

Op zoek naar het verbindende¹

Enkele achtergronden van het verlangen naar spiritualiteit, met name in relatie tot de wetenschap

door *Gerrit Glas*

1. Inleiding

1.1 Samenvatting en aanleiding

In dit artikel wordt allereerst een poging gedaan de situatie van de gereformeerde student in de universitaire wereld te typeren (1.2 en 1.3).

Uitgaande van deze typering wordt vervolgens dieper ingegaan op een aantal onderstromen in onze cultuur en de filosofische voorgeschiedenis daarvan (2.1-2.6).

Hierna zal aandacht worden geschonken aan de recente belangstelling voor spiritualiteit² en mystiek, ook op het terrein van de wetenschap. Beweerd zal worden dat de huidige hang naar spiritualiteit en mystiek voortborduurt op cultuurhistorische onderstromen die in het tweede deel geanalyseerd werden (3.1-3.3).

In het vierde deel wordt een poging gedaan de contouren van een christelijke benadering van spiritualiteit te schetsen (4.1-4.2).

Aanleiding voor dit artikel is het Paascongres van gereformeerde studenten in 1994, waar de auteur gevraagd was een lezing te houden die zich zou richten op spiritualiteit (en mystiek) in relatie tot de wetenschap. Het onderstaande is een bewerkte versie van deze lezing.

1. Dit artikel is een bewerkte versie van een lezing die de schrijver hield op het Paascongres van gereformeerde studenten, georganiseerd door de Vereniging van Gereformeerde Studenten te Twente, op 6 april 1994 te Driebergen. Het thema van het congres luidde *Spiritualiteit en mystiek*. Om het karakter van een lezing geen geweld aan te doen is afgezien van verwijzing naar literatuur, uitgezonderd citaten en in de tekst vermelde auteurs. Wel verdient vermelding dat het betoeg schatplichtig is aan C. Taylor (1989), *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge University Press: Cambridge (Australia).
2. De term spiritualiteit wordt hier in een brede zin opgenomen en heeft betrekking op de geestelijke dimensie, de dimensie die mensen ten diepste motiveert. Ik beperk die term niet tot de christelijke spiritualiteit.

Het Paascongres 1994 bedoelde een vervolg te zijn op het Paascongres van het jaar daarvoor, toen de invloed van de postmoderne denk- en belevingswereld op het christelijk geloof centraal stond. De vraag die dit betoog leidt is of nieuwe vormen van spirituele beleving een antwoord kunnen zijn op – kort gezegd – de problematiek van het onvermogen om te geloven.

1.2 Kleine typologie van de gereformeerde student

Het beeld van de (vrijgemaakt) gereformeerde student in een gesecculariseerde universitaire wereld is naar mijn indruk pluriform.

Voor sommigen doet het wetenschappelijke er niet zoveel toe. De universiteit is voor hen vooral een beroepsopleiding en daarmee een middel voor het bereiken van een maatschappelijk doel. Dat heeft niet alleen met het grote aantal toepassingsgerichte studies te maken, maar ook met de grotere toegankelijkheid van het wetenschappelijk onderwijs. Zuiver intellectuele interesses vormen tegenwoordig slechts voor een minderheid van de studerende de reden om zich aan de universiteit in te laten schrijven. Deze verandering spoort met de manier waarop wetenschap in het algemeen vandaag de dag gepercipieerd wordt. Wetenschap is gewoner geworden, een bepaald soort werk, niet hoger of lager dan andere beroepsactiviteiten.

Voor anderen is de wetenschap meer een noodzakelijk kwaad, het leidt af van de hoofdzaak, de praktijk van het leven als christen. Tegenover de gereduceerde werkelijkheid van de wetenschap plaatsen zij het leven vanuit het hart. Ze doen aan evangelisatie en voelen zich vaak aangetrokken tot de charismatische beweging. Naar mijn indruk is deze groep, die gekenmerkt wordt door een zeker anti-intellectualisme, momenteel nogal in opkomst.

Weer een andere groep, een vrij kleine groep van theoretisch geïnteresseerden, houdt zich juist hartstochtelijk bezig met allerlei vragen rond geloof en wetenschap. Zij bestuderen tal van filosofen en theologen, houden intensieve intellectuele debatten en hebben een belangrijke stem in het programmatische deel van wat studenten verenigingen bezig houdt (onderwerpen voor lezingen; jaarthema's en dergelijke).

In het onderstaande wil ik mij niet alleen tot deze laatste categorie richten, zeg: de *'filosofen'*; maar ook tot studenten uit beide andere categorieën: de *'pragmatici'* en de *'gevoelstypen'*. Dat heeft een reden: ik denk dat genoemde drie houdingen niet los van elkaar staan, dat ze de uitdrukking zijn van iets gemeenschappelijks dat meer ondergronds leeft. De drie houdingen zijn een indicatie van onderhuidse veranderingen en verschuivingen, verschuivingen die ook aanleiding geven tot andere opvattingen over de relatie tussen mens, wetenschap en natuur. Die verschuivingen hebben iets met spiritualiteit te maken, ze duiden op een spirituele 'her-bronning'.

1.3 *De gereformeerde student in de wetenschappelijke wereld van vandaag*

Als ik mij niet vergis dan zijn er weinig studenten die nog wat aan kunnen met de term 'christelijke wetenschap'. Ik noem als voorbeeld de a.i.o. of o.i.o. Vaak is men bezig met een project dat men niet zelf heeft gekozen en dat een klein onderdeel is van een veel groter project, een project dat er al was voor men kwam, doorgaat als men al lang weer vertrokken is en vermoedelijk niet heel anders zou verlopen als een ander met een geheel andere levensbeschouwing het werk zou doen. Als persoon is men inwisselbaar, de fundamentele keuzen maakt men niet zelf, kortom men is een radertje in een systeem. Hoezo, christelijke wetenschap?

Een ander voorbeeld: men studeert voor een tentamen, gebruikt handboeken en collegedictaten. Die handboeken en dictaten zijn teksten over teksten, ze zijn secundair. Zelden bestudeert men de originele teksten, die waarin nieuwe ontdekkingen werden aangekondigd of voor het eerst een nieuwe hypothese werd geformuleerd. De doctoraal opleiding is een introductie, de randen van het vak worden slechts zelden bereikt, laat staan dat men op een niveau komt dat men zelf deel kan nemen aan de grote debatten. Aan het toeëigenen van de stof in een vaak beperkte tijd heeft men zijn handen vaak al meer dan vol. De moderne universiteit is een fabriek, waarin men in zo kort mogelijke tijd wordt klaar gestoomd voor de arbeidsmarkt en waar nauwelijks tijd over blijft voor zelfstandig nadenken over fundamentele vragen. Opnieuw, hoezo christelijke wetenschap?

