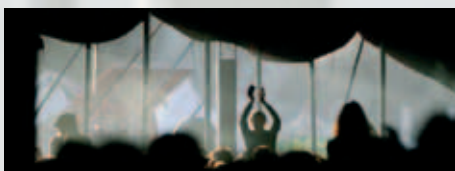


LECTORALE REDE

# De nieuwe kleren van religie



Leo van der Tuin &  
Peter van Zilfhout (red.)



# **De nieuwe kleren van religie**

Teksten van de expertmeeting en het college  
bij gelegenheid van het afscheid van Leo van der Tuin.

**Leo van der Tuin & Peter van Zilfhout (red.)**



# Inhoudsopgave

|                                                   |           |
|---------------------------------------------------|-----------|
| <b>Voorwoord .....</b>                            | <b>5</b>  |
| Peter van Zijlhout                                |           |
| <b>Aan de einder van vlakland .....</b>           | <b>7</b>  |
| Tuur de Beer                                      |           |
| <b>Muzikale religiositeit .....</b>               | <b>21</b> |
| Martin Hoondert                                   |           |
| <b>Religiositeit: verborgen of vermomd? .....</b> | <b>31</b> |
| Heleen Kommers                                    |           |
| <b>‘Dat geloof ik wel’ .....</b>                  | <b>47</b> |
| Ina ter Avest                                     |           |
| <b>De nieuwe kleren van religie .....</b>         | <b>59</b> |
| Leo van der Tuin                                  |           |



# Voorwoord

## Peter van Zilfhout

Op 12 mei 2011 nam dr. Leo van der Tuin afscheid als lector Praktische Theologie aan Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing. Tevens beëindigde hij zijn universitair docentschap aan de Universiteit van Tilburg (Faculteit Geesteswetenschappen).

De publicatie *De nieuwe kleren van religie* bevat de tekst van het afscheidscollege van Leo van der Tuin. Daarnaast bevat deze publicatie de teksten van vier collega's die zijn uitgesproken en bediscussieerd in een expertmeeting voorafgaand aan het afscheidscollege.

Leo van der Tuin heeft in het onderzoeksprogramma van het lectoraat Praktische Theologie en in zijn academische onderzoekspraktijk geijverd voor de studie van 'verborgen religiositeit' ('hidden religiosity'). De sensibilisering voor (vormen van) verborgen religiositeit en het zichtbaar maken en de articulatie van verborgen religiositeit vragen om nieuwe, specifieke methoden van onderzoek en educatie. De idee van verborgen religiositeit zelf vraagt om een theologische, filosofische en cultuurwetenschappelijke verheldering. De auteurs van de bijdragen in *De nieuwe kleren van religiositeit* nemen de uitdaging aan en geven intrigerende antwoorden en lokken ook weer nieuwe vragen uit. Daarom klinkt in deze publicatie niet alleen het afscheid door van Leo van der Tuin als docent en onderzoeker, maar ook dat zijn gedachtegoed toekomst heeft en dat zijn werk zal worden voortgezet.

Peter van Zilfhout is lector filosofie bij Fontys Hogescholen. Hij onderzoekt de waardenfilosofie van het hbo, toegepaste ethiek en professionele ethiek, en tevens filosofie van kunst en verbeelding.



# Aan de einder van vlakland

## Over transcendentie

### Tuur de Beer

Over de natuurkundige Niels Bohr doet de volgende anekdote de ronde. Hij zou een nachtelijk gesprek met een aantal andere grootheden in de fysica over de verhouding tussen religie en natuurwetenschappen hebben afgesloten met het volgende verhaal: In de buurt van ons vakantiehuis in Tisvilde woont een man die boven de voordeur van zijn huis een hoefijzer heeft hangen. De volkswijsheid leert ons dat zoiets geluk brengt. Toen een bekende hem vroeg of hij - toch een vent met gezond verstand - nu zo bijgelovig was geworden dat hij werkelijk geloofde dat zo'n hoefijzer geluk zou brengen, zou hij hebben geantwoord: "Nee, natuurlijk niet, maar men zegt dat het ook helpt als je er niet in gelooft." Hartmut Böhme opent zijn boek *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne* met dit inmiddels beroemde verhaaltje. Voor hem gaat het hier om de (paradoxale) erkenning van de macht die de dingen over ons hebben. Uiteindelijk heeft niet de mens het voor het zeggen, maar 'iets' dat voorbij gaat aan de manipulatieve interesse van het moderne subject. Een vorm van antihumanisme dus. Of anders en beter gezegd: het gaat hier om transcendentie. De vraag waar het mij nu om te doen is, is hoe we het beste dit 'iets dat aan ons voorbij gaat' kunnen denken, mede in het perspectief van de religieuze educatie in het voortgezet onderwijs. Het is immers in dit kennisgebied dat het denken over transcendentie vaak maar moeilijk ingang vindt. Veel scholieren denken, als het om magie en religie gaat, plotsklaps nogal tweedimensionaal. Als bij toverslag is hun taalbereik dan verworden tot dat van de bewoners van vlakland. Net als de burgers van dat land dat meer dan een eeuw geleden zo treffend werd beschreven door Edwin Abbott slagen ze er maar niet in om zich rekening te geven van wat ik hier 'transcendentie' noem. Hier ligt volgens mij een belangrijke uitdaging voor het schoolvak Levensbeschouwing. Het gaat er dan om mogelijke aanzetten tot deze verborgen, niet (h)erkende vormen van religiositeit van en met leerlingen verder te denken en hen daarbij passende concepten te leren.

### Religie en transcendentie

In zijn oratie met de prachttitel *God droeg zondagavond een blauwe trui*, zet Leo van der Tuin enkele lijnen uit ten behoeve van onderzoek naar wat hij noemt 'nieuwe religiositeit'. Religie zou immers zijn getransformeerd. Er is nog steeds religie maar we zouden het eerst en vooral moeten zoeken op andere plaatsen dan

voorheen. Zijn uitgangspunt luidt dan ook dat veel van wat je religie zou kunnen noemen momenteel een verborgen bestaan leidt. Van belang is dan te weten wat er wordt verstaan onder de noemer 'religie'. Hij gaat daarom ook verder in op datgene wat de wetenschap zoal 'religie' noemt. Allereerst geeft hij aan dat er minimaal vier Latijnse grondwoorden zijn waarop 'religie' zou kunnen worden teruggevoerd. De bekendste daarvan is ongetwijfeld 'religari' (opnieuw binden, goed binden). Een etymologie die van de hand is van Lactantius, bijgenaamd de christelijke Cicero. Zeg: een (vernieuwde) band tussen de goden en de stervelingen. Een andere optie is 'relegere' (herlezen, overdoen, nauwgezet in acht nemen) en dan zou je moeten zeggen dat het hier gaat om het in acht nemen van alles wat op de verering van de goden betrekking heeft. Cicero staat aan de basis van deze uitleg. De derde mogelijkheid neemt 'relinquere' (achterlaten) als grondwoord. Bij deze uitleg wordt de aandacht gericht op de scheiding tussen het gebied van het profane en het sacrale. De vierde en laatste optie die Van der Tuin geeft, is van de hand van St. Thomas van Aquino. Deze legt een verband met 're-eligere' (opnieuw verkiezen). In de religie kiest de mens God, die hij door de zonde had verloren, weer als bron van zijn zaligheid. Een beschrijving waarin duidelijk de theologie van Augustinus doorklinkt. Wat ook het grondwoord is dat men verkiest, steeds weer zal daarbij de term 'transcendentie' een rol spelen. Zo ook bij Van der Tuin die enkele regels nadat hij de vier mogelijke grondwoorden van 'religie' heeft gegeven, schrijft: "In het Nederlandse taalgebruik is 'religie' de verzamelnaam voor alle op transcendente betekenissen gerichte levensbeschouwingen. De term omvat ook de godsdiensten die een verbijzondering daarvan zijn, voor zover zij die transcendentie verpersoonlijken in een of meerdere goden."

Wie het bovenstaande op formule brengt, zegt: religie kan niet worden gedacht zonder transcendentie. Met het woordenboek in de hand stel ik voorlopig vast dat het bij *transcendentie* gaat om een vorm van 'te boven gaan', van 'uitreiken boven', van 'bovenzinlijkheid'. Dat 'bovenkarakter' geldt voor zowel de 'oude', de gekende godsdienstige vormen, als voor de nu nog vaak niet als religie herkende, nieuwe "... taal, beelden en handelingen waarin de ervaring van een transcendentie wordt uitgedrukt." Wie dus over religie wil spreken, zal eerst en vooral duidelijk moeten maken wat er verstaan wordt onder de term transcendentie, die, ook bij Van der Tuin, de boventoon voert. Daarmee wordt duidelijker wat hier op het spel staat, te weten de vraag naar de uiteindelijke waardering van transcendentie en daarmee van religie.

## Religie: inhoud of functie

Wie religie wil definiëren, lijkt een keuze te moeten maken tussen een substantiële definitie van religie en een functionele omschrijving. Tot aan de Verlichting was de substantiële beschrijving gebruikelijk. Hier in Europa werd (de christelijke) God ingevoerd als een essentieel begrip: *quo maius cogitari non potest* (een hoger wezen valt niet te bedenken). Er werd met andere woorden een 'overzijde' verondersteld van datgene wat te tellen, te wegen en te meten was. Daarom ook kon men bijvoorbeeld spreken van Germaanse, Griekse, Romeinse en Egyptische religie. Al waren deze laatste vanzelfsprekend 'valse' religies en aanbad men afgoden. Afgoden zijn echter ook goden en precies dat was van belang in deze benadering van religie. Met de rabiate atheïsten van de Verlichting werd de substantiële definitie problematischer. De hele 'bovennatuur' werd immers tot flauwekul verklaard door hen die de ratio gingen verafgoden. Religie, en met name christelijke religie, werd daarmee opzij gezet. Dat religie niet eenvoudig opzij te schuiven valt, dat je dan met het badwater ook het kind weggooit, werd echter meteen duidelijk. De Godfather van het positivisme, Auguste Comte (1798-1857), had daar een goed oog voor en bracht met name de *bindende* functie die religie maatschappelijk gezien heeft, onder de aandacht. In feite heeft hij daarmee het startschot gegeven voor een beschrijving van religie die eerst en vooral aandacht heeft voor de werking van religie. Het gaat er dan niet zozeer om wat wordt geloofd, maar wat geloven bij mensen, individueel maar in het geval van Comte eerst en vooral maatschappelijk/cultureel, bewerkstelligen kan. Napoleon zou eens hebben gezegd: "In de godsdienst bewonder ik niet het mysterie van de incarnatie, maar wel het mysterie van de sociale orde." De uitspraak zou ook uit de mond van Auguste Comte kunnen zijn gekomen. Het gezegde maakt duidelijk dat het hier eerst en vooral de sociale functie van religie is waar op wordt gewezen. Daar was het Comte ook om te doen. Als kind van de Verlichting was hij er vast van overtuigd dat religie theoretisch gezien voorbijgestreefd was door de ware wetenschap. Het ging hier om achterhaalde kennis. Tegelijkertijd zag hij in dat het voor de moraal zaak was om een 'groot verhaal', een universeel verhaal, te hebben. Hij zocht dan ook naar een nieuwe vorm om de mensen samen te binden. Zeg: een nieuwe religie. "In Comtes ogen veronderstelt die integrerende functie niet noodzakelijk geloof in een transcendente, bovennatuurlijke werkelijkheid. Wat het mogelijk maakt religie te definiëren uitsluitend in termen van haar cementserende functie en zonder verwijzing naar een bovennatuurlijk universum. De entiteiten waarmee Comte het pantheon van zijn nieuwe godsdienst bevolkt zijn van immanente, binnenwereldlijke aard. Als hoogste godheid fungeert daarin Le Grand Être, de mensheid als totaliteit" (Neckebrouck, p. 243).

Die andere grote Franse socioloog Emile Durkheim (1858-1917) pakte de functionele benadering van Comte op. Hij legt ook het accent op de noodzaak van een gemeenschappelijk systeem van geloofsopvattingen en van praktijken die betrokken zijn op heilige, afgezonderde en verboden zaken; geloofsopvattingen en praktijken die alle aanhangers daarvan verenigen in een morele gemeenschap. Een collectiviteit (éminemment) die Durkheim simpelweg een “kerk” noemt (Durkheim, p. 65). Zijn insteek is echter wel anders dan die van Comte daar waar het gaat om de invulling van het begrip ‘transcendentie’. Voor Durkheim was datgene wat ook daadwerkelijk ‘fungeerde’ als een ‘hoogste godheid’, transcendent te noemen. Met andere woorden: ook al vielen de namen van de gekende goden niet of maakte men geen gewag van ‘grote verhalen’, dan nog kon er functioneel wel degelijk sprake zijn van transcendentie.

### **Transcendentie: voorstellingsvermogen**

Met Comte en Durkheim heb ik vooral willen beklemtonen dat het denken over religie en transcendentie niet alleen steeds meer functionalistisch lijkt te worden, maar zeker ook dat religie steeds formeler wordt gedacht. Overigens wil hiermee helemaal niet gezegd zijn dat een meer substantiële benadering van religie voorgoed voorbij zou zijn. Dat is immers in het geheel niet het geval, al lijkt de opmars van de functionele benadering van religie niet meer te stoppen. Daarbij komt nu ook dat het collectieve karakter van (functionele) religie momenteel minder aandacht lijkt te krijgen dan de wijze waarop ze functioneert voor het individu. Een goed voorbeeld van een ‘formeel’ denker van ‘nieuwe religiositeit’ van functionalistische snit is Meerten ter Borg. Zijn denken over transcendentie wil ik hier uitvoeriger bespreken omdat het mijns inziens een té antropocentrisch en daarmee ook té subjectivistisch beeld geeft van wat we onder transcendentie en daarmee onder (verborgen) religie zouden kunnen verstaan.

Bij de aanvaarding van zijn ambt als bijzonder hoogleraar op het gebied van Niet-institutionele Religie in de Moderne Samenleving aan de Universiteit Leiden, sprak Meerten ter Borg een rede uit waarin het begrip transcendentie centraal stond. De stelling die hij verdedigde was “(...) dat religie een consequentie is van het menselijk voorstellingsvermogen. Het voorstellingsvermogen geeft mensen de mogelijkheid tot transcendentie. Met het woord transcendentie bedoel ik niet meteen iets religieus. Ik neem het woord letterlijk: transcendere: overschrijden. Mensen zijn in staat verder te kijken dan het hier en nu. Zij kunnen de grenzen van hun wereld verschuiven tot voorbij de onmiddellijke horizonden van ruimte en tijd en tot voorbij het waarneembare. Ze kunnen daardoor plannen maken. (...) Zo bepaalt het voorstellingsvermogen de richting, de zin die mensen aan het leven geven. Wat mensen zo al doende in de loop van de tijd met elkaar vormen

zijn de zingevingssystemen waarop hun leven berust” (Ter Borg, 2007, p. 4). Ter Borg heeft in zijn eerste boek *Een uitgewaaierte eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur* het begrip transcendentie uiteen gelegd in drie vormen (Ter Borg, 1991, pp. 39 e.v.). Het is goed om deze hier nog even te beschrijven omdat ze meer zicht geven op de wijze waarop hij consequent probeert om transcendentie te denken op een manier die probeert “het mysterieuze” buiten de deur te houden. De insteek van het betoog van Ter Borg is daarbij het menselijk tekort: “Mensen leven bij de gratie van het betekenis geven. Aan alles wat ze niet kunnen negeren, geven ze op de één of andere manier betekenis. Dat moeten ze wel, want hun biologische uitrusting alleen is onvoldoende om te kunnen overleven. (...) De oriënteringsmiddelen, die voor het overleven nodig zijn, zijn voor een zeer groot deel niet aangeboren, maar door de mens zelf gemaakt. Mensen kunnen dat niet alleen, maar hebben er elkaar voor nodig.” Met Kuitert zouden we kunnen spreken over een “antropologisch vloertje” dat Ter Borg hier legt onder zijn betoog (Kuitert, 1977, p. 74 e.v.). Daarbij combineert Ter Borg een biologische met een sociologische insteek en komt hij te spreken over de noodzaak van een “symbolisch universum” dat gedeeltelijk een compensatie is voor de menselijke kwetsbaarheid. “Door middel van dit symbolisch universum scheppen de mensen hun eigen aanpassingen aan de bedreigingen van de natuur en van elkaar.” Vervolgens ontwikkelt hij een rangorde in de gelaagdheid van transcendentie. Ter Borg spreekt dan van primaire, secundaire en tertiaire transcendentie waarbij hij het overschrijden van grenzen als basisidee gebruikt.

In het geval van de primaire transcendentie overschrijdt de mens de grenzen van zijn biologische habitus. Het gaat dan om socialisatie. Het je eigen maken van een betekenisstelsel. Zo kan begeerte worden omgevormd tot liefde: “(...) aantrekking en afkeer krijgen hun object: we weten wat lekker is en wat smerig. Niet het biologische, maar het puur-biologische wordt hiermee overwonnen en krijgt een vorm, die voor de medemensen aanvaardbaar is en de sociale orde niet bedreigt” (Ter Borg, 1991, p. 40). In zekere zin is dat dus ook het overschrijden van onze biologische grenzen. Dat brengt Ter Borg bij het transcenderen van de grenzen van een betekenisstelsel zonder het symbolisch universum te verlaten: de secundaire transcendentie. “Het gaat niet langer om het transcenderen van de biologische uitrusting, maar van een sociaal verworven uitrusting.” Zowel collectief (een WK-finale) als individueel (ik verlies me in een film) is er voortdurend sprake van deze tweede vorm van transcendentie. Het is zelfs een overlevingsstrategie die noodzakelijk is in onze posttraditionele samenleving. De hedendaagse mens leeft in zeer veel sub-universa en kan alleen zo het hoofd boven water houden in deze complexe, gedifferentieerde cultuur. Mensen blijken goed in staat om de grenzen van de verschillende te onderscheiden domeinen

te overschrijden en in hun leven verschillende rollen te spelen. De derde vorm van transcendentie die Ter Borg onderscheidt, is die waarbij het gaat om het overschrijden van alle betekenisssystemen als zodanig. Naar eigen zeggen, komt hij hier dichtbij datgene wat men gewoonlijk onder transcendentie verstaat. Ter Borg illustreert dit door Martin Heideggers (1899-1976) en Otto Duijntjers denken in dezen hier uiterst kort te presenteren. Hij spreekt over het Niets van *Sein und Zeit* en verwijst daarvoor naar passages waar Heidegger het heeft over de angst (Heidegger, 1977, pp. 186 e.v.). Hij expliciteert die relatie tussen Niets en angst niet rechtstreeks. We kunnen het echter wel opmaken uit de citaten die hij geeft uit Conrads *Heart of Darkness* en Kafka's *Het slot*. Bij Duijntjer benadrukt hij de 'open dimensie', de lege ruimte, (...) "die vrij is omdat er geen enkele regel of betekenis geldt, waardoor alles mogelijk is." Volgens Ter Borg kunnen we ons van dat Niets en van die 'open dimensie' echter alleen maar een voorstelling maken uitgaande van ons bestaande betekenisstelsel. Hij concludeert dan: "(...) wat gedacht wordt buiten alle menselijke symbolische universa te liggen, maakt er in feite deel van uit. (...) Daarom zal ik in dat geval niet langer van het transcendente spreken, maar van het bovenwereldlijke."

Ter Borg kan en wil transcendentie dus niet anders denken dan als vormen van grensoverschrijding die altijd vastzitten aan betekenisssystemen. In feite bestaan er dus alleen maar verschillende vormen van wat hij 'secundaire transcendentie' noemt. Daarboven uit willen stijgen is eigenlijk niets meer dan een bij voorbaat mislukte poging om te ontsnappen aan het symbolisch universum waarin men is gesocialiseerd. Transcendentie is voor Ter Borg dan ook niet een buitengewone gebeurtenis die religieus geduid zou moeten worden, maar een begrip dat verstaan moet worden als een vermogen dat de mens tot mens maakt aangezien het ten grondslag ligt aan alle betekenisssystemen. Een gegeven ook dat maakt dat mensen kunnen overleven aangezien ze wezens zijn die hun tekort aan instinct toch moeten compenseren en dat kunnen doen door met vernuft en scheppingsdrang te werk te gaan. Het is dit antropologische model dat Ter Borg tot de dag van vandaag hanteert bij zijn analyses van datgene wat momenteel, al dan niet verborgen, functioneert als religie.

## Levinas: een andere transcendentie

In een interview stelt de enkele jaren geleden te jong overleden Utrechtse godsdienstpedagoog Hans van den Bosch met de woorden van de theoloog Jean Baptist Metz dat de kortste definitie van religie wel eens 'interruptie' zou kunnen zijn (De Beer, 2005). Hij zegt dit als hij komt te spreken over de (on-)mogelijkheden van het sociaal constructivisme voor het schoolvak Levensbeschouwing. Van den Bosch is in zijn denken duidelijk geïnspireerd

door de differentiefilosofie van Jacques Derrida. Een denken dat het begrip deconstructie inbrengt en steeds weer poogt aan te tonen dat iedere menselijke constructie altijd alleen maar tot stand kan komen omdat ze één mogelijkheid kiest uit een onoverzienbare hoeveelheid andere mogelijkheden. Met andere woorden: de construerende mens sluit uit. Juist om te kunnen scheppen, móet ze ook uitsluiten (ik schrijf 'ze' maar daarmee sluit ik meteen al een andere mogelijkheid uit. Dat heet schrijven). Er kan immers maar één mogelijkheid worden verwezenlijkt. Religie nu is in de visie waar Van den Bosch bij wil aanhaken wellicht eerst en vooral een bewustwording van die gewelddadige 'constructiedadendrang' die mensen eigen is en waar we ons toe moeten leren te verhouden. Het zal duidelijk zijn dat hier in een andere toon over religie gesproken wordt dan in de voorafgaande paragrafen. In het volgende wil ik deze denkwijze verder uitdiepen om duidelijker te maken dat een functionele benadering van religie, zoals hier die van Ter Borg, niet zonder problemen is. Ik sluit daarvoor echter niet aan bij het denken van Derrida, maar bij dat van Emmanuel Levinas. Zijn filosoferen is immers bij uitstek een denken van de transcendentie én van de religie. Overigens zijn beiden wel te kenschetsen als differentiefilosofen en is hun denken wel degelijk, op een gecompliceerde wijze, aan elkaar verwant (vgl. Derrida, 1967, 1997).

"Dat wat bij uitstek niet in een synthese te vatten is, is ongetwijfeld de relatie tussen mensen. Men kan zich ook afvragen of de Gods-idee, vooral zoals Descartes haar denkt, deel uit kan maken van een totaliteit van het zijn en of zij niet veeleer transcendent aan het zijn is, buiten het bereik daarvan. De term 'transcendentie' beduidt precies het feit dat men God en het zijn niet tezamen in één verband kan denken. Eveneens komt het er in de tussenpersoonlijke relatie niet op aan mij en de ander te-zamen te denken, maar tegenover elkaar te staan, en elkaar in 't gezicht te kijken. De werkelijke vereniging of het werkelijke te-zamen is niet het te-zamen van de synthese, maar dat van het aangezicht tot aangezicht" (Levinas, 1987, p. 64). Aan het woord is Emmanuel Levinas in één van een reeks radiogesprekken met Philippe Nemo uit 1981. In deze serie probeert Levinas zijn denken en de ontwikkelingen daarin zo eenvoudig mogelijk onder woorden te brengen. Om het bovenstaande citaat goed te kunnen verstaan, met name in haar kritiek op het denken zoals dat van Ter Borg over religie, is het van belang dat eerst duidelijk wordt gemaakt wat zijn kritiek op de idee van synthese is. Of anders gezegd: waarom tezamen voor hem als *te-zamen* moet worden geschreven. Het antwoord op die vraag komt kort gezegd erop neer dat in het denken zoals bijvoorbeeld dat van Ter Borg, de ander niet echt als (transcendente) ander kan worden erkend. Iedere ander moet immers worden herleid tot het begrippenkader en het voorstellingsvermogen

van degene met wie een subject in relatie staat (tezamen). Levinas wil wat Ter Borg ‘tertiaire transcendentie’ noemt, redden uit wat hij zegt een *egologie* te zijn en ze laten verschijnen als dat wat ze is, namelijk ‘primaire transcendentie’. De ander verschijnt daarbij als een onherleidbare alteriteit met wie ik altijd al in een onderbroken want a-symmetrische, ethische relatie sta (te-zamen). De fundamentele kritiek van Levinas spitst zich dus toe op de eerste en derde vorm van transcendentie. De mogelijke consequenties hiervan voor wat Ter Borg de tweede vorm van transcendentie noemt, laat ik hier dan ook buiten beschouwing. Cruciaal voor Levinas is het verschil tussen de zijnden en de mensen. In mijn relatie met de dingen ben ik eerst en vooral geïnteresseerd in wat de dingen voor mij kunnen betekenen. Wat ze mij voor mogelijkheden bieden. Alles draait dus om mij (*egologie*). Overigens geldt dat niet alleen voor mij, maar voor alle zijnden. In die zin gaat het om datgene wat ook wel de ‘*conatus essendi*’ (Spinoza) wordt genoemd. Ieder zijnde streeft naar handhaving en uitbreiding van zijn bestaan. Ieder zijnde wil overleven. Levinas wil ons nu echter duidelijk maken dat leven niet hetzelfde is als overleven (inderdaad: *survivre n’est pas vivre*). In de relatie tot een andere mens immers ver-*ander* ik. Natuurlijk ben ik dan nog steeds geïnteresseerd in mijn manipulatieve mogelijkheden, maar toch is het anders geworden. De andere mens immers interrumpeert mij in mijn drang om te overleven. De blik van de andere mens maakt daarbij alle verschil (*it makes a difference*). Die blik is namelijk op mij gericht. Ik word gezien. Dat is dus primair een passief gebeuren. Ik word daarmee dus een ‘lijdend voorwerp’. De ander, die mij aankeek, heeft het primaat en is daarmee plotsklaps ‘het onderwerp’ geworden in mijn relatie tot hem. De blik van de ander, diens gelaat zoals Levinas het altijd zegt, heeft mij tot een reactief wezen gemaakt. Of beter gezegd: het gelaat van de ander heeft een beroep op mij gedaan waarachter ik niet meer terug kan. Natuurlijk kan ik diens primaat alsnog teniet doen maar dan weet ik dat ik dat doe en ben ik er schuldig aan dat ik hem geen recht doe. Tenminste zo stelt Levinas ons dat voor. Voor hem is dit de ‘oerscène’ van het mens-zijn en deze is onmiskenbaar ethisch van aard. Een moment dat ons terugvoert naar een situatie die altijd al aan ons vooraf is gegaan - en zal blijven gaan - maar die we ons nu pas, door het gelaat van de ander, realiseren.

