

1. Schemerzones

Secularisatie van het hart

Dr. H.J. Paul

Inleiding

Cijfers zijn zowel de kracht als de zwakte van het secularisatieonderzoek.² Ze zijn een kracht omdat er cijfermatig duidelijke tendensen te ontwaren zijn in de kerkelijke betrokkenheid van westerse burgers. Daarbij komt dat zulke cijfers tamelijk betrouwbaar zijn, omdat ze vaak gestoeld zijn op goede, seriële bronnen. Het is dan ook geen wonder dat godsdienstsociologen secularisatie graag in termen van dalende kerklidmaatschapscijfers definiëren, of haar tenminste daaraan afmeten. Bovendien lenen zulke cijfers zich goed voor vergelijkingen door de tijd of tussen landen en kerkelijke denominaties. Deze kwantitatieve insteek is echter tegelijk een zwakte. Want wat we onder godsdienst ook verstaan, registratie in een kerkelijke ledenadministratie, hoe belangrijk en veelzeggend ook, behoort niet tot de kern van de zaak. Aan de ene kant kunnen mensen een kerkbank verslijten zonder iets te doen met het Woord dat zij horen. Anderzijds menen velen dat er zoiets bestaat als *believing without belonging*: ook buiten de kerk

2. Met dank aan Sjaak van den Berg en Geurt Henk van Kooten voor hun nuttige feedback op een eerdere versie van deze tekst.

doen mensen aan religie.³ Alleen al hierom is secularisatie een oppervlakkig begrip zolang het aan kerkelijke statistieken wordt afgemeten.

Hoe meer godsdienstsociologen hun best doen secularisatie in de zin van kerkverlating te verklaren, des te pijnlijker komt deze tekortkoming aan het licht. Wat voor oorzaken worden er al niet opgevoerd, vaak in onderlinge samenhang: individualisering, rationalisering van het wereldbeeld, economische groei, differentiatie tussen levenssferen en, om niet meer te noemen, privatisering van geloof.⁴ Maar van elk van deze factoren geldt dat zowel kerkgangers als kerkverlaters eraan staan blootgesteld. Wat verklaart dan waarom het ene kerklid zich laat uitschrijven en het andere niet? Is bij de eerste een kritische massa bereikt, of een omslagpunt waarbij duidelijk wordt dat kerklidmaatschap niet langer een optie is? Wordt de spanning hem te veel, terwijl zijn buurman ermee kan leven of er minder last van heeft? Maar is in dat geval het ontstaan van frictie of ambivalentie niet interessanter dan haar gevolgen? Is het dan niet relevanter in te zoomen op eerdere fasen in de 'causale keten' die (al dan niet) tot kerkverlating leidt? Zouden we niet kunnen nagaan aan wat voor seculariserende krachten zowel kerkgangers als (potentiële) kerkverlaters blootstaan? En zouden we secularisatie dan niet scherper, inhoudelijker, kwalitatiever kunnen definiëren?

In wat volgt, ga ik na hoe zo'n andere, kwalitatieve kijk op secularisatie er zou kunnen uitzien. Ik begin met twee voorbeelden, die elk op hun eigen manier illustreren dat een scherpe scheidslijn tussen 'gelovigen' en 'ongelovigen' vaak niet te trek-

3. Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford 1994, 93-116.

4. Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011, 26-48.

ken valt. Op basis van deze vaststelling schets ik de contouren van een model dat probeert inzichtelijk te maken hoe het mogelijk is dat mensen tegelijkertijd God willen dienen én vervulling van hun verlangens in het *saeculum* zoeken. Dit levert ten slotte een begrip van secularisatie op waarin grijsstinten belangrijker zijn dan zwart-wittegenstellingen. Secularisatie voltrekt zich in de schemering, in het halfduister van ambivalent verlangen en ambigue toewijding.

