelijkheden in veel moderne contexten, zegt Giddens, maakt dat individuen geconfronteerd worden met een verscheidenheid aan ontmoetingen en leefwerelden, die elk een andere vorm van geëigend gedrag vereist. Wanneer een individu een contactomgeving verlaat en een andere binnenstapt, past hij gevoelsmatig zijn 'presentatie van zijn zelf' aan in relatie tot wat gevraagd wordt in een bepaalde situatie. Hierdoor denkt men vaak dat een individu net zoveel 'zelve' heeft als er contactomgevingen zijn. Maar, benadrukt Giddens, het zou niet correct zijn om contextuele diversiteit aan te grijpen als een eenvoudige en onvermijdelijke manier om de gedachte aan de fragmentatie van het zelf aan te moedigen, laat staan de desintegratie van het zelf in meerdere 'zelve'. Zeker in veel omstandigheden kan het net zo goed een integratie van het zelf bevorderen.¹⁰⁰

Een individu past wel zijn presentatie van zijn zelf aan, maar blijft, in de ogen van Giddens, toch één zelf houden. De politicoloog James Fearon ziet dat iets anders en zegt dat 'identiteit' kan verwijzen naar:

620 either (a) a social category, defined by membership rules and (alleged) characteristic attributes or expected behaviors, or (b) socially distinguishing features that a person takes a special pride in or views as unchangeable but socially consequential (or (a) and (b) at once).¹⁰¹

Concreet kun je zeggen dat je je identiteit op twee niveaus bepaalt. Op het persoonlijke niveau en op dat van de groepen waartoe je wel of juist niet behoort - zoals het gezin, de familie, de collega's, het werk, het dorp of de stad, ons land. Identiteit gaat over afgrenzing. Op het persoonlijke niveau refereert identiteit vooral aan persoonlijkheid, aan datgene wat ons uniek en eigen maakt. Op het niveau van de groep is identiteit verbonden met datgene wat ons aan anderen bindt, zoals taal, cultuur, locatie, religie, lidmaatschap van dezelfde groep, huidskleur, de etnische groep, het klimaat, het vak wat je uitoefent, de klasse waartoe je behoort, in combinatie met datgene wat ons op dezelfde assen van anderen onderscheidt. Dit houdt in, hierbij ook Giddens en Fearon in gedachten houdend, dat identiteit niet voor het leven vast ligt, maar verschuift in de tijd.¹⁰²

Volgens de Belgische klinisch psycholoog en psychoanalyticus Paul Verhaeghe is onze identiteit geen diep verborgen, onveranderlijke kern; integendeel. Ze is veeleer een verzameling van ideeën die de buitenwereld op ons lijf geschreven heeft. Identiteit is een constructie.¹⁰³

De Nederlandse sociaal psycholoog Maykel Verkuyten laat zien dat het opstellen van definities betreffende identiteit moeizaam is. Wie ben ik, hoe zit ik in elkaar, bij wie en wat hoor ik? Dat ik

¹⁰⁰ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 188-189.

¹⁰¹ Fearon, *What is identity (as we now use the word)?*, z.p., 2-3.

¹⁰² IDEE [Psychologisch bureau], *Zingeving. De zin van het leven en wat ons weerhoudt die te vinden* (Haarlem: z.n., 2018) website: www.idee-tt.nl (Geraadpleegd 17 maart 2019)

¹⁰³ P. Verhaeghe, *Identiteit*, 9^e dr. (Amsterdam: De Bezige Bij, 2013). 15; E. Drayer, "Paul Verhaeghe over identiteit," *Filosofie Magazine*, (2013), z.p. Website: <https://www.filosofie.nl/nl/artikel/30332/index.html> (Geraadpleegd 29 maart 2019)

640 iemand ben, iemand die te onderscheiden is van anderen, is duidelijk, maar wie ben ik eigenlijk? Is mijn identiteit gelegen in mijn diepste wensen en verlangens, of eerder in het feit dat ik in een bepaald land woon of tot een sociale klasse behoor? Wat telt om te weten *wie* ik ben en waar ligt de grens met *wat* ik ben en met *hoe* ik ben? Het woord identiteit wordt op al deze manieren gebruikt.¹⁰⁴ De vragen die iemand bezig houden, zijn niet hetzelfde en kennen ook andere antwoorden. Welke invalshoek kies je?

645 Identiteiten zijn immers vloeibaar en kenmerken zich door fragmentatie, contradictie, ambivalentie en veranderlijkheid. Daarom moet het vastleggen van betekenissen door middel van definities worden tegengegaan en afgewezen. Afhankelijk van de omstandigheden, groepen en personen nemen identiteiten verschillende vormen aan. Omdat definities gemeenschappelijke kenmerken benadrukken, zou daarmee deze diversiteit worden genegeerd of ontkend.¹⁰⁵

650 Het woord dat in combinatie, of in samenhang of ook als vervanging voor identiteit wordt gebruikt, zoals we zagen bij Giddens, is het woordje 'zelf'. De betekenissen lijken inwisselbaar. Maar met dat 'zelf' kan ook 'eigenheid' bedoeld worden, 'je ware zelf'. Er is sprake van het bewustzijn van de eigen bijzondere kern of 'innerlijke ik'. En dat gaat dieper dan het begrip identiteit.

655 Hoe zit iemand binnenin, in de grond van de zaak, in elkaar. Het gaat over je wezenlijke gesteldheid en daar hebben anderen nooit echt toegang toe. De omgeving zorgt er dikwijls voor dat je niet meer 'jezelf' kunt zijn of dat je je eigenheid verliest. Je voelt je onecht, niet authentiek, niet langer in contact met je ware zelf. Maar het kan ook zijn dat je een innerlijke leegte voelt, dat het lijkt of er geen binnenste kern is die je typeert en richting geeft. Een leegte die gevuld moet worden, met bijvoorbeeld spiritualiteit of geloof. Weten wie je bent, jezelf kunnen zijn, geeft juist innerlijke rust, evenwicht en zelfvertrouwen. Een innerlijke kern van eigenschappen (je ware ik) waarvan men zich al dan niet bewust is en die je in staat stelt om echt jezelf te zijn. Identiteit in deze betekenis valt samen met de subjectieve beleving en is per definitie goed en wenselijk.¹⁰⁶

665 Wat we eerder in deze paragraaf zagen, is dat op het niveau van de groep identiteit is verbonden met datgene wat ons aan anderen bindt. De sociaalpsychologen Henri Tajfel en John Turner ontwikkelden samen in de jaren 70 van de vorige eeuw de 'sociale identiteit theorie'.¹⁰⁷ Volgens deze theorie hebben mensen vooral een sociale identiteit, wat betekent dat zij kenmerken en overtuigingen hebben die zij hebben overgenomen van een groep. Gevolgen zijn: groepsidentificering, ik hoor bij die groep, en

¹⁰⁴ M. Verkuyten, *Identiteit en diversiteit. De tegenstelling voorbij* (Amsterdam: Pallas Publications/Amsterdam University Press, 2010). 27. Cursief van de auteur.

¹⁰⁵ Verkuyten, *Identiteit en diversiteit*, 26. De observatie dat identiteiten gefragmenteerd, ambivalent en veranderlijk zijn veronderstelt natuurlijk een idee over wat het identiteitsbegrip inhoudt. Verkuyten, *Identiteit en diversiteit*, 26

¹⁰⁶ Verkuyten, *Identiteit en diversiteit*, 32

¹⁰⁷ Henri Tajfel (1919-1982) was geboren in Polen en verhuisde na WO II naar Engeland alwaar hij de Britse nationaliteit kreeg. John Charles Turner (1947-2011) was Brits.

groepsvergelijking, mijn groep is beter of minder goed dan die groep .¹⁰⁸ De term 'identiteit' hangt dan ook nauw samen met 'identificatie', in zoverre dat iemand via identificatie zich verbindt of 'vereenzelvt' met een persoon, groep, beweging of institutie. Identificatie is een positionering van mensen ten opzichte van anderen om een specifiek zelfgevoel te bewerkstelligen. Waar de term
670 identificatie wijst op een procesmatig en tijdelijk karakter zoals bij het aannemen van een rol die weer 'afgelegd' kan worden, duidt de term identiteit op de resultante die meer permanent lijkt.¹⁰⁹ Bij identificatie gaat het bij uitstek om een psychisch proces, hoe sociaal beïnvloed, gevormd en ingevuld dit ook is. Identificatie is sterk afhankelijk van kenmerken, voorkeuren en behoeften van het individu
675 subjectief gegeven dat verschilt van sociale identiteiten die juist openbaar zijn en maatschappelijk worden vastgesteld.¹¹⁰

¹⁰⁸ H. Tajfel, H. & J. Turner, "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior," in *Political psychology*, edited by J. Jost and J. Sidanius (New York: Psychology Press, 2004), 276-293. 283

¹⁰⁹ Grever, "Geschiedenis, herinnering en identiteit," 22-23

¹¹⁰ Verkuyten, *Identiteit en diversiteit*, 46

2 Zingeving

680 Volgens de onderzoeksgegevens¹¹¹ van cultuur- en godsdienstpsycholoog Ton Bernts en onderzoekster van hedendaagse religie en nieuwe vormen van spiritualiteit Joantine Berghuijs is de behoefte aan religieuze zingeving in Nederland wat afgenomen, van 79% in 2006 tot 70% in 2015. Die 70% van de Nederlanders duidt nog altijd op een niet te onderschatten behoefte aan zingeving!¹¹²

685 Zoals we zagen is identiteitsvorming fluïde en nooit af. Identiteit is niet alleen weten *wie* je bent en waar je behoort, het is óók het *proces* van veranderen in wie je wilt en kunt worden en waar je wilt zijn. Door dat proces bewust aan te gaan en te beleven, verander je je leven. Je geeft dan op een bewuste manier zin aan je leven en dat creëert haar eigen dynamiek en plezier in het leven.¹¹³ Nu lijkt het of dynamiek en plezier in deze leidend zijn, maar wat niet vergeten mag worden, is dat een proces van zingeving ook
690 ervaren van zinloosheid, pijn of een gebrek aan betekenis, kan er toch sprake van zingeving zijn. Moeilijke gebeurtenissen kunnen leiden tot het ontdekken van betekenis en waarde. Zelfs bij een traumatische ervaring kan iemand toch zeggen dat hij geen spijt heeft hoe iets gegaan is omdat het hem totaal anders naar het leven heeft doen kijken.¹¹⁴ Zo hebben de suïcides in de familie van de Nederlandse theologe Christa Anbeek haar leven getekend. Op de vraag wat de zin van ons leven is,
695 antwoordt Anbeek:

700 Je kleurt de zin van het leven in met hoe je je verhoudt tot het leven. Voor mij gaat het er vooral om het leven te kunnen omarmen, een overstijgende zin hoeft voor mij niet. Dan kies ik voor gepassioneerd leven, met sterke voorkeur en afkeer, met grote liefdes en diepe dalen. De zin van het leven zit voor mij dicht aan tegen de zin in het leven. Ik wil er helemaal in worden opgenomen. Liever zo'n onstuimig leven, waarbij ik ervaringen diep voel, dan een vlak leven, dat ik ook wel heb gekend. Natuurlijk is rust af en toe fijn, maar dat kan altijd nog. De dood duurt lang genoeg.¹¹⁵

¹¹¹ T. Bernts en J. Berghuijs. *God in Nederland 1966-2015* (Amsterdam: Uitgeverij Ten Have, 2016).

¹¹² T. Smedes, "God in Nederland 1966-2015: Met zevenmijlslarzen naar een postchristelijke samenleving met een posttheïstisch geloof," [observaties], Parochiecluster Tabor, 2016. (Geraadpleegd 7 april 2019) https://www.clustertabor.nl/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1

¹¹³ IDEE, *Zingeving*, z.p.

¹¹⁴ I. Vooren, "Uit liefde voor het leven," *Tijdschrift voor Coaching [TvC]* (maart 2017), 45-50. 46. https://www.foodforflow.nl/wp-content/uploads/2017/09/Uit-liefde-voor-het-leven_zingeving-als-vermogen_IlseVooren_TvC_nr1_2017.pdf (Geraadpleegd 7 april 2019)

¹¹⁵ F. Obbema, "*Het verleden was voor mij te gevaarlijk*," [serie Zin van het leven], [Interview met C. Anbeek], *de Volkskrant* 08-04-2019, 12.

2.1 Wat is zingeving?

705 De meeste mensen hebben een idee wat betekenis geven aan iets, zin geven aan iets of zingeving
inhoudt en de meeste mensen vinden zingeving ook belangrijk. Het bovenstaande antwoord van Anbeek
is duidelijk en invoelbaar, maar het is geen definitie. Zingeving is een breed begrip waaraan op
verschillende manieren invulling aan kan worden gegeven. In de literatuur worden veelal
710 omschrijvingen gegeven, maar geen heldere definities. Zo schrijft de Amerikaanse psycholoog Michael
Steger:

Despite consensus regarding the importance of meaning in life, definitions and
operationalizations of meaning in life have varied across theoretical and empirical works,
generally defining meaning in terms of purpose, significance, or as a multifaceted construct.¹¹⁶

715 Hoewel er volgens Steger dus geen eenduidige definitie is, komen we wel omschrijvingen tegen. Een
aantal daarvan staan hieronder. Deze geven een overzicht van de verschillende wijzen waarop zingeving
verklaard wordt. Beginnend in het Van Dale woordenboek heeft het woord 'zin' meerdere betekenissen
zoals begrip, gemoedsgesteldheid, bedoeling, betekenis, maar ook bestaansreden. En bij 'zingeving'
720 staat: het geven van een zin, een betekenis aan iets.¹¹⁷ Zin geven aan je leven heeft te maken met de
vraag naar de zin van het bestaan. Waar komt de mens vandaan, wat doet hij hier, wat is zijn
bestemming? Zin geven aan iets, dus ook aan je leven, zingeving, is een menselijke behoefte. De
Oostenrijkse neuroloog en psychiater Viktor Frankl ziet het zelfs als een primaire levensbehoefte.¹¹⁸
Terwijl hij in WO II in het concentratiekamp probeerde te overleven, bleef hij kracht vinden in zijn
725 innerlijk. "Hij die een reden heeft tot leven, kan vrijwel alle levensomstandigheden verdragen", citeerde
Frankl in het kamp de filosoof Nietzsche.¹¹⁹ Het werk van Frankl, dat vaak als onderliggend theoretisch
kader voor het onderzoek naar zingeving fungeert, laat zien dat zingeving een essentieel vermogen is
waarover de mens beschikt. Het is een vermogen om je op een betekenisvolle manier te verhouden met
730 jezelf, met de wereld en met het leven als geheel. Als mens zijn we in staat om het hier en nu te
ontstijgen, te reflecteren en iets te maken van ons bestaan.¹²⁰

Steger vindt dat "meaning refers to people's pursuits of their most important strivings and aims in life."
Voornemen en doel zijn daarbij kernwoorden bij het omschrijven van zingeving. Een andere benadering

¹¹⁶ M. Steger, "Meaning in Life," in *The Oxford Handbook of Positive Psychology* [Oxford library of psychology], 2nd ed., edited by S. Lopez & C. Snyder (New York: Oxford University Press, 2009), 680-687. 680.

¹¹⁷ Dale, van [de Dikke van Dale], *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, hoofdredactie G. Geerts en H. Heestermans, 12^e, herziene dr. (Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie bv, 1992), betr. lemma's.

¹¹⁸ V. Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York/London: Washington Square Press Publication [of Pocket Books], 1985). 121. Viktor Emile Frankl (1905-1997) is vooral bekend als overlever van de holocaust. Over zijn ervaringen schreef hij het boek *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (1946), later vertaald als *Man's Search for Meaning* (1959). Frankl is de grondlegger van de logotherapie.

¹¹⁹ Frankl, *Man's Search for Meaning*, 97: "He who has a *why* to live for can bear with almost any *how*." Cursief van de auteur.

¹²⁰ Vooren, "Uit liefde voor het leven," 47.

735 is een semantische, waarbij de focus ligt op het leven vanuit het oogpunt van een informatieve betekenis. Een dergelijke benadering duidt erop dat zingeving bestaat uit wat een leven betekent. Daarom ervaren mensen zingeving wanneer hun leven zin heeft of een of andere begrijpelijke boodschap overbrengt. In andere woorden, een leven heeft betekenis wanneer het ergens voor staat, inhoud heeft.¹²¹ De vraag die je daarbij kan stellen, is: wanneer wordt iemand zich bewust van zingeving? De Nederlandse godsdienstsocioloog Meerten ter Borg geeft hier een antwoord op:

740 Zingeving is een aspect van alle menselijke handelingen. Zingeving is iets alledaags. Zolang men er niet mee vastloopt, hoeft men zich daarvan niet bewust te zijn. Als men er wel mee vastloopt, is het goed de zingeving te expliciteren en te systematiseren.¹²²

745 Iemand loopt vast doordat iets wat vanzelfsprekend is, dat opeens niet meer is. Er gebeurt iets wat niet wordt verwacht zoals een scheiding, een ziekte, ontslag. En dan gaan er vragen spelen op het gebied van zingeving. Dergelijke situaties worden ook wel contingente situaties genoemd. Situaties waardoor je in je leven van je fundament wordt geduwd. Het zijn situaties in een mensenleven waardoor mensen niet langer kunnen uitgaan van en vertrouwen op de zin die zij eerder aan het leven ervoeren. De zin is weg. Je moet je dan heroriënteren in je eigen leven.¹²³ De Duitse pastoraaltheoloog Michael Scherer-Rath
750 bedoelt met contingentie:

755 positieve en negatieve ervaringen die op je afkomen en waarvoor je geen rationele verklaringen kunt vinden, die niet noodzakelijk maar wel mogelijk zijn. Wat een mens als contingent ervaart, hangt vervolgens af van de individuele betekenisverlening. De contingentie-ervaring betekent vaak een onderbreking van het dagelijkse leven, omdat de werkelijkheid niet meer als vanzelfsprekend wordt ervaren. Mensen gaan dan op zoek naar een verankering van het contingentie in het consistente.¹²⁴

¹²¹ Steger, "Meaning in Life," 680-681.

¹²² M. ter Borg, *Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne Maatschappij* (Nijmegen: KSGV, 2000). 45 (Meerten Berend ter Borg, 1946-2017)

¹²³ J. Bruinsma-de Beer, "Lijden en zingeving," 03 november 2010. [3] (Geraadpleegd 20 april 2019) [www.jokebruinsma.nl/Artikel/Lijden%20en%20zingeving\[02-02-2012\].doc](http://www.jokebruinsma.nl/Artikel/Lijden%20en%20zingeving[02-02-2012].doc)

¹²⁴ M. Scherer-Rath, "Contingentie en religieus-existentiële zorg," *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* [TGV], 42 (2007), 28-36. 30. Een opmerking is hier op zijn plaats. Contingentie en toeval worden vaak aan elkaar gelijkgesteld, maar dat kan verwarring geven. Contingenties zijn niet noodzakelijke gebeurtenissen, met positieve of negatieve ervaring, die zich onverwacht voordoen, en die actief of passief tot stand zijn gekomen. Het zijn mogelijke gebeurtenissen, die daadwerkelijk kunnen plaatsvinden. Oorzaken en effecten zijn nooit helemaal te reconstrueren of te voorzien. Wel is het zo dat vaak geconstateerd kan worden of een persoon actief heeft bijgedragen aan een handeling, of geen poging heeft ondernomen om een handeling te voorkomen. M. Scherer-Rath, "Ervaring van contingentie en spirituele zorg," *Psyche & Geloof*, 24 (2013), 184-195. 187-188. In de Van Dale staat bij 'toeval' één betekenis die in deze context van belang is: "gebeurtenis of omstandigheid, die vooraf niet voorzien of gewild, niet te berekenen is geweest". Dale, *Groot woordenboek*, betr. lemma. Bij toeval is geen oorzaak aan te geven. Er is sprake van een dimensie die ongrijpbaar is. Laatste zin: Scherer-Rath, "Ervaring van contingentie en spirituele zorg," 184.

2.2 De aard van zingeving

760 Ter Borg geeft al aan dat zingeving iets alledaags is, ook impliciete zingeving genoemd, maar er wordt in de literatuur tevens gesproken over expliciete of existentiële zingeving. Volgens de Nederlandse psychologen Hans Alma en Adri Smaling, die ook methodoloog is, is existentiële zingeving het bewust en expliciet antwoord vinden op levensvragen.¹²⁵

765 Alledaagse zingeving lijkt als vanzelfsprekend aanwezig en doet zich voor in iemands dagelijkse bezigheden met vrienden, familie en collega's. Het betreft alledaagse zaken, zoals het vieren van een verjaardag, het schrijven van een gedicht of het schijnen van de zon. Op zulke momenten kan er sprake zijn van een ervaring van zin. Er ontstaat bijvoorbeeld een gevoel van gedragenheid, bij een verjaardag zie je jezelf in een betekenisvol verband staan maar ook kan alles een beloftevolle richting uit te lijken wijzen.

770 De existentiële zingevingsvraag heeft betrekking op vragen als: waarom overkomt mij dit? Wat is de zin van mijn leven? Waarom zijn wij op aarde? Wanneer zulke vragen zich aandienen liggen daar volgens de Nederlandse godsdienstpsycholoog Van der Lans vaak drie uitzonderlijke situaties aan ten grondslag.¹²⁶ Ten eerste wanneer iemand met problemen kampt die er voor zorgen dat er behoefte is aan verandering. Voorbeelden hiervan zijn: op straat leven, of verslaafd zijn. Ten tweede wanneer iemand een gevoel van leegte ervaart, doordat diepe immateriële behoeften niet worden bevredigd, bijvoorbeeld 775 vanwege het gemis aan liefde. De derde situatie is wanneer iemand te maken krijgt met een ingrijpende levenservaring. Hierbij moet gedacht worden aan de geboorte van een kind, een scheiding, een ongeneeslijke ziekte of het overlijden van een dierbare.¹²⁷

780 Existentiële zingevingsvragen doen zich dus voor wanneer iemand bewust op zoek gaat naar zingeving antwoorden en in bijzondere, contingente situaties, waarbij iemand min of meer gedwongen wordt hierover na te denken. Het is het zoeken (en het eventueel vinden) van een antwoord op een van de grote levensvragen.

785 De Amerikaanse psycholoog Robert A. Emmons ziet behalve 'personal strivings' ook andere, meer wezenlijke elementen in zingevingssystemen: 'spiritual strivings'. Dit zijn:

¹²⁵ H. Alma en A. Smaling, redactie, *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin* (Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2010). 17. Ter Borg noemt deze zingeving 'uiteindelijke zingeving', zie: Borg, *Waarom geestelijke verzorging?* 50 e.v.. Een opmerking is hier op zijn plaats: 'uiteindelijke zingeving' geeft een einde aan, maar ook een gebeuren in de toekomst. Bij existentieel is dat niet het geval; hierbij gaat het om een levensvraag, een vraag naar de diepere grond van het bestaan. Vandaar dat in deze scriptie de term existentieel gebruikt wordt.

¹²⁶ E. Kamp, "Zingeving na de missie. Over trage vragen en aandachtige antwoorden," in *Militaire Spectator* (2018), 198-208. 200-201; J. van der Lans, "Zingeving en levensbeschouwing: een psychologische begripsverkenning," in *Weer zin leren: over levensbeschouwing en educatie*, redactie F. Eijkman (Best: Uitgeverij Damon, 1992), 7-20. 8. (Johannes Maria (Jan) van der Lans 1933-2002)

¹²⁷ Kamp, "Zingeving na de missie," 200-201.

790

those personal goals that are concerned with ultimate purpose, ethics, commitment to a higher power, and a seeking of the divine in daily experience. [...] spiritual strivings are strivings that reflect a desire to transcend the self, that reflect an integration of the individual with larger and more complex units, or that reflect deepening or maintaining a relationship with a higher power.¹²⁸

Alma en Smaling komen in hun omschrijving van zingeving op acht samenhangende elementen: doelgerichtheid, waardevolheid, verbondenheid, transcendentie, competentie, erkenning, gemotiveerd zijn en welbevinden.¹²⁹ Deze zijn niet alle als een spiritual striving te zien, maar dat zijn zeker wel verbondenheid met transcendentie, die bovendien een relatie hebben.

795 2.3 Zingeving en verbondenheid

800

Voor onze verre voorouders gold dat 'geneigdheid tot prosociaal gedrag' de beste overlevingskansen bood. De groep was belangrijk om te overleven. We hebben een basale 'need to belong'.¹³⁰ Bij een chronisch gebrek aan betekenisvol contact met anderen geeft dat niet alleen een verhoogde kans op depressie, maar ook op fysieke gezondheidsproblemen en risico's, zoals hogere bloeddruk, verhoogde niveaus van stresshormonen, een minder goed functionerend immuunsysteem en grotere kans op hartaanvallen. Omgekeerd blijkt 'social support' juist gunstig voor gezondheid en herstel.¹³¹ De behoefte tot verbondenheid met andere mensen blijkt een van de eerste levensbehoeften te zijn.¹³²

805

Volgens de Amerikaanse sociaal psycholoog Roy Baumeister is de essentie van zingeving kort weer te geven met het woord 'verbondenheid' of 'verbinding'. "The essence of meaning is connection." Iets verder schrijft hij: "meaning is a nonphysical reality." Verbondenheid is werkelijk omdat het echte oorzakelijke gevolgen kan hebben,¹³³ zoals hierboven te lezen is. Steger voegt daaraan het volgende toe: "such connections are a primary way in which people attach a sense of stability to the fluctuating and dynamic conditions of their lives."¹³⁴ Bij verbinding, verbondenheid, heb je iets gemeenschappelijks met anderen. Mensen streven naar verbondenheid met anderen. "Meaning is shared mental representations of possible relationships among things, events and relationships."¹³⁵ En: "People who have anything in common, who share common (even unpleasant) experiences, or who simply are

810

¹²⁸ R. Emmons, "Striving for the sacred: Personal goals, life meaning, and religion," *Journal of Social Issues* 61 (2005), 731-745. 736.

¹²⁹ Alma, *Waarvoor je leeft*, 23.

¹³⁰ Deze aanhaling is van Baumeister afkomstig. Zie verder in de tekst.

¹³¹ W. Tiemeijer, *Hoe mensen keuzes maken. De psychologie van het beslissen* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011). 75-76. (W. (Will) Tiemeijer, Nederlands taal- en letterkundige)

¹³² A. Buunk en T. Pollet, "Evolutionaire verklaringen van sociaal gedrag," in *De menselijke beslisser. Over de psychologie van keuze en gedrag*, redactie W. Tiemeijer, C. Thomas en H. Prast, 239-268 (Den Haag/Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2009). 250.

¹³³ R. Baumeister and K. Vohs, "The Pursuit of Meaningfulness in Life," in *Handbook of Positive Psychology*, edited by C. Snyder and S. Lopez, 608-618 (Oxford/New York: Oxford University Press, 2002). 608.

¹³⁴ Steger, "Meaning in Life," 681.

¹³⁵ R. Baumeister, *Meanings of Life*. (New York: The Guilford Press, 1991). 15.

815 exposed to each other frequently tend to form friendships or other attachments.”¹³⁶ Mensen hebben een fundamentele behoefte aan hechte, stabiele interpersoonlijke relaties: de ‘need to belong’. Om goed te kunnen functioneren heeft de mens niet alleen voedsel, onderdak en veiligheid nodig, maar ook stabiele relaties met anderen waarin men zich geaccepteerd en geliefd voelt en men aandacht heeft voor elkaars welzijn.¹³⁷

De Amerikaanse psycholoog Tyler F. Stillman samen met onder anderen Baumeister noemen verbinding niet alleen essentieel, maar zelfs een fundamenteel aspect van al het menselijk streven:

820 The pervasive reliance on social connection as humankind’s biological strategy entails that people are deeply motivated to connect with other people as a fundamental aspect of nearly all human striving. Meaning itself is acquired socially. Hence to be cut off from others is potentially to raise the threat of losing access to all socially mediated meanings, purposes, and values.¹³⁸

825 Volgens de Nederlandse filosofe Marlou van Paridon vraagt verbinding, verbondenheid, een actieve houding. Verbindingen leggen gaat niet vanzelf. Je moet je open stellen, er zelf in investeren, jezelf inspanssen om te luisteren. Als je alleen maar zendt en niet luistert; of als je niets geeft, dan krijg je ook weinig terug.¹³⁹ De Nederlandse pedagoge Aziza Mayo voegt daaraan toe dat wanneer je vanuit de wil overgaat tot handelen waarin die verbondenheid bestendig wordt, dat betekent dat je dat doet omdat jij ervaart dat die verbondenheid waardevol is, voor jou en voor de ander of het andere, en niet omdat 830 anderen het van je verwachten, verlangen of het afdwingen.¹⁴⁰ Weliswaar krijgt zingeving gestalte in het contact met anderen, dat contact zal je toch zelf moeten aangaan of ten minste moeten onderhouden.

2.4 Horizontale transcendentie

835 In het voorgaande hebben we gezien dat in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw de secularisering als een bevrijding van religie en oude structuren werd gezien. Men geloofde in de wetenschap en vooruitgang werd gezocht in kennis. Geloof en moderniteit gaan niet meer samen. Maar hiermee werd bezinning verwaarloosd. Alma en Smaling signaleren dat ook:

¹³⁶ R. Baumeister and M. Leary. “The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation,” *Psychological Bulletin* 117 (1995), 497-529. 520.

¹³⁷ Baumeister, “The Need to Belong,” 497. Baumeister zegt zelf, p. 522, dat de hypothese ‘need to belong’ niet nieuw is, maar wel nieuw is “the existence of a large body of empirical evidence with which to evaluate that hypothesis”.

¹³⁸ T. Stillman, R. Baumeister, N. Lambert, A. Crescioni, C. DeWall, F. Fincham, “Alone and without purpose. Life loses meaning following social exclusion,” *Journal of Experimental Social Psychology* (2009), 686–694. 687.

¹³⁹ M. van Paridon, *De zin aan het werk. Over bezieling in leven en werken* (Amsterdam: Wereldbeeld Uitgeverij, 2012). 47. (Marlou van Paridon, Nederlands filosofe)

¹⁴⁰ A. Mayo, *Autonomie in verbondenheid. Waarde(n)vol onderwijs voor nu en voor de toekomst* [Lectorale rede] (Leiden: Hogeschool Leiden, 2015). 39. (Aziza Mayo, Nederlands pedagoge)

840 Wanneer er geen vaste kaders zijn die aanvaard worden en het gevoel geven dat het leven zin heeft, dan dreigt er een moeilijk te verdragen leegte te ontstaan. Het leven kan dan ervaren worden als doelloos en waardeloos. Voor velen bieden kaders zoals godsdiensten en andere levensbeschouwingen geen bevredigend antwoord op hun levensvragen.¹⁴¹

845 Via het 'contact met anderen' in de bovenstaande paragraaf komen we op een relatief nieuw begrip: 'horizontale transcendentie', geïntroduceerd door de Nederlandse sociaal en politiek theoreticus Harry Kunneman. Voor mensen die leven in een seculiere samenleving heeft dit begrip relevantie; religie staat vandaag de dag weer in het centrum van de belangstelling en het begrip is een alternatief voor het religieuze begrip van transcendentie.¹⁴² Kunneman signaleert dat veel hedendaagse theologen en filosofen afscheid hebben genomen van het idee dat er boven ons een transcendente werkelijkheid bestaat die een bindende maat kan leveren voor het menselijk handelen. Die verticale verhouding zie je 850 naar een horizontale verhouding kantelen. Er is een zoektocht naar een postkapitalistisch vooruitgangsperspectief en naar andere bronnen, anders dan de traditionele bronnen van zingeving.¹⁴³

855 Kunneman ziet de schaarste aan zin¹⁴⁴ en dat de oriënterende en zingevende functie van het geloof steeds meer verschuift naar het *aardse* bestaan van *individuele* gelovigen. Door deze 'interne individualisering', zegt Kunneman, verandert ook de betekenis van de geloofsgemeenschap ingrijpend van karakter waardoor veel gelovigen niet langer de toegang hebben tot een transcendente realiteit die ontzag oproept en de bron vormt van absoluut geldende waarden en leefregels. In plaats daarvan is ook geloven en het deelnemen aan de daarmee verbonden rituelen vooral een vorm van zingeving aan het eigen leven geworden: "De toe-eigening van de overgeleverde gemeenschapskenmerken fungeert nu als 860 steunpunt om zich als persoon te onderscheiden"¹⁴⁵. Er vindt een transformatie plaats "waarin religie of de spirituele transcendentie iets is wat vooral nuttig is voor de persoon en zijn directe omgeving. Als er idealisme is, is dat een praktisch idealisme"¹⁴⁶.

¹⁴¹ Alma, *Waarvoor je leeft*, 18.

¹⁴² A. Halsema, "Horizontale transcendentie," *Krisis* 4 (2005), 109-112. 109. (Annemie Halsema, Nederlands filosoof)

¹⁴³ C. Veltman, "“We moeten af van het dikke-ik”," [Interview met H. Kunneman, 26-08-2005], *VolZin* [humanistisch maandblad] 6 (2005), 6-9. 6, 8. (Geraadpleegd 22 april 2019) <https://files.humanistischverbond.nl/cms/doc/actueel/kunneman.pdf> (Cees Veltman, Nederlands journalist)

¹⁴⁴ Veltman, "“We moeten af van het dikke-ik”," 8.

¹⁴⁵ M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (Paris: Gallimard, 1998), 101. Geciteerd in H. Kunneman, "Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging," in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum [Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)] (Amsterdam: Amsterdam University Press, Amsterdam 2006), 367-394. 375. (Cursief van de auteur)

¹⁴⁶ G. Kronjee, "De religieuze transformatie en de sociale cohesie," in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum [Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)] (Amsterdam: Amsterdam University Press 2006), 67-88. 79; Kunneman, "Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering," 374-375. (Cursief van de auteur)

865 'Horizontaal' in horizontale transcendentie betekent dat het een intermenselijke vorm van overstijging van het zelf is. Specifiek voor dit begrip is dat het intermenselijk is, of liever intersubjectief: het komt tot stand in relatie tot een of meer anderen. Die anderen zijn daarbij van belang om ons eigen ik een grens te stellen. Horizontale transcendentie verwijst dus in de eerste plaats naar belichaamde en intersubjectieve verhoudingen tussen mensen die elkaar respecteren.¹⁴⁷ De ander wordt als een volwaardig persoon gezien. Dat vraagt om balanceren tussen je eigen waarden en die van de ander en, 870 zoals gezegd, om respect. Respect verwijst volgens Kunneman zowel naar ruimte voor verschil als naar zelfrespect en eerlijkheid in het contact.¹⁴⁸ In de tweede plaats duidt horizontale transcendentie de horizon aan van transcendente waarden die richtinggevend is in hun leven. Die horizon is niet definitief of absoluut in te vullen, maar evenmin volstrekt relatief.¹⁴⁹ Horizontale vormen van transcendentie zijn intern betrokken op pluraliteit en dialoog, op *leerzame wrijving* tussen verschillende inhoudelijke 875 evocaties van transcendente waarden en de achterliggende zingevingskaders, als *voorwaarde* voor het kunnen oplichten van de inzichten en de inspiratie die daarin besloten liggen.¹⁵⁰

Kunneman omschrijft verticale vormen van transcendentie als verwijzend naar een onbetwifelbare oorsprong of almachtige entiteit die als bron wordt beschouwd van universeel geldige, onbetwifelbare 880 waarden en normen. Bovendien stelt hij voor transcendentie niet als absolute oorsprong of als almacht te zien, maar als een horizon. Hij neemt wel de terminologie over, maar voegt er horizontaal aan toe en verandert vervolgens de inhoud waarbij hij het begrip transcendentie 'verseculariseert'. Door het horizontaal te noemen, versterkt hij juist deze gedachte. Horizontale transcendentie is een immanente transcendentie. Dit is een tegenspraak van termen. Transcendentie (verticaal) is de ervaring met iets 885 groters dan dat de mens begrijpt, noem dat eventueel universum, liefde, God of Het. Horizontale transcendentie beperkt zich tot het intermenselijke. Daar kunnen dan weliswaar allerlei begrippen en voorwaarden aan gekoppeld worden, het blijft een verhouding, een contact, een ontmoeting tussen mensen, tenzij God of universum zich vertoont in diezelfde ontmoeting.¹⁵¹

890 Zoals eerder genoemd is een relatie te constateren tussen verbondenheid en transcendentie. Dat gaat ook op voor horizontale transcendentie. Bij verbondenheid maakt de mens deel uit van een sociale omgeving; men is niet alleen, maar maakt deel uit van een groter geheel. In de context van horizontale transcendentie ontstaat een bewustwordingservaring van diepgaande verbondenheid met de ander.

¹⁴⁷ Halsema, "Horizontale transcendentie," 109-110.

