

‘We kunnen er toch niet onderuit dat er wel “iets” is’



‘We kunnen er toch niet onderuit dat er wel “iets” is’: Een literatuuronderzoek naar ‘ietsisme’ vanuit godsdienstpsychologisch perspectief / Jeanet HEYS – 2007
Geestelijke verzorging

Een literatuuronderzoek naar
‘ietsisme’
vanuit godsdienstpsychologisch perspectief

Jeanet Heys

Masterscriptie Geestelijke Verzorging

Titel: 'We kunnen er toch niet onderuit dat er wel "iets" is'. Een literatuuronderzoek naar 'ietsisme' vanuit godsdienstpsychologisch perspectief

Student: J. H. Heys

Begeleider: J. K. Muthert

Meelezer: T. H. Zock

Rijksuniversiteit Groningen, 31 augustus 2007

Afbeelding: www.furniture2yourdoor.com/images/questions.jpg

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1 Context	
1.1 Inleiding	6
1.2 Religieuze transformatie	7
1.3 Het ontstaan van de categorieën ‘ongebonden spiritueel’ en ‘nieuw spiritueel’	9
1.3.1 <i>Ongebonden spirituelen</i>	9
1.3.2 <i>Nieuwe spirituelen</i>	10
1.3.3 <i>Vergelijking van ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen</i>	11
1.4 Ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen binnen de postmoderniteit	13
1.5 Conclusie	14
Hoofdstuk 2 Enkele reflecties op ietsisme vanuit theologisch Nederland	
2.1 Inleiding	16
2.2 Ietsisme vanuit het perspectief van Dingemans	17
2.3 Ietsisme vanuit het perspectief van Den Bok	19
2.4 Perspectieven op de werking van ietsisme	21
2.5 Conclusie	22
Hoofdstuk 3 Geloofsbegrip en geloofservaren	
3.1 Inleiding	24
3.2 De object-relatie theorie	25
3.2.1 <i>De ontwikkeling van een godsrepresentatie</i>	25
3.2.2 <i>De ontwikkeling van geloof</i>	27
3.3 Ietsisten aan het woord	28
3.4 Conclusie	33
Nabeschouwing	35
Literatuurlijst	37



Inleiding

Tijdens mijn stageperiode in een revalidatiecentrum voerde ik als geestelijk verzorger dagelijks gesprekken met mensen die met een veranderd lichaam de draad van hun leven weer moesten zien op te pakken.¹ Wat mij opviel aan mijn gespreks-partners was dat zij, vaak zonder dat zij het zelf doorhadden, soms tegenstrijdigheden verwoordden. Ervan uitgegaan dat elk mens een vat vol tegenstrijdigheden is, is het niet vreemd wanneer in tijden van verandering, zoals bij ziekte, ambivalenties naar voren komen. Desondanks intrigeerde één gespreksonderwerp mij zodanig dat ik besloot het nader te gaan bestuderen. Eén revalidant verzekerde mij vanaf het begin ervan dat hij, hoewel christelijk opgevoed, helemaal niets met religie had en nergens in geloofde. Enkele gesprekken later vroeg diezelfde man zich met tranen in de ogen af hoe God toch zoveel ellende in de wereld kon toelaten. Toen ik hem naar deze tegenstrijdigheid vroeg, antwoordde hij: ‘we kunnen er toch niet onderuit dat er wel “iets” is.’ In de loop van het gesprek bleef de man voor dat ‘iets’ de term ‘God’ gebruiken en aan die God persoonlijke eigenschappen toedichten terwijl hij tegelijkertijd het bestaan van God bleef ontkennen.

Naar aanleiding van deze casus besloot ik in eerste instantie dat mijn scriptie over de relatie tussen godsbeeld en zelfbeeld moest gaan. Ik vroeg mij af of, nu door ziekte het zelfbeeld van de man aan het wankelen was gebracht, dat tevens de reden was voor zijn diffuse godsbeeld. Het godsbeeld uit zijn jeugd werd immers weer actueel terwijl het tegelijkertijd hevig werd ontkend. Een andere mogelijkheid was de omgekeerde redenering dat, als gevolg van een diffuus godsbeeld ook het zelfbeeld minder stabiel wordt. De godsdienstpsychologische object-relatie theorie leek mij een goede invalshoek om deze vragen nader te exploreren. Tijdens het daaropvolgende eerste literatuuronderzoek werd mij echter duidelijk dat er maar weinig mensen zijn die zichzelf als ‘ietsist’ bestempelen. Eerder leek het zo te zijn dat zij het etiketje opgeplakt krijgen. Zonder de zich als zodanig profilerende ietsisten zou het moeilijk zijn iets over hun zelfbeeld te zeggen, laat staan de relatie met het bijbehorende godsbeeld te onderzoeken.

Wie een scriptie gaat schrijven, merkt al gauw dat er eerder te veel dan te weinig vragen aan een onderwerp gesteld kunnen worden. Ook nu bleek dat het geval. Wat mij tevens interesseerde was het onderscheid tussen het persoonlijke beeld ‘God’ en het onpersoonlijke beeld ‘iets’. Zou met beide evengoed een relatie kunnen worden aangegaan? De volgende uitspraak, van Marco van Basten, wijst erop dat een relatie met een transcendent ‘iets’ wel mogelijk moet zijn:

“Ik geloof wel dat er iets bestaat,” zei hij. “Iets wat het leven stuurt. Hoe het heet en hoe het er uitziet, ik heb geen flauw idee. Ik denk wel dat het goed is om te geloven in een hogere macht die ons bestuurt en ons helpt.” Op de vraag van interviewer Matthijs van Nieuwkerk of Van Basten zich weleens tot die macht richtte, was het antwoord bevestigend. “Ja, je vraagt soms dingen. Je vraagt om hulp of om inzicht of om wat dan ook.”²

Een opmerkelijk feit waar ik tijdens het lezen van de literatuur eveneens op stuitte, was dat de discussie over ietsisme niet alleen vrij (ver)oordelend van aard is, maar zich ook vooral op het cognitieve geloofsaspect richt: de geloofsinhoud. De conclusie; iets is vrijwel niets en dus armzalig, is dan al gauw getrokken. Ietsisme, en ook allerlei andere vormen van geloof,

¹ De stage is een verplicht onderdeel van de master Geestelijke Verzorging aan de Rijksuniversiteit Groningen.

² www.elsevier.nl/login/login_preview_e.asp?strretpath=http%3A%2F%2Fwww%2Eelsevier%2Enl%2Fmagazin%2Fartikel%2Easp%3Fartnr%3D25692%26zoeken%3Dja 20 augustus 2007.

‘Spiritueel: geloof zonder god’, in: *Elsevier* (2 febr. 2005).

hebben echter niet alleen een cognitief inhoudelijk aspect maar eveneens een affectief ervaringsaspect. Om de discussie over ietsisme te verbreden, besloot ik mij daarom te richten op de verhouding tussen het cognitieve en het affectieve component van ietsisme, gezien vanuit de object-relatie theorie. De hoofdvraag van deze scriptie luidt daarom: *hoe kan een cognitief minimaal geloof, zoals ietsisme, affectief werken?* Anders geformuleerd: hoe werkt zo'n 'vaag' geloof? Kan de revalidant met 'iets' uit de voeten of grijpt hij niet voor niets terug op de kerktaal uit zijn jeugd? Waarom combineert hij deze beide zaken?

Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden en de casus te kunnen duiden, geef ik in hoofdstuk één allereerst antwoord op de vraag in welke context ietsisme thuis hoort. Het huidige religieuze klimaat en de plaats die ietsisme daarbinnen heeft, komen aan bod. De literatuur voor dit hoofdstuk wordt grotendeels gevormd door twee empirische onderzoeken, namelijk 'Leefstijlen en zingeving', gepubliceerd in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* en het recente onderzoek *God in Nederland 1996-2006*.³ Duidelijk zal worden dat ondanks ontkerkelijking en secularisatie veel mensen nog wel geloven, 36 procent gelooft net als de revalidant en Van Basten 'dat er wel iets is'.⁴ Deze uitdrukking werd in 1997 door Ronald Plasterk gevangen onder de term 'het ietsisme'. In het vervolg van deze scriptie zal ik van 'ietsisme' en niet van 'het ietsisme' spreken omdat het tweede een stroming doet vermoeden. Waarom ik tot de conclusie kom dat er geen sprake is van een stroming, en waarom ik dus van een onbepaald 'ietsisme' spreek, zal duidelijk worden in paragraaf 2.5.

Na de inleiding in paragraaf 1.1 zal ik de ontwikkeling van niet-institutioneel gebonden geloof bespreken onder de overkoepelende term 'religieuze transformatie' in paragraaf 1.2. In de daaropvolgende paragraaf 1.3 komen twee categorieën aan bod die een belangrijke rol spelen in het proces van religieuze transformatie, namelijk de 'ongebonden spirituelen' en de 'nieuwe spirituelen'. Onder hen bevinden zich vele ietsisten. In paragraaf 1.3.1 licht ik de ongebonden spirituelen nader toe en in paragraaf 1.3.2 de nieuwe spirituelen. In paragraaf 1.3.3 vergelijk ik de beide categorieën met elkaar. Paragraaf 1.4 geeft weer hoe passend de context van de postmoderniteit is voor de spirituelen. Tevens schenk ik in deze paragraaf aandacht aan de verhouding tussen nieuwe spirituelen en ongebonden spirituelen, postmoderniteit en new age. Paragraaf 1.5 bestaat uit een conclusie.