Moralistisch therapeutisch deïsme

Braaf gaan ze elke zondag met hun ouders naar de kerk. Ze mompelen de geloofsbelijdenis mee en zingen, de een wat uitbundiger dan de ander, van zonde en genade. Maar hoe christelijk zijn deze Amerikaanse jongeren? De socioloog Christian Smith vindt er geen doekjes om. Op basis van uitvoerig onderzoek stelt hij dat veel Amerikaanse jongeren een religie aanhangen die hij 'moralistisch therapeutisch deïsme' (MTD) noemt. Aanhangers van MTD geloven in een god die de wereld heeft geschapen en in stand houdt. Deze god wil dat mensen goed en aardig voor elkaar zijn. Het doel van het leven is namelijk 'to be happy and to feel good about oneself'. Als mensen daar hun best voor doen en hun naaste niet vergeten, komen ze na hun dood in de hemel. De god van MTD, tot slot, heeft geen actieve rol in het leven, behalve als er problemen zijn: dan wordt hij aangeroepen als een wegwacht, die liefst direct ter plaatse moet zijn.⁵ Is MTD een verwatere vorm van christendom? Valt het nog binnen de bandbreedte van wat wij christendom noemen? Is de god van MTD dezelfde als de God Die Zich in Jezus Christus heeft geopenbaard? Of is MTD een vorm van syncretisme,

5. Christian Smith m.m.v. Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, New York 2005, 162-163.

een eclecticisch samenstel van christelijke ideeën en moderne noties van zelfontplooiing? Als dit laatste het geval is, zoals Smith overtuigend laat zien, in hoeverre zijn die jongeren in de kerk, braaf naast hun ouders in de bank, dan geseculariseerd? Uiteraard zijn ze niet geseculariseerd in de zin dat ze hun kerklidmaatschap hebben opgezegd of niet meer in een god geloven. Niettemin is hun religie volgens Smith nog slechts ten dele christelijk, vooral omdat God geen andere rol dan die van hulp bij pech speelt. Zijn ze dan misschien 'een beetje' geseculariseerd of, in sociologisch jargon, 'intern' geseculariseerd? Toen de socioloog Thomas Luckmann in 1967 de term 'interne secularisatie' introduceerde, doelde ook hij op Amerikaanse christenen die zondag aan zondag in de kerk zitten, maar intussen een geloof aanhangen dat hun voorvaders niet als christelijk zouden hebben herkend. Zijn analyse bleef echter tot collectieven beperkt. Luckmann was geïnteresseerd in 'churches [chat] accommodate themselves to the dominant culture of modern industrial society'.⁶ De collectieven van kerk, cultuur en samenleving zijn echter niet eenduidig. Christenen kunnen hun geloof op verschillende manieren beleven, vatbaar zijn voor verschillende maatschappelijke trends en voor eventuele spanningen tussen beide heel uiteenlopende oplossingen bedenken. De jongeren die Smith onderzocht, zijn hiervan een levend bewijs. Velen hangen 'their own versions' van MTD aan en doen dat 'by degrees, in parts, admixed with elements of more traditional religious faiths'.⁷ Als de term 'interne secularisatie' voor collectieven gereserveerd is, bestaat er dan een ander begrip van secularisatie dat op zulke meer subtiële, individuele, idiosyncratische vormen van syncretisme toepasbaar is?

6. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967, 37.

7. Smith m.m.v. Denton, *Soul Searching*, 166.

Consumentisme

Als we de focus verleggen van jongeren in de VS naar onszelf – al was het maar om stereotiepe klachten over 'Amerika' en 'de jeugd' te vermijden – dan denk ik dat ons nog iets anders parten speelt: we offeren op meer dan één altaar. Onder 'ons' versta ik christenen die frequent in de kerk zitten, misschien wel tweemaal per zondag, maar intussen diep worden beïnvloed door de kapitalistische wereld waarin ze leven. 'Wij' zijn christenen die dagelijks onze handen vouwen en op elk enquêteformulier invullen dat we in God, hemel, schepping, oordeel en wat dies meer zij geloven, maar intussen graag carrière maken, onze kinderen een ombezorgde jeugd willen geven, niet in een aftands autootje willen rijden, graag nog eens een mooier huis zouden kopen, een dreigend pensioengat proberen te voorkomen en gevoelig zijn voor wat anderen over ons denken ('hij vindt me toch niet stom?').