¹⁴⁸ H. Kunneman en M. Slob, *Thuiszorg in transitie. Een onderzoek naar de gevolgen van het recente overheidsbeleid voor centrale waarden in de thuiszorg* (Bunnik: LSBK/SGL/SOOM, 2007). 18-19. <https://beroepseer.nl/publicaties/Rapportkunnemanthuiszorg.pdf> (Geraadpleegd 18 april 2019)

¹⁴⁹ Halsema, "Horizontale transcendentie," 109-110.

¹⁵⁰ Kunneman, "Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering," 376. (Cursief van de auteur)

¹⁵¹ Opmerking R. van Ommen

2.5 Zingeving en transcendentie

895 Transcendentie houdt in dat er betekenis-horizonten verschijnen die iemand niet in de hand heeft. Die
overkomen iemand. Iemand krijgt dan het gevoel, de gewaarwording, de beleving dat hij deel wordt van
een groter geheel, die hij niet kan bevatten, waar hij geen grip op heeft en waarvoor hij geen woorden
heeft. Wel kan zo'n ervaring in positieve termen uitgedrukt worden als volheid en volmaaktheid. Een
dergelijke transcendente ervaring doet de notie van het zelf overstijgen. Iemand komt dan tot het besef
900 dat er een andere werkelijkheid bestaat achter onze waarneembare werkelijkheid. Een ervaring
overigens die raakt aan bepaalde, contingente levenservaringen zoals een geboorte of een overlijden
waarbij iemand het gevoel kan krijgen in een wereld te leven die hij niet helemaal begrijpt, niet
helemaal kent. Transcendentie komt van het Latijnse woord 'transcendere' en betekent overklimmen,
passeren, oversteken, overschrijden, overwinnen. Het verwijst naar het feit dat zekere grenzen worden
905 overschreden. Wessel Stoker, Nederlandse predikant en godsdienstfilosoof, zegt: "The transcendent is
what lies beyond and stands over against the immanent, the indwelling, that lies within reach here."¹⁵² In
Van Dale staat: "het transcenderen, het te boven gaan van de ervaring; - het feit van bepaalde grenzen
(m.n. die van de ervaring) te overschrijden, synoniem bovenzinnelijkheid; - (theologisch) het feit van
boven en buiten de wereld te zijn: de transcendentie van God."¹⁵³ En Ter Borg verstaat onder
910 transcendentie: "voorbij gaan aan (go beyond) het onmiddellijk gegevene, of dit nu fysiologische
impulsen zijn, of de grenzen van ruimte en tijd."¹⁵⁴

Een antwoord op een levensvraag verwijst vaak naar iets dat heel wezenlijk is, iets dat het leven
waardevol maakt. Wanneer een antwoord gevonden wordt, kan dit als een boven het gewone
915 uitstijgende, transcenderende ervaring gezien worden. Zoals Steger zegt: "the feeling that one's life
makes sense, transcending the moment."¹⁵⁵ Veel omschrijvingen van zingeving gaan echter voorbij aan
dit aspect transcendentie¹⁵⁶. Zo ook in de omschrijving van Van der Lans:

Zingeving verwijst naar het complex van cognitieve en evaluatieve processen die bij het

¹⁵² W. Stoker, "Transcendence and Immanence," in *Vocabulary for the Study of Religion*, edited by R. Segal and K. von Stuckrad (z.p.: z.n., 2016). (Geraadpleegd 18 april 2019)

Website: http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000343

'Immanent' betekent: In de werkelijkheid aanwezig, vooral gezegd met betrekking tot God, grondbeginselen of principes. Ook 'van binnenuit', zoals in 'immanente kritiek'. Het Cultureel Woordenboek, *Encyclopedie van de algemene ontwikkeling*, redactie D. Kohnstamm en E. Cassee, 9^e, herziene dr. (Amsterdam: Uitgeverij Anthos, 2002). 179. En ook: In zichzelf besloten, synoniem: inwonend, aanklevend, niet bovenzinnelijk. Staat tegenover transcendent. Dale, *Groot woordenboek*, betr. lemma.

¹⁵³ Dale, *Groot woordenboek*, betr. lemma.

¹⁵⁴ M. ter Borg, "Transcendentie," [2013], 2.

<http://meertenterborg.net/zingeving/transcendentie> (Geraadpleegd 18 april 2019)

¹⁵⁵ M. Steger, "Experiencing meaning in life: Optimal functioning at the nexus of well-being, psychopathology, and spirituality," in *The human quest for meaning: Theories, research, and applications*, 2nd ed. edited by Wong, P. (New York: Routledge, 2012), 165-184. 167.

¹⁵⁶ Transcendentie is iets wat het direct waarneembare, het immanente, overstijgt en ligt dus buiten het toetsbare. De wetenschap hoeft er niets mee te doen. Maar het transcendente is altijd verbonden met het immanente: het wordt namelijk door mensen beleefd.

920 individu plaatsvinden in diens interactie met de omgeving en die resulteren in motivationele betrokkenheid en psychisch welbevinden.¹⁵⁷

Wel laat deze omschrijving twee aspecten zien die iets zeggen over de positieve toestand van iemand na een proces van zingeving. Alma en Smaling noemen niet alleen ook deze twee noties, maar nog enkele meer, waaronder transcendentie:

925 Zingeving is een persoonlijke verhouding tot de wereld waarin het eigen leven geplaatst wordt in een breder kader van samenhangende betekenissen, waarbij doelgerichtheid, waarde volheid, verbondenheid en transcendentie worden beleefd, samen met competentie en erkenning, zodat ook gevoelens van gemotiveerd zijn en welbevinden worden ervaren.¹⁵⁸

930 Alma en Smaling zien transcendentie als iets dat beleefd wordt en noemen het "het overstijgen van de onmiddellijkheid van het hier en nu".¹⁵⁹ Men wordt zich op zo'n moment bewust van de zingevende elementen in zijn leven, wat inhoudt dat men dan een onderscheid maakt tussen wat zinvol is en wat zinloos. Hierbij kan men zijn eigen kaders overstijgen en open staan voor andere denkbeelden. Steger ziet het als iets dat gerealiseerd moet worden:

935 Meaning, by its very nature, appears to be an integrating factor in people's lives, drawing together the threads of their efforts to achieve happiness, withstand distress, and attain transcendence beyond their solitary selves.¹⁶⁰

940 Zoals eerder genoemd, ziet Emmons in individuele zingevingssystemen 'spiritual strivings', die onder andere een zoeken naar het goddelijke in het alledaagse weergeven en een wens om het zelf te overstijgen.¹⁶¹

945 Zowel Steger als Emmons geven binnen het geheel van zingeving de mens een actieve rol ten einde transcendentie te ervaren. Steger noemt het 'achieve', realiseren, bereiken. Emmons noemt binnen 'striving', streving, onder andere de woorden 'seeking', zoeken en 'desire', wens. Het zijn woorden die een actieve houding van de mens in deze weergeven. Maar kan dat wel? Is een transcendente ervaring zoals die in het bovenstaande is omschreven actief te realiseren? Wanneer men in boekwinkels rondloopt en daar bij de afdelingen mens en maatschappij of bij spiritualiteit kijkt, ziet men titels die dit inderdaad suggereren. Er wordt zelfs beloofd dat men in een aantal stappen of in een aantal weken dat kan bereiken. Maar gaat het hier wel om zingeving? De boeken staan tussen andere die gaan over geluk

¹⁵⁷ J. van der Lans, "Zingeving en zingevingsfuncties bij stress," in *Religie ervaren. Godsdienstpsychologische opstellen*, redactie A. Heeswijk, J. Kerssemakers, R. van Uden, L. Vergouwen en H. Zock (Tilburg: KSGV, 2006), 72-127. 84.

¹⁵⁸ Alma, *Waarvoor je leeft*, 23.

¹⁵⁹ Alma, *Waarvoor je leeft*, 17.

¹⁶⁰ Steger, "Experiencing meaning in life," 166.

¹⁶¹ Emmons, "Striving for the sacred," 736.

950 en hoe je dit kan bereiken.

Baumeister en anderen zien overlapping en verschillen tussen 'happiness', geluk en 'meaning', zingeving:

955 Satisfying one's needs and wants increased happiness but was largely irrelevant to meaningfulness. Happiness was largely present oriented, whereas meaningfulness involves integrating past, present, and future. For example, thinking about future and past was associated with high meaningfulness but low happiness. Happiness was linked to being a taker rather than a giver, whereas meaningfulness went with being a giver rather than a taker. Higher levels of worry, stress, and anxiety were linked to higher meaningfulness but lower happiness. Concerns with personal identity and expressing the self contributed to meaning but not happiness.¹⁶²

960 Het lijkt dat zowel Emmons als Steger zich misschien niet bewust zijn van het door elkaar kunnen lopen van de twee begrippen geluk en zingeving. Het actief realiseren van zingeving lijkt eerder op het najagen van geluk. Daar is niets mis mee, maar geluk is geen zingeving. In de New Catholic Encyclopedia staat een omschrijving van de 'klassieke' transcendentie:

965 From the Latin *transcendere*, meaning to climb over, to surpass, or to go beyond, a term describing the relation existing between two things when one is superior and extrinsic to the other, e.g., God and the world, animal and plant, and knower and thing known. It implies an aspect of discontinuity, hiatus, or break between both the realities involved and the means of passing from the one to the other, and this either in reality or in knowledge.¹⁶³

970 Hier het gaat om het zien van 'het Andere', om de transcendentie als ervaring van 'een breuk tussen twee realiteiten', waarbij de ene realiteit superieur is ten aanzien van de andere.

975 Net als bij verbondenheid gaat het bij transcendentie om de ervaring deel uit te maken van een groter geheel, alleen gaat het hier om een ervaring die de mens te boven gaat. Er is, zoals in de bovenstaande omschrijving staat, een 'meerdere' in het spel. Wat overigens niet opgaat voor horizontale transcendentie waarbij het gaat om gelijkwaardigheid.

¹⁶² R. Baumeister, K. Vohs, J. Aaker and E. Garbinsky, "Some key differences between a happy life and a meaningful life," *The Journal of Positive Psychology* 8 (2013), 505–516. 505. In dit artikel doen de schrijvers verslag van empirisch onderzoek. Dit bestond uit een reeks enquêtes en een vervolgonderzoek gericht op het onderscheiden van zinnigheid en geluk. Het onderzoek werd gedeeltelijk opgezet om hypothesen te testen, maar ook deels als verkennend, hypothese genererend onderzoek.

¹⁶³ *New Catholic Encyclopedia* [NCE], project editors T. Carson and J. Cerrito, 2e ed. (Detroit/New York e.a.: The Gale Group, Inc., 2003). betr. lemma.

3 Spiritualiteit

980 Mensen in seculiere contexten die naar zingeving zoeken, zullen dit waarschijnlijk niet meteen aan spiritualiteit koppelen. Hoewel 'zin zoeken' niet spiritueel lijkt, heeft het een spirituele connotatie. In dit hoofdstuk zullen we zien dat spiritualiteit en zingeving zeer dicht bij elkaar komen, het een is niet los te zien van het ander.

985 Volgens de onderzoekgegevens van Bernts en Berghuijs bestaat in Nederland naast kerkleden een grote groep 'ongebonden gelovigen': personen die zich niet (meer) als lid van een kerk beschouwen, maar zichzelf wel als gelovig en eventueel ook als spiritueel betitelen. Vaak gaat het hierbij om ex-kerkleden. Ook is er een grote groep 'ongebonden spirituelen', die zich niet als lid van een kerk beschouwt, zich niet als gelovig ziet, maar wél als spiritueel. 17% is ongebonden gelovig en nog eens 10% ongebonden spiritueel. 'Geloof' in Nederland staat dus niet meer per definitie voor kerkelijk geloof, en niet noodzakelijkerwijs voor christelijk geloof. Geloof en spiritualiteit zijn diffuse categorieën geworden.¹⁶⁴

995 De groep spirituelen is erg divers. Daar vallen volgens dit onderzoek mensen onder die geloven in iets ondefinieerbaar hogers ('er is meer tussen hemel en aarde', 'toeval bestaat niet', 'energie'), een leven na de dood, reïncarnatie en paranormale zaken. Maar er vallen ook bijvoorbeeld mensen onder die bewust met zingeving bezig zijn en mediteren voor hun geestelijk welbevinden, zonder verder in iets bovennatuurlijks te geloven. Voor sommigen is de verwondering over de natuur ook iets spiritueels. In deze zin kunnen een atheïst en naturalist ook spiritueel zijn, en sommigen beschouwen zichzelf ook zo.¹⁶⁵

1000 Uit het bovenstaande ontstaat een idee welke mensen onder spirituelen gerekend zouden kunnen worden. Hoewel niet iedereen het daarmee eens zal zijn. Verwarrend is bovendien dat in het bovenstaande ook het begrip zingeving staat. Hoort dat bij spiritualiteit? De Amerikaanse sociologe en etnografe Courtney Bender merkt op dat het met definities voor spiritualiteit en religie alle kanten op

1005 kan gaan. "As all scholars studying religion are deeply aware, definitions of religion and spirituality are porous, historically variable, marked by varieties of evident and implicit theological understandings, and

¹⁶⁴ Smedes, "God in Nederland 1966-2015," z.p.

¹⁶⁵ B. Klink, "God uit Nederland," 25 maart 2016, <http://www.deatheist.nl/index.php/artikelen/589-god-uit-nederland> (Geraadpleegd 20 april 2019) Onder 'theïsten' verstaan de onderzoekers mensen die geloven in een God die zich persoonlijk met mensen bezighoudt. 'Ietsisten' zijn mensen die geloven in een sturende hogere macht. 'Agnosten' zijn mensen die niet weten of God of een hogere macht bestaat en 'atheïsten' geloven daar niet in.

always remain open to the charge that they are either too general or too specific.”¹⁶⁶ Eerst moet de vraag worden beantwoord waar het woord 'spiritualiteit' vandaan komt?

3.1 Herkomst van het woord

- 1010 Volgens de Engelse theoloog Philip Sheldrake ligt de herkomst van het woord 'spiritualiteit' in het Latijnse zelfstandig naamwoord 'spiritualitas', geest, dat op zijn beurt afstamt van het Griekse zelfstandig naamwoord 'pneuma', geest. De apostel Paulus gebruikt in zijn brieven in het Nieuwe Testament¹⁶⁷ de termen 'pneuma' en het bijvoeglijk naamwoord daarvan 'pneumatikos' en stelt ze tegenover het vlees (Grieks 'sarx', Latijn 'caro'), maar niet tegenover het lichaam (Grieks 'soma' of
- 1015 Latijn 'corpus'). Volgens Sheldrake is dit belangrijk omdat, in deze context, 'geest' en 'spiritueel' niet het tegenovergestelde zijn van 'fysiek' of 'materieel', maar van 'vlees', en dat verwijst naar alles dat tegengesteld is aan de Geest van God. Het beoogde contrast is daarom niet tussen lichaam en geest, maar tussen twee veelomvattende houdingen tegenover het leven. Met een 'spirituele persoon' werd volgens Sheldrake eenvoudigweg iemand bedoeld in wie de Geest van God woonde of iemand die
- 1020 leefde onder de invloed van de Geest van God.¹⁶⁸

- Interessant genoeg verwees het zelfstandig naamwoord 'spiritualiteit' in de Middeleeuwen veelal naar de clerus. Dus 'de spiritualiteit' was 'de clerus'. Het zelfstandig naamwoord dat naar 'het spirituele leven' verwees, kwam in het zeventiende-eeuwse Frankrijk in gebruik. Het verdween vervolgens van de
- 1025 theologische radar tot eind negentiende, begin twintigste eeuw, toen het weer in Frankrijk opdook met positieve verwijzingen naar het 'spirituele leven' als het hart van het christelijk bestaan. Via vertalingen kwam het daarna in het Engels terecht,¹⁶⁹ en beschreef het een houding ten aanzien van religie die een innerlijke ervaring met het goddelijke benadrukte in contrast met het blinde dogmatische geloof dat karakteristiek was voor het traditionele christendom.¹⁷⁰

- 1030 Spiritualiteit functioneerde als woord vooral in een rooms-katholiek discours en werd bekend door Franse handboeken en naslagwerken. In de jaren dertig van de vorige eeuw duikt het woord ook in Nederlandstalige katholieke publicaties op en vanaf de jaren zestig wordt het in protestantse kring overgenomen.¹⁷¹ Maar, zegt Sheldrake, het was pas na het Tweede Vaticaans Concilie in de vroege
- 1035 jaren zestig van de vorige eeuw dat het woord 'spiritualiteit' begon te prevaleren en oudere termen zou

¹⁶⁶ C. Bender, "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement," *SSRC*, (2007). religion.ssrc.org/reforum/Bender.pdf (Geraadpleegd 20 april 2019)

¹⁶⁷ Corinthiërs 3.1-3; Galaten 3.3; 5.13, 16-25; Romeinen 7-8

¹⁶⁸ P. Sheldrake, *Spirituality. A Brief History*, 2e ed. (Malden: Wiley-Blackwell, 2007).

¹⁶⁹ Sheldrake, *Spirituality*, 2

¹⁷⁰ D. Motak, "Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism," in *Postmodern Spirituality*, edited by Dahla, B. and R. Illman (Åbo: The Donner Institute, 2009), 149-161. <https://doi.org/10.30674/scripta.67348> (Geraadpleegd 20 april 2019)

¹⁷¹ P. Nissen, "Spiritualiteit en spirituele praktijken: enkele inleidende overwegingen," (Studiedag Spirituele methoden in de geestelijke zorg, 20 juni 2014), 2. https://www.academia.edu/16472688/Spiritualiteit_en_spirituele_praktijken_enkele_inleidende_opmerkingen_Studiedag_Spirituele_methoden_in_de_geestelijke_zorg_20_juni_2014 (Geraadpleegd 20 april 2019)

gaan vervangen zoals 'ascetische theologie' of 'mystieke theologie'. Vanaf de jaren zeventig werd 'spiritualiteit' de dominante term.¹⁷²

1040 Maar naast de eerdergenoemde Franse traditie, die verbonden is met vooral de christelijke religiositeit, is er ook een Amerikaanse traditie gekomen in het gebruik van het woord spiritualiteit die juist niet is verbonden met christelijke religiositeit. In de Amerikaanse traditie van het woord spiritualiteit wordt het niet-institutionele of zelfs anti-institutionele en antireligieuze van spiritualiteit beklemtoond. Zo opgevat wordt spiritualiteit een levenshouding die religie achter zich heeft gelaten. Spiritualiteit was een alternatief voor religie geworden. De Amerikaanse versie dringt in de jaren zestig de Nederlandse taal
1045 binnen, in de tijd van het kosmische ontwaken en de 'oosterse renaissance'. Veel mensen, die van zichzelf zeggen dat zij niet religieus maar wel spiritueel zijn, zullen bij die traditie van de jaren zestig aansluiten. In die van oorsprong Amerikaanse traditie is het woord en het fenomeen spiritualiteit juist helemaal niet met de christelijke religie verbonden, maar staat het als het ware haaks op die religie of wordt het minstens als een van die religie losstaand alternatief gezien.¹⁷³ Er is een tweedeling ontstaan
1050 waar in het volgende gedeelte nader op wordt ingegaan.

3.2 Spiritualiteit en religie

Spiritualiteit en religie kunnen op verschillende manieren gedefinieerd worden en het verschil tussen deze twee concepten is vaak niet erg helder. In de analyse *Attitudes toward spirituality and religion* van het Pew Research Center verwijst spiritualiteit naar overtuigingen of gevoelens jegens bovennatuurlijke
1055 fenomenen, zoals in een leven na de dood, geloof in het lot, reïncarnatie en astrologie, het bestaan van een ziel los van het lichaam en de aanwezigheid van spirituele energie in fysieke dingen zoals bergen, bomen en kristallen. Religie verwijst naar het geloven in de God van de Bijbel, het hebben van een ziel, en religie helpt bij het maken van het onderscheid tussen goed en kwaad. Er zijn geen spirituele krachten in het universum en het idee dat 'Globaal gezien religie meer kwaad doet dan goed' wordt
1060 overweldigend verworpen. In zowel de Verenigde Staten van Amerika (VS) als in Europese landen is een groep mensen die zich beschrijven als 'spiritueel maar niet religieus', 'Spiritual But Not Religious' (SBNR).¹⁷⁴

¹⁷² Dit benadrukte een impliciete wisseling van waarden. Sheldrake noemt vijf punten. Ten eerste ging de nieuwe term in tegen een ouder onderscheid tussen een bovennatuurlijk, spiritueel leven en een natuurlijk, alledaags leven. Ten tweede bracht spiritualiteit het gevoel terug dat 'het spirituele leven' van nature collectief van aard was in plaats van individueel. Ten derde wordt spiritualiteit niet beperkt tot een eigen gemoed, maar integreert het alle aspecten van de menselijke ervaring. Ten vierde kwam er weer aansluiting met de reguliere theologie en de bijbelstudies. Ten slotte kruiste spiritualiteit de verschillende christelijke tradities en werd het een terrein van reflectie en oecumenische groei. Aan het eind van de twintigste eeuw had dit zich verder uitgebreid tot een brede oecumene van interreligieuze dialoog. Zie: Sheldrake, *Spirituality*, 2-3.

¹⁷³ Nissen, "Spiritualiteit en spirituele praktijken," 2-3, 5.

¹⁷⁴ Pew Research Center, "Attitudes toward spirituality and religion," 29 may 2018, <https://www.pewforum.org/2018/05/29/attitudes-toward-spirituality-and-religion/> (Geraadpleegd 20 april 2019)

1065 In verband met de SBNR kwam tijdens de zoektocht naar literatuur op internet meer dan eens de naam
van Lillian Daniel bovendrijven. Zij is Senior Pastor van de First Congregational Church in Dubuque,
Iowa, aan de Oostkust van de Verenigde Staten van Amerika. Daniel schreef in 2011 op de site van de
United Church of Christ een stukje over de SBNR, die volgens haar "boring" en "self-centered" zijn en
wil ze graag van stoel wisselen in het vliegtuig om maar niet naast zo iemand te hoeven zitten.¹⁷⁵ Daniel
1070 neemt SBNR-mensen niet serieus en sluit ze bij voorbaat uit voor een dialoog. Ze drijft de spot met ze
en karikaturiseert ze. Daarbij geeft ze voeding aan de mening van deze mensen religieuze instituties te
mijden.¹⁷⁶

1075 Onderzoeksresultaten van het Pew Research Center uit 2018¹⁷⁷ geven aan dat de SBNR een groeiende
groep is. Europeanen die zichzelf als SBNR omschrijven, gemiddeld 11%, neigen te zeggen dat ze
geloven dat er een of andere hogere macht of spirituele kracht in het universum is, maar geen God zoals
beschreven in de Bijbel. Zij geloven, volgens Pew, net als 'religieuze' mensen dat ze een ziel hebben,
maar het is minder waarschijnlijk dat ze menen dat religie hen helpt een keus te maken tussen goed en
fout. En hoewel ze de neiging hebben de uitspraak te verwerpen dat 'er geen spirituele krachten in het
universum zijn', is gemiddeld 43% van hen het er mee eens dat 'globaal genomen, religie meer kwaad
1080 dan goed doet'. In de VS beschouwt een wezenlijk en groeiend deel van de bevolking (27% in 2017,
tegenover 19% in 2012) zich als Spiritual But Not Religious.

De Britse socioloog en antropoloog Paul Heelas en de Britse religiewetenschapper en religiesocioloog
Linda Woodhead zien als oorzaak voor deze ontwikkeling de opgekomen individualisering. Zij noemen
1085 hun verklarende theorie 'The Subjective Turn', gebaseerd op Charles Taylor's aanspraak op 'the
massive subjective turn of modern culture' uit 1991. De subjective turn is een wending van 'life-as' naar
'subjective-life'. 'Life-as' betekent een leven in termen van externe of 'objectieve' rollen, plichten en
verplichtingen.¹⁷⁸ 'Subjective-life' verwijst naar een leven dat geleefd wordt in diepe verbinding met de

¹⁷⁵ L. Daniel, "Spiritual but Not Religious? Please Stop Boring Me." 30 august 2011 http://www.ucc.org/feed-your-spirit_daily-devotional_spiritual-but-not-religious (Geraadpleegd 20 april 2019) In 2013 kwam haar boek uit. Daniel heeft als Pastor, zo zegt zij, in haar werk veel gesprekken gevoerd. In een zo'n gesprek vertelde een man haar dat hij 'Spiritual But Not Religious' was. Daniels' reactie in haar boek: "I was not shocked by the man's story. Naturally, I have heard it a billion times before, so often that I almost thought I could improvise the plotline along with him. Let me guess, you read The New York Times every Sunday, cover to cover, and you get more out of it than the sermon. Let me guess, you exercise and where do you find God? Nature. And the trees, it's always the trees during a long hike, a long run, a walk on the beach. And don't forget the sunset. These people always want to tell you that God is in the sunset." In: L. Daniel, *When "Spiritual but Not Religious" Is Not Enough: Seeing God in Surprising Places, Even the Church*, (London: Hodder & Stoughton, 2013). 5. Daniel laat zien dat ook in het werkveld religie/spiritualiteit, waar toch naastenliefde en respect voor de ander regel zou behoren te zijn, mensen heel anders kunnen denken, zodanig dat het zelfs kwetsend kan zijn. Laatste zin R. van Ommen.

¹⁷⁶ Opmerking van R. van Ommen. Overigens is Daniel nog steeds Pastor.

¹⁷⁷ Pew Research Center, "Attitudes," z.p.

¹⁷⁸ Zoals bijvoorbeeld vrouw van, vader, man, sterk leider, 'self-made' man. Zie: P. Heelas and L. Woodhead, ed., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. (Oxford: Blackwell Publishing, 2005). 2-3.

1090 eigen unieke ervaringen, zowel relationeel als individueel.¹⁷⁹ De Italiaanse socioloog Giuseppe Giordan en de Amerikaanse socioloog William Swatos jr. zien ook een 'Turn', maar noemen deze 'The Spiritual Turn'. Zij gaan uit van de verschillende benaderingen die jongeren maken ten aanzien van hun voorkeur zichzelf 'spiritueel' of contrasterend 'religieus' te benoemen.¹⁸⁰

1095 De twee Amerikaanse psychologen Brian J. Zinnbauer en Kenneth I. Pargament signaleren in 2005 dat onder psychologen een toenemende interesse voor religie en spiritualiteit was al rond de laatste eeuwwisseling. Hierdoor én door de groeiende kennis over deze onderwerpen in de loop der jaren zou verwacht kunnen worden dat er een heldere consensus bestaat over aard en begripsbepaling van religiositeit en spiritualiteit. Niets is echter minder waar; ook Zinnbauer en Pargament zien dat er spanning ontstaat tussen de twee vernoemde constructen. Er is een persoonlijk-institutioneel steeds duidelijker contrast ontstaan tussen spiritualiteit en religiositeit. Wat hen opviel, is de waarde die aan de termen wordt gegeven. Spiritualiteit wordt als het positieve gewaarborgd, terwijl religiositeit als negatief wordt opgevat. Net als Heelas en Woodhead zien zij de opgekomen individualisering als oorzaak voor de veranderingen. Religie, zeggen beide psychologen, zou juist vergeleken moeten worden met geest, en religiositeit met spiritualiteit. Echter, religie wordt vaak onderscheiden van spiritualiteit, dat wil zeggen: religie als een objectieve externe entiteit, als materie, en spiritualiteit als een subjectieve interne menselijk eigenschap of werkwijze, als geest.¹⁸¹ Het een tegenover het ander.

1110 Zinnbauer en Pargament gaan vervolgens verder in hun analyse aangaande het ontstane onderscheid. Traditioneel werd religie volgens hen voorgesteld als een werkwoord. Tegenwoordig is het echter veranderd in een zelfstandig naamwoord. In dit veranderingsproces is het een statische eenheid geworden, ontdaan van zijn elementen en gestript van zijn functie. Een statisch beeld van religie laat zien wat religie is, niet wat het doet of hoe het werkt. Daarentegen wordt spiritualiteit geassocieerd met dynamische werkwoorden en bijvoeglijke naamwoorden. Bovendien wordt spiritualiteit in het moderne discours gebruikt ter vervanging van woorden als vervullen, ontroerend of wezenlijk. Zelfs op woordniveau worden de beide begrippen tegenwoordig geframed. Zo worden de woorden institutioneel, georganiseerd en sociaal als aspecten van religie geplaatst tegenover de woorden persoonlijk, transcendent en verwantschap als aspecten van spiritualiteit.¹⁸² Interessant is het onderzoek uit 2012¹⁸³ van de Amerikaanse kerkhistorica Diana Butler Bass, waarbij ze diverse mensen van de geestelijkheid en actieve kerkleden over heel Noord-Amerika vroeg een associatiespel te spelen met de woorden

¹⁷⁹ Heelas and Woodhead, *The Spiritual Revolution*, 2-3.

¹⁸⁰ G. Giordan and W. Swatos, Jr., editors, "Introduction. The Spiritual 'Turn' in Religion as Process and Outcome," in *Religion, Spirituality and Everyday Practice* (Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011), xi-xv.

¹⁸¹ B. Zinnbauer and K. Pargament, "Religiousness and Spirituality," in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, edited by R. Paloutzian and C. Park (New York: Guilford Press, 2005), 21-42.

¹⁸² Zinnbauer and Pargament, "Religiousness and Spirituality," 25.

¹⁸³ D. Bass, "Christianity After Religion: The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening," geciteerd in D. Hiebert, "The Massive Subjective Turn: Sociological Perspectives of Spirituality," *Journal of Sociology and Christianity* 8 (2018), 55-76. 62.

'spiritualiteit' en 'religie'. De lijsten van woorden die hieruit resulteerden, waren opmerkelijk gelijk en

1120 haar samenvattende lijst ziet er als volgt uit:

	<u>Spirituality</u>	↔	<u>Religion</u>		<u>Spirituality</u>	↔	<u>Religion</u>
	Experience		Institution		Nature		Buildings
	Connection		Organization		Energy		Structure
1125	Transcendence		Rules		Open		Defined
	Searching		Order		Wisdom		Principles
	Intuition		Dogma		Inner life		Hierarchy
	Prayer		Authority		Inclusive		Boundaries
1130	Meditation		Beliefs		Doubt		Certainty

Deze lijst levert enig empirisch bewijs dat in de loop van de twintigste eeuw, het woord 'spiritualiteit' langzaam geassocieerd ging worden met het privéterrein van gedachte en ervaring, terwijl het woord 'religieus' verbonden werd met het publieke terrein van lidmaatschap in religieuze instituties, deelname aan formele rituelen, en afhankelijk zijn aan officiële, confessionele doctrines.¹⁸⁴

1135 Zinnbauer en Pargament stellen een oplossing voor om uit deze verdergaande verwijdering van de twee begrippen te komen: beschouw óf religie óf spiritualiteit als overkoepelende term.¹⁸⁵ Zij geven drie kritische termen die zowel voor spiritualiteit als voor religie gemeenschappelijk zijn: 1. "significance", betekenis; 2. "search", zoeken, en 3. "the sacred", het heilige.¹⁸⁶

1140 Beide psychologen stellen dat zowel religie als spiritualiteit individueel of door een groep kunnen worden nagestreefd. Hierbij is het afhankelijk van het perspectief of 'search', zoeken, als heilig of als seculier wordt beschouwd. Maar noch religie, noch spiritualiteit is goed of fout, effectief of niet effectief

¹⁸⁴ R. Fuller, "Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America," geciteerd in Hiebert, "The Massive Subjective Turn," 62. In de Encyclopedia of Death and the Human Experience uit 2009 staat een definitie van spiritualiteit – er wordt weliswaar bij gezegd dat er "Definitional Problems and Conceptual Controversies" zijn, desalniettemin staat de definitie er wel – die uitgaat van de voornoemde tweedeling en woorden gebruikt die beide begrippen framet. Het bevestigt wat Zinnbauer en Pargament al in 2005 constateren en waar ze voor waarschuwen. "religion has always served an individual and an institutional function, the institutional component has come to be seen as a fixed system of ideological beliefs and commitments that have failed to address the personal aspects of the human experience. Spirituality, on the other hand, is commonly regarded as an individual phenomenon, linked to concepts of transcendence, coherence, and purpose in life." Zie: G. Reker, "Spirituality," in *Encyclopedia of Death and the Human Experience*, edited by C. Bryant and D. Peck (Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: SAGE Publications, Inc., 2009), 887- 890

¹⁸⁵ Zinnbauer and Pargament, "Religiousness and Spirituality," 33

¹⁸⁶ Bij 1, betekenis, gaat het om het ervaren van zorgzaamheid, aantrekkelijkheid of gehechtheid. Het verwijst ook naar waardevolle, betekenisvolle of ultieme gevoelens, die psychologisch, sociaal, fysisch of goddelijk van aard zijn. Bij 2, zoeken, wordt benadrukt dat de mens een doelgericht wezen is, druk met het streven naar wat ze betekenisvol vinden. Wat gevonden wordt, probeert men vast te houden en kan een transformatie geven in begrip van of relatie met de betekenis. Het zoeken naar betekenis – vinden, vasthouden, transformatie – ontvouwt zich gedurende het hele leven. 3, het heilige, vormt de kern van zowel spiritualiteit als religie. Het refereert naar de concepten van God, hogere machten, transcendente wezens of andere aspecten van het leven die geheiligd kunnen zijn, zoals gezondheid, mensen, relaties, culturele producten, het milieu. Zie: Zinnbauer and Pargament, "Religiousness and Spirituality," 33-34

1145 en bij beide zijn unieke en universele fenomenen betrokken.¹⁸⁷ In hun artikel geeft eerst Zinnbauer en
vervolgens Pargament een definitie van wat zij onder spiritualiteit verstaan. Voor Zinnbauer is
spiritualiteit de overkoepelende term: "spirituality is defined as a personal or group search for the
sacred." Dat gaat ook op voor religie, maar dat is ingebed in traditie. Hier gaat het om de context van
beide constructen.¹⁸⁸ Pargament ziet religie als overkoepelende term: "Religiousness refers to a search
for significance in ways related to the sacred."

1150 Religie is begaan met alle aspecten van het menselijk functioneren, heilig en profaan. Bij religie gaat het
om een zoeken naar betekenis gerelateerd aan het heilige, terwijl spiritualiteit verwijst naar een zoeken
waarbij het heilige het ultieme doel is. Daarom, zegt Pargament, "Spirituality is the heart and soul of
religiousness, the core function of religious life."¹⁸⁹

1155 De Engelse religiefilosof en theoloog John Hick ziet de relatie spiritualiteit–religie als hiërarchisch ten
opzichte van elkaar. Religie heeft twee aspecten die afhankelijk van elkaar zijn: spiritualiteit en
instituties. Maar, zegt Hick, het spirituele leven, het transformerende persoonlijke antwoord aan het
Ultieme, is het levende hart van religie. Instituties zijn nodig, maar als zij zich als absolute autoriteiten
1160 gaan opstellen, dan worden zij bijna onvermijdelijk gevaarlijke centra van macht en repressie.¹⁹⁰ Hick
sluit zich bij de definitie van Pargament aan. Maar hij geeft een niet mis te verstane waarschuwing
richting de instituties.

3.3 Wat is spiritualiteit?

1165 De definities betreffende christelijke spiritualiteit worden door veel mensen, die een eigen, persoonlijke
spiritualiteit zoeken, niet meer gehanteerd. Maar een dergelijke definitie van spiritualiteit in christelijke
termen is nog niet genoemd. Sheldrake noemt de volgende:

1170 In Christian terms, 'spirituality' relates to how people subjectively appropriate traditional
beliefs about God, the human person, creation, and their inter-relationship, and then express
these in worship, basic values and life-style. Thus, spirituality is the whole of human life
viewed in terms of a conscious relationship with God, in Jesus Christ, through the indwelling
of the Spirit and within the community of believers.¹⁹¹

Wat Sheldrake hierbij opmerkt, is dat het woord 'spiritualiteit' een relatief kleine stamboom heeft en

¹⁸⁷ Zinnbauer and Pargament, "Religiousness and Spirituality," 34-35

¹⁸⁸ Zinnbauer and Pargament, "Religiousness and Spirituality," 35.

¹⁸⁹ Zinnbauer and Pargament, "Religiousness and Spirituality," 36-37.

¹⁹⁰ J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent* (Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2010). (John Hick: 1922-2012)

¹⁹¹ P. Sheldrake, "Spirituality and Theology," in *Companion Encyclopedia of Theology*, edited by P. Byrne and L. Houlden (London/New York: Routledge, 2003), 514-536.

