



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Charles Taylor

Glas, G.

Citation

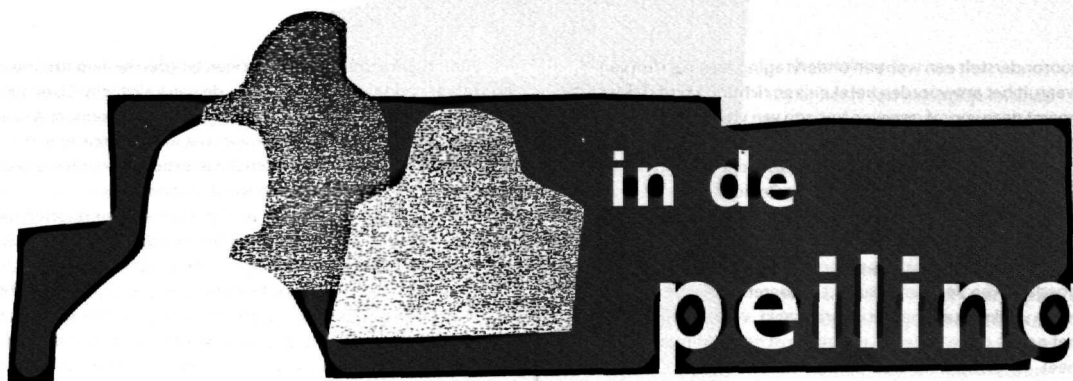
Glas, G. (1995). Charles Taylor. Retrieved from
<https://hdl.handle.net/1887/10258>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10258>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



G. Glas

Charles Taylor

Onze wijsgerige taal is zo arm dat we nauwelijks in staat zijn om de diepte en complexiteit van onze moderne identiteit onder woorden te brengen. Onder de oppervlakte van allerlei gangbare beelden en opvattingen ligt een veel rijker besef van wie wij zijn, dan we ons gewoonlijk bewust zijn. Wat in het moderne zelfbesef vooral ontbreekt, is de erkenning dat zelfopvattingen ten diepste van morele aard zijn. Onze identiteit kan niet los worden gezien van het morele raamwerk dat aan ons zelfbesef vorm en richting geeft. Aldus Charles Taylor in zijn inhoudsrijke boek *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*.¹

contra het naturalisme

In deze bijdrage beperk ik mij tot het zojuist genoemde boek; meer specifiek: tot Taylor's aanval op de naturalistische ethiek en de naturalistische opvatting van het zelf.

Eerst iets over het naturalisme. Deze denkrichting verwerpt ieder geloof in het bestaan van een werkelijkheid boven of buiten de wereld zoals we die met onze zintuigen en verstand kennen. Kennen en handelen dienen zich te baseren op dat wat rationeel aantoonbaar is. Om die rationaliteit te waarborgen, moet het denken worden losgepeld uit verbanden die het denken afhankelijk maken van maatschappelijke omstandigheden en religieuze voorkeuren. Deze onthechting van de rede heeft ook gevolgen voor de ethiek: deze versmalt tot onderzoek naar de rationaliteit van morele afwegingsprocessen (procedurele ethiek). Het goede wordt herleid tot het object van rationele keuzes.

Taylor bewandelt in zijn kritiek niet een bekende, meer formele weg, waarbij aannemelijk wordt gemaakt dat het naturalisme ook zelf zich niet op strikt rationele wijze kan funderen; en dat het dus niet beantwoordt aan het waarheidscriterium waaraan het andere opvattingen toetst. Taylor vindt die kritiek op zich wel juist, maar tegelijk ook oppervlakkig. De weg die hij zelf kiest, is langer en minder direct. Het is hem er vooral om te doen om de onleefbaarheid van het naturalisme aan te tonen. Middels historisch onderzoek poogt hij morele ervaringen op te diepen die in het naturalistische wereldbeeld geen plaats hebben en die het naturalisme wel moet elimineren om zich te kun-

nen handhaven. Van deze morele ervaringen zijn wij ons weliswaar nauwelijks bewust, maar onder de oppervlakte van taal en cultuur zijn ze wel degelijk springlevend. Het is de taak van de filosoof om deze ervaringen te verbinden met de morele en spirituele bronnen waaruit zij historisch zijn voort gekomen.

moraal is geen optie

Het probleem van vandaag is volgens Taylor vooral dat er geen gemeenschappelijke horizon of raamwerk ('framework') is van waaruit morele ervaringen kunnen worden geduid. Morele ervaringen missen een oriëntatiepunt. Nietzsche is hier op de achtergrond de belangrijke figuur. Nietzsche wiste de horizon uit die het menselijk bestaan oriëntatie en richting verschaft, en speelde daarmee het naturalisme in de kaart.