Bewust noem ik voorbeelden die te maken hebben met consumentisme – zo niet in materiële zin (het vergaren van geld en goed) dan wel in de immateriële sfeer (de gedachte dat het merk 'ik' op de markt van het leven gepromoot moet worden). Terecht wordt consumentisme ('a life excessively preoccupied with consumption') in deze brede zin door velen beschouwd als een van de krachtigste religies van onze tijd.⁸ Als godsdiensten praktijken aanreiken 'for dealing with whatever is most important – with ultimate questions of life and death, right and wrong, chaos and order, meaning and meaninglessness',⁹ dan zijn er immers meer religies dan de traditionele wereldgods-

8. Yiannis Gabriel en Tim Lang, *The Unmanageable Consumer*, Londen 1995, 3; Steven Miles, *Consumerism as a Way of Life*, Londen 1998, 1.

9. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville/Londen 1984, 40.

diensten. Dan is, zoals de Duitse filosoof Walter Benjamin al in 1921 observeerde, ook het kapitalisme of consumptisme met zijn belofte onze diepste verlangens te vervullen een religieus verschijnsel.¹⁰ De vraag is dan: wat voor godsdienst(en) beoefenen wij als we Jezus Christus willen dienen, maar ook hartstochtelijk verlangen naar welvaart en status?

Mensen die door zulke tegenstrijdige verlangens worden beheerst, stelt de Britse theoloog David Ford, zijn als mensen die meerdere goden dienen en met veel geschipper hun best doen al deze goden tevreden te stellen. 'It is probable that in practice the religion of many in our society could be described as a form of polytheism: there are many shifting objects of esteem and desire, many beliefs, many "gods" demanding "worship" in explicit or implicit terms, and time and energy are divided among these "cults".'¹¹ Als moralistisch therapeutisch deïsme een vorm van *syncretisme* is, dan attendeert dit tweede voorbeeld ons dus op *polytheïsme*. En ook hiervoor luidt de vraag: in hoeverre kunnen we zulke halfslachtigheid, zulke levens vol liefde tot God én bekommernis om 'vele dingen' (Luk. 10:41), in termen van secularisatie duiden?

Het primaat van het hart

Geïnspireerd door, onder anderen, Augustinus wil ik vier stappen zetten in de richting van een model dat inzichtelijk kan maken waar zulke religieuze ambivalentie vandaan komt. Om te beginnen stel ik vast dat er sinds de negentiende eeuw veel aandacht bestaat voor wat de Britse historicus Owen Chadwick

10. Walter Benjamin, 'Kapitalismus als Religion', in Benjamin, *Gesammelte Schriften*, dl. 6, ed. Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt 1991, 100-103.

11. David F. Ford, *The Shape of Living*, Londen 1997, xxvi.

'the secularization of the European mind' heeft genoemd.¹²

Vaak wordt secularisatie gelokaliseerd in de sfeer van het menselijk denken – wellicht omdat wissels die omgaan in wetenschap en filosofie relatief zichtbaar zijn en tot de verbeelding spreken. Maar hoe belangrijk is de ratio in verhouding tot wat mensen doen, wat ze hopen, wie ze liefhebben of waarnaar ze verlangen? Begint secularisatie altijd in de sfeer van het denken – een aanname die verstokte rationalisten gemeen hebben met christenen die beducht zijn voor seculiere universiteiten? Mijn hypothese luidt dat secularisatie van het hoofd in veel gevallen een uitvloeisel is van een fundamenteeler verschijnsel: secularisatie van het hart. Deze hypothese is gegrond op de klassieke christelijke opvatting – te vinden bij Tertullianus, Augustinus, Gregorius de Grote, Bernardus van Clairvaux, Maarten Luther, Ignatius van Loyola en zeer vele anderen – dat het hart aan het hoofd en de handen voorafgaat. Hierbij is het hart een metafoor voor het verlangen van een mens. Voor Augustinus, bijvoorbeeld, raakt verlangen aan de diepste laag van het mens-zijn: verlangen is fundamenteeler dan willen, voelen of denken. Zolang dit verlangen is gericht op God, spreekt Augustinus over *desiderium*: een verlangen of liefhebben (*caritas, dilectio*) dat zich naar zijn ware bestemming uitstrekt. Maar als mensen bevrediging van hun verlangen zoeken in de alledaagse werkelijkheid, verandert Augustinus' vocabulaire: dan spreekt hij over 'begeerte' (*concupiscentia, cupiditas, libido*). Over de precieze betekenis van deze termen zijn Augustinuskenners nog altijd in debat.¹³ Maar de grondlijn is helder: het zijn verlangens die richting aan een mensenleven geven.

12. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975.

13. Zie bijv. Timo Nisula, *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, Leiden/Boston 2012, 35-58, die overigens beklemtoont dat Augustinus' terminologische onderscheidingen altijd een ad hoc karakter hebben.

Nu is het zaak zulk verlangen niet romantisch te interpreteren, als iets individueels, dat diep in het innerlijk verscholen ligt.¹⁴ Het hart is bij Augustinus nadrukkelijk geen privé domein. Want als het hart een metafoor voor verlangens is, en verlangens vatbaar is voor manipulatie, dan kan ons hart op allerlei manieren geraakt worden. Onze verlangens worden gevormd en misvormd door voorbeelden van anderen, beloftes van beloning en stimulansen van bevrediging. Het hart is dus geen kluis met een hangslot, maar een balustrade die van alle kanten wind vangt. Zoals de Britse theoloog Timothy Gorringe beklamt: 'Talk of the heart makes us think of the individual, of our own priorities but, as we all know but nevertheless need constantly reminding, reality is *socially* constructed. None of our gods and idols are original, peculiar only to ourselves.'¹⁵ Het primaat van het hart boven de handen en het hoofd betekent niet dat 'the secularization of the European mind' rechte streeks tot secularisatie van verlangens kan worden herleid. Voorrang is immers iets anders dan alleenheerschappij: hoofd en handen zijn geen marionetten van het hart. Tegelijk valt niet uit te sluiten dat kerkverlaters die Charles Darwin of Friedrich Nietzsche citeren, dit soms doen in de hoop tot het denkende deel van de natie te worden gerekend. Intellectuele argumenten tegen het christelijk geloof dienen niet zelden ter legitimatie van beslissingen die in het hart gevallen zijn. De gangbare focus op de sfeer van het denken heeft daarom correctie nodig. ('To exaggerate the importance of theoretical thought in society

14. Soortgelijke misvattingen rond Augustinus' begrip van verlangens bespreekt Gilbert Meilaender in *The Way That Leads There: Augustinian Reflections on the Christian Life*, Grand Rapids 2006, 1-45.

15. T.J. Gorringe, *The Education of Desire: Towards a Theology of the Senses*, London 2001, 82.

and history is a natural failing of theorists.'¹⁶ Wellicht had Augustinus gelijk en is het hart de crux waarom een mensenleven draait.

Ik vocht met mijzelf

Over verlangen kunnen we, ten tweede, niet in het enkelvoud spreken. Mensen hebben allerlei verlangens – reëel en irreëel, sterk en zwak, blijvend en van voorbijgaande aard, breed gedeeld en heel persoonlijk. Ook zijn verlangens niet per se consistent; getuige folders voor avontuurlijke vakanties die in Vinex-wijken door de bus glijden of Kamerdebatten over de preciaire balans tussen veiligheid en privacy. Verlangens kunnen elkaar in de weg zitten en een mens het leven soms knap moeilijk maken. Stuart Hall, de Britse socioloog, heeft daarom gelijk: 'Within us are contradictory identities, pulling in different directions, so that our identifications are continually being shifted about.'¹⁷