Dooyeweerd, grondlegger van de reformatische wijsbegeerte, durfde het aan om te spreken van een innerlijke reformatie van de wetenschap. Hij bedoelde daarmee uitdrukkelijk meer dan alleen het hebben van een grondhouding van waaruit men z'n werk doet, hoe belangrijk die grondhouding op zich ook voor hem was. Het ging hem om de doorwerking van die grondhouding in de wetenschap zelf, om de centrale begrippen en onderscheidingen en hun wijsgerige en religieuze implicaties, om de normativiteit van het wetenschappelijk bezig zijn zelf. Dooyeweerd was een homo universalis, hij was van alle markten thuis en bovendien een geniaal systematicus. Maar we leven nu wel 40 jaar later en de wetenschap is in de tussentijd explosief gegroeid. Niemand overziet meer het geheel. Wat moeten we aan met zijn motto van een innerlijke reformatie van de wetenschap?

Wat ik hier zeg maakt de drie houdingen die ik zojuist beschreef, begrijpelijker. Als de wetenschap zich in de dagelijkse praktijk voordoet als een kolossaal systeem waar je toch in je eentje niets aan kan veranderen, dan wordt het steeds minder aantrekkelijk om je met fundamentele vragen bezig te houden, vragen die zijn bedoeld om de zaak op z'n kop te zetten of eens van een andere kant te bekijken. Wat blijft is hoogstens de intellectuele uitdaging binnen de kring van gelijkgezinden. Wie die uitdaging niet voelt, heeft de keuze uit twee

alternatieven: of je pragmatisch invoegen in het systeem of je teleurgesteld afwenden en het zoeken in 'concrete' dienst aan de medemens en God, wat boven de gevoels-reactie werd genoemd.

Ik gebruik hier de term systeem. Ik doe dat nogal losjes, zonder uitdrukkelijke verwijzing naar de systeemfilosofie, hoewel die verwijzing op zich wel op zijn plaats zou zijn. Eén aspect van de systeem-dwang wil ik er uit lichten, namelijk het geleidelijk verdwijnen van de grenzen tussen wetenschap, techniek en professionele praktijk. Denk bijvoorbeeld aan de geneeskunde waar het vaak nieuwe technieken zijn die de aanzet geven tot wetenschappelijke ontdekkingen, alsmede tot de bijna onvermijdelijke toepassing van die technieken in de medische praktijk. Juist het uitwissen van genoemde grenzen draagt in hoge mate bij aan de ervaring met een systeem te maken te hebben, dat wil zeggen met een stelsel van onontwarbaar met elkaar verbonden theorieën, technieken en technische praktijken. Het systeem slokt je op. Er lijken slechts twee mogelijkheden te bestaan: meedoen of je er buiten plaatsen.

2. Historisch resumé

In dit tweede deel zal een schets worden gegeven van enkele onderstromen in onze cultuur die in verband kunnen worden gebracht met de situatie van de student van vandaag en de huidige hang naar spiritualiteit.

2.1 De vroege Verlichting en het Deïsme

Laten we om te beginnen terug gaan naar de tijd dat de wetenschap zoals wij die kennen, begon, de tijd van Bacon, Descartes en (wat later) Newton. Prototypisch is hier vooral het denken van Descartes (1596-1649), waarvan ik twee stappen zal bespreken.

In de eerste plaats werd door Descartes de band tussen de mens, casu quo het menselijk denken, en de natuur doorgesneden. De duidelijkste illustratie hiervan is het overbekende gedachte-experiment dat leidde tot de formulering van het 'Cogito, ergo sum' (ik denk, dus ik ben). Het denken werd door Descartes los geprepareerd uit de samenhang met andere psychische functies (zintuigen, verbeelding) en uit de samenhang met de omringende werkelijkheid. Aldus uit zijn kontekst geïsoleerd werd het 'ik denk' tot een denkpool die tegenover de natuur kwam te staan. Voortaan was er sprake van een kloof tussen denken en werkelijkheid, tussen subject en object (*subject-object splitsing*).

In de tweede plaats: deze kloof diende te worden overbrugd. Wetenschappelijke kennis werd één van de belangrijkste middelen ter overbrugging. Hoe? Doordat de wetenschap werd gezien als een vorm van *methodische reconstruc-*

tie van de werkelijkheid. Onze gangbare voorstelling van de natuur is volgens Descartes onbetrouwbaar. Wie zekere kennis nastreeft, dient de processen in de natuur eerst tot in de kleinst denkbare onderdelen te ontleden, om vervolgens deze onderdelen met behulp van wiskundige regels samen te voegen tot een nieuw bouwwerk. Het universum dat aldus ontstaat, is volgens Descartes te vergelijken met een automaat of met een klok. Die klok loopt met mathematische precisie. De werkelijkheid is een mechaniek dat volstrekt gedetermineerd is.

De gevolgen van deze twee denk-stappen zijn enorm. Ik noem er twee.

Een belangrijk gevolg van de eerste stap, de subject-object splitsing, is dat er een kloof tussen denken en werkelijkheid ontstaat. Die kloof maakt dat we slechts middellijk, dat wil zeggen met behulp van gereedschap (denkgereedschap, formules, techniek) toegang kunnen krijgen tot de werkelijkheid. Rond 1800, zo'n anderhalve eeuw na Descartes, begint dit z'n beslag te krijgen. De relatie mens-natuur wordt dan primair in termen van middel en doel gedacht. Die relatie is een instrumentele. Dat betekent onder andere dat we op onze gevoelens niet kunnen vertrouwen. Dat kan pas als we ze rationeel hebben gereconstrueerd. Het betekent ook dat we geen directe relatie met God hebben. Want die relatie verloopt via onze denkconstructies, denk bijvoorbeeld aan de protestantse scholastiek.

Eén van de gevolgen van de tweede stap (kennis in de weg van de *methodische reconstructie*) is dat de natuur wordt gereduceerd tot object van het denken. De natuur wordt onttoverd, zeker als het aanvankelijk nog krachtige voorzienigheidsgehoef wegvalt. Zij is neutraal materiaal ten behoeve van menselijk ingrijpen. Wat dat betekent kunnen we vandaag onder meer zien in de milieucrisis. Die maakt duidelijk hoezeer we de natuur tot object, tot neutraal materiaal van ons beheersingsstreven hebben gemaakt.