In het tweede hoofdstuk beantwoord ik de vraag waar de term 'ietsisme' nu eigenlijk voor staat. Is het bijvoorbeeld terecht dat sommigen naar ietsisme verwijzen als naar een levensbeschouwing? Diverse reflecties op ietsisme uit theologisch Nederland komen daarbij aan bod. Zo deed vanuit christelijke hoek Gijs Dingemans een serieuze poging ietsisme te duiden, waarna andere theologen (en filosofen) weer op zijn boek reageerden. De leidende literatuur voor dit hoofdstuk is het boek van Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?* en de bundel die als reactie op dat boek tot stand kwam, *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*.⁵ Na de inleiding in paragraaf 2.1 benader ik ietsisme in paragraaf 2.2 vanuit het gelovig-theologisch perspectief van Dingemans. Paragraaf 2.3 voegt daar met behulp van Nico den Bok een historisch-theologisch perspectief aan toe. In paragraaf 2.4 betrek ik met Rico Sneller en Koert van der Velde de psychologie erbij om ietsisme te kunnen duiden. De laatste paragraaf, paragraaf 2.5, bestaat opnieuw uit een conclusie.

³ G. Kronjee en M. Lampert, 'Leefstijlen en zingeving', in: W. B. H. J. van de Donk e.a. red., *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam 2006) 171-208. ; T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007).

⁴ G. Dekker, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven' in: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart red., *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007) 12-73, aldaar 40.

⁵ G. Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?* (Kampen 2005). ; K. Biezeveld e.a., *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006).

Wanneer na hoofdstuk één en twee ietsisme al iets minder 'vaag' is geworden, komt in hoofdstuk drie de vraag over het ontstaan en de werking van cognitieve en affectieve geloofsaspecten aan bod. Hoewel 'ik *denk* wel dat er "iets" is' in eerste instantie naar een rationele overweging verwijst, is – zoals ik daarnet ook al betoogde - voor de duiding van ietsisme van belang dat geloven ook een affectieve zijde kent. Het belang van de affectieve kant wordt ondersteund door het feit dat ietsisme – zo zal duidelijk worden in hoofdstuk één - onderdeel uitmaakt van een hedendaagse manier van geloven waarbij de persoonlijke invulling een grote rol speelt. Na de inleiding in paragraaf 3.1 zal ik het proces van geloofsontwikkeling in paragraaf 3.2 vanuit het perspectief van de godsdienstpsychologie toelichten, zoals uitgelegd in de object-relatie theorie door D. Winnicott en A.M. Rizutto. In paragraaf 3.3 wordt deze theorie geïllustreerd aan de hand van de verschillende manieren waarop vier ietsisten met hun geloof omgaan. Paragraaf 3.4 is de conclusie. Het hoofdstuk vormt tevens het theoretische kader waarbinnen ik in de nabeschuiving, tot slot, antwoord geef op de hoofdvraag - hoe kan een cognitief minimaal geloof, zoals ietsisme, affectief werken?

Hoofdstuk 1 Context

1.1 Inleiding

Religie heeft in Nederland de afgelopen jaren een opmerkelijke ontwikkeling doorgemaakt. Tot voor kort leek het er op dat Nederland tegen de 21^e eeuw een 'godloze' staat zou zijn als gevolg van modernisering, individualisering en secularisering. Nederland zou een land zijn met alsmaar legere kerken en met religie teruggedrongen naar het privé-domein. De verwevenheid van maatschappij en geloof was iets waar met de ontzuiling vanaf de jaren '60 een einde aan was gekomen en dat beviel de Nederlandse bevolking goed. De komst van niet-westerse immigranten en de daaropvolgende vestiging van nieuwe religieuze groeperingen werkte in Nederland nog weer bevestigend op de scheiding van kerk en staat.⁶ Tegelijkertijd maakten deze groeperingen religie ook weer zichtbaarder in de samenleving en zwengelden zij het debat aan. De bange verwachting van een godloos Nederland bleek dan ook niet uit te komen, sterker nog; religie leek weer helemaal terug te zijn. Ondanks de blijvende leegloop van de kerken bleek de mensheid een zeker verlangen naar 'het hogere' te houden. Het succes van *De Da Vinci Code* (2003) en *Knielen op een bed violen* (2005) sprak daarvoor letterlijk en figuurlijk boekdelen.

De vraag komt op hoe die buitenkerkelijke religieuze interesse er dan uitziet en welke plaats ietsisme daarin heeft. Om die vraag te kunnen beantwoorden zal ik in dit hoofdstuk de huidige stand van zaken in Nederland op religieus gebied verkennen aan de hand van twee empirische onderzoeken. Het eerste onderzoek, 'Leefstijlen en zingeving', is gepubliceerd in *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. In deze Verkenning van de Wetenschappelijke raad voor het regeringsbeleid (WRR) zijn veranderingen op het gebied van religie en samenleving onderzocht.⁷ De tweede en nog recentere publicatie is het in opdracht van het RKK-televisieprogramma Kruispunt opnieuw verrichte onderzoek naar *God in Nederland*.⁸ Het onderzoek God in Nederland (GIN) wordt af en toe in min of meer vergelijkbare vorm herhaald om zicht te krijgen op verschuivingen in de christelijke godsdienst, de godsdienstigheid van Nederlanders en de rol van de kerken in het publieke debat. Momenteel zijn er onderzoeken uit 1966, 1979, 1996 en 2007.

In paragraaf 1.2 zal allereerst duidelijk worden wat onder het proces van 'religieuze transformatie' verstaan wordt en welke plaats ietsisme daarbinnen heeft. In paragraaf 1.3 beschrijf ik twee categorieën die een belangrijke rol spelen binnen de religieuze transformatie. Volgens de WRR-verkenning is het ontstaan van een categorie 'ongebonden spirituelen' kenmerkend voor het transformatieproces, terwijl *God in Nederland* van een categorie 'nieuwe spirituelen' spreekt. Beide categorieën worden beschreven in respectievelijk paragraaf 1.3.1 en 1.3.2 waarna het in paragraaf 1.3.3 tot een vergelijking komt. Hoe de ongebonden spirituelen en de nieuwe spirituelen zich tot ietsisme verhouden, zal dan eveneens besproken worden. In paragraaf 1.4 blijkt vervolgens hoe goed 'de spirituelen' in de context van de postmoderniteit te plaatsen zijn. Tevens schenk ik in deze paragraaf aandacht aan de verhouding tussen de spirituelen, postmoderniteit en new age. Bij de spirituelen en new age is namelijk sprake van overlappende interessegebieden terwijl new age en postmoderniteit elkaar maar slecht verdragen. Ik sluit af met een conclusie in paragraaf 1.5.

⁶ Slechts vijftien procent van de huidige Nederlanders is er voorstander van om kerk en staat niet los van elkaar te zien. Dekker, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', 95.

⁷ Kronjee, 'Leefstijlen en zingeving', 171-208.

⁸ T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007).

1.2 Religieuze transformatie

De ontwikkeling van religie in Nederland wordt vandaag de dag niet langer bestempeld met termen als 'afname' en 'verdwijnen' maar met 'transformatie'. Deze religieuze transformatie houdt in dat de onderliggende behoefte, het religieus verlangen, niet anders hoeft te zijn dan voorheen maar dat de context waarbinnen de behoefte zich voordoet en de wijze waarop de behoefte vervuld wordt, veranderd zijn.⁹ Religie houdt dus wel betekenis, maar op een andere manier, in een andere vorm. Een vorm die, zo blijkt, past binnen de eigen leefstijl en die daarom vooral individueel beleefd wordt. Daarbij is er minder sprake van maatschappelijke participatie dan voorheen, laat staan dat deze religievorm voor een maatschappelijke identiteit zorgt zoals tijdens de verzuiling. Religie, zo vinden momenteel velen, is vooral belangrijk op het gebied van ritueel en de privé-moraal. Ze speelt een rol bij overgangsmomenten in het leven, bij het behoud van normen en waarden en als ijkpunt bij de opvoeding. Individuele voorkeuren en invullingen zijn daarbij belangrijk. 'Religie' en 'kerk' worden niet (langer) gezien als zaken die per se met elkaar verbonden zijn.

De kerkverlating wordt geïllustreerd door het percentage buitenkerkelijken dat bijna is verdubbeld en door het feit dat het aantal Nederlanders dat in de afgelopen veertig jaar tot de Rooms-katholieke kerk of de Protestantse kerk behoorde procentueel gehalveerd is.¹⁰ Vergrijzing van het kerkledenbestand doet sterk vermoeden dat deze ontwikkeling nog verder door zal zetten. Echter, ondanks functieverlies op het gebied van zingeving, ziet het merendeel van de Nederlanders de kerken nog wel als nuttige, sociale instituties. Naast hun zingevende functies hebben zij een belangrijke rol bij het omzien naar de sociaal zwakkeren.¹¹ De ontkerkelijking verwijst eveneens niet automatisch naar minder godsdienstigheid. Dat blijkt uit het feit dat men wel interesse blijft houden naar religieuze zaken. De kerk wordt alleen niet langer gezien als dé bron van informatie. Gesprekken met anderen, opvoeding en onderwijs worden ook gezien als informatiebronnen, evenals kranten, tijdschriften, televisie en internet.¹²

Wanneer de ontwikkeling van het christelijk godsdienstig leven in kaart wordt gebracht en vergeleken wordt met tien jaar terug, zien we ietsisme als categorie (de mensen die denken dat er wel 'iets' moet zijn als een hogere macht die het leven beheerst) naar voren komen. Deze categorie kan worden onderscheiden van theïsten (de mensen die denken dat er een God is die zich met ieder mens persoonlijk bezig houdt), van agnosticisten (de mensen die niet weten of er een God of een hogere macht bestaat) en van atheïsten (de mensen die denken dat er geen God of hogere macht bestaat).¹³ Over een periode van tien jaar zijn de cijfers zoals in de volgende tabel is weergegeven. Daarbij valt met name op dat het aantal atheïsten is toegenomen (van 10 naar 14 procent) en het aantal ietsisten is afgenomen (van 39 naar 36 procent). Een ander opmerkelijk feit is dat theïsme ook voorkomt bij acht procent buitenkerkelijken en dat er eveneens een groot percentage kerkleden ietsist of agnost is. Geloof en kerk vallen duidelijk niet altijd samen.¹⁴

⁹ Kronjee, 'Leefstijlen en zingeving', 175.

¹⁰ Dekker, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', 14-16.

¹¹ T. Bernts, 'Nederlanders over de plaats van religie in de samenleving' in: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart red., *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007) 76-115 aldaar 87.