Met dit laatste bedoelt Taylor dat velen vandaag menen op dezelfde manier voor een bepaalde moraal te kunnen kiezen als voor een jas of een magnetron. Onze cultuur doet alsof morele doelen opties zijn die vrijelijk kunnen worden aangeschaft of afgedankt. Dat dit een ernstig misverstand is, vloeit voort uit Taylor's opvatting van het zelf, c.q. van identiteit. Mensen kunnen immers slechts in zeer beperkte mate kiezen voor hun identiteit. Wie dit ontkent en doet alsof mensen van hun identiteit een project kunnen maken, isoleert het zelf uit zijn context en maakt het tot een object, los van de interpretaties die aan de objectivering altijd al vooraf zijn gegaan, los ook van de taalgemeenschap waarvan mensen deel uitmaken. Mens-zijn is antwoorden -antwoorden op de vraag: "Wie ben je?". Mens-zijn

vooronderstelt een web van ondervraging, een horizon van waaruit het antwoorden betekenis en richting krijgt. Taylor noemt deze vooraf gegeven horizon van vragen een structurele (transcendentale) conditie van het mens-zijn.

De vraag wie wij zijn, dringt veel dieper door dan het appél dat de mode van de dag op ons doet. Ze nodigt ons uit te zeggen wat ons werkelijk aangaat. Ze doet een beroep op ons vermogen om van ons leven een geheel te maken. Onze identiteit is bijgevolg onlosmakelijk verbonden met noties omtrent het goede. Leven betekent: contact proberen te maken met wat het leven werkelijk de moeite waard maakt, verbinding leggen met het goede en zo verleden en toekomst aaneenrijgen tot een geheel.

morele bronnen

We moeten wat Taylor bedoelt met het ontbreken van een gemeenschappelijke morele horizon nog iets preciseren. Het gekke is immers dat we het ondanks de fragmentatie van deze horizon nog over zoveel zaken eens zijn: we pogen de ander, als 'autonoom' persoon, te respecteren; we gaan ervan uit dat de zin van ons bestaan in gewone dingen moet liggen (gezondheid, werk, relaties) en niet in het verwerven van eer (Grieken, ridders) of in het verzaken van het gewone leven (ascese); en tenslotte zijn we het er over eens dat leed zoveel als mogelijk dient te worden vermeden.

Dit wijst erop, aldus Taylor, dat de nood van vandaag niet in de eerste plaats gezocht moet worden in de veelheid van naast elkaar opererende moralen (moreel pluralisme). Het werkelijke probleem is dat onze morele intuïties maar wat ronddobberen, dat ze zijn losgeslagen van hun bronnen, c.q. de raamwerken die het antwoord formuleren op de vraag wie wij zijn. Onder de betrekkelijke eensgezindheid aan de oppervlakte heerst er grote verwarring over de fundering van allerlei opvattingen.

Deze analyse oogt nogal somber. Toch blijkt Taylor betrekkelijk hoopvol gestemd. Als de waarde van het leven bepaald wordt door de ervaring van het goede - het verbonden-zijn met het goede - en als de nood van onze tijd erin bestaat dat die verbinding verbroken is, dan is het de taak van de filosoof om die verbinding weer te leggen. En dat kan, volgens Taylor; althans in principe. Want op de bodem van onze cultuur zijn de bronnen van weleer nog steeds werkzaam. Oppervlakkig gezien lijken ze uitgeput en afgeschreven, maar die uitputting is slechts schijn. Taylor noemt in dit verband vijf morele bronnen, bronnen met andere woorden die het leven de moeite waard maken als mensen er in slagen hun identiteit in termen daarvan te beleven en vorm te geven:

- 1) het theïsme dat zinvolheid definieert vanuit de relatie tot God;
- 2) de Griekse moraal, die waarde toeschreef aan het verwerven van eer;
- 3) de zelfbeheersing door de rede, tot uitdrukking komend in de wetenschappelijke houding en de betuigeling van de passies (Freud);
- 4) de waardering en bevestiging van het gewone leven, zoals deze in de tijd van de Reformatie ontstond;
- 5) het romantische ideaal van zelfexpressie.