Meestal houdt het verhaal hier zo ongeveer op. Toch schieten we dan over iets belangrijks heen. Het verhaal van de vroege Verlichtingsfilosofie heeft namelijk ook iets met spiritualiteit te maken. Dat wordt duidelijker als we ons afvragen wat die filosofie zo'n élan gaf, wat het is dat die filosofie zo'n onschokbaar geloof in de vooruitgang van de mens en de menselijke kennis gaf. Het antwoord op die vraag moet gezocht worden in het *Deïsme*, dat een soort synthese van rationalisme en reformatiedenken was. De Deïsten geloofden in een volkomen gedetermineerd universum, de wereld als een klok. Die klok was door God wel ontworpen en op gang gebracht, maar God zou haar nadien aan zichzelf, aan haar eigen innerlijke wetmatigheden, hebben overgelaten. Maar dat is niet het enige. Diezelfde God zou aan de mens, die immers zijn beeld is, het vermogen tot logisch en mathematisch denken hebben geschonken. Dit aangeboren vermogen kan niet anders dan naadloos aansluiten bij de logica van de natuur, aldus de Deïsten. Aan beide ligt immers de werkzaamheid van dezelfde God ten grondslag? Hier ligt de wortel van het grenzeloze optimisme van de vroege Verlichtingsdenkers, een optimisme dat zijn eerste deuk pas ruim

een eeuw later zou oplopen, met de aardbeving die in Lissabon vele tienduizenden levens zou kosten.

2.2 Intermezzo I: voorlopige conclusie en vooruitblik

Bij wijze van tussenstop formuleer ik een voorlopige conclusie. Het ontstaan van de wetenschap hangt samen met een breuk tussen mens en natuur, tussen denken en werkelijkheid; een breuk die echter aanvankelijk aan het zicht wordt onttrokken door een religieuze vooronderstelling, te weten de aanname van een fundamentele correspondentie tussen de redelijke vermogens van de mens en de wetmatigheid van de natuur.

We mogen de vroege Verlichtingsfilosofie rationalistisch noemen, maar met even veel recht kunnen we spreken van een religieus gemotiveerd naturalisme – een naturalisme dat, zich beroepend op de ‘redelijkheid’ van de Schepper, een fundamentele correspondentie postuleert tussen menselijke en niet-menselijke natuur.

Voor het vervolg zijn vooral twee ontwikkelingen belangrijk:

1. de secularisatie en daarmee het wegvallen van de goddelijke voorzienigheid als verbindende term tussen mens en natuur;
2. de onvrede over het kille, gevoelsarme en vervreemdende karakter van het rationalistische mensbeeld; een onvrede zoals die met name tot uitdrukking komt in de Romantiek en irrationalistische stromingen.

Het is intussen van groot belang te beseffen dat beide ontwikkelingen de twee denkstappen van Descartes niet ongedaan maken. De subject-object scheiding en de gedachte dat kennis berust op een proces van reconstructie, bleven – soms expliciet, vaak impliciet – voorondersteld. Over beide ontwikkelingen nu iets meer.

2.3 Secularisatie

Eerst de secularisatie, zoals die aan het eind van de achttiende eeuw om zich heen begon te grijpen. Over de achtergronden daarvan zal ik me hier niet uitlaten. Wat in het midden van de 18e eeuw ontstond was de geest van het ‘ni Dieu, ni maître’, de mens die geen gezag boven zich duldt. Het gaat hier om een nieuwe spirituele bron, die van de vrije, autarke mens; een bron die er voor zorgt dat wat in de kiem al klaar lag, zich nu ging openbaren: de tweespalt tussen denken en natuur. Het is duidelijk waarom dat moest gebeuren. Immers, met het wegvallen van God en de goddelijke voorzienigheid komt de these van de correspondentie tussen menselijke en niet-menselijke natuur onder vuur te liggen. En dat heeft gevolgen voor de opvatting over de menselijke natuur.

Grofweg zijn er nu twee mogelijkheden:

- a. een *radicale subjectivering* van de menselijke natuur, of
- b. een *radicale objectivering* van de menselijke natuur.

Ad (a). Langs de eerste lijn raakt de menselijke natuur definitief gescheiden van de niet-menselijke natuur; ze wordt louter subjectief. Subjectiviteit komt te staan tegenover objectiviteit, vrijheid tegenover natuur. Schoolvoorbeeld is Kant, die een apart rijk van de menselijke vrijheid postuleert, gescheiden van het rijk van de kennis en beheersing van de (niet-menselijke) natuur. Kant's filosofie kan worden gelezen als een grootse poging de menselijke vrijheid te redden van het determinisme van de natuurwetenschap.³ We zouden dit de *dualistische* oplossing kunnen noemen.

Ad (b). Langs de tweede lijn gaat de menselijke natuur op in de niet-menselijke natuur, de mens wordt onderdeel van de natuur, of althans als niet wezenlijk anders dan de natuur beschouwd. Dit is de weg van de objectivering van de menselijke natuur. Te denken valt aan het a-religieuze *materialisme* van sommige Franse Encyclopedisten, maar ook en vooral aan het latere *pragmatisme* en in de ethiek aan het *utilisme*.

2.4 Gevoelsmoralisme en romantiek

Ik noemde zojuist nog een andere ontwikkeling: de geleidelijk toenemende onvrede over het kille, gevoelsarme en vervreemdende karakter van het rationalistische mensbeeld. Die onvrede komt aanvankelijk naar voren bij de 18e eeuwse moralisten met hun accent op de natuurlijke goedheid van het menselijk gevoelsleven. Veel sterker nog gebeurt dat in de Romantiek en in het irrationalisme van het eind van de 19e en het begin van onze eeuw. Ook hier wordt een 'nieuwe' spirituele bron aangeboord, te weten de natuur zelf. De natuur wordt iets fascinerends, een gigantisch potentieel van sluimerende krachten. Althans aanvankelijk, want later – met name nadat Darwin zijn evolutie theorie had geformuleerd – wordt ze ook bedreigend, een irrationele macht, een blinde wil. Ze is niet meer indifferent materiaal voor de menselijke beheersingsdrang. Ze is de stem waarnaar de mens moet luisteren. We horen

3. Om precies te zijn, Kant's filosofie is dualistisch in zoverre de autonomie van de menselijke persoon, de mens die zichzelf (casu quo zijn vrijheid) als doel in zichzelf ziet, tegenover het determinisme van de natuurwetenschap komt te staan. Dat betekent evenwel niet dat Kant's kennisleer objectivistisch is. De algemeengeldigheid en objectiviteit van wetenschappelijke kennis (preciezer: van de synthetische oordelen apriori) vloeit uit de aard van het menselijk kennisapparaat met z'n categorieën en aanschouwingsvormen voort en berust dus op de inbreng van het subject.

de natuur in het ruisen van de bomen, maar tegelijk in de diepste roerselen van de menselijke ziel. Het is de taak van de mens die stem te vertolken, haar verborgen kracht tot expressie te brengen. Sleutelwoorden zijn hier *resonantie* en *expressie*: het contact met de natuur wordt ervaren als resonantie in het menselijke innerlijk; dat wat resoneert is een verborgen kracht die tot expressie moet worden gebracht.