¹² Dekker, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', 37-39.

¹³ De beschrijvingen tussen haakjes zijn van de onderzoeker Dekker, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', 40. De omschrijving van ietsisme verschilt niet veel van die in de 14e editie van de Dikke Van Dale die in oktober 2005 is uitgegeven. Daarin wordt ietsisme omschreven als: 'het geloof in het bestaan van een metafysische kracht'.

¹⁴ Dekker, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', 38-42, 52-56.

- Theïsten: van 24 % naar 24 %
 - RKK 27 %
 - PKN 58 %
 - Overige kerkleden 79 %
 - Buitenkerkelijken 8 %
- Ietsisten: van 39 naar 36 %
 - RKK 55 %
 - PKN 34 %
 - Overige kerkleden 15 %
 - Buitenkerkelijken 34 %
- Agnosten: van 27 naar 26 %
 - RKK 17 %
 - PKN 6 %
 - Overige kerkleden 6 %
 - Buitenkerkelijken 35 %
- Atheïsten: van 10 naar 14 %
 - RKK 1 %
 - PKN 2 %
 - Overige kerkleden 0 %
 - Buitenkerkelijken 23 %

Bron: *God in Nederland 1996-2006* pagina 40 en 42

De laatste twee categorieën uit de tabel verwijzen samen naar 40 procent ongelovigen en hoewel het de vraag is in hoeverre een kerkelijke agnost 'ongelovig' genoemd mag worden, komt het percentage overeen met de 38 procent die zichzelf ongelovig noemt. Wanneer de eerste twee categorieën worden samengenomen, kun je stellen dat zo'n 60 procent van de Nederlandse bevolking tot de groep 'gelovigen' behoort. Dat sluit aan bij het aantal mensen dat zichzelf gelovig noemt en dat in tien jaar is gedaald van 67 procent naar 62 procent.¹⁵ Echter, mensen die zich gelovig noemen, kunnen daar iets anders mee bedoelen dan hoe kerken en godsdienstige groeperingen deze uitspraak doorgaans opvatten. Zo kan 'geloof' gedefinieerd worden als de overtuiging dat er meer is dan de zichtbare werkelijkheid, dat er een werkelijkheid is die boven ons uitgaat. Wanneer dan bij geloof verwezen wordt naar (elementen van) bestaande godsdienstige systemen kan dat als 'godsdienstig geloof' gedefinieerd worden. Met deze beide definities kunnen transcendent-godsdienstige overtuigingen, transcendent-niet-godsdienstige overtuigingen, immanente overtuigingen en ongelovigen onderscheiden worden.¹⁶

Aan de hand van deze onderscheiding blijkt ook weer dat geloof in kerkelijke en godsdienstige zin is afgenomen. Van de Nederlanders heeft 40 procent een transcendent-godsdienstige overtuiging en van degenen die zichzelf als gelovig zien, heeft bijna 60 procent een transcendent-niet-godsdienstige of immanente overtuiging.¹⁷ Uitspraken als 'religie is weer terug', zijn volgens emeritushoogleraar godsdienstsociologie Gerard Dekker dan ook sterk gebaseerd op niet-kerkelijke en niet-godsdienstige gelovigheid en daarmee te ongenueanceerd en te optimistisch. Hij concludeert dat 'het (traditionele) kerkelijke christendom sterk aan aanhang heeft verloren. Waarbij gezegd kan worden dat er geen andere dominante levensbeschouwing voor in de plaats is gekomen.'¹⁸ Wel is het zo dat het grootste

¹⁵ Ibidem, 52,53.

¹⁶ Ibidem, 59-63.

¹⁷ Ibidem, 64.

¹⁸ Ibidem, 69.

gedeelte van de Nederlandse bevolking zich nog verwant voelt met het christendom en niet met bijvoorbeeld het humanisme of new age.¹⁹ Dekkers constatering dat zowel kerkgang als kerkelijk geloof afgenomen zijn, sluit aan bij de idee van religieuze transformatie.

1.3 Het ontstaan van de categorieën ‘ongebonden spiritueel’ en ‘nieuw spiritueel’

Een indicatie van het religieuze transformatieproces wordt gevormd door de opkomst van nieuwe religieuze categorieën. In de WRR-verkenning wordt er een nieuwe categorie ‘ongebonden spirituelen’ genoemd. Om in de WRR-verkenning in de categorie ‘ongebonden spiritueel’ terecht te komen, moesten geïnterviewden eerst bevestigend reageren op de vraag of zij spiritueel/religieus zijn ingesteld en vervolgens ontkennend antwoorden op de vraag of zij zich tot een levensbeschouwelijke/religieuze/spirituele groepering rekenen. Wanneer geïnterviewden zich wel tot een levensbeschouwelijke/religieuze/spirituele groepering rekenden maar deze niet kon worden ondergebracht bij één van de grote religieuze stromingen, werden zij eveneens bij de categorie ‘ongebonden spiritueel’ ingedeeld.²⁰ Van de in totaal 2.021 geïnterviewde personen, bleek 26 procent ongebonden spiritueel.

Het onderzoek *God in Nederland* stelt dat er sprake is van een nieuwe religieuze ontwikkeling die door de onderzoekers als ‘nieuwe spirituelen’ wordt gecategoriseerd. In dit onderzoek werden de respondenten tot de categorie ‘nieuwe spirituelen’ gerekend wanneer zij aangaven drie of meer van de in totaal dertien in de vragenlijst genoemde tijdschriften wel eens te lezen. Het ging om tijdschriften die zich bewegen op het gebied van de spiritualiteit, religieuze verdieping, zingeving, ‘mindstyle’ en persoonlijke ontwikkeling. Deze tijdschriften behoren volgens de onderzoekers overwegend tot de sfeer die wel wordt aangeduid met ‘new age’.²¹ Van de in totaal 950 geïnterviewde personen bleek acht procent ‘nieuw spiritueel’.

In de volgende drie subparagrafen worden de ongebonden spirituelen en de nieuwe spirituelen uitgebreider besproken. De ongebonden spirituelen komen in 1.3.1 aan bod en de nieuwe spirituelen in 1.3.2 waarna ze in 1.3.3 met elkaar worden vergeleken.

1.3.1 *Ongebonden spirituelen*

Het ontstaan van ongebonden spirituelen laat volgens de onderzoekers Kronjee en Lampert zien dat er wel behoefte is aan transcendentie of het bovennatuurlijke maar dat de kerken niet langer gezien worden als degenen die deze behoefte vervullen. Kenmerkend voor de levensbeschouwing van deze nieuwe categorie is een niet-doctrinaire, transcendente, spirituele oriëntatie. Ongebonden spirituelen zijn daarnaast empatisch, intuïtief en richten zich op harmonie met de wereld. De categorie scoort, anders dan christenen en overige gebonden religieuzen (moslims) niet negatief op hedonisme. Interesse voor esoterie is eveneens kenmerkend voor ongebonden spirituelen en wanneer er sprake is van binding, is deze niet geïnstitutionaliseerd. Transcendentie wordt vaak gezien als praktisch bruikbaar, het dient bijvoorbeeld (ook) om harmonieus in de maatschappij te kunnen functioneren. Ongebonden spirituelen zijn merendeels mensen van 35-49 jaar en voornamelijk vrouwen, stedelijken en hoog opgeleiden.²²

In de onderstaande tabel is het voorkomen van de ongebonden spirituelen tussen de andere categorieën weergegeven: 26 procent van 2.021 geïnterviewden. Onderzoeksbureau Motivaction stelde de profielen samen door open vragen te stellen over zingeving. Elke levensbeschouwelijke categorie die naar voren kwam, werd geanalyseerd op deze

¹⁹ Idem.

²⁰ Kronjee, ‘Leefstijlen en zingeving’, 176,177.

²¹ J. de Hart, ‘Postmoderne spiritualiteit’ in: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart red., *God in Nederland 1996-2006* (Kampen 2007) 118-192, aldaar 164.

²² Kronjee, ‘Leefstijlen en zingeving’, 184.

zingevingdimensie, alsook op burgerschapstijl, esoterische items, mediagebruik, liefdadigheid, sociaal-demografische achtergronden, etcetera.²³ Het resultaat was als volgt:

- Niet-religieus en niet-humanistisch 18 %
- Niet-religieus, gematigd humanistisch 16 %
- Niet-religieus, humanistisch 12 %
- Ongebonden spirituelen 26 %
- Christenen 25 %
- Overige gebonden religieuzen 3 %

Bron: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* pagina 176

Een andere nieuwe ontwikkeling, die eveneens zichtbaar is in de tabel, zijn de 'niet-religieuzen en niet-humanisten' (18 procent). Deze categorie vormt volgens de onderzoekers een risico met betrekking tot maatschappelijke spanningen vanwege hun neiging tot anomie, eigenrichting en nihilisme. Ze betwijfelen of de traditionele kerken iets kunnen betekenen voor deze mensen die ook wel 'ontevredenen' worden genoemd. In een interview zegt onderzoeker Lampert: 'De kerken zijn te veel gericht op het intellect. Bij deze mensen moet je het hart bereiken, de compassie die weinig ontwikkeld is, maar er wél is. (...)'²⁴ Hoewel ook deze categorie een tendens in het huidige religieuze klimaat weergeeft en er over deze ontwikkeling ongetwijfeld meer te zeggen valt, is het voor mijn betoog niet van belang hierop verder in te gaan.

Waar ik wel nog op wil ingaan, is of ietsisme in dit onderzoek terug te vinden is. Het antwoord is zowel negatief als positief. Ietsisme wordt in het onderzoek niet genoemd maar wél in een interview met de onderzoekers Kronjee en Lampert:

De nieuwe categorie die zich aftekent is die van de 'ongebonden spirituelen'. Daar vallen ietsisten en soloreligieuzen onder, witte heksen, pendelaars en tarotkaartleggers (Lampert: 'premoderne magie'). Ze geloven in reïncarnatie en doen aan wellness, yoga en meditatie.