“Het is in een verantwoordelijkheid die zich door geen enkele voorafgaande verbintenis laat rechtvaardigen – in de verantwoordelijkheid voor de ander – in een ethische situatie – dat zich deze meta-ontologische en meta-logische structuur van de Anarchie aftekent. (...) Het is derhalve een bewustzijn dat wordt getroffen voor het zich enig beeld heeft kunnen maken van wat op hem afkomt, getroffen ondanks zichzelf” (Levinas, 1989, p. 38). Het is deze situatie van wanorde die Levinas steeds weer benadrukt als het gaat om transcendentie.

Ter Borg zou hier zeggen dat deze filosoof - en met hem alle differentiedenkers zoals ook Heidegger en Derrida - het hebben over een poging die uiteindelijk altijd moet mislukken. Mensen kunnen zich deze derde (hoogste?) vorm van transcendentie immers niet anders voorstellen dan met behulp van het symbolisch universum waarin ze al leven. Ze passen het of ze dat willen of niet, altijd al in. Ze brengen het terug tot voorstelbare proporties, zou je kunnen zeggen. Voor Levinas is dat echter het ontkennen van de ethische situatie die zich steeds weer opdringt. Een beroep dat elke keer opnieuw mijn begrippenkader bevraagt en onderuit haalt. We zouden dat angst kunnen noemen, zoals Ter Borg dat zegt met Heidegger, maar Levinas ziet hier juist de enige echte bevestiging van het mens-zijn gebeuren. Dat wil zeggen dat het mens-zijn cirkelt rondom een nimmer te achterhalen grond. Een beginsel dat zich nimmer laat herleiden. Een af-grond. Levinas stelt dat de ware religie zich nu juist openbaart in het perspectief van deze af-grond. Of anders gezegd: God treft mij nu juist ondanks mezelf, ondanks mijn begrippenkader dat gericht is op puur overleven. Hij gaat daar aan vooraf als een steeds weer wijkende horizon. Voor Levinas verwijst de ander dan ook naar de Ander. Het is dezelfde asymmetrische verhouding die zich hier meldt dwars door alles en iedereen heen. Een onstuitbare oproep die ik echter wel kan negeren, maar daarmee wordt eens te meer duidelijk dat het hier om een primaat gaat. De transcendentie van de a/Ander is daarmee zowel een transcendentie (hoger) als een transdescendentie (lager). Met deze begrippen van Jean Wahl duwt Levinas het idee van transcendentie nog een stap verder. Zo beklemtoont hij het onalledaagse van de transcendentie waarbij hij inderdaad probeert om te ontsnappen aan het begrippenkader dat bekend is en dat alles wil herleiden tot dat bekende. Vandaar ook dat hij 'tezamen' als 'te-zamen' schrijft. Een stijl die vervreemdend werkt, precies zoals Levinas dat ook wil, omdat zo iets kan oplichten van het vóór alle kaders waar ik al verbonden ben (religare) met de a/Ander in een "(...) verantwoordelijkheid die niet past in de zijnsorde - the struggle for life - maar over het zijn heen gaat" (Visker, 2007, p. 323).

## Gehecht aan een kader

Volgens Levinas is ethiek de eerste filosofie. Daarmee legt hij een knoop in het denken over religie als transcendentie. Er is immers maar één soort van transcendentie die de naam religie waard is en dat is de transcendentie van de radicale ander. De ander die nooit en te nimmer inpasbaar zal blijken te zijn in het symbolisch universum zoals Ter Borg dat wil denken. De kritiek van Levinas op dit denken over transcendentie en religie, maakt onrustig. Haar oproep lijkt onontkoombaar te zijn. De Leuvense filosoof Rudi Visker, aan wie ik ook in dit artikel weer schatplichtig ben, is de confrontatie met de wijsbegeerte van Levinas

aangegaan (o.a. Visker, 2005; 2007). Natuurlijk, zo zegt hij, hebben we hier te maken met een uiterst boeiend denken, maar Levinas' filosoferen is té grenzeloos. Het kan de sterke belichaming van betekenis en zin niet denken en daarmee kan het uiteindelijk ook geen recht aan de ander en aan het zelf. Daarmee komt het denken van Ter Borg over religie weer wat meer in zicht, maar dan wel verandert en verdiept.

“De naaktheid van het gelaat is een kaalheid zonder enige culturele tooi - een ab-solutie - een tevoorschijn brengen van zijn vorm die zich tezelfdertijd van die vorm losmaakt. Het gelaat komt onze wereld binnen vanuit een absoluut vreemde sfeer, dat wil zeggen vanuit iets absoluuts, dat overigens precies de naam is van de fundamentele vreemdheid. Het betekenen van het gelaat in zijn abstractie is in de letterlijke zin van het woord buiten-gewoon; het valt buiten iedere orde en iedere wereld” (Levinas, 1987a, p. 177). Anders gezegd: het gelaat van de ander valt buiten ieder symbolisch universum. Een vorm dus die zich van haar inhoud losmaakt, dat is in het denken van Levinas cruciaal. De ander is voor hem degene die zich eerst en vooral voordoet als vormloos, onherleidbaar tot welke eigenschap dan ook. Het is op dit punt dat Visker zijn kritiek op het denken over transcendentie volgens Levinas begint (Visker, 2007, pp. 324 e.v.).

Het eerste kritiekpunt is dat Levinas geen oog heeft voor het gegeven dat mensen soms wel degelijk hechten aan hun eigenschappen. Het is dan wel juist dat mensen niet te herleiden zijn tót hun eigenschappen maar dat wil nog niet zeggen dat sommige ervan er zeker wel toe kunnen doen. Het probleem is echter dat wij van dat soort eigenschappen, vormen, niet kunnen zeggen waarom ze ons zoveel zeggen. Ze ontsnappen aan onze woorden en hebben daarmee ook macht over ons. Die vormen werken dus op ons in op een objectieve wijze. Het is als met het hoefijzer waar Niels Bohr het over had: het werkt ook als we er niet in geloven. In bepaalde eigenschappen (maar welke?) wordt dat wat ons wat waard is, sterk belichaamd. Een goed voorbeeld hiervan is onze roepnaam (De Beer, 2009; Visker, 2005, pp. 134 e.v.). Daar zijn velen van ons aan gehecht. We vereenzelvigen ons ermee. Die naam hebben we ontvangen en die overleeft ons. We zijn naamdragers (en ik benadruk hier met name de passiviteit van het substantief). Je naam is je ten deel gevallen. Je hebt hem in bewaring, hij is nooit helemaal en exclusief van jou, maar hoe dan ook die naam is waardevol. Dat blijkt bijvoorbeeld wanneer iemand oneerbiedig met een naam omgaat. Zelfs na iemands dood is het toch min of meer schokkend wanneer een stukje papier met daarop de naam van de overledene wordt verscheurd of verbrand. Dat hoort niet vinden wij. In een naam raak je iemand hoogstpersoonlijk en zelfs de letters blijken dan de persoon te belichamen. Het zijn dit soort vormen waar mensen op een magische wijze aan gehecht zijn. Belangrijk is nu voor Visker dat we niet echt

toegang hebben tot die vormen, die eigenschappen. Ze decentreren ons. We vallen er wel en ook weer niet mee samen, maar ze bepalen ons wel.

Het tweede punt van kritiek denkt verder door op deze decentrering die immers voor iedereen geldt, maar voor iedereen weer anders. Ieder van ons is namelijk op een geheel unieke wijze gedecentreerd. Wat voor de één waardevol is, is voor de ander weer nietszeggend en andersom. Daarin zijn we dus verschillend. Visker spreekt dan over het gegeven dat ieder van ons drager is van een verschil, maar niet van hetzelfde verschil. Dat wil zeggen dat ik eerst en vooral betrokken ben op mijn eigen verschil. De asymmetrie die bij Levinas doorslaggevend is en die hij situeert in het gelaat van de ander die altijd aan mij voorafgaat en mij steeds weer in beweging zet, is voor Visker eerst en vooral te vinden in ieder van ons zelf. Iedereen van ons is betrokken op zijn eigen opake waarden. Daarin zijn we dan weer symmetrisch in onze asymmetrie.

Doordenkend op de eerste twee punten is Viskers derde stap dat we moeten constateren dat er momenten zijn dat ik de ander echt niet kan begrijpen. Uiteindelijk zitten we te vast aan ons eigen verschil. “En ook al heeft het te maken met wie we zijn, toch kunnen we geen van beiden elkaar werkelijk geven wat we zouden willen: een inhoudelijke erkenning van ons beider verschil. We kunnen immers op zijn best de betekenis zien van hetgeen voor de Ander van betekenis is. Doordat we hetgeen van betekenis is voor de Ander slechts kunnen zien als iets met een *gewone* betekenis, profanerem we ongewild wat voor hem belangrijk is” (Visker, 2007, p. 326). Wie profaneren zegt, zegt sacraal en dat brengt ons terug bij één van de vier omschrijvingen van religie die we aan het begin van deze bijdrage zagen: relinquare (achterlaten). Viskers denken maakt het mogelijk om het onderscheid tussen wat heilig is voor de één en daarmee uiteindelijk altijd profaan voor de ander in een filosofisch perspectief te zien. Het is het moment waarop ik geen begrip meer heb voor de ander al kan ik hem - vanuit mijn eigen kwetsbaarheid - wel begrijpen zoals hij elders zegt. Hier moeten we elkaar achterlaten en volgens Visker kan de publieke ruimte ons dan soms ‘redden’ (maar dat is weer een ander verhaal).

## Aan de einder

Viskers kritiek op Levinas geeft een richting aan waarin Ter Borgs ‘tertiaire transcendentie’ gedacht kan worden terwijl de terechte oppositie tegen de egologie recht gedaan wordt. Belangrijk is daarbij dat Visker benadrukt dat we niet los kunnen maar ook niet los willen komen van ons symbolisch universum. Volgens hem zijn we gehecht aan een kader dat in ons is ingestort. Die beweging heeft echter bij ieder van ons andere sporen nagelaten. Dat is wat aan ieder van ons op een unieke wijze voorafgaat. Dat is het wat ons singulariseert op

een onachterhaalbare wijze. Visker noemt dat *mè-ontologie*. Er is al sprake van differentie, van verschil, in onszelf. Dat heeft ieder van ons gevormd en die eigenschappen zijn voor ons van waarde en voor anderen juist niet. Uiteindelijk hebben we geen greep op wat ons vormt. Het transcendeert ons.

Lucebert dichtte: *Alles van waarde is weerloos*. De zin die er op volgt kennen de meesten van ons niet: *wordt van aanraakbaarheid rijk* (Lucebert, 1974). De regels tonen ons dat eigenschappen er wel degelijk toe doen. Er moet iets te koesteren zijn en dat doen mensen dan ook. Daar worden ze mens van. Zelfs als ze weten dat het allemaal geen stand houdt in de tijd en dat anderen die waarde niet op diezelfde wijze zullen beleven. Eigenlijk moet je zelfs zeggen dat ze de dingen, de zijnden willen koesteren juist in hun kwetsbaarheid. Het zijn de zwakke zijnden in hun sterke belichaming die er toe doen.

Nederlandse scholieren in het middelbaar onderwijs zijn steeds vaker jongeren die geen enkele band hebben met grote religies en hun instituties. In het schoolvak Levensbeschouwing is het echter zaak om ze wel inzicht te geven in die tradities. Met name ook in de christelijke tradities. Het is dan een pedagogisch-didactische noodzaak om tussenschakels te vinden tussen hun dagdagelijkse praktijken en de monumentale religies. In eerste instantie lijkt een functionele benadering van religie daartoe het meest geschikt. In deze bijdrage heb ik iets willen laten zien van een denken dat daartoe een aanzet zou kunnen geven. Een poging om de einder te laten zien van wat voor velen in eerste instantie toch eerst en vooral vlakland, magie of bijgeloof zou moeten heten, maar uiteindelijk ons iets kan leren over transcendentie en dus over (verborgen) religie.

*Dit artikel wordt opgedragen aan een leermeester en vriend die mij steeds weer heeft aangezet tot het blijven doordenken van religie als de kern van het schoolvak Levensbeschouwing.*

## Literatuur

- Abbott, E. (1884). *Flatland. A Romance of Many Dimension*. Londen: Seeley.
- Beer, T. de (2005). Interruptie: de kortste definitie van religie. Interview met de Utrechtse godsdienstpedagoog Hans van den Bosch, in: *Narthex. Tijdschrift voor levensbeschouwing en educatie*. 5 (2005) 6, 19-25.
- Beer, T. de (2009). Buitenstebinnen. De ruimtewerking van symbolen, in: Peter van Zilfhout e.a. (red.). *De vrije ruimte. Filosofie, ruimte, ontmoeting*. Budel: Damon. 69-87.
- Böhme, H. (2006). *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Hamburg: Rowolt Taschenbuch Verlag.
- Borg, M. ter (1991). *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*. Baarn: Ten Have.
- Borg, M. ter (2007). *Niet-institutionele religie in de moderne samenleving*. Leiden. ([http://www.leidenuniv.nl/tekstboekjes/content\\_docs/oratie\\_ter\\_borg.pdf](http://www.leidenuniv.nl/tekstboekjes/content_docs/oratie_ter_borg.pdf). Geraadpleegd op 28 maart 2011).
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Parijs: Editions du Seuil (voor het eerst verschenen in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1964. Licht gewijzigd opgenomen in het boek uit 1967, Hoofdstuk 4: Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas).
- Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. Parijs: Galilée.
- Durkheim, E. (1968/1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Parijs: Les Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1977/1926). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kuitert, H. (1977). *Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*. Baarn: Ten Have.
- Levinas, E. (1987). *Ethisch en Oneindig: gesprekken met Philippe Nemo*. Kampen: Kok (vertaling van het origineel uit 1982).
- Levinas, E. (1987a). Betekenis en zin, in: *Het menselijk gelaat*. Baarn: Ambo (vertaling van het origineel dat als artikel verscheen in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964 en werd opgenomen in *Humanisme de l'autre homme*. Montpeiller: Fata Morgana).
- Levinas, E. (1989). *De plaatsvervanging*. Baarn: Ambo (vertaling van het origineel dat als artikel verscheen in *Revue Philosophie de Louvain* 66/1968. Licht gewijzigd opgenomen in het boek *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Hoofdstuk IV: La Substitution).
- Lucebert (1974). *Verzamelde gedichten*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Neckebrouck, V. van (2008). *Antropologie van de godsdienst. De andere zijde*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.

- Tuin, L., Van der (2008). *God droeg zondagavond een blauwe trui*. Tilburg: Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing.
- Visker, R. (2005). *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam: SUN.
- Visker, R. (2007). *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*. Amsterdam: SUN.

*AAJAM (Tuur) de Beer is godsdienstpдагоог en als docent verbonden aan Fontys Lerarenopleiding Tilburg. Hij publiceert met name over religieuze educatie en het denken van Ludwig Wittgenstein.*

# Muzikale religiositeit

*Een essay over verborgen religiositeit en muziek*

**Martin Hoondert**

In december 2010 maakte ik een uitvoering mee van de compositie *Blue Encounter* van de Nederlandse componist Joep Franssens.<sup>1</sup> Een fascinerend stuk, dat mij tijdens de uitvoering 'raakte'. *Blue Encounter* is een compositie voor solo instrument. Het werd op die bewuste zaterdag in december uitgevoerd door Sarah Oates, een jonge violiste die met grote concentratie de muziek speelde. De live performance maakte dat allen zich richtten op de violiste en de muziek die zij maakte. Vijftien minuten lang had Oates de ruim honderd aanwezigen in haar greep. Met alleen haar viool wist ze het maximale aan klankrijkdom te bereiken, onder meer door de lange melodische lijnen in elkaar te laten overvloeien, daarbij goed gebruik makend van de akoestiek. Oates creëerde een klankruimte, een *soundscape*, waarin de luisteraars, al was het maar tijdelijk, konden 'wonen'.

## Joep Franssens

Componist Joep Franssens (1955) mogen we rekenen tot de stroming van de *New spirituality*. Deze stroming in de muziek is op het internationale podium verbonden met componisten als Arvo Pärt, John Tavener, Peteris Vasks en Henryk Gorecki. In Nederland wordt de *New spirituality* vertegenwoordigd door met name Franssens, Daan Manneke en Coen Vermeeren. De muziek van deze componisten is, naar de mening van critici, een ontkenning van het gebruikelijke *format* van de westerse, klassieke muziek. In plaats van een voortgaande beweging, een ontwikkeling van thema's en motieven, laten de componisten van de *New spirituality* stilstand horen: hun muziek beweegt zich slechts traag voort, niet



de beweging staat centraal maar de klank. *New spirituality* wordt door critici ook wel aangeduid als *New simplicity*. Vanuit een meer positieve benadering kunnen we de composities van de *New spirituality* aanduiden als affirmatieve muziek:

Joep Franssens  
Fotograaf: Deen van Meer

<sup>1</sup> Voor de componist Joep Franssens zie: [www.joepfranssens.com](http://www.joepfranssens.com).

zij bestaat uit begrijpelijke, tonale harmonieën en wil de luisteraar niet van zich vervreemden. Communicatie met de luisteraar staat voorop.

Uit de biografieën van de componisten van de *New spirituality* blijkt dat zij zich, al dan niet expliciet, plaatsen in een religieuze traditie. De muziek die zij componeren is in meer of mindere mate expressie van de religiositeit van de componisten. We kunnen zeggen: de bewust nagestreefde *simplicity* van de composities staat ten dienste van een hoger doel, namelijk expressie van het religieuze.

Ook Joep Franssens plaatst zich in het betekenisveld van het religieuze, een citaat: 'Ik ben niet godsdienstig opgevoed. Ik ben niet Russisch-orthodox zoals Pärt, of katholiek zoals Gorecki. Ik houd me verre van alles wat te maken heeft met de institutionalisering van geloof. Maar er is wel iets. Er is meer dan wij kunnen waarnemen.'<sup>1</sup> Franssens wil met zijn muziek dat 'iets' expliciteren en zo mensen 'raken'. 'Wanneer muziek het hart niet raakt, raakt ze niets', aldus Franssens in een interview in het tijdschrift *Timbres*.<sup>2</sup>

## Sociaal-culturele context en frame

Blue Encounter van Joep Franssens wil 'religieuze muziek' zijn, althans zo versta ik de componist en zo begrijp ik deze compositie als onderdeel van de stroming *New spirituality*. Maar wat betekent dat: religieuze muziek? Laat ik mijn eigen luisterervaring als uitgangspunt voor mijn reflectie nemen. Waardoor word ik geraakt tijdens het luisteren naar *Blue Encounter*? Ik ervaar het luisteren naar deze compositie als een bijzonder moment, een sacraal of heilig moment. Sacraal betekent dan zo iets als: heel en heelmakend. Voor een moment is er eenheid, is mijn bestaan één. Luisterend naar *Blue Encounter* worden tijd en ruimte voor een ogenblik opgeheven. Er is in mijn luisterervaring alleen klank, ik ga mee in de muziek, ik ga mee met de beweging die Sarah Oates maakt, ik engageer me met haar en de muziek die zij maakt. Voor een moment is er, in mijn ervaring, een ideale situatie van eenheid, harmonie en geluk.

Bij de uitvoering van de compositie *Blue Encounter* waren circa honderd personen aanwezig. Beleefden zij allen deze uitvoering als een expressie van religiositeit? De performance vond plaats in een specifiek kader. Het betrof hier een symposium georganiseerd door het Soeterbeek-programma (Radboud Universiteit Nijmegen) onder de titel 'Welluidend modern klassiek. Over nieuwe spirituele muziek'. De aanwezigen wisten dus wat zij zouden gaan horen: spirituele muziek. Hun oor was als het ware gevormd. Nu beluisteren

<sup>1</sup> Uitspraak uit 1999, zie website [www.joepfranssens.com](http://www.joepfranssens.com) > in de media > 'Over het fenomeen nieuwe spiritualiteit'.

<sup>2</sup> *Timbres* nummer 8, najaar 2010, 16-21.



© Joep Franssens en Albersen Verhuur b.v.,  
Fijnjekade 160, 2521 DS 's-Gravenhage

wij muziek altijd in een bepaalde context. Die context bepaalt in belangrijke mate welke betekenissen we toekennen aan muziek. De productie en receptie van muziek kunnen alleen begrepen worden als we ons realiseren dat componisten, uitvoerders en luisteraars opereren binnen de parameters van een bepaalde sociaal-culturele context. Of muziek 'goed' of 'belangrijk' wordt gevonden is, in elk geval ten dele, afhankelijk van de betekenissen die door een sociale groep aan deze muziek worden toegekend. Eigenlijk zeggen we daarmee dat muziek zelf geen objectief vaststaande betekenis heeft. Met andere woorden: de betekenis van muziek zit niet in de muziek; betekenis kan alleen maar worden toegekend. De betekenis die er is, is een *beleefde* betekenis en die is

afhankelijk van het luisterende of musicerende subject (Hoondert, 2009). Dat geldt ook voor muziek die als religieus wordt aangeduid: muziek is niet religieus, maar kan als religieus *beleefd* worden. Dit geldt overigens voor het religieuze in algemene zin: niets is zonder meer religieus; afhankelijk van de menselijke omgang ermee kan in alles het religieuze verschijnen en een religieuze betekenis krijgen (Borgman, 2006, p. 65).

In aanvulling op de sociaal-culturele factoren die altijd een rol spelen bij het

proces van betekenisgeving, wordt de concrete luisterervaring in belangrijke mate beïnvloed door het kader of *frame* waarin de muzikale performance plaatsvindt. *Framing* is iets wat we voortdurend doen: we zoeken naar interpretaties van cultuuruitingen die we tegenkomen door ze in een bepaald kader (*frame*) te plaatsen. Soms echter gebeurt dit van buitenaf. Zo functioneert een kerkgebouw als een *frame*: muziek die we binnen de muren van een kerkgebouw horen, of dat nu als onderdeel van een ritueel is of in het kader van een concert, krijgt doorgaans een religieuze betekenis. Ook titels van een compositie kunnen als *frame* functioneren. Een voorbeeld hiervan is de compositie *Sanctus* van Joep Franssens. De titel van deze compositie verwijst naar een van de vaste gezangen uit de rooms-katholieke eucharistieviering. Het *Sanctus* is onderdeel van het zogenoemde *ordinarium* en is voor velen een vertrouwde term. Hierdoor wordt het proces van betekenisgeving voor een deel van de luisteraars ‘gestuurd’. Zij zullen zoeken naar een betekenisgeving die voor hen ‘klopt’ met de titel van de compositie. Franssens componeerde *Sanctus* echter niet voor de liturgie, maar transformeerde de vorm diepgaand: de liturgische tekst klinkt niet, *Sanctus* van Joep Franssens is een instrumentale compositie van ruim twintig minuten. Ook de duiding van de composities van componisten als Joep Franssens, Arvo Pärt, John Tavener en Henryk Gorecki als *New spirituality* functioneert als een *frame*. Het zijn niet de componisten die deze stroming een naam geven, maar journalisten en musicologen. Zij scheppen een nieuw *frame* waarin deze muziek ontvangen wordt. Veel muziek van de ‘nieuwe spirituelen’ maakt gebruik van oude compositorische middelen. Vanuit modernistisch standpunt is deze muziek ouderwets en verwijst zij eerder naar het verleden dan naar het heden. Door *reframing*, door de muziek in een nieuw kader te plaatsen, krijgt zij een positieve duiding. Deze muziek is niet a-modern, nee, het is ‘nieuwe spiritualiteit’. En spiritualiteit is ‘in’.

De compositie *Blue Encounter* voldoet aan het *frame* van de *New spirituality*. Het is in zekere zin welluidende, goed te volgen muziek, enigszins traag verlopend zonder plotselinge veranderingen in dynamiek, tempo of ritmiek. Zowel het kader van het symposium als het *frame* van de *New spirituality* functioneerden ten aanzien van *Blue Encounter* als het ware als kerkgebouw: de luisteraars waren zeer bereid de muziek als uiting van religiositeit te accepteren. Het *frame* kan zelfs zo dominant zijn, dat we betekenissen horen die niet geïntendeerd zijn. Dat bleek pijnlijk toen tijdens het genoemde symposium een tweede compositie gespeeld werd: *ShivaShakti* (2008) van Rokus de Groot. Ook deze compositie werd aangekondigd als ‘nieuwe spirituele muziek’, waarop de componist onmiddellijk reageerde dat hij zijn muziek niet tot deze stroming rekende.

## Verborgen religiositeit in muziek

De expliciet religieuze betekenissen die wij toekennen aan muziek worden, zo is gebleken, in belangrijke mate bepaald door de sociaal-culturele context en het *frame* waarin de muzikale performance plaatsvindt. Maar er schuilt in de performance ook nog een 'verborgene religiositeit', verborgen omdat zij muzikaal is. Ik wil hier nader op ingaan door de werking van muziek te beschrijven. Maar voordat ik dat doe, wil ik een en ander zeggen over het begrip 'verborgene religiositeit'.

Dit begrip is geïkt door Leo van der Tuin in zijn inaugurele rede (2008).