Wordt hier de band tussen mens en natuur hersteld? Op het eerste gezicht lijkt het van wel. Aanvankelijk is er in het denken van de 18e eeuwse moralisten en 19e eeuwse romantici opnieuw sprake van een fundamentele correspondentie tussen mens en natuur. Maar cruciaal is het daarbij te bedenken dat dit een correspondentie is op basis van een verregaande subjectivering van de natuur. De natuur is het evenbeeld van de mens, ze is een subject in het groot, een sensibel organisme. Deze subjectivering is alleen maar goed te begrijpen als we rekening houden met een voorafgaande objectivering, met de ervaring van afstand (de eerste stap in het denken van Descartes). In zekere zin parasiteert de nieuwe bron op de oude. De opvatting van de natuur als een sensibel organisme haalt naar boven wat in het Deïstische universum onderdrukt was geraakt, zonder evenwel daarachter terug te vragen.

2.5 *Intermezzo II: tussentijdse conclusie*

Ik formuleer opnieuw een tussentijdse conclusie: de secularisatie bracht de breuk tussen mens en natuur, die het Deïsme nog versluisde, aan de oppervlakte. Het Verlichtingsdenken in de rationalistische lijn vertakte zich als gevolg daarvan in twee richtingen: dualisme van vrijheid en natuur enerzijds; en a-religieus, materialisme en pragmatisme anderzijds. Daarnaast ontwikkelde zich in verzet tegen het mechanisme en determinisme van de eerste Verlichtingsfilosofen een andere, romantische lijn. In deze lijn werd de natuur zelf leidraad voor het menselijk handelen. De natuur werd een subject in het groot, waarvan men de weerklank in zichzelf kan ervaren. Beide ontwikkelingen gaan echter niet achter de oorsprong van het Verlichtingsdenken zelf terug; ze laten de rede haar onthechte, absolute en bevoorrechte positie behouden.

Ik kan de verleiding niet weerstaan om van hieruit de lijn even door te trekken naar mijn typologie van de gereformeerde student. Immers is er niet op z'n minst een oppervlakkige gelijkenis tussen juist genoemde drie richtingen (dualisme, materialisme/pragmatisme en romantiek) en de drie typen gereformeerde studenten die ik in het begin schetste: de filosofisch ingestelden, gevoelig voor spanningen in het heersende denkklimaat (net als de dualisten van vrijheid en natuur), de pragmatici die de wetenschap als een neutraal, op de vooruitgang gericht instrument zien (vergelijk het materialisme en pragmatisme

uit de Verlichting), en de gevoelstypen (die net als de romantici op zoek zijn naar de resonantie met het grotere geheel)?

2.6 De huidige landkaart van levensvormen en spirituele bronnen

Ik maak nu een sprong naar onze eigen tijd. Die sprong slaat heel wat over, waar hier niet dieper op in kan worden gegaan. Ik wil slechts de omslag in het denken over de natuur noemen, een omslag die rond het midden van de 19e eeuw vorm begint te krijgen en die er uit bestaat dat meer nadruk komt te liggen op de chaotische, destructieve en irrationele kant van de natuur. Het gaat daarbij niet alleen om de natuur buiten ons, bijvoorbeeld de rol die het toeval speelt in theorieën die op de evolutieeler voortbouwen; maar ook om de natuur binnen ons, om wie wij zelf ten diepste zijn. Denk aan Schopenhauer's blinde wil, aan Nietzsche's 'Wille zur Macht', aan Freud's libido-theorie, en aan de gevolgen van de ervaring van twee wereldoorlogen.

Genoeg daarover. Waar zijn we intussen beland? Hoe ziet de landkaart van levensvormen en hun spirituele bronnen er anno 1994 uit?

In de Inleiding heb ik er al iets over gezegd, toen ik de term systeem liet vallen: de ervaring dat je te maken hebt met iets groots, een geheel van met elkaar samenhangende regels, praktijken en gedachtengangen waar je uiteindelijk geen invloed op hebt. Mensen ervaren dat niet alleen met betrekking tot de wetenschap, maar ook in andere sectoren van het publieke leven. Hoe houd je de burger betrokken bij de publieke zaak, dat is hét onderwerp van de politiek van onze dagen. Of denk aan de geneeskunde: patiënten voelen zich verloren in ziekenhuizen, ze hebben niet het gevoel dat al die bedrijvigheid om hen draait, ze ervaren zichzelf als inwisselbaar.

Toch zou het hele tussenliggende verhaal over Verlichting en Romantiek overbodig zijn als vervolgens de conclusie zou luiden: geen wonder dat mensen hun toevlucht nemen tot mystiek en spiritualiteit van allerlei snit – als zou het hier gaan om een eenduidige reactie op de spirituele leegte en kaalheid van een vertechniseerde en gebureaucratiseerde cultuur. Zeker is dat een element, een heel belangrijk element zelfs, maar het is niet het enige; en eenduidig is het allerminst.

Wat ik hier vooral duidelijk wil maken is dat de heroriëntatie die ook in het gereformeerde leven bezig is vorm te krijgen, niet in simpele tegenstellingen en contrasten te vatten is: gevoel tegenover ratio; mystiek tegenover dogmatiek; natuur tegenover cultuur; subjectivisme tegenover objectivisme. Want in de antithese blijven elementen van de these bewaard. En: these en antithese putten vaak uit dezelfde spirituele bronnen. Laat ik deze beweringen in het derde deel van dit artikel handen en voeten proberen te geven.

3. *Technicisme, pluralisme en de korst-ervaring*

3.1 *Drie aspecten*

Nogmaals, het gaat hier om de landkaart van levensvormen en hun spirituele bronnen, zoals die vorm geven aan de moderne identiteit. Drie aspecten zijn hier van belang.

Het eerste aspect heb ik al eerder genoemd: de *systemervaring*, het dilemma tussen meedoen met verlies van identiteit en je afzijdig houden met behoud van identiteit. Dit punt is in het voorgaande voldoende toegelicht.

Het tweede aspect: als iets onze cultuur kenmerkt dan is het wel dat ze geen samenhangende kijk op de mens, diens cultuur en beider bestemming heeft. Deze situatie wordt gewoonlijk aangeduid met de term *moreel pluralisme*. Maar het woordje 'moreel' kan ook vervangen worden door levensbeschouwelijk of spiritueel. Onze cultuur heeft een hybride (samengesteld) moreel fundament, ze tapt uit meerdere spirituele vaatjes.

Welke? In ieder geval ook christelijke. Ik noem twee punten: de christelijke idee van de naastenliefde (*caritas*), al dan niet gesecculariseerd, en tot uitdrukking komend in idealen als solidariteit met de zwaksten en bestrijden van leed (zelfs al is dat aan de andere kant van de aardbol); en als tweede punt: de waarde van het 'gewone'. Dat laatste is uitermate belangrijk. Het waren met name de Reformatoren die de waarde van het gewone krachtig gingen onderstrepen. Zij zagen de werkelijkheid primair als schepping. De creatuurlijkheid van het gewone maakte het alledaagse op slag de moeite waard. Alledaagse feiten en gebeurtenissen, de gewone leefwereld, huwelijk, gezin en werk, dat alles werd onttrokken aan de tegenstelling profaan - sacraal, zoals die tot laat in de Middeleeuwen het leven en denken beheerste. Zonder deze bevestiging van de waarde van het gewone is de geboorte van de wetenschap niet denkbaar.

