

Herman Paul, Leiden

Een provincie van schoonheid
Over religieuze zondagservaringen

In het noordoostelijkste puntje van Nederland, tussen de zware klei van het Oldambt en het bruisende water van de Dollard, ligt Nieuwe Statenzijl – een gehucht van vijf huizen en twee sluizen, op 150 meter van de Duitse grens. Op een mooie dag, met niet al te hoog water, kun je van hieruit een kwelder-, slikken- en waddengebied betreden. Je volgt dan, tussen het geelbruine riet, een pad van bemodderde houten vlonders en komt uit bij de Kiekkaaste – een vogelkijkhut die, volgens Henk Ganzeboom, een uitzicht van ‘bijna ondraaglijke schoonheid’ biedt.

Bijna vier jaar geleden kwam deze Henk Ganzeboom, fotograaf te Sliedrecht, aan het woord in *Trouw*, in een interviewserie over ‘religieuze belevenissen’. Aan interviewer Koert van der Velde vertelde hij hoe hij in Nieuwe Statenzijl, hoog in de Kiekkaaste, alleen met de wind, de vogels en zijn rusteloze ziel, een bijzondere ervaring opdeed.

‘Het was alsof er een symbiose optrad tussen de zintuiglijke en mijn mentale wereld. Het landschap buiten me spiegelde het landschap in mijn binnenste. Mijn denken, voelen en ervaren vielen samen met de wind, de regen en het wuivende riet. Daar kwam het zonnetje, daar voelde ik mijn geluk. Ik voelde de wind, en ik voelde hoe die in mij mijn gemoed schoon waaide. Het komen en gaan van het water van en naar het wad voelde alsof het de gebeurtenissen in mijn leven betrof. Ik had en heb nooit zo’n intense spirituele ervaring gehad.’¹

Stel dat we Ganzeboom op de parkeerplaats zouden treffen, of beter nog, net als Koert van der Velde de kans zouden krijgen hem te interviewen over zijn ervaring in het Groningse kweldergebied. Wat zouden we hem dan vragen? In het *Trouw*-interview vroeg Van der Velde naar oorzaken (‘Kunt u dat verklaren?’) en antecedenten (‘Had u daarvoor echt nooit zoiets beleefd?’). In *Flirten met God* – het proefschrift waarin Van der Velde doordenkt over het soort ervaringen dat hij als journalist optekende – staan twee andere vragen voorop: wat zijn de kentheoretische status en de esthetische waarde van zo’n spirituele ervaring?

Als ik de kans zou krijgen Ganzeboom te spreken, of een andere religieuze zoeker die het in de kerk niet langer uithoudt, maar ook niet zonder ‘iets spiritueels’ kan leven, zou ik nog een andere vraag willen stellen. Ik zou vooral willen weten wat voor een impact zo’n intense ervaring als die in de Kiekkaaste heeft op het alledaagse leven, thuis in de Randstad, aan de keukentafel, of in de drukte van het werkende bestaan. Hoe beïnvloedt, iets technischer gezegd, het bijzondere *Erlebnis* daar in Nieuwe Statenzijl de alledaagse *Erfahrung* van de werkelijkheid (de manier waarop je tegen je huisgenoten aankijkt, de houding waarmee je je dagelijks werk verricht of de toon waarop je je buurman verzoekt zijn stereo-installatie tot bedaren te brengen)?

In wat volgt, zal ik betogen dat *Flirten met God* aanzetten geeft tot een hermeneutiek die wel kan verklaren waarom Ganzeboom zich opeens zo overvallen voelde door ‘bijna ondraaglijke schoonheid’, maar hem in de steek laat als hij zich afvraagt welke impact dit *Erlebnis* op zijn alledaagse *Erfahrung* zou kunnen hebben. Van der Velde gaat, met andere woorden, wel over ‘wow-ervaringen’, maar niet of nauwelijks over ‘the morning after’. In het tweede deel van mijn verhaal zal ik proberen daar een vinger achter te krijgen. Waarom is Van der Velde zo weinig geïnteresseerd in de invloed van bijzondere religieuze ervaringen op het vaak niet zo uitzonderlijke leven van alledag? Waarom denkt hij liever na over de kentheoretische

¹ K. van der Velde, ‘Nieuwe Statenzijl: van een bijna ondraaglijke schoonheid’, in: *Trouw* 19 februari 2009. Een selectie van eerdere bijdragen aan deze serie verscheen als K. van der Velde, *Religieuze belevenissen. Gesprekken over het ervaren van God*, Amsterdam 2007.

en esthetische aspecten van religieuze ervaringen dan over hun transformatieve dimensie (dat wil zeggen, de verandering die zij teweeg kunnen brengen in het alledaagse zelfverstaan van mensen)?