Het lijkt een toevallig samenraapsel, maar er zit lijn in, zegt Lampert. „Ze zijn gericht op harmonie en liefde, vertrouwen op hun intuïtie, ze menen dat iets waar je positieve aandacht aan schenkt, zal groeien. Dat er een invloedrijke, hogere werkelijkheid is. Dat alles verbindt ze.”²⁵

Uit het interview blijkt dat ietsisten door de interviewer tot de ongebonden spirituelen worden gerekend en dat Lampert daar impliciet mee instemt.

1.3.2 Nieuwe spirituelen

In het recentere onderzoek *God in Nederland* wordt een groep onderscheiden die qua kenmerken veel overeenkomsten vertoont met de ongebonden spirituelen, namelijk de 'nieuwe spirituelen'. Deze categorie vormt een kerngroep in het milieu van de postmoderne spiritualiteit, aldus de onderzoekers. De reden hiervan is dat deze mensen de meeste interesse hebben voor de belangrijkste kenmerken van de postmoderne spiritualiteit, namelijk: zoekreligiositeit, ervaringsspiritualiteit, bidden als meditatievorm, belangstelling voor zelfbezinning en geloof in magisch handelen.²⁶ 'Zoekreligiositeit' (of 'individuele

²³ Ibidem, 176.

²⁴ www.trouw.nl/deverdieping/overigeartikelen/article577741.ece/Zingeving_Buitenstaanders_in_Nederland, Lodewijk Dros, 'Zingeving / Buitenstaanders in Nederland', 7 juni 2007.

²⁵ Ibidem.

²⁶ De Hart, 'Postmoderne spiritualiteit', 164.

spiritualiteit', 'soloreligiositeit', 'levensbeschouwelijk eclecticisme') wordt door cultuur- en godsdienstsocioloog Joep de Hart als volgt omschreven:

(...) dat je religie zelf moet samenstellen uit allerlei tradities, de zelfkwalificatie als niet echt gelovig noch overtuigd gelovig, de opvatting dat religie meer iets persoonlijks is dan groepsgebeuren, dat religie op zich niet zoveel met kerkelijkheid heeft te maken, dat religie meer met zoeken dan met vaste overtuigingen heeft te maken, dat religie vele bronnen kan hebben, dat religie voortdurend verandert tijdens je leven.²⁷

Zoals we eerder al zagen, behoort acht procent van de onderzochte groep van 950 personen tot de nieuwe spirituelen. Bijna de helft van de nieuwe spirituelen noemt zichzelf uitdrukkelijk gelovig. 49 procent is gelovig buitenkerkelijk en 18 procent ongelovig buitenkerkelijk. Ex-leden van een kerk zijn licht oververtegenwoordigd maar ook onder kerkleden komen nieuwe spirituelen voor: 13 procent is RK en 11 procent is lid van de PKN. Er is onder nieuwe spirituelen vaker dan bij andere groepen sprake van ervaringsreligiositeit in de vorm van ontmoetingen met anderen, stilte, de natuur, muziek, etcetera. Eveneens is er meer sprake van mystieke ervaringen die ook vaker een blijvende invloed op het leven hebben. Bidden functioneert voor deze mensen vooral als psychotechniek. Nieuwe spirituelen doen vaak mee aan openbare en collectieve gedragingen zoals een stille tocht of cursussen op spiritueel gebied. Maatschappijkritische waarden zijn onder nieuwe spirituelen populairder dan bij anderen en zij voelen zich eerder verwant met het boeddhisme dan met new age. De leeftijdsgroepen 45-54 en 55-64 zijn oververtegenwoordigd en er is sprake van meer vrouwen, meer hoogopgeleiden en meer randstadwoonachtigen.²⁸

Ietsisme komt in het onderzoek twee keer naar voren. Dat heeft te maken met het feit dat de drie onderzoekers elk een verschillend aspect van het onderzoek voor hun rekening namen. Dekker richtte zich op het christelijk godsdienstig leven, Bernts op de plaats van religie in de samenleving en De Hart op postmoderne spiritualiteit. Dekker constateert allereerst dat er een categorie 'ietsisten' te onderscheiden valt van theïsten, agnosten en atheïsten waarna De Hart dit onderscheid gebruikt om aan te geven dat het geloof van nieuwe spirituelen vooral uit 'ietsisme' bestaat. Van de nieuwe spirituelen is 60 procent ietsist en 19 procent hangt een traditioneel christelijk godsbeeld aan.²⁹

1.3.3 Vergelijking van ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen

Ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen, zo zagen we in de vorige paragrafen, worden beiden gezien als een indicatie van 'getransformeerde religie'. De overeenkomsten die we bij ongebonden- en nieuwe spirituelen op dat gebied zien, zijn de niet-dogmatische, transcendente, esoterische, individuele en niet-kerkelijke aspecten al moet bij dat laatste opgemerkt worden dat nieuwe spirituelen vaker dan ongebonden spirituelen traditioneel kerkelijk zijn. We zagen dat van de nieuwe spirituelen 13 procent rooms-katholiek is en 11 procent lid is van de protestante kerk in Nederland terwijl ongebonden spirituelen juist geselecteerd waren op hun buitenkerkelijkheid of lid waren van een kerk die niet tot één van de grote religieuze stromingen behoorde. Een opvallende overeenkomst tussen ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen is nog dat beide categorieën merendeels uit vrouwen en/of hoger opgeleiden en/of stedelijken bestaan.

Ondanks de vele overeenkomsten tussen beide categorieën, kunnen zij niet zonder meer aan elkaar gelijkgesteld worden omdat er eveneens sprake is van verschillen. Allereerst verschillen de groepen in omvang. Een verklaring hiervoor is het gebruik van de verschillende

²⁷ Ibidem, 123.

²⁸ Ibidem, 168-172.

²⁹ Ibidem, 164,165, 167,168.

criteria waarmee de beide categorieën tot stand kwamen. Wanneer naar de combinatie van zingeving en buitenkerkelijkheid gevraagd werd, konden er meer mensen tot de categorie 'ongebonden spiritueel' worden ingedeeld dan wanneer mensen op basis van het lezen van new age-achtige tijdschriften konden worden ingedeeld bij de categorie 'nieuw spiritueel'. Een ander verschil is dat bij de ongebonden spirituelen in de WRR-verkenning de leeftijdscategorie 35-49 overheerst en bij de nieuwe spirituelen uit *God in Nederland* vooral 45-plussers. Hadden we kunnen vaststellen dat ongebonden en nieuwe spirituelen eenzelfde ontwikkeling belichamen, dan had het erop geleden dat de ontwikkeling uit 2003 zich uitgebreid en voortgezet had (en dan vooral onder vrouwen en/of hoger opgeleiden en/of stedelijken) zonder aanwas van onderaf. Nu echter blijkt dat tussen beide groepen essentiële verschillen bestaan, kunnen zij moeilijk aan elkaar worden gelijkgesteld en kan op grond daarvan weinig gezegd worden over toekomstige ontwikkelingen.

Een ander belangrijk verschil, dat wellicht eveneens samenhangt met het gehanteerde criterium, is de relatie tot new age. Bij de ongebonden spirituelen wordt de link met new age alleen in negatieve zin gemaakt. Hoewel de onderzoekers onderkennen dat sommige kenmerken van de ongebonden spirituelen wel aan new age doen denken, zien zij de categorie als breder en meer van deze tijd. Ongebonden spirituelen 'zijn mensen met een bepaalde leefstijl die zich niet gebonden achten aan een bepaalde groep, organisatie of geestelijk leider, zoals dat dikwijls wel het geval was bij het begin van de new-agebeweging in de jaren zeventig van de vorige eeuw.'³⁰ De nieuwe spirituelen daarentegen zijn juist geselecteerd op hun new age-getinte interesses. Hoewel de onderzoekers concludeerden dat nieuwe spirituelen zichzelf niet graag aanduiden met 'new age' en er meer affiniteit met boeddhisme bestaat, hoeft dat volgens hen niet te betekenen dat er geen interesse is voor de thema's die een belangrijke rol spelen binnen new age. Dat is de reden waarom in dit onderzoek kenmerken van new age gebruikt worden om de nieuwe spiritualiteit te onderzoeken. Wel is het zo dat de onderzoekers voor het hoofdstuk over de nieuwe spiritualiteit de overkoepelende term 'postmoderne spiritualiteit' gebruiken en niet 'new age'.

Ietsisme heeft een verschillende plaats in de beide onderzoeken. In de WRR-verkenning van 2003 worden ietsisten niet genoemd maar komen zij in een interview met de onderzoekers wel naar voren als een categorie die onderdeel uitmaakt van ongebonden spiritualiteit. Ietsisten worden op één lijn gesteld met heksen en tarotkaartleggers. In het onderzoek *God in Nederland* van 2006 komt ietsisme tweemaal naar voren. De eerste keer als categorie die onderscheiden kan worden van theïsme, agnosticisme en atheïsme. Dit onderscheid geeft al aan dat deze onderzoekers ietsisme meer vanuit een institutionele visie benaderen. De tweede keer wordt ietsisme genoemd als kenmerkend voor nieuwe spirituelen. In beide onderzoeken verwijzen de onderzoekers met 'ietsisme' naar het denkbeeld 'dat er wel iets is als een hogere macht'.

Tot slot wil ik nog één overeenkomst noemen, namelijk het gebruik van de term 'spiritualiteit' in de namen die de beide categorieën kregen van de verschillende onderzoekers. Dat in beide onderzoeken voor spiritualiteit werd gekozen, is niet vreemd als we kort de ontwikkeling van de term nagaan. Grofweg kan worden gezegd dat de term in rooms-katholieke kring is ontstaan met als betekenis 'religieuze levenshouding' waarna ze in protestante kringen werd opgepakt om de subjectieve kant van het geloof mee aan te geven. In recentere tijden wordt de term gebruikt om alles wat buiten de traditionele kerken valt maar wel een zweem van 'het hogere' met zich meedraagt mee aan te duiden.³¹ Zeer passend dus

³⁰ Kronjee, 'Leefstijlen en zingeving', 185.