Naast het christendom heeft natuurlijk het humanisme zijn sporen nagelaten. Hier kan de analyse uit het vorige deel diensten bewijzen. We kwamen toen uit bij drie lijnen: een dualistisch lijn, waarin de vrijheid en waardigheid van de menselijke persoon werd benadrukt; een naturalistische en pragmatische lijn, waarin wetenschap en techniek instrumenteel werden ingezet voor de menselijke behoefte bevrediging; en een romantische lijn waarin het tot expressie brengen van verborgen, resonerende krachten als ideaal werd gesteld. Als we naar onze tijd kijken dan blijken deze lijnen nog steeds herkenbaar.

Zo ontwikkelde zich uit het vrijheidsdenken de beweging van de burger- en mensenrechten. Dat in het Westen nu vrijwel overal een constitutioneel verankerd recht op zelfbeschikking bestaat, is aan deze beweging te danken. Er gaat voor velen niets boven deze individuele wilbeschikking.

De pragmatisch-naturalistische lijn transformeerde zich tot het zogenaamde maakbaarheidsdenken. Dat maakbaarheidsdenken was een belangrijk motief voor de enorme expansie van wetenschap en techniek zoals wij die vandaag

kennen. En hoewel dit denken onder steeds zwaarder vuur komt te liggen, oefent het nog steeds een grote aantrekkingskracht uit.

De Romantische lijn is al even actueel, als men bedenkt dat het hele terrein van opvoeding, onderwijs en psychotherapie niet denkbaar is zonder de notie zelf-expressie. Wat je onderdrukt moet er uit, via praatgroepen of directe emotionele katharsis. Je moet uit je kinderen halen wat er in zit, emotioneel, sociaal en intellectueel. Het leven bestaat uit het tot expressie brengen van het potentieel dat in je ligt opgeslagen.

Het meest kenmerkende van dit alles is dat niet alleen op macroniveau, dat van de samenleving als geheel, uit meerdere bronnen geput wordt, maar dat dit ook in het klein, in het leven van individuen, gebeurt. Mensen die in hun beroep puur technocratisch denken en handelen, blijken in hun privéleven er romantische ideeën op na te houden, bijvoorbeeld een liefdesleven dat bestaat uit een aaneenschakeling van korte, hevige affaires. Voorstanders van het zelfbeschikkingsrecht omarmen wetenschap en technologie, hoewel diezelfde wetenschap en technologie ook vrijheidsbeperkende gevolgen hebben, denk bijvoorbeeld aan discussies in de medische ethiek. Aanhangers van New Age en transcendente meditatie blijken zich thuis te voelen bij high tech, hoezeer zij en anderen ons ook vertellen dat techniek-in-het-groot ons van onze wortels vervreemdt. Romantici van de zelfexpressie sluiten een verbond met de techniek, denk aan allerlei vormen van psychotherapie, 'healing' centra en fitness clubs.

In de praktijk treffen we dus nogal eens een versmelting van motieven aan, niet alleen bij humanisten, maar ook bij christenen. De vraag dringt zich op hoe het komt dat die versmelting niet vaker als inconsistente ervaren wordt, als een breuk of als een gebrek aan integriteit. De voorbeelden laten zien dat de breuklijn vaak samenvalt met de grens tussen publiek en privé. En inderdaad, er is misschien geen cultuur waar die grens zozeer het karakter heeft van een caesuur als de onze. Toch is dat niet de verklaring, het is een gegeven dat zelf om een verklaring vraagt.

We komen dichterbij een antwoord als we een derde aspect in onze beschouwing betrekken, namelijk dat onze cultuur bezig is *zichzelf af te snijden van haar eigen spirituele bronnen*, uiteindelijk naar mijn mening vooral de christelijke bronnen. Het is daardoor dat het antagonisme tussen de motieven niet meer als antagonisme wordt beleefd. Men merkt dat al aan het woord pluralisme. Het is een term die voor veel mensen meer de bijklank van veelkleurigheid heeft dan van verdeeldheid.

Wat wordt bedoeld met het 'zichzelf afsnijden van de eigen spirituele bronnen'? Primair doel ik hier op een ervaring, één die ik de 'korst-ervaring' zou willen noemen. Ik zou ook kunnen zeggen: de ervaring van leegte, het gevoel maar wat rond te dobberen, afgesneden van de eigen wortels, zonder voeling te hebben met wat werkelijk motiveert, met dat wat er werkelijk toe doet. Om die ervaring goed te begrijpen zouden we een duik in het denken van

Nietzsche moeten nemen, Nietzsche die ervoer hoe de burgerlijke moraal de moderne mens afsnijdt van zijn vitaliteit en die met één grote veeg die moraal aan de kant schoof en de Uebermensch met zijn machtswil tot toonbeeld verhieft.

Maar ook zonder Nietzsche kunnen we er wel iets van begrijpen, namelijk als we terug gaan naar Descartes. Toen zat het er eigenlijk al in. Toen werd de mens zichzelf een bron, namelijk in zijn denken. En tegelijk sneed de mens, met zijn denken, zich de directe toegang tot de werkelijkheid af. Betrouwbaar was het directe, zintuigelijke en gevoelsmatige contact met de werkelijkheid immers niet. Dat werd het pas na een procedé van afbraak en opbouw. De rede werd haar eigen bron en norm, maar begon zich tegelijk van haar levensaders af te snijden: van de natuur, van de ervaring en van spiritualiteit. Het denken werd steeds inhoudslozer, het 'ik' steeds bleker en punt-achtiger, tot uiteindelijk niet meer over bleef dan een 'ik denk'. Hier ligt naar mijn mening de sleutel voor het begrijpen van genoemde 'korst-ervaring'.

3.2 *Uitwerking*

Hoe werkt dit zich verder uit? In essentie zo dat wat voordien door het christelijk geloof, zelfs in de vorm van het Deïsme, nog bijeen gehouden werd, geleidelijk van elkaar losraakte en in fragmenten uit elkaar dreef, waarbij tussen de fragmenten steeds ook weer nieuwe coalities ontstonden. De verzelfstandiging van het denken had dus niet alleen gevolgen voor de wetenschap, maar ook voor het zelfbeeld, voor de natuuropvatting, voor de moraal.