1175 beperkte het zich tot kort geleden tot de Rooms Katholieke en Anglicaanse kringen.¹⁹² Wat de definitie
probeert te beschrijven is gedurende eeuwen van vorm veranderd, subtiel of wezenlijk, net zoals
uitspraken over God, kerk en mensen evolueerden in verschillende contexten. Met het Tweede
Vaticaan Concilie kwam een paradigmawisseling in de theologische methode die de visie op
spiritualiteit veranderde. Eerder was theologie hoofdzakelijk analytisch, logisch, deductief in
1180 benadering, met stabiele kennis, rijk in traditie en toegerust om alle vragen te beantwoorden vanuit een a
priori standpunt van kennis. Benaderingen van het 'spirituele leven' werden op gelijke wijze
gestructureerd en gescheiden van concrete menselijke ervaring.¹⁹³

Spiritualiteit is heden ten dage nog steeds geen gemakkelijk onderwerp. Toch kan er na de voorgaande
paragrafen, een aardig beeld gevormd worden van wat de term tegenwoordig inhoudt. De vorige
1185 paragraaf sloot af met de uitspraak van Pargament dat spiritualiteit hart en ziel van religie is, de
kernfunctie van het religieuze leven. Hieruit blijkt dat er een onlosmakelijke band tussen spiritualiteit en
religie bestaat. Het zijn beide complexe concepten die verschillende betekenissen hebben voor
verschillende groepen en het is moeilijk een enkele definitie voor een van de twee te geven. De multi-
dimensionaliteit van beide suggereert dat definities die zich op slechts één aspect van religie of
1190 spiritualiteit richten, vermeden dienen te worden.¹⁹⁴

Het is enigszins opmerkelijk, maar Sheldrake geeft in zijn beide aangehaalde werken wel een
christelijke definitie, maar geen definitie van 'buiten' het christendom.¹⁹⁵ In zijn latere werken
Spirituality: A Very Short Introduction uit 2012 en *The Spiritual City* uit 2014 doet hij dat wel. Beide
zijn onder elkaar gezet om ze beter te kunnen vergelijken.

1195

1. 'Spirituality' is a word that, in broad terms, stands for lifestyles and practices that embody a
vision of human existence and of how the human spirit is to achieve its full potential. In that
sense, 'spirituality' embraces an aspirational approach, whether religious or secular, to the

¹⁹² In protestantse kringen was deze term kort geleden nog onbekend. In plaats daarvan werd het woord 'vroomheid' of 'bevinding' gebruikt. In: E.Timmerbeil-Snel, "Spiritualiteit en mystiek, mystiek als kern van spiritualiteit (1)", <https://www.whitefield.nl/literatuur/artikelen/165-spiritualiteit-en-mystiek-mystiek-als-kern-van-spiritualiteit-1-drs-e-timmerbeil-snel> (Geraadpleegd 20 april 2019)

¹⁹³ Sheldrake, "Spirituality and Theology," 514. Volgens de Nederlandse theoloog, religiewetenschapper en cultureel antropoloog Peter van der Veer is de oorsprong van de moderne spiritualiteit een Westers idee. Spiritualiteit is namelijk veel ouder en meerdere antieke vormen van spiritualiteit worden gevonden in mystiek, gnosis en hermetisme en in een hele reeks van tradities. Moderne spiritualiteit maakt deel uit van de moderniteit en dus van een "wide-ranging nineteenth century transformation, a historical rupture". Spiritualiteit is er om berucht dat het moeilijk te definiëren is, zegt Van der Veer en komt met de suggestie dat "its very vagueness as the opposite of materiality, as distinctive from the body, as distinctive from both the religious and the secular, has made it productive as a concept that bridges various discursive traditions across the globe." Zie: P. van der Veer, "Spirituality in Modern Society," in *Social Research* 76 (2009), 1097-1120. Zie ook paragraaf 3.1

¹⁹⁴ J. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality* (New York: Springer, 2009).

¹⁹⁵ Sheldrake werkt "in the field of Christian spirituality, on the nature of space and place in religion, and on spirituality more generally." Zie: P. Sheldrake, *The Spiritual City. Theology, Spirituality, and the Urban* (Chichester: Wiley Blackwell, 2014).

meaning and conduct of human life.¹⁹⁶

1200 2. The word spirituality [...] implies a vision of what our human existence is intended to be and
in what ways our daily lives need to be transformed. It follows that spirituality should ideally
offer us a language to confront such structural evils as power dominance, violence, injustice or
social exclusion. To put it in more overtly theological language, spirituality must include a
narrative of “redemption” – the hope we are called to affirm, and the process of change or
1205 conversion to which humans are called upon to commit themselves.¹⁹⁷

Sheldrake legt de bovenstaande definitie (1) wat meer inhoudelijk uit, bij die daar onder (2) staat, doet hij dat niet. Vergelijkend kan het volgende worden opgemerkt:

1. Bij spiritualiteit gaat het om holisme en betekent het een volledig geïntegreerde benadering van het
1210 leven als één geheel. Het is ook een zoeken, een queeste, naar ‘het heilige’, naar betekenis, inclusief het
doel van het leven. Behalve geloof in God, verwijst de term breed opgevat naar het numineuze, de
dieptes van het menselijk bestaan of de grenzeloze mysteries van de kosmos. Spiritualiteit verwijst ook
naar hoe de mens tot bloei kan komen en heeft dan te maken met zelfontplooiing. Het heeft te maken
met een gevoel van ultieme waarden in tegenstelling tot een geïnstrumentaliseerde houding van leven.
1215 En dit houdt dan een zelf-reflectief bestaan in tegenover een niet onderzocht leven.¹⁹⁸

2. Wat niet in de eerste en wel in de tweede definitie staat, is ‘een taal die structureel kwaad het hoofd
kan bieden’ en ‘een verhaal van verlossing’. Dat laatste ziet Sheldrake als het proces van verandering of
bekering waarvoor de mens zich dient in te zetten. Wanneer dat gebeurt, zal het structureel kwaad het
hoofd kunnen worden geboden.¹⁹⁹

1220 De eerste definitie van Sheldrake is met afstand tot een religieuze opvatting geschreven. De tweede is
door de woorden ‘redemption’ en ‘conversion’ meer vanuit een christelijke visie geschreven. Hoewel de
Nederlandse theoloog Kees Waaijman zelf Karmeliet is en in de christelijke traditie staat, wordt

¹⁹⁶ P. Sheldrake, *Spirituality: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2012). 1.

¹⁹⁷ Sheldrake, *The Spiritual City*, 157.

¹⁹⁸ Sheldrake, *Spirituality: A Very Short Introduction*, 5, 6.

¹⁹⁹ Daarbij is spirituele taal meer dan gewone spreektaal. Het is een taal die sterk vertrouwt op metaforen en deze structureren de manier waarop het spirituele domein kan worden begrepen. Het heeft in deze zin iets gemeen met de taal van kunst of muziek. Zie: J. Halstead, “Languages of Spirituality,” in *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, edited by E. Dowling and W. Scarlett (Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, Inc., 2006), 258-259. Spiritualiteit is, zo zegt Sheldrake, gericht op waarden. En waarden hebben altijd iets maximaals: goedheid, geluk, heiligheid, rechtvaardigheid liggen aan de einder van een weg die begint met de formulering van het minimale, de norm, datgene waaraan een mens minimaal moet voldoen. Naar waarden streeft de mens met behulp van de deugden, die bemiddelen tussen het minimale en het maximale. Mensen weten tegelijk dat zij de meeste waarden nooit volledig zullen bereiken. Maar ze zijn wel bereid er zich voor in te zetten, ervoor ‘te gaan’. Nissen, “Spiritualiteit en spirituele praktijken,” 6

1225 spiritualiteit in zijn *Handboek Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* niet als specifiek christelijk opgevat.²⁰⁰

1230 Net als Sheldrake signaleert Waaijman dat na het Tweede Vaticaans Concilie de vernieuwing in de Katholieke Kerk voor een belangrijk deel in gang is gezet door een groeiende belangstelling voor spiritualiteit.²⁰¹ Maar er zijn ook spirituelen die helemaal niets van een kerkelijke institutie moeten hebben, in Nederland 'ongebonden spirituelen' genoemd. Deze term werd voor het eerst genoemd in een bundel opstellen van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Geloven in het publieke domein* in 2006. Hierin kwamen de Nederlandse sociaal wetenschapper Gerrit Kronjee en de Nederlandse vrijetijdwetenschapper Martijn Lampert met een bijdrage waarin zij deze groep introduceerden.²⁰² De 'ongebonden spiritueel' is niet gericht op religieuze doctrines en geloofsregels, vandaar de term 'ongebonden', maar richt zich op spiritualiteit. De vraag die opkomt: in hoeverre staat dat 'ongebonden' in relatie met 'spiritualiteit'? Om ongebonden te kunnen zijn, moet er losgelaten of losgemaakt worden. Loslaten en losmaken lijken op elkaar, maar de laatste heeft in de omschrijving van het woordenboek een wat meer actieve component in zich.²⁰³

1240 De Nederlandse theoloog Carlo Leget ziet 'loslaten' als een pool in het spanningsveld 'vasthouden' en 'loslaten'. Het is de grote spanning in ieder leven tussen enerzijds het vasthouden en houvast zoeken, en anderzijds het afscheid nemen. Wat goed is, wat kracht geeft, wat inspireert: dat is belangrijk om vast te houden. Maar leven is ook bewegen, groeien, ontwikkelen, en daar hoort afscheid nemen bij. Afscheid van wat niet meer nodig is, wat belemmert, wat voorbij is.²⁰⁴

1245 Voor Waaijman is de ontwikkeling van spiritualiteit te beschrijven met het woord 'losmaken'. Hij noemt zes ontwikkelingen, die onder 'losmaken' vallen. 1. Losmaken van spiritualiteit uit de exclusieve

²⁰⁰ K. Waaijman, *Handboek Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden* (Amsterdam: Uitgeverij Ten Have, 2010).

²⁰¹ Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 26, 140-141, 191-195.

²⁰² G. Kronjee en M. Lampert, "Leefstijlen en zingeving," in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van der Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2006), 171-209. De levensbeschouwing van de ongebonden spirituelen, zo zeggen zij, kenmerkt zich door: een transcendente, spirituele oriëntatie, die zich niet conformeert aan doctrines; die minder gericht is op religie en leven naar geloofsregels; die sterk gericht is op spiritualiteit, harmonie en een hogere wereld en die gericht is op zelfbeschikking en emancipatie. Spiritualiteit komt bij deze groep, die divers van samenstelling is, tot uiting in een transcendente, intrinsieke motivatie die losstaat van doctrine en een grote rol toekent aan de eigen intuïtie. Kronjee en Lampert, "Leefstijlen en zingeving," 184-185

²⁰³ Zie: Van Dale, *Groot woordenboek*, betr. lemma's. Loslaten is volgens Van Dale: niet vasthouden, met rust laten, in de steek laten, niet voor zich houden, toelaten dat iets in beweging komt. Losmaken: met betrekking tot iemand die, of iets dat, vastgemaakt of aan iets anders verbonden is, los doen worden, de binding of sluiting verbreken. Zich losmaken is dan: zich bevrijden van een maatschappelijke of geestelijke binding.

²⁰⁴ C. Leget, *Van levenskunst tot stervenskunst. Over spiritualiteit in de palliatieve zorg* (Tiel: Uitgeverij Lannoo nv, 2008). Op het sterfbed uiteindelijk ook afscheid van de dierbaren, de naasten, de geliefden, de partner en de kinderen. Zie: Leget, *Van levenskunst tot stervenskunst*, 147. Voor Leget is loslaten gelijk aan afscheid nemen. De ander loslaten op iemands sterfbed vraagt zeer veel en is niet minder actief dan losmaken. Men kan dus vraagtekens stellen bij het onderscheid in het woordenboek. Opmerking R. van Ommen.

1250 kloosterlijke context.²⁰⁵ 2. Spiritualiteit losmaken uit het innerlijk.²⁰⁶ 3. Het losmaken van de verbinding van spiritualiteit met het individuele.²⁰⁷ 4. Het losmaken van de verbinding van spiritualiteit en ascese.²⁰⁸ 5. Het westen komt los van 'het westen' en ziet zich niet meer vanzelfsprekend als het centrum van de wereld.²⁰⁹ 6. Losmaking uit het algemene.²¹⁰

1255 Waaijman gaat in zijn boek uit van zogenaamde 'grondwoorden', elementaire woorden om het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit mee aan te wijzen. Hij onderscheidt daarbij drie soorten. Bijbelse grondwoorden: godsvrucht, heiligheid, barmhartigheid en volmaaktheid; hellenistische grondwoorden: gnosis, ascese, contemplatie, devotie, vroomheid; en moderne aanduidingen: kabbalah, mystiek, innerlijk leven, spiritualiteit.²¹¹ Al deze begrippen bevestigen het 'betrekkingsgebeuren' tussen God en mens.²¹² Waaijman schrijft:

1260 'Spiritualiteit' is het grondwoord, dat alle andere benamingen voor het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit naar de achtergrond heeft gedrongen. Het grondwoord 'spiritualiteit' heeft een omvangrijke actieradius: het omvat de goddelijke en de menselijke geest; overkoepelt ascese en mystiek; integreert Bijbelse tradities (*roeach*) en hellenistische intuïties (*nous*); overschrijdt de grenzen van religies en levensbeschouwingen. Het kernegebeuren, dat door 'spiritualiteit' wordt opgeroepen, is de betrekking tussen de goddelijke Geest en de menselijke geest.²¹³

1265

De eigenlijk definitie die hij geeft, is heel kort en theologisch: "*het godmenselijke betrekkingsgebeuren als omvorming*".²¹⁴ In een interview legt Waaijman zijn definitie uit:

²⁰⁵ Dit levert andere en meer toegankelijke vindplaatsen van spiritualiteit op zoals mindfulness, spiritualiteit van vrede, spiritualiteit van natuur en milieu. Zie: T. Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p. <https://www.thomgeurts.nl/de-spiritualiteit-van-ungebonden-spiritualiteit/> (Geraadpleegd 20 april 2019)

²⁰⁶ Hiermee ontstaat ook ruimte voor het lichaam in spiritualiteit. Het innerlijk heeft zich veruiterlijkt. Wat bijvoorbeeld gebeurt in het holisme. Zie: Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

²⁰⁷ De persoon is niet te verstaan los van diens gemeenschap. Dit is zichtbaar door de populariteit van gebedspractica, groepsmeditatie, groepsdynamica en van gezamenlijke actie in het alledaagse leven. Zie: Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

²⁰⁸ Spiritualiteit is niet meer uitsluitend ascetisch; genieten, meegaan met de stroom van de wereld, het kan. Zie: Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

²⁰⁹ Los van een concept van vanzelfsprekend spiritualiteit van westerse of christelijke spiritualiteit. Er zijn vele vormen die voor iedereen open staan. Zie: Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

²¹⁰ Wat als variant kan worden gezien van de postmoderne deconstructie van de algemene en overkoepelende grote verhalen, die samenhang opleggen aan wat we meemaken. Je levensgeschiedenis maakt je tot een unieke persoon die je niet zomaar kunt opnemen in een abstracte redenering over 'de' mens die is gelijkgeschakeld en onder één noemer gebracht met anderen. Zie: Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

²¹¹ Weliswaar zijn de woorden van de laatste vier aanduidingen oud, maar Waaijman ziet ze als heroplevend in de moderne tijd.

²¹² Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 313-314. Waaijman noemt ze ook: primaire uitleggingen van het fenomeen [spiritualiteit]. Zie Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 849.

²¹³ Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 358-359.

²¹⁴ Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 310. (Cursief van de auteur); T. Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p. Waaijman omschrijft de volgende conclusie: "1) Het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit kan worden gedefinieerd als een godmenselijk betrekkingsgebeuren: een bipolair geheel, waarbinnen de goddelijke

1270 Het gaat in spiritualiteit om een verhouding met wat uiteindelijk van belang is. Maar met deze
relatie gebeurt iets bijzonders als we ervaren dat 'wat uiteindelijk van belang is' geen ding is
dat we kunnen begrijpen, of uit ons ik wordt opgebouwd als een echo van ons ego. Wat
uiteindelijk van belang is kunnen we ervaren als een initiatief dat ons overrompelt, ons ontgaat
en overstijgt. Dan kun je de verhouding tussen mij en wat uiteindelijk van belang is ervaren
1275 als een relatie, waarin twee polen op elkaar betrokken zijn die je niet tot elkaar kunt herleiden,
zoals bij twee mensen. Het uiteindelijke kan dan 'De Uiteindelijke' worden, als een persoon.
En als je spiritualiteit omschrijft als een omvormingsrelatie zeg je eigenlijk dat het initiatief
dat ik ervaar en toelaat mijn bestaan omkeert, verandert.²¹⁵

De Nederlandse muzikwetenschapper en theoloog Willem Speelman heeft echter kritiek op de definitie
1280 van Waaijman. Hem valt op dat alleen God en mens worden genoemd. Toen God de mens Adam op de
wereld zette, zegt Speelman, speelde ook de aarde, adamah, een rol.²¹⁶ En in de realiteit van alledag zal
de relatie tussen God en mens toch ook voor een belangrijk deel bepaald en gekleurd worden door de
lichamelijkheid – aardsheid – en de omgeving van de mens. Hoewel de relatie tussen de mens en zijn
omgeving principieel bepaald blijft door de relatie met de Ander of God, is het in deze tijd, waarin
1285 mensen moeite hebben te geloven in een persoonlijke God, misschien wel nodig om aandacht te geven
aan de betrekking tussen de mens, zijn lichamelijke en zijn natuurlijke omgeving.²¹⁷

Wanneer op internet naar de term 'spiritualiteit' wordt gezocht, komen er veel sites met betrekking tot
de (geestelijke) gezondheidszorg naar voren. Eén omschrijving van spiritualiteit is die op het terrein van
de palliatieve zorg. In 2009 werd op het gebied van de zorg een Consensus Conference in Californië
1290 georganiseerd, waarbij spiritualiteit centraal stond. De gezamenlijk uitgebrachte definitie luidt:

Spirituality is the aspect of humanity that refers to the way individuals seek and express
meaning and purpose and the way they experience their connectedness to the moment, to self,
to others, to nature, and to the significant or sacred.²¹⁸

De thema's 'meaning', betekenis, en 'connectedness', verbondenheid, zijn in het vorige hoofdstuk over
1295 zingeving ook naar voren gekomen. Voor het aspect 'sacred', het heilige, geldt hetzelfde. Dit brengt de

en de menselijke werkelijkheid wederkerig tot gestalte komen (materieel object). (2) Dit werkelijkheidsgebied kan
adequaat worden bestudeerd als omvormingsproces: het proces van wederzijds tot gestalte (*vorm*) komen, dat zich
tussen de goddelijke en de menselijke pool voltrekt (*-ing*), waarbij in het bijzonder de overgangsmomenten (*-om*)
van belang zijn (formeel object)." Zie: Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 424.

²¹⁵ Geurts, "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit," z.p.

²¹⁶ Zie Genesis 2: 4b-7.

²¹⁷ W. Speelman, "Naar een spirituele methode," in *Theologie & Methode*, redactie A. van Wieringen
(Bergambacht: 2vm Uitgeverij, 2012), 149-172.

²¹⁸ C. Puchalski et al., "Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the
Consensus Conference," *Journal of Palliative Medicine* 12, (2009), 885-904.

vraag naar voren in hoeverre er een relatie is tussen spiritualiteit en zingeving. Hier wordt in de volgende paragraaf op in gegaan.

3.4 Spiritualiteit en zingeving

1300 In de Landelijke richtlijn Spirituele Zorg van het Integraal Kankercentrum Nederland, IKNL, staat: “In deze richtlijn kiezen we voor de term ‘spiritualiteit’ om het terrein van levensvragen aan te duiden.”

Het terrein van levensvragen, de alledaagse en existentiële vragen in het vorige hoofdstuk, is het terrein van zingeving. De keus voor de term spiritualiteit wordt vervolgens uitgelegd en ook het IKNL geeft aan dat de term ‘spiritualiteit’ moeilijk is te definiëren. Er wordt aansluiting gezocht in de definitie van palliatieve zorg van de WHO uit 2002. Hierin wordt onder andere gesproken over ‘spiritual’. Vertaald met ‘spiritueel’ roept dat in het Nederlands zowel herkenning als vragen en weerstanden op. Spiritualiteit wordt vaak geassocieerd met levensbeschouwing. Rooms-katholieken kennen de term in de betekenis van ‘geestelijk leven’. Protestanten spreken liever van persoonlijk geloofsleven of ‘bevinding’. Sinds de ‘new age’ beweging is spiritualiteit een modewoord dat een veelheid aan stromingen kan aanduiden, al dan niet geïnspireerd door oosterse religies en levensbeschouwingen. Anderzijds wordt spiritualiteit geassocieerd met de begrippen zingeving en zinervaring. In negatieve zin wordt spiritualiteit wel geassocieerd met zweverigheid, of ten onrechte verward met spiritisme. Mede daarom spreken sommige zorgverleners liever van ‘existentieel’ of van ‘levensbeschouwelijk’.²¹⁹ De korte definitie luidt:

1315 Spiritualiteit is ‘het levensbeschouwelijk functioneren van de mens, waartoe ook de vragen van zinervaring en zingeving gerekend worden’.²²⁰

Het is een functionele definitie. In de richtlijn staat nog een extra toelichting: “Het gaat bij spiritualiteit om alle mogelijke – van godsdienstige tot alledaagse – bronnen van inspiratie.”²²¹

1320 De Landelijke richtlijn is geschreven voor artsen en verpleegkundigen. Wie zich om het lichamenlijk en psychosociaal welzijn van patiënten bekommert, zo staat er in de richtlijn, zal immers ook weet moeten hebben van de existentiële vragen die daarmee gepaard gaan. Voor het bepalen van de juiste zorg en behandeling is het belangrijk om te weten wat voor mensen van betekenis is en wat voor hen het leven

²¹⁹ IKNL [Agorawerkgroep ‘Richtlijn Spirituele zorg’], “Landelijke richtlijn Spirituele zorg, Versie: 1.0,” (06-06-2010). 3. <https://docplayer.nl/7989333-Spirituele-zorg-landelijke-richtlijn-versie-1-0.html> (Geraadpleegd 20 april 2019)

²²⁰ IKNL [Agorawerkgroep], “Landelijke richtlijn,” 3-4.

²²¹ Voor sommige mensen ligt het accent hierbij op het gevoelsleven (bijv. bidden, genieten van de natuur, literatuur, muziek, kunst) of activiteiten (mediteren, rituelen voltrekken of zich inzetten voor een goede zaak), anderen beleven het meer intellectueel (contemplatie, studie). Spiritualiteit heeft invloed op het hele bestaan, is dynamisch, en heeft meer te maken met de bron van een levenshouding dan met een af te bakenen levensgebied.” Zie: IKNL [Agorawerkgroep], “Landelijke richtlijn,” 4.

1325 zin geeft. Voor de artsen en verpleegkundigen is de richtlijn ook bedoeld om alert te zijn op de
verschillende manieren van interventie: aandacht, begeleiding en crisisinterventie.²²²

In 2017 werd de definitie veranderd in een uitgebreidere versie waarbij ook het inhoudelijke aan bod
1330 komt. Tevens wordt er gesproken over 'dynamisch', waarmee de procesmatige en veranderlijke aard
van spiritualiteit wordt benadrukt.

Spiritualiteit is de dynamische dimensie van het menselijk leven die betrekking heeft op de
manier waarop personen (individueel zowel als in gemeenschap) zin, doel en transcendentie
ervaren, uitdrukken en/of zoeken en waarop zij zich verbinden met/verhouden tot het moment,
zichzelf, anderen, de natuur, het betekenisvolle en/of het heilige.²²³

1335 In de definities, ook in die van de Consensus Conference, komen spiritualiteit en zingeving zeer dicht
bij elkaar, het een is niet los te zien van het ander. De terminologie is die van zingeving en kan zowel
betrekking hebben op alledaagse omstandigheden en vragen als op existentiële omstandigheden en
vragen zoals bij een patiënt op de afdeling oncologie, die, in het voorbeeld van de 'Landelijke richtlijn',
1340 met de eindigheid van het leven wordt geconfronteerd. Het valt op dat bij begrippen als
'levensbeschouwing', 'betekenis', 'verbondenheid', 'het heilige', 'transcendentie', 'moment', diepgang
niet wordt geschuwd. Dat is eigenlijk niet verwonderlijk, de literatuur in deze paragraaf gaat over de
mens in de palliatieve zorg die spiritualiteit nodig heeft, ook al benoem je 'nodig hebben' in de praktijk
waarschijnlijk niet zo. Gesteld kan worden dat hetzelfde geldt voor eenieder die met existentiële vragen
1345 geconfronteerd wordt, dus ook buiten de palliatieve zorg. Betekenisgeving en richting voor het individu
zijn in deze leidend waarbij verbinding met de ander en het Andere zowel doel als middel zijn.²²⁴

3.5 Hedendaagse spiritualiteit

Alvorens verder te gaan, kijken we eerst even terug naar Paulus en Origenes. Gerelateerd aan het
onderscheid van Paulus, zie paragraaf 3.1, maakte Origenes, de christelijke schrijver uit de derde eeuw,
1350 een onderscheid tussen lichaam, ziel en geest. Geest correspondeerde bij hem met de 'spirituele' (Grieks
pneumatikos) zin van de Bijbelse boodschap en is in zijn betekenis tijdloos. Dit vroege christelijke
onderscheid tussen 'lichaam-ziel-geest' is in onze hedendaagse tijd omgewerkt in de termen van het
moderne begrip van een innerlijk, psychologisch zelf. De 'spirituele zin' die ooit verwees naar het
tijdloze terrein van de Heilige Geest werd in plaats daarvan 'de innerlijke persoonlijke zin' van het
1355 individu, en 'spiritualiteit' werd geassocieerd met een 'innerlijk persoonlijk zelf'.²²⁵

²²² IKNL [Agorawerkgroep], "Landelijke richtlijn," 3.

²²³ IKNL "Zingeving en spiritualiteit in de palliatieve fase. Landelijke richtlijn, Versie: 2.0," (30-09-2018)
https://www.patz.nu/images/patz_toolkit/Zingeving_en_spiritualiteit_in_de_palliatieve_fase.pdf
(Geraadpleegd 26 april 2019)

²²⁴ Opmerking R. van Ommen

²²⁵ J. Carrette and R. King, *Selling Spirituality. The silent takeover of religion* (London/New York: Routledge, 2005). 35.

Voor de tegenwoordige 'ongebonden spirituelen' is zelfbeschikking belangrijk. Men gaat in een spirituele zoektocht of herbronning te rade bij geheel andere stromingen, zoals bij de spiritualiteit van het zenboeddhisme, de joodse kabbalah of het soefisme.²²⁶ Het is een vorm van moderne religiositeit waarbij men onsamenhangend persoonlijke spirituele opvattingen en praktijken in elkaar knutselt. Uit meerdere religieuze repertoires wordt geput en tradities, stijlen en geloofsovertuigingen worden tot een op het individu afgestemd geheel gecombineerd.²²⁷ De vroegere betekenissen van geest en ziel worden tegenwoordig niet meer gevolgd en de vroegere trans-persoonlijke dimensie is verloren. Inderdaad is op vele manieren deze vroegere christelijke structuur van 'body-soul-spirit' nu gesecculariseerd tot een idee van een specifiek literatuurgenre dat kan worden geclassificeerd als 'mind-body, and spirit' ter wille van een uitgeversmarkt.²²⁸

In tegenstelling tot 'zingeving', wordt volgens de Engelse socioloog Peter Clarke 'spiritualiteit' gekoppeld aan zweverigheid en New-Age-achtige praktijken.²²⁹ Veel mensen vatten spiritualiteit vooral op als het los willen komen van de dagelijkse beslommingen. Via cursussen biedt de één verlichting, de ander bevrijding van pijn en de volgende direct contact met het hogere. Veel stromingen resulteren in een zekere onaardsheid wat door sommigen geassocieerd wordt met zweverigheid. In de wens verlicht te willen worden, wordt vaak de grond onder de voeten vergeten.²³⁰ De Engelse filosoof en religiewetenschapper Jeremy Carrette en de Engelse filosoof, theoloog en religiewetenschapper Richard King laten een ander geluid horen. Zij zien ook dat spiritualiteit populair is, ondanks dat het thema zo vaag is:

But why, if the term is so vague and ambiguous, is it proving so popular? The reason is that the term spirituality has now become the 'brand-label' for the search for meaning, values, transcendence, hope and connectedness in 'advanced capitalist' societies. The notion operates

²²⁶ D. van Brederode, "De toekomst van de christelijke spiritualiteit," (2018).

<https://wp.titusbrandsmainstituut.nl/nl/wp-content/uploads/2018/06/Desanne-van-Brederode-Jubileumviering-Titus-Brandsma-Instituut-15-06-2018.pdf> (Geraadpleegd 20 april 2019)

²²⁷ J. Roeland, S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning en I. Noomen, "Zoeken naar zuiverheid. Religieuze purificatie onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims," *Sociologie* 6 (2010), 11-29.

²²⁸ Carrette and King, *Selling Spirituality*, 35.

²²⁹ New Age is an umbrella term applied to a vast array of groups, communities, and networks that are engaged in the process of a transformation of consciousness that will give rise to the Age of Aquarius, the period of history when the Sun will be in the sign of Aquarius at the Spring equinox. For some New Age practitioners this has already happened; for others it is still some three hundred years off. Zie: P. Clarke, "New Age Movement (NAM)," in *Encyclopedia of New Religious Movements*, edited by P. Clarke (London/New York: Routledge, 2006), 442-447. 442. Allerlei ideeën en praktijken uit de New Age lijken te zijn uitgewaaierd over bredere lagen van de bevolking. In de loop van dat proces raakte het begrip 'new age' in onbruik en werd het steeds vaker vervangen door begrippen als 'nieuwe', 'holistische' of 'alternatieve' spiritualiteit. Zie: J. de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit* [SCP] (Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2013). 218-219.

²³⁰ F. van der Mijl en A. Tros, "Tussen zin en zakelijk: spiritualiteit als basis voor liefdevol vakmanschap," in *Nederlands Tijdschrift voor Coaching* (2007), z.p. http://aurorus.nl/cms/wp-content/uploads/tussen_zin_en_zakelijk.pdf (Geraadpleegd 20 april 2019)

1380 by compartmentalising questions of human values into an identifiable market space.²³¹

Carrette en King stellen dat religie, net zoals het in een bedrijf kan gebeuren, is veranderd in een ander imago: spiritualiteit. Het is binnen de kapitalistische ideologie van het neoliberalisme getransformeerd tot het 'merk' spiritualiteit. Religie past niet binnen deze denkwijze en wordt negatief afgeschilderd, terwijl spiritualiteit wordt toegeëigend door ondernemingen als instrument om hun winst te vergroten.²³²

1385 Zoals al eerder is aangeduid, heeft spiritualiteit geen vastomlijnd concept, heeft het geen vaste definitie, waardoor er een eigen draai aan kan worden gegeven en valt er van alles onder. De markt heeft het thema ontdekt en spiritualiteit heeft te maken gekregen met commercialisering. (In de ogen van Carrette en King met opzet.) Heelas en Woodhead noteren de 'vermarkting' ook:

1390 Survey after survey shows that increasing numbers of people now prefer to call themselves 'spiritual' rather than 'religious'. Terms like spirituality, holism, New Age, mind-body-spirit, yoga, feng shui, chi and chakra have become more common in the general culture than traditional Christian vocabulary. Even a cursory glance around the local bookshop or a stroll around the shopping centre leaves little doubt that Christianity has a new competitor in 'the spiritual marketplace'.²³³

1395 Veel mensen zijn in onze moderne westerse cultuur steeds onafhankelijker en individualistischer geworden. Zij willen zichzelf zijn en een oorspronkelijke levenshouding aannemen. Charles Taylor, de Canadese filosoof, duidt de achtergrond van deze zelfontplooiing en zelfrealisatie:

1400 Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfilment or self-realization in which it usually
1405 its most degraded, absurd, or trivialized forms. It is what gives sense to the idea of 'doing your own thing' or 'finding your own fulfilment'.²³⁴

Maar in de wereld van de spiritualiteit waarachtig en ten diepste 'je eigen ding doen' of 'je eigen vervulling vinden', is gemakkelijker gezegd dan gedaan. Het is geen snelle manier om achter de
1410 spirituele waarheid te komen. In tegenstelling tot wat sommige boeken en spirituele leraren vertellen. Zelfontplooiing en zelfrealisatie worden vaak als een eenzaam en moeizaam proces ervaren en worden

²³¹ Carrette and R. King, *Selling Spirituality*, 32.

²³² Carrette and R. King, *Selling Spirituality*, 17, 25-26, 28.

²³³ Heelas and Woodhead, *The Spiritual Revolution*, 1

²³⁴ C. Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1991). 29.

1415 in verband gebracht met de diepere emotionele lagen van het menselijk bewustzijn. Het belichaamt datgene wat het individu 'werkelijk' en 'ten diepste' is. De Amerikaanse socioloog Robert Wuthnow maakt dan ook een onderscheid tussen commerciële en authentieke spiritualiteit. Hij ging daarbij uit van de spirituele ervaringen van kunstenaars:

1420 In their search for truth, beauty, and a deeper experience of the sacred, these artists have made decisions that were personally costly. [...] Their search for spirituality was hardly an efficient one; it required huge investments of time and effort. In each case, the spiritual journey entailed some shifting from one religious tradition or practice to another, yet the various encounters included significant involvement as well. Whereas shoppers emphasize their freedom to make choices, these artists generally felt they had no choice. They were instead driven by an overpowering need that they could not escape.²³⁵

1425 Het gaat hier om een betrokken zoektocht naar een religieuze waarheid die 'echter', 'puurder', 'authentiek' is dan de bestaande, niet langer plausibele en 'niet-authentieke' waarheden van de religieuze tradities en instituties,²³⁶ en die ook niet eventjes in een cursus of in een boekhandel kan worden gevonden. Bij nogal wat mensen leeft het besef dat spiritualiteit iets is dat de eigen ontvankelijkheid en aandacht overstijgt, dat een breder en universeler begrip is dan dat van religie. Spiritualiteit schept een vrije ruimte voor de persoonlijke zoektocht naar zingeving, verbondenheid en transcendentie.²³⁷

1430 Spiritualiteit is een dynamisch proces. Begrippen als 'omvorming' en 'zoektocht' duiden hierop. De term betekenisgeving staat in het hele proces centraal en kan als zowel religieus als seculier worden gezien. Zin zoeken heeft een duidelijke spirituele connotatie.

²³⁵ R. Wuthnow, *Creative Spirituality: the Way of the Artist* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001). 69.

²³⁶ Roeland, "Zoeken naar zuiverheid," 25.

²³⁷ L. Bouckaert, *Spiritualiteit, Bedrijfsethiek en Ondernemerschap* (Leuven: vkwmetena, 2005). 21.

1435

4 Mystiek

De Amerikaanse sociaalpsycholoog Jonathan Haidt en psycholoog Dacher Keltner schrijven dat een gevoel van ontzag ons overkomt als we iets groots ervaren wat we niet kunnen bevatten, zoals een prachtig uitzicht, een subliem muziekstuk, buitengewone generositeit, of het goddelijke.²³⁸ De opbouw in dit hoofdstuk gaat 'van breed naar smal'. Eerst wordt kort ingegaan op het begrip 'ontzag', vervolgens op de 'religieuze ervaring' en dan op de 'mystieke ervaring'.

1440

4.1 Ontzag

Aan de voet van de waterval staat hij rechtop, zwaait ritmisch heen en weer op zijn voeten, stampet in het ondiepe, voortsnellende water, raapt grote stenen op en gooit ze weg. Soms klimt hij in de slanke lianen die van hoog uit de bomen naar beneden hangen en zwaait zich tot in het vallende, verstuvende water. Een dergelijke 'waterval-dans' kan zo'n tien tot vijftien minuten duren. Maar het zijn niet alleen watervallen die dit gedrag kunnen uitlokken. Chimpansees 'dansen' ook aan het begin van een zeer zware regenbui terwijl ze omhoog reiken naar jonge bomen of laaghangende takken en zwaaien die ritmisch heen en weer, heen en weer. Dan bewegen ze langzaam naar voren terwijl ze luid op de grond slaan met hun handen, met hun voeten stampen en steen na steen weggooien. Twee keer heeft de Engelse antropologe en biologe Jane Goodall dit gedrag gezien tijdens de eerste hevige windvlagen die een storm aankondigen. En na een watervalvertoning kan de uitvoerder op een rots gaan zitten terwijl zijn ogen het vallende water volgen. Wat is dit water? Het komt altijd, gaat altijd – en toch is het er altijd. Is het mogelijk, vraagt Goodall zich af, dat de beschreven optredens in gang worden gezet door gevoelens die verwant zijn aan verwondering en ontzag?²³⁹

1445

1450

1455

Een vreemde gedachte van Goodall is het niet. In 1756 verbond de Ierse filosoof en politicus Edmund Burke in zijn *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* de ervaring van het sublieme, of het verhevene, aan ervaringen in de wilde natuur, dat eveneens een overweldigend gevoel van het heilige inhield. Voor Burke begon religie met intense ervaringen van gevaar en ontzag in de wilde natuur. Hij onderscheidde het sublieme van schoonheid, dat hij meer verbonden beschouwde met gevoelens van welbehagen. Daar tegenover hield het sublieme angst en respect in voor degenen die het ervaren hadden.²⁴⁰ In de woorden van Burke: "There is a wide difference between admiration and love. The sublime, which is the cause of the former, always dwells on great subjects, and terrible; the

1460

²³⁸ D. Keltner and J. Haidt, "Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion," in *Cognition and Emotion* 17 (2003), 297-314.