³¹ W. van Veen-de Graeff, 'Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten': over spiritualiteit', in: W. B. Drees (red), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom* (Meppel 1999) 57-72 aldaar 58.

voor de beide categorieën waarin we eveneens een sterk gevoelsmatig, voornamelijk niet-kerkelijk geloof zien dat geuit wordt in de levensstijl.

1.4 Ongebonden en nieuwe spirituelen binnen de postmoderniteit

Het postmodernisme is ontstaan als reactie op het modernisme, de periode van ongeveer de 17^e tot de 20^e eeuw. De moderne tijd werd gekenmerkt door een aloverheersend vertrouwen in wetenschap en rationaliteit. Illusterend voor deze periode is René Descartes met zijn uitspraak 'ik denk dus ik ben' en Isaac Newton, die als wis- en natuurkundige de natuur wetenschappelijk wilde verklaren. Eveneens kenmerkend is de Verlichting (1650 tot bijna 1800), de stroming die ervoor zorgde dat religie een redelijke aangelegenheid werd door het zelfstandige nadenken aan te moedigen in plaats van het navolgen van goddelijke wetten. Met het stimuleren van de ratio en de voortschrijdende technologie leek de wereld maakbaar te zijn. Socioloog Max Weber sprak van de 'onttovering' van de wereld.³²

Het postmodernisme daarentegen ziet in technische en economische ontwikkelingen niet zozeer vooruitgang. Er is ook nog heel veel wat we niet begrijpen en daarom worden allesomvattende denksystemen en theorieën gewantrouwd. Postmoderniteit geeft ruimte aan het magische, het onverklaarbare, het geestelijke of bezielde. Als reactie op Weber wordt dit wel betiteld als de 'herbetovering' van de wereld. In de kunst is het postmodernisme terug te vinden in de pop-art, in de architectuur in het regionalisme (een gebouw moet passen bij het eigene van een landstreek) en onder de filosofen bij onder anderen Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault en Friedrich Nietzsche.³³

Dat in een postmoderne tijd mensen weinig meer op hebben met allesomvattende denksystemen en theorieën, heeft ook gevolgen voor religie en geloof. Postmodernisten hebben geen oren naar de theorie of geloofswaarheid van religies over hoe de wereld in elkaar zit. Daar komt bij dat een belangrijk onderdeel van religie is dat deze waarheid gemeenschappelijk wordt gedeeld en gevierd. Daarmee hebben postmodernisten evenmin veel op, zij geven liever individueel invulling aan hun zingeving en delen die in kleine kring. Het individu, met zijn keuzes, wordt overigens niet verheerlijkt door postmodernisten. Doordat er vanuit gegaan wordt dat er ambiguïteit bestaat binnen het zelf, wordt het 'ik' juist gerelativeerd. De mens is verdeeld, bestaat uit fragmenten.³⁴ De theoloog Coert Lindijer geeft twee mogelijke redenen voor individualisme dat voortkomt uit postmodernisme:

Misschien moeten we zeggen dat het postmoderne denken het individualisme niet fundeert en propageert, maar dat er twee mogelijkheden zijn: a. het postmoderne denken komt voort uit een crisis van onzekerheden, waaruit mede individualisme voortkomt, en/of b. Het postmoderne denken poneert dingen waarmee men aan de haal gaat in de richting van verkeerd individualisme.³⁵

In het laatste geval kan het ook zijn dat men uitkomt op wat wel 'pomo-cultuur' wordt genoemd.³⁶ De term staat voor een cultuur waarin onverschilligheid en immoraliteit hoogtij vieren. Alles wordt gerelativeerd en tot consumptie gereduceerd.³⁷ Wat ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen betreft, werd in de vorige paragraaf al duidelijk dat bij hen de nabije ander de belangrijkste bron van zingeving is geworden en dat de religieuze inhoud afhankelijk is van individuele keuzes. Het 'ik' wordt daarbij eerder gevierd dan gerelativeerd.

³² C. H. Lindijer, *Postmodern bestaan. Menszijn en geloven in een na-moderne cultuur* (Zoetermeer 1998) 33-34, 36.

³³ Lindijer, *Postmodern bestaan*, 15-17, 24, 31-33, 36.

³⁴ *Ibidem* 53-54.

³⁵ *Ibidem* 55.

³⁶ *Ibidem*, 78-79.

³⁷ *Ibidem*, 44.

Wat dat betreft lijken de ongebonden en nieuwe spirituelen meer op de behoeftevervulling van het individu gericht te zijn dan binnen het postmodernisme past.

Het levensgevoel van de postmoderne mens wordt, zoals gezegd, gekenmerkt door ambivalenties. Lindijer schrijft dat twijfel, argwaan, ironie, spot, speelsheid, vrolijkheid en melancholie de boventoon voeren. Bij het ethische besef horen verantwoordelijkheid, gerechtigheid en solidariteit – alles afhankelijk van de situatie. Op het gebied van religie en geloof is er sprake van een gevoel van ongeborgenheid en grote verwondering over de wereld. Ondanks dat er soms een gevoel van transcendentie bestaat, zal men op geloofsvragen vaak geen antwoord hebben. De verbinding met een religieus denkkader of kerkgenootschap lukt daarom ook niet. 'Het streven om verschillende denkvormen, werkwijzen, stijlen of motieven te versmelten tot iets nieuws'³⁸ oftewel eclecticisme, behoort eveneens tot het postmoderne levensgevoel.³⁹ Bij de ongebonden en de nieuwe spirituelen, zo werd duidelijk in de vorige paragraaf, komen deze gevoelens allemaal voor.

Het postmodernisme waar de ongebonden en de nieuwe spirituelen op veel punten zo goed bij aansluiten, gaat niet altijd goed samen met new age, een stroming waar de ongebonden en de nieuwe spirituelen zich weliswaar niet mee verwant voelen maar waarmee zij wel bepaalde interesses delen. Zo ontwikkelden zowel de ongebonden en de nieuwe spirituelen als new age zich buiten de kerken om en worden ze gekenmerkt door een magisch wereldbeeld en een accent op de persoonlijke beleving. Tussen postmodernisme en new age zijn echter veel verschillen aanwijsbaar, namelijk in levenshouding, wereldbeeld, mensbeeld en interesse in andere religieuze stromingen. Ondanks het feit dat de scheidslijnen niet scherp te trekken zijn en er daardoor ook sprake is van 'postmoderne new age' zet ik, juist daarom, de verschillen zoals zij tot dusver aanwijsbaar waren, kort uiteen.

Wat levenshouding betreft, staat postmodernisme voor verdeeldheid, ambivalentie en onkenbaarheid terwijl new age de nadruk legt op heelheid, optimisme en een volkomen weten. Met betrekking tot het wereldbeeld staat postmodernisme gereserveerd tegenover vooruitgang(sgeloof) terwijl new age ervan uitgaat dat alles wat gebeurt onderdeel uitmaakt van een alomvattend, kosmisch plan. Verder is er bij postmodernisme sprake van een verdeelde, ambivalente mens en bestaat het kwaad wel degelijk en gaat new age uit van een ontwikkelde, autonome mens en is het kwaad geen echte werkelijkheid. Met betrekking tot de interesse voor andere levensbeschouwelijke stromingen schrijft Lindijer dat postmodernisten vooral interesse hebben voor het jodendom en dat aanhangers van new age interesse hebben voor esoterie, gnosis en oosterse godsdiensten.⁴⁰

1.5 Conclusie

In dit hoofdstuk zien we vanuit een sociaal wetenschappelijk onderzoeksperspectief dat ietsisme gecontextualiseerd kan worden binnen ongebonden spiritualiteit en nieuwe spiritualiteit. Van de nieuwe spirituelen is 60 procent ietsist. Dat betekent dat deze mensen achter het geloof staan 'dat er iets moet zijn als een hogere macht'. Dit geloof van ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen laat zien dat religie niet verdwenen en terugkomen is maar getransformeerd, van vorm veranderd. Het verlangen naar het hogere is, ondanks ontkerkelijking en secularisering, nog steeds aanwezig.

Ietsisme komt in de beide geanalyseerde onderzoeken op verschillende wijze naar voren. In het onderzoek van de WRR uit 2003 is ietsisme, als gevolg van het gehanteerde criterium, een buitenkerkelijk fenomeen. Daarnaast worden ietsisten niet expliciet genoemd maar uit een interview met motovaction-onderzoekers Kronjee en Lampert blijkt dat zij wel als onderdeel van de categorie 'ongebonden spirituelen' worden gezien. In het onderzoek *God in Nederland*

³⁸ www.vandale.nl, 7 juni 2007.

³⁹ Lindijer, *Postmodern bestaan*, 69-72.

⁴⁰ *Ibidem*, 124.

komt ietsisme twee maal aan bod. Nadat onderzoeker Dekker ietsisme als een aparte geloofscategorie naast theïsme, agnosticisme en atheïsme onderscheidt, hanteert collega De Hart dit onderscheid vervolgens om aan te geven dat het binnen de nieuwe spiritualiteit vooral om 'ietsistisch' geloof gaat. We kunnen hieruit afleiden dat Dekker en De Hart gebruikmaken van een cognitieve definitie die gebaseerd is op een onderscheid dat gehanteerd wordt vanuit religieuze instituten. Ietsisme is in dit onderzoek niet per se een buitenkerkelijk fenomeen.

In *God in Nederland* zien we eveneens dat het percentage ietsisten tussen 1996 en 2006 is afgenomen van 39 naar 36 procent. Deze afname zou geduid kunnen worden als 'in lijn' met de algehele afname van religiositeit in onze maatschappij. Echter, we hebben in dit hoofdstuk juist gezien dat er sprake is van een afname van traditionele christelijke religiositeit en dat ietsisme goed past binnen de groeiende nieuwe spiritualiteit. Een religieuze vorm die zich vooral beweegt vanuit het subjectieve, vanuit datgene wat de 'spiritueel' ervaart. Een mogelijke verklaring voor de afname is dat de term 'ietsisme' opgaat in de omschrijving van de nieuwe spiritualiteit. Dat zagen we bij het beschrijven van ietsisme binnen de ongebonden spiritualiteit immers ook gebeuren. Je kunt je daardoor afvragen of ietsisme op zichzelf niet een eeuwenoud fenomeen is.