Als ik het voor de drie genoemde lijnen binnen het humanisme nog wat preciezer, dan geldt voor de naturalistisch-pragmatische lijn dat het denken zich verzelfstandigde en een eigen, wetenschappelijk beeld van de werkelijkheid construeerde, het mechanistische universum. Dit beeld van de werkelijkheid veruitwendigde zich middels de techniek. Aldus ontstond de illusie dat de wereld, voor zover deze technisch manipuleerbaar is, de echte wereld is. Die illusie had en heeft nog steeds een enorme werking. Hier en daar verkeert ze evenwel in haar tegendeel (vgl. de systeem-ervaring) en begint ze tekenen van verval te vertonen. Macht en bevrediging van natuurlijke behoeften kunnen een tijd lang motiveren, maar niet tot het einde. Uiteindelijk laat de wetenschap mensen die het van haar verwachten, met lege handen achter.

Ook in de dualistische en romantische lijn zien we een dergelijk verlies van substantie, een verschraling ten opzichte van de aanvankelijke inzet en bedoeling. Wat betreft het dualisme van vrijheid en natuur: vrijheid en menselijke waardigheid zijn in onze tijd tamelijk abstracte noties geworden, meer een vlag voor allerlei soorten lading dan iets dat de grote massa werkelijk motiveert. Ons vrijheidsbegrip heeft een sterk formeel en juridisch karakter gekregen. Vrij-zijn heeft met name een negatieve betekenis: gevrijwaard

worden van. Ik zeg niet dat dit soort vrijheid zonder waarde is, maar wel dat we hier een eind verwijderd zijn van Kant's lofzang op de innerlijke waarde van de menselijke persoon.

En wat betreft de romantische lijn: het ideaal van zelf-verwerkelijking en zelfexpressie is in onze tijd bezig te verbleken tot lege, zelfzuchtige navelstaarderij, tot een individualistisch ronddobberen of een zich begraven in een bepaalde subcultuur. Dat is logisch en begrijpelijk. Want de romantiek had geen oplossing voor het probleem van het menselijk samenleven. Vandaag heeft het oplevende nationalisme (ethnicisme) evenmin ruimte voor een vreedzaam samenleven.

Kort samengevat komt het er dus op neer dat de rede zich zozeer heeft onthecht – en met zo'n werkzame schijn – dat ze de tak waarop ze zit, haar creatuurlijke inbedding, heeft doorgezaagd. Daardoor fragmenteerde de moderne identiteit. Het pragmatische beheersingsdenken werd een doel in zichzelf; *de vrije, waardige mens een juridische abstractie; en de zichzelf-realiserende romanticus een navelstaarder.*

3.3 *Spiritualiteit*

Daarmee komen we toe aan de hang naar spiritualiteit en mystiek zoals die met name de laatste tien jaar zichtbaar wordt. Daarvan moet in de eerste plaats opgemerkt worden dat ze terug gaat op een genuiene ervaring, de ervaring van een gemis, een gebrek aan contact met vitaliserende (spirituele) bronnen. Ze heeft dus alles te maken met de 'korst-ervaring', ze is een poging door de korst heen te breken. Duintjer signaleert in zijn kritiek op het rationeel-empirische bewustzijn in feite twee van zulke korsten.⁴ Een korst naar beneden, het feit dat ons bewustzijn zich heeft afgesloten van zintuigelijkheid en gevoelens. En een korst naar boven, het gemis aan verbinding met de spirituele dimensie van het bestaan, onze behoefte aan samenhang en integraliteit.

Toch zou ik onmiddellijk ook weer van het beeld dat Duintjer schetst af willen. Duintjer lijkt het probleem teveel als alleen maar een bewustzijnsprobleem te zien, alsof het probleem er vooral uit bestaat dat we het contact met bepaalde lagen in ons bewustzijn verloren hebben. Maar het bewustzijn, hoezeer ook verruimd, is onderdeel van het probleem. Het gaat – na Descartes – juist om de samenhang van bewustzijn en werkelijkheid. Ik geloof niet dat de oplossing van het probleem van de samenhang primair in termen van de bewustzijnsfilosofie gedacht kan worden. Daarmee beweeg ik me naar mijn mening in een klassiek reformatorisch-wijsgerige lijn, een lijn die de creatuurlijke samenhang van menselijke functioneer-mogelijkheden in relatie tot elkaar en tot de rest van de schepping benadrukt.

4. O. Duintjer (1988), *Hints voor een diagnose. Naar aanleiding van Kant*. Ambo: Baarn.

Kijken we wat preciezer, dan valt nog iets anders op. Het eigenaardige van de ontwikkelingen van het laatste decennium is dat de oplossing van het probleem nogal eens gezocht wordt in een nieuwe verbinding tussen de besproken lijnen en motieven. In feite gaat het hier om twee met elkaar samenhangende punten, namelijk

1. dat de hang naar de mystiek en het nieuwe zoeken naar spiritualiteit voortborduren op reeds aanwezige onderstromen in onze cultuur; en
2. dat die onderstromen door beide bewegingen op een nieuwe wijze met elkaar worden verbonden.

Wat betreft het eerste punt: we moeten af van de uitermate onhistorische gedachte dat we zomaar een stukje Middeleeuwse meditatie-praktijk kunnen transplanteren naar onze tijd of dat we ons zonder meer kunnen laten motiveren en inspireren door een onderdeel van de Boeddhistische godsdienst.

Terzijde merk ik op dat dit voor de mystieke traditie misschien wat genuanceerder ligt, omdat die altijd al een laag in de traditie van het westers denken is geweest. Maar ook ten aanzien van de mystiek moeten we ons realiseren dat het eigentijdse bronnen zijn die haar vandaag de dag motiveren. Als we op bewegingen als holisme en New Age letten, dan valt op dat beide nogal eens gegoten worden in een typisch romantisch idioom, de taal van de individuele zelfontplooiing. De overgave en de versmelting met het Al worden beschreven als een vorm van zelfvervulling, waarbij het al in mijzelf weerklinkt (vgl. de eerder genoemde metafoer van de resonantie). Het is soms of we de pantheïserende schrijvers uit de Romantiek lezen.

Wat betreft het tweede punt, de nieuwe verbinding tussen de onderstromen: hier kan ik mij beperken tot ontwikkelingen in het wetenschappelijk denken. Als voorbeeld wil ik de eigenaardige versmelting van romantische en naturalistische motieven noemen (naturalistisch in de zin van geloof in het primaat van een wetenschappelijke reconstructie van de natuur), zoals die in het bekende boek van Prigogine en Stengers *Orde uit chaos* naar voren komt.⁵ Reeds de ondertitel - *De nieuwe dialoog tussen de mens en de natuur* - doet een en ander vermoeden. Prigogine en Stengers rekenen eerst grondig af met het mechanistische wereldbeeld van Descartes cum suis en daarmee met het toeschouwersperspectief van de klassieke natuurkunde. Na te zijn ingegaan op ontwikkelingen in de thermodynamica en op het ontstaan van de realiteitsstheorie en de quantummechanica formuleren zij een 'nieuw, evolutionair paradigma'. In dit paradigma is de waarnemer participant in plaats van toeschouwer. Genoemde versmelting van motieven bestaat nu hierin dat er bij hen enerzijds sprake is van een subjectivering van de natuur: deze gaat een dialoog met de mens aan; de natuur wordt als een bron van sluimerende en telkens weer verrassende