²³⁹ J. Goodall, "Primate Spirituality," in *Encyclopedia of Religion and Nature* edited by B. Taylor (London/New York: Continuum, 2005), 1303-1306.

²⁴⁰ B. Taylor and J. Witt, "Nature," in *Vocabulary for the Study of Religion* general editors R. Segal and K. von Stuckrad. (Geraadpleegd 18 april 2019) (Edmund Burke 1729-1797)
<http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000388>

1465 latter on small ones and pleasing; we submit to what we admire, but we love what submits to us.”²⁴¹

Ontzag wordt gevoeld tijdens verschillende gebeurtenissen en bij verschillende objecten, van watervallen tot een geboorte tot taferelen van verwoesting. Het staat centraal in een religieuze ervaring, in politiek, in natuur en in kunst. Vluchtig en zeldzaam kunnen ervaringen van ontzag de levensweg op diepgaande en blijvende wijze veranderen.²⁴² Haidt en Keltner suggereren dat twee kenmerken centraal

1470 staan in gevallen van ontzag: waargenomen onbevattelijkheid en een behoefte aan aanpassing. Onbevattelijkheid verwijst naar alles dat wordt ervaren als veel groter dan het zelf, of het gewone ervaringsniveau of referentiekader van het zelf. Onbevattelijkheid is vaak een kwestie van eenvoudige fysieke grootte, maar het kan ook een sociale omvang omvatten zoals roem, autoriteit of prestige. Aanpassing verwijst naar het proces van assimilatie van mentale structuren die een nieuwe ervaring niet
1475 kunnen verwerken. Het concept van aanpassing brengt vele inzichten over ontzag samen, zoals verwarring en onbekendheid en bovendien kan het worden verhoogd in tijden van crisis, wanneer bestaande tradities en kennisstructuren niet volstaan.²⁴³

Ervaringen van ontzag kunnen desoriënterend en zelfs angstaanjagend zijn, omdat ze de mens klein,
1480 machteloos en verward doen aanvoelen. Ze brengen ook vaak gevoelens van verlichting en zelfs wedergeboorte met zich mee, wanneer mentale structuren zich uitbreiden om 'waarheden' die nog niet eerder bekend waren, te assimileren. Ontzag houdt, volgens Haidt en Keltner, een behoefte, een noodzaak aan aanpassing in, die al dan niet kan worden vervuld. Het succes van iemands aanpassingspogingen kan gedeeltelijk verklaren waarom ontzag zowel angstaanjagend kan zijn,
1485 wanneer men het niet begrijpt, of verhelderend, wanneer men slaagt.²⁴⁴ Verschillende soorten ontzag worden gevoeld voor krachtige individuen, natuur en kunst, waarbij dit ontzag verschilt van bewondering, verhevenheid en van een epifanische ervaring. Bij dit laatste ervaart het individu contact met een hogere macht. Dit contact, zo zeggen Haidt en Keltner, zet een overweldigende en nieuwe zintuiglijke ervaring in gang die verwarring en verbazing veroorzaakt en wanneer de verwarring oplost,
1490 is de persoon getransformeerd en omarmt hij nieuwe waarden, doelen en een nieuw gezag.²⁴⁵

²⁴¹ E. Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, edited, introduction, notes by A. Phillips (Oxford: Oxford University Press, 1998). 103.

²⁴² Keltner and Haidt, "Approaching awe," 297. Volgens Haidt en Keltner verklaren vijf extra beoordelingen de variatie van aan ontzagservaringen: 1. Bedreiging, (gevaar en angst); 2. Schoonheid (en esthetisch plezier); 3. Buitengewone bekwaamheid, (talent en vaardigheid); 4. Deugd (en een sterk karakter); 5. Het bovennatuurlijke (geheimzinnigheid, bij een supernatuurlijke oorzaak, entiteit). De laatste is gewoonlijk angstaanjagend, maar kan schitterend zijn als de entiteit als welwillend wordt ervaren. Zie: Keltner and Haidt, "Approaching awe," 304-306.

²⁴³ Keltner and Haidt, "Approaching awe," 303, 304.

²⁴⁴ Keltner and Haidt, "Approaching awe," 303, 304.

²⁴⁵ Keltner and Haidt, "Approaching awe," 298, 299.

Ontzag kan dus in allerlei dimensies van het maatschappelijke leven ervaren worden, maar voor het onderwerp van deze scriptie is het ontzag zoals deze functioneert in een religieuze ervaring van belang. De vraag die dan opkomt is: wat is een religieuze ervaring?

1495 4.2 Religieuze ervaring

Een eenduidige definitie geven van een religieuze ervaring is niet gemakkelijk; het is een zeer subjectieve aangelegenheid. Desalniettemin kan ervaring bestudeerd worden.²⁴⁶ Maar het zal duidelijk zijn dat een buitenstaander meestentijds moet vertrouwen op wat degene, die een ervaring ondervonden heeft, vertelt. Hierin schuilt echter een gevaar. De Nederlandse theoloog, kerkhistoricus en predikant
1500 Peter Nissen merkt op: "De eigen ervaring en niet het gezag van een traditie is het criterium voor authenticiteit geworden. Iets is 'echt' als het doorleefd is. Dit nieuwe waarmerk van authenticiteit past binnen de emotiecultuur waarin wij leven: alles is gevoel. De emotie staat boven de traditie en de ratio."²⁴⁷ Het is dus oppassen niet het kind van de religieuze ervaring met het badwater van kerk en traditie weg te gooien. Weliswaar is er een verschil of misschien zelfs een scheidslijn op te merken
1505 tussen de persoonlijke ervaring en de beschrijving daarvan door een ander, maar het gaat wel degelijk over een door iemand zelf ervaren gebeurtenis. Wat zeggen wetenschappers over religieuze ervaring?

De Amerikaanse filosoof en psycholoog William James gaat in 1902 van ervaring als persoonlijke ervaring uit omdat dat in zijn ogen het meest wezenlijke is. In zijn ogen is de persoonlijke, religieuze ervaring het uitgangspunt voor de grote godsdiensten.²⁴⁸ En, zegt James, zodra de term 'religieus gevoel' als een collectieve naam beschouwd wordt voor de vele gevoelens die religieuze objecten afwisselend kunnen opwekken, zie je dat deze term psychologisch gezien waarschijnlijk niets specifiek bevat dat als typisch 'religieus' kan worden begrepen. De religieuze ervaring ziet hij als een emotie waardoor er een gemoedstoestand ontstaat die niet zelf religieus is, maar die het religieuze oproept.²⁴⁹

1515 Als een concrete gemoedsgesteldheid, ontstaan uit een gevoel plus een bepaald soort object, zijn religieuze gevoelens uiteraard psychische verschijnselen die van andere kunnen worden

²⁴⁶ In zijn rede ter gelegenheid van zijn afscheid als bijzonder hoogleraar Metafysica in de geest van de Theosofie aan de Universiteit Leiden in 2013 stelt de Nederlandse filosoof Hans Gerding dat ieder fenomeen te onderzoeken en te verklaren valt. Mensen, zegt Gerding, rapporteren ervaringen waarin heel verschillende grenzen overschreden worden. Het kan bijvoorbeeld gaan om de grens van leven en dood, de grenzen van ruimte en tijd, of om grenzen rond het vertrouwde besef van identiteit. Gerding kiest voor de begrippen 'grensoverschrijdingen', 'grensoverschrijdende ervaringen' en ook voor het woord 'transcendentie' waarin aspecten van spiritualiteit of mystieke verbinding zijn te ontdekken. Maar, zegt Gerding, geen verklaring kan volledig zijn, als het een ervaring niet onderzoekt en uitsluit. Een ervaring dient concreet te zijn om te worden onderzocht. Een grensoverschrijdende ervaring is dat niet. Gerding stelt nu dat er in dergelijke ervaringen concrete subervaringen zijn, die wel beantwoorden aan een empirisch onderzoek. J. Gerding, *Filosofische bespiegelingen rond spiritualiteit* (Leiden: Universiteit Leiden, 2013).

²⁴⁷ P. Nissen, "Desoriëntatie in zingeving. Een verkenning van de horizon," in *Speling* 68 (2016), 26-32.

²⁴⁸ W. James, *Vormen van religieuze ervaring; een onderzoek naar de menselijke aard*, 6^e herz. en verm. dr. (Amsterdam: Uitgeverij Abraxas, 2010). 29. (William James 1842-1910)

²⁴⁹ James, *Vormen van religieuze ervaring*, 27-28

onderscheiden. Er is echter geen reden om aan te nemen dat er een simpele abstractie 'religieuze emotie' bestaat als een op zichzelf staande, elementaire mentale aandoening die zonder uitzondering in elke religieuze beleving aanwezig is.²⁵⁰

1520

James verdeelt religie in twee hoofdcategorieën: de institutionele kant, waaronder kerk, theologie en aanbidding; en de persoonlijke, ervaringsgerichte kant. Het is deze laatste die hem in zijn werk bezighoudt. Hij geeft een definitie van religie maar wel in termen van een religieuze ervaring, namelijk: "de gevoelens, handelingen en ervaringen van afzonderlijke personen in hun eenzaamheid, voorzover zij overtuigd zijn in relatie te staan tot wat zij voor het goddelijke houden."²⁵¹

1525

De Roemeens-Amerikaanse godsdiensthistoricus Mircea Eliade heeft een andere invalshoek. Hij ziet juist de objecten waarin het heilige, het gewijde, zich manifesteert: "Wanneer het gewijde zich manifesteert door een willekeurige hiërofanie²⁵², is er niet alleen een breuk in de homogeniteit van de ruimte, maar ook een openbaring van een absolute werkelijkheid, die staat tegenover de niet-werkelijkheid van de onmetelijke omringende uitgestrektheid."²⁵³ Volgens Eliade ligt het uitgangspunt voor het profane in het heilige. Het heilige hoort volgens hem bij de mens zijn bestaan, bij de menselijke existentie, bij de wereld. Het heilige staat dus niet zonder meer tegenover het profane.

1530

1535

Een religieuze ervaring is onvatbaar en mysterieus, vooral als ze de intensiteit krijgt van een mystieke ervaring.²⁵⁴ 'Gelovigen' beklemtonen het aspect van een ontmoeting met een werkelijkheid die de normale ervaringswereld overstijgt, die transcendent en ultiem is. 'Ongelovigen' zijn geneigd deze ervaring te herleiden tot een zuiver biologische of psychologische oorsprong.²⁵⁵ Dit laatste betekent dat hogere ervaringen van de mens dan herleid worden tot niet meer dan biologische oorzaken.

²⁵⁰ James, *Vormen van religieuze ervaring*, 28.

²⁵¹ James, *Vormen van religieuze ervaring*, 30.

²⁵² M. Eliade, *Het heilige en het profane* (Amsterdam: Meulenhoff Nederland bv, 1977). Eliade verstaat onder 'hiërofanie' ieder willekeurig object waarin zich iets sacraals openbaart. (Mircea Eliade, van Roemeense afkomst, 1907-1986)

²⁵³ Eliade, *Het heilige en het profane*, 19. Eliade legt hierbij de nadruk op de paradox die elke hiërofanie in wezen vormt: "Door het feit dat het heilige zich hierin openbaart wordt een willekeurig object iets anders en blijft toch zichzelf, want het blijft functioneren in zijn kosmische omgeving. Een heilige steen blijft een steen; zo te zien (nauwkeuriger: door profane ogen gezien) onderscheidt hij zich in niets van alle andere stenen. Maar voor diegenen aan wie hij zich als heilig openbaart transformeert zijn onmiddellijke realiteit zich tot bovennatuurlijke realiteit. Met andere woorden, voor diegenen die een religieuze beleving kennen zou de hele Natuur zich als kosmische heiligheid kunnen openbaren. De Kosmos kan in zijn geheel tot hiërofanie worden." Eliade, *Het heilige en het profane*, 13.

²⁵⁴ Soms wordt een analogie gevonden met mystieke ervaringen en met 'bijna dood ervaringen'. De laatste wordt veelal reëel beschreven. Zo ook door E. Alexander, *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the afterlife* (New York: Simon & Schuster, 2012), een autobiografisch verslag van een eerst religieus onverschillig neuroloog van Harvard University.

²⁵⁵ Zie bijvoorbeeld A. Newberg, E. d'Aquili en V. Rause, *Waarom God niet verdwijnt. De neurologie van mystieke en religieuze ervaringen* (Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum B.V., 2002). De schrijvers gaan er vanuit dat de hersenen een verzameling fysieke structuren vormen die zintuiglijke, cognitieve en emotionele informatie verzamelen en verwerken, terwijl de geest het verschijnsel is dat bestaat uit de gedachten, herinneringen en emoties die voortvloeien uit de waarnemingsprocessen van de hersenen. 37.

1540

De Amerikaanse filosoof John Smith komt in zijn boek *Experience and God* met een soort tussenoplossing. Hij geeft een korte definitie van een religieuze ervaring, die hij als volgt invult: "Experience is encounter with what there is; experience is made up of what we undergo and live through, and its meaning becomes part of the integrated life of a person."²⁵⁶ In zijn boek onderzoekt hij

1545

vervolgens waar de religieuze ervaring uit bestaat, wat de Belgische socioloog en Jezuïet Guido Dierickx in zijn boek *Religie als sociale constructie* in de definitie van Smith verwerkt en die definitie dan als volgt weergeeft: "Een religieuze ervaring is een ontmoeting met een ultieme werkelijkheid, maar deze ontmoeting wordt door het subject geduid vanuit zijn voorafgaande ervaringen, zijn groepscultuur en zijn taaleigen."²⁵⁷ Het gaat in de definitie van Smith om het menselijk draagvlak; een religieuze

1550

ervaring is volgens hem afhankelijk van een mens zijn ervaringen, omgeving en taal.

Tenslotte iemand die een heel andere invalshoek kent, de Engelse bioloog en oprichter van de RERC²⁵⁸ Alister Hardy. Hij beschouwt mensen als spirituele dieren en religieuze ervaring als een natuurlijk fenomeen van evolutionaire waarde. Hij is van mening dat mensen zich bij het verkennen van hun omgeving bewust waren geworden van iets daarbuiten, een transcendente aanwezigheid die hen op een andere manier ontmoette dan hun dagelijkse ervaring. Met andere woorden, hij gelooft dat spiritualiteit een natuurlijk onderdeel van bewustzijn is. In zijn boek *The Spiritual Nature of Man* definieert Hardy een religieuze ervaring als "a deep awareness of a benevolent non-physical power which appears to be partly or wholly beyond, and far greater than, the individual self."²⁵⁹ Waarschijnlijk zouden Hardy en

1555

1560

4.2.1 Kenmerken van een religieuze ervaring

Een religieuze ervaring doet zich aan je voor, vertelt de Nederlandse wis- en natuurkundige en theoloog Jaap Dijkstra. Zo gaat het meestal: toevallig, onverwacht. Doorgaans overkomt het mensen niet meer dan eenmaal of tweemaal in hun bestaan. Dijkstra spreekt over religieuze ervaring in de context van geestelijke verzorging en communicatie. Zich baserend op het werk van de Nederlandse socioloog en godsdienstpsycholoog Jan Weima noemt Dijkstra verschillende kenmerken van een religieuze ervaring en die alle verwijzen naar het private van een dergelijke ervaring:

1565

²⁵⁶ J. Smith, *Experience and God* (New York: Oxford University Press, 1968). xv. (John Smith 1921-2009)

²⁵⁷ G. Dierickx, *Religie als sociale constructie. Een menswetenschappelijke rondleiding* (Antwerpen/Apeldoorn: Garant-Uitgevers nv, 2015). 74, 75.

²⁵⁸ RERC: Religious Experience Research Centre. Oppericht door Sir Alister Hardy (1896-1985) in 1969 aan het Manchester College in Oxford, verhuisde de RERC in 2000 naar Lampeter. Het doel van het centrum is om hedendaagse verslagen van religieuze of spirituele ervaringen te bestuderen. Naast het archief met verslagen heeft de RERC een gespecialiseerde verzameling boeken en tijdschriften. Zie <https://www.uwtsd.ac.uk/library/alister-hardy-religious-experience-research-centre/> (Geraadpleegd 18 april 2019)

²⁵⁹ A. Hardy, *The Spiritual Nature of Man. A Study of Contemporary Religious Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1979); M. Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience* (London/New York: Continuum International Publishing Group, 2008). 5.

- 1570
1. De ervaring van eenheid met iets wat aangeduid wordt als een uiteindelijke werkelijkheid;
 2. De waarneming van een innerlijke subjectiviteit in de uiterlijke werkelijkheid;
 3. De ervaring van uiteindelijke eenheid in de veelheid van waargenomen deelwerkelijkheden;
 4. Een veranderde ervaring van ruimte en tijd;
 5. Een ervaring van het heilige;
 6. Een intense, positief gewaardeerde stemming;
 - 1575 7. De onoverdraagbaarheid van de ervaring, indien gebruik wordt gemaakt van conventionele taal;
 8. De noëtische kwaliteit van de ervaring. Hiermee wordt bedoeld dat de ervaring gezien wordt als een bron van werkelijke kennis en inzicht.

1580 Vooral punt zeven maakt het communiceren erover lastig. Het onoverdraagbare maakt dat men weinig in aanraking komt met verhalen over religieuze ervaring. Mensen praten er niet gemakkelijk over. Wie er toch over wil spreken, loopt het risico afgeserveerd te worden. Het kan namelijk zweverig klinken, buiten de werkelijkheid.²⁶⁰ Vaak wordt een dergelijke ervaring pas lang na het gebeuren genoteerd. De hiervoor genoemde Hardy was 88 jaar oud voordat hij zijn eigen ervaringen opschreef. Ondanks zijn grote belangstelling voor het onderwerp had hij die nooit eerder aan iemand verteld. Het gebeurt vaak

1585 dat deze ervaringen niet gedeeld worden. Mensen waarderen ze als zeer persoonlijke berichten en zijn vaak terughoudend om erover te praten. De ervaringen zijn kostbaar en angst voor spot is een krachtige factor om dergelijke gebeurtenissen voor zichzelf te houden.²⁶¹

1590 De hoeveelheid kenmerken geeft aan dat de religieuze ervaring als een breed begrip valt op te vatten. Niet alle religieuze ervaringen zijn ook mystieke ervaringen, andersom wel. Binnen de religieuze ervaring wordt een mystieke ervaring als onderscheidend gekarakteriseerd door de specifieke vertrouwelijkheden aangaande de nabijheid van het heilige.²⁶²

4.3 Mystieke ervaring

1595 Bij deze paragraaf dient eveneens de opmerking van Nissen uit de paragraaf 'Religieuze ervaring' in gedachten te worden gehouden: "De eigen ervaring en niet het gezag van een traditie is het criterium voor authenticiteit geworden. [...] De emotie staat boven de traditie en de ratio." De Amerikaanse theoloog en godsdiensthistoricus Bernard McGinn merkt op dat "'mystical experience,' to the best of my knowledge, was not an expression used by mystics or students of mysticism before the nineteenth

²⁶⁰ J. Dijkstra, *Gespreksvoering bij geestelijke verzorging. Een methodische ondersteuning om betekenisvolle gesprekken te voeren* (Soest: Uitgeverij Nelissen, 2007). 164-165. Dijkstra baseert zich hier op het werk van de Nederlandse socioloog en godsdienstpsycholoog Jan Weima, *Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring* (Baarn: Ambo, 1981). (Jan Weima 1926-2011)

²⁶¹ Rankin, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, 10

²⁶² A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2007). 24.

1600 century.” Degene die op deze ‘ervarings-gedachte’ van grote invloed is geweest, was William James met zijn idee dat op het terrein van religie gevoel meer bepalend is in het begrijpen van de essentie van het fenomeen dan ratio. Wat wij mystieke ervaring noemen, zegt McGinn, noemden de mystici ‘mystieke theologie’. Prioriteit geven aan gevoel betekent de grote mystici veronachtzamen die geloofden (hoewel ze de term begrepen) dat het niet hun eigen ervaring was die belangrijk was, maar eerder de waarheidsclaims die werden neergelegd in hun geschriften en hoe deze aanspraken voorzagen

1605 in een dieper begrijpen van het geloofsleven.²⁶³ Wanneer spiritualiteit als een bredere term wordt opgevat die het hele terrein van geloof en gebruiken aanduidt, kunnen we mystiek begrijpen als de innerlijke en verborgen realisatie van spiritualiteit door een bewustzijnstransformatie van Gods onmiddellijke aanwezigheid. Het mystieke element binnen spiritualiteit is het doel waar spirituele praktijken zich op richten.²⁶⁴ Maar wat is ‘mystiek’ en wat is de herkomst van het woord?

1610 4.3.1 Herkomst van het woord ‘mystiek’

Mystiek is waarschijnlijk afgeleid van het Griekse ‘muein’, wat de mond of de ogen sluiten betekent. Het is verwant aan het Griekse woord *mysterion*: geheim. In het Latijn is het *mysticus*, wat verborgen, geheimzinnig betekent. Mystiek is een afkorting van het Griekse ‘*Mystikè theologia*’, de kennis Gods die op ervaring berust, een werk van Dionysius de Areopagiet uit de eerste eeuw van onze jaartelling.

1615 Het begrip mystiek is al oud. Door alle eeuwen heen hebben mensen in allerlei culturen mystieke ervaringen gehad. Het zou zijn oorsprong in de Griekse mysteriën hebben. Een mysticus was iemand die in de geheimen van een mysterie was ingewijd en die esoterische kennis van goddelijke zaken mocht ervaren en verwerven.²⁶⁵

1620 De Franse Lutherse predikant Louis Bouyer, die in 1939 in de katholieke kerk werd opgenomen, vertelt over de oorsprong en de ontwikkeling van het woord mystiek in zijn artikel *Mysticism / An Essay on the History of the Word*. De Griekse kerkvaders gebruikten het woord ‘mystiek’ om de goddelijke werkelijkheid te beschrijven die Christus had gebracht, die het evangelie had onthuld en die de aan de Schrift haar diepgaande en definitieve betekenis had gegeven, zo meent Bouyer. Bovendien werd het

1625 woord volgens hem toegepast op alle kennis van goddelijke zaken waar we toe kunnen treden door middel van Christus, en dan hiervan afgeleid, tot deze zaken zelf. Ten slotte beschrijft het woord de

²⁶³ B. McGinn, “Mystical Consciousness: A Modest Proposal,” in *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8 (2008) 44-63

²⁶⁴ McGinn, “Mystical Consciousness”, 44. Opmerking: McGinn heeft het in dit stukje tekst over christelijke spiritualiteit. Dat staat zo niet hier in de tekst. Voor de volledigheid volgt hier de originele tekst: “If we take spirituality as a broad term signifying the whole range of beliefs and practices by which the Christian church strives to live out its commitment to the Spirit present in the Risen Christ (1 Cor. 6:14–20; 2 Cor. 3:17), then we can understand mysticism as the inner and hidden realization of spirituality through a transforming consciousness of God’s immediate presence. Mysticism, or more precisely, the mystical element within Christian spirituality, is the goal to which spiritual practices aim.”

²⁶⁵ Timmer, *van Anima tot Zeus*, 499.

spirituele werkelijkheid van aanbidding 'in geest en in waarheid', in tegenstelling tot de ijdelheid van een uiterlijke religie die niet tot nieuw leven was gebracht door de komst van de Heiland.²⁶⁶

- 1630 Verder laat Bouyer zien hoe het gebruik van het woord 'mystiek' van een Bijbelse context overgaat naar een sacramentele, meer specifiek, een eucharistische context en vervolgens naar een gebruik om aan te geven God te kennen.²⁶⁷ Het is Origines (ca. 185-254) die deze laatste vorm van gebruik als eerste toepast. Hij gebruikt daarbij het woord 'mystikós', dat de uiterlijke bijzonderheden van de ritus betreft en niet een ervaring of leer. Hij gebruikt het woord met betrekking tot het Christusmysterie als sleutel tot het verstaan van heel de Schrift: de verborgen 'mystieke' zin. Mystikós kwalificeert een bepaalde ervaringsmatige godskennis. Precies waar religieuze ervaring en schriftmeditatie samenvallen, gebruikt Origines het woord 'mystiek'.²⁶⁸
- 1635

- Maar degene die voor het hedendaagse begrip van mystiek belangrijk is, is de auteur die zichzelf
- 1640 Dionysius de Areopagiet (eind 5^e/begin 6^e eeuw) noemde, met name door diens traktaat *De mystica theologia* (Over mystieke theologie). In de renaissance echter werd de naam van de schrijver 'ontmaskerd' als een pseudoniem. Hij wordt daarom tegenwoordig ook Pseudo-Dionysius genoemd.²⁶⁹ Pseudo-Dionysius legt de nadruk op het geschonken krijgen van de mystieke ervaring, op het geschonken krijgen van God in het mystieke duister. Deze onzegbare vorm van ervaringskennis van goddelijke dingen zal de betekenis van de term 'mystiek' bepalen tot in de 17^e eeuw.²⁷⁰ Vanaf toen begon het woord meer en meer te verwijzen naar het 'verborgene' en het 'essentiële' en naar de stille innerlijke geheimen van de ervaring, genadiglijk toegestaan door een hoofdzakelijk beschouwende manier van weten. Het is alleen vanaf toen dat we een overgang zien van het bijvoeglijke en bijwoordelijke gebruik van 'mysterie' naar het inhoudelijk gebruik als zelfstandig naamwoord, en vandaar geleidelijk naar 'mysticisme' en de 'mystici'. De zogenoemde 'mystieke traditie' waar we tegenwoordig naar verwijzen, is ontstaan door het met terugwerkende kracht als een traditie uit die tijd toe te eigenen.²⁷¹
- 1645
- 1650

²⁶⁶ L. Bouyer, "Mysticism / An Essay on the History of the Word," in *Understanding Mysticism*, edited by R. Woods (New York: Image Books [Doubleday & Company, Inc.], 1980), 42-56. 47. (Louis Bouyer 1913-2004)

²⁶⁷ Bouyer, "Mysticism", 47, 50.

²⁶⁸ Bouyer, "Mysticism", 50-51; O. Steggink, "Mystiek: woordgebruik en theorievorming," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003), 25-56. (Otger Steggink, Karmeliet, 1925-2008); C. Stang, "Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dionysius the Areopagite," in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, edited by J. Lamm (Oxford/Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2013), 161-177.

²⁶⁹ De naam verwijst naar het Atheense raadslid van de Areopagus die door Paulus bekeerd zou zijn (zie Bijbel, Handelingen 17: 34). Mogelijk was Dionysius de Areopagiet een Syrische monnik? In ieder geval is de tekst van Dionysius zwaar beïnvloed door de neoplatonische filosoof Proclus (410-485), hoofd van de Academie in Athene in de late vijfde eeuw, en moet het een pseudoniem werk zijn uit ongeveer die tijd. Zie P. Rorem, *The Dionysian Mystical Theology* (Minneapolis: Fortress Press: 2015). 4, 5.; Stang, "Negative Theology," 162.

²⁷⁰ Steggink, "Mystiek," 31

²⁷¹ Steinbock, *Phenomenology and Mysticism*, 23-24

4.3.2 Wat is mystiek. Enkele definities

1655 In de Van Dale staat bij het zelfstandig naamwoord 'mystiek': "hartstochtelijk streven naar de
bijzondere vereniging van de ziel met God en van God met de mens" en "de leer van dit streven". Bij
het bijvoeglijk naamwoord staat eerst: "geheimzinnig, verborgen, duister, raadselachtig" en dan:
"betrekking hebbend op, behorend tot de mystiek of de mystieken."²⁷² Bij het zelfstandig naamwoord
wordt alleen God genoemd. Alle vormen van mystiek die onafhankelijk van (een) God gebeuren, zijn
1660 buitengesloten. Er moet dan ook rekening worden gehouden met het theoretisch denken vanuit een
westerse, christelijke invalshoek. Iets wat ook blijkt uit de vorige paragraaf 'Herkomst van het woord
'mystiek''. Bovendien zijn de denkers over mystiek gebonden aan de tijd en de omgeving, de cultuur,
waarbinnen wordt gedacht. Bij het bijvoeglijk naamwoord is blijkbaar een connotatie als
'geheimzinnig', belangrijker dan 'betrekking hebbend op' of 'behorend tot'. Hiermee wordt mystiek in
de sfeer van het 'wonderbaarlijke', het bovennatuurlijke getrokken, waardoor het ook buiten het kader
1665 van de geloofsbeleving wordt geplaatst.²⁷³

De al eerdergenoemde William James komt in 1902 niet met een definitie, maar geeft aan wat hij bedoelt
met 'mystical states of consciousness', mystieke bewustzijnstoestand. Hij noemt daarbij vier 'marks',
kenmerken, waaraan een ervaring moet voldoen om deze als 'mystiek' te kunnen bestempelen:
1670 'ineffability', onuitspreekbaarheid, 'noetic quality', verstandelijke kwaliteit, 'transiency', voorbijgaande
aard en 'passivity', passiviteit. Voor James vormt de mystieke staat van bewustzijn "the root and centre"
van "personal religious experience". Het tart elke bewoording zodanig dat "its quality must be directly
experienced".²⁷⁴ De eerste twee kenmerken, zegt James, zijn de meest karakteristieke en geven elke
ervaring waarbij dit voor komt, het recht om als mystiek benoemd te worden. James omschrijft
1675 onuitspreekbaarheid als volgt:

The subject of it immediately says that it defies expression that no adequate report of its contents
can be given in words. It follows from this that its quality must be directly experienced; it cannot
be imparted or transferred to others. In this peculiarity mystical states are more like states of
1680 feeling than like states of intellect. No one can make clear to another who has never had a certain
feeling, in what the quality or worth of it consists.²⁷⁵

²⁷² Dale, *Groot woordenboek*, betr. lemma

²⁷³ Steggink, "Mystiek," 36-38

²⁷⁴ James, *Vormen van religieuze ervaring*, 281-283. De 'onuitspreekbaarheid' en de 'verstandelijke kwaliteit', de
noëtische kwaliteit, komen overeen met de al eerder genoemde kenmerken van een religieuze ervaring. De andere
twee vallen bij die kenmerken niet zo een op een te vertalen, maar Dijkstra noemt een religieuze ervaring iets wat je
overkomt, 'passiviteit', en de 'voorbijgaande aard' zou bij 'intensiteit' geplaatst kunnen worden aangezien die van
voorbijgaande aard is. Ook: W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* [Centenary
Edition] (London/New York: Routledge, 2002). 294-296.

²⁷⁵ James, *The Varieties of Religious Experience*, 295.

Het is duidelijk hoe dit kenmerk een obstakel kan zijn om mystieke ervaringen te begrijpen. Iets wat ook al in paragraaf 4.2.1 ten aanzien van religieuze ervaringen is aangegeven. In tegenstelling met onuitspreekbaarheid, zegt James, is de verstandelijke kwaliteit van mystieke ervaringen:

1685
1690
Although so similar to states of feeling, mystical states seem to those who experience them to be also states of knowledge. They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect. They are illuminations, revelations, full of significance and importance, all inarticulate though they remain; and as a rule they carry with them a curious sense of authority for after-time.²⁷⁶

1695
Mystieke ervaringen geven 'kennis' en tegelijkertijd zijn ze onuitspreekbaar, maar onze denkbeelden kunnen de ervaring, waardoor de verstandelijke kwaliteit volgens zeggen is toegenomen, niet adequaat beschrijven. De twee andere kenmerken, voorbijgaande aard en passiviteit, zijn minder scherp neergezet, maar worden meestal wel gevonden, zegt James. Voorbijgaande aard betekent dat mystieke ervaringen niet lang duren en passiviteit verwijst naar het passieve karakter van de ervaring; de mysticus is niet actief tijdens de ervaring wanneer deze eenmaal is ingetreden, maar een passieve getuige hiervan. De mysticus voelt zich alsof zijn eigen wil er niet meer is, en soms ook alsof hij wordt vastgegrepen en vastgehouden door een superieure macht.²⁷⁷

1700 De Engelse Evelyn Underhill karakteriseert 'mystiek' in haar baanbrekende studie *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Consciousness* in positieve zin: :

1705
Mysticism, then, is not an opinion: it is not a philosophy. It has nothing in common with the pursuit of occult knowledge. It is not merely the power of contemplating Eternity. It is the name of that organic process which involves the perfect consummation of the Love of God: the achievement here and now of the immortal heritage of man.²⁷⁸

Zij komt in dit boek met kritiek op de vier punten van James en geeft vier andere karakteristieken: 1.

²⁷⁶ James, *The Varieties of Religious Experience*, 295

²⁷⁷ James, *The Varieties of Religious Experience*, 295

²⁷⁸ E. Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Consciousness* (London: Methuen & Co. LTD.: 1911). 97.; (Evelyn Underhill, 1875-1941, werd in 1907 Anglo-Catholic, maar in 1921 praktiserend lid van de Anglicaanse gemeenschap.) Vertaalde tekst: "Mystiek is geen overtuiging; het is geen filosofie. Het heeft niets van doen met het nastreven van occulte wetenschap. Van de ene kant is het niet alleen het vermogen de Eeuwigheid te schouwen; van de andere kant mag het ook niet gelijkgesteld worden met religieuze dwaasheid. Het is de naam van dat organisch proces dat de algehele voltrekking van de Liefde van God met zich meebrengt: de voltooiing hier en nu, van de onsterfelijke erfenis van de mens." O. Steggink, "Underhill, Evelyn (mrs. Stuart Moore) (1875-1941)," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven* [Deel III: Personen en begrippen in lemmata. Encyclopedisch deel], redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003), 1092.

Het is actief en praktisch, niet passief en theoretisch, het is een organisch levensproces; 2. Het doel ervan is transcendentiaal en spiritueel, waarbij het hart van de mysticus gericht is op het onveranderlijke Ene; 3. Dit Ene is niet alleen de Realiteit van al wat is, maar het is ook een levend en persoonlijk 'Object of Love'; 4. Dit leven in eenheid met dit Ene is een definitieve staat of vorm van versterkt leven, die alleen bereikt kan worden door een onherroepelijk en moeilijk psychologisch proces in te gaan, de 'mystieke weg'.²⁷⁹ In tegenstelling tot James, komt Underhill wel met een definitie: "the expression of the innate tendency of the human spirit towards complete harmony with the transcendental order".²⁸⁰ Deze neiging neemt geleidelijk het hele bewustzijn in beslag en vindt zijn einde in de 'mystic union', de mystieke eenwording.²⁸¹ Verder in haar boek komt Underhill met een uitgebreidere definitie:

Mysticism, in its pure form, is the science of ultimates, the science of union with the Absolute, and nothing else, and that the mystic is the person who attains to this union, not the person who talks about it. Not to know about, but to Be, is the mark of the real practitioner.²⁸² [...] The true 'science of ultimates' must be a science of pure Being,²⁸³

1720 Drie jaar later komt Underhill met een heel korte definitie en vervangt ze de woorden 'science' en 'Absolute' uit de eerste regel voor 'art' en 'Reality'. Het gaat bij Underhill om het ontdekken van het antwoord voor jezelf en deze definitie dekt volgens haar alles wat de moeite waard is om te ontdekken: "Mysticism is the art of union with Reality." Bij Underhill is de 'kunst van eenwording' de essentie en dit kan alleen middels een ervaring. Zij voegt hieraan toe dat een mysticus een persoon is "who has attained that union in greater or less degree; or who aims at and believes in such attainment."²⁸⁴ Een mysticus zit in een continu, actief proces, kent de Werkelijkheid en deze "direct intuition of the Absolute kills all lesser cravings."²⁸⁵ Underhill volgt een lange katholieke spirituele traditie en stelt bij het rangschikken apofatische, beeldloze, zuiver noëtische ervaringen van God boven die met beelden of lichamelijke manifestaties, zoals vervoering. Deze hiërarchie weerspiegelt een tendens om intellect, affect en fysieke sensaties in afnemende volgorde te waarderen. Vaak is het binaire van apofatische en katafatische manieren²⁸⁶ samengevoegd met een onderscheid tussen 'intellectuele' (of 'speculatieve') en

²⁷⁹ Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature*, 96.

²⁸⁰ Underhill, *Mysticism*, x; Underhill voegt er aan toe: "whatever be the theological formula under which that order is understood." Zie Underhill, *Mysticism*, x.

²⁸¹ Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature*, x.

²⁸² Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature*, 86.

²⁸³ Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature*, 181. Vertaling van de tekst: Mystiek, in zijn pure vorm, is de wetenschap van uitersten, de wetenschap van eenheid met het Absolute, en niets anders, en de mysticus is de persoon die deze unie bereikt, niet de persoon die erover spreekt. Niet om te weten, maar om te zijn, is het kenmerk van de echte beoefenaar. [...] De ware 'wetenschap van uitersten' moet een wetenschap van puur Zijn zijn. RvO

²⁸⁴ E. Underhill, *Practical Mysticism* (Prepared and Published by: E-BooksDirectory.com, [1914] z.j., z.p.)