De twee besproken categorieën 'ungebonden spirituelen' en 'nieuwe spirituelen' vertonen, naast het voorkomen van ietsisme, verschillende andere overeenkomsten. Desondanks blijken zij noch aan elkaar, noch aan de categorie new age, gelijkgesteld te kunnen worden, alleen al vanwege de verschillende onderzoekscriteria. Door de overeenkomsten met new age rijst wel de vraag of hiermee geïllustreerd wordt dat ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen van alles datgene meenemen dat hen aanspreekt (in plaats van voor 'the whole package' te gaan) of dat ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen zijn 'ontstaan' doordat men de categorieën bedacht.

De 'getransformeerde religie' lijkt zeer passend binnen de zogenaamde 'postmoderniteit'. Een tijd waarin zowel mensen, ideeën als maatschappijen gefragmenteerd lijken te zijn, waarin diversiteit voorgaat op éénheid, ambivalentie voor eenduidigheid en onzekerheid voor zekerheid. Ik zeg 'lijkt' omdat er op een belangrijk punt geen overeenstemming is, namelijk op het gebied van de maatschappelijke betrokkenheid. Zijn postmoderneren zich vrijwillig maatschappelijk bewust, ongebonden spirituelen en nieuwe spirituelen richten zich vooral op hun eigen wensen en behoeften en de kleine kring van mensen die hen nabij zijn.

Hoofdstuk 2 Enkele reflecties op ietsisme vanuit theologisch Nederland

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk komt een theologisch (filosofische) reflectie op ietsisme aan bod. Diverse theologen hebben namelijk geprobeerd ietsisme te duiden en een waardeoordeel over het fenomeen gegeven. Met gebruikmaking van onder anderen het boek van Gijs Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?*, en de bundel die als reactie op dat boek tot stand kwam, *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*, zal ik in dit hoofdstuk ietsisme verder uitdiepen.⁴¹

Wat het ontstaan van de term 'ietsisme' betreft: filosoof Ad Verkuijlen gebruikte het woord 'ietsers' al in 1996. In een column met als titel 'Daar komen de ietsers', schreef hij dat steeds minder mensen zich betrokken voelen bij een kerk en het aantal mensen dat gelooft 'aan een hogere macht die verder onbenoemd bleef' gestaag stijgt. Volgens zijn bron, het *Sociaal en Cultureel Rapport 1996*, steeg dat percentage van 20 naar 22 procent tussen 1991 en 1995.⁴² We weten ondertussen uit hoofdstuk één dat volgens *God in Nederland 1996-2006* momenteel 36 procent van de Nederlanders binnen de categorie 'ietsist' past en dat de onderzoekers vanaf 1996 een afname van het percentage 'ietsisten' signaleerden. In elk geval werd ietsisme breed bekend nadat biowetenschapper Ronald Plasterk in 1997 de term lanceerde in zijn gesproken columns voor het televisieprogramma Buitenhof. Vier jaar later zegt hij in een interview:

De mensen die nu nog in de kerken zitten, zeggen dat God hun behoedt en beschermt, hun gebeden hoort, het goede met ze voorheeft. Wat ze werkelijk bedoelen is iets vagers dan ze beweren, namelijk dat er toch 'iets' moet zijn tussen hemel en aarde, wat ik het 'ietsisme' noem. De angst voor de leegte wordt ingevuld met 'iets hogers'. De weg langs verschillende evolutionaire stadia loopt van de orthodoxie via het ietsisme naar het relativisme: het niet meer absoluut stellen van de eigen waarheid. Het kan uiteindelijk bij het atheïsme uitkomen. (...)⁴³

Zowel de simpelheid van de term als datgene waar het voor staat, wordt betwist. Volgens sommigen verdient ietsisme haar term niet omdat het een fenomeen zonder echte aanhang is. Er zijn immers maar weinig mensen die zich ietsist noemen. Anderen irriteren zich eraan dat ietsisten zich niets lijken aan te trekken van historisch gegroeide religieuze scheidslijnen en aan het feit dat ietsisten niet bereid zijn atheïsten te worden maar blijven vasthouden aan 'iets' dat niet gekend kan worden.⁴⁴

Ondertussen is duidelijk dat ietsisme niet zomaar een bevliesing is maar duidelijk geplaatst kan worden binnen getransformeerde religie en postmoderniteit. Of het fenomeen het etiket 'levensbeschouwing' verdient, blijft nog even de vraag. Een levensbeschouwing bevat in elk geval een centraal waardensysteem (de normatieve component), overtuigingen

⁴¹ G. Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?* (Kampen 2005). ; K. Biezeveld e.a., *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006).

⁴² A. Verkuijlen, 'Daar komen de ietsers', *Filosofie Magazine* (november 1996 jaargang 5 nr 9) 7. Verkuijlen vermeldt een stijging van 2 naar 22 procent terwijl een vergelijking met zijn bron, het *Sociaal en Cultureel Rapport 1996* een stijging van 20 naar 22 procent laat zien (p 475,476). Vermoedelijk is in het artikel van Verkuijlen een nul weggefallen, aangezien hij het ook over een 'gestage' stijging heeft.

⁴³ M. Fogteloo, 'Er is geen verband tussen altruïsme en God, interview Ronald Plasterk', *De Groene Amsterdammer* (22-12-2001) 10-13 aldaar 12.

⁴⁴ S. W. Couwenberg, 'Onttovering van het geloof en het 'ietsisme' als eigentijdse uiting van religieus verlangen', *Streven: cultureel maatschappelijke maandblad* (2004 afl.1) 10-20 aldaar 11-12. Vgl. K. van der Velde, *Geestelijke luiheid met een voetenbankje; Ietsisme*, Trouw 21 maart 2006.

over feiten (de theoretische component) en een grondhouding (de affectieve component).⁴⁵ In de volgende paragraaf, paragraaf 2.2, zal ik ietsisme vanuit het gelovig-theologisch perspectief van Dingemans beschrijven. De vraag wat ietsisten beweegt en waarom Dingemans denkt dat ietsisme als basis van christelijke spiritualiteit kan dienen, wordt besproken. Tevens komt in deze paragraaf een tegengeluid en een alternatieve visie voor die van Dingemans aan bod. In paragraaf 2.3 bekijk ik ietsisme vanuit het historisch-theologische perspectief van Nico den Bok. Deze auteur ziet een historische ontwikkeling bij ietsisme en komt tot een onderscheidt in drie soorten ietsisme. Jean-Jacques Suurmond, die aansluit bij deze historische lijn, wordt in deze paragraaf eveneens aangehaald. Rico Sneller en Koert van der Velde komen in paragraaf 2.4 aan bod vanwege hun pogingen om de werking van ietsisme te verklaren met behulp van inzichten uit de psychologie. In paragraaf 2.5 tot slot volgt de conclusie.

2.2 Ietsisme vanuit het perspectief van Dingemans

Theoloog en emeritus hoogleraar Gijs Dingemans was de eerste die een boek over ietsisme schreef, namelijk *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?*⁴⁶ Zijn gedachtegang is als volgt: wij leven in een wereld waarin wij, ondanks voortschrijdende technologie en kennisverwerving, nog helemaal niet zoveel weten. Er valt altijd nog meer te ontdekken. (Een postmodernistische gedachtegang weten we ondertussen). De verwondering over het mysterie van het leven, 'dat er iets is en niet niets' ligt ten grondslag aan de overtuiging van een ietsist, aldus Dingemans.⁴⁷ Dit mysterie wordt echter voortdurend bedreigd doordat in de wereld ook oorlog, armoede en milieurampen plaats vinden. Deze ambiguïteit zien we overal in het leven terug (in leven en dood, gezondheid en ziekte, etc) en dat zorgt ervoor dat we in deze wereld het overzicht kwijt zijn.⁴⁸

Doordat Dingemans ietsisme ziet als een uitdrukking van het mysterie achter onze werkelijkheid, is er volgens hem sprake van een overlappend gevoel in verschillende culturen en godsdiensten.⁴⁹ Het ontzag voor en de aanbidding van dit mysterie wordt gedeeld in alle religies, zo schrijft hij, en daardoor is het interreligieuze gesprek ook mogelijk.⁵⁰ Dat gesprek gaat Dingemans aan vanuit zijn eigen christelijke achtergrond die hij waardeert als de rijkste traditie in het verwoorden van dit mysterie. Het verwoorden van ambigue gevoelens van angst en verwondering is dus niet nieuw en ook niet enkel kenmerkend voor het christendom, maar gaat terug op een heel oud religieus besef:

Alle volken over de hele aarde hebben het besef gehad dat er achter of diep binnen in onze werkelijkheid een huiveringwekkende, overweldigende, ondoorgroendelijke en alles bepalende macht bestaat, die wij – in de terminologie van Otto - ervaren als het mysterium fascinosum – het 'gans andere', het 'bevreemdende', dat ons tot op het bot fascineert en bezighoudt. Maar tegelijk beleven wij die macht als mysterium tremendum

⁴⁵ T. A. Boer, 'Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?' in: L. L. E. Bolt e.a., *Ethiek in praktijk* (Assen 2003) 143-150.

http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2007-0206-202911/boer_03_hoe_bepaalt_mijn_levensbeschouwing.pdf

⁴⁶ G. Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?* (Kampen 2005).

⁴⁷ Vgl. T. Woltgens, 'Theologie van de leunstoel. Theïsten en atheïsten hebben de waarheid al. Agnosten nog niet, die wachten gelaten af. Een vierde groep is vurig op zoek. Pleidooi voor het iets-isme', in: *De Groene Amsterdammer* 16 augustus 2003, 16-17. Vgl. S. W. Couwenberg, 'Onttovering van het geloof en het 'ietsisme' als eigentijdse uiting van religieus verlangen', *Streven: cultureel maatschappelijke maandblad* (2004 afl.1) 10-20.

⁴⁸ Dingemans, *Ietsisme*, 9-12.