Uiteindelijk kunnen deze bronnen worden herleid tot drie hoofd-aders: de theïstische (1 en 4), de naturalistische (3) en de romantische (5). De Griekse opvattingen over heldendom en eer (2) lijken geïncorporeerd te zijn door het naturalisme: er is zoiets als een moreel heldendom dat er in bestaat dat het eigen lot onverschrokken onder ogen wordt gezien.

Twee voorbeelden. Dat we vandaag in een geseclariseerde maatschappij leven, wil volgens Taylor niet zeggen dat de waardering en bevestiging van het gewone leven zoals die door Calvijn en de puriteinen werd onderstreept, haar werkzame kracht heeft verloren (vgl. punt 4). Integendeel, het is vandaag onvoorstelbaar dat de maatschappij zou terugvallen in de typisch Middeleeuwse splitsing tussen een sacrale en een profane werkelijkheid. Evenmin heeft de typisch romantische idee van zelfexpressie aan kracht ingeboet (vgl. punt 5). Zowel in de hippie- en flower power beweging van de jaren zestig als in het moderne ideaal van zelfontplooiing ziet Taylor de blijvende werking van het romantische gedachtengoed.

het zelf

De geschiedenis van het zelf is een geschiedenis van verinnerlijking. Vandaag zijn we gewend het zelf in het innerlijk te situeren. Bij de Grieken lag dat nog anders. Zij kenden het begrip (zelf-)bewustzijn niet, althans niet in de vorm waarin wij het kennen. De Griekse zelfopvatting werd beheerst door gedachten over zielsverhuizing en reïncarnatie, hetgeen een ont koppeling impliceert tussen de ziel en de persoonlijke biografie.

Toch begint de verinnerlijking van het zelf niet pas bij de Verlichting zoals vaak wordt gesuggereerd. Het was Augustinus die de beslissende stap deed door de verinnerlijking een voorwaarde te noemen voor het deel krijgen aan een hogere orde. Bij Augustinus loopt de weg naar het goede (God) via het innerlijk. Het is een weg van binnen naar boven.

De geschiedenis van het zelf is niet alleen een geschiedenis van verinnerlijking, maar ook van onthechting. Om dat te begrijpen zijn met name Descartes en Locke belangrijk. Descartes verdeelde de werkelijkheid in twee rijken: het rijk van de materie (buiten de mens) en het rijk van het denken (binnen de mens). De werkelijkheid buiten de mens werd een constructie van het wetenschappelijke denken, terwijl de moraal een zaak van de binnenwereld werd. De Cartesiaanse moraal is er één van innerlijke zelf-discipline. Voor het zelf betekende dit dat het vanzelfsprekende van de verbinding tussen binnen- en buitenwereld, tussen gevoelens, gedachten, waarderingen enerzijds en dat waarop deze betrekking hebben anderzijds, op losse schroeven kwam te staan.

Locke ging nog een stap verder door ook de binnenwereld tot object van wetenschappelijk onderzoek te maken. Het innerlijk werd een mentale constructie, een bouwwerk van voorstellingen. Het ik, of zelf, schrompelde ineem tot een lege voorstelling, een abstract 'ik denk', dat als voorstelling los van andere voorstellingen ging functioneren. Taylor noemt dit ik 'punt-achtig'. De onthechting van het denken die bij Descartes begint, wordt hier tot haar uiterste consequentie doorgedreven: de idee van het onthechte zelf.