²⁸⁵ Underhill, *Mysticism. A Study in the Nature*, 100.

²⁸⁶ Van oudsher bestaan er twee manieren, twee methoden om over God of het goddelijke te spreken: de katafatische (bevestigende) en de apofatische (nee-zeggende) theologie. De katafatische theologie probeert uit te drukken wie God is door middel van bevestigende uitspraken over God: 'God is goed', 'God is groot', 'God is liefde', 'God is almachtig'. De apofatische theologie probeert uit te drukken wie God is via ontkennde uitspraken: God is niet

'affectieve' mystici.²⁸⁷

- 1735 James en Underhill bevrijden de mystiek uit het 'medisch materialisme', waarin ze, volgens James, was verzeild geraakt, maar ook uit een eenzijdige speculatieve theologie.²⁸⁸ Beiden typeerden de mystieke ervaring teneinde ruimte te creëren tegenover negatieve vooroordelen.²⁸⁹ James benadert de mystiek voor het eerst als een eigensoortig verschijnsel dat niet herleid kan worden tot andere psychische verschijnselen. De religieuze beleving wordt bij hem vanuit existentieel standpunt beschouwd. James beschrijft het fenomeen mystiek, maar heeft daarbij de connectie tussen wijsbegeerte/wetenschappen enerzijds en de mystiek anderzijds duidelijk onderkend.²⁹⁰
- 1740 Net als bij de twee voorgaande schrijvers James en Underhill wordt het werk van de Duits Lutherse theoloog en godsdienstfilosoof Rudolf Otto ook vandaag tot de standaardwerken gerekend.²⁹¹ Hij stelt dat de religie een zelfstandig element is in het menselijk geestesleven en in wezen irrationeel van aard. Niet door het verstand, maar allereerst door het gevoelsleven wordt het voorwerp van het religieus beleven ervaren.²⁹² In zijn boek *Das Heilige* schrijft hij over ervaringen die hij 'numineus' noemt.
- 1745 Numineus is afgeleid van het Latijnse 'numen' wat goddelijke macht, openbaring of majesteit betekent. Otto noemt het goddelijke 'mysterium tremendum et fascinans', het huiveringwekkende en het sterk boeiende geheimenis. Het zijn ervaringen waardoor mensen zich ten diepste verbonden weten met een alles omvattende werkelijkheid.²⁹³ In de ervaring van het heilige, van het numineuze, zegt Otto, manifesteert zich 'Das Ganz Andere' dat onbegrijpelijk en ongrijpbaar is en niet alleen het verstand te
- 1750 boven gaat, maar tegen alle verstand in gaat en waarbij zelfs de openbaring in zichzelf niet eensgezind

goed maar ook niet slecht, niet groot maar ook niet klein, hij kent geen liefde maar ook geen haat, hij is niet almachtig maar ook niet machteloos. Door te omschrijven wie God niet is, kan directe ervaringskennis verworven worden over wie God wel is. Deze kennis kan echter nooit in woorden en begrippen worden uitgedrukt. Zie: A. van der Braak, "Het zielenvonkje van Meister Eckhart," in *NieuwWij* [15 oktober 2014] <https://www.nieuwwij.nl/nieuw-wij/het-zielenvonkje-van-meister-eckhart/> (Geraadpleegd 18 april 2019)

²⁸⁷ B. Newman, "Gender," in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, edited by J. Lamm (Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2013), 41-56.

²⁸⁸ Steggink, "Mystiek," 44; O. Steggink, "James, William (1842-1910)," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven* [Deel III: Personen en begrippen in lemmata. Encyclopedisch deel], redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003), 992.

²⁸⁹ K. Waaijman, "Mystieke ervaring en mystieke weg," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003), 57-80.

²⁹⁰ J. Baers, "Evoluerend westers denken over mystiek in de twintigste eeuw," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003), 137-239.

²⁹¹ Otto's denken werd bepaald door F. Schleiermacher en A. Ritschl over het religieus gevoel, anderzijds door de intellectualistische godsdienstfilosofie van J. Fries en door de historische benadering van E. Troeltsch. Zie: O. Steggink, "Otto, Rudolf (1869-1937)," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven* [Deel III: Personen en begrippen in lemmata. Encyclopedisch deel], redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003) 1045

²⁹² Steggink, "Otto, Rudolf (1869-1937)," 1045

²⁹³ Zie hiervoor: Timmer, *van Anima tot Zeus*, 523-525. Opmerking R. van Ommen: dit 'huiveringwekkende en sterk boeiende geheimenis' doet sterk denken aan wat Edmund Burke zei. Zie paragraaf 4.1

is. Dit 'volledig andere' zit juist in het wezen van de mystiek.²⁹⁴ De Belgische godsdienstfilosoof en ethicus Wim Thys geeft in zijn boek *In den beginne was de mythe* een aanvulling op Otto en komt met een derde begrip, die het 'tremendum et fascinosum' in zekere zin synthetiseert, verenigt. Het heilige, zegt Thys, is ook het 'desideratum', het voorwerp van 's mensen verlangen naar de toekomst.²⁹⁵

1755

Otto en ook Underhill gingen uit van de substantiële gelijkvormigheid van handelen van de mystici vroeger en nu.²⁹⁶ Maar de ontwikkeling van de fenomenologie in de loop van de twintigste eeuw betekende een doorbraak in de studie van de mystiek. De fenomenologische beschrijving van Otto vormt weliswaar een onmisbare bijdrage voor metafysische reflectie op het fenomeen mystiek, maar het blijft, vanuit filosofisch standpunt gezien, een voorstudie.²⁹⁷

1760

Bernard McGinn kijkt sterk vanuit een expliciet christelijke traditie naar mystiek. Hij concentreert zich op mystiek als een onmiddellijk en direct gevoel van de aanwezigheid van God. Als zodanig is hij duidelijk een voorstander van theïstische tradities zoals het christendom waarin de aanwezigheid van God centraal staat.²⁹⁸ Volgens hem voegt het mystieke bewustzijn van James juist wat toe: "Mystical consciousness, however, adds another dimension that transforms the usual components. This third element might be called a consciousness-*beyond*, or 'meta-consciousness' as Thomas Merton once described it." Op zo'n moment is God aanwezig als een doel dat zowel transcendent als ook immanent is. God, Hij of Zij is actief in de mens als bron, als co-auteur van de daden van ervaring, wetend en liefhebbend, aldus McGinn. De oneindige horizon van al het weten en liefhebben wordt op een of andere manier werkelijk, 'hier' in een nieuwe vorm van bewustzijn in wat mystici de bodem, de top of het centrum van de ziel noemen.²⁹⁹ Maar wat er nu precies gebeurt en hoe wordt niet expliciet onderzocht door McGinn. Hij lijkt een vloeiendheid in termen van menselijk weten te willen benadrukken dat suggereert dat de grond van de mens zijn subjectiviteit voorbij de mens in een transcendente Ander ligt. Hij benadrukt daarbij het belang van liefde binnen de christelijke traditie als zowel een goddelijke gift als een staat van bewustzijn dat de

1765

1770

1775

²⁹⁴ R. Otto, *Het heilige. Een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele* (Amsterdam: Uitgeverij De Appelbloesem Pers/Uitgeverij Abraxas, 2002). 51-52. (Rudolf Otto, luthers, 1869-1937)

²⁹⁵ W. Thys, *In den beginne was de mythe. Een opstel over de oorsprong van mythos en logos* (Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel, 1976). 160. (Wim Thys 1940-1990)

²⁹⁶ Zij dachten dat mystici van alle leeftijden en uit alle landen een eeuwig Goddelijke Gemeenschap vormen, waarbij deze mensen alles op het spel zetten om een weg te vinden naar de kern van de werkelijkheid. Zie: Baers, "Evoluerend westers denken," 187

²⁹⁷ L. Dupré, "Mystiek en filosofie," in *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003), 239-257.

²⁹⁸ R. Hood Jr. and Z. Chen, "The Social Scientific Study of Christian Mysticism," in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, edited by J. Lamm (Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2013), 577-592.

²⁹⁹ McGinn, "Mystical Consciousness," 47. (Cursief van de auteur) McGinn bouwt voort op de gedachten van de Canadese filosoof, theoloog, econoom en Jezüet Bernard Lonergan (1904-1984).

ontvanger in een vereniging met het Transcendente trekt.³⁰⁰ Volgens McGinn vangt deze benadering het gevoel van een holistische transformatie die hij ziet omschreven in christelijke mystieke teksten: “the human subject[s] as they are transformed and reoriented through the presence of God acting directly within the subject”.³⁰¹ ‘Mystiek’, zegt McGinn, is een modern woord voor wat de christelijke traditie eerder ‘mystieke theologie’ noemde (een leefstijl, niet een academisch discours), of ‘contemplatie’. McGinn geeft de voorkeur om over het ‘mystieke element’ te spreken en dat onderdeel is van een concrete religie zoals het christendom of het jodendom. Hij heeft, zegt hij in een interview, dit als volgt beschreven:

that part, or element, of Christian belief and practice that concerns the preparation for, the consciousness of, and the effect of what the mystics themselves describe as a direct and transformative presence of God.³⁰²

Een voordeel van deze benadering, vindt McGinn, is dat het ons aanmoedigt het mystieke element niet alleen als een transcenderend en supra temporeel moment van contact met God te zien, maar als onderdeel van een heel leven, met een lange en moeilijke voorbereiding (wat de christenen ascetisme noemen³⁰³), evenals de transformatie die dergelijk direct contact met God maakt in de mysticus en in zijn of haar relaties met anderen. Er zijn drie fasen: voorbereiding, bereiking en effect. Maar, zegt McGinn, niet alle aspecten van het mystieke element in het christendom moeten worden begrepen als het omvatten van mystiek in de hiervoor gegeven expliciete zin.³⁰⁴ McGinn pleit ervoor mystiek middels drie invalshoeken te onderzoeken: 1. als een element van religie; 2. als een proces of een manier van leven; 3. als een poging een direct bewustzijn van de nabijheid van God uit te drukken.³⁰⁵ Bernard McGinn concentreert zich op mystiek als een direct gevoel van de aanwezigheid van God. Als zodanig is hij duidelijk een voorstander van theïstische tradities zoals het christendom waarin de aanwezigheid van God centraal staat.

³⁰⁰ McGinn, “Mystical Consciousness,” 53.; L. Nelstrop, “Mysticism,” in *Vocabulary for the Study of Religion*, edited by R. Segal, K. von Stuckrad (2016) (Geraadpleegd 18 april 2019)

<http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000101>

³⁰¹ McGinn, “Mystical Consciousness,” 59; Nelstrop, “Mysticism,” z.p.

³⁰² Irseunige, “Conversation on Mysticism with Bernard McGinn,” in *Mystique et figures mystiques – séminaire de recherche de l’IRSE et du CERPH*, (23 Mai 2016) <https://mystiquefigures.com/2016/05/23/conversation-on-mysticism-with-bernard-mcginn/> (Ook: *Essential Writings of Christian Mysticism*, xiv) (Geraadpleegd 18 april 2019) McGinn beschrijft mystiek op bijna identieke wijze in een artikel uit 2017: “mysticism within Christianity as that part of its beliefs and practices that concerns the preparation for, the consciousness of, and reaction to (or effect of) what mystics claim in the immediate or direct presence of God.” Zie: B. McGinn, “Christian Mysticism: An Introduction,” (14 June 2017) (Geraadpleegd 18 april 2019)

<https://thevalueofsparrows.com/2017/06/14/christian-mysticism-an-introduction-by-bernard-mcginn/>

³⁰³ Ascetisme van ascese (Grieks askēsis): Een zelftucht met taboes, ontzeggingen en voorschriften om aardse begeerten en hartstochten te beteugelen. Zie: Timmer, *van Anima tot Zeus*, betr. lemma; Synoniemen: versterving, onthouding, vasten. Zie: Puzzelwoordenboek: <https://www.mijnwoordenboek.nl/puzzelwoordenboek/> (Geraadpleegd 18 april 2019)

³⁰⁴ McGinn, “Christian Mysticism,” z.p.

³⁰⁵ McGinn aangehaald in: S. DeHoff, “Mystical Religious Experience and Psychosis: Contours of the Problem,” in *Psychosis or Mystical Religious Experience? A New Paradigm Grounded in Psychology and Reformed Theology* Edited by S. DeHoff (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 1-25. 6.

1800 De Nederlandse Karmeliet Kees Waaijman zegt dat de spiritualiteit tegenover de rationele theologie haar eigen logica in het geweer brengt: die van de mystiek. Hij plaatst met deze opmerking mystiek tegenover ratio. Dat deed hij ook bij zijn definitie, omschrijving van spiritualiteit. Net als Bouyer geeft Waaijman een historisch overzicht waarin hij laat zien hoe de betekenis van mystiek in de loop der eeuwen verandert. Aan het eind komt hij vervolgens met een conclusie:

1805 Het grondwoord 'mystiek' legt het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit uit als een ontmoetingsgebeuren tussen God en mens, dat zijn eigen taal en logica heeft en zich onttrekt aan de objectiverende blik van de ratio. De intimiteit van de mystieke liefde zuivert het verstand, de wil en het geheugen, tot ze volkomen op God zijn afgestemd. Spiritualiteit, verstaan als mystiek, staat op gespannen voet met de rationaliteit zoals die in de westerse cultuur tot ontwikkeling is
1810 gekomen.³⁰⁶

Terugkijkend naar wat Waaijman zei over spiritualiteit in paragraaf 3.3, komen de beide omschrijvingen wel erg dicht bij elkaar. Eigenlijk zijn ze inwisselbaar, beide hebben het over het 'ontmoetingsgebeuren tussen God en mens' waarbij begrippen als ervaring, overstijging en eenwording van belang zijn, beter gezegd, essentieel. Het 'ontmoetingsgebeuren tussen God en mens' is bij Waaijman een ervaringsgebeuren.³⁰⁷

Verschillende wetenschappers over mystiek zijn in het bovenstaande besproken vanwege de verschillen in benadering en het inzicht dat ze vertegenwoordigen. Ze gebruikten en gebruiken de term 'mystiek' om naar verschillende gebieden te verwijzen. Allen zijn (nog altijd) van invloed op het denken over mystiek. Wat ook geldt voor de volgende wetenschapper die in een hernieuwde belangstelling staat gezien zijn beschrijving van twee typen mystiek.

³⁰⁶ Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 355

³⁰⁷ Waaijman ziet het ervaringsperspectief als reactie op het dogmatisch-historisch perspectief van de deductie en dat vanaf de zestiger jaren een omslag naar de ervaring optreedt. Het ervaringsperspectief, zegt Waaijman, werpt een nieuw licht op het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit. Hij komt met een opsomming. Volledige tekst: 1. De notie 'ervaring' verschaft een 'brede toegang' tot het werkelijkheidsgebied van de spiritualiteit: de ervaring van de persoonswording, de ervaring van het eigen wezen, de religieuze ervaring, de transcendentie-ervaring, de geloofservaring, de socioculturele ervaring. Alles valt onder de spiritualiteit: Spiritualiteit moet nu ieder gebied van de menselijke ervaring raken, het openbare en sociale leven, de pijnlijk, negatieve, zelfs pathologische zijwegen van de geest, de morele en relationele wereld. 2. De categorie 'ervaring' biedt de mogelijkheid de verschillende niveaus in het spirituele proces ter sprake te brengen: bewustwording, diepgang, piekervaring, extatische ervaring, esthetische ervaring, kortstondige en langdurige ervaring, onvolwassen en gerijpte ervaring enzovoort. 3. Het woord 'ervaring' impliceert een gefaseerd proces. 4. De notie 'ervaring' impliceert emancipatie uit het uitsluitend theologisch perspectief en introduceert de menswetenschappen. Zie: Waaijman, *Handboek Spiritualiteit*, 386-387

4.4 Ernst Troeltsch

1825 Gebaseerd op het baanbrekende gedachtegoed van Troeltsch's beschrijving van twee typen mystiek, zijn het de drie Amerikaanse psychologen Ralph Hood jr., Peter Hill en Bernard Spilka die verrassend met een theorie aangaande mystiek komen.³⁰⁸

1830 De Duitse theoloog, godsdienstfilosoof en -historicus Ernst Troeltsch was een tijdgenoot van Otto, Underhill en James. In zijn sociologische werk *The Social Teaching of the Christian Churches* uit 1912 besteedt hij ook aandacht aan de mystiek.³⁰⁹ Bij 'mystiek' in de zin van Troeltsch moet niet alleen gedacht worden aan religieuze extase of verheven stemmingen, maar aan een type van religie waarin de individuele religiositeit het centrum vormt (de twee andere typen zijn kerk en sekte).³¹⁰ En, zegt Troeltsch, ook als mystiek goed geschikt is voor meer geheimzinnige en individualistische vormen van christelijke en zelfs niet-christelijke religiositeit, is het toch diep verankerd in de christelijke traditie.³¹¹

1835 De theorie, zo zeggen de drie Amerikaanse psychologen, blijft neutraal met betrekking tot theologische of kosmologische claims op de werkelijkheid die als eenheid wordt ervaren. Niettemin is het geworteld in historische processen die de opkomst van mystici als onafhankelijke types mogelijk hebben gemaakt en is het consistent met de empirische gegevens over mystiek, religie en spiritualiteit. De twee vormen van
1840 mystiek worden onderscheiden door Troeltsch in een 'bredere mystiek' en een 'smallere mystiek'.³¹²

In de breedste zin, zegt Troeltsch, is mystiek eenvoudigweg een eis voor een innerlijke toeëigening van een directe religieuze ervaring. Het neemt de objectieve karakteristieken van de traditie – aanbidding, ritueel, mythe en dogma – als vanzelfsprekend aan en vult ze aan met een diepe innerlijkheid of reageert
1845 tegen hen terwijl het verlangt om deze karakteristieken terug te brengen 'in het levende proces'. Mystiek

³⁰⁸ R. Hood, Jr., P. Hill, B. Spilka, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach* (New York/London: The Guildford Press, 2009).

³⁰⁹ E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* 2 vols., Translated by O. Wyon (London/New York: George Allen & Unwin LTD/The Macmillan Company, 1931). (Ernst Troeltsch 1865-1923) Troeltsch gebruikte hierbij de historisch-kritische methode. Dit betekent dat Troeltsch de Schrift las volgens een rationeel criterium van voorstelbaarheid: is het waar of historisch voorstelbaar. Een wonder of zoiets eenmaligs als de opstanding kan niet logischerwijs gebeurd zijn, want het strijdt met onze voorstelling van de fysische werkelijkheid. Zie E. Mackay, "Isaac van Dijk (1847-1922)," in *Een pedagogische canon voor christelijke leraren* redactie L. van Klinken en E. Mackay, 128-136. 129. <https://www.driestar-educatief.nl/medialibrary/Driestar/Kennisontwikkeling/Lectoraat%20Christelijk%20leraarschap/Compendium/Pedagogische-canon-compleet-3.pdf> (Geraadpleegd 18 april 2019)

³¹⁰ A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen* (Kampen: Uitgeverij Kok, 2000). 283. Beknopt kunnen kerk en sekte als volgt worden weergegeven. De kerk is het massa-instituut dat het objectieve heil bemiddelt aan de gelovigen en van deze gelovigen slechts een betrekkelijk geringe subjectieve heiligheid vergt, waardoor het hun mogelijk blijft in maatschappij en cultuur volop te functioneren. Een sekte is de vrije vereniging van strenge, bewuste christenen die zich als wedergeborenen van de wereld afscheiden, vaak met radicale eisen ten aanzien van de gewenste levenswijze, dikwijls sterk gericht op het wereldeinde en de wederkomst van Christus. Zie: R. van den Broek, "Het Christendom," in *De godsdiensten van de wereld*, samenstelling J. Weerdenburg (Utrecht: Bureau Studium Generale, 1993), 65-80.

³¹¹ Troeltsch, *The Social Teaching*, 729-730.

³¹² Troeltsch, *The Social Teaching*, 730, 734. Hood, Hill and Spilka, *The Psychology of Religion*, 374.

is dus óf een reactie tegen deze karakteristieken, die het probeert terug te brengen in het levende proces, óf het is het aanvullen van de traditionele vormen van aanbidding door middel van een persoonlijke en levende stimulans.³¹³ Deze bredere mystiek van Troeltsch, zeggen de drie psychologen, kan gedefinieerd worden als 'religious mysticism', religieuze mystiek. Het is een mystiek die als een universeel fenomeen wordt gevonden in alle religieuze systemen. Het christendom trad gedeeltelijk van binnenuit binnen (voor zover het christendom dezelfde logische vorm met zich meebrengt als alle tradities met betrekking tot dit type) en deels van buitenaf³¹⁴ (van andere bronnen die 'gretig werden aanvaard' door het christendom). Zich concentrerend tussen de puur innerlijke en emotionele kanten van religieuze ervaringen, creëert het een 'spirituele' interpretatie van alle objectieve aspecten van religie, zodat mystici typisch binnen hun traditie blijven.³¹⁵

Troeltsch smallere mystiek is een mystiek die onafhankelijk is van en tegenovergesteld is aan religie. Deze mystiek zou het ware innerlijke beginsel zijn van al het religieuze geloof. Met Troeltsch noemen de drie psychologen dit 'spirituele mystiek', maar, zeggen de drie, de term 'spiritueel' is eigenlijk overbodig. Dit type mystiek breekt weg van geïnstitutionaliseerde religie. Het accepteert geen dwang of gemeenschap anders dan van degenen die "self-realized", zelfgerealiseerd zijn. Het is een 'spirituele religie', waarbij ook de term 'religie' hier overbodig is omdat 'spiritueel' al naar boven verwijst. Het is een vorm van mystiek waardoor iemand kan worden geïdentificeerd als een mysticus, in plaats van als een boeddhist, katholiek of jood. Het is wat velen vandaag beweren te zijn: 'spiritueel', in tegenstelling tot (institutioneel) 'religieus'.³¹⁶

Het bovenstaande doet sterk denken aan de in paragraaf 3.1 genoemde 'Amerikaanse traditie' aangaande het gebruik van het woord spiritualiteit. Deze is juist niet verbonden met christelijke religiositeit. In deze traditie wordt het niet-institutionele of zelfs anti-institutionele en antireligieuze van spiritualiteit

³¹³ Troeltsch, *The Social Teaching*, 729-730.

³¹⁴ De in deze alinea genoemde termen 'van binnenuit' en 'van buitenaf' behoeven wat meer uitleg. Wat betreft religies zijn 'innerlijke religies' kort gezegd spiritueel en contemplatief georiënteerd en zijn 'uitwendige religies' institutioneel en op het hier en nu georiënteerd. S. Porter, "Founder / Foundation," in *Vocabulary for the Study of Religion*, General Editors R. Segal, K. Von Stuckrad (2016). (Geraadpleegd 10 april 2019) <http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000314>

Wat betreft spiritualiteit kan ook meer gezegd worden. De spiritualiteit van de menselijke ervaring wordt opgevat als het hebben van uiterlijke en innerlijke aspecten. Uiterlijk gericht is het menselijk bestaan spiritueel in zoverre dat men de realiteit als een maximaal inclusief geheel aangaat en de kosmos tot een intentioneel object van denken en voelen maakt. Geconfronteerd met het innerlijke heeft het leven een spirituele dimensie in de mate dat het wordt aangehouden als een project van het meest duurzame en vitale zelf van een persoon en gestructureerd is door ervaringen van plotselinge zelftransformatie en daaropvolgende geleidelijke ontwikkeling. Deze twee formuleringen hoeven niet strikt gescheiden te zijn. P. van Ness, "Spirituality and the Practice of Science," in *Encyclopedia of Science and Religion*, edited by J. Wentzel Vrede van Huyssteen, 837-841 (New York: Macmillan Reference USA, 2003). 838.

³¹⁵ Troeltsch, *The Social Teaching*, 732; Hood, Hill and Spilka, *The Psychology of Religion*, 374. Met de laatste zin verwijzen Hood e.a. naar S. Katz, *Mysticism and religious traditions*. (New York: Oxford University Press, 1983)

³¹⁶ Troeltsch, *The Social Teaching*, 734; Hood, Hill and Spilka, *The Psychology of Religion*, 374-375.

1870 beklemtoond. Spiritualiteit is dan een levenshouding die religie achter zich zou hebben gelaten en een alternatief voor religie is geworden.

1875 “Mysticism”, zegt Troeltsch, “is a radical individualism [...] mysticism lays no stress at all upon the relation between individuals, but only upon the relations between the soul and God”³¹⁷ De term ‘mystiek’ wordt door Troeltsch niet in een traditionele technische betekenis gebruikt. Het benadrukt eenvoudig de persoonlijke relatie met God, die in principe kan zonder de historische, gezaghebbende en rituele elementen in religie.³¹⁸ Deze persoonlijke relatie gaat voorbij aan de autoriteit van de traditie waarbij de mens zelf bepaalt. Vanuit die houding, vanuit die persoonlijke relatie, is het mogelijk een laag te ontdekken, te zien, voorbij de religieuze karakteristieken die de mens met al het andere kan verbinden.

³¹⁷ Troeltsch, *The Social Teaching*, 743

³¹⁸ A. Molendijk, “Ernst Troeltsch's Lasting Contribution to the Historiography of Christianity,” in *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 18 (München; [Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf], 2005), 16-37.

1880

5 Seculiere mystiek?

1885

Het verschijnsel van de mystiek werd niet altijd met positieve aandacht bekeken, het kon zelfs als onchristelijk worden beschouwd³¹⁹, maar sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw is deze houding veranderd. De Nederlandse kerkhistoricus Auke Jelsma geeft drie redenen voor de hernieuwde interesse in de mystiek. Ten eerste lijkt de tijd voorbij dat religie werd geïnterpreteerd als de door mensen opgeworpen blokkade voor een werkelijk ontvangen van Gods openbaring. “Religies mogen er weer zijn”, zegt Jelsma. “Ze kunnen de samenleving zelfs van dienst zijn, als ze tenminste naar behoren functioneren en dus geen rassenhaat of volkerenmoord sanctioneren of onverdraagzaamheid bevorderen.” Mystiek kan misschien, volgens Jelsma, “vanwege haar persoonlijk karakter en haar openheid voor ervaringen, zelfs wel een bijdrage [...] leveren aan de humanisering van de religie.” Ten tweede heeft mystiek een “grensoverschrijdend karakter”, het “duikt immers in de meeste religies op”, waardoor het een brugfunctie zou kunnen hebben in de relatie tussen verschillende religies. Ten derde, zo zegt Jelsma, is er een verhevigde aandacht voor de mystiek omdat “religieuze ervaringen weer volop meetellen”. Werd de godsdienstige interesse vroeger vooral bepaald door de richtlijnen van een religieus instituut, nu zijn de eigen ervaring en het gevoel leidend.³²⁰

1890

1895

5.1 Gemis, leegte en fysieke leegte

1900

Zoals uiteengezet in hoofdstuk één, hebben Noordwest-Europeanen – en in mindere mate, maar nog steeds voortdurend en gestaag, Noord-Amerikanen – sinds de jaren zestig massaal afscheid genomen van de kerk. Maar het afscheid van de kerk betekende ook afscheid van een sociaal construct dat het hele leven omvatte, vertelt de Nederlandse journaliste Yvonne Zonderop.³²¹ De secularisatie legde in Nederland een bom onder een compleet maatschappelijk gebouw. Nederland was sterk verzuild.³²² Jezelf losrukken uit een benauwend en beknellend verband, daar was het de meeste mensen om te doen. Misschien wel meer daarom, dan om het afscheid van een god. Godsdienst staat voor een bevroren beeld uit de gezagsgetrouwe jaren vijftig. Daar wilden velen onder geen beding naar terug. Dit verklaart de gevoeligheid jegens religieuze uitingen in het openbaar. Zonderop beschrijft hoe ‘we’ het christendom bij

1905

³¹⁹ De Nederlands Hervormde predikant K. Exalto sprak in een lezing over mystiek als een algemeen religieus en misschien wel een algemeen menselijk verschijnsel. Het principe van de mystiek, zegt hij, is dat er een gelijkheid is tussen God en mens, zodat God in de mens kan wonen. Dat, zo zegt Exalto, is echter onchristelijk. Onbekend, “Mystiek en bevinding in Nadere Reformatie,” in *Reformatorisch Dagblad*, 30 januari 1976 (Geraadpleegd 18 april 2019) <https://www.digibron.nl/search/detail/012ea308a4a1cccfl1e6e5f71/mystiek-en-bevinding-in-nadere-reformatie>

³²⁰ A. Jelsma, “Inleiding,” in *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink (Kampen: Kok, 2003) 11-18 (Auke Jelsma 1933-2014)

³²¹ Y. Zonderop, *Ongelofelijk. Over de verrassende comeback van religie* (Amsterdam: Uitgeverij Prometheus, 2018)

³²² Zonderop verwijst naar de verzuiling in Nederland. Verzuiling: het verschijnsel dat een maatschappij uiteenvalt in scherp gescheiden kerkelijk-politieke belangengroepen, welke scheiding zich in alle facetten van het maatschappelijk leven (sociaal, politiek, godsdienstig, wetenschappelijk) doet gelden. Zie: Dale, *Groot woordenboek*, betr. lemma

1910 het vuilnis hebben gezet. En dat dat heel 'stom' van 'ons' is geweest. Te radicaal hebben we, zegt zij, afscheid genomen van wat 1500 jaar onze cultuur én moraal heeft vormgegeven. 'Met het christelijk geloof is er iets belangrijks verloren gegaan.' Wie weet nog waar Pinksteren voor staat? Wie herkent de bijbelse taferelen in het museum? En wie gelooft er nog in verdraagzaamheid, solidariteit en barmhartigheid? Met argumenten omkleed haalt Yvonne Zonderop het vuilnis weer binnen. Geloven, zegt zij, is zo gek nog niet. 'Religie voorziet in zoveel menselijke behoeftes, dat het succes bijna vanzelf spreekt.'³²³ Religie of geloof gaat niet over vis op vrijdag en op zondag naar de kerk en of je eigenlijk wel gelooft dat Christus opstond uit de dood. 'Het gaat', zegt Zonderop, 'over naastenliefde, compassie, solidariteit. Over gelijkwaardigheid, schuld en vergeving.' Voor dat soort 'diepmenselijke' noties is geen
1915 plek meer. 'En dat vind ik een gemis.' Zonderop ziet dat anderen dat ook een gemis vinden. Leeftijdgenoten, die soms eerst hun heil zochten in boeddhisme, politieke ideologieën of mindfulness. Maar juist ook twintigers, die nooit last hebben gehad van het 'trauma van de verzuiling' en behoefte én belangstelling hebben voor iets dat groter is dan zichzelf.³²⁴ De Nederlandse gereformeerde theoloog en predikant Jos Douma ziet hetzelfde. Het lijkt erop, schrijft hij, dat er ondanks alle welvaart ook iets
1920 verloren is gegaan. Daarom zoeken mensen naar een beter evenwicht tussen materiële welvaart en geestelijk en lichamelijk welzijn.³²⁵

Zonderop en Douma schrijven met name over de Nederlandse situatie, maar lezend in *A Secular Age* van Charles Taylor kan opgemerkt worden dat het gemis zich niet tot Nederland beperkt. Het is een
1925 ontevreden gevoel in de tegenwoordige cultuur. De Nederlandse filosoof Ger Groot zegt in zijn inleiding bij de Nederlandse editie van *A Secular Age* dat volgens Taylor de hedendaagse cultuur moeizaam worstelt met een onbehagen:

1930 Want de autonome, geëmancipeerde mens van de moderne (of desnoods postmoderne) wereld is niet helemaal gerust op de vrijheid en zelfstandigheid die hij op de traditie veroverd heeft. Hij weet zich [...] geroepen tot een 'authenticiteit' waarin hij zijn bestaan moet vormgeven in overeenstemming met waarden die hij zélf gekozen heeft en waarvoor hij dus ook ten volle verantwoordelijk is. Maar die vrije, op niets steunende en zich op niets beroepende keuze blijkt tegelijkertijd een grote leegte te behelzen, waarin uiteindelijk niets er wérkelijk meer toe doet.³²⁶

1935

³²³ Zonderop, *Ongelofelijk*, 14; R. Koelewijn, "Geloven is zo gek nog niet," [Interview met Y. Zonderop] in *NRC*, 19 april 2018 (Geraadpleegd 18 april 2019)

³²⁴ Koelewijn, "Geloven is zo gek nog niet," z.p.

³²⁵ J. Douma, "Spirituwatte? De maand van de spiritualiteit," (Geraadpleegd 18 april 2019)

<http://www.josdouma.nl/artikelen/Jos%20Douma%20-%20Spirituwatte.pdf>

³²⁶ G. Groot, "Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld," in C. Taylor, *Een seculiere tijd*, (Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2009), 7-35.

1940 Het idee van authenticiteit, zegt Taylor in zijn vroegere werk *The Malaise of Modernity*³²⁷, ontwikkelt zich vanuit een verplaatsing van het morele accent in dit idee. In de oorspronkelijke weergave is de innerlijke stem belangrijk omdat deze ons vertelt wat het juiste is om te doen. Het contact met onze morele gevoelens is hier van belang als middel om correct te handelen. Wat Taylor de verplaatsing van het morele accent noemt, komt tot stand door in contact te komen met een onafhankelijke en cruciale morele betekenis. Het wordt iets dat we moeten bereiken om echte en volledige menselijke wezens te zijn.³²⁸ Om te zien wat hier nieuw is, zegt Taylor,

1945 we have to see the analogy to earlier moral views, where being in touch with some source – God, say, or the Idea of the Good – was considered essential to full being. Only now the source we have to connect with is deep in us. This is part of the massive subjective turn of modern culture, a new form of inwardness, in which we come to think of ourselves as beings with inner depths.³²⁹

1950 Taylor omschrijft dat in de ontwikkeling van de moderniteit degenen die een antropocentrische weg zijn ingeslagen, beseffen dat ze controle hebben over het zelf, van een veilig, innerlijk mentaal domein. Het is een besef van onkwetsbaarheid. Het geeft, volgens Taylor, een zekere gemoedsrust op het menselijk zelf teruggeworpen te zijn. Maar, zegt hij, het kan blind of ongevoelig maken voor alles wat buiten deze geordende wereld en haar instrumenteel-rationele projecten valt. Er kan gemakkelijk een besef ontstaan dat er iets gemist wordt, van ergens van afgesneden zijn, van achter een scherm leven. Er bestaat een diepere resonantie die gemist wordt en die, zo wordt ervaren, er wel zou moeten zijn.³³⁰ “We can feel this emptiness”, zegt Taylor, “in the everyday³³¹, but also it comes out with particular force in what should be the crucial moments of life: birth, marriage, death. These are the important turning points of our lives, and we want to mark them as such; we want to feel that they are of particular moment, something solemn.”³³²

1960 “Men voelt”, zegt Taylor, “dat er iets van centraal belang ontbreekt, een groots doel, een elan, een vervulling; zonder deze dingen verliest het leven zijn zin. [...] Wat verloren ging”, zegt Taylor, “was het besef dat devote toewijding aan God op zichzelf het middelpunt van het religieuze leven was. [...] Vanuit

³²⁷ Voor de volledigheid: in *A Secular Age* van Taylor staat hoofdstuk 8 met bijna (let op het meervoud) dezelfde titel: “The Malaises of Modernity,” 299-322. Hierin geeft Taylor verkort de strekking van zijn boek uit 1991 weer.

³²⁸ C. Taylor, *The Malaise of Modernity* [CBC Massey lectures series; 1991] (Scarborough: CBC Radio, House of Anansi Press, and Massey College in the University of Toronto, 1995) z.p. E-book

³²⁹ Taylor, *The Malaise of Modernity*, z.p.

³³⁰ C. Taylor, *Een seculiere tijd*, (Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2009) pp. 413-414, 420-421.

³³¹ Taylor gaat wat dieper op het leven van alledag in. “But we can also just feel the lack in the everyday. This can be where it most hurts. This seems to be felt particularly by people of some leisure and culture. For instance, some people sense a terrible flatness in the everyday, and this experience has been identified particularly with commercial, industrial, or consumer society. They feel emptiness of the repeated, accelerating cycle of desire and fulfillment in consumer culture; the cardboard quality of bright supermarkets, or neat row housing in a clean suburb; the ugliness of slag heaps, or an aging industrial townscape.” C. Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA/London: [The Belknap Press of] Harvard University Press, 2007) 309.