In algemene zin worden religie en religiositeit in onze cultuur gezien als categorieën in verandering. Religie verdwijnt niet, maar zij verandert wel van gestalte. De institutionele gestalte ('religie') maakt plaats voor een meer individualistische gestalte ('religiositeit'). Van der Tuin spreekt in zijn inaugurele rede bij voorkeur over religiositeit en definieert haar als 'het verlangen van mensen om antwoorden te blijven zoeken en zo met de onzekerheid van hun bestaan om te kunnen gaan' (Van der Tuin, 2008, p. 21). Van der Tuin benadert religiositeit niet als theoretische categorie, maar als praxis: zij wordt zichtbaar in het handelen van mensen. Religiositeit is eerst en vooral 'de praxis van symbolisch handelen waarin het verlangen naar transcendentie betekenisgeving aan het ondoordringelijke wonder dat het bestaan is, tot uitdrukking komt. Het vocabulaire - woorden, beelden, symbolen, muziek - waarin deze betekenissen tot uitdrukking worden gebracht, bevat soms traditionele taal die in nieuwe contexten gebruikt, nieuw verstaan dient te worden, en bevat soms nieuwe taal die nog niet naar zijn eigenlijke betekenis verstaan wordt' (Ibidem). In deze laatste zinsnede geeft Van der Tuin een omschrijving van 'verborgene religiositeit': het gaat hier om een taal die door de onderzoeker of de vertegenwoordigers van de institutionele religies niet onmiddellijk als 'religieus' herkend wordt. En wellicht gaat het hier ook om een vorm van religiositeit die door de betekenisgevers zelf niet in het betekenisveld van het religieuze wordt geplaatst. Hoe kunnen we deze 'verborgene religiositeit' op het spoor komen? Is zij onderzoekbaar, of is de kloof tussen het conceptuele kader van de onderzoeker en dat van het 'veld' onoverbrugbaar? Gaat het hier eigenlijk wel om een traceerbare gestalte van religiositeit, of is zij principieel onvindbaar? Van der Tuin lijkt ten aanzien van deze indringende vragen vanuit een zekere vooronderstelling te werken, als hij stelt dat religie er eenvoudigweg is: zij is 'besloten in de cultuur en de samenleving die de menselijke maat bewaart, juist omdat het daar om het uiteindelijke gaat, om de uiteindelijke zin van de werkelijkheid, die ten laatste buiten het bestaan ligt, over het leven heen' (Ibidem). Op de achtergrond klinkt het denken over zin en transcendentie van filosofen als Heidegger, Levinas, Derrida, die stellen dat zinervaringen altijd transcendent zijn, dat wil zeggen:

zich onttrekken aan de greep van of manipulatie door de mens (Burms en De Dijn, 1989). Hoezeer ik mij ook herken in deze filosofische traditie en hoezeer ik ook mee wil gaan met de aanname dat religie een vanzelfsprekend onderdeel is van de cultuur, zij zal zich 'in het veld' moeten bewijzen. Met andere woorden: de veel gehoorde en geciteerde these dat de geïnstitutionaliseerde religie niet verdwenen is, maar getransformeerd en een culturele gestalte heeft aangenomen, vraagt om nauwkeurig onderzoek. Dergelijk onderzoek zal etnografisch van aard moeten zijn: zij kijkt naar gedrag door de ogen van de participanten en laat hen aan het woord over de wijze waarop dat gedrag betekenisvol voor hen is; en ook: of daarin een notie van transcendentie besloten ligt; en ook: of de gevonden betekenissen op verstaanbare of nog nieuw te ontdekken wijze religieus zijn. Er is echter nog een andere manier om de 'verborgen religiositeit' op het spoor te komen, namelijk door haar te ondergaan. Hoe? Door intens en met volle aandacht naar muziek te luisteren. Ik wil hier de stelling verdedigen dat muziek uit haar eigen aard religieus is, of beter: kwaliteiten heeft die goed passen bij wat religie beoogt of wil zijn. Als wij intens luisteren participeren wij aan de beweging van de muziek, aan het 'nu' van de muziek. Ligt in deze luisterervaring de verklaring voor het gegeven dat muziek in alle religies zo'n belangrijke rol speelt? Muziek is op vele verschillende wijzen te horen in relatie tot religie, maar steeds is er muziek, of het nu gaat om het reciteren van psalmen of Koranverzen, het gezamenlijk zingen van een strofenlied, het luisteren naar een klankrijk motet van Bruckner, of het zingen van een mantra. Er is een innig verband tussen muziek, ritualiteit en religiositeit, een verband dat naar mijn mening ook een logisch, verklaarbaar verband is.

## De werking van muziek

Om mijn stelling te expliciteren maak ik gebruik van een boek van Kathleen Harmon, onder meer muzikaal leidster van de programma's van het Institute for Liturgical Ministry in Dayton, Ohio (USA). Zij publiceerde in 2008 een theologie van de liturgische muziek onder de titel: *The mystery we celebrate, the song we sing*. Zij probeert in haar boek muziek van binnenuit te begrijpen; met behulp van theorieën van diverse auteurs gaat zij in op de werking van muziek. Ik vat haar betoog in vier punten samen.

### Participatie

Muziek is een vorm van geluid. En geluid, of dat nu muzikale klanken zijn of gewoonweg herrie, manifesteert zich aan ons als 'aanwezig'. Ook als we de bron van het geluid niet zien, dan nog is het aanwezig, het dringt zich als het ware aan ons op, van alle kanten en onontkoombaar. Geluid wordt geproduceerd door

een 'lichaam', een voorwerp of persoon met bepaalde kenmerken die tezamen de aard van de klank bepalen; we spreken van het timbre. Het geluid laat dus de innerlijke kwaliteiten van het voorwerp of de persoon horen. Het geluid kan echter pas gehoord worden, als ik als luisteraar mijn innerlijk laat re-soneren, mee-klinken. Horen is participeren aan de innerlijke kwaliteiten van de bron van het geluid. Dit gegeven maakt dat geluid verbindend werkt. Als we gezamenlijk zingen of musiceren dringen we tot elkaar door, in zekere zin is er sprake van intimiteit, een 'sense of belonging'. Geluid maakt dat je je engageert met de ander; niet geheel vrijwillig overigens en ook lang niet altijd op een positieve manier: de macht die geluid uitoefent kan een positief of comfortabel gevoel van identificatie oproepen, maar kan ook onze alarmbellen doen rinkelen en ons doen wegvlugten van de bron van het geluid.

### **Dynamische kwaliteit: onmeetbaar maar waar**

Muziek bestaat uit klinkende tonen. Deze tonen staan niet op zichzelf, maar vormen een systeem van relaties. De onderlinge relaties geven de afzonderlijke tonen een dynamische kwaliteit, waardoor de tonen voortdurend in beweging zijn, altijd onderweg naar de volgende toon. Een toon wordt een muzikaal feit door deze dynamische kwaliteit. Als wij luisteren naar muziek delen we in deze dynamiek. Daarmee worden we deel van een wereld die verder gaat dan de feitelijke waarneming. Immers, de tonen zijn meetbaar als trillingen van de lucht, de innerlijke dynamiek is niet meetbaar, maar daarmee niet minder waar. Harmon schrijft: 'What we learn from musical hearing, is that there is more to the world than what meets the eye' (Harmon, p. 27). De muzikale ervaring leert ons dat de materiële en niet-materiële wereld met elkaar samenhangen, ze doordringen elkaar, of beter: het zijn twee aspecten van een en dezelfde wereld.

De werking van muziek die Harmon hier beschrijft, doet denken aan de manier waarop Christopher Small de muzikale performance typeert. Small spreekt niet over 'muziek', maar over muzikale performances die hij aanduidt met het werkwoord 'to music' en het daarbij horende participium 'musicking'. Betekenissen ontstaan in en door de performance, in het netwerk van allen die betrokken zijn bij de act van 'to music'. Small werkt dit nader uit door het relatienetwerk nadrukkelijk onderdeel te maken van het proces van betekenisgeving. Ik citeer een passage uit een lezing van hem, uitgesproken op de Universiteit van Melbourne, 6 juni 1995:

'The act of musicking brings into existence among those present a set of relationships, and it is in those relationships that the meaning of the act of musicking lies. [...] These sets of relationships stand in turn for relationships

in the larger world outside the performance space, relationships between person and person, between individual and society, humanity and the natural world and even the supernatural world, as they are imagined to be by those taking part in the performance.'

In zijn boek *Musicking* uit 1998 werkt hij deze gedachtegang nader uit en geeft hij een opmerkelijke, maar spannende toevoeging. De muzikale *performance* realiseert een netwerk van menselijke relaties, echter niet zozeer de relaties zoals die daadwerkelijk bestaan, maar *ideale relaties* waarnaar we verlangen. Het betreft hierbij niet alleen relaties tussen mensen onderling, maar ook relaties met ons eigen lichaam, de kosmos en de ons overstijgende wereld. Tijdens een muzikale uitvoering bereiken de gewenste relaties een virtueel bestaan, zodat de deelnemers deze kunnen ervaren alsof ze daadwerkelijk bestaan. Daarmee krijgt muziek het karakter van een ritueel. Niet alleen worden deze ideale relaties tot een virtueel bestaan opgewekt, ze worden ook 'explored, affirmed, and celebrated', aldus Small (1998, 139-189, citaat op p. 183).

### Het 'nu' van muziek

De dynamische kwaliteit van de tonen geeft ons een nieuwe omgang met de tijd. Muziek speelt zich af in de tijd, maar door de relaties tussen de tonen, de verwachte en gerealiseerde stijgingen en dalingen, ervaren we verleden, heden en toekomst tegelijkertijd. In het 'nu' van de muziek horen we de tonen die al geklonken hebben en anticiperen we op de tonen die nog moeten komen. We horen de toon in het relatienetwerk van tonen, maar wat we concreet horen is altijd een 'nu' waarin verleden en toekomst meeklinken. Of nog anders gezegd: in het 'nu' van de muziek ervaren we de tijd in haar volle breedte. Harmon schrijft: 'Musical hearing is (...) presence to and participation in the completeness of time in every present moment' (p. 33). Deze anamnestic kwaliteit van muziek verbindt haar met het religieuze en met name met de rituele expressie van het religieuze. Veel rituelen immers, bijvoorbeeld de viering van eucharistie of avondmaal, herdenken het verleden in het heden omwille van de toekomst.

### Centripetaal

De werking van muziek die we ondergaan tijdens het luisteren, de muzikale ervaring, is in zichzelf betekenisvol. Muziek verschilt in dit opzicht radicaal van taal. Woorden verwijzen naar de werkelijkheid, terwijl deze werkelijkheid op geen enkele manier afhankelijk is van het woord. Bij muziek is een dergelijk onderscheid niet te maken: de betekenis van muziek ligt niet in datgene waarnaar zij verwijst, maar in het aanwezig zijn, in het klinken van de tonen. Bij taal is er een onderscheid tussen 'signifier' en 'signified', muziek oriënteert de

luisteraars (ook de musici, zij zijn de eerste luisteraars!) op haarzelf, ze heeft een centripetale werking. Hierdoor toont muziek de fundamentele eenheid die schuil gaat onder of achter de diversiteit van onze werkelijkheid. We ervaren dit op intense wijze als we samen zingen: we worden uitgedaagd tot participatie, tot invoegen in de klank en het 'nu' van de muziek; we worden partners in het musiceren. Door de gefocuste aandacht worden de barrières tussen de participanten weggenomen. Harmon: 'The sense of other as oppositional dissipates as we enter together into a shared new world' (p. 39).

De muzikale performance laat ons ervaren wat door de Amerikaanse pragmatisch filosoof John Dewey (1859-1952) wordt aangeduid als *the religious*. Hij onderscheidt 'het religieuze' (*the religious*) van religies en religieuze tradities. Deze laatste zijnsamenhangende overtuigingen, beelden en praktijken, uitdrukkingen van een specifieke blik op de wereld en het menselijk bestaan. 'Het religieuze' bestaat voor Dewey in het ervaren van de eigen positie als onderdeel van een omvattend geheel. De muzikale ervaring is een ervaring van eenheid, een totaalervaring die we religieus kunnen duiden. Of deze religieuze ervaring, in de door Dewey bedoelde betekenis, door de luisteraar geïnterpreteerd wordt in een christelijk of ander institutioneel religieus kader is afhankelijk van de sociale contexten waarin het interpreterende individu zich begeeft.

## Het religieuze

De beschrijving van de werking van muziek, zoals we die aantreffen bij Kathleen Harmon, levert ons kernwoorden op als 'sense of belonging', de verbinding van het materiële met het immateriële, anamnese, en eenheid of totaliteit. Deze kernwoorden treffen we ook aan in de omschrijving van het religieuze. Muzikale kwaliteiten blijken religieuze kwaliteiten te zijn, of beter: religieuze kwaliteiten te kunnen worden. Het gaat bij de muzikale ervaring om een *verborgen* religiositeit, omdat zij een muzikale gestalte heeft aangenomen en pas religieus wordt als wij expliciet onze muzikale ervaring als zodanig duiden. Het religieuze is dan ook eerst en vooral een interpretatiecategorie: interpreterend kunnen we het religieuze in de werkelijkheid ontdekken en omgekeerd geldt ook dat het religieuze ons helpt de werkelijkheid te begrijpen. Componisten zijn dan, in de terminologie van Lynda Sexson in haar fascinerende boek *Gewoon heilig* (*Ordinary Sacred*) (Sexson, 1982), de 'trickster': '... degene die in geen enkele indeling past en elke indeling doorbreekt, degene die orde verandert in chaos en chaos weer in orde, zoals de religie dit zelf doet in een tegelijkertijd seculariserende en religioniserende cultuur als de onze', aldus Erik Borgman in zijn bespreking van het boek van Sexson (Borgman, 2006, p. 63) Borgman voegt eraan toe: 'Wie de huidige religieuze situatie wil onderzoeken, die moet zich door de trickster

laten voeren van de periferie van het bestaan naar het centrum en weer terug en zich de werkelijkheid voor ogen laten brengen als een eindeloze hoeveelheid mogelijkheden' (Ibidem). Zijn de componisten en musici dan de priesters van deze tijd, de bemiddelaars van het religieuze? Juist in hun muzische omgang met de werkelijkheid maken zij het religieuze erfahrbaar. Dat is soms even wennen, want deze muzische omgang met de werkelijkheid is ook een experiment met het heilige, een experiment dat niet altijd leidt tot vastgestelde geloofswaarheden, maar soms tot een opwindende, onvoorspelbare onrust in de zintuigen. Dit religieus-muzikale experiment vertegenwoordigt niet alleen de mystieke contemplatie van het ene, maar ook de sensuele waardering van veelvoudigheid en contradicties (Cobussen, 2008).

## Besluit

In 2009 werd concertpianist en componist Wibi Soerjadi geïnterviewd door het dagblad *Trouw*. In het interview deed hij een voor het onderwerp van deze bijdrage markante uitspraak: 'Een musicus is per definitie gelovig, dat kan niet anders' (*Trouw* 19 december 2009, *De Verdieping*, p. 32). Waar gelooft hij in, vraag ik mij af. In de muziek die hij maakt, of in...?

## Literatuur

- Borgman, E. (2006). *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Kampen: Klement.
- Burms, A., en De Dijn, H. (1986). *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Cobussen, M. (2008). *Thresholds. Rethinking spirituality through Music*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Harmon, K. (2008). *The mystery we celebrate, the song we sing*. Collegeville: Liturgical Press.
- Hoondert, M., e.a. (red.) (2009). *Elke muziek heeft haar hemel. De religieuze betekenis van muziek*. Budel: Damon.
- Sexson, L. (1997). *Gewoon heilig. De sacraliteit van het alledaagse*. Zoetermeer: Meinema (oorspronkelijke Engelse uitgave: 1982).
- Small, C. (1998). *Musicking*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Tuin, L. Van der (2008). 'God droeg zondagavond een blauwe trui'. Tilburg: Fontys Hogescholen.

Martin J.M. Hoondert is bijzonder hoogleraar 'Muziek en Christendom' aan de Universiteit van Tilburg vanwege de Nederlandse Sint-Gregoriusvereniging. Tevens is hij lector aan Fontys Hogescholen.

# Religiositeit: verborgen of vermomd?

**Heleen Kommers**

## Inleiding

Nadat de 'God is dood theorie' en algemene aannames rond de 'secularisering van de moderne maatschappij' naar de prullenbak zijn verwezen, is er een stroom van literatuur op gang gekomen die het tegendeel betoogt: religie is niet verdwenen. Sommige auteurs menen dat religie 'terug van weggeweest' is. Andere betogen dat religie nooit weg was, maar dat zowel onderzoekers als representanten van gevestigde religies de nieuwe gedaanten waarin religie zich is gaan vertonen, niet hebben onderkend. De illusie dat met het ineenschrompelen van de christelijke kerken ook datgene verdween waar het ooit om draaide, lijkt te zijn ingegeven door het adagium 'wat je niet ziet is er niet'.

Een belangrijk deel van de discussies draait uiteindelijk om de betekenis die men begrippen toekent. Wie religie als godsdienst ziet, zal in onze westerse samenleving misschien weinig moeite hebben met de 'God is dood'-these. Maar wie zich vooral richt op 'een blijvend verlangen naar iets wat het gewone dagelijkse bestaan te boven gaat, naar een transcendente aanwezigheid' dat in symbolische handelingen vorm krijgt (Van der Tuin, 2008, p. 16), zal daar anders over denken. Ook dan echter blijft er nog voldoende ruimte voor diepgaande meningsverschillen. Gaat het om uitingen van 'terugkeer' van religie omdat alternatieve wegen om te komen tot antwoord op de 'blijvende vragen' dood bleken te lopen? Is religie niet zozeer veranderd, maar 'ondergedoken' en daarom verborgen geraakt voor de blik van de onderzoeker die op het verkeerde adres bleef aankloppen? Hebben we de aard van religie verkeerd begrepen omdat we te zeer zijn uitgegaan van ideeën die in onze specifieke cultuurgeschiedenis zijn ontstaan?

Emile Durkheim, die wel als de grondlegger van de religieuze antropologie of sociologie gezien wordt, worstelde al met die kwestie. Hij ging oorspronkelijk - zoals velen in zijn tijd - uit van het idee dat de moderne wetenschap de raadselen van het leven zou oplossen en dat daarmee de ratio het van het geloof zou winnen. Hij meende dat religie (gericht op het sacrale) weliswaar niet zou verdwijnen, maar zou resulteren in een nieuwe metafysica, 'buiten de grenzen van traditionele religies'. Later in zijn leven kwam hij daarop terug en stelde dat religie eerder moet worden beschouwd als een normale, alledaagse component van het menselijk leven (Hecht, 2004, pp. 179/180). Men zou zich dan kunnen

afvragen of de term ‘verborgen religiositeit’ (de ‘hidden religiosity’ van Robin Sylvan, 2002), ons niet op het verkeerde been zet. Is ze niet teveel ingegeven door stereotype visies op de traditionele, geïnstitutionaliseerde religies? Moeten we niet eerder zoeken naar juist *openlijke* manifestaties van religiositeit; manifestaties die vanuit de stereotype visies niet onderkend werden (Stringer, 2008)? Deze vraag intrigeerde mij tijdens mijn onderzoek naar de religieuze potentie van pop en rock festivals.

## Verandering of transformatie?

Er is in de laatste decennia van de twintigste eeuw veel onderzoek gedaan naar wat wel de leegloop van kerken werd genoemd. In Nederland resulteerde dat onder andere in een reeks rapporten waarin de veranderingen (bijvoorbeeld de ‘leegloop’ van kerken) werden gemeten. Noties over de ‘traditionele’ kerken bepaalden in hoge mate de wijzen waarop veranderingen gesignaleerd, gewaardeerd en benoemd werden. De traditionele religie werd als het ware als ijkpunt gezien waartegen de veranderingen werden afgezet. Omdat de rapporten verwezen naar eerdere inventarisaties kunnen we van een ‘reeks’ spreken. Ik zou dat willen verbinden met een begrip uit de literatuurwetenschap: *intertekstualiteit*. Dat begrip richt de aandacht op de onderlinge afhankelijkheid van teksten. Hoewel er voortdurend discussies, ja, zelfs botsende visies zijn - bijvoorbeeld over de betekenis van modernisering of individualisering - is er ook een *discours* ontstaan zoals geduid door Michel Foucault. Het gaat dan om wat men wel een ‘geformaliseerde manier van denken’ noemt: er worden (onuitgesproken) grenzen gesteld aan wat over een onderwerp gezegd kan worden. Wat als ‘waarheid’ geaccepteerd kan worden. Zo’n *discours* levert als het ware de woordenschat (concepten) die wetenschappers gebruiken en beïnvloedt ook de stijl van communiceren. Daarin raakt men dan gemakkelijk gevangen: het wordt moeilijk om ‘het eens op een andere manier te bezien’. *Discours* zoals bedoeld door Foucault hangt ook nauw samen met macht. Met het idee dat ook in wetenschappelijke discussies machtsverhoudingen, bijvoorbeeld binnen of tussen disciplines, een wezenlijke rol spelen. Zo konden lange tijd noties over modernisering of individualisering als oorzaak van ontkerkelijking centraal staan, mede omdat bepaalde toonaangevende denkers die verschijnselen negatief bezagen. Kerkleiders (en de theologen onder hen) zagen met lede ogen dat mensen de leer bekritiseerden of op een eigen manier gingen interpreteren. Kardinaal Ratzinger (de huidige Paus) kon niet accepteren dat nieuwe, populaire muziekvormen een functie in de liturgie gingen vervullen. In hun vertogen sloten zij dan met een zekere graagte aan bij wetenschappers die bepaalde vormen van modernisering (zoals de overgang van volksmuziek naar *pop music*) als

bedreigend voor de menselijke waardigheid interpreteerden. Daarom wordt er dan veel verwezen naar de socioloog Theodor Adorno, die popmuziek zag als een manier van de industrie om jongeren te manipuleren. Dat het in die discussies niet alleen gaat om uiteenlopende theoretische visies, maar ook om persoonlijke posities (het machtsaspect), blijkt uit het soms emotionele taalgebruik. Zo duidde Ratzinger de rockmuziek in pejoratieve, zelfs moreel beladen termen (cf. Ardui, 2006).

Wat nu opvalt, is dat discussies over verandering, transformatie of metamorfose van religie moeilijk los te maken zijn van bestaande (westerse) ideeën over 'religie'. Of men nu religie substantieel (inhoudelijk, wat religie 'is') of functioneel (wat religie 'doet') definieert, of andere termen bedenkt ('religiositeit', een term die Van der Tuin gebruikt 'om elke associatie met institutionalisering te vermijden' 2008, p. 6), het blijft moeilijk om los te komen van sociaal en cultuurhistorisch gewortelde voorstellingen. Zo omschrijft Van der Tuin religiositeit 'in het verlengde van' de substantiële definitie in termen van transcendentie en in aansluiting op functionele interpretaties in termen van 'het verlangen van mensen' om antwoorden te geven op de onzekerheden van het bestaan die zijn gebleven. Hij richt zich daarbij op de praxis van het symbolisch handelen (2008, pp. 19-21). Daarnaast blijven de mensen die onderzocht worden (de 'informanten') ook gevangen in het conventionele vertoog over religie. Zeker in formele benaderingen (bijvoorbeeld het interview, de enquête; technieken die ten grondslag lagen aan bovengenoemde onderzoeksrapporten) blijken zelfs mensen die geheel los staan van traditionele religieuze instellingen nauwelijks aan de gangbare woordenschat te kunnen ontsnappen. 'Religiositeit' blijft refereren aan 'religie'. Woorden als 'transformatie' of 'metamorfose' geven aan dat er weliswaar sprake is van (wezenlijke) veranderingen, maar omdat 'religie' het referentiepunt blijft, is de betekenis van bepaalde veranderingen moeilijk te bepalen (en blijft dus gemakkelijk beïnvloed door de sociale positie van de onderzoeker). Daarom kreeg 'individualisering' een bedenkelijke bijbetekenis voor diegenen die de geïnstitutionaliseerde leer erdoor bedreigd zagen. In veel naoorlogse studies worden de gelovige leden van gevestigde kerken te zeer gezien als 'volgers', terwijl mensen in de praktijk veelal hun eigen gang gingen, echter zonder dat aan de grote klok te hangen. Zo wees een bekend onderzoeker van magie bij 'primitieve volken', Bronislaw Malinowski, erop dat ten onrechte door Europeanen werd gedacht dat die volken zich strikt aan magische voorschriften hielden. Wanneer mensen van de Trobriand Eilanden in Melanesië, waar hij onderzoek deed, op zee gingen vissen, dan hoorden ze zich aan allerlei magische voorschriften te houden. Die vergden veel tijd. In theorie kon het dus voorkomen

dat er een grote school vissen gesignaleerd werd, maar dat die alweer verdwenen was tegen de tijd dat de vereiste magische rituelen waren uitgevoerd. Wel, daar 'vond men wel wat op'! Men ging dan eerst vissen, en voerde daarna de rituelen op. Deze kwestie heeft veel te maken met het idee van authenticiteit, waarop ik later inga. Vanuit dat 'volgers'-perspectief konden veranderingen als individualisering en ontkerkelijking als dramatisch worden voorgesteld. Het doorbreken van gangbare vertogen blijkt niet alleen intellectueel moeilijk, maar vergt - vanwege het machtsaspect van het discours - ook moed. Moed om geaccepteerde vormen of stijlen te doorbreken. Zo kan men de titel van Leo van der Tuin's oratie van 2008 zien als verwijzend naar 'verborgen religiositeit', maar ook als het doorbreken van een sociale conventie. 'God droeg zondagavond een blauwe trui' verwijst naar het 'verborgene': in die trui is God 'incognito', onherkenbaar voor wie niet op zo'n gedaante verdacht is. Maar de titel is ook provocerend: God, die we traditioneel als waardig (en in waardige termen) voorstellen, wordt 'gebanaliseerd'. God gaat deel uitmaken van het gewone, alledaagse leven, waarvan de waarde door mensen zelf wordt ingeschat. Niet alleen wordt de aantasting van de hegemonie van het geïnstitutionaliseerde gezag onderkend en erkend, maar ook wordt de conventionele betoogstijl aangetast door in één zin God te verbinden met zoiets banaals als een 'blauwe trui'. In deze oratie spant Van der Tuin zich in om 'het binnenperspectief van de traditionele religies' te overstijgen. Hij sluit zich dan aan bij degenen die van mening zijn dat dit vertoog onderzoekers hindert, niet alleen in hun beschrijvingen, maar ook in hun empirische waarnemingen. Tegelijk stelt hij dat moderne mensen hun religieuze zoektocht 'vermommen' (2008, p. 16), bij voorbeeld als een culturele belangstelling. Daardoor brengen ze onderzoekers op een dwaalspoor, zoals spionnen die zich ook vermommen om onherkenbaar te blijven. Of zou het om carnavaleske vermommingsen gaan, waarbij het gevestigde bewust wordt omgekeerd, zelfs geschoffeed, maar uiteindelijk niet wezenlijk aangetast? Robin Sylvan stelde nog een andere mogelijkheid voor. In zijn *Traces of the Spirit* verwijst hij naar de 'spirit' van de Afrikaanse religiositeit in de muziek, die door slaven werd meegevoerd naar Amerika en daar verborgen werd voor de blanke meesters. Toen de 'zwarte muziek' inspiratiebron werd voor de 'blanke' pop muziek bleef die geest onder de oppervlakte - dus verborgen - aanwezig. Deze visie is zeker interessant voor de (vroege) pop muziek, maar of ze ook relevant is voor de huidige rock muziek betwijfel ik.