Deze visie had grote gevolgen. Dat ik betrokken ben bij

mijn levensprojecten en dat er een innerlijk verband bestaat tussen mijn handelingen en ervaringen enerzijds en wie ik ben anderzijds, kan wijsgerig niet meer worden verantwoord, met alle gevolgen van dien voor de moderne identiteit. Gevoelens, waarderingen en handelingen zeggen pas iets als middels wetenschappelijke reconstructie is vastgesteld op welke constateerbare feiten ze betrekking hebben. Dat de 20e eeuwse mens het contact met zijn morele bronnen kwijt is geraakt, is voor een belangrijk deel aan deze onthechting van het ik te danken, aldus Taylor.

Natuurlijk is dit slechts één kant van de medaille. Steeds was er ook een tegenstroom, beginnend in de late Middeleeuwen en Renaissance en via het 18e eeuwse sentimentalisme uitlopend in de Romantiek. Deze tegenstroom had een veel positievere kijk op gevoelens en waarderingen. Ze hoorde in die gevoelens en waarderingen de stem van de natuur, een stem die lange tijd samenviel met de stem van God. Mens-zijn is in deze benadering: jezelf als deel van de natuur ervaren, de resonantie van de natuur in het innerlijk waarnemen en tot uitdrukking brengen. Resonantie, harmonie, afstemmen, intunen, luisteren naar wat je lichaam zegt - het zijn metaforen waarvan de taal van hulpverleners tot de dag van vandaag doorspekt is, metaforen die alle hun oorsprong vinden in de romantische idee van een innerlijk resoneren met de natuur.

Taylor benadrukt dat deze poging tot herstel van de band tussen mens en natuur niet los gezien kan worden van het voorafgaande proces van onthechting. De tegenbeweging blijft de (cartesiaanse) kloof tussen het innerlijk en de natuur vooronderstellen. In wezen wordt in de Romantiek de natuur zelf gesubjectiveerd. Haar worden allerlei menselijke eigenschappen toegedicht, ze wordt in feite een subject in het groot.

Beide bewegingen versterken elkaar: hoe dieper de kloof tussen het innerlijk en de omringende werkelijkheid, hoe sterker het verlangen naar afstemming en resonantie. Praktisch betekent dit dat de leegte en zinloosheid van vandaag alleen ongedaan kunnen worden gemaakt wanneer mensen er in slagen innerlijk opnieuw aansluiting te vinden bij morele bronnen. Dat geldt ook voor de publieke moraal: deze heeft slechts toekomst als de motiverende kracht van spirituele bronnen opnieuw wordt ervaren.

Charles Taylor is afkomstig uit Canada en geboren in 1931. Na gastdocent te zijn geweest aan verschillende universiteiten, is hij al vele jaren hoogleraar filosofie en politieke wetenschappen aan de McGill University in Montreal.

Taylor is een buitenbeentje onder de Angelsaksische filosofen. Zijn denken is meer continentaal dan angelsaksisch en kan niet worden ondergebracht in een bepaalde stroming of methode. Zijn oeuvre is omvangrijk en niet met een enkel woord te typeren. Hoewel hij als filosoof een scherp ontwikkelde historische intuïtie bezit, heeft zijn bijdrage aan het wijgerige debat toch niet primair een historische, maar een systematische en cultuurfilosofische pretentie. Hij heeft zich uitvoerig beziggehouden met Hegel en diens invloed op het culturele zelfbesef van de westerse mens. Daarnaast heeft hij veel geschreven over de filosofie van de menswetenschappen, met name de psychologie en de taalwetenschappen. Volgens eigen zeggen schuilt achter deze variëteit aan onderwerpen een wijsgerig-antropologische preoccupatie met het persoonsbegrip, oftewel "what it means to be a fully competent human agent". Zijn enige boek dat in het Nederlands is vertaald, *De malaise van de moderniteit* (Kok Kampen 1994) is een geschikte inleiding in zijn filosofie.

bespreking

Taylor heeft een belangrijk en knap boek geschreven. Het is het soort boek waarvan er per decennium maar een paar verschijnen. Al lezend heeft men inderdaad de ervaring meer van de moderne identiteit te gaan snappen. Het is haast onbescheiden onze samenvatting nu al over te laten gaan in een commentaar. Toch maak ik graag enkele opmerkingen, als aanzet tot verdere bezinning. Ik beperk mij tot twee punten: Taylor's impliciete kritiek op de gedachte van de antithese en zijn opvatting over de verhouding tussen verplichting en schuld.