³³² Taylor, *A Secular Age*, 309.

een christelijk perspectief gezien, is dit ontbrekende middenstuk de liefde van God.”³³³

1965 Ook de Nederlandse filosoof en fenomenoloog Gerard Visser brengt de leegte ter sprake. Heeft Taylor het over “dit ontbrekende middenstuk”, Visser heeft het in zijn boek *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart* over een “leeg en open midden”. Hij beschouwt de Verlichting als een proces van “verwetenschappelijking” in onze wereld. “Wordt dit proces verabsoluteerd, vereenzelvigd men alle weten met wetenschappelijk weten,” zegt Visser, “dan dringt dit kunst, filosofie en religie in de marge.” Hij vervolgt:

1970 Het midden, dat werd ingenomen door God, wordt in het denken niet opnieuw bezet, evenmin als dit in de arena van de politiek gebeurt, waar de plek van de macht openblijft. In plaats daarvan scharen kunst en religie, filosofie en wetenschap zich gezamenlijk rond een *leeg en open midden*, dat zij elk op eigen wijze, in het eigen medium, behartigen. Elke geestelijke betrekking dankt aan dit midden haar autonomie, haar zelfstandigheid, maar slechts zo lang als dit midden openblijft en
1975 niet door een van de andere verhoudingswijzen of, niet te vergeten, door haarzelf wordt bezet.³³⁴

1980 Leegte, en dan de fysieke leegte, vertelt de Nederlandse architecte Kirsten Hannema in de *Volkskrant*, is nodig voor het menselijk welbevinden naast rust en stilte. De omgeving kan bijdragen aan het menselijk welbevinden, bijvoorbeeld door uitzicht op natuur, stilte en wandelruimte te bieden.³³⁵ Terwijl we dichter op elkaar wonen en werken, verdwijnen als gevolg van secularisatie en digitalisering steeds meer publieke interieurs zoals kerken en (buurt)bibliotheken; juist plekken waar je tot rust kunt komen. De opmars van de binnenstedelijke horeca toont hoe elke vrije plek in de stad moet renderen en waarbij het rijk ervoor kiest steden verder te verdichten om zo de ommelanden zo veel mogelijk te sparen. Hoe creëer je dan leegte?

1985 De afgelopen decennia werden in onbruik geraakte kerken vooral afgebroken of verbouwd tot zorgcentrum of appartementen. Sinds enkele jaren zie je dat kerken een nieuw leven krijgen als stadskloosters, sociaal-culturele initiatieven, geïnspireerd door het kloosterleven. Maar het is ook

³³³ Taylor, *Een seculiere tijd*, 427.

³³⁴ G. Visser, *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve* (Amsterdam: Uitgeverij SUN, 2008) 11 (cursief van de auteur)

³³⁵ Ook natuur is nodig voor het menselijk welbevinden. Behalve het geijkte stadsgroen zoals stadsparken, kleine bosschages en bermen worden nu steeds meer begroeide torens gebouwd; een 'verticaal bos'. Zo noemt de Italiaanse architect Stefano Boeri de woontorens die hij in 2014 in Milaan realiseerde, met balkons waarin hele bomen wortelen. De technologie is niet nieuw. De Franse botanist Patrick Blanc ontwikkelde in 2004 een plantengevel voor het Parijse Musée du quai Branly en een soortgelijk systeem werd gebruikt voor het zwembad Sportplaza Mercator in Amsterdam. Groene gevels en daken zijn inmiddels bewezen producten. Behalve dat met hoogbouw schaarse bouwgrond wordt gespaard en het een mooi rendement oplevert, is natuurinclusief bouwen een kans om steden leefbaar te houden. Planten absorberen geluid en water en zuiveren de lucht, terwijl zicht op de natuur en het geluid van vogels gevoelens van stress kunnen verminderen. K. Hannema, “Hoogbouw mét oog voor biodiversiteit: door de torens zien we opeens het bos,” in *de Volkskrant*, 9 mei 2019

1990 mogelijk ongebruikte openbare ruimten te transformeren tot een netwerk van plekken voor stilte, rust en bezinning. Dit resulteerde bijvoorbeeld in het Stadsklooster Rotterdam, een schaduwnetwerk van contemplatieve ruimten. Hiervoor had de architect Jurgen ten Hooft het Sankt Gallen klooster in Zwitserland en de Sint-Peterskerk in het Zweedse Klippan als voorbeeld genomen. En ook het nieuwe gebouwencomplex van koop- en huurwoningen de Clarissenhof in het hart van Tilburg doet aan een klooster denken. Architecte Liesbeth van der Pol miste "Ruimte voor de groeiende behoefte aan contemplatie in de hectiek van deze tijd".

1995 Religieus erfgoed omvat veel zaken die nu van waarde kunnen zijn bij het ontwerpen van rust- en stilteplekken. Kerken en kloosters hebben volgens architecte Liesbeth van der Pol in zichzelf de zoektocht naar contemplatie. De architectuur draaide om het creëren van harmonie, door het gebruik van ritme, repetitie en ordening. Bij kathedralen heb je vaak de doolhof: de uitgestelde wandeling, die je ruimte geeft om dieper na te denken.³³⁶

5.2 Stilte

2005 Naast rust en leegte is stilte nodig voor het menselijk welbevinden, zoals we hierboven zagen. Maar compleet stil is het nooit. Er zijn zones op aarde met extreem weinig omgevingsgeluid, zoals Death Valley in Californië, waar het lange periodes bladstil kan zijn, zonder zelfs het ruisen van de wind. Maar de absolute stilte bestaat niet. Wie zich in een volledig akoestisch geïsoleerde ruimte laat opsluiten, zou na een tijd op de rand van de waanzin balanceren. Gek geworden door het oorverdovende geruis van eigen bloedsomloop en ademhaling, door spijsverteringsgeluiden en vooral omdat het gebrek aan externe geluidsprikkels ons de grenzen van onszelf doet verliezen.³³⁷

2010 Stilte is tegenwoordig een begeerd maar bedreigd goed. De Vlaamse dichter, kunst- en cultuurfilosoof Antoon van den Braembussche stelt vast dat we leven in een tijd van overprikkeling, oogverblindende oorverdoving, de letterlijke ontluistering van het luisteren. Wanneer we echter niet door geluid of digitale impulsen geprikkeld worden, zegt Van den Braembussche, zijn we bang voor de verveling, de leegte of het onbehagen dat zou kunnen opkomen. Het is een ondraaglijke lichtheid van het bestaan.³³⁸ In de stilte, zegt de Vlaamse taal- en letterkundige en journaliste Virginie Platteau, kan je nadenken, je concentreren, daar spreekt de essentie tot ons. Stilte inbouwen in het leven betekent ook tijd voor reflectie, inkeer, ruimte voor dat wat niet direct onder woorden te brengen is, aandacht, een naar binnen gericht soort luisteren. Alsof je het oor van de geest afstemt op je innerlijk, je oriënteert op een zekere inwendige rust.

³³⁶ K. Hannema, "Op zoek naar leegte, stilte en rust: hoe vinden we die in de stad van de toekomst?" in *de Volkskrant*, 9 mei 2019.

³³⁷ V. Platteau, "Zwijg niet over de stilte," in *Tertio* (2017), 7-9; A. van den Braembussche, "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke," in *Jaarboek voor esthetica 2002* Redactie F. van Peperstraten (Tilburg: Nederlands Genootschap voor Esthetica, 2002), 207-215; A. van den Braembussche, "De stilte in de kunst en het onuitsprekelijke," in *Gierik & Nieuw Vlaams Tijdschrift* 19 (2002), 55-61. Van den Braembussche heeft het over stilte met betrekking tot kunst, beeld, en muziek, geluid, en komt uit bij de 'beeldcultuur van de stilte'.

³³⁸ Braembussche, "De stilte in de kunst en het onuitsprekelijke," 56.

2020 Momenteel bestaat een duidelijk verlangen naar die schaarse stilte, getuige de populariteit van yoga, oosterse meditatievormen, stilteretraites, boeken over stilte of stiltecoupés in (voorlopig alleen Nederlandse) treinen. Maar, zegt Platteau, stilte is gezocht, het is een zoektocht naar authenticiteit en het is een zoektocht naar een diepere, existentiële en spirituele dimensie.³³⁹

2025 Er bestaat, zegt Van den Braembussche, een cultuur van de stilte, die meer is dan een heimwee naar lang vervlogen tijden. Er is een beeldcultuur van de stilte, die haaks staat op het mediabeeld. Van den Braembussche verwijst naar de Franse filosoof Jean Baudrillard, die in 1981 zijn *Simulacra and Simulation* publiceerde.³⁴⁰ Simulatie kent bij Baudrillard geen relatie tussen model en origineel. Bij hem is simulatie

2030 no longer a question of imitation, nor duplication, nor even parody. It is a question of substituting the signs of the real for the real [...] A hyperreal henceforth sheltered from the imaginary, and from any distinction between the real and the imaginary, leaving room only for the orbital recurrence of models and for the simulated generation of differences.³⁴¹

2035 Het mediabeeld, zegt Van den Braembussche in navolging van Baudrillard, is ontdaan van elk geheim, van elke diepte, elke verborgen dimensie, die langzamerhand ontsluit moet worden. Het geheim, de distantie, de macht van het onzichtbare is verdwenen.³⁴² Volgens Baudrillard wordt hierdoor het universum letterlijk onttoverd: alles wordt zichtbaar, transparant, waardoor een einde komt aan elk geheim, en zelfs de macht van de illusie, de betovering voor het oorspronkelijke, verloren gaat.³⁴³

³³⁹ Platteau, "Zwijg niet over de stilte," 7; Braembussche, "De stilte in de kunst en het onuitsprekelijke," 55.

³⁴⁰ J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Translated by S. Glaser (Michigan: University of Michigan Press, 1994) E-book: z.p. (Jean Baudrillard 1929-2007) De term simulacrum komt oorspronkelijk uit de filosofie van Plato als aanduiding voor een 'valse kopie van de werkelijkheid'. Baudrillard gebruikt het begrip als een soort verzamelwoord voor begrippen als 'teken', 'kopie', 'afbeelding', 'concept' en 'model'. Volgens Baudrillard leven we in een tijd waarin simulacra al ons doen en laten bepalen. In zijn *Simulacra et Simulation* haalt hij een fabel aan van Jorge Luis Borges waarin kaartenmakers een kaart vervaardigen van een machtig imperium. Deze kaart is zo gedetailleerd, dat hij precies samenvalt met het gecartografeerde gebied. Zodra de kaart af is, raakt hij echter in verval. Uiteindelijk blijven alleen in de woestijn nog wat resten van de kaart over. Baudrillard stelt nu dat wij ons in een vergelijkbare situatie bevinden, maar dan omgekeerd: niet de kaart – de nabootsing van de werkelijkheid, het simulacrum - is in verval, maar de werkelijkheid zelf. De hele wereld is tot in zijn verste uithoeken in kaart gebracht, gemediatiseerd. De westerse mens leeft in een wereld gedomineerd door simulacra: films, foto's, schilderijen, romans, kranten, radio- en televisie-uitzendingen, internet. Wij kennen de wereld nog maar nauwelijks uit eigen ervaring. De wereld zoals wij die kennen, bestaat hoofdzakelijk nog uit simulacra, waarvan we vaak niet zeker meer weten of die nog enige relatie hebben met iets 'echts'. Het is daarin steeds moeilijker om nog stukjes van de 'oude', onbetekende werkelijkheid terug te vinden. De niet-nagebootste werkelijkheid is opgegaan in een werkelijkheid van nabootsingen. De kaart, het model, gaat vooraf aan de werkelijkheid en geeft vorm aan de werkelijkheid, is zelf de werkelijkheid – precessie van de simulacra. Dit laatste houdt in dat tekens in een voortschrijdend proces steeds meer van hun oorspronkelijke betekenis verliezen, en tenslotte naar niets anders dan zichzelf meer verwijzen. O. Schilstra, "Jean Baudrillard en de werkelijkheid," 2009. <https://docplayer.nl/11845592-Jean-baudrillard-en-de-werkelijkheid.html> (Geraadpleegd 18 april 2019)

³⁴¹ Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, z.p.

³⁴² Braembussche, "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke," 209.

³⁴³ Braembussche, "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke," 209; Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, z.p.

2040 Baudrillard noemt de mediacultuur het obscene: alles komt absoluut nabij, een close-up, waarin elk geheim is prijsgegeven. Elke symbolische versluiting wordt uitgehold door het hyperzichtbare, het al te nabije. Overall is er de absolute nabijheid van het aanschouwde, waarbij het beeldscherm alles doordringt en hyperzichtbaar maakt. Hierdoor wordt alles echter dan echt, reëler dan het reële: het schijnbeeld laat geen ruimte meer voor het verborgene, voor een dieperliggende zin of waarheid. Baudrillard spreekt dan ook van hyperrealiteit. Onze gehele cultuur is hiervan doordrongen. Alles staat in het teken van de hyperrealiteit: alles wordt onophoudelijk gefilmd, gefilterd, getoond of besproken, zodat er geen geheim meer bestaat.³⁴⁴ Hyperrealiteit houdt in dat we leven in een kopie van de fysieke werkelijkheid. Mensen
2045 passen hun leven aan de hyperreële wereld aan en gaan hier volledig in mee. Omdat de media een steeds belangrijker onderdeel van onze samenleving worden, zien we dat die beeldcultuur de fysieke werkelijkheid langzaam gaat vervangen.³⁴⁵

2050 Volgens Baudrillard leven we in een beeldcultuur en doordat alles zichtbaar wordt, wordt het universum onttoverd. Daarbij wordt het echte langzamerhand vervangen door het surrogaat. Het oorspronkelijke gaat verloren. Wat is nog onzichtbaar en heeft nog macht? Van den Braembussche geeft aan dat het in die beeldcultuur gaat om de stilte:

2055 De stilte in de beeldcultuur heeft precies te maken met de herbetovering van het beeld, een visuele cultuur, die juist uit verstilling bestaat en die hieraan haar diepe fascinatie, haar geheimzinnige kracht ontleent. [...] zij is een poging om aan de dingen, zelfs de meest alledaagse voorwerpen hun *mysterie* terug te geven, hun onvatbaarheid, hun magie, hun immanente onkenbaarheid en zelfs ontoonbaarheid.³⁴⁶

2060 De cultuur van de stilte is, zo zegt van den Braembussche, een cultuur van de tussenruimte, van de wachtende tussenruimte. Het is, zo zegt hij, de onzichtbare leegte, waaruit het beeld opdoemt en waarin het zich terugplooit: de onvatbare aanwezigheid van het beeld, dat zich ergens tussen het zichtbare en onzichtbare ophoudt, zich toont en tegelijk ontoonbaar is, tastbaar aanwezig is en toch in een onnavolgbaar mysterie is gehuld. De cultuur van de stilte is een cultuur van de meditatie, de aandacht, 'het *stilleggen* van de wervelingen van de geest'.³⁴⁷

2065

³⁴⁴ Braembussche, "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke," 209; Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, z.p.

³⁴⁵ J. Davis, "Hyperrealiteit en de media," 15-11-2007. <https://mens-en-samenleving.infonu.nl/sociaal-cultureel/10918-hyperrealiteit-en-de-media.html> (Geraadpleegd 18 april 2019)

³⁴⁶ Braembussche, "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke," 209. (Cursief van de auteur)

³⁴⁷ Van den Braembussche verwijst hier naar Patañjali (2^e eeuw v. C.?), de samensteller van de Yoga-Sūtra's. Zie: I. Taimni, *De Yoga-Sūtra's van Patañjali* (Amsterdam: Uitgeverij der Theosofische Vereniging in Nederland, 2014) (Cursief van de auteur)

De stilte maakt hier de weg vrij voor het onuitsprekelijke of dit nu als het sublieme, als unio mystica, of als Tao, als satori of wat dan ook wordt aangeduid. Het is, zegt Van den Braembussche, het ongeziene in het beeld, het ongehoorde in het geluid. Het is iets waarvan wijd en zijd wordt gezegd dat het onverwoordbaar en onzegbaar is. Het is 'iets' dat niet kan worden gedefinieerd of gevat in woorden of begrippen.³⁴⁸

2070

5.3 Het onuitsprekelijke

In de visie van Baudrillard, zoals hierboven omschreven staat, gaat het oorspronkelijke verloren en uiteindelijk ook de relatie met de werkelijkheid. Het verdwijnen van die relatie heeft echter gevolgen: de nadruk komt op het surrogaat, de kopie, te liggen waardoor alleen nog een beleving opgeroepen kan worden. De kopie vertegenwoordigt, in de ogen van Baudrillard, geen hogere (religieuze) waarde omdat men niet in die waarde gelooft. "Capital, like value, is irresponsible, irreversible, ineluctable. Only to value is capital capable of offering a fantastic spectacle of its decomposition - only the phantom of value still floats over the desert of the classical structures of capital, just as the phantom of religion floats over a world now long desacralized, just as the phantom of knowledge floats over the university. It is up to us to again become the nomads of this desert, but disengaged from the mechanical illusion of value," aldus Baudrillard. Het is een 'net alsof ervaring'.³⁴⁹

2075

2080

Wat wordt van de goddelijkheid, vraagt Baudrillard zich af, wanneer het zich in pictogrammen openbaart, wanneer het in simulacra wordt vermenigvuldigd? Blijft het de opperste macht die eenvoudig in beelden wordt geïncarneerd als een zichtbare theologie? Of vervliegt het in de simulacra die, alleen, hun kracht en luister van fascinatie inzetten - het zichtbare mechanisme van iconen dat in de plaats komt van de zuivere en begrijpelijke Idee van God?³⁵⁰

2085

Wat wordt van de goddelijkheid, vraagt Baudrillard zich af. Kan ditzelfde gevraagd worden van een mystieke ervaring? Een mystieke ervaring zelf is het oorspronkelijke en alles wat van die ervaring geprobeerd wordt weer te geven, is een zwakke kopie. Een dergelijke kopie bestaat meestal uit een op schrift gesteld zoeken naar woorden. De waarde van de kopie blijft omdat men in de oorspronkelijke ervaring blijft geloven, maar heeft lang niet de zwaarte, het belang, voor bijvoorbeeld een lezer, als voor degene die het zelf ervaren heeft. De kopie is zwak omdat het origineel onverwoordbaar is, onuitsprekelijk. Daarmee is de werkelijkheid van de ervaring niet uit te beelden. Hier gaat de vergelijking dus niet op: de werkelijkheid van een mystieke ervaring kan niet tot een beeld, tot een teken gemaakt worden.³⁵¹

2090

2095

³⁴⁸ Braembussche, "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke," 212-213.

³⁴⁹ Schilstra, "Jean Baudrillard en de werkelijkheid," z.p.; Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, z.p. (Hoofdstuk 16)

³⁵⁰ Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, z.p. (Hoofdstuk 1)

³⁵¹ Deze alinea R. van Ommen.

2100 Wat is dit onuitsprekelijke? Het is al eerder naar voren gekomen in paragraaf 4.2.1 als een kenmerk van een religieuze ervaring: de onoverdraagbaarheid van een ervaring. William James noemt het 'ineffability', onuitspreekbaarheid, zie paragraaf 4.3.2. Het is één van de kenmerken, zegt James, die het meest karakteristiek is en elke ervaring waarbij dit voor komt, het recht geeft als mystiek benoemd te worden.³⁵²

2105 De Vlaamse dichter, schrijver, germanist en mysticus Erik van Ruysbeek schrijft in zijn boek *Mystiek en mysterie* dat een mystieke ervaring moeilijk onder woorden te brengen is: "het numineuze karakter der ervaring en hierdoor de volstrekt onmededeelbaarheid hiervan, zodat elke poging tot uiting ervan in stamelen en stilte moet eindigen."³⁵³ De negatieve taal, schrijft Van Ruysbeek en verwijst hiermee naar de apofatische theologie³⁵⁴, lijkt op het stamelen van de verbijsterde mens die plots in een onverwoordbare werkelijkheid tot versmeltens toe wordt ondergedompeld. "Door te zeggen wat het opperste mysterie niet is, wordt zijn diepste aard geëerbiedigd en het begrip ervoor gelouterd tot niets meer overblijft dan de suggestie van zijn onuitspreekbaarheid en onvoorstelbaarheid. Dit is zowel waar voor de atheïst, de agnosticus als voor de religieuze mens."³⁵⁵

2110 Van Ruysbeek schrijft in hoofdstuk twee van zijn boek over mystiek zonder God. Een persoonlijke God ziet Van Ruysbeek als bestaande uit antropomorfe projecties: "De elementen in ons die hem in het leven roepen zijn een mengeling van magie, mythe en gedachten, geladen met veel gevoel, emotie en weinig totalere elementen. Vooral het persoonlijke in hem is de duidelijke afdruk van zijn menselijkheid." "Maar", zegt Van Ruysbeek, "over het algemeen is God, ondanks de dreiging van straf, een positieve entiteit in het leven geweest, die ons inspireerde tot vertrouwen in het bestaan, omdat we zelf onbekwaam bleken te zijn dat zonder projecties op te brengen. Het kind had nog een machtige vader nodig." Van Ruysbeek begrijpt de mensen uit vroeger tijden of uit andere culturen die over godservaringen spraken, want "het gemakkelijke woord God was een vlag die alle ladingen kon dekken. [...] Ieder kon in dat woord zijn eigen godsbegrip en zijnsbegrip tot leven horen komen en beleven. 'God' fungeerde als een

2115

2120 soort passe-partout waarin ieder zich naar eigen mogelijkheid kon uitleven."³⁵⁶ Volgens Van Ruysbeek is de mens een wezen in wording en "is hij in al zijn stadia 'op weg' naar zijn volle realisatie, op weg naar

³⁵² Zie: James, *Vormen van religieuze ervaring*, 281-283; James, *The Varieties of Religious Experience*, 294-296.

³⁵³ E. van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie* (Deventer: Uitgeverij Ankh-Hermes bv, 1992). 33. ((Erik van Ruysbeek 1915-2004, pseudoniem van Raymond van Eyck)

³⁵⁴ Van oudsher bestaan er twee manieren, twee methoden om over God of het goddelijke te spreken: de katafatische (bevestigende) en de apofatische (nee-zeggende) theologie. De katafatische theologie probeert uit te drukken wie God is door middel van bevestigende uitspraken over God: 'God is goed', 'God is groot', 'God is liefde', 'God is almachtig'. De apofatische theologie probeert uit te drukken wie God is via ontkennende uitspraken: God is niet goed maar ook niet slecht, niet groot maar ook niet klein, hij kent geen liefde maar ook geen haat, hij is niet almachtig maar ook niet machteloos. Door te omschrijven wie God niet is, kan directe ervaringskennis verworven worden over wie God wel is. Deze kennis kan echter nooit in woorden en begrippen worden uitgedrukt. Zie: A. van der Braak, "Het zielenvonkje van Meister Eckhart," in *NieuwWij*, 15 oktober 2014. <https://www.nieuwwij.nl/nieuw-wij/het-zielenvonkje-van-meister-eckhart/> (Geraadpleegd 18 april 2019)

³⁵⁵ Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, 34.

³⁵⁶ Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, 45-46.

- de beleving van het mysterie van het wezen van alle dingen.” God, benadrukt Van Ruysbeek, is een projectie, “die in de loop der tijden onvermijdelijk eens zal worden ingetrokken.”³⁵⁷ In Europees perspectief, zo zegt Van Ruysbeek, “heerste de opvatting dat mystiek de vereniging was van de mysticus met de geopenbaarde God van de kerk. [...] De misschien niet formeel uitgesproken regel (wegens zijn vanzelfsprekendheid): buiten deze God geen mystiek, werd in de praktijk zo uitsluitend toegepast, dat het thans nog voor de meeste christenen en de in het christelijk milieu opgegroeide niet-christenen als vanzelf spreekt dat mystiek onlosmakelijk verbonden is met deze godsdienst en minstens met het begrip ‘God’ en er iets als een intensivering van betekent. Daarom de uitspraak: mystiek zonder God.”³⁵⁸
- 2125
- 2130 Van Ruysbeek ziet het woord ‘God’ wanneer hij dat in Europa zou gebruiken als radicaal besmet. Men zou niet begrijpen wat ik ermee bedoel, zegt hij. “Als ik in Europa het woord God gebruik, ben ik verplicht er telkens bij te voegen wat ik daarmee wou aanduiden: het mysterie, dat wat uit zichzelf is, de onzeglijke oergrond der dingen, het neutrale zijn zonder gekende oorsprong noch persoonlijk karakter, enzovoort.” Van Ruysbeek komt vervolgens met het begrip ‘ongrond’, dat hij overneemt aan het begrip
- 2135 ‘Ungrund’ van Jacob Boehme.³⁵⁹ “De tijd lijkt mij aangebroken, zo zegt van Ruysbeek, om voor het nieuwe totaliteitsbegrip een passender eigen naam te vinden zodat we duidelijk weten waarover we het hebben, en dan maakt een woord van onze eigen cultuur mijns inziens de meeste kans. “Het negatieve van het woord [ongrond] gaat terug op een universele traditie van de apofatische theologie, die niet zegt wat het wezen der dingen is, daar het het totale mysterie is, maar door te zeggen wat het niet is juist het
- 2140 ondoorgrondelijk mysterie-karakter ervan het best suggereert. Het woorddeel ‘grond’ anderzijds, wijst op de oorspronkelijke positieve gegevenheid [...] waarbij geen projecties horen.”³⁶⁰

5.4 Jacques Derrida

- Iemands werk wat net als dat van Van Ruysbeek met de negatieve theologie in verband wordt gebracht, is dat van de Franse filosoof Jacques Derrida. Zoals we zullen zien, heeft deze filosoof ook het een en ander te zeggen over leegte, stilte en het onuitspreekbare. In de negatieve theologie spreekt men weliswaar in ontkenkende uitspraken over God, maar men beseft tegelijkertijd dat taal niet toereikend is. Taal immers is aan tijd en ruimte gebonden, God niet.³⁶¹
- 2145

³⁵⁷ Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, 47.

³⁵⁸ Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, 50.

³⁵⁹ De Duits protestantse Jacob Boehme (Duits: Jakob Böhme) 1575-1624, was schoenmaker en later graanhandelaar, maar ook mysticus en ‘alchemistisch filosoof’. J. van Schaik, “Jacob Böhme: mysticus of alchemist?,” in *Koorddanser, online platform voor bewustwording en spiritualiteit* (Geraadpleegd 18 april 2019) <https://kd.nl/2010/04/13/jacob-bohme-mysticus-of-alchemist/>

³⁶⁰ Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, 49-50.

³⁶¹ De ontkenningen van de negatieve theologie zijn gericht op de bevestiging van God als het hoogste opperwezen of superwezen. God wordt ‘niet goed’ genoemd met de bedoeling om aan hem een veel hogere vorm van ‘goed’ toe te kennen. ‘God bestaat niet’ betekent dat God op een veel hogere wijze bestaat, dat hem een super-zijn toekomt. Volgens denkers in deze traditie heeft God zich aan ons geopenbaard, maar deze manifestatie verwijst altijd terug naar het verborgen en ondoorgrondelijke wezen van God. De openbaring wordt gezien als een vervreemding van Gods wezen dat verborgen blijft. Een gelovige kan volgens deze denkers nog dichter tot God naderen, wanneer hij

2150 Negatieve theologie, zo zegt de Nederlandse filosofe Ilse Bulhof, wordt vanwege de nadruk op het directe
kennen van God in de *visio Dei (unio mystica)* ook wel mystieke theologie genoemd. Mystici tenderen
naar een andere opvatting van wat kennen is. Ware kennis is vooral directe kennis als staat van zijn:
zonder omhaal van woorden en concepten direct *ervaren*, dus kennend/ervarend zijn. Wie in deze lijn
denkt en werkelijk inzicht in waarheid wil hebben, zegt Bulhof, moet zelf waar zijn. Wie de Godsliefde
wil kennen moet zelf liefde zijn. Wie God wil leren kennen moet proberen zo veel mogelijk op God te
gelijken, dat wil zeggen: in de eigen persoon zoveel mogelijk het goddelijke Zijn te verwerkelijken. Met
2155 denken kom je dan niet ver. Negatieve theologen zijn volgens Bulhof al met al niet echt geïnteresseerd in
theorieën en filosofische en theologische discussies over wat de rede wel of niet kan. Het gaat hen om een
ander type kennis van God: een 'kennis die geen kennis is'. Zij hebben er dan ook geen moeite mee dat
God voor het gewone mensenverstand onkenbaar is. Wie God werkelijk wil leren kennen moet 'denken'
voorbij de rede, denken voorbij het denken. De *visio Dei*, zegt Bulhof, vraagt om een levenspraxis.³⁶²

2160 Derrida zelf heeft een verband tussen zijn werk en de negatieve theologie altijd ontkend.³⁶³ Bulhof stelt
dat Derrida de negatieve theologie niet nieuw leven probeert in te blazen, maar dat hij is geïnteresseerd in
de relevantie van de vragen, paradoxen en dilemma's waarmee de negatieve theologie ons tegenwoordig
confronteert.³⁶⁴ Dit maakt het denken van Derrida interessant voor het onderwerp van deze thesis.

2165 Derrida veronderstelt dat negatieve theologie bestaat in het beschouwen van elk predicaat, of zelfs alle
predicatieve taal, als ontoereikend voor de essentie, dat wil zeggen, voor de hyper-essentie van God:

only a negative ('apophatic') attribution can claim to approach God, and to prepare us for a
silent intuition of God³⁶⁵

2170 Maar, zegt Derrida vervolgens, het naderbij komen tot God gaat samen met een 'verduunning', een
'vermindering' van onder andere tekens, symbolen en verhalen. Hij benoemt daarbij het naderbij komen
tot God, het contact, als een stille vereniging dat ontoegankelijk blijft voor taal:

The revelation is called forth by an elevation: toward that contact or vision, that pure intuition of
the ineffable, that silent union with what remains inaccessible to speech. This ascent corresponds

alle taal achter zich laat en in een mystieke ervaring Gods nabijheid beleeft of zelfs één met God wordt. Een
dergelijke mystieke Godservaring is niet onder woorden te brengen. Negatieve theologie is nauw verbonden met
mystiek en kan worden gezien als een stap in de richting van een mystieke nabijheid van of opgaan in God. C.
Evink, *Transcendentie en inscriptie: Jacques Derrida en de hubris van de metafysica* (Delft: Eburon, 2002).

³⁶² I. Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," in *Het religieuze na de religie. Filosoferen over ervaring en geloof*,
redactie W.-L. Chong en A. van der Braak, 136-157 (Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2008). (Cursief van de auteur)

³⁶³ Bijvoorbeeld in zijn lezing "Comment ne pas parler. Dénégations," (1986). Vertaald in het Engels als: "How to
avoid speaking. Denials," en in het Nederlands als: "Hoe niet te spreken. Loocheningen," (ook: Ontkenningen).

³⁶⁴ I. Bulhof and L. ten Kate, "Echoes of an Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology – An
Introduction," in *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, edited by I. Bulhof and L.
ten Kate, 1-58 (Kampen: Kok Agora, 2000). 52-53.

³⁶⁵ J. Derrida, "How to avoid speaking. Denials," in *Psyche: Inventions of the Other*, Volume 2, translated by K.
Frieden and E. Rottenberg, 143-195 (Stanford: Stanford Press, 2008). 144. (Jacques Derrida 1930-2004)

to a rarefaction of signs, figures, symbols-and also of fictions, as well as myths and poetry.³⁶⁶

2175 De negatieve theologie schetst een mystieke manier om die stille vereniging te bewerkstelligen: van positief, via symbolisch naar negatief theologisch. De fasen op de mystieke manier, de gradatie in inzicht, corresponderen in de negatieve theologie met drie manieren om over God te spreken: 1. positief of katafatisch spreken; 2. het spreken door schepselen die elk in hun bestaan een aspect van het goddelijke mysterie weerspiegelen en 'symboliseren'; 3. negatief, of apofatisch, spreken, resulterend in niet-langer-spreken of stilte wat het kenmerk is van mystieke vereniging.³⁶⁷

2180 Derrida volgt Pseudo-Dionysius³⁶⁸ en geeft aan wat een gebed inhoudt: "praise nonetheless does not merge with the movement of prayer itself, which does not speak *about* but *to*." Hij voegt toe: "the apostrophe of prayer and the determination of praise are not the same but two different structures".³⁶⁹ Men bidt niet over God, maar tot God. En, zegt Derrida, het gebed en de lofprijzing bereiden de weg voor de ervaring van het onuitsprekelijke en het zwijgende visioen dat dit apofatische lijkt te richten. En dan
2185 haalt Derrida Wittgenstein aan: "The inexpressible, indeed, exists. It *shows itself*, it is the mystical." En: "What we cannot speak of we must pass over in silence."³⁷⁰ In elk gebed, zegt Derrida, hoort een gerichtheid aan de ander als een ander, bijvoorbeeld God. Derrida vervolgt:

2190 In the act of addressing oneself to the other as other one must, of course, pray, that is, ask, implore, summon. It does not matter what one is asking for; pure prayer asks only that the other hear the prayer, receive it, be present to it, be the other as such, gift, call, and the very cause of the prayer. This first trait characterizes a discourse (an act of language even if the prayer is silent) that, as such, is not predicative, theoretical (*theological*), or constative.³⁷¹

Een daad van taal, zegt Derrida, zelfs als het gebed stil is. Derrida heeft het hier over een zwijgende taal. Een niet te begrijpen, niet te bevatten taal, maar wel een taal die uitkomt bij het onuitsprekelijke van de
2195 mystieke vereniging. Kan in deze context deze zwijgende taal gelijkgesteld worden met God? Of vallen taal, zwijgen en het onuitsprekelijke samen op het moment van mystieke vereniging? En waar gebeurt dat dan? Derrida haalt Pseudo-Dionysius aan: "Dionysius names the secret of the superessential divinity several times, the (cryphio-mystical) 'secrets' of the 'darkness beyond light of . . . silence.' The 'secret' of this revelation gives access to the unknowing beyond knowledge."³⁷² Waar kunnen we de 'duisternis
2200 voorbij licht van stilte' vinden?

³⁶⁶ Derrida, "How to avoid speaking," 149.

³⁶⁷ Bulhof, "Echoes of an Embarrassment," 16.

³⁶⁸ Betreffende Pseudo-Dionysius, zie paragraaf 4.3.1.

³⁶⁹ Derrida, "How to avoid speaking," 177. (Cursief van de auteur)

³⁷⁰ Derrida, "How to avoid speaking," 150. (Cursief van de auteur)

³⁷¹ Derrida, "How to avoid speaking," 176. (Cursief van de auteur)

³⁷² Derrida, "How to avoid speaking," 158.

Bulhof merkt op dat er in Derrida's denken religieuze en zelfs mystieke tendensen zijn aan te wijzen, bijvoorbeeld in zijn interpretatie van Plato's begrip *chora* als een lege, open ruimte waarin de dingen binnentreden.³⁷³ *Chora* ontvangt niets voor zichzelf, zegt Bulhof, ze leent zich alleen voor alle vormen die men erin legt. De ruimte die *chora* is, moet in de taal opengehouden worden – bijvoorbeeld door ontkenningen. Kan gezegd worden, vraagt Bulhof, dat *chora*, leeg als zij is, een open ruimte, niet-iets, het postmoderne tegenbeeld is van dat volle Zijn, dus van dat platoonse hoogste Idee van het Goede, dat door christelijke filosofen als God werd geïnterpreteerd? Dan zou Derrida een 'negatieve theologie die geen negatieve theologie is' – een theologie zonder God – articuleren. Vanuit deze optiek, zegt Bulhof, is *chora* een niets of niet-zijnde waarvoor sinds Parmenides en Plato in het Griekse zijnsdenken geen plek was, maar dat door Plato toch even werd gezien.³⁷⁴ Maar *Chora*, stelt Bulhof vast, is bij Derrida ook de ruimte waarin alle geopenbaarde en verdere vormen van religie kunnen verschijnen, de ruimte voor alle positieve religies – zoals het wit van een onbeschreven blad papier of van onbewerkt canvas de mogelijkheden voorwaarde is voor geschreven woorden en geschilderde beelden. Of zoals stilte de mogelijkheden voorwaarde is voor het kunnen klinken van muziek.³⁷⁵

2205

2210

2215 Geïnstitutionaliseerde (of positieve) religies met hun woorden, symbolen, mythen, verhalen, beelden, rituelen, gezangen en gebeden, met hun heiligen, heiligdommen en heilige plekken zijn de 'taal' van religies. Is, zo vraagt Derrida, wat die religies in hun onderscheiden talen vertellen echt *waar*? Of zijn die verhalen onwaar, zijn religies bedrog? Dat *kan* allebei het geval zijn. Wie zal het zeggen, als het goddelijke waarlijk onkenbaar, onzegbaar is, een mysterie? Maar bij Derrida gaat het om de, wat hij

2220 noemt, 'messianiteit zonder Messianisme' en om *chora*. Met het eerste doelt hij op een niet nader inhoudelijk in te vullen onverwacht inbreken ('openbaring') van iets nieuws en met *chora* doelt hij op een open plek ('openbaarheid') die zich door geen enkele theologische, ontologische of antropologische instantie laat domineren, die van alle tijden is en zonder geschiedenis, ouder dan alle opposities.³⁷⁶

2225 Misschien is deze 'Derridaïaanse' vorm van negatieve theologie een echo (of spoor) van 'buiten' dat alleen kan worden vermoed maar nooit gekend en dat daarom vele vormen kan aannemen in onze

³⁷³ Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," 145. (Cursief van de auteur) Het woord *chora* komt in Plato's dialoog *Timaeus* voor. Plato denkt daar na over wat er tussen model (Idee) en kopie (zijnde) kan liggen. Hoe zou de kopie ontstaan kunnen zijn? Plato speelt met de gedachte van een vormgever (demiurg). Waar haalt de demiurg de materie vandaan waarmee hij de Ideeën op aarde concreet vorm geeft? Plato weet eigenlijk geen zinnig antwoord te geven. Hij spreekt van *chora*, dat letterlijk 'lege plek' betekent, als een soort ontstaansgrond. Hij noemt *chora* 'een derde soort' (of 'klasse') tussen Idee en kopie, een 'ontvangstoord van alle woorden', 'als het ware de verzorgster', 'de natuur die alle lichamen in zich opneemt'. Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," 145. (Cursief van de auteur)

³⁷⁴ Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," 146-147. (Cursief van de auteur)

³⁷⁵ Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," 147. (Cursief van de auteur) *La religion* (1996) is de titel van een gebundelde serie gesprekken over wat wel de terugkeer van de religie in de filosofie genoemd wordt. Aan deze gesprekken nam ook Derrida deel. Hier noemt Derrida *chora* de gastvrije alles ontvangende, en in die zin niet-onderscheidende of indifferente ruimte. Hij gebruikt nu het woord 'openbaarheid'. Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," 147. (Cursief van de auteur)

³⁷⁶ Aanhaling 'messianiteit zonder Messianisme' uit Derrida, "Geloven en weten," (1997). Het joodse geloof met haar profeten en verwachting van de komende Messias en in afgeleide vorm ook het christelijk geloof is in dit messiaanse 'inbreken' geworteld. Bulhof, "Wat niet gezegd kan worden," 147-148. (Cursief van de auteur)

menselijke talen en ervaringen.³⁷⁷

5.5 Seculiere mystiek

2230 Deze paragraaf begint met een samenvatting, niet alleen als een geheugensteuntje of om de essentiële lijnen uit de tekst te vatten, maar ook als basis voor de volgende paragraaf waarin wordt aangegeven welke gedeelten uit de tekst (onderstreept) betrekking kunnen hebben op / kenmerkend kunnen zijn voor de seculier levende mens (in de paragraaftitel 'seculieren' genoemd) en die eventueel aansluiting zouden kunnen vinden bij mystiek.