5. I. Prigogine & I. Stengers (1988), *Orde uit chaos. De nieuwe dialoog tussen mens en natuur* (Ned. vertaling van *Order out of Chaos* [1984]). Bert Bakker: Amsterdam.

mogelijkheden gezien; we weten niet wat ze allemaal nog meer voor ons in petto heeft; van de tijd wordt gezegd dat ze een 'scheppende loop' heeft; wezenlijk voor de wetenschap is dat zij in haar hoogste vorm ook esthetisch is. Anderzijds is het nu niet het gevoel, maar de wetenschap die de toegangsweg tot die krachten en mogelijkheden opent. Anders dan in de Romantiek is de nieuwe dialoog tussen mens en natuur een voluit wetenschappelijke dialoog. Het optimisme ten aanzien van de wetenschap is hier opnieuw springlevend en lijkt ongebroken. Het wetenschappelijk denken is wel uit zijn statische ivoren-torenpositie gehaald, wat op zich belangrijke winst is, maar even sterk als voorheen blijft zij de koninklijke weg tot de werkelijkheid. Kortom, aan de pretentie van het (wetenschappelijk) denken wordt niet getornd.

Een soortgelijke atmosfeer ademt *The presence of the past* van Rupert Sheldrake.⁶ Het voert te ver om dit werk hier te bespreken. Ik vermeld slechts dat hij aan het eind van zijn boek nog iets verder gaat dan Prigogine en Stengers, door een relatie te leggen tussen zijn idee van de morfogenetische velden en oude ideeën over een wereldziel. Sheldrake's theorie over morfogenetische resonantie (een soort informatie- en geheugenoverdracht op afstand) lijkt een regelrecht romantische gedachte, nu evenwel in een wetenschappelijk jasje.

Beide boeken zijn fascinerend en behoren tot het serieuze genre. Waar voor Prigogine en Stengers achter de wetenschap de horizon gesloten is, is dat voor Sheldrake uitdrukkelijk niet het geval.

Ik wil dit gedeelte besluiten met een citaat van Douglas Hofstadter waarin de wetenschap als spirituele bron nog sterker naar voren komt (ik vertaal):

'[Bepaalde mensen hebben] een instinctieve afkeer van elk "weg-verklaren" van de ziel. Ik weet niet waarom bepaalde mensen deze afkeer hebben, terwijl anderen, zoals ik in het reductionisme hun uiteindelijke religie vinden. Misschien heeft mijn levenslange training in de natuurkunde en in de wetenschap in het algemeen mij een diepe eerbied gegeven voor de ervaring dat de meest substantiële en vertrouwde objecten of ervaringen, als men de infinitesimaal schaal benadert, in een geheimzinnige, niet-substantiële ether verdwijnen, in een myriade van kortstondige, duizelingwekkende draaikolken van bijna onbegrijpelijke mathematische activiteit. Dat roept in mij een kosmisch ontzag op. Voor mij 'verklaart' het reductionisme niets "weg"; integendeel, het voegt slechts mysterie toe.'

6. R. Sheldrake (1988), *The presence of the past. Morphic resonance and the habits of nature*. Fontana: Hammersmith/London.
7. D. Hofstadter (1980), Reductionism and religion (reply to John Searle). *Behavioural and Brain Sciences*, Vol. 2, p. 434. Aangehaald via C. Taylor (1989), *Sources of the self. The making of modern identity*. Cambridge University Press: Cambridge (Australia), p. 348.

Hier dus niet de dialoog, ook niet de resonantie, maar een kosmisch ontzag als spirituele bron; een ontzag dat naar mijn mening niet zozeer iets ten gunste van het reductionisme zegt, alswel iets duidelijk maakt over de spirituele functie van reductionistische wetenschapsbeoefening. Hofstadter's eerbied is deels romantisch (in de zin dat hij de eigen ervaring en activiteit in de natuur projecteert) en lijkt deels ook voort te borduren op christelijke motieven (verwondering, eerbied, vrees), zij het in gesecculariseerde vorm.

4. Afsluitende opmerkingen

4.1 Recapitulatie

Terug naar de gereformeerde student en het nieuwe zoeken naar spiritualiteit. Kunnen we een conclusie formuleren? Laat ik om te beginnen enkele punten van ons voorbereidende werk samenvatten.

In de eerste plaats. Het nieuwe zoeken naar spiritualiteit is op zich niet zo erg nieuw. Ook oudere denktradities ontleenden hun kracht aan hun oriëntatie op spirituele bronnen. Dat lijkt een tamelijk triviale constatering, maar is het misschien toch niet, als we bedenken hoe vaak de discussie wordt gegoten in simpele tegenstellingen, bijvoorbeeld de tegenstelling tussen wetenschap en spiritualiteit. Wetenschap is nooit denkbaar geweest zonder spiritualiteit, denk aan de eigenaardige verbinding van Reformatie-denken en rationalisme in de vorm van het Deïsme; of aan de zojuist geciteerde passage bij Hofstadter.

In de tweede plaats. Het kenmerkende van de huidige tijd is dat er meerdere bronnen naast elkaar bestaan: christelijk scheppingsgeloof, humanistisch vrijheidsdenken, pragmatisch en naturalistisch beheersingsstreven, romantisch expressivisme, een en ander ingekleurd door de ervaring van twee wereldoorlogen, een tanend besef ten aanzien van de maakbaarheid van de samenleving en een uitwissen van ethnische grenzen. De moderne identiteit is hybride, ze is een mix resulterend uit voeding door meerdere bronnen.

In de derde plaats. Het probleem van de westerse mens is niet alleen dat hij uit meerdere spirituele bronnen put (moreel pluralisme), maar vooral dat hij de weg naar die bronnen afgesloten heeft. We moeten door een korst heen om weer voeling te krijgen met wat ons werkelijk motiveert.

In de vierde plaats. De hernieuwde aandacht voor spiritualiteit en mystiek is in eerste aanleg te beschouwen als een reactie op genoemde korst-ervaring. In de verwerking van die behoefte zijn echter oude denkpatronen te herkennen. Die oude denkpatronen maken duidelijk dat het in bewegingen als New Age, holisme en transcendente meditatie om een typisch westerse verwerking van Oosters gedachtegoed gaat. Deze bewegingen zijn daarom vaak meer romantisch dan Oosters gekleurd.

4.2 Plaatsbepaling

Waar leidt dit alles toe als we ons richten op de gereformeerde denk- en leefwereld?