De gedachte dat een mens verscheurd kan worden door verschillende verlangens is niet nieuw. Augustinus beschrijft al in de *Confessiones* hoe hij zijn leven enerzijds aan God wil wijden, maar het anderzijds niet kan opbrengen zijn 'wereldse' verlangens te beteugelen. Hij hinkt op twee gedachten en schrijft deze strijd, opvallend genoeg, niet toe aan machten buiten zichzelf, maar aan zijn eigen, verdeelde ik. 'Toen ik daar aan het overwegen was om eindelijk de Heere, mijn God, te gaan dienen, zoals ik me dat al lang had voorgenomen, toen was ik degene die wilde, ik degene die niet-wilde; ik was het, ik. En ik

16. Peter L. Berger en Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1967, 15.

17. Stuart Hall, 'The Question of Cultural Identity', in *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, ed. Stuart Hall, David Held, Don Hubert en Kenneth Thompson, Malden 1996, 595-634, aldaar 598.

wilde niet ten volle en ik niet-wilde evenmin ten volle. Daarom vocht ik met mijzelf...¹⁸ Voor Augustinus is het 'ik' dus niet een eenduidige identiteit, maar een arena waarin verlangens van verschillende aard elkaar beconcurreren. 'Deze strijd in mijn hart was enkel maar een strijd van mijzelf tegen mijzelf.'¹⁹

Als dit waar is, kunnen we het ene verlangen niet zomaar tegen het andere uitspelen. 'Verlang ik naar God of naar erkenning van mijn prestaties?' is een onmogelijke vraag: het ene verlangen kan de facto zeer wel naast het andere bestaan. Beter is het te vragen naar hun relatieve belang: 'Hoe zwaar weegt waardering van anderen voor mij? In hoeverre zet ik mijn hart op een volgende carrièrestap?' Doorslaggevend is, met andere woorden, niet de aan- of afwezigheid van verlangens, maar hun soortelijk gewicht. 'Wat zijn de verlangens die mijn leven richting geven? Welke verlangens bepalen mijn keuzes en prioriteiten?'²⁰

Tussentijd

Verlangens kunnen, in de derde plaats, veranderen. In de zoiest aangehaalde passage uit de *Confessiones* veranderen ze ten goede: 'een licht van zekerheid' verdreef, naar Augustinus' eigen zeggen, 'de duisternis van mijn weifelen en twijfelen'.²¹ Maar verlangens kunnen zich ook richten, soms zelfs excessief, op welvaart, status, succes of 'feeling good about oneself'. In

18. *Conf.* 8,10,22, naar *De belijdenissen van Aurelius Augustinus*, vert. Gerard Wijdeveld, Utrecht 1963, 240.

19. *Ibidem*, 8,11,27 (*Belijdenissen*, 245). Vgl. Jak. 1:8 over de 'dubbele ziel' (διπλοσ). van de twijfelende mens.

20. Johannes Brachtendorf, 'Cicero and Augustine on the Passions', *Revue des Études Augustiniennes* 43 (1997), 289-308 onderscheidt in dit verband tussen primaire en secundaire verlangens.

21. *Ibidem*, 8,12,29 (*Belijdenissen*, 246).

hoeverre zouden we dit een secularisatie van het hart kunnen noemen?

'Secularisatie' is afgeleid van het Latijnse *saeculum*, dat doorgaans als 'wereld' wordt vertaald en daarmee de associatie van een 'plek' heeft, maar bij Augustinus primair een temporeel begrip is. *Saeculum* is het Latijnse equivalent van het Griekse αἰών ('tijdperk', met de associatie van 'tijdgeest') – het woord dat Jezus gebruikt als Hij 'deze wereld' van 'de komende' onderscheidt (*Matth.* 12:32). Het *saeculum* is daarom de tijd tussen val en voleinding, waarin het onderscheid tussen de beide steden die Augustinus onderscheidt – de *civitas dei* en de *terrena civitas* – nog niet duidelijk zichtbaar is.²² Het is de tijd waarin koreñ en onkruid samen opgroeien (*Matth.* 13:30) en licht en duisternis zich vooral in schemertinten voordoen. Omdat dit *saeculum* een voorbijaande fase is, spreekt Augustinus ook wel van *hoc interim saeculo*: 'deze tussentijd'.²³ Hieruit volgt dat het 'seculiere' niet een onchristelijk domein is, laat staan een neutrale ruimte, maar dat wat karakteristiek is voor de tussentijd. Zoals de Britse kerkhistoricus Robert Markus in Augustinus' voetspoor stelt: 'The secular is that which belongs to this age and will have no part in the age to come, when Christ's kingship will hold universal sway.'²⁴