De abdij van Vézelay

Laten we ons van Noordoost-Groningen verplaatsen naar het Franse Bourgondië. Wat Ganzeboom aan de waddenkust ervoer, maakt Van der Velde mee in de romaanse abdijkerk van Vézelay. Net als Ganzeboom heeft Van der Velde een christelijke achtergrond; net als deze heeft hij met het christelijk geloof gebroken. Daarom luidt zijn vraag, als hij in Vézelay omhoog blikte langs de pilaren, of afdalt in de schemerige crypte met haar fraaie, dertiende-eeuwse plafondschilderingen, wat voor een interpretatiekader hij als ‘a-gelovige’ nodig heeft om deze middeleeuwse wereld als betekenisvol te kunnen ervaren.

Dwalend door het kerkgebouw beseft Van der Velde dat de beeldtaal van dit gebouw – denk aan de bijbelse en mythologische figuren op de kapitelen in het schip, of aan de kerstening van de wereld die in het middenportaal van de narthex wordt verbeeld – bedoeld moet zijn als ode aan de Schepper. ‘Voor de middeleeuwer was de kerk een zichtbare afspiegeling van de onzichtbare wereld’ (*Flirten* 173). Zij was, zoals Frits van der Meer ooit treffend zei, een almanak, een summa, om niet te zeggen een encyclopedie van de stad Gods. ‘Niets staat er of het is gezien met godvrezende ogen en overwogen in een gedoopt hoofd.’²

Maar wat moet je met zo’n kathedraal als je godvrezend een archaisch woord vindt en de doop een zinledig ritueel? Zoals Ganzeboom aan de waddenkust rust en schoonheid probeerde in te ruilen voor een spirituele ervaring, zo vraagt Van der Velde vraagt zich af of hij de beeldtaal in Vézelay in andere dan christelijke termen kan duiden – niet met behulp van het kunst- en architectuurhistorische discours dat in de reisgids nagebrabbeld wordt, maar in termen van wat hij, in de ondertitel van *Flirten met God*, een ‘religiositeit zonder geloof’ noemt. Als in de Franse abdijkerk een ‘sfeer van mysterie’ (*Flirten* 143) hangt, zou een ontvankelijk mens daarin dan, op een onbewaakt moment, kunnen stuiten op ‘een geheim dat niet helemaal te ontcijferen is’ (*Flirten* 144)? Zou zo iemand in Vézelay ‘een levensbeschouwelijke of misschien zelfs religieuze beleving’ (*Flirten* 143) kunnen opdoen, zonder dat God er aan te pas komt?

De vraag dringt zich op hoe zo’n religieuze maar niet christelijke ervaring zich verhoudt tot, laten we zeggen, die van de katholieke vrouw die vijf banken achter Van der Velde zit en met evenveel bewondering haar ogen langs de galerijen laat glijden. Zijn beide bezoekers veroordeeld tot hun eigen ervaring omdat ze de kerk vanuit een verschillend interpretatiekader duiden? Ervaart de katholieke, opgegroeid in wat Andrew Greeley ‘the Catholic imagination’ noemt, de kerk als gevuld met ‘stories of God’s presence in the human condition’,³ terwijl Van der Velde, vanuit zijn premisse dat over metafysica niets zinnigs valt te zeggen, in Vézelay slechts ‘een zeker transcendentiebeseft’ (*Flirten* 143) kan opdoen, gedefinieerd als een ‘beseft van een fundamenteel tekortschietend begripsvermogen’ (*Flirten* 147)?

Nee, zegt Van der Velde. Als het aan hem ligt, is het kerkgebouw niet alleen polyinterpretabel, in de zin dat verschillende mensen er verschillende dingen kunnen beleven, maar kunnen mensen ook, net als Ganzeboom in Nieuwe Statenzijl, nieuwe ervaringen opdoen als zij de werkelijkheid met andere verwachtingen tegemoet treden. Je kunt leren met andere ogen naar de werkelijkheid te kijken. Al ben je christelijk opgevoed en daarom geneigd een kerkgebouw te associëren met de God die daar aanbeden wordt, je kunt die christelijke associaties achter je laten, als je daar

² F. van der Meer, *Geschiedenis eener kathedraal*, Utrecht z.j., p. 58. Spelling gemoderniseerd.