5.5.1 Samenvatting

2235 Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw gaan steeds minder mensen in de westerse samenleving nog naar de kerk of zien ze het geloof als een mogelijkheid tot bezinning. De voornaamste reden hiervoor is volgens het secularisatieparadigma de toenemende modernisering. (Paragraaf 1.2) Door opkomend zelfbestuur en zelfrichting kwam men in het verlengde daarvan tot het afstand nemen van kosmos en God, dat weer een (tot dan toe) onvergelykbare wereldbeschouwing mogelijk maakte. Men was zich voortaan bewust als individu; de persoonlijke vrijheid was ontstaan. (Paragraaf 1.3.1) Secularisatie refereert zowel 2240 naar het verdwijnen van religie in het politieke en publieke domein, alsook naar het afnemend belang van religie voor individuen. (Paragraaf 1.2) De religie die de samenleving houvast bood, werd minder belangrijk en raakte op de achtergrond en daarbij ook elke vorm van al of niet religieuze transcendentie. (Paragrafen 2.4, 2.5)

2245 De seculier levende mens is zichzelf gaan zien als subject en als basis voor en van de werkelijkheid. Hij geeft voortaan door eigen keuze zijn eigen leven vorm en zin in overeenstemming met waarden die hij zelf gekozen heeft en waarvoor hij dus ook verantwoordelijk is. (Paragraaf 5.1) Maar met het verdwijnen van de kerkgang verdwijnt ook een kant en klare blauwdruk 'hoe te leven' en werd bezinning verwaarloosd. Zonder vaste kaders, die aanvaard worden en het gevoel geven dat het leven zin heeft, 2250 dreigt er een leegte te ontstaan. (Paragraaf 2.4) Zeker wanneer iets wat vanzelfsprekend is, dat opeens niet meer is. Op de zin, die eerder aan het leven ervoeren werd, kan dan niet langer vertrouwd worden. (Paragraaf 2.1) Weliswaar leeft religie weer op (in een zelf gebricoleerde religiositeit), maar het vertrek uit de kerken gaat door. (Paragraaf 3.5) Moderniteit en geloof laten zich niet meer met elkaar verzoenen en het geloof in God staat ter discussie. (Paragraaf 0.)

2255 Buiten de kerken zoeken veel mensen hun heil in spiritualiteit als tegenhanger van religie en proberen ze een evenwicht te bewerkstelligen tussen materiële welvaart, geestelijk en lichamelijk welzijn en zoekt men antwoorden naar de grote levensvragen. (Paragrafen 3.1, 5.1) Maar ook spiritualiteit geeft niet altijd

³⁷⁷ I. Bulhof, "Being Open As a Form of Negative Theology. On Nominalism, Negative Theology, and Derrida's Performative Interpretation of Khôra," in *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, edited by I. Bulhof and L. ten Kate, 195-223 (Kampen: Kok Agora, 2000). 222.

- 2260 wat een mens ten diepste zoekt en in de hedendaagse cultuur worstelen seculier levenden moeizaam met een groot gevoel van onbehagen. (Paragraaf 5.1) Vóór de secularisering werd men geacht moreel volledig te zijn wanneer men zich verbonden had met een of andere religieuze bron. Tegenwoordig is die bron waarmee we ons zouden kunnen verbinden diep in ons zelf gelegen omdat de seculiere mens zichzelf als een wezen ziet met innerlijke diepte. (Paragrafen 2.4, 3.5) De vrije, op niets steunende en op niets beroepende keuze van die moderne, seculiere mens blijkt echter tegelijkertijd een grote leegte te behelzen. (Paragraaf 5.1) Er ontbreekt een centraal belang en daarvoor in de plaats is een ontbrekend middenstuk ontstaan waarop de groeiende herwaardering en ook 'vermarkting' van religieuze en spirituele inspiratiebronnen aansluiten. De nadruk ligt daarbij op een persoonlijke, religieuze beleving van het hernieuwde begrip zonder echter te geloven. (Paragrafen 3.5, 5.1)
- 2265
- 2270 Voorbijgaand aan religie en spiritualiteit ligt aan deze twee begrippen de mystiek ten grondslag. Een mystieke, zelfbeschouwende oriëntatie heeft historisch gezien een band met kerkelijke instituties. (Paragraaf 4.3.1) Teruggaan naar religie is echter geen optie, omdat dat voor velen gelijk staat aan opgelegde dwang vanuit een religieus instituut en een inleveren van de persoonlijke vrijheid. (Paragrafen 1.3.2, 4.4) Iets wat de seculier levende mens juist niet meer wil. Hij of zij gaat uit van individuele keuzes en opvattingen. (Paragraaf 1.3.2) Hierbij past een seculiere mystiek aangezien een dergelijke mystiek een persoonlijke relatie aangaat met God, liefde, iets, universum, natuur of hoe men het benoemen wil, en die voorbij gaat aan de autoriteit van de traditie. De seculier levende mens bepaalt zelf waarbij seculiere mystiek een uitgang kan bieden uit de ontstane leegte en het ontbrekende middenstuk kan vullen.
- 2275

5.5.2 Seculieren en aansluiting mystiek

- 2280 In deze paragraaf wordt aangegeven welke gedeelten uit de bovenstaande tekst (onderstreept) betrekking hebben op / kenmerkend zouden kunnen zijn voor een seculier levende mens. Eventuele aansluiting van deze 'kenmerken' kan gevonden worden bij de mystiek zoals die in hoofdstuk vier en tot nu toe in dit hoofdstuk is behandeld.
- | | | |
|------|--|---|
| 2285 | Afstand nemen van kosmos en God | Mystiek hoeft niet religieus gebonden te zijn |
| | God staat ter discussie | Mystiek hoeft niet uit te gaan van God |
| | Geen dwang vanuit een religieus instituut | Mystiek is antiautoritair |
| | Spiritualiteit als tegenhanger van religie | Mystiek kan hetzelfde teweeg brengen |
| 2290 | Persoonlijke vrijheid | Mystiek geeft persoonlijke vrijheid |
| | Eigen keuze, eigen leven vorm en zin geven | Mystiek geeft een persoonlijke richting |
| | Zelf gebricoleerde religiositeit | Mystiek past in het eigen zoeken |
| | Persoonlijke, religieuze beleving | Mystiek is een persoonlijke ervaring |

- 2295 Zoeken naar de grote levensvragen Mystiek kan antwoord geven
- Bron diep in ons zelf Mystiek vindt plaats in ons innerlijk
Een grote leegte Mystiek manifesteert zich in die leegte
- 2300 Al of niet religieuze transcendentie Mystiek is een transcendente ervaring
- Aandacht voor de ander Horizontale transcendentie (mens – mens)

2305 Geprobeerd is de kenmerken te clusteren. Waar het hier echter om gaat, is dat uit dit korte lijstje blijkt dat mystiek een antwoord kan zijn op deze kenmerken en daarmee een antwoord kan zijn op de vragen, opvattingen, verwachtingen, aannames, visies van een seculier levende mens.

5.5.3 De kern: de ervaring

- 2310 De kern van de mystiek is de ervaring. James geeft kenmerken waaraan een ervaring moet voldoen wil het als mystiek bestempeld kunnen worden, maar dat laat onverlet dat de ervaring bij hem centraal staat. Volgens Underhill is het de 'kunst van eenwording' wat alleen kan middels een ervaring. Niet alleen weet een mysticus, maar is hij. Het is, zo zegt Underhill, een wetenschap van puur zijn. Mystiek is voor Underhill de uitdrukking van de aangeboren neiging van de menselijke geest om volledig in harmonie te zijn met deze transcendentale werkelijkheid. Voor haar is een mysticus dan ook iemand die de Werkelijkheid kent en zit hij in een continu, actief proces. Bij Otto zijn het ervaringen die hij 'numineus'
- 2315 noemt waardoor mensen zich ten diepste verbonden weten met een alles omvattende werkelijkheid. Voor McGinn is een ervaring het direct gevoel van de aanwezigheid van God. Maar hij ziet de ervaring als een onderdeel van een heel leven van de mysticus, wat overeenkomt met de visie van Underhill. Waaijman tenslotte plaatst mystiek tegenover de ratio omdat het een 'ontmoetingsgebeuren' is tussen God en mens en noemt hij de ervaring een 'ervaringsgebeuren'. In zijn definitie sluit hij door zijn gebruik van de
- 2320 woorden 'verstand', 'wil' en 'geheugen' aan bij het 'weten' en 'zijn' van Underhill. Vandaar ook het woordgedeelte 'gebeuren' dat Waaijman gebruikt. (Paragraaf 4.3.2) Er is overigens iets opvallends aan het woord 'gebeuren'. In het Nederlandse mondelinge taalgebruik komt het woord 'gebeuren' in de betekenis van 'gedaan worden' veel voor. In de betekenis van 'plaatshebben, plaatsvinden' wordt het alleen gebruikt met betrekking tot ongelukken, rampen en dergelijke en met betrekking tot zaken die als
- 2325 min of meer onbepaald worden aangeduid. Een connotatie met 'plaatsgrijpen' ligt hier voor de hand, maar voor sommige taalgebruikers heeft dat woord een aspect van 'onverwachte gebeurtenis'.³⁷⁸ Gebruikt Waaijman het woordgedeelte 'gebeuren' vanuit het mondelinge taalgebruik, of doelt hij op een ramp, iets onbepaalds of een onverwachte gebeurtenis? Het is allemaal mogelijk, zelfs een ramp wanneer het

³⁷⁸ Taalunie, "Gebeuren," <https://taaladvies.net/taal/advies/vraag/1158/gebeuren/> (Geraadpleegd 12 juli 2019)

- 2330 'tremendum' van Otto in het achterhoofd wordt gehouden. Maar dat laatste is onwaarschijnlijk, Waaijman heeft het in zijn *Handboek Spiritualiteit* over "de intimiteit van de mystieke liefde". (Paragraaf 4.3.2) Alle auteurs hebben het over de algemeenheid, de universaliteit van de mystieke ervaring. Zo zegt Jelsma dat mystiek een grensoverschrijdend karakter heeft omdat het in de meeste religies opduikt waardoor het in de interreligieuze dialoog een brugfunctie zou kunnen hebben. (Paragraaf 5)
- 2335 Troeltsch benadert de mystieke ervaring op een wat andere wijze. Hij onderscheidt namelijk twee vormen van mystiek. De 'bredere mystiek' ziet hij 'eenvoudigweg' als een niet tegen te houden ervaring die zich het innerlijk van iemand toe-eigent. Deze vorm van mystiek is meer een levenshouding die religie achter zich heeft gelaten. Bovendien zegt Troeltsch dat deze mystici typisch binnen hun traditie blijven. (Paragraaf 4.4)
- 2340 Wanneer dat laatste inderdaad zo is, dan heeft de brugfunctie, die mystiek zou kunnen hebben ten aanzien van de interreligieuze dialoog zoals Jelsma dat ziet (paragraaf 5), met deze 'bredere' mystici niet veel zin. Dialoog heeft altijd zin, maar iets extra's verwachten van 'bredere' mystiek zoals een brugfunctie dus niet. Troeltsch geeft in deze vorm van mystiek indirect ook een ander aan. Er is in deze visie duidelijk
- 2345 sprake van een relatie tussen iets, een ander, dat het innerlijk van de mysticus toe-eigent. Maar toe-eigenen is agressief. Daarin verschilt Troeltsch eveneens met de meeste schrijvers, behalve met Otto, die een numineuze ervaring ook 'tremendum', huiveringwekkend noemt. (Paragraaf 4.3.2) Het moment waarop iets zonder enige informatie vooraf of zonder toestemming iemands innerlijk toe-eigent – zelfs als je dat van te voren al weet, kan inderdaad huiveringwekkend genoemd worden.
- 2350 Daarnaast ziet Troeltsch ook een 'smallere mystiek'. Het is een radicaal individualistische mystiek die zich alleen richt op de relatie tussen God en de mysticus. Het is een relatie die in principe kan zonder de historische, gezaghebbende en rituele elementen in religie. (Paragraaf 4.4) Wat Troeltsch hier eigenlijk
- 2355 zegt, is dat 'deze soort' mysticus helemaal vrij is. Deze mysticus bepaalt helemaal zelf. Heeft de brugfunctie, zie de alinea hierboven, met een 'smallere' mysticus wel zin? Denkelijk niet. Nogmaals, dialoog heeft altijd zin, maar een 'smallere' mysticus richt zich alleen op de relatie tussen hem en God, gaat voorbij aan de traditie waar hij (misschien) uit komt en zal zich waarschijnlijk tegenover religie opstellen. Voor een 'smallere' mysticus is zijn mystiek juist een alternatief voor religie.
- 2360 Wat zegt Derrida over een mystieke ervaring? Hij heeft het over de ervaring van het onuitsprekelijke en over de mystieke vereniging waarbij hij uitgaat van een naderbij komen tot God. 'Naderbij komen' houdt een proces in, een handeling. Bij Derrida bereiden gebed en lofprijzing de weg naar het onuitsprekelijke. Naderbij komen, zegt Derrida, gaat samen met een 'verduinning' van onder andere tekens, symbolen en verhalen waarbij het contact met God een stille vereniging is die ontoegankelijk is voor taal. En bij een

2365 stil gebed is de stilte een daad van taal. Derrida heeft het hier over een zwijgende, niet te bevatten taal die uitkomt bij het onuitsprekelijke van de mystieke vereniging. Maar op het moment van mystieke vereniging heeft een mens geen invloed, daar heeft alleen het onuitsprekelijke zeggenschap over. (Paragraaf 5.4) Met het 'naderbij komen' sluit Derrida aan bij Underhill, bij wie de mysticus in een continu, actief proces zit, en bij Waaijman, die het over een 'gebeuren' heeft. En ook bij McGinn, die het
2370 mystieke als een onderdeel van een heel leven ziet, met een lange en moeilijke voorbereiding. (Paragraaf 4.3.2; RvO)

Met Derrida komt de onuitsprekelijkheid, de onverwoordbaarheid van een mystieke ervaring in het licht te staan. Alle auteurs over mystiek noemen de onverwoordbaarheid als een karakteristiek van een
2375 dergelijke ervaring. James noemt het zelfs, met 'noetic quality', verstandelijke kwaliteit, het meest karakteristiek. (Paragraaf 4.3.2) Derrida legt een duidelijk verband tussen zwijgen, stilte en het onuitsprekelijke. Vallen deze drie uiteindelijk samen op het moment van mystieke vereniging? Dat lijkt wel zo. Hierbij kan opgemerkt worden dat zwijgen en stilte een menselijk gebeuren zijn en de vereniging met het onuitsprekelijke is dat gedeeltelijk. Voor een vereniging hebben mens en 'het mystieke' elkaar
2380 namelijk nodig. Maar een mens is voor de mystieke vereniging afhankelijk van het onuitsprekelijke: wordt een mens zijn innerlijk al of niet toegeëigend (denk aan Troeltsch). Daar lijkt een mens geen zeggenschap over te hebben. Hiermee sluit Derrida aan bij de andere auteurs over mystiek: de mystieke ervaring overkomt iemand, het is voor een mens passief.

2385 Ook strikt vanuit de taal gezien, is een mystieke vereniging voor een mens passief. Derrida beschrijft vanuit de taal de opbouw naar een mystieke ervaring. Hij noemt daarbij het gebed. Een daad van taal, zegt Derrida, is actief. Wanneer iemand zijn mond houdt, zwijgt, is dit ook een daad van taal en dus actief. De stilte is een daad van taal, zegt Derrida, en dus eveneens actief. Taal, zwijgen en stilte zijn alle actief. Wat te zeggen over 'het onuitsprekelijke'? Het laat zichzelf zien. Dat is actief. Maar niet alleen daarom, er
2390 komt ook een antwoord: 'het onwetende voorbij kennis'. Antwoord geven is actief. Bovendien is een antwoord taal. Kan nu gezegd worden dat de hele lijn: taal – zwijgen – stilte – het onuitsprekelijke, actief is? Het lijkt erop. Maar de begrippen zijn niet alle gelijkwaardig in die zin dat de eerste drie betrekking hebben op de mens en de laatste op het onuitsprekelijke. Bovendien brengt het antwoord van het onuitsprekelijke het menselijk spreken tot zwijgen. (Waardoor het onuitsprekelijke wel degelijk een
2395 inbreng heeft in het zwijgen en de stilte!) De mystieke vereniging blijft vanuit de mens gezien een passieve gebeurtenis. Troeltsch opvatting betreffende het 'toe-eigenen' duidt eveneens op passiviteit: de mens ondergaat. Alle definities zien de mystieke vereniging als iets wat de mens overkomt. (Paragraaf 5.4)

2400 De enige wetenschapper betreffende mystiek die een ander geluid laat horen, is Troeltsch. Hij onderscheidt namelijk twee typen mystiek waarvan de zogenaamde 'smallere' mystiek duidelijk verschilt van wat de andere schrijvers hierover aangeven. Deze 'smallere' mysticus heeft, zoals al genoemd, genoeg aan zijn persoonlijke relatie met God en staat buiten een traditie. (Paragraaf 4.4)

5.5.4 Seculiere mystiek: conclusie

2405 Voor de leesbaarheid wordt de 'klassieke' mystiek in dit stuk mystiek genoemd. Dit ter onderscheiding van een vorm van niet-religieus gebonden mystiek, die zoals in de titel van deze scriptie staat, 'seculiere mystiek' wordt genoemd.

Paragraaf 5.5.2 geeft aan dat een seculier levende mens bij de mystiek aansluiting zou kunnen vinden.

2410 Waarom dan toch kijken naar een vorm van seculiere mystiek?

We leven, zoals Charles Taylor het noemt, in een 'immanent frame', een immanent raamwerk: er is geen verwijzing naar een werkelijkheid die de natuur en het sterfelijke leven te boven gaan. Taylor zegt hierover het volgende: "Geloof is een optie geworden. Je kunt je leven leiden, grote beslissingen nemen, spreken over goed en kwaad, zonder een beroep te doen op godsdienst. Voor veel mensen is dat

2415 bevredigend. Voor anderen juist niet, die vinden zo'n leven vlak en leeg. Maar iedereen maakt deel uit van dezelfde geestelijke ruimte, die immanent is geworden." (Paragraaf 1.2) Norbert Ebert zegt dat mensen niet langer een gemeenschappelijke normatieve infrastructuur delen, maar tegenwoordig leven in een hyper-gedifferentieerde maatschappij die gepluraliseerd, gefragmenteerd, omstreden en tegenstrijdig is. Voor iedereen is het weliswaar dezelfde context, maar eenieder ziet zich individueel

2420 geconfronteerd en aangesproken. Een onafhankelijk leven binnen de moderniteit van de hedendaagse maatschappij, maar wel een leven dat als een bombardement van keuzes wordt ervaren en dat buiten eenieders controle ligt. (Paragraaf 1.3.2) In de tegenwoordige cultuur wordt iets gemist en ervaart men een ontevreden gevoel. Men voelt, zegt Taylor dat er iets van een centraal belang ontbreekt, een groots doel, een elan, een vervulling; zonder deze dingen verliest het leven zijn zin. En wat verloren ging, zegt

2425 Taylor, was het besef dat devote toewijding aan God op zichzelf het middelpunt van het religieuze leven was. Anders gezegd: een innerlijke kern die je typeert en je richting geeft. En, kort gezegd, er kwam niets voor in de plaats. Maar teruggaan naar religie is geen optie, omdat dat voor velen gelijk staat aan opgelegde dwang vanuit een religieus instituut en een inleveren van de persoonlijke vrijheid. Iets wat de seculier levende mens juist niet meer wil. (Paragrafen 1.3.2, 1.3.3, 5.1) Ook Baudrillard ziet de

2430 betovering voor het oorspronkelijke verloren gaan, dat elk geheim wordt prijsgegeven. (Paragraaf 5.2)

Samengevat. Veel mensen voelen een leegte die in de plaats van een innerlijke, richting gevende kern is gekomen; deze mensen willen de persoonlijke vrijheid behouden en willen niet terug naar een institutionele religie. Zoals eerder gezegd, zou mystiek kunnen aansluiten op het invullen van het lege middenstuk. Er is daarbij echter de connotatie van een institutionele religie. De vraag is nu: bestaat er

2435 een seculiere mystiek?

Het antwoord is ja. Uit alle omschrijvingen van de auteurs in deze scriptie tezamen kan de conclusie getrokken worden dat mystiek zich niets aantrekt van religies. Misschien een boude bewering, maar Troeltsch en Derrida zijn bij de volgende gedachtegang behulpzaam. Bij de 'bredere' mystiek van Troeltsch blijft een mysticus (van een bepaalde traditie) na zijn ervaring van vereniging binnen zijn eigen traditie omdat die mysticus de ervaring beleeft binnen zijn traditie. De andere schrijvers benoemen mystiek universeel. Dit houdt in dat het voor 'het onuitsprekelijke' niet uitmaakt tot welke religieuze traditie iemand behoort. Dat een mysticus na zijn ervaring binnen zijn traditie blijft, ligt aan de mysticus die alleen zijn eigen kader, zijn eigen religieuze achtergrond kent. De mysticus kan de ervaring alleen verwoorden, proberen te verwoorden, binnen zijn eigen context, binnen zijn eigen (religieuze) taal. Dat is een kwestie van onder andere tekens, symbolen en verhalen. En dat is, zoals Derrida zegt, allemaal taal.

2440

De mysticus is aan zijn context gebonden. Deze context ligt in de wereld vast door ervaring, omgeving en taal. Betekent dit dat een mystieke ervaring een ervaring is die aan de wereld is gebonden en ook dat een dergelijke ervaring een met de wereld verbonden ervaring is? Met andere woorden dat het een wereldlijke ervaring is en niets goddelijks (of hoe je het laatste ook benoemen wil)? Ontzag staat centraal in een religieuze ervaring. Kan een mystieke ervaring een zodanige ervaring van ontzag zijn dat het proces van assimilatie van de mentale structuren die ervaring niet kunnen verwerken? Bestaande tradities en kennisstructuren volstaan niet waardoor een crisis ontstaat. (Paragraaf 4.1) Dat kan gedacht worden, maar er wordt dan alleen gekeken naar de mysticus. Er wordt geen rekening gehouden met 'het onuitsprekelijke' dat iemands innerlijk toe-eigent. Daar spreekt een relatie uit. Iets dringt in iemands innerlijk binnen, iets dat ontoegankelijk blijft voor taal, maar dat wel een verandering in iemands denken, bewustzijn, houding, kan bewerkstelligen. (RvO)

2450

Bij de 'smallere' mystiek van Troeltsch gaat een mysticus verder dan de traditie, hij komt los van de traditie. (Stelt zich er zelfs tegenover op.) Hij heeft alleen nog zijn persoonlijke relatie met het onuitsprekelijke. (Paragraaf 4.4) In de woorden van Derrida zou dit betekenen dat deze mysticus dan ook voorbij zijn kader van (religieuze) taal is gekomen. Bij welke 'Derridaïaanse' taal komt hij dan uit? Bij de stille vereniging met wat ontoegankelijk blijft voor spraak, zegt Derrida (paragraaf 5.4).

2460

Naar aanleiding van het bovenstaande komt de vraag naar voren of er een religieuze taal en een seculiere taal bestaan? Dat is een onderwerp dat in een ander onderzoek nader onderzocht kan worden. Maar een antwoord zou kunnen zijn dat taal afhankelijk van de context als religieus of als seculier bestempeld dient te worden. Zo kan een Bijbel als religieus boek worden gelezen, maar ook als literatuur. Niet de woorden in het boek zijn in deze karakteriserend, het is de lezer die bepaalt. Het lijkt eerder dat er een gezamenlijke taal is.

2465

- 2470 Het is voor te stellen dat een seculier levend iemand, een in religieus opzicht 'ongebonden' iemand, een mystieke ervaring krijgt. Hoe zal zo'n mysticus zijn ervaring dan duiden? Welke tekens, symbolen en verhalen staan zo'n iemand tot diens beschikking? Het gaat hier om het menselijk draagvlak. De context van diegene is van belang: zijn ervaringen, omgeving en taal. Het is in dit voorbeeld een probleem wanneer elk lijntje naar religie of geloof overboord is gezet, bij het vuilnis is gezet. De 'seculiere' mysticus is op onbekend terrein gekomen. Hoe zijn ervaring te duiden? Waar zoekt diegene een antwoord op zijn ervaring? Gaat hij naar de psychiater? (Paragrafen 4.2, 5.1)
- 2475 Waar het op neer komt wanneer men beslist een seculiere mystiek tot zijn beschikking te willen hebben, is deze zelf ontwikkelen. Een mystiek die los staat van enigerlei religiositeit: seculiere mystiek. Maar zoals we hebben gezien, is dat niet echt noodzakelijk: in principe is ook de 'klassieke' mystiek seculier. Het hangt af van de context van de mysticus in wording. De ontwikkeling van een seculiere mystiek zou dan op basis van gesecculariseerde, religieuze achtergrondinformatie en oefeningen gemaakt kunnen
- 2480 worden. Maar naast een soort van 'seculiere, mystieke cursus' opzetten, lijkt het verstandiger om meer informatie te geven aan de seculier levende mens. Het is goed op deze plaats de woorden van Charles Taylor te herhalen, die zegt dat we de analogie moeten zien met vroegere morele opvattingen, waar contact opnemen met een of andere bron – bijvoorbeeld God of de Idee van het Goede – essentieel werd geacht voor volledig zijn. Alleen is nu de bron waarmee we ons verbinden diep in ons. Dit maakt deel
- 2485 uit van de massale subjectieve wending van de moderne cultuur, een nieuwe vorm van innerlijkheid, waarin we onszelf als wezens met innerlijke diepten gaan zien. (Paragraaf 5.1) Maar teruggaan naar het poreuze zelf van de 'betoverde wereld' (paragraaf 1.3.1) is geen optie zoals al eerder geconstateerd werd. De vraag komt nu op of in deze moderne tijd een seculier levende mens in staat is contact op te nemen met een of andere bron anders dan die in hemzelf.
- 2490 Via de omweg van de hieronder staande alinea betreffende bewustzijn en chora komen we bij dezelfde vraag uit.
- James heeft het over 'verstandelijke kwaliteit', Underhill over 'weten' en 'zijn' en Waaijman over 'verstand', 'wil' en 'geheugen'. McGinn heeft het over 'weten' en 'bewustzijn'. Bij Troeltsch grijpt 'de ervaring' in de karakteristieken van de traditie in, wat alleen kan in het bewustzijn. Bij al deze auteurs
- 2495 gebeurt de mystieke ervaring in het hoofd, wordt die daar ervaren. Derrida noemt de plaats van 'openbaring' 'chora', een open plek. Een plek die zich door niets laat domineren, die van alle tijden is, zonder geschiedenis en ouder dan alle opposities. (Paragraaf 5.4) Derrida geeft niet zozeer aan waar die plek zich dan bevindt, maar hij zegt wel dat de ruimte die chora is in de taal moet worden opgehouden. Dat zou er indirect op kunnen wijzen dat chora zich in het hoofd bevindt. (Parafreaserend
- 2500 kan je zeggen: ik ben, want ik ben van taal.) Chora, de ruimte waar de openbaring plaatsvindt, is dan gelijk aan het menselijk bewustzijn. Wat daarbij interessant is, is de leegte van de plek die chora heet en de innerlijke leegte die veel mensen voelen. Kan het zijn dat de innerlijke leegte die veel mensen

voelen, is ontstaan omdat veel mensen geen (religieuze) taal meer hebben, omdat ze alles wat maar enigszins naar geloof of religie ruikt bij het vuilnis hebben gezet? Er is, zo zegt Yvonne Zonderop, geen
2505 plek meer voor 'diepmenselijke' noties zoals naastenliefde, compassie en solidariteit. (Paragraaf 5.1) Is dit dezelfde plek van chora en innerlijke leegte? Dat kan zo zijn. De door Zonderop genoemde noties behoren namelijk tot een taal die vanouds bij christelijke religie hoort, ontstaan in de begintijd van het vroege christendom. Deze taal terugbrengen bij de mensen die een leegte voelen, die een onbehagen
2510 voelen, zou het lege middenstuk bij deze mensen kunnen vullen. Dit betekent niet dat religie teruggebracht moet worden. Dat willen veel mensen niet. De vraag komt nu op (zie ook vorige alinea) of in deze moderne tijd een seculier levende mens in staat is contact op te nemen met een of andere bron anders dan die in hemzelf.

Of een seculier levende mens 'in staat is', zoals in de vraag hierboven staat, is afhankelijk van de mate van zich leeg voelen en de wil om die leegte te vullen. Er speelt nog iets anders. Een blinde kan niet zien,
2515 dat is voor de blinde niet mogelijk. In hoeverre is een seculiere mens 'blind' voor de aspecten die vanouds bij religie horen? Dat laat onverlet dat de leegte, het gevoel van onbehagen, kan worden aangepakt. Sterker: moet worden aangepakt. Het gevoel van leegte dat ervaren wordt, heeft betrekking op een existentiële zingevingsvraag. Zingeving, verbondenheid en transcendentie staan hierbij centraal. De seculiere mens zal zich moeten heroriënteren ten einde die leegte kwijt te raken. Daarbij gaat het er
2520 uiteindelijk om wat voor iemand belangrijk is en dat kan alleen ervaren worden. Religie heeft een connectie met alles in het bestaan dat verwondering en ontzag laat voelen, van watervallen tot een geboorte tot taferelen van verwoesting. Het staat ook centraal in politiek, in natuur, in kunst en in een religieuze ervaring. Ervaringen van verwondering en ontzag kunnen de levensweg op diepgaande en blijvende wijze veranderen. Er is veel wijsheid te vinden in religies, maar die wijsheid zou losgemaakt
2525 moeten worden uit het godsdienstig kader waarin ze is opgenomen. Het is te nuttig, te zinvol om geen kennis van te nemen, ook niet voor seculier levende mensen.

De relatie mystieke ervaring – menselijk bewustzijn brengt een andere vraag naar voren. Iets wat niet in deze scriptie wordt besproken, maar nu toch wel moet worden aangestipt. Als, wanneer, de mystieke
2530 ervaring in het menselijk bewustzijn plaatsvindt, valt er dan ook iets te zeggen over de evolutionaire ontwikkeling van het menselijke brein en de neurologische ontdekkingen en inzichten ten aanzien van de hersenen op dit gebied? Een interessant thema, maar het is iets om in een ander onderzoek te bestuderen.

2535 **Bibliografie**

- , "Mystiek en bevinding in Nadere Reformatie." In *Reformatie Dagblad*, 30 januari 1976
<https://www.digibron.nl/search/detail/012ea308a4a1cccf1e6e5f71/mystiek-en-bevinding-in-nadere-reformatie> (Geraadpleegd 18 april 2019)
- 2540 Alexander, E. *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the afterlife*. New York: Simon & Schuster, 2012.
- Alma, H. en A. Smaling, redactie. *Waarvoor je leeft. Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2010.
- Baers, J. "Evoluerend westers denken over mystiek in de twintigste eeuw." In *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 137-239. Kampen: Kok, 2003.
- 2545 Baudrillard, J. *Simulacra and Simulation*, translated by S. Glaser, E-book: z.p. Michigan: University of Michigan Press, 1994
- Baumeister, R. *Meanings of Life*. New York: The Guilford Press, 1991.
- 2550 — — —. "The Self." In *The Handbook of Social Psychology*, edited by D. Gilbert, S. Fiske and G. Lindzey, 680-740. New York: McGraw-Hill, 1998.
- — —, and M. Leary. "The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation." *Psychological Bulletin* 117 (1995), 497-529.
- — —, and K. Vohs. "The Pursuit of Meaningfulness in Life." In *Handbook of Positive Psychology*, edited by C. Snyder and S. Lopez, 608-618. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.
- 2555 — — —, K. Vohs, J. Aaker and E. Garbinsky. "Some key differences between a happy life and a meaningful life." *The Journal of Positive Psychology* 8 (2013), 505-516.
- Beck, U. and E. Beck-Gernsheim. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 2002.
- 2560 Becker, J., en J. de Hart. *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, met medewerking van L. Arnts. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau [SCP], 2006.
- — —, J. de Hart en J. Mens. *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau [SCP], 1997.
- 2565 Bellah, R. "Secularism of a new kind." (2007) (Geraadpleegd 12 maart 2019)
<https://tif.ssrc.org/2007/10/19/secularism-of-a-new-kind/>
- Bender, C. "Religion and Spirituality: History, Discourse, Measurement." *SSRC* (2007).
religion.ssrc.org/forum/Bender.pdf (Geraadpleegd 20 april 2019)
- Berger, P. "The Desecularization of the World: A Global Overview." In *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, edited by P. Berger, 1-18. Washington: Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- 2570

- — —. *Het hemels baldakijn. Bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie*. Utrecht: Uitgeverij Ambo, 1969.
- — —. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011. [New York: "z.n.", 1967]
- 2575 Beyers, J. "The church and the secular: The effect of the post-secular on Christianity." *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 70 (2014). <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2605> (Geraadpleegd 24 februari 2019).
- Bernts, T. en J. Berghuijs. *God in Nederland 1966-2015*. Amsterdam: Uitgeverij Ten Have, 2016.
- 2580 Borchert, B. *Mystiek. Het verschijnsel, de geschiedenis, de nieuwe uitdaging*. Haarlem: Gottmer, 2^e dr. 1994.
- Borg, M. ter. *Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne Maatschappij*. Nijmegen: KSGV, 2000.
- — —. "Transcendentie," [2013]. <http://meertenterborg.net/zingeving/transcendentie> (Geraadpleegd 18-04-2019)
- 2585 Bouckaert, L. *Spiritualiteit, Bedrijfsethiek en Ondernemerschap*. Leuven: vkwmetena, 2005.
- Bouyer, L. "Mysticism / An Essay on the History of the Word." In *Understanding Mysticism*, edited by R. Woods, 42-56. New York: Image Books [Doubleday & Company, Inc.], 1980.
- Braak, A. van der. "Het zielenvonkje van Meister Eckhart." *NieuwWij* [15 oktober 2014] <https://www.nieuwwij.nl/nieuw-wij/het-zielenvonkje-van-meister-eckhart/>
- 2590 (Geraadpleegd 18-04-2019).
- Braembussche, A. van den. "De stilte in de kunst en de kunst van het onuitsprekelijke." In *Jaarboek voor esthetica 2002*, redactie F. van Peperstraten, 207-215. Tilburg: Nederlands Genootschap voor Esthetica, 2002.
- — —. "De stilte in de kunst en het onuitsprekelijke." In *Gierik & Nieuw Vlaams Tijdschrift* 19 (2002), 55-61.
- Brakel, M. van den en F. Otten, redactie. *Armoede en sociale uitsluiting 2018*. Den Haag/Heerlen/Bonaire: Centraal Bureau voor de Statistiek [CBS], 2018.
- 2595 Brederode, D. van. "De toekomst van de christelijke spiritualiteit," (2018) <https://wp.titusbrandsmainstituut.nl/nl/wp-content/uploads/2018/06/Desanne-van-Brederode-Jubileumviering-Titus-Brandsma-Instituut-15-06-2018.pdf> (Geraadpleegd 20-04-2019)
- Brinkgreve, C. "Van huis uit: individualisering en opvoeding." In *Individualisering en sociale integratie*, redactie P. Schnabel, 49-55. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2004.
- 2600 Broek, R. van den. "Het Christendom." In *De godsdiensten van de wereld*, samenstelling J. Weerdenburg, 65-80. Utrecht: Bureau Studium Generale, 1993.
- Bruce, S. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- — —. "Secularization." In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, edited by R. Segal, 413-430. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- 2605 — — —. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.
- Bruinsma-de Beer, J. "Lijden en zingeving." 03 november 2010. [www.jokebruinsma.nl/Artikel/Lijden%20en%20zingeving\[02-02-2012\].doc](http://www.jokebruinsma.nl/Artikel/Lijden%20en%20zingeving[02-02-2012].doc)
- 2610 (Geraadpleegd 20-04-2019).