Naar analogie hiervan zouden we 'secularisatie' kunnen opvatten als een wending naar het *saeculum* (de 'tijdgeest' van de wereld die voorbijaat). Er is sprake van secularisatie als verlangens hun vervulling niet langer zoeken in God, maar in zaken die behoren tot het *saeculum* – zaken die volgens Augustinus wel 'gebruikt', maar niet 'genoten' kunnen worden, omdat ze op

22. R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Thought of St. Augustine*, Cambridge 1970, 62-63.

23. *Civ.* 11,1. *De stad van God*, vert. Gerard Wijdeveld, Baarn 1983, 496 heeft simpelweg 'in deze wereld'.

24. R.A. Markus, *Christianity and the Secular*, Notre Dame 2006, 14.

het punt staan met de oude *αἰών* te verdwijnen.²⁵ Secularisatie is dus een verandering van richting: een eschatologische gerichtheid op Gods nieuwe *αἰών*, die plaatsmaakt voor een oriëntatie op het hier en nu. Secularisatie is zodoende datgene waarvoor Paulus de Romeinen waarschuwt als hij stelt: 'U moet uzelf niet aanpassen aan deze wereld [*αἰὼνι τοῦτο*].' (Rom. 12:2)²⁶ Gedachtig aan ons tweede punt – mensen kunnen heen en weer getrokken worden door verschillende verlangens – zal zo'n aanpassing doorgaans geen massieve koerswijziging zijn. Mensen kunnen verlangen naar Gods toekomst én naar een luxe auto of riante woning. Maar hoe belangrijker deze laatste verlangens worden, des te zwakker wordt het eerste. Hoe meer een mensenleven wordt beheerst door verlangens die hun vervulling in het *saeculum* zoeken, des te dieper grijpt de secularisatie in. Secularisatie is dus geen kritieke grensovergang – een handtekening op het uitschrijvingsformulier van de kerk – maar een subtiele verschuiving die veroorzaakt wordt door groeiende gehechtheid aan een wereld die voorbijgaat (als in 2 Tim. 4:10).

Rusteloosheid

Secularisatie, ten slotte, is een normatief begrip: het drukt een waardeoordeel uit. Historisch gesproken kwam dit oordeel vaak neer op een eclectisch 'nee' tegen alles wat de kerk als bedreigend ervoer. Secularisatie fungeerde als 'Inbegriff aller

25. *Doctr. chr.* 1, 22-20; *Wat betekent de Bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*, vert. Jan den Boeft en Ineke Sluiter, Amstterdam/Leuven 1999, 56.

26. Al meer dan eens is voorgesteld het begrip secularisatie op Rom. 12:2 te ijken. Zo bijv. J. de Graaf, 'Enkele kanttekeningen bij het begrip saecularisatie', in H. Faber e.a., *Uitzichten: vijfenzestig protestantse bijdragen*, Delft 1953, 27-46, aldaar 34; A.E. Loen, *Säkularisation: von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottesigkeit der Wissenschaft*, München 1965, 164.

Hindernisse (...) welke in der modernen Gesellschaft sich der sozial- und bildungspolitischen Praxis der Kirche und letztlich ihrer Mission überhaupt entgegenstellten'. Als zodanig kreeg secularisatie, bedoeld of onbedoeld, een politieke lading: ze werd een 'Schlagwort kirchlicher Zivilisationskritik'.²⁷ In vergelijking hiermee blijft secularisatie zoals hierboven omschreven dichter bij huis. Hoewel ook secularisatie van het hart een normatief begrip is, is de norm in kwestie geen kerkelijke agenda, maar de bestemming van de mens.