³ A. Greeley, *The Catholic Imagination*, Berkeley, Los Angeles, London 2000, p. 39.

je best voor doet, en jezelf er toe zetten met andere ogen naar zo'n gebouw te kijken. Dit betekent van de weeromstuit overigens niet dat je seculier hoeft te worden. Van der Veldes boek is nu juist één langgerekt pleidooi voor een derde weg, 'beyond the sacred and the secular' – een pleidooi voor een type spiritualiteit dat niet van God wil weten, en dus niet christelijk is, maar anderzijds 'het verlangen naar diepere zin of naar de beleving van iets goddelijks' (*Flirten* 11) wil koesteren.

Van der Velde propageert, met andere woorden, een religiositeit van het type dat Ganzeboom in Nieuwe Statenzijl ontdekte: een religiositeit die bestaat bij de gratie van 'ervaringen, gevoelens, houdingen en handelingen die vroeger altijd met geloof in traditioneel religieuze voorstellingen verbonden waren' (*Flirten* 6), maar zulke ervaringen en gevoelens herinterpreteert vanuit een 'referentiekader' (*Flirten* 269) dat zich probeert te onthouden van 'metafysische voorstellingen' (*Flirten* 5) omtrent, bijvoorbeeld, het bestaan van God.

Referentiekaders

Wie er achter wil komen hoe zoiets werkt, moet nog wat langer verwijlen bij Van der Veldes beschouwingen over Vézelay. Deze passages vormen een sleutel tot het boek, omdat ze maar liefst vier zaken illustreren. De eerste is dat a-gelovigen voortdurend in de weer zijn met *Umdeutung* van religieuze symbolen. Omdat hun religiositeit bestaat bij de gratie van zaken 'die vroeger altijd met geloof ... verbonden waren', staan ze telkens wanneer ze een kerk binnenlopen, een kaarsje branden of een pelgrimage maken voor de uitdaging deze symbolen te herinterpreteren vanuit een referentiekader dat God tussen haakjes zet. Deze herinterpretatie is dus niet eenmalig, maar moet voortdurend worden bevochten. De a-gelovige blijft de beweging van christelijk naar 'religieus zonder geloof' steeds opnieuw voltrekken.

Dit zou, in de tweede plaats, kunnen verklaren waarom Van der Veldes mijmeringen over Vézelay diep zijn doordrongen van wat Svetlana Boym *reflective nostalgia* noemt: een ironisch koesteren van 'shattered fragments' uit een tijd die nooit zal terugkeren. Reflectieve nostalgie is 'inconclusive and fragmentary', diep doordrongen van de vreemdheid van het verleden – het christelijke verleden, in het geval van Van der Velde – maar tegelijk gespist op betekenissen en emoties die je kunt opwekken door te staren in de gebroken spiegel van het verleden. 'The modern nostalgic realizes that "the goal of the odyssey is a rendez-vous with oneself."' ⁴ a-gelovige religiositeit blijft daarom een kwestie van afscheid nemen, van oude woorden nieuwe ladingen geven, zoals Gerard Reve dat als geen ander deed toen hij de tale Kanaäns persifleerde met een ironische betrokkenheid waarin een hele generatie Nederlandse kerkverlaters zich herkende. ⁵

Het derde inzicht dat ik graag onderstreep is dat a-gelovigen niet de enigen zijn die jongleren met wat Van der Velde referentiekaders noemt. Net zoals motieven voor menselijk handelen zelden eenduidig zijn – kerken als die in Vézelay werden niet alleen gebouwd *ad majorem Dei gloriam*, maar ook ter meerdere eer en glorie van de architecten, het bisdom en de lokale gemeenschap – zo is het moeilijk voorstelbaar dat iemand zijn of haar leven vanuit één referentiekader of waardenhorizon interpreteert. Terecht beklemtoont Van der Velde dat mensen uiteenlopende rollen vervullen en doorgaans heel goed in staat zijn om in die rollen verschillende subjectposities in te nemen en van daaruit op verschillende manieren

⁴ S. Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001, p. 49-50.