Wat betreft de antithese: door heel Taylor's betoog gloort de gedachte dat het naturalisme (Verlichting) en het expressivisme (Romantiek) niet los van het theïsme gezien kunnen worden. Beide vormen een antwoord op leernten die binnen het theïstische perspectief zelf ervaren werden. In principe gaat het hier om aanvullingen en niet om bewegingen met een volstrekt contrair karakter. Beide stromingen blijven volgens Taylor bovendien afhankelijk van het theïstische perspectief. Dit perspectief reikt uiteindelijk dieper dan Verlichting en Romantiek.

Op de achtergrond speelt hier wellicht Taylor's jarenlange studie van Hegel. Deze denk-gigant poogde de wereldgeschiedenis als een totaal te vatten, d.w.z. als het eindresultaat van een dialectisch (d.i. tegenstellingen verzoenend) proces waarin de geest zichzelf verwerkelijk maakt. De idee van het geheel of het totaal speelt ook in Taylor's boek een belangrijke rol. Net als bij Hegel valt meer dan eens de term verzoening. Wel legt Taylor meer dan Hegel nadruk op de gebrokenheid en fragmentatie van het bestaan, maar steeds met op de achtergrond het vermoeden van een diepere eenheid. Dit vermoeden is ten diepste van religieuze aard.

Enmaal op dit punt aangeland zouden we simpelweg kunnen constateren dat de gedachte van de antithese in het denken van Taylor geen plaats heeft en dat hij daarin verschildt van de reformatorische traditie. Toch zouden we ons dan te gemakkelijk afmaken van de strekking van zijn betoog. In dit betoog ligt immers de suggestie besloten dat wie uitgaat van

een welbewust en vooropgezet antithese-denken zich aan dezelfde fout schuldig maakt als het naturalisme: de fout namelijk dat men de eigen visie isoleert van zijn historische en culturele context en teveel gaat zien als iets dat 'verwerkelijkt' of zelfs afgedwongen kan worden. Christenen leven niet in een enclave. Zij hebben deel aan de moderne identiteit. Die identiteit is niet eenduidig en put uit meerdere spirituele bronnen. Christenen zullen in de visie van Taylor ernstig rekening moeten houden met het feit dat ook zij niet uit één stuk zijn, dat ze veel dieper zijn ingeweven in de levenspraktijken van de moderne wereld dan zij geneigd zijn te denken.

Ik vind dit een behartenswaardige boodschap. Behartenswaardig omdat deze gedachte aan de ene kant voorzichtig maakt om de antithese in de arm te nemen als bewijs voor het eigen gelijk en omdat ze aan de andere kant indirect duidelijk maakt waar de werkelijke breuklijn ligt: dwars door alle bekende fronten heen, in het menselijk hart. Taylor's boek onderstreep (indirect) dat de antithese niet te snel moet worden geïdentificeerd met een verschil in levensbeschouwing of in levenspraktijk, laat staan met een verschil tussen bepaalde maatschappelijke of kerkelijke groeperingen². De antithese reikt dieper, namelijk tot in het hart van ieder mens persoonlijk. Dat betekent niet dat er over de antithese verder niets meer te zeggen valt. Evenmin duidt het bovenstaande op de onmogelijkheid van religieus geïnspireerde kritiek. Wel maakt het duidelijk dat de antithese een volop religieuze categorie is – en niet in de eerste plaats een levensbeschouwelijke of organisatorische.

Daarmee kom ik op het tweede punt, de verhouding tussen gebod en schuld. Wat Taylor ten aanzien van het theïstische perspectief toch nog doet aarzelen is dat mensen geneigd zijn met hun idealen boven hun stand te leven. Het ideaal wordt een verplichting, deugden een knellend juk. Het gebod wordt onvoldoende gedragen door bestaansbevestiging - bestaansbevestiging die overigens op zich in het theïsme wel besloten ligt. Taylor noemt medelijden als voorbeeld. Wanneer medelijden niet ontspringt aan de eigen ervaring van bevestigd-zijn, ontardt het gemakkelijk in zelfdestructie. Zo kan een teveel aan opoffering tot moeheid en uitputting leiden. Ook kan medelijden uitlopen op het subtiel degraderen van de ander. Al te vaak zit er in medelijden iets neerbuigends. Nietzsche zag dit ongemeen scherp en Taylor neemt hem op dit punt uiterst serieus. Slechts als er zoiets bestaat als de christelijke agapè (liefde), heeft Nietzsche ongelijk, aldus Taylor.