Augustinus meent namelijk dat verlangens hun ware vervulling alleen in God kunnen vinden. Dit is geen vrome formule, maar een ontologische uitspraak: God heeft de mensen zo geschapen dat zij op Hem zijn aangelegd. Dat wil zeggen dat schepselen hun bestemming – of zoals Augustinus naar klassiek gebruik graag zegt: hun rust – alleen in de Schepper kunnen vinden. De bekende uitspraak 'rusteloos is ons hart totdat het zijn rust vindt in U' volgt in de *Confessiones* dan ook rechtstreeks op de frase 'Gij hebt ons gemaakt naar U'.²⁸ Mensen die het niet kunnen laten bevrediging van hun verlangens in het hier en nu te zoeken, zijn daarom tot onrust gedoemd. Hoe meer hun verlangens seculariseren, des te rustelozter hun hart wordt.

Het moderne consumptisme biedt hiervan een sprekend voorbeeld. Het associeert rust met saaiheid en vindt reizen daarom leuker dan thuiskomen. Terwijl rust en geluk in Augustinus' wereldbeeld dicht bij elkaar liggen, wordt *being happy* tegenwoordig vaak gedefinieerd in termen van uitdagingen en ambities. Karakteristiek voor het consumptisme, betogen de theologen Vincent Miller en Bernd Wannewetsch zelfs, is een permanent uitstel van bevrediging. Consumptivistisch ver-

27. Hermann Lübke, *Säkularisierung: Geschichte eines ideologischen Begriffs*, Freiburg/München 1965, 93.

28. *Conf.* 1.1.1 (*Belijdenissen*, 7).

langen is een *desire of desire*: een verlangen dat met de nieuwste iPhone of de avontuurlijkste vakantie niet vervuld wordt, maar door zulke *consumer experiences* juist nog verder aangewakkerd wordt.²⁹ Vanuit dit perspectief is secularisatie van het hart dus iets leuks: het is uitdagend, opwindend en nooit saai. Maar de prijs hiervoor is permanente rusteloosheid. De schemerzones van de secularisatie gonzen van onrust.

Besluit

Als ik over secularisatie spreek, doel ik dus niet op verwerdelijking van kloostergoederen (de oorspronkelijke betekenis van het woord), daling van het aantal kerkleden, afnemend kerkbezoek, privatisering van religie, functionele differentiatie van kerk en staat of wat er zoal onder de noemer van secularisatie wordt gebracht. Ik ben geïnteresseerd in iets wat subtieler en moeilijker vatbaar is: in mensens levens die heen en weer getrokken worden tussen dienst aan God en preoccupatie met de *αἰών* die voorbijaat. Ik ben geïnteresseerd in mensen die ondanks christelijke overtuigingen en geregeld kerkbezoek seculariseren in de zin dat zij vervulling van hun verlangens meer en meer in het *saeculum* zoeken.

Deze definitie van secularisatie heeft een aantal implicaties, waarvan ik er tot besluit drie noem. Allereerst ontleemt ze ons de mogelijkheid om secularisatie als buitenstaanders te bestuderen. Als ergens het oude *nostra res agitur* ('onze zaken zijn aan de orde') geldt, dan is het hier. Ook 'wij' zijn immers dikwijls diep gesecculariseerde mensen. Het geeft daarom geen

29. Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, New York/Londen 2004, 7, 124; Bernd Wannenwetsch, 'The Desire of Desire: Commandment and Idolatry in Late Capitalist Societies', in *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, ed. Stephen C. Barton, Londen/New York 2007, 315-350.

pas om bij secularisatie vooral aan anderen te denken of de illusie te koesteren dat 'wij' aan de goede kant van de streep staan. De prangende vraag is veeleer: hoe komt het dat *wij* zo gesecculariseerd zijn?