⁵ Zoals Van der Velde *NRC*-redacteur Arnold Heumakers citeert: 'Bij Reve kon men zich koesteren – desnoods zonder het zelf volledig te beseffen – aan de bekende taal van preekstoel en kansel, maar nu vermengd met zoveel ironie en dubbelzinnigheid dat zelfs de vroomste woorden geen bezwaar meer vormden voor de recente ontkerstening. Integendeel, doordat Reves ironische religiositeit het afgezworen geloof der vaders nog even vasthield, werd het gemakkelijker om te wennen aan een wereld zonder alles omarmende en dragende religie' (*Flirten* 293).

tegen de wereld aan te kijken (*Flirten* 324).

De vraag is daarom niet welk referentiekader, in het enkelvoud, Van der Velde en Ganzeboom er op nahouden, maar vanuit welke positie, vanuit welke overtuigingen en met welke verwachtingen zij in Vézelay of Nieuwe Statenzijl hun ervaring duiden. De vraag is welke van hun referentiekaders, in het meervoud, bij die gelegenheid dominant is en hoe dat kader zich verhoudt tot andere kaders. Concreet: Welk kader of welke verwachtingshorizon zorgt er voor dat ze hun ervaring als religieus classificeren? Wat is het bereik van dit religieuze kader? Is het een kader dat speciaal geëigend is voor het duiden van uitzonderlijke spirituele belevissen, maar minder geschikt voor achter het stuur, op de snelweg, terug naar huis? Verliest ze, met andere woorden, haar betekenis zodra er weer 'gewoon' gehandeld moet worden, of is ze ook voor dit 'gewone' leven relevant?

Dit suggereert, punt vier, dat grensovergangen van het type dat we associëren met bekering en secularisatie niet bestaan uit het inwisselen van referentiekaders – als brillen die je op en af kunt zetten, één voor één, nooit tegelijk – maar veeleer uit een nieuwe rangschikking of herprioritering van elkaar deels aanvullende, deels overlappende referentiekaders. Als mensen immers over meerdere referentiekaders beschikken, en die kaders verschillend gewicht toekennen, zodat het ene hun duiding van de wereld in hogere mate beïnvloedt dan het andere, dan is bekering of secularisatie geen *paradigm shift*, geen kwestie van een seculiere bril die voor een religieus exemplaar wordt ingewisseld, of andersom, maar een zaak van *shifting alliances*, van nieuwe prioriteiten, van voorrang verlenen aan een kijk op de wereld die nog niet eerder zoveel nadruk had gekregen.

Uit deze vier punten wordt duidelijk dat een analyse van religieuze ervaringen als die in een vogelkijkhut ons voert van het domein van de ervaring naar dat van referentiekaders, of naar wat Hans Joas omschrijft als 'Repertoires zur Deutung unserer Erfahrungen', die 'solche Erfahrungen auch erst möglich' maken.⁶ Wat je in een Kiekkaste beleeft, hangt niet enkel af van wolken, riet en water, maar ook van referentiekaders.

Criteria

Zou het dan niet handig zijn een set van criteria te hebben waarmee men tussen zulke referentiekaders kunt kiezen? Een checklijst van vragen waarmee men de relatieve overtuigingskracht, geldigheid of bruikbaarheid van elk van deze kaders kunt vaststellen? Ik zal voorbijgaan aan de netelige kwestie in hoeverre zulke maatstaven los gedacht kunnen worden van de referentiekaders die ze privilegeïeren⁷ en mij beperken tot de vraag welke criteria Van der Velde in zijn proefschrift aanreikt.

Dit is allereerst een kentheoretisch criterium: geen kennis zonder empirische toets. Kennis kunnen wij slechts opdoen van zaken die wij empirisch kunnen onderzoeken. Dit klassiek empiristische dogma stelt Van der Velde in staat alle uitspraken over God, religie, zingeving en spiritualiteit te parkeren in een domein van 'geloof', ook wel 'metafysica' genoemd, dat hij strikt van 'kennis' onderscheidt. Vervolgens reserveert hij, met een al even klassieke (correspondentie)theorie, het begrip 'waarheid' voor wat empirisch waarneembaar is (*Flirten* 353), met als gevolg dat ware uitspraken in het domein van 'geloof' en 'metafysica' niet bestaan. Wat er in

⁶ H. Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg 2004, p. 26.