Opnieuw denk ik dat Taylor op iets belangrijks wijst, namelijk op de potentieel destructieve werking van de (christelijke) moraal indien deze niet wordt gedragen door liefde. Toch meen ik dat hij juist hier niet diep genoeg peilt. Het kwaad komt bij hem eigenlijk alleen in beeld in de gedaante van de vernietigende -want niet door liefde gedragen - cirkelgang van verplichting en schuld. Het kwaad wordt met andere woorden beperkt tot de beschadigende werking van een wet die de menselijke maat overschrijdt en die de mens nochtans zichzelf oplegt.

Aan de realiteit van dit type beschadiging hoeft niet getwijfeld te worden. Toch meen ik dat de accenten hier anders moeten worden geplaatst. De cirkelgang van verplichting en schuld is zelf de uitdrukking van een dieper kwaad: het kwaad van het willen beginnen bij zichzelf, het kwaad van de zelf-

rechtvaardiging en het zich niet willen uitleveren aan de genade en liefde van Godswege. Taylor heeft groot gelijk als hij het kwaad met name daar wortel ziet schieten waar verplichting en schuld elkaar in de houdgreep houden. Aan die cirkelgang gaat evenwel iets vooraf: de subtiele zelfhandhaving; het ten diepste toch zelf willen voldoen aan de eis; het toch weer op menselijke maat snijden van de geweldige, niet te omvatten realiteit van zonde en genade. Men leze het bijbelboek Job om van dit alles doordrongen te raken.

Het bovenstaande tekent ook het slot van Taylor's betoog. Slechts twee wegen lijken te resten: die van de zelfbeschadiging als gevolg van het niet kunnen voldoen aan de eis en die van de spirituele lobotomie, d.w.z. het afsnijden van de weg naar de theïstische bron door te kiezen voor een gematigd en gesecculariseerd humanisme³. Taylor opteert uiteindelijk voor de eerste weg. De zelfbeschadiging is zijns inziens geen lot. Want de cirkel van verplichting en schuld wordt opengemaakt door de christelijke hoop.

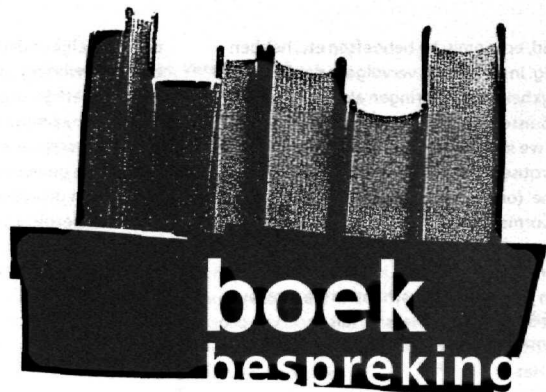
Deze eschatologische wending is karakteristiek. Als ik het goed zie verplaatst Taylor de verzoening daarmee naar de toekomst. *Opnieuw dringt zich hier een vergelijking met Hegel op.* De onrust en het onvolkomene die bij Taylor uiteindelijk toch vooral lijken samen te hangen met de menselijke eindigheid - c.q. het niet kunnen voldoen aan de eis van volmaaktheid - worden getemperd door de verwachting dat eens de lijnen samen zullen vloeien. Zonder het legitime van dit eschatologische perspectief te willen ontkennen, proef ik hier toch een zekere ambivalentie. De zelfbeschadiging wordt verzacht, maar niet werkelijk opgeheven. Teveel pijn zal gemakkelijk tot zelfbeperking, in de zin van een spirituele lobotomie, leiden.

Deze ambivalentie komt in een ander licht te staan wanneer we, royaal dan Taylor dat doet, Christus' kruiswoord in herinnering brengen: "Het is volbracht". Dat woord neemt de pijn van nu niet weg, wel het cirkelen in zichzelf en de zwaarte die dat met zich brengt. Jij hoeft niet te leiden tot spirituele lobotomie, wanneer we haar in handen leggen van Hem die zoveel meer dan wij gedragen heeft.