- Bulhof, I. "Being Open As a Form of Negative Theology. On Nominalism, Negative Theology, and Derrida's Performative Interpretation of Khôra." In *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, edited by I. Bulhof and L. ten Kate, 195-223. Kampen: Kok Agora, 2000.
- 2615 — — —. "Wat niet gezegd kan worden." In *Het religieuze na de religie. Filosoferen over ervaring en geloof*, redactie W.-L. Chong en A. van der Braak, 136-157. Kampen: Uitgeverij Ten Have, 2008.
- — —. and L. ten Kate. "Echoes of an Embarrassment: Philosophical Perspectives on Negative Theology – An Introduction." In *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, edited by I. Bulhof and L. ten Kate, 1-58. Kampen: Kok Agora, 2000.
- 2620 Burchardt, M. and M. Wohlrab-Sahr. "Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age – Introduction," *International Sociology* 28 (2013), 605-611. DOI: 10.1177/0268580913510540 (Geraadpleegd 11-03-2019).
- Burke, E. *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, edited, introduction and notes by A. Phillips. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- 2625 Buunk, A. en T. Pollet. "Evolutionaire verklaringen van sociaal gedrag." In *De menselijke beslisser. Over de psychologie van keuze en gedrag*, redactie W. Tiemeijer, C. Thomas en H. Prast, 239-268. Den Haag/Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2009.
- Bijbel [De Bijbel in de Willibrordvertaling (1975). Uit de grondtekst vertaald]. [Hoeven:] Uitgegeven door de Katholieke Bijbelstichting, [edities 1978, 1995, 2012]. Website van de Katholieke Bijbelstichting (KBS), rkBijbel.nl/kbs/home
- 2630 Calhoun, C., M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen. "Introduction." In *Rethinking Secularism*, edited by Calhoun, C., M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, 3-30. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.
- Carrette, J. and R. King. *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*. London/New York: Routledge, 2005.
- 2635 Casanova, J. "Exploring the Postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence." In *Habermas and Religion*, edited by C. Calhoun, E. Mendieta and J. VanAntwerpen, 52-91. Cambridge/Malden: Polity Press, 2013.
- — —. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.
- — —. "The Secular, Secularizations, Secularisms." In *Rethinking Secularism*, edited by C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen, 54-74. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.
- 2640 Clarke, P. "New Age Movement (NAM)." In *Encyclopedia of New Religious Movements*, edited by P. Clarke, 442-447. London/New York: Routledge, 2006.
- Cultureel Woordenboek, Het. *Encyclopedie van de algemene ontwikkeling*, redactie D. Kohnstamm en E. Cassee. 9^e, herziene dr. Amsterdam: Uitgeverij Anthos, 2002.
- 2645 Dale, van [de Dikke van Dale], *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, hoofdredactie G. Geerts en H. Heestermans. 12^e, herziene dr. Utrecht/Antwerpen: Van Dale Lexicografie bv, 1992.
- Daniel, L. "Spiritual but Not Religious? Please Stop Boring Me." 30 august 2011 (Geraadpleegd 20-04-2019). http://www.ucc.org/feed-your-spirit_daily-devotional_spiritual-but-not-religious
- — —. *When "Spiritual but Not Religious" Is Not Enough: Seeing God in Surprising Places, Even the Church*. London: Hodder & Stoughton, 2013.
- 2650 Davie, G. "Is Europe an Exceptional Case?" *International Review of Mission*, 95 (2006), 247-258.

Reprint from: *The Hedgehog Review*, 8 (2006) 23-33.

— — —. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

— — —. "Resacralization." In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, edited by B. Turner, 160-177. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010.

2655 Davis, J. "Hyperealiteit en de media." 15-11-2007, <https://mens-en-samenleving.infonu.nl/sociaal-cultureel/10918-hyperrealiteit-en-de-media.html> (Geraadpleegd 18 april 2019)

DeHoff, S. "Mystical Religious Experience and Psychosis: Contours of the Problem." In *Psychosis or Mystical Religious Experience? A New Paradigm Grounded in Psychology and Reformed Theology*, edited by S. DeHoff, 1-25. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

2660 Delahaye, C. *Door consumptie tot individu. Modebladen in Nederland, 1880-1914*. Amsterdam: Uitgeverij Aksant, 2008.

Derrida, J. "How to avoid speaking. Denials." In *Psyche: Inventions of the Other*, [volume 2], translated by K. Frieden and E. Rottenberg, 143-195. Stanford: Stanford Press, 2008.

2665 Dierickx, G. *Religie als sociale constructie. Een menswetenschappelijke rondleiding*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant-Uitgevers nv, 2015.

Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren (DBNL), [digitale collectie van teksten die behoren tot de Nederlandse letterkunde, taalkunde en cultuurgeschiedenis van de vroegste tijd tot heden], [samenwerkingsverband tussen Taalunie, de Vlaamse Erfgoedbibliotheek, de Koninklijke Bibliotheek] website: <https://www.dbnl.org/> (Geraadpleegd regelmatig)

2670 Donk, W. van der en R. Plum. "Begripsverkenning." In: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum, 27-54. Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2006.

Douma, J. "Spirituwatte? De maand van de spiritualiteit," (Geraadpleegd 18 april 2019)
<http://www.josdouma.nl/artikelen/Jos%20Douma%20-%20Spirituwatte.pdf>

2675 Doyle, W. *The Oxford History of the French Revolution*, 2th ed. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

Drayer, E. "Paul Verhaeghe over identiteit," *Filosofie Magazine*, (2013), z.p.
<https://www.filosofie.nl/nl/artikel/30332/index.html> (Geraadpleegd 29-03-2019).

Dupré, L. "Mystiek en filosofie." In *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J.

2680 Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Stegink, 239-257. Kampen: Kok, 2003.

Duyvendak, J. en M. Hurenkamp. "Individualisering zit tussen de oren." In *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, redactie J. Duyvendak en M. Hurenkamp, [Jaarboek Tijdschrift voor de Sociale Sector], 18-36. Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep, 2004.

2685 Duyvendak, J. en M. Hurenkamp. "Kiezen voor de kudde." In *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, redactie J. Duyvendak en M. Hurenkamp, [Jaarboek Tijdschrift voor de Sociale Sector], 213-222. Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep, 2004.

Dijkstra, J. *Gespreksvoering bij geestelijke verzorging. Een methodische ondersteuning om betekenisvolle gesprekken te voeren*. Soest: Uitgeverij Nelissen, 2007.

2690 Ebert, N. *Individualisation at Work. The Self between Freedom and Social Pathologies*. London/New York: Routledge [Taylor & Francis Group], 2016.

- Elchardus, M. "De schizofrenie van populaire politiek of: hoe ernstig te zijn in een dramademocratie." [WRR-lecture 2003]. In *Democratie: retoriek, realiteit en toekomst. Over de rol van overheid, burgeres en media*, 7-27. Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, 2004.
- 2695 — — —. "Onderwijs als (nieuwe) sociale scheidslijn." In *Essaybundel. De sociale klasse voorbij. Over nieuwe scheidslijnen in de samenleving*. Völker, B. en M. Elchardus, 35-84. Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koningsrelaties, het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, het Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid en het SCP en RMO, 2012. (Geraadpleegd 23-03-2019).
<https://kennisopenbaarbestuur.nl/media/48832/essaybundel-de-sociale-klasse-voorbij-over-nieuwe-scheidslijnen-in-de-samenleving.pdf>
- 2700 — — —. "Onderwijs in de symbolische samenleving. Zijn individualisme en meritocratie nog zinvol?" *Sociologische Gids* 49 (2002), 259-274
- — —. "Vertrouwen in de symbolische samenleving." ['Dr. J.M. den Uyl-lezing'] maandag 4 april 2011.
<https://www.pvda.nl/nieuws/den-uyll-lezing-mark-elchardus/> (Geraadpleegd 23-03-2019).
- Eliade, M. *Het heilige en het profane*. Amsterdam: Meulenhoff Nederland bv, 1977.
- 2705 Emmons, R. "Striving for the sacred: Personal goals, life meaning, and religion." *Journal of Social Issues* 61 (2005), 731-745.
- Encyclopaedia Britannica [online], [Encyclopaedia Britannica, Inc.],
website: <https://corporate.britannica.com/> (Geraadpleegd regelmatig)
- Erikson, E. *Identity. Youth and Crisis*. New York/London: W.W. Norton & Company, Inc., 1994.
- 2710 Evink, C. *Transcendentie en inscriptie: Jacques Derrida en de hubris van de metafysica*. Delft: Eburon, 2002.
- Fearon, J. *What is identity (as we now use the word)?* Stanford CA: Stanford University Press, 1999.
- Felling, A. *Het proces van individualisering in Nederland: een kwarteeuw sociaal-culturele ontwikkeling*, [Rede], Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, 2004.
- Frankl, V. *Man's Search for Meaning*. New York/London: Washington Square Press Publication [of Pocket Books], 1985.
- 2715 Gauchet, M. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.
- Gerding, J. *Filosofische bespiegelingen rond spiritualiteit*. Leiden: Universiteit Leiden, 2013.
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- 2720 Giordan, G. and W. Swatos, Jr., editors. "Introduction. The Spiritual 'Turn' in Religion as Process and Outcome." In *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, xi-xv. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011.
- Goodall, J. "Primate Spirituality." In *Encyclopedia of Religion and Nature*, edited by B. Taylor, 1303-1306. London/New York: Continuum, 2005.
- 2725 Gorski, P. "From Disenchantment To Disruption." *Reflections. A Magazine of Theological and Ethical Inquiry from Yale Divinity School* (2017), z.p. <https://reflections.yale.edu/article/reformation-writing-next-chapter/disenchantment-disruption> (Geraadpleegd 24-02-2019)
- Gorski, P. and A. Altnordu. "After Secularization?." *Annual Review of Sociology* 34 (2008), 55-85.
www.annualreviews.org (Geraadpleegd 24-04-2019)
- 2730 Goudsblom, J. *Balans van de sociologie*. Nijmegen: SUN, 3^e dr., 1990.

- Gradel, I. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Grever, M. en K. Ribbens. "Geschiedenis, herinnering en identiteit." In *Nationale identiteit en meervoudig verleden*. Grever, M. en K. Ribbens, 11-34. Den Haag/Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2007.
- 2735 Groot, G. "Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld." In *Een seculiere tijd*, C. Taylor, 7-35. Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2009.
- Geurts, T. "De spiritualiteit van ongebonden spiritualiteit." z.p. (Geraadpleegd 20-04-2019)
<https://www.thomgeurts.nl/de-spiritualiteit-van-ongebonden-spiritualiteit/>
- Habermas, J. "Notes on a Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25 (2008), 17-29.
<https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x> (Geraadpleegd 24-02-2019)
[Lezing 15-03-2007, Nexus Institute. Tilburg: Universiteit Tilburg, 2007] [In druk verschenen in *Blätter für deutsche und international Politik*, in april 2008, pp. 33-46]
- 2740 Halsema, A. "Horizontale transcendentie." *Krisis* 4 (2005), 109-112.
- Halstead, J. "Languages of Spirituality." In *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, edited by E. Dowling and W. Scarlett, 258-259. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, Inc., 2006.
- 2745 Hannema, K. "Hoogbouw mét oog voor biodiversiteit: door de torens zien we opeens het bos." In *de Volkskrant*, 9 mei 2019
- — —. "Op zoek naar leegte, stilte en rust: hoe vinden we die in de stad van de toekomst?" In *de Volkskrant*, 9 mei 2019
- 2750 Hardy, A. *The Spiritual Nature of Man. A Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Harskamp, A. van. *Het nieuw-religieuze verlangen* Kampen: Uitgeverij Kok, 2000.
- — —. "In nieuwe religiositeit zet secularisatie zich voort." In *Zonder geloof geen democratie*. z.a., 46-54. [Christen Democratische Verkenningen]. Amsterdam: Boom Tijdschriften, 2006.
- 2755 Hart, J. de. *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. [SCP]. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2013.
- Heelas, P. and L. Woodhead, editors. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- Heijne, B. "'Geloof is een optie'. A Secular Age, het standaardwerk van de belangrijke Canadese filosoof Charles Taylor, is vertaald. 'Men ziet zijn overtuigingen voor kennis aan,'" [interview], *NRC*, 15 mei 2009.
- 2760 Hick, J. *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hiebert, D. "'The Massive Subjective Turn.'" *Sociological Perspectives of Spirituality.* *Journal of Sociology and Christianity* 8 (2018), 55-76.
- 2765 Hoff, S., B. Goderis, B. Van Hulst. J. Wildeboer Schut, *Armoede in Kaart 2018* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau [SCP], 2018.
- Hood, Jr. R., P. Hill, B. Spilka. *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York/London: The Guildford Press, 2009.

- — —. and Z. Chen. "The Social Scientific Study of Christian Mysticism." In *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, edited by J. Lamm, 577-592. Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2013.
- 2770 Hoorn, S. van. "Charles Taylor." In *Lucepedia. Digitale theologische encyclopedie*. [Bron: Tilburg School of Catholic Theology] <https://www.lucepedia.nl/dossieritem/taylor-charles-filosooft/charles-taylor> (Geraadpleegd 23-03-2019)
- 2775 Houtman, D. *De onttovering van de wereld. Over religie, wetenschap en postmoderne cultuur*. [Working Paper Series on Sociology], Centre for Rotterdam Cultural Sociology (CROCUS), The Erasmus University, 2009. <https://repub.eur.nl/pub/16157/> (Geraadpleegd 11-03-2019)
- Høystad, O. *De Ziel. Een cultuurgeschiedenis* Oslo/Amsterdam: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard)/Wouter De Jong/Atheneum-Polak & Van Genneep, 2018.
- 2780 IDEE [Psychologisch bureau]. *Zingeving. De zin van het leven en wat ons weerhoudt die te vinden*, Haarlem: z.n., 2018. website: www.idee-tt.nl (Geraadpleegd 17-03-2019)
- IKNL [Agora werkgroep 'Richtlijn Spirituele zorg']. "Spirituele zorg. Landelijke richtlijn, Versie: 1.0." (06-06-2010). <https://docplayer.nl/7989333-Spirituele-zorg-landelijke-richtlijn-versie-1-0.html> (Geraadpleegd 20-04-2019)
- 2785 — — —. "Zingeving en spiritualiteit in de palliatieve fase. Landelijke richtlijn, Versie: 2.0," (30-09-2018). https://www.patz.nu/images/patz_toolkit/Zingeving_en_spiritualiteit_in_de_palliatieve_fase.pdf (Geraadpleegd 26 april 2019)
- Irseunige. "Conversation on Mysticism with Bernard McGinn." In *Mystique et figures mystiques – séminaire de recherche de l'IRSE et du CERPH*, 23 Mai 2016. (Geraadpleegd 18-04-2019)
- 2790 <https://mystiquefigures.com/2016/05/23/conversation-on-mysticism-with-bernard-mcginn/>
- James, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* [Centenary Edition]. London/New York: Routledge, 2002.
- — —. *Vormen van religieuze ervaring; een onderzoek naar de menselijke aard*. 6^e herz. en verm. dr. Amsterdam: Uitgeverij Abraxas, 2010.
- 2795 Jansen, Y. "Laïcité in het licht van de geschiedenis van de Franse assimilatie-politiek." In *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum, 275-293. Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2006.
- Jelsma, A. "Inleiding." In *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 11-18. Kampen: Kok, 2003.
- 2800 Kamp, E. "Zingeving na de missie. Over trage vragen en aandachtige antwoorden." *Militaire Spectator* (2018), 198-208.
- Katz, S. *Mysticism and religious traditions*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Keane, J. "The limits of secularism. Does the marginalizing of religion impose a new intolerance?." *The Times Literary Supplement*, 9 Januari 1998, 12-13.
- 2805 Keltner, D. and J. Haidt. "Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion." *Cognition and Emotion* 17 (2003), 297-314.
- Kirk, J. *The Future of Reason, Science and Faith. Following Modernity and Post-Modernity*. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2007.

- Klink, B. "God uit Nederland," 25 maart 2016. (Geraadpleegd 20 april 2019)
2810 <http://www.deatheist.nl/index.php/artikelen/589-god-uit-nederland>
- Knibbe, K. "Casanova, Asad, and the Public Debate on Religion in Modern Societies." *Religion and Society. Advances in Research*. ['Portraits' – Special Virtue Issue]. New York/Oxford: Berghahn Journals 2 (2011), 13-18.
- Knippenberg, H. "Max Weber: Religion and Modernization." In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by P. Clarke, [63-79]. Online Publication, 2009.
2815 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199588961.001.0001 (Geraadpleegd 24-02-2019)
- Knippenberg, W. en F. Oudejans. *Katholiek Woordenboek*. 2^e dr. Amsterdam/Brussel: Thomas Rap, 1996.
- Koelewijn, R. "Geloven is zo gek nog niet." [Interview met Y. Zonderop] In *NRC*, 19 april 2018 (Geraadpleegd 18-04-2019)
- 2820 Kohnstamm, D. en E. Cassee, redactie. *Het Cultureel Woordenboek. Encyclopedie van de algemene ontwikkeling*. 9^e, herz. dr. febr. Amsterdam: Uitgeverij Anthos, 2002.
- Kronjee, G. "De religieuze transformatie en de sociale cohesie." In *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum, 67-88. Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.
- 2825 — — —. en M. Lampert. "Leefstijlen en zingeving." In *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum, 171-209. Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2006.
- Kunneman, H. "Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging." In *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, redactie W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum, 367-394. Amsterdam: WRR/Amsterdam University Press, 2006.
2830 — — —. en M. Slob. *Thuiszorg in transitie. Een onderzoek naar de gevolgen van het recente overheidsbeleid voor centrale waarden in de thuiszorg*, Bunnik: LSBK/SGL/SOOM, 2007.
<https://beroepseer.nl/publicaties/Rapportkunnemanthuiszorg.pdf> (Geraadpleegd 18-04-2019)
- Lamme, V. *De vrije wil bestaat niet*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2010.
- 2835 Lange, F. de. "De pressie om jezelf te worden. Depressie en identiteitsdruk in een performancecultuur." *Psyche & Geloof* 21 (2010), 237-246.
- Lans, J. van der. "Zingeving en levensbeschouwing: een psychologische begripsverkenning." In *Weer zin leren: over levensbeschouwing en educatie*, redactie F. Eijkman, 7-20. Best: Uitgeverij Damon, 1992.
- — —. "Zingeving en zingevingfuncties bij stress." In *Religie ervaren. Godsdienstpsychologische opstellen*, redactie A. Heeswijk, J. Kerssemakers, R. van Uden, L. Vergouwen en H. Zock, 72-127. Tilburg: KSGV, 2006.
2840
- Lash, S. "Individualization in a Non-Linear Mode." In *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Beck, U. en E. Beck-Gernsheim, vii-xiv. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE Publications, 2002.
- 2845 Leget, C. *Van levenskunst tot stervenskunst. Over spiritualiteit in de palliatieve zorg*. Tiel: Uitgeverij Lannoo nv, 2008.
- Lehmann, H. *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber* [Reihe: Bausteine zu einer

europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 11]. Göttingen: Wallstein Verlag, 2009.

- 2850 Loobuyk, P. en S. Rummens. "De uitdaging van het postseculiere perspectief. Jürgen Habermas over religie en de publieke rede." *Tijdschrift voor Filosofie* 71 (2009), 331-360.
- Luckmann, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* New York/London: The Macmillan Company/Collier-Macmillan Ltd., 1967.
- Mackay, E. "Isaac van Dijk (1847-1922)." In *Een pedagogische canon voor christelijke leraren*, redactie L. van Klinken en E. Mackay, 128-136. (Geraadpleegd 18 april 2019) <https://www.driestar-educatief.nl/medialibrary/Driestar/Kennisontwikkeling/Lectoraat%20Christelijk%20leraarschap/Compendium/Pedagogische-canon-compleet-3.pdf>
- 2855 Martin, D. "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect." *British Journal of Sociology*, 42 (1991), 465-474.
- 2860 Mayo, A. *Autonomie in verbondenheid. Waarde(n)vol onderwijs voor nu en voor de toekomst*, [Lectorale rede], Leiden: Hogeschool Leiden, 2015.
- McGinn, M. "Christian Mysticism: An Introduction." (14 June 2017) (Geraadpleegd 18-04-2019) <https://thevalueofsparrows.com/2017/06/14/christian-mysticism-an-introduction-by-bernard-mcginn/>
- — —. "Mystical Consciousness: A Modest Proposal." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8 (2008), 44-63.
- 2865 Molendijk, A. "Ernst Troeltsch's Lasting Contribution to the Historiography of Christianity." *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 18 [München; Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf,] (2005), 16-37.
- Motak, D. "Postmodern Spirituality and the Culture of Individualism." In *Postmodern Spirituality*, edited by Dahla, B. and R. Illman, 149-161. Åbo: The Donner Institute, 2009.
- 2870 <https://doi.org/10.30674/scripta.67348> (Geraadpleegd 20-04-2019)
- Mijn, F. van der en A. Tros. "Tussen zin en zakelijk: spiritualiteit als basis voor liefdevol vakmanschap." *Nederlands Tijdschrift voor Coaching* (2007), z.p. (Geraadpleegd 20-04-2019) http://aurorus.nl/cms/wp-content/uploads/tussen_zin_en_zakelijk.pdf
- Nelson, J. *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer, 2009.
- 2875 Nelstrop, L. "Mysticism." In *Vocabulary for the Study of Religion*, edited by R. Segal and K. von Stuckrad. 2016. (Geraadpleegd 18-04-2019) http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000101
- Ness, P. van. "Spirituality and the Practice of Science." In *Encyclopedia of Science and Religion*, edited by J. Wentzel Vrede van Huyssteen, 837-841. New York: Macmillan Reference USA, 2003.
- 2880 *New Catholic Encyclopedia* [NCE]. Project Editors T. Carson and J. Cerrito, 2e ed. Detroit/New York e.a.: The Gale Group, Inc., 2003.
- Newberg, A., E. d'Aquili en V. Rause. *Waarom God niet verdwijnt. De neurologie van mystieke en religieuze ervaringen*. Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum B.V., 2002.
- Newman, B. "Gender." In *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, edited by J. Lamm, 41-56.
- 2885 Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2013.
- Nissen, P.. "Desoriëntatie in zingeving. Een verkenning van de horizon." In *Speling* 68 (2016), 26-32.

- — —. “Spiritualiteit en spirituele praktijken: enkele inleidende overwegingen,” [Studiedag Spirituele methoden in de geestelijke zorg, 20 juni 2014] (Geraadpleegd 20-04-2019)
https://www.academia.edu/16472688/Spiritualiteit_en_spirituele_praktijken_enkele_inleidende_opmerkingen_Studiedag_Spirituele_methoden_in_de_geestelijke_zorg_20_juni_2014_
- 2890 Norris, P. and R. Inglehart. “Uneven Secularization in the United States and Western Europe.” In *Democracy and the New Religious Pluralism*, edited by T. Banchoff, 31-57. Oxford/New York/e.a.: Oxford University Press, 2007.
- — —. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, 2nd ed. Cambridge/New York/Melbourne/e.a.: Cambridge University Press, 2011.
- 2895 Obbema, F. “‘Het verleden was voor mij te gevaarlijk.’” [serie Zin van het leven] [Interview met C. Anbeek], *de Volkskrant* 08-04-2019.
- Otto, R. *Het heilige. Een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*, 3^e geheel herz. dr. Amsterdam: Uitgeverij De Appelbloesem Pers – Abraxas, 2002.
- 2900 Paridon, M. van. *De zin aan het werk. Over bezieling in leven en werken*. Amsterdam: Wereldbeeld Uitgeverij, 2012.
- Pew Research Center. ““Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation.” Washington: Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life, 2012. (Geraadpleegd 23-03-2019)
<https://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/>
- 2905 — — —. “Attitudes toward spirituality and religion.” Washington: Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life, 2018. (Geraadpleegd 20-04-2019)
<https://www.pewforum.org/2018/05/29/attitudes-toward-spirituality-and-religion/>
- Pickering, W. “Introduction.” In *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*. Edited by N. Allen, W. Pickering and W. Watts Miller, 1-12. London/New York: Taylor & Francis e-Library, [1998] 2002.
- 2910 Porter, S. “Founder / Foundation.” In *Vocabulary for the Study of Religion*, edited by R. Segal, K. Von Stuckrad (2016). (Geraadpleegd 10 april 2019)
<http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000314>
- Platteau, V. “Zwijg niet over de stilte.” In *Tertio* (2017), 7-9.
- 2915 Puchalski, C., B. Ferrell, R. Virani, A. Otis-Green, P. Baird, J. Bull, H. Chochinov, G. Handzo, H. Nelson-Becker, M. Prince-Paul, K. Pugliese and D. Sulmasy. “Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference.” *Journal of Palliative Medicine* 12 (2009), 885-904.
- Puzzelwoordenboek*. <https://www.mijnwoordenboek.nl/puzzelwoordenboek/> (Geraadpleegd 18 april 2019)
- 2920 Rankin, M. *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2008.
- Reker, G. “Spirituality.” In *Encyclopedia of Death and the Human Experience*, edited by C. Bryant and D. Peck, 887-890. Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC: SAGE Publications, Inc., 2009.
- RERC: Religious Experience Research Centre. (Geraadpleegd 18 april 2019)
- 2925 <https://www.uwtsd.ac.uk/library/alister-hardy-religious-experience-research-centre/>

- Reijngoud, T. "Brief aan mijn dochter." In *Levenskracht & Levensvragen*, [redactie] T. Reijngoud, 9-19. Utrecht: Uitgeverij AnkhHermes, 2018.
- Roeland, J., S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning en I. Noomen. "Zoeken naar zuiverheid. Religieuze purificatie onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims." *Sociologie* 6 (2010), 11-29.
- 2930 Rorem, P. *The Dionysian Mystical Theology*. Minneapolis: Fortress Press: 2015.
- Ruysbeek, E. van. *Mystiek en mysterie* Deventer: Uitgeverij Ankh-Hermes bv, 1992.
- Schaik, J. van. "Jacob Böhme: mysticus of alchemist?" *Koorddanser, online platform voor bewustwording en spiritualiteit* <https://kd.nl/2010/04/13/jacob-bohme-mysticus-of-alchemist/> (Geraadpleegd 18 april 2019)
- 2935 Scherer-Rath, M. "Contingentie en religieus-existentiële zorg." *Tijdschrift Geestelijke Verzorging* [TGV], 42 (2007), 28-36.
- — —. "Ervaring van contingentie en spirituele zorg." *Psyche & Geloof*, 24 (2013), 184-195.
- Schilstra, O. "Jean Baudrillard en de werkelijkheid." 2009. <https://docplayer.nl/11845592-Jean-baudrillard-en-de-werkelijkheid.html> (Geraadpleegd 18 april 2019)
- 2940 Sheldrake, P. *The Spiritual City. Theology, Spirituality, and the Urban*. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- — —. *Spirituality. A Brief History*. 2e ed. Malden: Wiley-Blackwell, 2007.
- — —. *Spirituality: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- — —. "Spirituality and Theology." In *Companion Encyclopedia of Theology*, edited by P. Byrne and L. Houlden, 514-536. London/New York: Routledge, 2003.
- 2945 Smedes, T. "God in Nederland 1966-2015: Met zevenmijlslaarzen naar een postchristelijke samenleving met een posttheïstisch geloof." [observaties] Parochiecluster Tabor, 2016. (Geraadpleegd 07-04-2019) https://www.clustertabor.nl/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=1
- Smith, J. *Experience and God*. New York: Oxford University Press, 1968.
- Speelman, W. "Naar een spirituele methode." In *Theologie & Methode*, redactie A. van Wieringen, 149-172.
- 2950 Bergambacht: 2vm Uitgeverij, 2012.
- Stang, C. "Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dionysius the Areopagite." In *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, edited by J. Lamm, 161-177. Oxford/Chichester: Blackwell Publishing Ltd., 2013.
- Stark, R. "Secularization, R.I.P.." *Sociology of Religion* 60 (1999), 249-273.
- 2955 Stedman Jones, S. "The Concept of Belief in The Elementary Forms." In *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, edited by N. Allen, W. Pickering and W. Watts Miller, 53-65. London/New York: Taylor & Francis e-Library, [1998] 2002.
- Steger, M. "Meaning in Life." In *The Oxford Handbook of Positive Psychology* [Oxford library of psychology]. 2nd ed. edited by S. Lopez & C. Snyder, 680-687. New York: Oxford University Press, 2009.
- 2960 — — —. "Experiencing meaning in life: Optimal functioning at the nexus of well-being, psychopathology, and spirituality." In *The human quest for meaning: Theories, research, and applications*, 2nd ed. edited by P. Wong, 165-184. New York: Routledge, 2012.
- Steggink, O. "James, William (1842-1910)." In *Encyclopedie van de mystiek: fundamenten, tradities, perspectieven* [Deel III: Personen en begrippen in lemmata. Encyclopedisch deel], redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 992. Kampen: Kok, 2003.
- 2965

- — —. “Mystiek: woordgebruik en theorievorming.” In *Encyclopedie van de mystiek: fundamenteen, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 25-56. Kampen: Kok, 2003.
- — —. “Otto, Rudolf (1869-1937).” In *Encyclopedie van de mystiek: fundamenteen, tradities, perspectieven* [Deel III: Personen en begrippen in lemmata. Encyclopedisch deel], redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 1045. Kampen: Kok, 2003.
- 2970 — — —. “Underhill, Evelyn (mrs. Stuart Moore) (1875-1941).” In *Encyclopedie van de mystiek: fundamenteen, tradities, perspectieven* [Deel III: Personen en begrippen in lemmata. Encyclopedisch deel], redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 1092. Kampen: Kok, 2003.
- Steinbock, A. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- 2975 Stillman, T., R. Baumeister, N. Lambert, A. Crescioni, C. DeWall, F. Fincham. “Alone and without purpose. Life loses meaning following social exclusion.” *Journal of Experimental Social Psychology*, (2009), 686–694.
- Stoker, W. “Transcendence and Immanence.” In *Vocabulary for the Study of Religion*, edited by R. Segal and K. von Stuckrad. 2016. (Geraadpleegd 18-04-2019)
<http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000343>
- 2980 Swaab, D. *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact, 2010.
- Taalunie, “Gebeuren,” <https://taaladvies.net/taal/advies/vraag/1158/gebeuren/> (Geraadpleegd 12-07-2019)
- Taimni, I. *De Yoga-Sūtra's van Patañjali*. Amsterdam: Uitgeverij der Theosofische Vereniging in Nederland, 2014.
- 2985 Tajfel, H. & J. Turner. “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior.” In *Political psychology*, edited by J. Jost and J. Sidanius, 276-293. New York: Psychology Press, 2004.
- Taylor, B. and J. Witt. “Nature.” In *Vocabulary for the Study of Religion*, edited by R. Segal and K. von Stuckrad. 2016. (Geraadpleegd 18-04-2019)
<http://dx.doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000388>
- 2990 Taylor, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1991.
- — —. *The Malaise of Modernity* [CBC Massey lectures series; 1991] E-book, z.p. Scarborough: CBC Radio, House of Anansi Press, and Massey College in the University of Toronto, 1995.
- — —. *A Secular Age*. Cambridge MA/London: [The Belknap Press of] Harvard University Press, 2007.
- 2995 — — —. *Een seculiere tijd*. Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2009.
- Thys, W. *In den beginne was de mythe. Een opstel over de oorsprong van mythos en logos*. Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel, 1976.
- Tiemeijer, W. *Hoe mensen keuzes maken. De psychologie van het beslissen*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.
- 3000 Timmer, M. *van Anima tot Zeus, Encyclopedie van begrippen uit de mythologie, religie, alchemie, cultuurgeschiedenis en analytische psychologie*. Rotterdam: Lemniscaat b.v., 2001.
- Timmerbeil-Snel, E. “Spiritualiteit en mystiek, mystiek als kern van spiritualiteit (1).” <https://www.whitefield.nl/literatuur/artikelen/165-spiritualiteit-en-mystiek-mystiek-als-kern-van-spiritualiteit-1-drs-e-timmerbeil-snel> (Geraadpleegd 20 april 2019)

- 3005 Toonder, M. "Het stenenbeenprobleem." In *Heer Bommel vervolgt*. M. Toonder, 117-168. Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij, 1990.
- Troeltsch, E. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. Translated by O. Wyon. London/New York: George Allen & Unwin LTD/The Macmillan Company, 1931.
- Turner, B. "Introduction. Mapping the Sociology of Religion." In *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, edited by B. Turner, 1-29. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010.
- 3010 Underhill, E.. *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Consciousness*. London: Methuen & Co. LTD.: 1911.
- — —. *Practical Mysticism*. Z.p.: E-BooksDirectory.com, [1914].
- — —. *Praktische mystiek; voor nuchtere mensen*. Gent/Baarn: Carmelitana/Ten Have, 1991.
- 3015 Vanheeswijck, G. "De ambiguïteit van 'postseculiere' en 'postmetafysische' verhalen. Over de plaats van religie en levensbeschouwing in een seculiere samenleving." *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 106 (2014), 271-296.
- Veer, P. van der. "Spirituality in Modern Society." *Social Research* 76 (2009), 1097-1120.
- Veltman, C. "'We moeten af van het dikke-ik'." [Interview met H. Kunneman, 26-08-2005]. *VolZin* [humanistisch maandblad] 6 (2005), 6-9. (Geraadpleegd 22-04-2019)
- 3020 <https://files.humanistischverbond.nl/cms/doc/actueel/kunneman.pdf>
- Verhaeghe, P. *Identiteit*, 9^e dr. Amsterdam: De Bezige Bij, 2013.
- Verkuyten, M. *Identiteit en diversiteit. De tegenstelling voorbij*. Amsterdam: Pallas Publications/Amsterdam University Press, 2010.
- 3025 Visser, G. *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve* Amsterdam: Uitgeverij SUN, 2008.
- Vooren, I. "Uit liefde voor het leven." *Tijdschrift voor Coaching [TvC]* (maart 2017), 45-50.
- https://www.foodforflow.nl/wp-content/uploads/2017/09/Uit-liefde-voor-het-leven_zingeving-als-vermogen_IlseVooren_TvC_nr1_2017.pdf (Geraadpleegd 07-04-2019)
- 3030 Waaijman, K. *Handboek Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Amsterdam: Uitgeverij Ten Have, 2010.
- — —. "Mystieke ervaring en mystieke weg." In *Encyclopedie van de mystiek: fundamentele, tradities, perspectieven*, redactie J. Baers, G. Brinkman, A. Jelsma en O. Steggink, 57-80. Kampen: Kok, 2003.
- Waggoner, M. "Culture and Religion." In *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, edited by P. Clarke, [210-228]. Online Publication, 2009. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199588961.001.0001 (Geraadpleegd 24-02-2019)
- 3035 Weima, W. *Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*. Baarn: Ambo, 1981.
- White, C. *The Legacy of Anne Conway (1631-1679). Reverberations from a Mystical Naturalism*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- 3040 Wilson, B. *Religion in Secular Society. Fifty Years On* [A reissue of *Religion in Secular Society* (1966) by B. Wilson]. Edited by S. Bruce. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Wright Mills, C. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

3045 Wuthnow, R. *Creative Spirituality: the Way of the Artist*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2001.

Zinnbauer, B. and K. Pargament. "Religiousness and Spirituality." In *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, edited by R. Paloutzian and C. Park, 21-42. New York: Guilford Press, 2005.

Zonderop, Y. *Ongelofelijk. Over de verrassende comeback van religie*. Amsterdam: Uitgeverij Prometheus, 2018.

3050

Afbeelding titelpagina:

<https://pxhere.com/nl/photo/35891> (Opgehaald 11-12-2018). De afbeelding is gratis voor persoonlijk en commercieel gebruik, de fotograaf is onbekend.

Verklaring

3055



Faculteit Geesteswetenschappen
Versie september 2014

3060

Hierbij verklaar ik de verklaring kennisneming regels met betrekking tot plagiaat gelezen en begrepen te hebben.

Naam:
R.H. van Ommen

Studentnummer:
3632059

Datum en handtekening:

26 juli 2019