⁴⁹ Vgl. A. Roothaan, 'Mag het ietsje meer zijn? Het goddelijke ontvangen in verbeelding', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 101-113.

⁵⁰ Dingemans, *Ietsisme*, 55.

– het is een ervaring van ‘Unheimlichkeit’ die ons doet huiveren omdat we die macht niet doorzien en zeker niet in onze macht kunnen krijgen.⁵¹

Dat ietsisten in de verwoording van het mysterie bijna ‘stom’ lijken te zijn, is niet verwonderlijk omdat, zo gaat Dingemans verder, in de 16^e en 17^e eeuw de mythologische taal, waaronder ook de religieuze taal, langzaam vervangen werd door de rationele taal. In een wereld waar kennistoename ook voor meer gecompliceerdheid en onbegrijpelijkheid zorgt, schiet de logos echter tekort. Een tweede reden is dat de logos geen verklaring kan bieden voor individuele gevoelens en historische toevalligheden. Zonder die gevoelens zou het leven door veel mensen echter wel als kil en weinig inspirerend worden ervaren.⁵² De remonstrantse predikante Christiane Berkvens-Stevelinck maakt in dit opzicht een interessant onderscheid in twee soorten ietsisten, namelijk seculiere en kerkelijke. Seculiere ietsisten verlangen bij geboorte, dood of crises naar duiding van het ‘iets’ waarvan ze het bestaan vermoeden of beleven, maar kunnen dit niet goed onder woorden brengen door een gebrek aan religieuze taal terwijl kerkelijke ietsisten die wel hebben.⁵³ In hoofdstuk drie zullen we zien waarom Berkvens zichzelf tot die laatste groep rekent.

De belangrijkste vraag achter ietsisme is volgens Dingemans of er ergens een instantie is die onze wereld in de gaten houdt of, dat wij aan het toeval zijn overgeleverd. Dingemans zelf houdt het bij enkel een stem die ons de weg wijst. Het grote raadsel van het mysterie is namelijk dat het zich manifesteert maar zich tegelijk ook verbergt. Daar moeten we mee zien te leven. En dan, zo zegt hij, ‘kunnen we spreken van het Licht, van de Ene, van de onnoembare aanwezige, van de heilige of – tegenwoordig – van ‘Iets’. Dat is het gelijk van het ietsisme.’⁵⁴ Hoewel Dingemans hoopt dat ietsisten vanuit hun religieuze verwondering de stap naar het christendom zullen maken, ziet hij ook wel dat ietsisten mensen zijn die voorzichtig zijn met geloofsuitspraken waardoor zij buiten de georganiseerde kerken zullen blijven.

Iemand die de oorzaak van de buitenkerkelijkheid van ietsisten heel anders herleidt, is journalist en godsdienstsocioloog Herman Vuijsje. Zijn visie op ietsisme is in zekere zin tegenovergesteld aan die van Dingemans. Vuijsje ziet ietsisme namelijk niet als een potentiële basis voor christelijke spiritualiteit maar juist als een restant van het christendom. Zijn gedachtegang gaat als volgt. Culturele ontwikkelingen hebben geleid tot een grote nadruk op het ‘ik’ waardoor individualisering en egocentrisme ontstonden. Bij ietsisme is dat terug te vinden in de verheerlijking van de natuur omdat daarmee het recht en de overleving van de sterkste gepropageerd wordt.⁵⁵ Naast de verheerlijking van de natuur illustreert het proces van depersonalisering dat het christendom richting ietsisme verglijdt. Eerst was het ‘God de vader’, toen ‘God is liefde’, en nu ‘Iets’. Van de christelijke naastenliefde is geen spoor meer te bekennen en dat maakt ietsisme tot een amoreel fenomeen, aldus Vuijsje.

Aan de andere kant merkt de auteur, net als Dingemans op, dat mensen angstig en wanhopig zijn. Hij wijt dit aan een collectief schuldgevoel: de wereld is technologisch wel zo ver dat er niemand honger hoeft te lijden maar dat blijkt niet uit de praktijk. Het liefhebben van de naaste als zichzelf blijkt nog niet zo eenvoudig. Daar voegen angst voor terrorisme en milieurampen zich nog bij. De hulpmiddelen die vroeger functioneerden om met schuld, angst en niet waar te maken morele aanspraken om te kunnen gaan, zijn echter verdwenen. Ondersteuning en duidelijkheid door de kracht van offers, gebeden, bezweringen en vergeving

⁵¹ R. Otto, *Das heilige* (München 1963) 13,14, 28-31. De vertaling is van Dingemans.

⁵² Dingemans, *Ietsisme*, 78.

⁵³ C. Bierlaagh-Lucas, ‘Ietsisten of godzoekers? Verslag ADREM-debat van 17 februari 2006’, in: *adRem* maart 2006. Er waren 80 remonstranten aanwezig op het debat.

⁵⁴ Dingemans, *Ietsisme*, 129.

⁵⁵ Vgl. E. J. de Wijer, ‘Een lezenaar in het gras’, in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 152-167 aldaar 163.

zijn er niet meer waardoor coping bijna onmogelijk wordt. Vuijsje veronderstelt dat ietsisme een terugtrekreactie hierop is. Een reactie niet zozeer uit egocentrisme maar een uit pure wanhoop. Echter, of de drijfveer nu wanhoop of egocentrisme is, zijn conclusie blijft dat ietsisme, vergeleken met het christendom, een moreel 'niksisme' is.⁵⁶

Aansluitend bij de kritiek die ik in de inleiding aanhaalde, wordt Dingemans in een recensie over zijn boek verweten dat hij zijn eigen invulling geeft aan ietsisme. Dingemans is zelf geen ietsist en met zijn invulling van de term – een universele reactie op het mysterie van het leven - geeft hij gelijk de vorm waarin die reactie het beste geplaatst kan worden: binnen het christendom. Wat ontbreekt, is wat ietsisten zelf bedoelen.⁵⁷ Met betrekking tot Dingemans' visie én met betrekking tot de kritiek over het op eigen wijze invullen van ietsisme, is een andere opmerking van Berkvens-Stevelinck ook interessant. Zij vraagt zich af of ietsisme niet gezien kan worden als een vorm van vrijzinnigheid.⁵⁸ Wordt ietsisme door haar eveneens op eigen wijze ingevuld of komen we hier op een ander spoor?

2.3 Ietsisme vanuit het perspectief van Nico den Bok

Iemand die de visie van Dingemans en Vuijsje lijkt te combineren door ietsisme, als gevolg van secularisatie, als begin én einde van het christendom te beschrijven, is theoloog Nico den Bok. Hij ziet een ontwikkeling van 'iets': machten, goden, lot of natuur naar God en van daaruit weer naar natuur, lot, energie of levenskracht: 'iets'. Het huidige ietsisme is volgens Den Bok een tweede ietsisme waarbij het klassieke godsbeeld als christelijke mythologie of menselijke projectie beschouwd wordt. Dit in tegenstelling tot het eerste ietsisme waarin niet meer dan een minimaal godsbeeld voor handen was. Samenvattend is ietsisme volgens hem 'een geloof in God met minimale inhoud waartoe men vanuit maximaal uiteenlopende redenen kan komen'.⁵⁹ De redenen kunnen liggen in het feit dat geloven een randverschijnsel is geworden, in religieuze luiheid of desinteresse of in een hoog religieus besef dat God boven elk begrip verheven is. Dat laatste heeft dan een eigen West-Europees niet-dogmatisch-christelijk accent. Een andere reden kan zijn dat jongeren bij de vele mogelijkheden door de bomen het bos niet meer zien en het daarom maar op 'iets' houden.⁶⁰

Den Bok onderscheidt drie soorten ietsisten. Naast verregaand gesecculariseerde ietsisten (er moet wel iets zijn maar dat heeft verder geen invloed), zijn er zeer religieuze ietsisten (God zit in alles wat is en gebeurt). De derde categorie combineert de opvattingen van de eerste twee in een paradox en ziet God als overal en nergens. Hij is alles en niets. Deze houding sluit aan bij die van mystieke tradities.⁶¹ Het probleem van alle drie de soorten is het gebrek aan identiteit in het godsbeeld aldus Den Bok. Wanneer we echter 'niet willen bepalen' en het idee van 'niet kunnen bepalen' terzijde schuiven, zouden we volgens hem een minimale identiteit kunnen vaststellen met behulp van de term 'oneindigheid'. Ietsisten komen volgens de auteur namelijk vaak met die term als hen gevraagd wordt wat zij bedoelen. Zij verwijzen dan naar een overstijgen van grenzen in ruimte en tijd of naar die van identiteit. In het eerste geval overstijgt het 'iets' een bepaalde context, de daarin ter sprake gebrachte realiteit en het daarbij behorende voorstellingsvermogen. In het laatste geval

⁵⁶ H. Vuijsje, 'Van monotheïsme naar ietsisme: waar blijft de moraal?', in: *Met of zonder God* (2006).

www.hermanvuijsje.nl/artikelen/artikel59.pdf

⁵⁷ K. van der Velde, *Ietsisten, bekeert u*. Trouw 9 februari 2006.

⁵⁸ C. Bierlaagh-Lucas, 'Ietsisten of godzoekers? Verslag ADREM-debat van 17 februari 2006', in: *adRem* maart 2006.

⁵⁹ N. den Bok, 'Ten minste iets', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 70-84 aldaar 70.

⁶⁰ Vgl. K. Biezeveld, 'Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem. Het mysterie en de theologie', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 11-35 aldaar 20.

⁶¹ Den Bok, 'Ten minste iets', 71-72.

kunnen we God niet omschrijven omdat hij ons begrip te boven gaat; we kunnen alleen zeggen dat hij 'iets' is.