De gang van de mens op zoek naar dat wat hem verbindt met zijn spirituele bronnen is geen eenzame. Want God is ons op die weg al lang tegemoet gekomen - lang voordat we ons daarvan bewust werden.

noten

1. Ch. Taylor (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press: Cambridge (Australia), 601 pag.
2. Dit is de achtergrond van mijn reactie op het betoog van Roel Kuiper in het vorige nummer van *Beweging*. Zie G. Glas, *Wereldbeschouwing als gave*. *Beweging*, jrg. 59 (2), pag. 50-51.
3. De term lobotomie komt uit de wereld van de neurochirurgie en duidt op het afsnijden van een bepaalde hersenkwab (lobus) bij bepaalde zeer ernstige neurologische en psychiatrische aandoeningen. Dit type operatie wordt tegenwoordig overigens nauwelijks meer toegepast.



boek bespreking

Aan de literatuur over de thematiek van secularisatie en

Godsverduistering heeft Dr. W.J. Ouweneel vorig jaar een titel

toegevoegd: *Godsverlichting*. Ouweneel weet zelf heel goed dat

hierover inmiddels verscheidene boeken op de markt zijn. 'Maar

het boek dat de nood van onze tijd benaderde op de wijze die ik

voor de juiste houd en die een uitweg uit de duisternis biedt

zoals ik die zie, zat er niet bij. Daarom moest ik dat boek wel zelf

schrijven.'

R. Kuiper

Godsverlichting

De sleutel voor die eigen benadering van Ouweneel kan gevonden worden in de laatste twee hoofdstukken van het boek die gaan over 'spiritualiteit' en 'gemeenteopbouw'. Het boek loopt eigenlijk uit in het laatste hoofdstuk over gemeenteopbouw. In de lofprijzende en avondmaal-vierende gemeente 'wijkt de Godsverduistering en gaat het licht op' (258). Daar 'rust' de 'sjechina', de inwoning Gods. Om deze sjechina, zo blijkt in het gehele boek, is het Ouweneel te doen.

Voordat het tot dit slot komt, bevat het boek allerlei boeiende beschouwingen en analyses. Het boek valt te lezen als een drieliuk. Ieder 'luik' omvat twee hoofdstukken. In het eerste deel gaat het over de problematiek van secularisatie en Godsverduistering. In het tweede deel gaat het over de 'evocatie' van God en het verlangen naar een 'opwekking'. In het derde deel volgt tenslotte Ouweneels eigen benadering.

In het eerste deel wordt een boeiende analyse gegeven van de situatie. De constatering dat voor moderne mensen de 'onmiddellijke Godservaring' vaak afwezig is probeert hij hierin te verbinden met veranderingen in de ervaringswijze van de mens zelf. Voor Ouweneel is de Godsverduistering of Godsverberging (*Deus absconditus* - Luther) niet 'ontsch', zoals bij Martin Buber, maar iets existentieels. 'Naar onze verantwoordelijkheid kunnen wij God wel degelijk buiten ons gezichtsveld drijven, en dat is wat met de term feitelijk bedoeld wordt' (30).

Ik geloof dat Ouweneel gelijk heeft wanneer hij zegt dat, als we over 'Godsverduistering' spreken we dan ook over 'mensverduistering' moeten spreken. Voor deze parallelie tussen de kennis van God en de kennis van de mens wil ook J. Calvijn de ogen openen aan het begin van zijn *Institutie*. Tussen Goddelijke presentie en menselijke verantwoordelijkheid ligt er op existentieel niveau een nauwe samenhang.

De mens zelf is dus een voornamelijk factor in het proces van Godsverduistering. Ook christenen zijn geseculariseerde mensen geworden, zegt Ouweneel. God is in het dagelijks leven, in allerlei concrete noden, 'overbodig' geworden. Op het gebied

N.a.v. dr. W.J. Ouweneel, *Godsverlichting. Een weg tot spiritualiteit en gemeente-opbouw. De evocatie van de verduisterde God*. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn, 1994.