⁷ Omdat een *point from nowhere* niet bestaat, zijn universele criteria ter beoordeling van referentiekaders moeilijk voorstelbaar. Referentiekaders laten zich namelijk niet vergelijken zoals wasmachines in een witgoedwinkel (hoe scoren de types A, B en C op prijs, kwaliteit en duurzaamheid?). Referentiekaders onderscheiden zich van wasmachines omdat we er niet alleen *naar* kijken, maar dat onvermijdelijk ook *vanuit* een kader doen, of vanuit 'eine vorhandene Bindung' (*op. cit.*, 44).

Nieuwe Staten zijn of Vézelay ook gebeurt, waarheid is op religieuze ervaringen niet van toepassing. Een referentiekader dat toch van een werkelijkheid achter de ervaring wil spreken, of van een God aan wie men zich kunt toevertrouwen, scoort dus slecht op dit kentheoretische criterium (*Flirten* 136).

Voert dit eerste criterium dus vooral een negatieve check uit, een positieve maatstaf vindt Van der Velde in het individuele smaakoordeel. ‘Smaak, niet waarheid is van belang’ (*Flirten* 244). Men zou dit een esthetisch criterium kunnen noemen, zij het dat de esthetica in dit geval niets anders doet dan mensen terugwerpen op hun private smaakvoorkeuren. Of de kruisdood van Jezus jou iets te zeggen heeft, hangt af van je smaak (*Flirten* 131). ‘Past een ritueel gebaar niet bij je, dan doe je het niet’ (*Flirten* 230). Wat telt, in zaken van religie, is de vraag of je er ‘zin in hebt’ (*Flirten* 230), zodat referentiekaders, als ze eenmaal de kentheoretische test overleefd hebben, het best beoordeeld kunnen worden op een *feel good*-criterium.⁸

Lijkt dit een nogal lapidair advies, tegen het einde van zijn boek introduceert Van der Velde nog een derde, ‘sociaal, psychologisch en ethisch’ criterium (*Flirten* 393). Wil een samenleving meer zijn dan een verzameling individuen, dan zullen burgers met elkaar in gesprek moeten zijn over hoe zij de wereld ervaren en vanuit welke referentiekaders zij dat doen. Maar hoe kunnen zij daartoe gestimuleerd worden als zij geen andere (positieve) maatstaf hebben dan hun eigen smaakoordelen? Ten behoeve van de maatschappelijke cohesie, en ter bestrijding van ‘onbekritiseerbaar subjectivisme’ (*Flirten* 379), beklemtoont Van der Velde daarom, in de derde en laatste plaats, het belang van uitwisseling en dialoog. ‘Discussie, niet over de waarheid maar over de smaakvolheid van religieuze beelden, is nodig voor de sociale hygiëne’ (*Flirten* 379).

Wat opvalt aan dit lijstje, is niet alleen dat het zo kort is, maar ook dat Van der Velde het in nogal polemische termen presenteert. Sprekend over het kentheoretische criterium – de boude empiristische stelling dat elke uitspraak over wat wij niet kunnen waarnemen van waarheid verstoken is – meent hij weliswaar in goed gezelschap te zijn. Voortdurend verwijst hij, met een klassiek *argumentum ad populum*, naar de ‘velen’ in West-Europa voor wie de ‘godhypothesen’ heeft afgedaan. Tegelijk evenwel klaagt hij over ‘velen’ die aan hun religieuze ervaring een vorm van ‘zekerheid’ of ‘houvast’ willen ontnemen. Omdat zij het epistemologische criterium zo lichtvaardig negeren, zijn zij geen haar beter dan die ‘vermaledijde traditionele kerkgangsters’ (*Flirten* 379).

Ook de esthetische maatstaven die Van der Velde wil aanleggen zijn niet zo wijd verbreid als de auteur graag zou willen. ‘[O]m eerlijk te zijn is het bar en boos wat er zoal op de ontstane markt wordt aangeboden.’ Het aanbod, zegt Van der Velde, is ‘naar mijn mening vaak niet smaakvol genoeg.’ Vaak is het niet meer dan ‘naïeve gelovigheid opgediend met boerenslim pragmatisme’ (*Flirten* 381) – wat niet alleen esthetisch onsmakvol is, maar ook niet door de kentheoretische beugel kan. De behoefte aan houvast, aan geloof dus, in Van der Velde’s terminologie, is blijkbaar net zo onuitroeibaar als kitsch op de rommelmarkt.