'Verborgen religiositeit' kan dus met twee groepen 'actores' worden verbonden. Met wetenschappers die, gevangen in een bepaald discours, de 'werkelijkheid' maar op één bepaalde manier kunnen zien en daarover slechts binnen gestelde grenzen kunnen of mogen communiceren. In dit geval is het zaak zich uit dat discours

te bevrijden. Verborgen religiositeit wordt dan onthuld. Ik ga hier voorbij aan representanten van geïnstitutionaliseerde religies die alternatieve vormen van religie niet kunnen of willen onderkennen, laat staan erkennen, en voor wie die vormen verborgen blijven. Maar dan kan men beter van 'miskende religiositeit' spreken, zoals in het geval van wat vroeger wel als 'heidens' werd aangeduid. Terzijde: heel wat rockbands refereren aan het 'heidense'!

Maar wanneer er sprake is van 'vermomming', dan ligt het probleem heel anders. Dan komt degene die zich vermomt centraal te staan in het onderzoek. De religiositeit kan dan voor betrokkenen allerminst 'verborgен' zijn; ja, zelfs heel openlijk beleden worden. Ze blijft alleen verborgen voor diegenen die de vermomming niet kunnen wegnemen of ze niet adequaat weten te interpreteren. Verborgен voor diegenen die de code niet kunnen 'kraken'. Voor het onderzoek van religiositeit hebben deze twee mogelijkheden grote gevolgen. In het laatste geval komt het accent te liggen op de 'actores' in de muzikale praktijk. 'Vermomming' maakt nieuwsgierig naar wat of wie er werkelijk achter de vermomming steekt. Ook naar het waarom van de vermomming. Hoe komt ze tot stand en wat is het 'ware' gezicht? Wat en hoe wordt er opgevoerd en waarom eigenlijk? Daarom staan twee begrippen centraal: opvoering ('performance') en authenticiteit.

In een recent interview met een lid van de *pagan metalband* Mondvolland vroeg de journalist wat de diepere betekenis achter de teksten was en hoe men geloofwaardig op het publiek over tracht te komen (Radio Gelderland, 17 februari 2011. Zie ook [www.paganroots.net](http://www.paganroots.net)). Het antwoord luidde dat tijdens de opvoering de frustraties die men in het dagelijks leven oploopt, worden afgereageerd. De teksten, verwijzend naar 'witte wieven' en Germaanse goden, zouden enerzijds een diepere betekenis hebben (mensen moeten niet 'dwalen in de mist'), anderzijds is het de bedoeling van de band om oude volksverhalen als cultureel erfgoed levend te houden. De geloofwaardigheid wordt waargemaakt in de opvoering die ook lichamelijk heel intens is. In dit korte interview kwamen de begrippen authenticiteit (geloofwaardigheid) en opvoering al snel op en deed de verwijzing naar diepere betekenis en het cultureel erfgoed denken aan Van der Tuin's stelling dat moderne mensen hun religieuze zoektocht als een culturele belangstelling vermommen (2008, p. 16). Maar tijdens het interview werd ook duidelijk dat de musicus moeite had om de 'diepere boodschap' te verwoorden. Het talige medium van het interview deed hem neigen naar antwoorden die conventioneel, als standaard formuleringen overkwamen. Een recente poging van de band Bløf om een rock album te maken werd op grond van twijfels over authenticiteit direct afgestraft:

‘...Bløf is nooit een rockband geweest en zal dat ook nooit worden. Zoals vaker, schijn bedriegt. De priemende laserstralen en de dubbele gitaarbezetting ten spijt, *Aanzoek Zonder Ringen* neutraliseert onmiddellijk de geveinsde rockaspiraties van Bløf. Terug is de weeë meedeinatmosfeer die eerder aansluit bij een doktersroman dan bij een rockconcert.’

(Erik Krebbers in *De Gelderlander* 21.2.2011)

## Performance en authenticiteit

Een van de redenen waarom wetenschappers moeilijk zicht kregen op de betekenis van de ‘verborgen’ religiositeit is dat het onderzoek veelal van buitenaf werd verricht. Bijvoorbeeld door theologen die pop muziek onderzochten op een eventuele betekenis voor de liturgie, of door volwassenen die de jongerenwereld vanuit een ‘volwassenen-perspectief’ bezagen. Dergelijke benaderingen gingen voorbij aan allerlei dimensies van pop- en jongerencultuur, waardoor ze ongeschikt bleken om de dynamiek en creativiteit van die cultuur goed in te schatten en daarom geen zicht boden op vormen van betekenisgeving die essentieel zijn voor het begrijpen van mogelijke religieuze uitingen. Zo verwijt de theoloog Johan Ardui een auteur die onderzoek deed naar de potentiële betekenis van popmuziek voor de katholieke liturgie een ‘al te gemakkelijke...focus op de teksten’ van die muziek (2006, p. 235). Voor de buitenstaander lijken die teksten inderdaad een ‘gemakkelijk’ uitgangspunt. Maar dat lijkt slechts het geval wanneer men ze geïsoleerd van de levende context beziet, op zichzelf staand, bijvoorbeeld zoals gefixeerd op cd-hoesjes of afgedrukt in muziektijdschriften. Een onderzoeker van *Hip Hop*, Greg Dimitriadis, wijst er echter op dat die teksten een heel bijzondere benadering vergen wanneer men wil achterhalen hoe jongeren ze in het dagelijks leven gebruiken. Dat gebruik heeft volgens hem duidelijk gevolgen voor de manier waarop die jongeren hun wereld - en hun plaats daarin - begrijpen. Hij pleit voor een etnografische benadering van die teksten als *performance* (Dimitriadis 2001, pp. 9-11). Een benadering die gericht is op ‘geleefde ervaring’: de teksten bevatten geen essentiële of inherente betekenis, maar het zijn de jonge mensen die ze, op bepaalde plaatsen en momenten - dus tijdens de opvoering ervan - telkens weer een nieuwe betekenis geven. Deze benadering, gericht op pop muziek als ‘geleefde ervaring’ is in de recente publicaties steeds centraler komen te staan. Teksten, muziek, gedrag en symbolische expressies versmelten tijdens deze ‘geleefde ervaring’ tot één dynamisch geheel. Pop en rock festivals vertegenwoordigen die ‘geleefde ervaring’ bij uitstek. Tijdens die festivals zijn allerlei aspecten te onderkennen die het mogelijk maken dat ze functies vervullen die vroeger door religies werden

gerealiseerd (daarop richt zich de studie van Rupert Till: *Pop Cult. Religion and Popular Music*, 2010). De festivals vertonen trekken van het ritueel, bieden een rijke symboliek en staan in het teken van 'belonging' (het – soms exclusief – behoren tot een 'gemeenschap'). Dit zijn slechts enkele dimensies die het zinvol maken om ze te onderzoeken als milieu voor het genereren van religiositeit. Deze term is ontleend aan Rojek (2006, p. 416) die spreekt van milieu als een omgeving waarin 'religious recognition and belonging are now enacted'.

Tijdens bepaalde festivals spelen symbolen ontleend aan het christendom of andere (bijvoorbeeld Germaanse) religies een belangrijke rol. Daarom, en omdat de vraag naar mogelijke ervaringen van religiositeit het wereldbeeld van jonge mensen raakt ('de manier waarop jongeren hun wereld – en hun plaats daarin begrijpen', zoals boven geciteerd uit Dimitriadis), dringt zich aan de onderzoeker telkens weer de vraag op hoe er achter te komen of de expressies wel 'echt', 'oprecht', authentiek zijn. Hebben de symbolen (bijvoorbeeld verwijzingen naar Wodan of naar het kruis) werkelijk een 'diepere' betekenis, of zijn het slechts middelen om op te vallen, om 'te verkopen'? Als men zich in (anti-)religieuze termen uit, is dat dan oprecht gemeend? Is het zich afzetten tegen religie niet in feite een bevestiging van religie, zoals Lord (2008) opmerkt? In een studie naar 18e eeuwse Satanistische groepen vraagt Lord zich af of men werkelijk geloofde in Satan en het Hellevuur. Want als dat het geval was, dan impliceert dat geloof in bovennatuurlijke wezens of verschijnselen. Maar de vraag blijft: hoe vast te stellen of men dat echt geloofde. Zijn de voorstellingen authentiek?

Naast het begrip *performance* (dat als technische term ook in de Nederlandstalige literatuur wordt gebruikt) stuit men dus al gauw op het begrip authenticiteit. Zoals bij zoveel wetenschappelijke kernbegrippen, worden ook deze concepten op uiteenlopende wijzen begrepen. Het zijn termen die, naarmate ze meer en meer gebruikt worden – en door onderzoekers met vaak heel verschillende achtergronden – 'at best profoundly slippery, and at worst extremely problematic' worden en het risico lopen om 'worn through overuse' te geraken. Aldus David Pattie in zijn *Rock Music in Performance* (2007, p. 5). Als anekdote vermeldt hij dat deelnemers die aan het 2004 *Experience Music Project* deelnamen elke keer 'boe' begonnen te roepen wanneer het woord 'authenticiteit' viel. Maar, hoewel voorzichtigheid geboden is, blijken deze begrippen toch nuttig (en voorlopig onmisbaar) in het onderzoek naar nieuwe vormen van religiositeit zoals die zich bijvoorbeeld kunnen manifesteren in rock en pop muziek. En vooral wanneer we ons richten op concrete opvoeringen, zoals tijdens rock of pop festivals, waar bij uitstek sprake is van 'geleefde ervaring'.

## Opvoering als medium

Tijdens dergelijke festivals voeren musici hun act op. Zij zijn *performers*. Zij trachten bepaalde betekenissen over te brengen op het publiek, dat op haar beurt het opgevoerde interpreteert en er op reageert. Die reactie kan dan weer van invloed zijn op de opvoering door de musici, die op hun beurt het optreden van het publiek interpreteren. Daarom kan men mensen uit het publiek ook als *performers* beschouwen: zeker in de live-voorstelling of het festival is de rol van het publiek van wezenlijk belang. Er is sprake van een voortdurende ‘communicatie’. Zoals altijd bij interpretatie en communicatie spelen conventies, ongeschreven regels, een belangrijke rol. Wanneer musici bijvoorbeeld symbolen gebruiken die geheel onbekend zijn aan het publiek, of wanneer ze onconventioneel gedrag vertonen, kan het zijn dat de luisteraars de expressies niet begrijpen en de voorstelling heel anders interpreteren dan de uitvoerders bedoelden. Via conventies kunnen de musici de interpretatie van de toehoorders ‘beheersen’: door in te spelen op wat de luisteraars verwachten, op wat zij herkennen, kan men enigszins zeker zijn van de interpretatie door het publiek. Men kan erop anticiperen. Die conventies kunnen echter authenticiteit in de weg staan: ze dwingen als het ware de musici tot compromissen, waardoor de toehoorder kan gaan twijfelen over de ‘zuiverheid’ van de boodschap. Zo komt men in *black metal* bepaalde symbolen – bijvoorbeeld Satanistische afbeeldingen – telkens weer tegen, soms in uiterst bizarre voorstellingen. Het lijkt alsof men strijdt om de meest opvallende uitingen. Men kan zich dan afvragen of hier ‘werkelijke’ (authentieke) boodschappen worden uitgedragen, of dat het slechts conventionele uitingen betreft waarop men varieert om zo de aandacht te trekken. Een vorm van reclame dus, die niets met een ‘geloof’ in bijvoorbeeld Satan te maken heeft.

*Performance* en authenticiteit lijken op gespannen voet te staan: zodra men iets ‘opvoert’ wordt een uiting ‘bemiddeld’ (via techniek, via conventies, via beelden e.d.). David Pattie, die speciaal aandacht schenkt aan die gespannen verhouding, begint zijn boek met de bespreking van een zelf-mutilatie van een rockzanger tijdens een concert. Terwijl de zanger toelichting geeft aan het publiek kerft hij met een scheermes ‘4Real’ in zijn linker arm. Op zich is die handeling niet heel extreem voor ‘rockstar behaviour’: ze verbindt deze performer met ‘all the tortured rock poets, all the ‘real’ stars, who have to fight the industry, the cynicism of the press, and the indifference of the public in order to reach their ideal audience...’ Het voorval past volgens Pattie in de gangbare en geaccepteerde rock-iconografie. Als statement kan het authentiek zijn, maar in de performance verzwakt de formulering ‘4’ in plaats van ‘for’ de kracht van de verklaring. Ze sluit aan bij bekende aanduidingen zoals ‘I would die 4 U’ in de song *Purple Rain*

van Prince. Daarom kan de verklaring misschien als ‘too self-aware’ als een ‘too-knowing sign’ worden beschouwd (Pattie, 2007, pp. 3-4, p. 20). De performance geschiedt via een medium, in dit geval het al bekende teken ‘4’, waardoor de presentatie iets gekunstelds krijgt en aan ‘oprechtheid’, aan spontaniteit inboet. Middelen om muziek te promoten zijn daarom problematisch voor de serieuze rock muzikant, omdat ze manipulatie, misleiding bevorderen (Pattie, 2007, p. 5). In het onderzoek naar uitdrukkingen of belevingen van religiositeit is die kwestie, zoals eerder aangegeven, wezenlijk. Wanneer we denken aan manieren waarop jongeren zoeken naar zin en betekenis (Ardui, 2006), dan dringt zich de vraag naar authentieke ervaringen direct op. Klassieke (theologische) beschouwingen die zich baseerden op de theorie van Adorno dat pop muziek vervreemdend werkt, twijfelden dan ook principieel aan de authenticiteit van ervaringen van jongeren, opgeroepen door die muziek. En wanneer in die muziek of tijdens festivals nadrukkelijk gebruik gemaakt wordt van religieuze symboliek, dan blijken onderzoekers in hun interpretatie gemakkelijk geleid te worden door hun eigen (religieuze) wereldbeeld. Zo is het opvallend dat onderzoekers die afwijzend staan tegenover een verband tussen religie en pop muziek de neiging hebben om symbolen die de afkeuring ondersteunen als authentiek te beschouwen, terwijl ze verwijzingen naar symbolen die zijzelf hanteren, als ‘niet werkelijk’, als ‘slechts pose’, of zelfs als ‘onoprecht’ typeren. Van Satanistische symbolen die in Metal of Hard Rock worden gebruikt neemt men dan aan dat ze ‘echt’ zijn en aanwijzing zijn voor de ‘dwaling’ van de Satanisten. Gebruikt men daarentegen een symbool als het kruis, dan gaat men uit van hypocrisie: dat kán niet oprecht gemeend zijn. In dat geval ligt de beschuldiging van blasfemie, van godslastering voor de hand.



Illustraties uit een Kieskompas met beelden voor mensen die moeite hebben met geschreven taal. De boodschap moet voor een groot publiek direct duidelijk zijn. Het gebruik van stereotiepe of suggestieve beelden ligt dan bijna voor de hand.

(De Gelderlander van 16 februari 2011)

## Performance en authenticiteit: spanningsveld of communicatie?

In zijn *Performing Glam Rock* (2009, pp. 4-5) richt Philip Auslander zich vooral op de musici bij wie hij drie 'lagen' onderscheidt: 'the real person' (the performer as human being), the performance persona (the performer's self-presentation), and the character (a figure portrayed in a song text). Het publiek heeft doorgaans geen directe toegang tot de 'echte persoon'. Men leidt die af van de andere twee dimensies, met name tijdens de *live performance*. Omdat de *live opvoering* uniek en niet herhaalbaar lijkt, zou ze volgens bepaalde auteurs bij uitstek authentiek zijn: niet vatbaar voor bijvoorbeeld reductie tot handelswaar. Auslander kritiseert dat beeld: ook in de *live performance* is sprake van 'bemiddeling' via media. Ze is niet zo 'direct' als op het eerste gezicht lijkt. En ook in *live performances* staat bemiddeling (bijvoorbeeld via techniek) op gespannen voet met authenticiteit. Tijdens festivals wordt op grote schaal gebruik gemaakt van belichting, versterkers, elektronische effecten, e.d. Elementen die het publiek in vervoering moeten brengen. Die middelen worden quasierigineel ingezet maar zijn niet zelden 'standaard': ze komen overeen met wat het publiek tijdens een bepaald type festival verwacht. Daarom blijft de 'real person' van de musicus vatbaar voor manipulatie. Pattie daarentegen, denkt dat er geen spanning tussen authenticiteit en performance is. Volgens hem hebben de twee termen betrekking op een 'conversatie' (een uitwisseling van betekenissen) tussen fans, critici en musici over 'de echte aard van de *live event*' (Pattie, 2007, p. 23). Er is niet zoiets als 'pure authenticiteit', er is altijd sprake van bemiddeling. Authenticiteit komt tijdens de opvoering tot stand en is contextueel: afhankelijk van het verloop van de conversatie kan authenticiteit telkens anders worden ervaren. Zo verwacht men met name van rock musici dat ze 'echt', authentiek zijn. Maar tegelijk voeren die musici tijdens een festival een show op: binnen theatrische conventies, commercieel gericht. Voor de musici geldt dat de authenticiteit nauw verweven is met de wijze waarop het publiek die presentatie accepteert. En dat is weer afhankelijk van ideeën die de fans hebben over de muziek zoals die op het moment van optreden wordt opgevoerd.

Voorgaande discussie over de (al dan niet gespannen) relatie tussen authenticiteit en opvoering is van belang bij de interpretatie van het optreden van bands: de symbolen waarmee ze werken, het gedrag dat musici vertonen, e.d. Men zou er dan voor kunnen kiezen om – in de zin van Pattie – niet zozeer te vragen naar 'echte', onbemiddelde authenticiteit, maar zich te richten op het publiek. Hoe is het oordeel van de fans? Hun beleving, verwerking en reactie op de opvoering van de musici is, zoals eerder betoogd, essentieel in de muzikale *performance* zoals die plaats vindt in het festival. Het rock festival is een sociale gebeurtenis waarin alles zeer indringend is: de musici spannen zich tot het uiterste in en het

publiek beleeft niet alleen hun optreden intens, maar ook relaties met andere festivalgangers. Die relaties kunnen uiteenlopende vormen aannemen: van allesdoordringend tot stil en contemplatief, van strak binnen kaders passend tot heel persoonlijk, van banaal tot ideaal. Door de muziek en het speciale karakter van het festival wordt het dagelijks bestaan doorbroken en bevinden de mensen zich – zeker voor de duur van het festival – ‘in een andere wereld’. Zoals Hoondert (2010, pp. 77-78) in navolging van Christopher Small stelt: ‘De muzikale *performance* realiseert een netwerk van menselijke relaties, echter niet zozeer de relaties zoals die daadwerkelijk bestaan, maar *ideale relaties* waarnaar we verlangen. Het betreft hierbij niet alleen relaties tussen mensen onderling, maar ook relaties met ons eigen lichaam, de kosmos en de ons overstijgende wereld. Tijdens een muzikale uitvoering bereiken de gewenste relaties een virtueel bestaan, zodat deelnemers deze kunnen ervaren alsof ze daadwerkelijk bestaan. Daarmee krijgt de muziek het karakter van een ritueel.’ Op die manier beschouwd is muziek ‘ten diepste een rituele praktijk, die de mogelijkheid biedt tot ervaringen van zin en van transcendente aanwezigheid.’

De benadering van performance als relationeel verschijnsel en het beschouwen van authenticiteit en opvoering als aspecten van een conversatie hebben direct gevolgen voor het onderzoek van religiositeit in pop of rock festivals. Dit perspectief houdt namelijk in dat dergelijk onderzoek wanneer het ‘van buitenaf’ wordt ondernomen, wezenlijk ongeldig, *invalid* is. Buiten de performance ontbreken immers de bijzondere relaties en uitwisselingen. Onderzoek moet dus in de eerste plaats gericht zijn op ervaringen *tijdens* de opvoering en de authenticiteit ervan kan eigenlijk niet daarbuiten worden vastgesteld. Ze wordt immers ook ‘in conversatie’ bepaald. Of ervaringen authentiek zijn bepalen mensen als het ware binnen de context van het concert, in de (ideale) relatie tot anderen. Maar ook in relatie tot het eigen lichaam (dat prominent aanwezig is en indringend de invloed van de muziek en de specifieke omgeving ondergaat) en de lichamelijke aanwezigheid van anderen (soms heel nadrukkelijk, zoals in de *mosh pit*). De authenticiteit van eventuele religieuze ervaringen is dus niet vast te stellen als een ‘gegeven’, maar is relationeel en daarom gebonden aan specifieke contexten. Daarom is de aangewezen manier om het onderwerp te onderzoeken etnografisch veldwerk. Tijdens dit onderzoek neemt de onderzoeker zelf deel aan de performance (participatie) en tracht tegelijk verschijnselen te observeren en erover met de mensen te communiceren. De *festival-setting* laat echter niet altijd genoeg ruimte voor het onderzoek van ervaringen bij de toehoorders. De situatie is veelal hectisch, het geluid van de muziek alles overstemmend, mensen wisselen voortdurend van plaats en contacten zijn veelal kortstondig. Dat vergt improvisatie: de onderzoeker is ook aangewezen op uitwisseling buiten de

context van het festival, hetgeen een bijzondere benadering vergt. De resultaten ervan kunnen natuurlijk wel weer in nieuwe veldmomenten worden benut.

## **Een onderzoeksmethodiek: de iconografische 'elicitation method'**

Een manier om toch onderzoek te doen naar ervaringen van toehoorders (en eventueel musici) buiten de context van het festival is via de *elicitation method*. Deze procedure is erop gericht mensen stimuli toe te dienen waardoor als het ware herinneringen bij hen worden opgeroepen. Ervaringen die men tijdens het concert had worden weer tot leven gewekt. Het interview (met name het niet-gestructureerde diepte interview) zou een mogelijkheid zijn. Maar dan benadert men mensen via 'talige stimuli': woorden (opgenomen in bijvoorbeeld vragen) moeten dan de ervaringen oproepen. In het onderzoek naar religiositeit kan echter de taal problematisch zijn. Zoals al aangegeven blijken ook jonge mensen die geen relatie met geïnstitutionaliseerde religies hebben gevangen in het conventionele vertoog over religie. Elke verwijzing naar het begrip religie of verwante begrippen kan daarom de gedachten van respondenten op ongewenste wijze in een bepaalde richting sturen. Een methode die werkt met afbeeldingen als stimuli zou dat probleem kunnen ondervangen. Men kan een respondent een aantal zorgvuldig geselecteerde afbeeldingen voorleggen en dan de reacties optekenen. De selectie kan specifieke aspecten van het festival bevatten, zoals symbolen die gebruikt werden, slogans, afbeeldingen van bijzondere momenten (de mosh pit bijvoorbeeld), specifieke gedragingen, tekenen ter afgrenzing van het festival terrein of van bepaalde fasen in het festival.

De methode gaat terug op studies waarin foto's worden gebruikt om mensen tijdens een interview te helpen om zich bepaalde situaties weer 'voor ogen' te halen. Tijdens haar onderzoek naar religieuze ervaringen van pelgrims in Lourdes heeft Catrien Notermans getracht een selectie van visuele stimuli te ontwikkelen die er in het bijzonder op was gericht om mensen over hun emoties aan het praten te krijgen. In het pelgrimsoord werd zij geconfronteerd met onderzoeksproblemen die sterk overeenkomen met die welke zich bij het onderzoek tijdens festivals voordoen. De contacten waren veelal kortstondig en betekenissen die mensen aan aspecten van de heilige plaats toekenden, bleken sterk contextgebonden. Om buiten de specifieke setting van de pelgrimage mensen bepaalde ervaringen of betekenissen opnieuw te laten beleven, liet zij de respondenten een aantal afbeeldingen zien en registreerde hun reacties daarop (Notermans, 2007). Het bleek dat bepaalde beelden de kracht hadden om verhalen te ontlokken, waarin mensen hun emoties verwoordden op een manier waar ze in interviews niet aan toekwamen.

Het bijzondere van de techniek zoals toegepast door Notermans was dat zij beelden gebruikte die de mensen zelf ook hanteerden. Het waren devotionalia: de beelden, waaronder bid- en bedevaartsprentjes, vormden zelf 'religieus materiaal'. Zij benadrukt dat de techniek niet als standaardprocedure gebruikt kan worden, maar telkens afgestemd moet worden op het specifieke onderzoeksobject. Voor het onderzoek naar popfestivals als milieu voor het genereren van religiositeit biedt de werkwijze belangrijke perspectieven. Enerzijds kan men gebruik maken van religieuze symboliek die in rockmuziek en in festivals vaak ruimschoots aanwezig is, anderzijds kunnen de beelden (foto's, maar ook iconische expressies die bands gebruiken) mensen tot 'verhalen' bewegen die de enquête of het interview overstijgen. Die narratieve dimensie is wezenlijk. Betrokkenen kunnen in hun eigen taal hun ervaringen en betekenissen verwoorden, zonder noodzakelijk te refereren aan het conventionele religieuze discours. De volgende afbeeldingen bieden een indruk van het iconografisch materiaal dat gebruikt zou kunnen worden:



Publiek bij de black metal-formatie Watain tijdens het Forta Rock festival in 2010. Het handgebaar wat de festivalgangers hier maken, wordt 'the sign' genoemd en lijkt op een bokkenkop: pink en wijsvinger staan voor hoorns en verwijzen naar Satan. (Foto: eigen materiaal)

De slaggarist van Watain tijdens het Forta Rock festival in 2010. Op de voorgrond een groot omgekeerd christelijk kruis, wat naar Satan verwijst. Op een gegeven moment gooide de frontman varkensbloed (de kop van een varken werd op het podium op een spies geplaatst), zowel over bandleden en zichzelf heen als in het publiek. (Foto: eigen materiaal)





Dondergod Thor met zijn hamer Mjöllnir. Hier wordt gesuggereerd dat Thor met die hamer Jezus aan het kruis zou hebben geslagen. (Bron: algemeen op internet, bijvoorbeeld Photobucket of Flickr)

## Besluit

In deze bijdrage voor de afscheidsbundel voor Leo van der Tuin heb ik mij laten inspireren door de oratie waarmee Leo zijn lectoraat Praktische Theologie aanvaardde. Mijn onderzoek is gericht op pop en rock festivals als evenementen waar mogelijk uiting gegeven kan worden aan vormen van religiositeit. Met name Leo's constatering dat mensen blijven verlangen naar zingeving, diepgang en duiding, naar iets dat hen overstijgt en dat zij hun zoektocht momenteel vermommen, boeide mij. Dat inzicht bracht mij tot de veronderstelling dat huidige vormen van religiositeit dan weliswaar verborgen kunnen blijven voor onderzoekers die vanuit conventionele opvattingen over religie vertrekken, of die ze van buitenaf bestuderen, maar heel wel openlijke manifestaties van religiositeit kunnen zijn voor de *insiders*. Hoe daartoe door te dringen? Via etnografisch veldwerk en speciale technieken, zoals de iconografische *elicitation method*, kan men de expressies van religiositeit op het spoor komen. Daarbij moeten barrières worden overwonnen (de 'code gekraakt'). Een van de problemen waar de onderzoeker mee geconfronteerd wordt is de taal: voor zowel de onderzoeker als voor participanten zijn conventionele bewoordingen over religie moeilijk te vermijden. Vraaggesprekken over religieuze onderwerpen krijgen daardoor snel iets gekunstelds. Wat gaat er 'echt' om in musici die gebruik maken van religieuze symbolen (al dan niet Christelijk)? Hoe ervaren luisteraars hun presentatie en inspireert deze hen tot ervaringen die van religieuze aard zijn: die verwijzen naar het niet-empirische (Stringer, 2008)? De authenticiteitskwestie blijkt niet los gezien te kunnen worden van de context, waarin betrokkenen – musici en publiek – de authenticiteit vaststellen, beleven. Authentieke expressies van religiositeit zijn niet an sich te bepalen, ze zijn geen gegeven, maar worden telkens opnieuw geconstrueerd als onderdeel van de geleefde ervaring die het festival is. Binnen die wereld komt authenticiteit in *conversatie* tot stand. Tijdens het festival zijn zowel musici als publiek *performers*: wezenlijk is hun relationeel samenspel. Het festival

biedt daarvoor een rituele omgeving: gekenmerkt door een kwaliteit als *belonging*, een afscheiding (ook door letterlijke grenzen) van het dagelijkse leven en een rijke symboliek (zie ook Till, 2010). Benaderingen van buitenaf zijn daarom niet alleen methodisch problematisch, maar de resultaten ervan zijn ook principieel ongeldig.