In de tweede plaats laat secularisatie van het hart zich niet kwantificeren. Voor tellen, meten, wegen en vergelijken biedt mijn definitie weinig aanknopingspunten. Dit betekent, negatief gezegd, dat ze voor godsdienstsociologisch en -historisch onderzoek niet bruikbaar is. (Wie zou met enige betrouwbaarheid kunnen vaststellen door welke verlangens een medemens in heden of verleden wordt gedreven?) Dit nadeel weegt echter niet op tegen het voordeel dat een kwalitatieve definitie van secularisatie een spiegel kan voorhouden aan christenen die wel naar God willen verlangen, maar daar soms bar slecht in slagen. Meer dan bestaande definities vraagt ze door naar de kern van de zaak – naar de richting waarin menselijk verlangen zich uitstrekt. Wie secularisatie van het hart centraal stelt, wisselt wetenschappelijke analyse daarom in voor zelfonderzoek en gebed: 'O waarheid, licht van mijn hart, laat niet mijn eigen duisternis tot mij spreken!'³⁰

Dit impliceert, tot slot, dat mijn augustiniaanse kijk op secularisatie niet in eerste instantie thuishoort aan de universiteit, maar in de kerk. Hij is geëigend voor christelijke gemeenten die hun leden willen toerusten voor een leven in 'deze tussentijd'. Hij is geschikt voor christenen die zich, net als Augustinus, zorgen maken over schemerzones van syncretisme en polytheïsme. Door het hart met zijn verlangens in het middelpunt te plaatsen, suggereert deze augustiniaanse zienswijze dat bestrijding van religieuze ambivalentie geen apologetische argumenten tegen Darwin of Nietzsche vergt, maar wat David Ford een *school of*

30. Conf. 13.10.10 (*Belijfdansen*, 386-387).

desire noemt.³¹ Als secularisatie een zaak is van verkeerd gericht verlangen, behoort *education of desire* tot de voornaamste taken van de christelijke gemeente.³²

Bijbelse overdenking: Mozes

Ds. W. Hatnck

Vanouds heeft men Mozes' leven verdeeld in drie perioden van veertig jaar. Drie generaties zou je kunnen zeggen. Drie mensenlevens. Onze focus is met name op de eerste veertig levensjaren van Mozes. Toen immers stond hij midden in het seculiere Egypte van zijn dagen.

Later volgden veertig jaren in de stilte van de woestijn Midian. Groot contrast is niet denkbaar. Van de hectiek van het bruisende Egypte van Farao Thoetmoses I en Hatsjepsot (dochter van Farao), achter de schapen in de wildernis. Beide perioden hebben Mozes gevormd tot de unieke leidsman van Israël. De derde periode van veertig jaar staat Mozes aan het hoofd van het grote volk van Israël en leidt hij hen naar het Beloofde Land. Mozes ... van Egyptische prins tot kind en knecht van God. Van vondeling tot de man met wie God sprak van aangezicht tot aangezicht.

Vanaf mijn eerste begin

Treffend is het geloof van Amram en Jochebed, de ouders van Mozes. Drie maanden slagen zij erin hun zoontje te verbergen, maar bij het ouder worden van hun kind lukt dat niet meer. Jochebed ziet dat haar kind schoon is (Ex. 2:2, Hebr. 11:23). Daarom trotseert zij het bevel van de farao. Stefanus noemt dat feit eveneens in zijn verdedigingsrede: 'en was uitnemend schoon' (Hand. 7:20). Elke moeder vindt haar kind schoon in de betekenis van mooi en lief. De Bijbel wil echter meer

31. David F. Ford, *Christian Wisdom: Daring God and Learning in Love*, Cambridge 2007, 254.

32. Hierover nader: Herman Paul, 'Dwing Gij ons U te volgen! Over christelijke karaktervorming', *Hyperwijd* 63 nr. 2 (2013), 2-9.

Tegenstrijdige verlangens

Een andere kijk op secularisatie

Dr. M.J. Kater (red.)

Dr. M.J. Kater (red.)
Tegenstrijdige verlangens – Een andere kijk op secularisatie
© BV. Uitgeverij De Banier, Apeldoorn 2015
Omslagontwerp en vormgeving: Albert Bloemert
Foto omslag: shutterstock.com
ISBN 9789462783942
NUR 740

www.debanier.nl

Alle rechten voorbehouden.
Niets uit deze uitgave mag worden vervoelvoudigd, opgeslagen
in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in
enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door
fotokopieën, opnamen of op welke andere wijze dan ook, zonder
voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

 deBanier
uitgeverij