Er zijn, met andere woorden, niet alleen in de kerk, maar ook daarbuiten heel wat mensen die van religie meer verwachten dan Van der Velde op grond van zijn criteria wenselijk acht. Zoals Charles Taylor het zegt: ‘Many people are not satisfied with a momentary sense of wow! They want to take it further and they’re looking for ways of doing so.’⁹

⁸ Het betoog van Van der Velde is op dit punt een schoolvoorbeeld van wat Chris Lorenz *inverted positivism* noemt. C. Lorenz, ‘Can Histories Be True? Narrativism, Positivism, and the “Metaphorical Turn”’, in: *History and Theory* 37 (1998) 309-329.

⁹ C. Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge, MA 2002, p. 116.

'A momentary sense of wow'

Zo iemand is Avery Fielding, een Amerikaanse massagetherapeut die net als Ganzeboom en Van der Velde op zoek is naar spiritualiteit buiten de christelijke traditie waarin ze is opgegroeid. Als twintiger, net verlaten door haar partner en door een ongeluk niet langer in staat om te werken, lag ze op een nacht in bed, diep ongelukkig, uitgeput en vastbesloten niet meer op te staan. Maar juist op dat moment deed ze een bijzondere ervaring op. 'It was like a laser beam that just flooded through my whole body, and then it was just radiating and it was warm and it was a wonderful feeling. It was absolutely wonderful. I don't know how long it lasted. It seemed like it was forever, and yet it was probably only five or ten minutes in actual linear time.'¹⁰

Deze lichtervaring gaf Avery Fielding nieuwe energie. Ze ging in behandeling en toog weer aan het werk, aanvankelijk in een winkeltje, maar zodra ze de vereiste papieren had behaald als massagetherapeut, om meer voor mensen te kunnen betekenen. Zelf schrijft ze deze transformatie toe aan haar spirituele ervaring en vooral aan haar poging te doordenken welke implicaties deze ervaring voor haar alledaagse leven kon hebben. 'I began seeing other ways of living, other ways of approaching life, other ways of being', vertelt ze. Spiritualiteit werd voor haar 'a blueprint for my living', of anders geformuleerd, 'the way I live my life, the way I relate with people, the way I choose to see the world'.¹¹

Fielding is een klassiek voorbeeld van wat onderzoek naar *deconversion* keer op keer laat zien: dat mensen die de kerk de rug toe keren gestempeld blijven door christelijke denk- en waardepatronen.¹² In haar geval blijkt dit niet alleen uit de waarde die ze hecht aan zorg voor medemensen, maar ook en misschien wel vooral uit haar onvrede met een 'momentary sense of wow'. In het verlangen haar leven te richten naar wat ze in het uur U heeft ervaren, klinkt een echo van eeuwenoud christelijk wantrouwen tegen alle extase die zich verheft boven een wereld waarin aardappels moeten worden gerooid, kinderen moeten worden opgevoed en ruzies moeten worden bijgelegd.

Noem het de antignostische impuls van de christelijke orthodoxie: de weigering een wig te drijven tussen het proza van alledaagse beslommingen en de poëzie van religieuze exaltatie. 'The "truth" which the Christian Church preached', zegt Rowan Williams, 'was more than vision or enlightenment: it was the record of a salvation historically achieved, made available in a concrete community of human beings as a transfiguration of all experience...'¹³ Christelijke spiritualiteit draait daarom, in deze leeswijze, om veel meer dan bijzondere religieuze ervaringen. Het is haar niet specifiek te doen om exceptionele *Erlebnisse*, maar ook en vooral om een christelijke duiding van alledaagse *Erfahrungen* – om 'acceptance of this complicated and muddled bundle of experiences as a possible theatre for God's creative work'.¹⁴

Natuurlijk moeten we het (impliciete) theologische motief achter Fieldings belangstelling voor het transformatieve potentieel van haar religieuze ervaring niet overdrijven. Ze kan ook heel andere redenen hebben om haar leven in het licht van haar bijzondere ervaring te heroverwegen. Ze kan op zoek zijn naar samenhang, naar de veiligheid van een archimedisch punt, naar de troost van een leven dat zich kan toevertrouwen aan een macht die de contingenties van het menselijk bestaan overstijgt. Zoals Van der Veldes promotor, Anton van Harskamp, zich afvraagt: 'Is

¹⁰ R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, Los Angeles, London 1998, p. 174.