## Literatuur

- Ardui, Johan (2006). *Rockin' in the Free World. God, Rock en de roep om bevrijding*. Leuven: Ph.D.Thesis.
- Auslander, Philip (2009). *Performing Glam Rock. Gender and theatricality in popular music*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Dimitriadis, Greg (2001). *Performing Identity/Performing Culture. Hip Hop as Text, Pedagogy, and Lived Practice*. New York: Peter Lang.
- Hecht, Richard D. (2004). 'Private Devotions and the Sacred Heart of Elvis: the Durkheimians and the [Re]turn of the Sacred', in: Denise D. Bielby and William T. Bielby, *Audience Aesthetics and Popular Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 157-183.
- Hoondert, Martin (2006). *Om de parochie. Ritueel-muzikale bewegingen in de marge van de parochie. Gregoriaans, Taizé, Jongerenkoren*. Diss. Tilburg. Heeswijk: Uitgeverij Abdij van Berne.
- Lord, E. (2008). *The Hell-Fire Clubs. Sex, Satanism and Secret Societies*. New Haven/London: Yale University Press.
- Machin, David (2010). *Analysing Popular Music. Image, Sound, Text*. Los Angeles: Sage.
- Notermans, Catrien (2007). 'Loss and Healing: A Marian Pilgrimage in Secular Dutch Society', in: *Ethnology* 46, 217-233.
- Pattie, David (2007). *Rock Music in Performance*. New York: Palgrave/Macmillan.
- Rojek, Chris (2006). 'Celebrity and Religion', in: P. David Marshall (ed.). *The Celebrity Culture Reader*. London & New York: Routledge, 389-417.
- Stringer, M.D. (2008). *Contemporary Western Ethnography and the Definition of Religion*. London: Continuum.
- Sylvan, Robin (2002). *Traces of the Spirit. The Religious Dimensions of Popular Music*. New York & London: New York University Press.
- Till, Rupert (2010). *Pop Cult: Religion and Popular Music*. London: Continuum.
- Tuin, Leo van der (2008). *God droeg zondagavond een blauwe trui*. Tilburg: Fontys Hogescholen.

Heleen Kommers is promovendus bij Fontys Hogescholen. Zij doet onderzoek naar de ervaringen van jonge muziekfestivalbezoekers die te typeren zijn als religiositeit. Centrale vraag is of dergelijke festivals plaatsen zijn waar religiositeit gegenereerd kan worden. Zij zoekt naar een manier om uit te gaan van het 'discours' van de festivalbezoeker en te 'ontsnappen' aan conventionele termen in het religiedebat.



# 'Dat geloof ik wel'<sup>1</sup>

*Over de ervaarbare praktijk van verborgen religiositeit*

## Ina ter Avest

### Introductie

Een kleuterjuf zit in de kring met haar leerlingen; de kinderen op kleine lage stoeltjes – de juf op een hogere stoel tussen hen in. Naast haar, aan weerszijden – een heel speciaal plekje – de twee kinderen die vandaag haar 'hulpjes' zijn. Aan het ene kind, een meisje, vraagt de juf: 'Wil jij me de speld aangeven?' Aan het andere kind, een jongetje, vraagt ze: 'Wil jij helpen de stilte te roepen?' Het geroezemoes stopt, het geschuifel van kindervoetjes houdt bijna op. De kleintjes kijken verwachtingsvol naar het hulpje naast de juf houdt een speld in haar hand en zegt: 'Als het zó stil is, dat je een speld kunt horen vallen, ga ik jullie een verhaal vertellen dat ik heel mooi vind'. In opperste concentratie en ademloos kijken de kleuters naar de hand van de juf waarin de speld is – het is muisstil. Het geluid waarmee de speld op de houten vloer van het lokaal valt, is duidelijk te horen. Een zucht van verlichting klinkt in de groep. Het verhaal kan gehoord worden.

In de verzuilde samenleving wilde het verhaal ook verteld worden! En dat gebeurde ook: aan het begin van de dag. Bidden, vertellen en zingen vormden samen het ritueel waarmee de dag op christelijke scholen begon; de openbare school deed 'nergens' aan.

Ik geloof niet dat er in het openbaar onderwijs 'nergens' aan gedaan wordt. Ik geloof wél dat er verborgen verschijningsvormen zijn, *hidden religiosity*. In mijn bijdrage zoom ik in op *critical incidents* zoals die door leerkrachten verwoord zijn – ogenschijnlijk zonder enige relatie tot een religieuze traditie (zoals in het verhaal van de stilte van de vallende speld, hierboven), maar bij nader inzien religieuzer dan op het eerste gezicht lijkt. Religiositeit bevindt zich tussen de regels, dát geloof ik; het bevindt zich in de witregels, ongebonden en verborgen; door het contrast met de context tóch (h-er)kenbaar.

### De Grote Verhalen klein geworden

Als gevolg van processen van secularisatie is de plaats van de Grote Verhalen in onze wereld drastisch gewijzigd. Vormden zij aanvankelijk een samenbindend perspectief waar iedereen zich min of meer bewust door liet leiden en men zich min of meer bewust aan oriënteerde, nu realiseert men zich dat dáárin niet

---

<sup>1</sup> Met dank aan de gedachtewisselingen met collega en vriend Leo van der Tuin, die met mij in 'learning for religiosity' gelooft.

het kant en klare recept voor de weg naar de hemel te vinden is. Van een plaats onder de bescherming van 'het hemels baldakijn' (Berger, 1990), is religie nu aan wereldse goden overgeleverd. Dat heeft tot gevolg gehad dat het denken over religie verschoof van religie als gestolde godsdienstige traditie, waarvan de kerk als instituut het alleenvertoningsrecht had, naar geleefde religie in het leven van alledag van gewone mensen (Luther, 1992). Maar wat is dat eigenlijk: religie?

### **Wat verstaan we onder 'religie'?**

In mijn omschrijving van 'religie' kies ik voor een brede insteek, en neem als vertrekpunt twee beschrijvingen van religie. In de eerste plaats ga ik te rade bij de godsdienstpsycholoog William James, die in 'The Varieties of Religious Experience' (1960) religie omschrijft als:

'de gevoelens, handelingen en ervaringen van afzonderlijke personen in hun eenzaamheid, die voor zichzelf geloven in relatie te staan tot hetgeen zij voor goddelijk houden'.

In de opvatting van James ontstaat uit een veelheid van persoonlijke - eerstehands - religieuze ervaringen, geïnstitutionaliseerde - tweedehands - religie als godsdienstige traditie. Van religie als samengebalde en mededeelbare ervaring geeft de cultureel-antropoloog Clifford Geertz (1973) een omschrijving. Religie is volgens hem:

'A system of symbols which act to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic' (in Vroom 1996, p. 89).

Clifford Geertz legt de nadruk op het systeem, op de institutionalisering van religie. Ik gebruik daarvoor in het Nederlands het begrip religiositeit. De Duitse praktisch-theoloog Henning Luther (1992) legt de nadruk op de manier waarop mensen niet zozeer in kerkelijk verband uitdrukking geven aan ervaringen van verwondering, lijden en transcendentie, maar individueel elementen van de gesystematiseerde godsdienstige tradities op de één of andere manier een plaats geven in hun leven. Luther noemt dat de individualisering van religie. Dat proces is een onderdeel van een culturele omwenteling in met name West-Europa, van een maatschappij gestoeld op christelijke waarden en normen naar een seculiere samenleving. Luther beschrijft daarnaast de rol die religie

speelt in de identiteitsontwikkeling van mensen als zij in het weerbarstige leven van alledag zich voortdurend positioneren ten opzichte van de gebeurtenissen om hen heen. In dat proces, borduren zij bewust of onbewust, voort op overgeleverde verhalen. Dat proces van toe-eigening van verhalen-traditie(s) op een hele persoonlijke manier en passend in de context waarin de persoon zich bevindt, noemt Luther 'individuatie van religie' (Luther, 1992, pp. 11 e.v.). Waar de één de nadruk legt op de persoonlijke ervaring, en de ander kijkt naar het collectieve en in tradities overgeleverde aspect van religie, zoekt de Canadese onderwijsfilosoof John Dewey een derde weg, waarvoor hij het begrip *the religious* introduceert (in: Berding, 1999). Hij verstaat daaronder 'het zien van de eigen positie als onderdeel van een omvattend geheel'. Tradities omvatten verhalen waarin mensen ruimte krijgen om 'kritische incidenten' in hun leven te onderzoeken en ze te plaatsen in 'een omvattend geheel'. Het leven krijgt daardoor betekenis zodat het in al z'n complexiteit uit te houden is (Kuitert, 2000; zie ook Visker, 2005). Die verhalen blijken geen veilige haven om in thuis te komen en te blijven, maar verhalen om - soms even - te schuilen, uit te rusten op de golven van het bestaan, op de weg van het leven. Dat is wat religie te bieden heeft. In de louterende kracht van dat soort verhalen geloof ik wel.

### **Waar vinden we (nog) zoiets als 'religie'?**

In de tweede helft van de vorige eeuw nam de betekenis van de kerk - als hoedster van godsdienstige tradities - in onze samenleving af (Berger, 1990). Nederland hoort met Estland tot één van de meest gesecculariseerde landen in Europa. In een context waarin godsdienst niet langer prominent aanwezig is, zoeken mensen ook niet meer alleen in de kerk of in verhalen uit godsdienstige tradities naar antwoorden op hun levensvragen, of naar taal voor existentiële ervaringen van verwondering en transcendentie. Godsdienstige tradities zijn niet langer de enige bron waaruit geput wordt voor het verwoorden van grens-ervaringen, zoals in situaties van zinloos geweld, de aankondiging van nieuw leven en de onvermijdelijke dood - van dierbaren en van zichzelf. De vraag is dan: op welke manier geven mensen - in een tijd waarin bestaande overgeleverde vormen niet langer voldoen - uitdrukking aan het zielsgelukkig zijn, aan intens beleefde vriendschap en liefde, en aan hun doodsangst? Of, anders gezegd, op welke manier geven zij betekenis aan deze ervaringen en waarop oriënteren zij zich in hun vertrouwen op het leven, het geloof in het leven? Henning Luther stelde zich de vraag naar de manier waarop mensen gebruik maken van bestaande verhalen, rituelen en symbolen om hun plaats te bepalen in het leven; de vraag naar de manier waarop mensen elementen van godsdienstige tradities inweven in hun eigen verhaal. Wij vragen ons daarnaast af welke nieuwe vormen

ontstaan in de praktijk van alledag om aan dat waar eigenlijk geen woorden voor zijn uitdrukking te geven. Als mensen hun oriëntatiepunt voor het leven niet langer zoeken en vinden in godsdienstige tradities, hoe verwoorden zij dan het basisvertrouwen in het leven? Welke begrippen, symbolen en rituelen dienen als anker en kompas voor hun bestaan? Waarin geloven zij? Hoe gaat dat op school en in de klas? Wat gelóven ze daar wel; of: wat geloven zij daar wél?

## **Geloven in het leven**

Voor dat deel van het onderwijs dat zich specifiek richt op het vertrouwd raken met en ontwikkelen van een levensbeschouwing zijn momenten voor ‘godsdienstonderwijs’ op het rooster gereserveerd. Aanvankelijk open christelijk van aard, als afspiegeling van een samenleving die doordeesemt was van christelijke waarden en normen, kreeg het onderwijs al gauw te maken met de wens van ouders tot een meer expliciete christelijke socialiserende opvoeding op school (Ter Avest, Miedema, Bertram-Troost & Bakker, 2007). Dat godsdienstonderwijs had tot doel de socialisatie van het kind, zoals die dat thuis kreeg, voort te zetten en uit te breiden met kennis over de christelijke traditie. In een samenleving waarin niet alleen het christendom een godsdienst is die beleden wordt, maar kinderen ook bijvoorbeeld in Islam en Hindoeïsme gesocialiseerd worden, of in een patchwork levensbeschouwing, of in een seculier agnostische levensstijl, is het wenselijk het ‘godsdienstonderwijs’ opnieuw te bezien. In gesprekken met leerkrachten horen wij vooral verhalen over de complexiteit van dit leergebied op christelijke scholen met een heterogene leerlingen populatie. Een complexiteit die zich toont rondom bijvoorbeeld de dagopening, en die zich uit in de verlegenheid van de leerkracht. Daarnaast vertellen leerkrachten over ‘kritische incidenten’ waarin voor hen, méér dan in het eerste half uur van de dag, de christelijke identiteit van de school tot uitdrukking komt in een persoonlijke religieuze sensitiviteit. Het zijn verhalen van verwondering, van onverwachte momenten van verstandhouding met een leerling, van ongekende diepgang in ogenschijnlijk alledaagse situaties. Verhalen waarin gezocht wordt naar woorden voor de gift van de fysieke en geestelijke nabijheid van een collega op een moment dat je je verloren voelde, of het meemaken van een boven-zich-zelf-uitstijgen van een kind, ervaringen van transcendentie. In het navolgende geven wij zo’n verhaal weer. Daarbij kijken we naar een mogelijke relatie met religie of religiositeit daarin en horen een echo van verhalen van lang geleden.

## 'Leuk'

Een leerkracht schrijft het volgende op, een situatie die volgens haar de relatie optimaal weergeeft van de school en de christelijke traditie waarin de school wil staan.

'In de ochtendpauze was er op het plein wat onenigheid geweest en een aantal kinderen had elkaar uitgescholden voor 'apenkop' e.d. Na de pauze heb ik eerst met de kinderen een gesprek gehouden over elkaar uitschelden en de nadruk gelegd op het feit dat iedereen heel leuke dingen heeft maar ook minder leuke dingen.

Wanneer je alleen maar de niet leuke dingen van elkaar wilt zien, wil je niet meer met elkaar spelen, ga je elkaar uitschelden en ruzie maken. Gevraagd of ruzie fijn is. Uiteraard vinden de kinderen ruzie niet fijn en willen ze het leuk hebben met elkaar. Daarna met ze gesproken over het zien van elkaars fijne en leuke dingen. De kinderen hebben spontaan leuke dingen van elkaar genoemd. Afgesproken met de klas dat ze gaan proberen eerst naar de leuke dingen van de anderen te kijken. Later kwamen de meisjes vertellen dat ze ook vriendin wilde zijn met een meisje dat een beetje buiten de groep stond. Sinds die tijd spelen ze ook inderdaad leuk met elkaar.'

Het mensbeeld van deze leerkracht lijkt uit te gaan van dualiteit - een dualiteit die we ook in het Christendom aantreffen - dualiteit van lichaam en geest, man en vrouw, stem en tegenstem, goed en kwaad. Het kwaad ziet deze leerkracht in ruzie tussen kinderen; het goede in harmonie, in het 'leuk' hebben met elkaar. Krachtig is haar mensbeeld verwoord in de zin '... dat iedereen heel leuke dingen heeft maar ook minder leuke dingen'. De manier waarop ze dit haar leerlingen voorhoudt, verschaft niet meteen duidelijkheid over de richting van het aanreiken: is het een waarschuwing voor het negatieve, of is het een aanbeveling voor het positieve? Later in het gesprek met haar leerlingen werkt ze de positieve kant, het zien 'van elkaars leuke en fijne dingen', verder uit. Dat sluit aan bij een verwachting in het Christendom van het komende Rijk Gods - 'het is al begonnen, zie je het niet?' De minder leuke kanten die mensen kunnen hebben onderwerpt ze samen met haar leerlingen niet aan een nader onderzoek. Voor deze leerkracht lijkt het belangrijk dat mensen gelijk zijn wat betreft de 'leuke' en 'minder leuke' eigenschappen. Deze nadruk op het gelijk zijn, rijmt op het 'gelijk zijn voor Gods aangezicht', zoals dat in de Christelijke traditie verwoord is. Gelijk-zijn lijkt voor haar een vanzelfsprekendheid, evenals het feit dat kinderen ruzie 'niet fijn' vinden. Deze leerkracht hecht er waarde aan dit mensbeeld aan haar leerlingen mee

te geven met de woorden dat de minder 'leuke' dingen er mogen zijn, en er tegelijkertijd een streven moet zijn die minder leuke zaken te voorkomen of ze goed te maken. Haar visioen is een wereld zonder ruzie; een wereld waarvan ze droomt en waar naar ze in kleine stapjes samen met haar leerlingen op weg is. Een oriëntatiepunt. Dat lezen we ook in de zin waarmee ze haar verhaal besluit: dat de kinderen sinds die tijd leuk met elkaar spelen.

Deze leerkracht laat haar leerlingen ervaren dat de mens kan kiezen tussen goed en kwaad, en dat ieder daarin een eigen verantwoordelijkheid draagt. Ze wijst er op dat het kiezen voor één van beide polen, gevolgen heeft voor de manier waarop je met elkaar omgaat. Ze stelt het op prijs dat leerlingen uit zich zelf er op komen 'leuke' eigenschappen te benoemen. Dat het goede overwint is voor haar kennelijk niet 'gewoon'. Dat horen wij ook in het Christelijke gebed 'Onze Vader', waarin 'leid ons niet in bekoring en verlos ons van het kwaad' vooraf gaat aan de ontvankelijkheid voor het goede dat komt van 'de Ander': 'van U is het koninkrijk en de kracht en de heerlijkheid'. Dat de kinderen 'leuke dingen van elkaar genoemd hebben' is kennelijk voor deze leerkracht zó uitzonderlijk én waardevol, zó bijzonder dat het spontaan gebeurd is, dat het als brandpunt van christelijke traditie en/in school genoteerd is.

Uit dit korte fragment kunnen we niet lezen wat precies een bron van inspiratie voor deze leerkracht is. Zij zelf verwijst niet expliciet naar een geïnstitutionaliseerde vorm van religie, noch naar een persoonlijke religieuze ervaring. Wel lezen we een verlangen naar en een 'zien – soms even' van een opgenomen zijn in een groter geheel. Niet alleen op zondag, maar ook op maandag wordt de mens geconfronteerd met 'het kwaad', 'de niet leuke dingen', en niet alleen op zondag maar ook op maandag zorgt deze leerkracht ervoor dat de 'leuke dingen' naar voren wordt gehaald. Zij geeft haar leerlingen mee dat het leven goed is als het harmonieus is, en leert hen het leven op minder leuke momenten, leuk te maken!

In het 'leuke dingen van elkaar noemen' en 'leuk met elkaar spelen' ervaart zij een boven-zich-zelf-uitstijgen van de leerlingen, een ervaring van immanente transcendentie. Het grotere geheel, dat voor haar verbonden is met harmonieus samen leven, is 'soms even' ervaarbaar in een bijna ongekend vreedzaam samen-zijn van de leerlingen. Deze leerkracht - gevraagd naar de relatie tussen school en christelijke traditie - verwoordt in haar eigen taal een persoonlijke ervaring van religiositeit; verborgen in 'leuk dingen van elkaar noemen' en 'leuk samen spelen'. Een ervaring van verbondenheid met een groter geheel, een droom van harmonieus samen-leven. Voor deze ervaring van verborgen religiositeit creëert zij zelf als professional ruimte in het kringgesprek met haar leerlingen.

## Verborgen religiositeit

In het verhaal van de leerkracht hiervoor blijkt religiositeit verbonden te zijn met moraliteit. Welke andere momenten dienen zich aan als 'verborgен religiositeit'? We kijken hierna naar een leerkracht die 'harmonieus samen-zijn' niet zozeer verbindt met het goede in elkaar zien, maar met de bewustwording van verschillende perspectieven en daar begrip voor hebben.

Een leerkracht heeft tijdens de rekenles op het bord drie cirkels getekend: een binnen cirkel (de roos), een middelste cirkel en een buitencirkel. Bij de binnenste cirkel (de roos) staat 60, bij de middelste cirkel 20 en bij de buitenste cirkel 10. In de roos is één pijltje terecht gekomen, in de middelste cirkel twee pijlen, en in de buitenste cirkel geen enkele pijl. De vraag aan de leerlingen is: hoeveel punten zijn er gescoord?

Een leerling antwoord: 60. Een andere 100. Een derde 20. De leerkracht neemt de tijd om stil te staan bij de verschillende reacties, en vraagt alle leerlingen te onderzoeken hoe deze drie leerlingen tot hun antwoord kunnen zijn gekomen. De zoektocht levert op dat er verschillende interpretaties mogelijk zijn van de situatie. Er blijken drie verschillende spelinterpretaties mogelijk, met bijbehorend drie verschillende spelregels. Elke van de drie leerlingen had volgens de hem bekende spelregels het juiste antwoord gegeven. De leerkracht verwoordt het inzicht dat bij de leerlingen is ontstaan: verschil in perspectief betekent verschil in 'waarheid'. Een echo van het slechts ten dele kunnen kennen van God.

## 'Learning for Religiosity'

Om die echo te kunnen horen beginnen we niet, zoals bij de benaderingen van de Engelse godsdienstpédagoog Michael Grimmitt (1984), bij bestaande traditionele taal, maar allereerst bij alledaagse situaties en alledaagse taal. Taal die mensen hanteren op zoek naar antwoorden, taal die gecreëerd wordt als nieuw inzicht is ontstaan. Dat is soms ook taal waarin een gemis doorklinkt en een existentieel verlangen om boven zichzelf uit te stijgen. Ten tweede willen we benadrukken dat het niet gaat om bestaande kennis over te dragen, of bestaande kennis toe te laten eigenen, maar om de ontwikkeling van gevoeligheid voor 'het nieuwe' dat aan het worden is - iets waarvoor oude woorden niet langer voldoen omdat het sleets geraakt is, en waarbij nieuwe woorden stamelend in de buurt proberen te komen. We hebben daarvoor - als uitbreiding van het rijke gedachtegoed van Grimmitt - het begrip gemunt *learning for religiosity* (zie ook Alii, 2009). In deze benadering staat de alledaagsheid centraal. De juf in haar kringgesprek en de juf in de rekenles werken beide aan de ontwikkeling van religiositeit, dat is 'het zien

van de eigen positie als onderdeel van een omvattend geheel', een omvattend harmonieus geheel dan wel een omvattend geheel waarin verschillen begrip verdienen. In deze benadering staat het aanreiken van (symbolische) taal van levensbeschouwelijke tradities ten dienste van het scherpen van de oren om de eigen ervaring en die van de ander te kunnen verwoorden en verstaan in de dialoog. Het is in de dialoog dat alledaagse zaken boven zichzelf uitstijgen, transcenderen tot religieuze ervaringen. In het gesprek over contrasterende en soms conflicterende ervaringen ontstaat zo telkens opnieuw een *system of symbols* dat dient ter verklaring van individuele ervaringen, én als oriëntatie voor het samen leven in de meerduidige werkelijkheid. Het gesprek maakt mensen tot 'vrienden voor het leven' (Arendt, in De Kesel, 2008, p. 47), dat geloof ik wel.

## Religieuze geletterdheid

In de voorbeelden hiervoor verwoorden leerkrachten inzichten die bij leerlingen ontstaan en maken hen zo doende ontvankelijk voor een levensbeschouwelijke dimensie van het bestaan. Conversatie en dialoog echter kunnen niet zonder taal, letterlijke en metaforische taal Jongvolwassenen, en dat zijn veel van de leerkrachten, laten zich niet meer vastleggen in de religieuze taal en uitgangspunten van de kerken. Vaak ontbreken hen zelf de begrippen en rituelen om uitdrukking te geven aan existentiële ervaringen. En 'wat bestaande religieuze instituties aanbeden, is dikwijls niet erg aantrekkelijk' (vgl. Andriessen, 2006, p. 75). Samenleven vereist vorming in taal, niet alleen in functionele taal, maar ook 'in een taal waarin het onuitsprekelijke kan verwoord worden, een taal die aan de controle van het eenzijdig op nut gerichte denken ontsnapt, een taal die vertolkt wat mensen ten diepste inspireert, wat zin en betekenis geeft aan hun leven ... een taal die de werkelijkheid laat zien met nieuwe ogen ...' (Verstraeten, 2010, p. 135).