Opnieuw in de eerste plaats tot een constatering: we zitten er dieper in dan we denken. We zijn meer verbonden met onze cultuur en haar historie dan we gewend zijn aan te nemen. In de laatste jaren is het gereformeerde leven wel beschreven als een soort enclave, als een reservaat. Helemaal uit de lucht gegrepen is dat natuurlijk niet. Onze (vrijgemaakte) jeugd werd soms teveel beschermd. We zijn te weinig gevoelig geweest voor het goede bij anderen. Maar deze diagnose gaat toch teveel voorbij aan het feit dat het pragmatisme ook ons leven hier en daar fors in de greep heeft. Als we het ooit al gewild zouden hebben, dan moeten we toch constateren dat isolatie eenvoudigweg niet lukt, dat het in het informatie-tijdperk geen leefbare optie meer is. Dat maakt het evenwel des te noodzakelijker steeds opnieuw vorm te (blijven) geven aan onze identiteit. Ik ben dan ook niet voor een soort uitverkoop van gereformeerde scholen en organisaties, - op voorwaarde evenwel dat deze instellingen zich permanent op hun (geseculariseerde) omgeving oriënteren, frisse alternatieven proberen te ontwikkelen en niet in het defensief gaan.

Ik noemde juist het pragmatisme. Daarmee bedoel ik dat er een tendens te bespeuren valt waarbij de lichtkrans van de christelijke oriëntatie langzaam maar zeker aan het versmallen is tot een lichtstraaltje, dat slechts op een beperkt aantal 'issues' gericht is (Schriftgezag, zondagsrust, abortus, euthanasie, kerkelijke 'betrouwbaarheid'). Naar buiten toe valt het allemaal misschien nog wel mee, maar naar binnen toe is die versmalling er onmiskenbaar. Het lijkt op een of andere manier steeds moeilijker te worden ons christen-zijn integraal te beleven en vorm te geven. Zeker heeft de eerder besproken systeem-dwang er iets mee te maken, maar het is niet het enige. Er is ook zoiets als een stille secularisatie.

Daarmee kom ik op een tweede punt, de waardering van de gereformeerde spiritualiteit. Ongetwijfeld heeft de genoemde versmalling iets te maken met een eenzijdigheid in de ontwikkeling van de (vrijgemaakt) gereformeerde spiritualiteit. Ik zou die spiritualiteit willen typeren als nogal intellectualistisch, meer op structuur gericht dan op beleving, meer actief dan receptief. Een dergelijke spiritualiteit maakt een mens vatbaar voor het pragmatisme. Opening en verruiming van die spiritualiteit naar de kant van ervaring en beleving, ook naar de stilte, de onthouding en het vasten, zijn daarom welkom. Maar, dit gezegd zijnde, past ook een waarschuwing en een relativisering.

De waarschuwing houdt in dat wat we voor vernieuwing houden, als we niet oppassen, in feite het stempel gaat dragen van de Romantiek en uiteindelijk, na alle mooie woorden, ontardt in zelfzucht en ego-tripperi. De korstervaring is het primaire en dan pas komen intellectualisme en pragmatisme. Praktisch betekent dit: eerst proberen voeling te krijgen met wat ons reeds op

dit moment beweegt, met wie we nu zijn, door de korst heen; het contact met de traditie proberen te herstellen, hoe moeilijk dat ook moge zijn. En: niet vluchten in het alternatief in een poging op die manier de korst-ervaring ongedaan te maken. Want dan zijn we even eenzijdig bezig als we waren. Ik heb de indruk dat veel discussies in de gereformeerde wereld op dit punt stranden; dat 'vernieuwers' te gemakkelijk voorbij gaan aan de historische verworteling van onze identiteit, terwijl zij die streven naar behoud te weinig oog hebben voor de dynamiek van onze tijd, een dynamiek die in snel tempo bezig is ons los te weken uit de banden met ons voorgeslacht en die maakt dat oude antwoorden nu vaak niet meer kunnen motiveren. Ik pleit voor een derde weg, die van een doorleefde analyse van genoemde dynamiek, in een poging de dreigende vervreemding en ontworteling op te heffen en zo het contact met de traditie te herstellen en ruimte te creëren voor nieuwe antwoorden.

De relativering houdt in dat we niet van identiteit kunnen veranderen op de manier waarop we van jas veranderen. We zitten er dieper in dan we denken. Eén van gevolgen van het Verlichtingsdenken is dat we over levensbeschouwingen praten alsof het opties zijn, alsof we vanuit een toeschouwerspositie de voor- en nadelen van al die levensbeschouwelijke opties op een rijtje zouden kunnen zetten en al turvend tot een keuze zouden kunnen komen. Zo werkt het echter niet als het om onze diepste motiveringen gaat. Die motiveringen zijn er, alleen zijn we er soms van vervreemd geraakt.

Ik ben langzamerhand tot de overtuiging gekomen dat het door-de-korst-heen-gaan en het niet-in-het-alternatief-schieten ons dichterbij huis brengen dan we wel eens geneigd zijn te denken. En daarmee bedoel ik: dichterbij niet beleden zonde en schuld; dichterbij de destructieve macht van het kwaad, ook in onszelf; en ook: dichterbij niet-herkende en niet-aanvaarde genade. We praten en denken vaak veel te oppervlakkig over zonde, schuld en genade, alsof we het over de niet-vereffende rekeningen uit ons (of ons idee over Gods) huishouboekje hebben. Zonder dit hier nader toe te lichten kan worden gezegd dat Verlichting en Romantiek uiteindelijk stuk zijn gelopen op de problematiek van het kwaad; en dat het die onopgeloste problematiek is die uiteindelijk verklaart waarom de westerse mens zich heeft afgesloten van zijn bronnen.

Wat ons te doen staat is ons hart weer open te zetten en Gods Geest in te ademen en die Geest heel ons doen en laten te laten zuiveren, ook van allerlei afgeleide, secundaire, al te menselijke spirituele bronnen. Dat doet iedereen weer anders, maar zeker is dat het niet buiten de 'middelen' van Woord en gebed om kan.

Tot slot. Door heel dit verhaal heen liep de gedachte van een integraal leven, een leven in contact met spirituele bronnen, een leven uit één stuk. Natuurlijk is dat een ideaal. En natuurlijk gaat dat voorbij aan allerlei historisch-culturele en biografische bepaaldheden. Maar als het laatste wat ik zei een kern van waarheid bevat, als een leven uit de werkelijkheid van zonde en genade ons in contact brengt met onze diepste motiveringen en met onze

radicale afhankelijkheid van Gods Geest, dan kan het niet anders of een dergelijk leven straalt uit in heel ons functioneren. Dan zijn onze bepaaldheden geen beperkingen meer, maar uitdrukking van onze eigenheid, van ons persoonlijkzijn.

Aan integraliteit in de breedte gaat integraliteit in de diepte vooraf, door de Geest geschonken diepte.

Dr. G. Glas (1954) is bijzonder hoogleraar reformatorische wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden en psychiater in het Academisch Ziekenhuis Utrecht. Adres: Provinciale weg 57, 3981 AM Bunnik.