¹¹ *Op. cit.*, p. 175.

¹² J. D. Barbour, *Versions of Deconversion. Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville, London 1994.

¹³ R. Williams, *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross* 2e druk, London 1990, p. 22.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 2.

het menselijkerwijs niet veel waarschijnlijk dat mensen in een geïndividualiseerde tijd echt religieus worden, gelovend gaan vertrouwen op het werkelijke bestaan van het transcendente dat hen eenheid en authenticiteit schenkt (...)’¹⁵

Niettemin klinkt in elk van deze gevallen, vanuit elk van deze motieven, een roep om wat ik een beweging van *Erlebnis* naar *Erfahrung* noemde – een beweging van de shock van het moment, hoog in een kijkhut of diep in een crypte, naar de sleur van alledag. Zoals Van der Velde vaststelt dat er ‘velen’ zijn op wie het christelijk geloof als ‘eiland in een sterk geseclariseerde wereld’ (*Flirten* 365) weinig aantrekkingskracht uitoefent, zo stel ik vast er dat er ‘velen’ zijn die hopen dat religieuze ervaringen meer te bieden hebben dan tijdelijke onderbrekingen van een seculier bestaan. Dit verklaart, aan de ene kant, Van der Veldes irritatie over mensen die te veel aan hun ervaring willen ophangen, maar illustreert wellicht, aan de andere kant, ook de beperking van Van der Veldes geringe aandacht voor het transformatieve potentieel van religieuze ervaringen.

Zondagservaringen

Waarom kan Van der Velde beter overweg met Ganzeboom (die van zijn ervaring wel gelukkiger zegt te zijn geworden, maar zwijgt over haar impact op zijn alledaagse leven) dan met Fielding (de vrouw die haar hele bestaan probeert te doordenken in het licht van haar religieuze ervaring)? Flirten met God geeft op deze vraag geen rechtstreeks antwoord. Maar als Van der Veldes slotbeschouwingen over het ‘spelkarakter’ van religie goed begrijp, is de *homo ludens* voor hem, anders dan voor Johan Huizinga, slechts één van de rollen die mensen kunnen aannemen. Hij zet de spelmetafoor niet in om hele leven *sub specie ludi* te bezien, dat wil zeggen, het ‘spelelement der cultuur’ te bepalen, maar beperkt zich tot het spelelement *in de cultuur*.¹⁶ Men mag zich overgeven aan het ‘relispiel’ (*Flirten* 305-311) zolang men in Vézelay op een knielbank ligt, of in bed een warme lichtstraal door het lichaam voelt trekken, maar dat relispiel houdt op zodra men opstaat om naar de auto of de keuken te lopen. Het is niet de bedoeling het hele leven vanuit dit relispiel te herinterpreteren.

Als deze lezing van Van der Veldes argument correct is, volgt hieruit dat a-gelovige religiositeit zich van christelijke spiritualiteit niet alleen onderscheidt op het punt dat Van der Velde voortdurend beklemtoont – geloof in God – maar ook op zowel het *karakter* als het *bereik* van het referentiekader. De taal van referentiekaders mag, met andere woorden, niet verhullen dat christelijke spiritualiteit zich zowel naar haar aard als in haar bereik onderscheidt van Van der Veldes religiositeit zonder geloof.

Kijk maar naar het stenen prentenboek van Vézelay – de gebeeldhouwde figuren en bijbelse scènes aan de kapitelen en boven de portalen – waarin het christelijke referentiekader de vorm aanneemt van een *sacra historia* of gewijde geschiedenis. Het beeldt uit wat Hans Frei de *Biblical narrative* noemde: het grote verhaal van God die met de wereld begon, die zijn Zoon naar deze wereld stuurde om mensen te bevrijden uit de macht van het boze, en die deze wereld zal brengen tot de bestemming waartoe Hij haar geschapen heeft.¹⁷

Het bijzondere aan dit verhaal is dat het mensen uitnodigt zichzelf als personages in dit drama te beschouwen – alsof het een toneelstuk is waaraan mensen mogen deelnemen, in het interim tussen schepping en voleinding,¹⁸ compleet met

¹⁵ A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, p. 99.

¹⁶ J. Huizinga, *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Haarlem 1938⁷, xii.