De Engelse godsdienstpedagoog Andrew Wright spreekt over die taal in termen van 'religieuze geletterdheid' (in Jackson, 2004). Hij duidt daarmee op taalvaardigheid als basis voor het begrijpen van de betekenis van verwondering en het transcendente in het leven van mensen. Taal, zegt Wright, geeft de mogelijkheid bepaalde aspecten in de werkelijkheid te zien. Taal vormt de gedachtewereld (Bruner, 1996). Religieuze taal geeft mensen 'nieuwe ogen' en legt een religieuze werkelijkheid bloot. Daarmee sluit Wright aan bij het gedachtegoed van Sundén, die zegt dat er geen religieuze ervaring kan zijn zonder de verhalen waarin woorden zijn gegeven aan de religieuze ervaringen van mensen vóór ons (Sundén, 1966). Vanwege de beeldende taal in die verhalen lijkt metafoorcompetentie een noodzakelijke, maar niet voldoende, voorwaarde voor de perceptie en receptie van verhalen uit godsdienstige tradities (zie ook:

Ter Avest, 2003). Het begrijpen van symbolische uitdrukkingen in religieuze taal, waarin verschillende stijlfiguren worden gebruikt zoals metaforen, parabels, modellen en verhalen, is erg belangrijk voor alle godsdiensten, schrijft de Turkse hoogleraar godsdienstpedagogiek Mualla Selçuk in haar toelichting bij haar model voor godsdienstonderwijs waarin ‘respect’ centraal staat (Selçuk, 2008; zie ook: Kuindersma, 1998).

## God in witregels

*Learning for religiosity* richt zich in haar benadering van de alledaagsheid van religie op de ontwikkeling van religieuze geletterdheid - *a system of symbols* - als belangrijk aspect van competenties van interculturele communicatie, waarin ook perspectiefwisseling en luisteren zijn opgenomen. Luisteren óók naar wat nog niet gezegd kan worden. Leerlingen worden aangemoedigd tot een onderzoekende houding naar nieuwe en tot nu toe ongekende manieren van uitdrukking geven aan eigen ervaringen die tot dan toe onzegbaar bleven, wat wij noemen *hidden religiosity*. Niet alleen ontwikkelen leerlingen zodoende sensibiliteit voor hun eigen *hidden religiosity*, ook groeit de sensitiviteit voor de tot dan toe verborgen verlangens naar en ervaringen met transcendentie van klasgenoten. Ik geloof wel dat jongeren zo dát kunnen leren kennen wat in godsdienstige tradities ‘God’ genoemd wordt. Hij wordt in hun eigen taal – in verschillende ‘talen’ en tussen de regels - opnieuw uitgevonden. In witregels vindt men God, dat geloof ik wel.

Voor die uitvinding creëert *learning for religiosity* ruimte; een ruimte waarin in rust voortschrijdend inzicht kan ontspruiten aan bestaande verhalen. (H)erkenning van overeenkomstige zowel als contrasterende of zelfs conflicterende ‘talen’ van klasgenoten en vrienden scherpt het inzicht verder aan. De dialoog schept de mogelijkheid om te denken wat (nog) niet was gedacht, en te reflecteren op wat (nog) niet was gezegd, en open te staan voor wat (nog) niet mogelijk leek. ‘Talen’ die in tradities zijn aangereikt spelen daar - mogelijk als echo - een rol in, dat geloof ik wel, maar op een (nog) ongekende en vernieuwende wijze. God: *reinvented and revisited*. (Jim Morrison, *An American Prayer*, 1978).

## Een klein verhaal groot(s) geworden

Voor die uitvinding creëert de juf uit het voorbeeld waarmee ik begon de voorwaarde: een ruimte waarin in rust verhalen kunnen klinken en ontvangen kunnen worden. Van de cirkel van de ochtendkring maakt zij een ruimte waarbinnen kinderen religiositeit kunnen ervaren. Zij krijgen er in grote verhalen vanuit traditie(s) woorden voor aangereikt, en in kleine verhalen leren zij er woorden aan geven; waarin een klein verhaal groot(s) kan worden! Deze juf

werkt aan de basis voor het zélf kunnen expliciteren van existentiële ervaringen van immanente transcendentie; van wat anders *hidden religiosity* en dus onzegbaar blijft en niet mede-deelbaar is. *Learning for religiosity* in de stilte voor het vallen van de speld; geen meerwaarde maar een voor-waarde voor geloven in het leven - tja, dat geloof ik wel.

## Literatuur

- Alii, E.T. (2009). *Godsdienstpedagogiek, dimensies en spanningsvelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Andriessen, H. (2006). *Spiritualiteit en Levensloop. Over levensfasen en geestelijke bestemming*. Zoetermeer: Meinema.
- Avest, I. ter (2003). *Kinderen en God, verteld in verhalen*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Avest I. ter, S. Miedema, G.D. Bertram-Troost en C. Bakker (2007). Religion and Education in the Dutch post-pillarized education system: historical backgrounds and current debates, in: Jackson, R., Weisse, W. e.a. (eds.). *Religion and Education in Europe, Developments, Contexts and Debates*, Münster/Berlin: Waxmann Verlag.
- Berding, J. (1999). *De participatie-pedagogiek van John Dewey*. Leiden: DSWO Press, University Leiden.
- Berger, Peter, L. (1990). *The sacred canopy : elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Bruner, J. (1996). *The culture of education*. Cambridge, MA [etc.]: Harvard University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Grimmitt, Michael (1973). *What can I do in R.E.? A consideration of the place of religion in the twentieth century curriculum with suggestions for practical work in schools*. Great Wakering, Essex: Mayhew-McGrimmon.
- Jackson, R. (2004). *Rethinking Religious Education and Plurality. Issues in Diversity and Pedagogy*. London: Routledge Falmer.
- James, William (1960). *The Varieties of Religious Experience*. London and Glasgow: Collins (The Fontana Library).
- Kesel, M. de (2008). 'Een temple voor de Chariten', Over politiek en vriendschap bij Hannah Arendt, in: *Hannah Arendt Cahier*. Budel: Damon en Radboud Universiteit Nijmegen.
- Kuindersma, H. (1998). *Godsdienstige communicatie met kinderen door symbooltaal : in gesprek met de Duitse symbooldidactici Halbfas, Baudler en Biehl op zoek naar een aanpak van de godsdienstige communicatie in de protestants-christelijke basisschool*. Kampen: Kok.
- Kuitert, H.M. (2000). *Over religie. Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*. Baarn: Ten Have.

- Luther, Henning (1992). *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius- Verlag.
- Selçuk, Mualla (2008). Who am I between 'us' and 'them', in: *British Journal of Religious Education*, 103 (5) 511-516.
- Sundén, Hjalmar (1966). *Die Religion und die Rollen : eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin:Töpelmann.
- Verstraeten, J. (2010). Van Competenties naar Authenticiteit. De rol van de Christelijke Levensbeschouwing in Vorming en Onderwijs, in: *Tijdschrift voor Onderwijsrecht & Onderwijsbeleid*, nr. 1-2 September-December 2010, 134-137.
- Visker, R. (2005). *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam: Uitgeverij SUN.

Ina ter Avest is cultuur- en godsdienstpsycholoog. Zij werkt als lector 'Onderwijs en Levensbeschouwing' op de Hogeschool Inholland. Daarnaast is ze werkzaam op het gebied van de godsdienstpedagogiek bij de Vrije Universiteit in Amsterdam. Zij participeert in het werkgezelschap van de Utrechtse Adviesgroep voor Identiteit en Levensbeschouwing in het Onderwijs.



# De nieuwe kleren van religie

*Afscheidscollege Leo van der Tuin*

## Inleiding

Op de Universiteit loopt een reeks colleges onder de titel ‘Last Lecture’. Een college geven alsof het je laatste college is. Met de vraag “Welke wijsheid zou je nog kunnen proberen te geven aan de wereld als je wist dat het je laatste kans is?” of “Als dit uw laatste kans was om voor een groep studenten te staan, wat zou je zeggen om ze te pakken?”

Bij dat Last Lecture is het nog enige spelerei, de betreffende docent gaat nog niet weg. Voor mij is het wel serieus, het moment is gekomen om nog een keer te zeggen wat ik wilde zeggen, waar ik mij gedurende mijn werkjaren mee heb bezig gehouden. Ik ben blij dat ik die gelegenheid nu krijg.

Wat heeft mij bewogen, wat stond mij voor ogen? Is daar voor mijzelf een lijn in te ontdekken? En vooral waar sta ik nu, waar ben ik op uit gekomen? Dat zijn de vragen die mij voor dit afscheidscollege voor ogen staan.<sup>1</sup>

## Het begin

De stelling in mijn afstudeerscriptie met als titel ‘Leren Theologiseren’ (Van der Tuin, 1976) was dat het in de catechese, zoals dat schoolvak toen nog genoemd werd, gaat om de inhoud en om de persoon die zich ten aanzien van deze inhoud dient te verhouden. Leren theologiseren heb ik toen omschreven als het leren theologische inhouden in verband te brengen met de eigen gevoelens en ervaringen daarbij. De docent dient in het onderwijsleergesprek op counselende wijze de educandi over hun eigen gevoelens, gedachten en ervaringen bij theologische inhouden in gesprek te brengen met zichzelf en met elkaar. Ik kwam tot deze omschrijving op basis van een interactieanalyse van enkele onderwijsleergesprekken die in een vierde klas Gymnasium gevoerd zijn. Ik constateerde dat er in de onderzochte les weinig tot niet sprake was van een leerproces dat op dit doel gericht was. Het gesprek beperkte zich tot het uitwisselen van meningen en bleef op het cognitief niveau steken. De educandi kregen en namen niet de kans om de inhouden van de les te verbinden met hun eigen gevoelens en ervaringen daaromtrent.

Nu zoveel jaren later ben ik het met die conclusie nog steeds eens. Niet alleen dat ik vind dat mijn conclusie in die situatie toen juist was, maar dat ik nog steeds

---

<sup>1</sup> Omdat het hier om een college gaat heb ik met name naar eigen artikelen (ook met anderen geschreven) niet expliciet verwezen, hoewel uit deze bijdragen gedachten en citaten afkomstig zijn.

vind dat het bij leren gaat om ervaren en denken, om persoon en inhoud, om het zelf en het andere. Ik gebruik nu wel andere omschrijvingen. Het vak heet inmiddels geen catechese meer maar levensbeschouwing of soms nog godsdienst en ik zou de voorkeur geven aan religie(onderwijs) of religieuze educatie. Dat betekent wel dat ik met betrekking tot mijn opvattingen ook veranderd ben, het zou anders niet goed zijn. Eerst op het punt van de inhoud; de inhoud van de catechese werd toen gevormd door begrippen ontleend aan de (toenmalige) actuele theologie. Daar lag het beginpunt van de catechese die ik toen voorstond. De theologie heeft zich sindsdien ontwikkeld tot een contextuele theologie. Dat wil zeggen het gaat nog steeds om die begrippen, maar nu verworteld in de context waarin zij begrepen en verstaan worden. En die context is verbreed. De werkelijkheid als zodanig is de grond van alle theologiseren, want de plaats waarop wij staan is heilige grond (Borgman, 2008). Dat betekent dat de educandi zelf de plek zijn waar religie gebeurt; hun ervaring van, hun omgaan met en hun verstaan van hun eigen werkelijkheid vormen het inhoudelijk vertrekpunt van het leren theologiseren. Op het punt van het gedrag, dat wat educandi met de stof moeten doen, ben ik niet veel van gedachten veranderd. Leren theologiseren wil ik nu formuleren als leren religieus denken - om een al te sterke band met een bepaalde godsdienst te vermijden - en aandacht te vragen voor het leren met betrekking tot hun eigen werkelijkheid. Daarbij blijft het bij leren nog altijd gaan om hart, hoofd en handen, dat wil zeggen cognitief, affectief en volitief leren vormen samen de doelstelling van elk onderwijsleerproces. Ik wil daarom nu de titel van mijn doctoraalscriptie op een andere wijze verstaan: het gaat erom dat educandi hun eigen werkelijkheid leren zien als heilige grond, dat wil zeggen hun al dan niet verborgen verlangen naar heelheid en betekenis op het spoor komen en leren verstaan, waarbij de woorden, beelden, symbolen, verhalen van de traditie hun tot hulp kunnen zijn. Ik deed dat ook in mijn dissertatie (Van der Tuin, 1999) waar ik onderzocht hoe mensen hun eigen omgaan met de natuurlijke werkelijkheid kunnen leren verstaan in het licht van de Bijbelse traditie. In ieder geval lag het startpunt van dit theologiseren bij de eigen werkelijkheid van de educandi, bij de wijze waarop zij hun eigen omgeving, in dit geval het natuurlijk milieu ervaren en waarderen en in religieus opzicht betekenis geven.

## **Nieuwe kleren?**

Er is veel gebeurd in de afgelopen decennia. Religie en godsdienst hebben een transformatie ondergaan. Daarmee is de inhoud van het leren theologiseren, van het religieuze leren veranderd omdat de plaats en betekenis van religie in de afgelopen jaren is veranderd. Ik hoef hiervoor niet alle maatschappelijke

veranderingen te beschrijven, ik deed dat in mijn oratie bij aanvang van mijn lectoraat op Fontys, onder de titel 'God droeg zondagavond een blauwe trui' (Van der Tuin, 2008). Ik vraag mij af hoe het met die trui is, is die inmiddels van kleur verschoten en begint hij wat te slijten? Is er een nieuwe trui nodig? Heeft religie nieuwe kleren nodig? Of zijn er al nieuwe kleren en zijn die nieuwe kleren slechts schijn, een illusie? En staan wij als religieonderzoekers uiteindelijk naakt te kijk? Er zijn auteurs die zeggen dat het knispert en zindert van religie (Van Harskamp, 2000), er zijn er ook die zeggen dat religie aan het verdwijnen is. Of kan ik de titel van mijn college zo uitleggen dat religie inmiddels nieuwe kleren heeft gekregen, en zich achter die kleren verbergt? Onzichtbaar aan het worden is? Zeker is dat religie zich verbergt in beelden, woorden, rituelen en plaatsen die alle tekenen van religiositeit in zich lijken te dragen maar nauwelijks nog als zodanig herkend worden. Is het zo dat zich achter die kleren nieuwe religiositeit begint te ontwikkelen? Wij zijn dit de afgelopen jaren binnen het lectoraat en inmiddels ook daarbuiten 'verborgen religiositeit' gaan noemen. Dus toch maar onder die kleren kijken, is niet zo netjes misschien, de beeldspraak gaat hier verder mank. Althans, ik wil hem niet verder uitwerken, dat mag u zelf doen.

## Verder

In het onderzoek dat ik op de universiteit gedaan heb, vanaf mijn doctoraalscriptie, ben ik mede op zoek geweest naar de wijze waarop mensen, met name jongeren gestalte geven aan hun religiositeit (1982; 2006; 2010). Aanvankelijk is dat de religiositeit die zij aangereikt kregen vanuit de traditie in hun opvoeding. Maar allengs is daar geen sprake meer van, er is nauwelijks nog geïstitutionaliseerde overdracht van religie, kerkelijk en levensbeschouwelijk onderwijs ten spijt. En voor zover er overdracht geprobeerd wordt sluit dit niet aan, het zijn antwoorden op niet gestelde vragen en op de echte vragen zijn het geen antwoorden. Als ik terugkijk op de jaren dat ik dit vak beoefen dan kun je zeggen dat ondanks al onze wetenschappelijke inspanningen het onderwijs in religie, godsdienst en levensbeschouwing niet of nauwelijks tot resultaten leidt, in ieder geval geen zichtbare resultaten, althans als je uitgaat van een toename van betrokkenheid op bijvoorbeeld de christelijke kerken, die is alleen maar minder geworden. Het zogenaamde religieus reveil komt niet van het onderwijs. De theologische opleidingen, krijgen nog maar een minimaal aantal studenten. Is de godsdienst verdwenen, als ik dat woord mag gebruiken in de verbinding met theologie, ook de religie, dat ik dan verbind met religiewetenschappen verliest haar belang.

In de jaren van het lectoraat deden we in de kleine kenniskring onderzoek naar de wijzen waarop deze verborgen religiositeit gestalte krijgt. We deden dat door

29 jonge studenten van HBO en Universiteit, van niet religiewetenschappelijke opleidingen de vraag te stellen wat hen in hun leven beweegt, dat is het onderzoek van Chris Elzinga (2010). Jongeren hebben onder specifieke omstandigheden of soms zomaar ervaringen van intense vreugde, van kracht en tevredenheid die niet ik-gericht zijn, die zij ervaren als momenten van zelf-overstijging, van transcendentie waarin ruimte en openheid ontstaat, die hen in staat stelt het leven met vertrouwen te (blijven) zien. In zijn onderzoek stelde Fred Vonk (2011) aan studenten van de Pabo de vraag aan welke doelstelling voor de levensbeschouwelijke vorming op de basisschool zij de voorkeur geven. We onderzochten daarbij ook hoe hun eigen levensbeschouwing er uit ziet. Hoewel niet erg duidelijk zien wij hier andere vormen van zinbeleving ontstaan die niet een band met kerk of religie zichtbaar maken en die voorlopig nog een geïsoleerd bestaan leiden in het denken en ervaren van deze studenten. Hans Jonker (De Jonge, 2010) ontwikkelde een model om de status van parochies en gemeenten vast te stellen, een model dat ook zoekt naar de wijze waarop de niet kerkelijke religiositeit vorm kan krijgen binnen de parochie en gemeente. Onderzoek op dit punt is met het model nog niet gedaan. Antonie Zopfi (Zopfi, 2011) interviewde jongeren over hun beleving bij afscheid nemen van een dierbare overledene. We zien daar dat zij op volstrekt eigen en authentieke wijze dit afscheid vorm geven, los van wat hun omgeving of de traditie hen aanreiken. Muziek blijkt een bijzondere plaats in deze wijze van afscheid nemen te hebben, heel dicht tegen de persoon aan van wie zij afscheid nemen. Heleen Kommers, aio bij het lectoraat is bezig met een onderzoek naar de religieuze potentialiteit van popmuziek toegespitst op het popfestival. Zij heeft de mooiste baan die je in de wetenschappelijke wereld kunt indenken: verplicht bezoeken van popfestivals. Zij doet er eerder in deze publicatie verslag van. In haar benadering gaat zij uit van het discours waarin de bezoekers van deze festivals hun ervaringen beleven en verwoorden. Empirische gegevens hebben wij nog niet, zij zit midden in de fase van het verzamelen van deze gegevens. Tuur de Beer doet onderzoek naar de grondslagen van religieus leren en gaat daarvoor te rade bij de filosoof Wittgenstein. Eerder in deze publicatie vindt u een bijdrage van zijn hand. Zelf deed ik in groter verband onderzoek naar religieuze levensperspectieven van jongeren in Nederland en Europa. En ook naar hun omgaan met verdriet en lijden; hoe geven zij er betekenis aan? In deze onderzoeken is zichtbaar dat jongeren worstelen met zingevende ervaringen, die zij niet expliciet verwoorden, niet kunnen verwoorden in een nieuw vocabulaire, maar waarvoor de oude woorden en verhalen niet meer een functie vervullen. Dit geldt niet alleen voor jonge mensen, in toenemende mate zoeken ook oudere generaties naar nieuwe betekenissen.

Binnen de universiteit ben ik betrokken bij het onderzoek in het kader van rituele studies. Daar ligt ook de nadruk op het beschrijven van nieuwe rituelen die buiten de kaders van de geïnstitutionaliseerde religie aan het ontstaan zijn. Binnen het onderzoeksprogramma van het departement Cultuurwetenschappen, *Religion as Contested Ground: Reinventing Religious Identity in Pluralistic Society and Culture* wordt onderzoek gedaan naar deze verborgen vormen van religiositeit (Huisrituelen, Pelgrimage, Herdenkingsplekken, Voetbal in Afrika).

## Religie

Maar het wordt tijd om iets te verhelderen van de theoretische uitgangspunten van het begrip verborgen religiositeit. In het verlengde daarvan zal ik iets zeggen over de consequenties die deze visie op religiositeit heeft voor religieuze educatie en begeleiding.

De vorm, inhoud, vindplaats van religie is in de aanvang van de 21ste eeuw aan het veranderen, transformeren (V.d. Donk, 2006; Taylor, 2009; Hent de Vries, 2008; Davie, 2002 e.a.). Er is sprake van tegelijk een ontinstitutionalisering van religie en een individualisering. Ontinstitutionalisering betekent dat mensen in toenemende mate zich van de kerk, moskee, tempel, synagoge afwenden en hun eigen weg gaan in geloven. Believing without belonging wordt dit genoemd. Voor mijn geloof heb ik geen kerk nodig. De individualisering die hier onmiddellijk mee samenhangt is op verschillende manieren zichtbaar: mensen gaan op een individuele manier met de overgeleverde godsdienstige tradities om; mensen leren op een individuele manier van religie(s); steeds meer kleine religieuze en religieusachtige groeperingen vormen 'kerkjes'. Tegelijk is een fundamentalisering van religie zichtbaar als reactie op de modernisering. Mensen trekken zich terug in oude waarheden die voor hen zekerheid bieden omdat zij duidelijke antwoorden geven op hun vragen. Secularisatie verstaan als het vervagen van de betekenis van religie als de belangrijkste betekenisgevers in het bestaan verklaart niet alle bewegingen die zich in religie voordoen. De modernisering van de samenleving wordt gevolgd door een postmodernisering. Kenmerk hiervan is het vergruizen van de maakbaarheidsideologieën (humanisme, socialisme, christendom): de wereld bleek niet veranderbaar te zijn, integendeel de grote oorlogen en massavernietigingen van de 20ste eeuw gaven aan dat de wereld, dat de ideeën van het maken van een betere en humanere wereld zeer breekbaar zijn.

Religie is ook in veel verschillende institutionele vormen in onze samenleving aanwezig. Deze pluralisering verlevendigt het beeld van religie door haar in vele gedaanten zichtbaar te maken. En er is er sprake van een fragmentarisering van religies, waarbij de voor het individu aantrekkelijke fragmenten tot een eigen

'levensbeschouwing' worden omgevormd. Uit het grote aanbod aan religie en ideologie knutselt men zijn eigen religie bij elkaar, een religiositeit die voortdurend verandert. Dit leidt tot de constatering dat religie in haar traditionele huidige vorm niet in een pluralistische samenleving kan overleven (Ward, 2004). De geïnstitutionaliseerde religie zelf is ook aan het transformeren, wordt tegelijk in zijn traditionele vormen onzichtbaarder en toont zich op een verrassend nieuwe wijze in nieuwe beelden, daden, rituelen, vormen: er is een ander vocabulaire aan het ontstaan. We zien dit in vernieuwingsbewegingen als het evangelicalisme (Roeland, 2009), waarbij sprake is van subjectivering zonder dat de onderwerping aan de traditionele leer doorbroken wordt; dit is ook zichtbaar in bewegingen als de Focolarini in de RK Kerk en in Taizé. Ook daar verandert het vocabulaire, verbindt het zich met verschillende vocabulaires, vervloeit daartussen, neemt het verschillende institutionele vormen aan; er is sprake van een liquid church.

Omdat religie steeds meer geworden is tot een persoonlijke keuze en een persoonlijke vormgeving kent, spreek ik in het volgende niet over religie, waarmee dan bedoeld wordt op de institutionele vorm, maar over religiositeit, waarmee bedoeld wordt op de persoonlijke actieve expressie en vormgeving. Juist omdat deze vaak in het individu of de kleine groep verschijnt, spreek ik niet over zichtbare religie maar over verborgen religiositeit, niet over geïnstitutionaliseerde religie maar over liquid religiosity, niet over expliciete religie maar over impliciete religie: we gebruiken hiervoor de term hidden religiosity. Deze doet zich voor op plaatsen waar we ze in eerste instantie niet vermoeden, op het voetbalveld, in de internetcommunities, tijdens popfestivals, in gaming, in films en tv-series (Ganzevoort, 2009), in shopping en reclame. In het volgende ga ik op zoek naar wat aan deze verandering in de beleving van zoiets als religie en religiositeit ten grondslag ligt, ik wil dat doen door dicht bij deze werkelijkheid zelf te blijven, vanuit het fenomeen zelf bij de spelers en participanten te rade te gaan, om te voorkomen dat ik van te voren vastgelegde omschrijvingen terug ga vinden en op ga leggen aan deze werkelijkheden. Ik begeef mij op het gladde ijs of misschien wel in het moeras van onduidelijkheid. Juist omdat ik niet vooraf wil definiëren loop ik het gevaar alles tot religiositeit te maken, ik neem dat risico, juist omdat ik met de filosoof Taylor zeg dat religiositeit nog onvermoede vormen kan krijgen, zoals door de eeuwen heen religiositeit zich voortdurend heeft veranderd.

## **Religie en religiositeit**

Maar eerst toch over religie, wat is religie. In de literatuur is het onderscheid tussen een substantiële en een functionele benadering van religie klassiek en deze

bestaan zowel in de sociologie als in de psychologie, dus zowel op sociaal als op individueel vlak.

In de psychologisch inhoudelijke definities wordt gezocht naar het eigene van religie, dat wat het onderscheidt van andere ervaringen, het gaat daar om hoedanigheid en kwaliteit van religie. Veelal heeft dit tot gevolg dat de omschrijving samenvalt met een bepaalde religie en daarmee andere niet dekt. Is het christendom onder dezelfde inhoudelijke definitie te verenigen met het boeddhisme? De vraag in deze postmoderne tijd doet zich voor of de getransformeerde vormen van uitgewaaierde religiositeit onder een substantiële noemer zijn te brengen.

Is het onderscheidende het kenmerk van de substantiële benadering, de functionele benadering zoekt naar het overeenkomstige tussen religies door op het resultaat, dat wat het religieuze bewerkstelligt te letten. Religie heeft van doen met het zoeken naar en bieden van voorbeeldverhalen in het omgaan met de laatste levens – en zinvragen, de existentiële vragen. Deze functionele benadering sluit aan bij de postmoderne beleving, waar religie en religiositeit veelal functioneel worden opgevat, het moet betekenis hebben voor mij, het individu, het moet mij iets opleveren. Het gevaar van de functionele definitie is dat er veel onder kan vallen en er weinig sprake is van afscherming. Religie waaiert uit naar alle sectoren van het mensenbestaan waar sprake is van zin en zinbeleving. Ik geef hier twee prototypen van de substantiële en functionele definitie.

Substantieel: 'the necessary content of religion includes the ideas of a supernatural, an optional church, ceremonial occasions, and ethical prescriptions' (Cohn & Klausner, 1962; zie ook Smart, 1973). En functioneel: 'A system of symbols which acts to establish powerful, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic' (Geertz, 1973). In de eerste definitie worden de samenstellende delen van religie benoemd, elke religie geeft daar op een bepaalde eigen wijze vorm aan. Dus daarin onderscheiden religies zich van elkaar. In de tweede definitie wordt de nadruk gelegd op de betekenis die religie, en dus elke religie heeft voor haar beoefenaren, daar ligt precies de overeenkomst tussen religies.