¹⁷ H.W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974.

¹⁸ K.J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville 2005.

regieaanwijzingen ‘how to relate to other persons, how to act in community, (...) and how to understand and move through the varied terrain of life’s everyday challenges’.¹⁹ Het christelijk verhaal is een drama dat mensen uitdaagt tot *performance* van een christelijk leven naar het voorbeeld van al die Bijbelse figuren die in het ‘levensboek’²⁰ van Vézelay staan afgebeeld.

Zo’n narratieve of dramatische structuur valt in Van der Veldes alternatief niet te ontwaren. Dit a-gelovige referentiekader vertelt ons wel hoe wij ons te gedragen hebben als we stuiten op de grenzen van ons bevattingsvermogen – geniet van je ervaring, zonder haar al te serieus te nemen – maar vertelt ons niet wie wij mensen zijn, waarom we er zijn, waarnaar we op weg zijn en aan wie wij ons kunnen toevertrouwen.

Daaruit volgt dat het bereik van Van der Veldes referentiekader aanmerkelijk smaller is dan het christelijke kader in Vézelay. In termen van de Franse filosoof Michel de Certeau fungeert religie bij Van der Velde als een territorium, als een eiland, als een provincie van schoonheid, meer dan als een dimensie die zich aan topografie onttrekt omdat ze het hele bestaan wil doortrekken.²¹ Het type religiositeit die Flirten met God bepleit, dreigt daarmee precies die vorm aan te nemen waarvoor antignostisch ingestelde christelijke theologen altijd hebben gewaarschuwd – ‘a special territory marked out for “spiritual” affairs, a “Sunday-place” kept separate from the mundane, exhausting, dangerous ambivalence of things’.²²

Besluit

De vraag, kortom, naar de transformatieve dimensie van a-gelovige religiositeit à la Van der Velde brengt een verschil met christelijke spiritualiteit aan het licht die niet ligt in geloof in God, maar in het karakter en het bereik van de referentiekaders. Zien we zowel het christelijke kader als het a-gelovige alternatief dat Van der Velde daarvoor aandraagt als één kader onder andere, deels concurrerend, deels overlappend met andere kaders van waaruit mensen hun leven duiden, dan is duidelijk dat het a-gelovige kader genoeg neemt met een plaats *naast* andere referentiekaders. Van der Velde hoopt dat mensen switchen *tussen* kaders (*Flirten* 324), niet dat zij het ene door het andere laten transformeren.

Het christelijke kader, daarentegen, in de vorm van het *master narrative* of *drama* dat Vézelay in hout en steen presenteert, is uit op transformatie van het hele menselijke zelfverstaan. Het neemt geen genoeg met een ‘Sunday-place’ gereserveerd voor speciale religieuze *Erlebnisse*, maar wil alle menselijke *Erfahrung*, de maandagse inclus, transformeren in het licht van Gods gang met de mensheid. ‘We grasp good news as good news when we see the effect, the difference it makes.’²³

Als ik Henk Ganzeboom aan de tand zou mogen voelen over zijn belevenissen in Nieuwe Statenzijl, zou ik daarom vooral benieuwd zijn naar zulke transformatie. Wat doet zo’n ervaring van ‘bijna ondraaglijke schoonheid’ met je? Welke impact heeft ze op je leven thuis, op momenten dat de zon niet schijnt en je voelen en ervaren helemaal niet samenvallen met de wind, de regen en het wuivende riet? Kan een transformatie van je alledaagse leven überhaupt bewerkt worden door een religiositeit die zich tot een provincie van schoonheid beperkt? Of laat je met zo’n religiositeit je onzondagse leven *de facto* bepalen door andere dan religieuze referentiekaders?

¹⁹ S. Jones, *Feminist Theory and Christian Theology. Cartographies of Grace*, Minneapolis 2000, p. 16.

²⁰ F. van der Meer, *op. cit.*, p. 63.

²¹ M. de Certeau, ‘Du corps à l’écriture, un transit chrétien’, in: M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 267-305, p. 303.

²² N. Lash, *The Beginning and the End of ‘Religion’*, Cambridge 1996, p. 178.

²³ R. Williams, ‘Liberation Theology and the Anglican Tradition’, in: D. Nicholls en R. Williams, *Politics and Theological Identity: Two Anglican Essays*, London 1984, 7-26, p. 7.