In meer sociologische zin wordt het onderscheid gehanteerd tussen zichtbare en onzichtbare religie, waarbij de uitwaaiering van het publieke naar het individuele centraal staat. Religies kennen een bepaalde mate van institutionalisering waarmee hun zichtbaarheid al dan niet vergroot wordt. Individualisering bepaalt juist de onzichtbaarheid van religie, die zich steeds meer uit de samenleving lijkt terug te trekken.

Ik bespreek hier verder niet alle mogelijke definities van religie, maar ga uit van de ‘diep pragmatism’ benadering van Hent de Vries (2008): religie is een complex begrip zonder heldere criteria om het te onderscheiden van andere overeenkomstige ervaringen bijv. de esthetische, de morele. Hierin worden m.i. de substantiële en de functionele benadering verenigd. Religie toont zich in “woorden, dingen, gebaren, machten, geluiden, stiltes, sensaties, vormen, kleuren, affecten en effecten” (De Vries, p. 17). Dit krijgt verschillende vormen, heeft dat gekregen en zal dat krijgen. Deze vormen veranderen, vernieuwen zich, nemen onverwachte vormen aan (Charles Taylor in *de Volkskrant* van 13 juni 2009). In het volgende baseer ik mij op deze omschrijving van de Vries.

In religies geeft de mens op al deze wijzen verhaal, expressie aan zijn ervaring van de werkelijkheid en aan de fundamentele vragen die zich in het grensgebied van zijn leven aan hem voordoen, teneinde deze werkelijkheid voor zichzelf leefbaar te maken en te houden door er zin in te ontdekken en er zin aan te ontlenen. Religies claimen in hun verhalende antwoorden op de fundamentele vragen waarheid, eigen waarheid, communiceerbare unieke en exclusieve waarheid. Uniek omdat het de door jouw religie gekozen waarheid is, exclusief omdat zij voor haar aanhangers de enige is, maar communiceerbaar omdat religie als cultuurverschijnsel deel heeft aan een plurale samenleving en cultuur. Deze waarheid kan inclusief verstaan worden, voor zover mijn waarheid andere insluit en niet uitsluit. Religies dragen ontwerpen van hun antwoorden over die telkens opnieuw geïnterpreteerd moeten worden.

De uitwaaiering van religie van het institutionele domein weg naar het individuele domein leidt er toe dat religie van een min of meer vastliggend en statisch geheel van opvattingen en gebruiken waaraan aanhangers zich conformeren, tot een dynamische activiteit wordt van individuen die op een eigen manier al dan niet in het verlengde van de overgeleverde vormen een eigen expressie geven aan wat hun ten diepste aanbelangt. Religie wordt religiositeit. Met deze term wil ik het zich steeds verplaatsende en transformerende karakter van religie benadrukken. Met de term verborgen duid ik op het feit dat deze religiositeit zich in onverwachte gedaantes en op onverwachte plaatsen voordoet.

## **Verborgen religiositeit**

In het volgende beperk ik mij tot de wat ik noem ‘verborgen religiositeit’, de geïndividualiseerde expressie van het zoeken naar zin. We bedoelen hiermee zowel de alledaagse zin, die zich vanzelfsprekend aandient, maar niet expliciet als zodanig beleefd wordt, als ook maar meer bepaald het zoeken naar zin daar waar de alledaagse zinbeleving stagneert, dat is wanneer de gang van zaken problematisch is en er verandering nodig is, wanneer iemand een gevoel

van leegte heeft doordat diepere behoeften onbevredigd blijven, of wanneer iemand getroffen wordt door een catastrofale of ingrijpende beslissende levenservaring. Het gaat om iemands affectieve relaties met de sociale omgeving en om het zich inzetten in wat waardevol wordt geacht; daarmee is bedoeld de existentiële zin van het bestaan. Religiositeit is concreet, komt tot uiting, wordt zichtbaar in “woorden, dingen, gebaren, machten, geluiden, stiltes, sensaties, vormen, kleuren, affecten en effecten”. Het besef van religiositeit ontstaat in de confrontatie met nieuwe, onverwachte en ongemakkelijke perspectieven van waaruit vertrouwde waarden en persoonlijke belangen op de tocht komen te staan. In de confrontatie ontstaat in een proces van creatieve verbeelding een nieuw perspectief. Hiermee is ook het contradictorische karakter van de term religiositeit aangegeven.

De verborgenheid heeft betrekking op nog niet feitelijk zichtbaar zijn (de onverwachte en ongemakkelijke perspectieven), waarna door de confrontatie het nieuwe perspectief ontstaat, een nieuw inzicht. Dat *kán* – maar hoeft niet – herkenbaar en zichtbaar worden in het perspectief van wat traditioneel als religie wordt opgevat. Het verborgen karakter zit in het (nog) niet als expliciet religieus bedoeld zijn van woorden, dingen, gebaren, machten, geluiden, stiltes, sensaties, vormen, kleuren, affecten en effecten. Welke bedoeling noch bij de actor van de handeling noch bij de toeschouwer van de handeling expliciet aanwezig is. Tegelijk hebben de woorden, dingen, gebaren, machten, geluiden, stiltes, sensaties, vormen, kleuren, affecten en effecten een nieuwe betekenis voor actor en toeschouwer, die als een wezenlijke en diepgaande verandering gekarakteriseerd kan worden. Dit wezenlijke zit in het transcenderende karakter van deze betekenisgeving en -ontvanging.

Verborgen religiositeit geef ik dus als voorlopige omschrijving: *woorden, dingen, gebaren, machten, geluiden, stiltes, sensaties, vormen, kleuren, affecten en effecten waarin het verlangen naar transcendente betekenisgeving aan het ondoorgrondelijk wonder van het bestaan tot uitdrukking komt* (De Vries). Het vocabulaire waarin deze betekenissen tot uitdrukking worden gebracht bevat soms traditionele taal die in nieuwe contexten gebruikt, nieuw verstaan wordt en bevat soms taal die nog niet naar zijn eigenlijke betekenis verstaan wordt. De woorden, dingen, gebaren, machten, geluiden, stiltes, sensaties, vormen, kleuren, affecten en effecten doen zich voor in het gewone concrete alledaagse bestaan en in bijzondere contexten.

In de bijdragen die aan dit college vooraf gaan is dit begrip verborgen religiositeit al enigszins uitgediept. Eerst is het door Tuur de Beer als menselijke praxis theoretisch benaderd, daarna volgden drie meer empirisch georiënteerde bijdragen die op zoek gaan naar vormen van deze religiositeit in de werkelijkheid. Twee gaan in op de muziek, als misschien wel de meest elementaire en

indringende vorm van expressie van ervaringen, verlangens en gevoelens. Martin Hoondert doet dit aan de hand van een concrete partituur. Heleen Kommers zoekt naar de vorm van expressie in de popmuziek bij participanten van popfestivals. Ina ter Avest gaat te rade bij het begrip *critical incidents*.

## **Verlangen als drijfveer<sup>1</sup>**

Ik ga verder in op wat aan de basis ligt van religiositeit: het menselijk verlangen. Verlangen is de drijfveer van ons bestaan. Of is de vervulling van het verlangen die drijfveer? Als je naar het leven van veel (jonge) mensen kijkt, dan lijkt dat eerder bepaald door de jacht op vervulling van het verlangen dan door het verlangen zelf. Men gaat van vervulling naar vervulling en het verlangen dat eraan ten grondslag ligt wordt niet of ternauwernood herkend. Veel mensen lijken het verlangen als ondraaglijk te ervaren en het uit de weg te gaan. Door het verlangen voortdurend te vervullen, hoeft het niet gevoeld te worden.

Verlangen heeft betrekking op het opheffen van de frictie die bestaat tussen de werkelijkheid en dat wat wij wensen te beleven. Ieder van ons wordt voortdurend met deze frictie geconfronteerd: het menselijk tekort is onontkoombaar. Blijkbaar is de frictie tussen droom en werkelijkheid moeilijk te verdragen en proberen we eraan te ontkomen: dat is ons verlangen. En dat verlangen houden we niet vast, maar we zoeken de vervulling ervan, liefst zo snel mogelijk. De vraag is echter of we niet een hersenschim najagen. Is ons verlangen wel te vervullen? Is de frictie in het menselijke bestaan wel op te heffen? Of is juist eigen aan dat bestaan dat het fundamenteel gebroken is?

## **Verlangen en contingentie**

Wij kunnen ons bestaan niet anders beleven dan als fundamenteel gebroken. Steeds worden we met de vraag geconfronteerd: waarom is het zoals het is en niet anders? Waarom ben ik hier geboren en niet ergens anders? Waarom ben ik redelijk intellectueel begaafd en niet muzikaal? Waarom heb ik kanker en ben ik niet gewoon gezond? Waarom zit mij altijd alles tegen? Waarom lukt het mij niet te bereiken wat ik wil? Waarom win ik nooit de hoofdprijs in de loterij? Waarom is er oorlog en armoede? Waarom zijn er overstromingen en aardbevingen? Waarom kunnen mensen niet gewoon met elkaar omgaan en moet er altijd ruzie en afgunst, haat en nijd zijn?

Deze vragen zijn onbeantwoordbaar. Toch zoekt de mens zijn hele geschiedenis al naar antwoorden. En die worden uiteindelijk ook gevonden. Bijvoorbeeld het

---

<sup>1</sup> De volgende passages over 'verlangen' ontleen ik aan een artikel dat ik samen schreef met Birgit Verstappen (Van der Tuin & Verstappen, 2001)

antwoord dat God een plan met de wereld heeft, waar alles wat ons overkomt, inpast: het plan van de Grote Regelaar. Of het antwoord dat al die ellende, al het lijden het gevolg is van Gods straffend en regulerend handelen, waarmee Hij mensen op het goede pad houdt en ervoor zorgt dat zijn Schepping, die goed geschapen is, ook goed blijft. Mensen die niet zo gelovig zijn, geven als antwoord dat alles een spelving van de natuur is: zo ben je nou eenmaal geboren, het zit gewoon in je genen. Het had inderdaad ook anders kunnen zijn, maar het lot heeft nu eenmaal dit beslist. Echter deze antwoorden gelden niet voor iedereen op dezelfde wijze.

In de theologie en filosofie wordt deze problematiek van toeval en willekeur aangeduid met het begrip contingentie. Contingent is alles wat mogelijk is, maar niet noodzakelijk. De contingentie van het menselijk bestaan is verbonden met de begrensdsheid ervan. Mensen zijn beperkt door de grenzen van tijd en ruimte: we kunnen maar op één plaats tegelijk zijn en als we ergens zeker van zijn, dan is het wel van onze sterfelijkheid. Voortdurend worden we voor keuzes gesteld en worden we geconfronteerd met het feit dat onze keuzes verkeerd kunnen uitpakken. Ons weten is immers beperkt: we kunnen niet alle implicaties van ons handelen overzien. Wie kiest maakt vuile handen. Het menselijk bestaan is fundamenteel contingent en met die contingentie moeten wij leven.

## **Verlangen en de kick**

Toch willen wij de contingentie van ons bestaan overwinnen en proberen wij het toeval de baas te worden. Met heel onze denkkraft en al ons technisch vernuft trachten we ziekte en dood te overwinnen en onze onmacht in macht om te zetten. We proberen de wereld zo in te richten dat er geen oorlog en armoede meer is, dat ziekte ons er niet onder krijgt en dat we de dood uit kunnen stellen. In haar novelle *Want dit is mijn lichaam* beschrijft Renate Dorrestein de lichaamscultus van deze tijd. Alles wat onvolkomen is aan ons lichaam repareren wij met behulp van fitness, sport en plastische chirurgie. Zelfs de dood nemen wij in eigen hand. We laten haar plaatsvinden wanneer het ons uitkomt. Zo ontkomen we aan de contingentie: dat de dood ons overvalt, en aan de gevolgen ervan: dat het leven ondraaglijk pijn doet.

Zolang het ons niet gelukt is het toeval de baas te worden, wensen we in ieder geval te ontkomen aan de ondraaglijkheid van de ervaring van contingentie. Daarom storten we ons in de roes van alcohol en drugs, en gaan we onder in de muziek van de houseparty, waar geluid, licht en beweging ons voor even wegvoeren uit het dagelijks bestaan. Daarom zoeken we de ultieme ervaring van de extremiteit: storten we ons in een lange vrije val uit een vliegtuig, bungelen we net boven de grond aan een lang elastiek, razen we met hoge snelheid op

twee latten een berg af. Daarom reizen we naar verre streken, zoeken we contact met vreemde werelden, ondergaan we vrijwillig de barheid van extreme kou en warmte, van dorst en honger, van verlatenheid en opgaan in de massa.

## **Verlangen en projectie**

Ook religie en religiositeit zijn op te vatten als pogingen om aan de ervaring van contingentie te ontsnappen. In de godsdienst creëren we boven of naast de wereld van alledag een hogere werkelijkheid, die we als 'echter' beschouwen dan de wereld waarin wij leven. Zo ontstaat de dualiteit van geest en lichaam, van een aardse en een hemelse werkelijkheid. Het is niet langer ons contingente bestaan waar alles om draait. Onze bestemming ligt ergens anders en daar ervaren wij nu al de voorafschaduw van. Veel theologie is op te vatten als een rationele verantwoording van dit denkbeeld.

Wij projecteren ons verlangen naar heelheid in een andere werkelijkheid, die een wenkend perspectief voor ons vormt. Als we uiteindelijk in die andere werkelijkheid terechtkomen, zal ons verlangen vervuld zijn. Zo maken we beelden van de overwinning op de dood door verrijzenis, van leven in het hiernamaals, van reïncarnatie in de kringloop der wedergeboorten. We laten ons bestaan beginnen in die andere werkelijkheid, we verdienen aflaten voor het eeuwige leven.

Die andere werkelijkheid oefent invloed uit op ons bestaan in deze wereld. We laten ons zegenen om aan lijden en ongeluk te ontkomen. We laten ons water en voedsel instralen en voelen ons daarmee beschermd tegen ziekte en dood. We horen de doden tot ons spreken volgen adviezen op die ons van 'gene zijde' bereiken over een goede toekomst. We laten God buikspreeken via onze mond en voeren een gesprek met Hem, waarin Hij al onze vragen beantwoordt. En we geloven er heilig in, heiliger dan in ons alledaagse bestaan.

## **Het verlangen uithouden**

In deze religieuze projectie, maar ook in de roes van de houseparty en de kick van het bungee-jumpen of de extase van het popconcert of de saamhorigheid in het supportersgevoel, is het verlangen functioneel. Het is datgene wat ons doet reiken naar dat wat vervult: God of drugs. Het verlangen is slechts voorlopig, want het is ophefbaar, zo niet met behulp van aardse goederen, dan wel langs spirituele weg. In beide gevallen mag het verlangen niet blijven bestaan: het moet vervuld worden. Men blijft niet staan bij het verlangen zelf. Toch leert de ervaring dat elke vervulling van het verlangen slechts voorlopig en partieel is. Elke opheffing van de frictie tussen droom en werkelijkheid, langs materiële of spirituele weg, legt ons verlangen niet het zwijgen op. Elke opheffing is voortdurend voorwerp van fundamentele twijfel.

Het verlangen wil vervuld worden. Maar waar komt ons verlangen naar heilheid eigenlijk vandaan? Eerder zagen we dat het menselijk bestaan fundamenteel gebroken is. Als we ons bestaan uitsluitend als onvolkomen zouden beleven, dan zouden we geen verlangen naar heilheid kunnen hebben. Aan dit verlangen zou immers geen ervaring ten grondslag liggen: wij zouden niet weten hoe het leven ook anders kan zijn. Het is juist deze ambivalentie van ons bestaan waaruit het verlangen voortkomt. Het leven is pijnlijk en prachtig. Naast de ervaring van contingentie, de onvolkomenheid en gebrokenheid kennen we ook momenten van volkomen gelukzaligheid. Het zijn deze momenten die beelden oproepen van een werkelijkheid waarin het voor altijd zo is: kon het maar eeuwig duren. Nog voor je beseft hoe gelukkig je bent, is er echter al weer een wolk aan de hemel. Maar de herinnering blijft en het is deze herinnering die maakt dat wij rusteloos zoeken naar nog zo'n gelukkig moment.

De werkelijkheid is echter dat gelukkige momenten komen en gaan. Geluk kun je niet afdwingen. Gelukkige momenten worden afgewisseld door momenten waarin nergens een lichtstraal in de duisternis om en in ons doorbreekt. Het is dit fluctueren van licht naar donker waarmee wij niet uit de voeten kunnen.

## **Absolute transcendentie**

We leven in een gebroken wereld, waarin niets blijft zoals het was, waarin geluk wordt afgewisseld door periodes van lijden. Daarom dromen wij van een voortdurende staat van geluk: een wereld waarin alles alleen maar mooi is, waarin ons niets wordt afgenomen, waarin alles ons gegund is, waarin niemand verscheurd wordt door angst of pijn. Vanuit dit verlangen naar gelukzaligheid sleutelen wij op alle mogelijke manieren aan onszelf en aan ons lichaam: we opereren het, we trainen het, we stoppen het vol met genotmiddelen. Of we wenden ons juist van het lichaam af. Zoeken ons heil in onthechting en meditatie. Is het niet precies ons lichamelijk bestaan dat de oorzaak is van ons lijden? Hadden wij maar geen lichaam, dan zouden we niet lijden, niet aftakelen, niet doodgaan. Dan waren er geen hartstochten en konden wij ook niet teleurgesteld worden. Het is om deze reden dat wij materiële en spirituele wegen zoeken om ons lichamelijk bestaan te transcenderen.

Uit dit verlangen ontspringt het beeld van een God die niet tot lijden in staat is: een lichaamloze God. We verbeelden ons God als louter geest, als logos. We verzinnen een absoluut transcendent, oppermachtig, onbewogen, ongebonden en tijdsloos wezen. Een God die, altijd in evenwicht, verleden, heden en toekomst zonder geheimen doorschouwt. De Onbewogen Beweger, die zelf niet bewogen is noch bewogen wordt.

## **Immanente transcendentie**

Brengt deze verbeelding ons verder? Of is er ook een andere manier om met ons verlangen naar heelheid om te gaan? Uiteindelijk boeit deze absoluut transcendente God ons niet. In plaats van op te stijgen naar hemelse sferen en te zoeken naar een werkelijkheid die niet bestaat, blijven wij liever verbonden met dat wat wèl bestaat. Dat wat bestaat, is niet onbewogen, onveranderlijk en onaantastbaar, maar beweegt, verandert en is kwetsbaar. Het leven om ons heen is niet louter geest, maar bestaat uit geest en lichaam. Daarmee is het nooit ongebonden, maar altijd afhankelijk van al het andere zijnde. Een statische wereld zonder lijden en dood, een wereld waar alles aan zichzelf genoeg heeft, is niet onze wereld. In onze wereld bestaan kwetsbare en sterfelijke lichamen.

Zo ontstaat er een alternatief voor een ongebonden, onveranderlijke en lichaamloze Geestgod. En wel in de christelijke verbeelding van een God die zich 'in het vlees gestort' heeft: een God die geïncarneerd is en leven blaast in onze neusgaten. Hier ontstaat het beeld van een God als levenskracht, die zich uitdrukt in alles wat bestaat. Alles wat bestaat, is expressa dei: uitdrukking van de levenskracht van God. Alleen al door het simpele feit dat wij bestaan, zijn wij uitdrukking van God. Dat geldt voor mensen, maar ook voor dieren en planten, en zelfs voor levenloze dingen. In dit Godsbeeld is het goddelijke immanent.

## **Verborgene transcendentie**

Ook dit beeld van de immanente panentheïstische geïnstitutionaliseerde God is in onze tijd niet meer als vanzelfsprekend te aanvaarden. De vervulling van het verlangen wordt steeds meer in eigen kring gezocht, binnen de eigen private context. Buiten het zicht van de officiële religies, verborgen maar wel zichtbaar, in het concrete leven, in andere dan de bekende vormen, beelden, woorden, in een veranderd vocabulaire. Ligt hier niet de verdere invulling van ons begrip verborgen religiositeit?

Het verlangen heeft te maken met het willen ontsnappen aan de ervaring van contingentie die het leven van mensen eigen is. Het is de ervaring van volkomen uiteindelijke afhankelijkheid, dat het leven is zoals het is en niet anders en dat de invloed die wij daarop kunnen uitoefenen uiteindelijk nihil is. Deze ervaring van afhankelijkheid is niet direct gekoppeld aan iets of iemand. Toch wordt de ervaring geïnterpreteerd in termen van afhankelijkheid van een macht. Een macht die op velerlei wijzen omschreven wordt. Een macht die als transcendent beleefd wordt. De beelden waarmee deze macht omschreven wordt zijn gestold in de grote wereldreligies en worden verpersoonlijkt onder namen als God, Allah, JHWH, de Enige, de Eeuwige, Ik ben die ben e.d. In onze postmoderne context waarin de bestaande religies aan belang beginnen in te boeten en mensen op

zoek gaan naar nieuwe verwoordingen van deze interpretatie van die oerervaring worden nieuwe symbolen, beelden en verwoordingen gebruikt. Dit nieuwe zich vormende vocabulaire blijft voorsnog verbonden binnen het privédoein, gaat vooraf aan de traditionele openlijke verwoordingen binnen de religies, daarom spreek ik hier van religiositeit, die nog verborgen blijft, omdat zij niet eenduidig interpreteerbaar is. Deze wordt tot uitdrukking gebracht in muziek, in de rituelen die daarmee verbonden zijn, in de verhalen die zich tussen mensen voordoen, in onverwachte bewoordingen, maar ook in de nieuwe invullingen die oude woorden krijgen bij hen die ze in hun eigen traditie meenemen en opnieuw inhoud geven.

### **Verlangen ter sprake brengen**

Mijn vraagstelling is dan in welke vorm en met welke woorden mensen in de huidige tijd dit verlangen tot expressie brengen. Unieke en authentieke subjectieve ervaringen zijn daarbij het vertrekpunt. Om ervaringen te communiceren maken mensen gebruik van een bepaald vocabulaire zoals (metafore) taal, (virtuele) beelden, (religieuze) muziek en (rituele) handelingen. Dit vocabulaire ontleen mensen aan de werkelijkheid waarin de ervaring plaats vindt. Dat maakt dat mensen het steeds anders verwoorden, afhankelijk van de omstandigheden en de tijd waarin zij leven. Telkens anders is de plaats die de religieuze traditie in die taal krijgt toebedeeld en de manier waarop mensen gebruik maken van de woordenschat en het handelingsrepertoire van religieuze tradities.

Religieuze expressie kan de vorm en inhoud krijgen van het institutionele religieus vocabulaire, en geïnterpreteerd worden in de context van die traditie. Het kan ook dezelfde woorden en beelden bevatten, maar in een geheel nieuwe context geplaatst. Daarnaast kan er gebruik gemaakt worden van een heel ander vocabulaire dat niet direct aan de religieuze traditie gerelateerd is maar waarin daarvan een echo te horen is. In dat laatste geval bijvoorbeeld volgt de tekst de structuur van traditioneel religieuze verhalen en roept de tekst een verlangen op gekend te zijn als uniek onderdeel van een universeel geheel. Zo kan een bijzondere ervaring in de natuur met de expliciet religieuze woorden van schepping en Schepper uitgedrukt worden, of met een uitdrukking als 'niet door mensenhanden gemaakt'.

### **Locus theologicus et religiosus**

Het concept dat aan de basis ligt van de interpretatie van existentiële ervaringen is het begrip locus theologicus et religiosus. Geloof en religie zijn alleen in de werkelijkheid van alle dag te vinden, het gewone bestaan en de ervaring van

mensen is de basis van alle theologisch en religiewetenschappelijk reflecteren. Hermeneutiek betekent deze alledaagsheid verstaan vanuit de telkens nieuwe contexten en de wijze waarop traditie in die context begrepen is. De klassieke theologie vertrekt vanuit de bronnen van de traditie (de Schrift) en legt deze telkens opnieuw uit in de context van de veranderende samenleving. Hier heeft de traditie het primaat bij het verstaan.

De ervaringstheologie vertrekt vanuit de werkelijkheid waarin mensen leven en doorlicht deze vanuit de traditie. Deze theologie vindt haar basis in de verworvenheden van de bijbelwetenschappen, die aantoonen dat de bijbelse boeken de weerslag zijn van een interpretatie van de geschiedenis van een volk (in het Eerste Testament, of: Oude Testament) en van de ervaringen die concrete mensen hebben gehad met (de verhalen over) Jezus van Nazareth (in het Tweede Testament, of: Nieuwe Testament). De boeken van de bijbel zijn in deze opvatting ervaringsgeschriften.

Traditie is volgens de katholieke theoloog Edward Schillebeeckx niets anders dan het doorvertellen van nieuwe ervaringen in het licht van de vertelde en in die traditie gestolde ervaringen. Ervaring is immers geïnterpreteerde ervaring, wordt door en vanuit een door die traditie gevuld en gevormd referentiekader verstaan. Alles wordt van daaruit verstaan. In het alledaagse is, volgens deze traditieopvatting, de dimensie van het transcendente aanwezig, het doordrenkt de werkelijkheid. Hoe komt het dat de één het leren kan en de ander niet, hoe komt het dat de één ontvankelijk is en de ander niet? Hoe komt het dat de één zich laat raken en de ander niet? Transcendentie heeft met verlangen van doen. Komt dit op mij af of doe ik het zelf? Lig aan de religieuze taal de authentieke ervaring ten grondslag die in de religieuze taal bedoeld is en verwoord wordt?

Voor de protestantse theoloog Kuitert is er in het kennen van God geen onderscheid tussen een natuurlijk en een bovennatuurlijk kennen. Alle kennen is menselijk kennen. Alle menselijk spreken over en vanuit de Hoge wordt door mensen van onderuit gezegd. Er is geen openbaring zonder ervaring. Een ervaring wordt tot openbaring als zij verrassend is en inbreuk maakt op het dagelijkse bestaan (objectief aspect); zij wordt in mensentaal gearticuleerd (subjectief aspect) en zij zet aan tot levensvernieuwend handelen (handelingsaspect). Borgman (2008) sluit hierbij aan en spreekt over “de plaats waarop wij staan als heilige grond”. Waar wij mensen zijn is God, God is daar waar wij moeten zijn. God komt niet in een verre toekomst, God is aan het komen. Borgman spreekt daarom over God als onderzoeksprogramma. Staat bij Schillebeeckx de traditie als interpretatiekader voorop, voor Borgman is het interpretatiekader voor het moderne verstaan van religiositeit de actuele verbondenheid in de gemeenschappelijke discussie over oorsprong, dragende

grond en doel van het leven. De tijd kan niet slechts verstaan worden vanuit de traditie, maar het geloof is met de tijd zelf verbonden en daardoor veranderlijk, zoals al verwoord in het document *Gaudium et Spes* van het Tweede Vaticaans Concilie. De wereld is de religieuze plaats bij uitstek. Theologie is reflectie op de wereld en op Gods betrokkenheid daarbij. Volgens Ganzevoort (2007) ligt de wijsheid (religie) op straat en dient andersom de (eventueel gestolde) traditionele wijsheid opnieuw naar de straat gebracht te worden. Zij laat de kerken en moskeeën achter zich. Roebben (2007) gebruikt hiervoor het beeld van de narthex, waar wijsheid en de straat elkaar ontmoeten in een ingaande en uitgaande beweging. De communicatie over levensbeschouwing en zingeving die hier plaats vindt is hermeneutische communicatie, enerzijds ingebed in de tradities waarmee de participanten geconfronteerd worden, welke de grote en kleine instituties, kerken en moskeeën zijn. Anderzijds ontwikkelt er zich ook religie op straat als nieuwe invented traditie buiten het geïnstitutionaliseerde religieuze domein, zoals in de ont-traditionaliseerde spiritualiteit – een getransformeerde, eigentijdse traditie van spiritualiteit in bijvoorbeeld de moderne popcultuur (Van der Tuin, 2008).

## Hermeneutiek

De toegang tot de wereld van anderen ontstaat wanneer mensen geraakt zijn door elkaars verhaal. Op welke manier maken mensen bij het vertellen van en betekenisverlening aan hun ervaringen, gebruik van bestaande genres van verhalen (uit de literatuur: romantisch verhaal, tragedie, komedie; uit een religieuze traditie: bekeringsverhalen, gelijkenissen, uittochtverhalen, geboorteverhalen, profetenverhalen)? Wat maakt dat een bestaand verhaal helpt om het eigen leven te positioneren tegen een gedeelde horizon (het verhaal dat het leven van 'ik' construeert) en tegelijkertijd het samenleven structureert? In gedeelde verhalen (van actuele, verleden en toekomstige gebeurtenissen) creëren mensen hun samenleving. In het verhaal presenteren mensen zich voor of tegenover anderen.

Niet in staat zijn een verhaal te vertellen betekent dat de contingentie in het bestaan geen plaats kan krijgen. Omgekeerd kunnen bestaande verhalen helpen aan de contingentie van het bestaan betekenis te verlenen. De vraag die ik aan de orde stel, is die naar de verwoording van bijzondere ervaringen in het spanningsveld tussen expliciete en niet-expliciete religieuze verwoordingen; ik ben mij ervan bewust dat ik daarmee balanceer op de rand van de valkuil religieus te duiden wat niet religieus is. Om na te gaan wat verhalen betekenen, kan worden onderzocht wat de schrijver ervan zou hebben bedoeld. Een probleem daarbij is echter dat het moeilijk blijft precies te achterhalen welke betekenis

door de auteur aanvankelijk bedoeld was. De ervaringshermeneutiek gaat te rade niet alleen bij de auteur (eerste betekenisgever) maar ook bij de luisteraar, toehoorders en omstanders. Hermeneutiek is er zo op gericht het verborgene te 'ont-bergen'.

## **Je eigen verlangen leren verstaan<sup>1</sup>**

Nu wordt het tijd het voorgaande in een religieus educatief kader te plaatsen. Ik wil dat kader breed zien en mij niet beperken tot de school, maar al die situaties in sluiten waarin sprake is van religieus begeleiden en leren. Uiteindelijk gaat het bij dit alles om de (jonge) mens die in deze werkelijkheid zijn of haar weg moet zien te vinden en op radicale wijze geconfronteerd wordt met het verborgen zijn van religie en religiositeit. Religieuze educatie moet educandi vaardigheden helpen eigen te maken om het verlangen in hun eigen werkelijkheid te kunnen waarnemen, er de diepere zindimensies in te onderscheiden en open te staan voor het wonder dat in de werkelijkheid verscholen ligt: getransformeerde en verborgen religiositeit. Het gaat om het bevorderen van de competentie om in het alledaagse de verplaatste en getransformeerde religiositeit te ontdekken in zijn verrassende vormgevingen. Een competentie die verwoord kan worden als: Kijken wat je doet; horen wat je zegt; horen wat de ander zegt; zien wat de ander doet en wat dat betekent - voor die ander en voor jou. Dat betekent een uitbreiden van het aangereikte repertoire van betekenisgeving en het aanvullen vanuit het eigen of andere repertoire. Religiositeit verschijnt als het onderbreken van het dagelijkse bestaan.

Het uitbreiden van het aanwezige religieuze repertoire en het verwerven van een nieuwe religieuze geletterdheid wordt gestimuleerd door het vertellen en lezen van verhalen in een andere context waardoor nieuwe betekenissen kunnen ontstaan. Madonna doet dat in haar lied *Live to tell* door bestaande woorden (het lied dateert al van 1986) in een nieuwe context te plaatsen, die zij expliciet religieus laadt, waardoor oude woorden als nieuw verstaan worden. Met name in de muziek zijn hier vele voorbeelden van te geven. Heleen Kommers doet dat in de wereld van de popfestivals. In mijn oratie gaf ik het voorbeeld van *Faithless* 'God is a DJ, en voorbeelden uit de wereld van film, televisie, reclame en internet.

## **Benaderingen van religieuze educatie**

In het volgende spits ik mij toe op de religieuze educatie en begeleiding zelf. Door de Engelse godsdienstpedagoog Michael Grimmitt (1994) is het

---

<sup>1</sup> Voor de volgende tekst ben ik schatplichtig aan de samenwerking met mijn collega lector en vriendin Ina ter Avest.

onderscheid in doelstellingen voor religieuze educatie beschreven in: learning in, learning about en learning from religion. Met learning in religion bedoelt Grimmitt onderwijs dat inleidt in de religieuze traditie waarin de school zichzelf plaatst. Het gaat om een introductie in de (christelijke) denominatie en beoogt een diepere verbondenheid van de educandus met het geloof zoals dat in die denominatie vorm krijgt. Socialisatie in de traditie is kenmerkend voor het godsdienstonderwijs op dit soort scholen. Transmissie van kennis is kenmerkend voor de tweede vorm van godsdienstonderwijs die Grimmitt onderscheidt learning about religion. Kennis over de traditie waartoe de school behoort, maar ook kennis over andere tradities. Sterker dan in scholen die socialiseren in één bepaalde traditie, leeft bij deze scholen het bewustzijn van de noodzaak de educandi op te voeden tot burgers van de multiculturele en multireligieuze samenleving. Aan de basis van deze manier van godsdienstonderwijs ligt de fenomenologische benadering van culturen en religies. De derde manier van godsdienstonderwijs noemt Grimmitt learning from religion. In plaats van slechts kennis aan te reiken over de verschillende verschijningsvormen van religies, wordt positief ingegaan op de sociale en religieuze veranderingen in de samenleving en ziet de school het als taak educandi hiermee te leren omgaan en de rijkdom ervan te gebruiken ten behoeve van de ontwikkeling van een eigen levensbeschouwelijke visie. Educandi worden uitgedaagd tot een onderzoekende houding, in het zoeken naar de wortels van alle religies, vergelijkbaar met de eeuwige zoektocht van de mens naar zin en betekenis.

Een gevolg van de toenemende pluralisering in godsdienstige en religieuze levensbeschouwingen in Nederland, is de invoering van het vak godsdienst / levensbeschouwing. De nadruk binnen dit vak ligt op de laatste twee benaderingen, waarbij de benadering van learning about religion vooral bij educandi de voorkeur heeft.

Ligt bij de eerste pedagogische strategie de nadruk op socialisatie in een religieuze traditie, en bij de tweede op het verwerven van kennis over meerdere levensbeschouwelijke tradities, zo ligt bij de derde manier van godsdienstonderwijs de nadruk op het levensbeschouwelijk leren denken door de educandus aan de hand van begrippen uit religieuze tradities. Ik voeg, vanuit de voorgaande aandacht voor het ontbergen van wat verborgen is aan religiositeit, een benadering toe en spreek van leren voor verborgen religiositeit (learning for hidden religiosity) .

## **Leren voor verborgen religiositeit**

Bij deze nieuwe benadering van het leren voor verborgen religiositeit gaat het erom, dat educandi sensibiliteit ontwikkelen voor hun eigen verlangen naar

zingeving, zodanig dat zij zicht krijgen op hun eigen zich ontwikkelende maar nog verborgen religiositeit. Van daaruit gaan educandi in gesprek met anderen, waarbij zowel personen als religieuze en levensbeschouwelijke tradities partner in de dialoog kunnen zijn. In deze benadering leren educandi de werkelijkheid bezien vanuit een eigen nog verborgen religieus perspectief. De dialoog met een religieuze traditie stimuleert de transformatie ervan; de conversatie met anderen draagt bij aan de verplaatsing van traditionele begrippen en het herkennen ervan in de werkelijkheid van alledag, in déze tijd. De interacties dragen bij aan de uitbreiding en stimuleren de verdere ontwikkeling van het repertoire van religieuze geletterdheid. In de beschreven mogelijke praktijken van educatie voor religiositeit is het focus gericht op de ervaring van (jonge) mensen zelf, in de verwoording waarvan eeuwenoude woorden en beelden soms niet en soms wel heel bruikbaar blijken te zijn, maar nu omdat het uit hen zelf komt. Zij vinden als het ware God zelf opnieuw uit. “Let’s reinvent the gods, all the myths of the ages. Celebrate symbols from deep elder forests”, zong Jim Morrison in 1970. In deze benadering ligt de nadruk op de actieve participatie van de educandi. De ontwikkeling van hun sensibiliteit voor religiositeit staat centraal, de bewustwording van de religieuze dimensie van het vocabulaire dat zij zelf gebruiken, van de woorden waarin zij hun gedachten en gevoelens ten aanzien van existentiële ervaringen weergeven. Soms in van de traditie geleende woorden, soms en vaak ook in woorden die door de context waarin zij staan een religieuze gelaagdheid doen oplichten maar door henzelf nog niet als zodanig herkend en beleefd worden. Leren voor verborgen religiositeit betekent de leeromgeving zo inrichten dat educandi ontvankelijk kunnen worden voor de expressie van existentiële ervaringen van zichzelf en die van anderen, en de (religieuze-) levensbeschouwelijke dimensie daarvan. De zoektocht van de educandus staat centraal. Die begint bij hun eigen kleine verhaal, een verhaal dat zichzelf overstijgt en hervindt in de verhalen van anderen waarmee de educandus zich verbonden weet. Aan het begin van het leren ligt de existentiële ervaring, naar voren gebracht door de educandus en gefaciliteerd door de educator. Deze ervaring sluit aan of conflicteert juist met andere. In het onderwijsleerproces wordt vervolgens ruimte gemaakt om de herkenning en de weerstand uit te werken, zodanig dat de educandus zich kan openstellen voor de diepere dimensie ervan. Deze diepere dimensie draagt de kenmerken van het religieuze, dat wil zeggen overstijgt en transcendeert een eerste betekenis. Hier ontstaat de mogelijkheid om te denken wat je (nog) niet gedacht had, om te beschouwen wat (nog niet) gezegd is en je openstellen voor wat niet voor mogelijk werd gehouden. Daarin spelen tradities uiteraard mee, maar nu op hernieuwde wijze. God: reinvented en revisited.

## Een nieuwe praktijk: Leren voor wat nog niet gedacht is

Ruimte te maken voor het denken van wat (nog) niet is gedacht, dat is de taak van religieuze educatie. Ruimte, in de letterlijke betekenis van een locatie, maar misschien nog wel meer in overdrachtelijke zin van rust en tijd. Denken wat nog niet is gedacht: het oversteken van de grenzen van dat wat men zich bewust is en evident is, en het tot bewustzijn brengen van wat nog onbewust aanwezig is; het creëren van bewustzijn van materiaal dat al aanwezig is, latent of voorbewust. Het kennen van het eigen verlangen, van de eigen levensvragen, de erkenning van de eigen gebreken en mogelijkheden, ontwikkelt zich mede vanuit het verhaal van de anderen; het komt tot ons via de ‘chat over de haag met de burens’, via kranten of televisie, via idolen en personages in de literatuur of in verhalen van religieuze tradities. In interactie met de andere persoon zal het eigen verhaal verder grenzen overstijgen en zal vervolgens een nieuw verhaal ontstaan, het vervolg op de eigen biografie, gebaseerd op oude verhalen, maar nu omgezet met elementen waar een nieuwe dimensie doorheen schijnt. Zo is het gegaan met (religieuze) tradities en zo zal het verder gaan.

Collectieve verhalen uit religieuze tradities kunnen richtinggevend zijn voor de existentie en co-existentie van de mens. Doorheen de tijd hebben de verhalen steeds anders geklonken voor degenen die er naar geluisterd hebben. Dan blijkt dat sommige verhalen, in weerwil van de veranderende context waarin ze worden verteld, hun zeggingskracht hebben behouden, zoals er ook zijn die hun kracht hebben verloren. Het verhaal van Abraham kan zo’n verhaal zijn waarin mensen in verschillende omstandigheden erkennen dat de ervaring van het zich verplaatsen uit de bekende omgeving en een grens oversteken, in het geloof dat wat er zal komen goed is, een nieuwe toekomst voor hen betekent (Ganzevoort, 2007). Dit verhaal confronteert de verteller als de luisteraar met zijn embedded values and wisdom in het leven, in wijsheid en waarheid die al aanwezig is en vanuit de werkelijkheid gekend kan worden. Het hoeft niet per se het geval te zijn dat de beslissende gebeurtenissen in het leven van personages uit het verhaal van identiek vitaal belang zijn voor de luisteraar. Binnen de ruimte van het verhaal wordt de mogelijkheid gecreëerd om eigen ervaringen vanuit een nieuw perspectief te zien, met als gevolg dat de eigen ervaringen nieuwe betekenissen kunnen krijgen. In een transcenderende beweging nodigt het verhaal uit tot het herstel van het eigen verhaal, omdat het oproept tot herkenning van het verlangen naar betekenis, in de concreetheid van de spelers in het verhaal en hun ervaringen. Het andere verhaal nodigt ons uit om het eigen verhaal te bekijken vanuit een ander perspectief. Verhalen kunnen niet ‘waar’ worden, als ‘wat echt gebeurd is’ niet tot herkenning uitnodigt. Binnen de vertrouwdheid, binnen de bekende factoren van het verhaal, wordt de luisteraar de mogelijkheid aangereikt

om diepten te ervaren die tot op dat moment niet zijn erkend.

Voor de praktische realiteit van de religieuze educatie, betekent dit dat er eerst en vooral een veilig klimaat gecreëerd dient te worden om de educandi in staat te stellen hun eigen ervaringen te verkennen. Cruciaal in dit proces zijn de reflectieve vaardigheden, zowel aan de kant van de educator als aan de kant van de educandi. Afgezien van dit is het overdragen van de kernverhalen van de seculiere en religieuze tradities noodzakelijk, omdat alleen de kennis van die verhalen de erkenning van hun drijfveren en inspiraties mogelijk kan maken. Vaardigheden om verschillende perspectieven in te nemen zijn nodig zijn om de verscheidenheid van motivaties, attitudes en thema's zoals die in verhalen gepresenteerd wordt te ontdekken. Misschien nog belangrijker is de bereidheid om 'jezelf in andermans schoenen' te verplaatsen. Uiteindelijk kan de educator het proces van het expliciet maken van wat nog impliciet is faciliteren met betrekking tot de relatie tussen de ervaringen van educandi uit deze tijden en de verhalen van mensen uit alle tijden.

Kennis van en vertrouwdheid met verhalen biedt mensen een kans voor herkenning en erkenning van de religieuze dimensie van het bestaan, en geeft voor dit doel woorden (religieuze geletterdheid): het opnieuw uitvinden van hun God. Met behulp van die verhalen schept de educator de ruimte waarbinnen de eigen levenservaringen en levensvragen een nieuwe betekenis kunnen krijgen. Ontwikkeling in religiositeit is niet mogelijk zonder leren voor religiositeit, zonder de kennis van deze verhalen. Lesgeven over (de gevoeligheid voor) potentiële religiositeit (*learning for hidden religiosity*) is dus een fundamenteel proces voorafgaand aan de even belangrijke verwezenlijking van het onderwijs over en onderwijs uit religiositeit. *Learning for hidden religiosity* is niet bedoeld als een eigen nieuwe doelorïëntatie, maar moet veeleer gezien worden als een oriëntatie die de andere oriëntaties voorafgaat en begeleidt.

## Tot slot

Ik ga eindigen. Het waren zomaar wat aantekeningen bij wat mij en samen met mij anderen heeft bezig gehouden en nog bezig zal houden. Het is dan wel niet het laatste wat ik wil zeggen in dit mijn Last lecture, maar wel een soort stand van zaken van wat mij bezighield, houdt en zal houden. Mensen leren bij zichzelf te komen, na te denken over wat hen ten diepste beweegt, wat vanuit hen zelf komt en niet wat hen van buiten wordt opgelegd vanuit boeken en geleerde mannen en vrouwen, van hoog uit de hemel al dan niet gemedieerd door zieners en guru's. Hierin heb ik studenten proberen op te leiden om dat eerst zelf te doen, eerst zich die houding aan te leren. Ik deed dat door vooral bij hen aanwezig te zijn en hen te leren aanwezig te zijn bij hun educandi, bij hen die zij begeleiden in supervisie

en coaching, in vieringen en lessen en zo samen na te denken over wat hen bezighoudt. En natuurlijk was daar ook veel bij te studeren, veel op te steken van wat anderen al bedacht en geschreven hebben, want zonder hen kom je niet op gedachten, niet op je eigen gedachten. De traditie is daarbij behulpzaam omdat deze zoveel wijsheid en diepe bezinning bevat.

Deze pedagogiek en didactiek van aanwezigheid gebeurt vanuit een houding van actieve aanwezigheid bij onderwijzen, opvoeden, voorgaan en begeleiden. Zij doelt erop aanwezige talenten te activeren en van daaruit krachtig te interveniëren met alle kennis en middelen die vanuit wetenschap en traditie ten dienste staan. Aanwezigheid is het scheppen van een krachtige leeromgeving waarin dit alles kan plaats vinden. De houding zelf is niet genoeg, zij is slechts het begin van het professionele handelen: *teaching and learning for hidden religiosity* is het geheel.

Ik zou nu een woord van dank kunnen uitspreken voor zoveel jaren mooi werk doen, ik zou vele mensen kunnen noemen, die hier zijn, die hier ook niet zijn, omdat zij verhinderd zijn of niet meer zijn, ik zou vele mensen vergeten, ik zou mensen kunnen benadelen, kunnen voortrekken, kunnen vergeten. Dat wil ik niet doen.

Ik kan alleen maar zeggen, dank aan

*Wie wij niet bij name noemen, omdat wij soms slechts even zien.*

## Literatuur

- Alii, E. T. (2009). *Godsdienstpedagogiek. Dimensies en spanningsvelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Beaudoin, T. (1998). *Virtual Faith. The irreverent spiritual quest of generation X*. San Francisco: Jossey-Bas.
- Berger, P. L. (1990). *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Borgman, E. (2006). *Metamorfosen. Over religie en cultuur*. Kampen: Klement.
- Borgman, E. (2008). *Want de plaats waarop je staat is heilige grond*. Amsterdam: Boom.
- Davie, G. (2002). *Europe: the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman & Todd.
- Cohn, W. & Klausner S.Z. (1962). Is religion universal? Problems of definition, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2, 1962, 1, 25-35.
- Donk, W.B.H.J. v.d.; Jonkers, A.P.; Kronjee, G.J.; Plum, R.J.J.M. (red.) (2006). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: University Press (WRR-rapport).

- Elzinga, Chris & Leo van der Tuin (2010). *Wat het leven bijzonder maakt. Zingeving en ervaringen van transcendentie onder jong volwassenen in de wereld van hogeschool en universiteit*. Tilburg: Fontys Hogescholen.
- Ganzevoort, R. Ruard (2006). *De hand van God en andere verhalen. Over veelkleurige vroomheid en botsende beelden*. Zoetermeer: Meinema.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- Grimmitt, Michael (1973). *What can I do in R.E.? A consideration of the place of religion in the twentieth century curriculum with suggestions for practical work in schools*. Great Wakering, Essex: Mayhew-McGrimmon.
- Harskamp, A. van (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*. Kampen: Kok.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*. Cambridge: Polity Press.
- Jonge, drs. K. de & Jonker, dr. A. J. (2010). *De parochiemonitor. Beleidsinstrument voor het opnemen van de feitelijke stand van zaken van een parochie met het oog op de keuze van een passend profiel of parochiemodel*. Tilburg: Fontys Hogescholen.
- Kuitert, H.M. (2000). *Over religie. Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*. Baarn: Ten Have.
- Roebben, Bert (2007). *Godsdienstpedagogiek van de hoop. Grondlijnen voor religieuze vorming*. Leuven: Acco.
- Roeland, J. (2009). *Selfation. Dutch Evangelical Youth Between Subjectivization and Subjection*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Savage, S.; Collins-Mayo, S.; Mayo, B. & Cray, G. (2006). *Making sense of generation Y. The world view of 15-25 year olds*. London: Church House Publications.
- Smart, N. (1973). *The Phenomenon of Religion*. New York: Harper Collins Publishers.
- Taylor, C. (2009). *Een seculiere tijd*. Amsterdam: Lemniscaat.
- Tuin, Leo van der (1976). *Gelovig denken en leren theologiseren*, in: *Verbum* 43. 1976, 11, 330-348.
- Tuin, Leo van der (1982). *Onderzoek naar beginsituatie leerlingen dringend gewenst*, in: *Verbum* 1982, 49, 7-8, 256-261.
- Tuin, Leo van der (1999). *Catechese en diaconie. Een empirisch theologisch onderzoek naar de effecten van milieucatechese op milieubewust handelen*. Tilburg: TUP.
- Tuin, Leo van der & Verstappen, Birgit (2001). *Het onvervulbare verlangen. Reiken naar dat wat vervult: God of drugs*, in: *Narthex* 1,1, 5-13.
- Tuin, Leo van der (2006). *'The Netherlands, a peculiar religious landscape?*, in: Hans-Georg Ziebertz, William. K. Kay (Eds.) (2006), *Youth in Europe II. An international empirical Study about Religiosity*. Munster: LIT.
- Tuin, Leo van der (2008). *God droeg zondagavond een blauwe trui*. Tilburg: Fontys Hogescholen.

- Tuin, Leo van der en Tuur de Beer (2009). The Netherlands: Who is afraid of RE? The Dutch?, in: Hans-Georg Ziebertz, Ulrich Riegel (eds.), *How teachers in Europe teach religion. An international empirical study in 16 countries*. Münster: Lit Verlag, 137-153.
- Tuin, Leo van der (2010). God is a DJ. Gevangen of verlost in de popcultuur, in: Didier Pollefeyt en Ellen de Boeck (red.). *Wil er iemand mijn Messias zijn? Nieuwe verlossers en hedendaagse spirituele meesters*. Leuven: Acco, 93-117.
- Tuin, Leo van der (2010). Jongeren en de breekbaarheid van het bestaan, in: *Narhex*, 10 (2010), 5, 55-62.
- Vonk, Fred & Leo van der Tuin (2011). *Zoeken naar zin. Een onderzoek naar doelopvattingen van Levensbeschouwelijke vorming bij Pabo studenten*. Tilburg: Fontys Hogescholen.
- Vries, Hent de (2008). *Religion: Beyond a concept*. New York : Fordham University Press.
- Ward, K. (2004). *The case for religion*. Oxford: One World Publications.
- Zopfi, Antonie & Leo van der Tuin (2011). "...dat er een verhaal wordt verteld van iemand, zoals die echt was...". *Onderzoek naar het eigene van de wijze waarop jongeren afscheid nemen van een overleden dierbare*. Tilburg: Fontys Hogescholen.

*Uitgever: Fontys Hogescholen*

*Copyright © 2011*

*Alle rechten voorbehouden. Niets van deze uitgave mag verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opname of op enig andere manier, zonder vooraf schriftelijke toestemming van de uitgever Fontys Hogescholen en de auteurs.*

*Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16b en 17 auteurswet 1912 dient men daarvoor de wettelijke vergoeding te voldoen aan Stichting Reprorecht, Postbus 882, 1180 AW Amstelveen. Voor het overnemen van één of enkele gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers of andere compilatiewerken dient men zich te wenden tot de uitgever Fontys Hogescholen en de auteurs.*

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of the publisher and the author.*



Leo van der Tuin

Leo van der Tuin is bijna 40 jaar werkzaam geweest als universitair docent aan voorheen de Theologische Faculteit Tilburg, nu de Faculteit Geesteswetenschappen, departement Cultuurwetenschappen van de Universiteit van Tilburg. De laatste vier jaren was hij daarnaast lector Praktische Theologie aan Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing.

## De nieuwe kleren van religie

Er is veel gebeurd in de afgelopen decennia. Religie en godsdienst hebben een transformatie ondergaan. In de oratie bij aanvang van het lectoraat op Fontys, onder de titel 'God droeg zondagavond een blauwe trui' is op die veranderingen ingegaan. De vraag is nu hoe het met die trui is. Is die inmiddels van kleur verschoten en begint hij wat te slijten, moet er aan die blauwe trui verder gebreid worden? Of heeft religie nieuwe kleren nodig? Of zijn er al nieuwe kleren en zijn die slechts schijn, een illusie.

Er zijn auteurs die zeggen dat het knispert en zindert van religie, er zijn er ook die zeggen dat religie aan het verdwijnen is. Of verbergt religie zich achter die kleren, in beelden, woorden, rituelen en plaatsen die nauwelijks nog als zodanig herkend worden? Begint zich achter die kleren nieuwe religiositeit te ontwikkelen? Dus maar onder die kleren kijken, is niet zo netjes misschien, de beeldspraak gaat hier verder mank. In de bijdragen aan de expertmeeting en in het afscheidscollege wordt een poging gewaagd.