Wanneer ietsisten een minimale identiteitsbepaling met een maximale reikwijdte voorstaan, bewegen zij zich op het terrein van de metafysica. Metafysica richt zich op het bovenzintuiglijke en zij vraagt zich bijvoorbeeld af wat woorden als 'bestaan', 'werkelijkheid' en 'zijn' betekenen. Volgens de middeleeuwse metafysica is *zijn* de breedste identiteitsbepaling en moet er minimaal *iets* zijn dat kan *zijn*. De minimale bepaling voor identiteit is daarmee: iets is. Ietsisme, sluit daar dus bij aan.⁶² Het geloof in iets oneindigs is geen nieuwe gedachte. Vanuit de geschiedenis naar het godsbeeld gekeken, is een tweeledig spoor zichtbaar aldus Den Bok. Enerzijds is daar God als 'iets' dat volmaakt persoonlijk en persoonlijk volmaakt is (de God van Israël). Anderzijds is daar God of 'iets oneindigs' als onpersoonlijk volmaakt (het lot), of onvolmaakt persoonlijk (Zeus). De klassieke christelijke theologie heeft met het beeld van God als geest, waarmee de alomtegenwoordigheid en eeuwigheid van God wordt verklaard, voortgeborduurd op datgene waar ietsisme begint.⁶³ Dit beeld zal ietsisten - en daarin zijn Den Bok en Dingemans dezelfde mening toegedaan - waarschijnlijk te gedefinieerd klinken. Ietsisten houden het liever vaag, een persoonlijk godsbeeld is niet de wens.

Eén van de weinigen die onverdeeld positief is over ietsisme is Trouw-columnist, predikant en psychotherapeut Jean-Jacques Suurmond. Hij geeft, net als Dingemans en Den Bok een religieuze invulling aan ietsisme en schetst, evenals Den Bok, een historische lijn. 'Het onvermogen van de kerk uit zich in het vasthouden aan het beeld van een persoonlijke, vaderlijke God', zo stelt hij.⁶⁴ Dit godsbeeld drijft mensen de kerk uit. Hij vraagt zich af of mensen die 'iets' of zelfs niets geloven, zich niet juist aan het tweede gebod houden: u zult u geen gesneden beelden maken. Daar komt nog bij dat wij het beeld van een beschermende God in onze maakbare welvaartsmaatschappij niet meer nodig hebben:

De hemelse vaderfiguur wordt vandaag door de meeste Nederlanders beleefd als een melancholieke relik uit de kindertijd. Of vaker, als een banaal verlengstuk van de menselijke wensen en behoeften. De kerk houdt niettemin hardnekkig vast aan dit ene beeld van een God die zo bereidwillig 'aan onze kant' staat.⁶⁵

Het westerse begrip 'persoon' kan niet zomaar op God worden geplakt en dat is ook niet in lijn met de vroege kerk aldus Suurmond. Begrippen als 'persoonlijk' en 'onpersoonlijk' zijn denkconstructies van mensen en er is altijd het besef geweest dat God niet in beelden te bevatten is. Omdat mensen echter wel afhankelijk zijn van beelden, is de enige oplossing er zoveel mogelijk te gebruiken. In de Bijbel is God een vader, een vogel, een zwangere moeder, maar ook een steile rots. Jammer genoeg wordt alleen 'de Heer' gebruikt. Suurmond ziet ietsisme dan ook als een gezonde reactie op het eenzijdige godsbeeld van de kerk. De kerk zou ietsisten moeten omarmen omdat zij aansluiten bij de eigen traditie waarin God als een onpersoonlijk mysterie ervaren wordt.

Wat voor ietsisten geldt – het in lijn staan met de vroege kerk – gaat eveneens op voor agnosten. Volgens Suurmond is 'de wolk van niet-weten' een mystieke klassieker. Wanneer bij mensen doordringt dat God 'anders' is, is dat een teken van geestelijke rijpheid en is men aan verdieping toe. Kerken weten hier echter dikwijls niet mee om te gaan en laten juist deze mensen in de steek. 'Zoals een dictatuur vaak zijn beste 'brains' over de grens jaagt, zou het dominante beeld van een persoonlijke God wel eens de gelovigen die zich het meest

⁶² Ibidem, 72-75.

⁶³ Ibidem, 77.

⁶⁴ J. J. Suurmond, *God is van graniet en dat is maar goed ook*, Trouw 29 oktober 2004.

⁶⁵ Suurmond, *God is van graniet en dat is maar goed ook*.

ontwikkeld hebben uit de kerk kunnen verdrijven.⁶⁶ Suurmond ziet het atheïsme als een logisch voortvloeiend uit ietsisme en agnosticisme. (Dit denkbeeld zagen we bij Plasterk eveneens). Doordat zij nooit geleerd hebben dat God bijvoorbeeld ook aanwezig kan zijn als een brok graniet is hun godsverlangen thuisloos geworden terwijl atheïsten, agnosten en ietsisten misschien juist wel op het goede spoor zitten.

2.4 Perspectieven op de werking van ietsisme

Theoloog en filosoof Rico Sneller wijst erop dat ietsisme ons allereerst de les van de fundamenteel niet-rationele en niet-systematische aard van religieuze denkhoudingen leert.⁶⁷ Religieuze posities van mensen zijn eerder affectgestuurd dan door autonome rationele keuzes. Eveneens is elke systematisering van religieuze denkhoudingen minstens zo verhullend als onthullend: eerder dan informatie te geven over de beschreven religieuze denkhouding laat het iets zien over de systematicus zelf en zijn indelingsbehoefte. Sneller onderscheidt twee van deze vooronderstellingen of denkhoudingen die door ietsisten worden aangehangen. De eerste vooronderstelling bij ietsisten is dat de menselijke relatie tot het iets niet noodzakelijk is. Net als in de mystieke traditie herleidt ietsisme persoonlijke godsopvattingen tot een on- of transpersoonlijke sfeer.

Iemand die de vergelijking tussen mystiek en ietsisme eveneens maakt, is dichter en NRC-columniste Marjoleine de Vos voor wie ietsisme een ander woord voor 'zoekend' is. Ze vergelijkt het fenomeen ietsisme met muziek en met poëzie. Je wordt erdoor geraakt maar je kunt niet precies verwoorden wat het is, laat staan dat er iets achter zit. Het is een omcirkelen en oproepen en niet een vastpinnen. Omdat een naam makkelijker aanspreekt dan 'iets', spreken wij van God. God als 'iets' omdat woorden te kort schieten is niets nieuws; de mystieke traditie gebruikt dit inzicht al heel lang, aldus De Vos.⁶⁸ Wat echter ook genoemd moet worden, is dat de mysticus gericht is op een confrontatie met die sfeer en het iets centraal stelt. Het religieus-mystieke iets is, hoe onpersoonlijk ook, nooit onverschillig of neutraal voor de mens.⁶⁹ Het centraal stellen van het iets is echter niet specifiek kenmerkend voor ietsisten waardoor wij ze niet op één lijn kunnen stellen met mystici.

De tweede vooronderstelling bij ietsisme is volgens Sneller dat het mysterie gezien wordt als iets achter de menselijke bestaanshorizon. Die opvatting zagen we bijvoorbeeld ook bij Dingemans. Sneller merkt op dat het raadselachtige van dit bestaan daarmee over het hoofd wordt gezien. Dat zou kunnen zijn veroorzaakt door het in pretentie alles verklarende karakter van de natuurwetenschappen. Desalniettemin zal de vraag naar 'het hierachter' pas opkomen als het 'hier' daartoe aanleiding geeft. De zichtbare werkelijkheid met haar ongerijmdheden blijkt wel zeker van belang.

Trouw-redacteur Koert van der Velde probeert eveneens met behulp van psychologische inzichten de werking van ietsisme te achterhalen. Volgens hem zit het probleem bij ietsisten niet in het 'aanhangen van een geloof zonder God' maar in het omgaan met een religieus beeld.⁷⁰ Geloven in 'iets' is volgens hem even problematisch als geloven in God, en dat is niet alleen omdat iemand zich door een 'iets' minder gemakkelijk zou laten aanspreken. Het probleem zit hem in het feit dat de geloofsmanier van omgaan met een religieus beeld gebaseerd is op het vertrouwen dat het waar is. Als ietsisten zulk vertrouwen konden hebben in hun 'iets', dan zou er binnen de kortste keren een ietsistenkerk ontstaan, aldus van der

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ R. Sneller, 'Ietsisme: tussen raadsel en religie', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 119-129.

⁶⁸ M. de Vos, 'Onkenbare goden', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 36-48.

⁶⁹ Vgl. Biezeveld, 'Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem', 17.

⁷⁰ K. van der Velde, *Geloof in leeg iets is geen geloof*, Trouw 24 november 2005.

www.oboss.nl/Blikopener/Blikopenerspeciaal2Boef.htm#Velden

Velde. Een ietsist spreekt echter alleen een vage hoop of een vaag gevoel uit, zonder dat hij dit verder onder woorden zou kunnen of willen brengen: 'ze zouden best graag iets religieus willen beleven – ietsisten volgen af en toe een dienst en laten zich troosten door de liederen – maar het vermogen tot geloven ontbreekt ietsisten.'⁷¹

Het verschil tussen agnosten en ietsisten is volgens Van der Velde dat een ietsist zich voelt aangesproken door de mogelijkheid dat er wellicht toch wel meer is op levensbeschouwelijk gebied. De agnost heeft dat niet. Enkel een religieus verlangen, gecombineerd met het feit dat de kerken en new-agecentra niet vollopen, doet hem tot de slotsom komen dat het wel meevalt met de groei van 'het ietsisme'.

2.5 Conclusie

Naar aanleiding van het boek van Dingemans en de (bundel met) reacties die daarop volgden, zijn verschillende visies op ietsisme de revue gepasseerd. De overeenkomst tussen deze visies ligt in het feit dat al de auteurs op ietsisme reflecteren in relatie tot het christendom. De één ziet ietsisme als een opstapje naar het christendom, de ander ziet ietsisme juist als een restverschijnsel van het christendom. Hoe ietsisme echter ook gepositioneerd wordt, de auteurs zijn het erover eens dat de meeste ietsisten er bewust voor zullen kiezen buiten de kerkmuren te blijven. Gezien het feit dat er zich onder de nieuwe spirituelen vele ietsisten bevinden en deze, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, een voorkeur voor zoekreligiositeit hebben, zouden zij daar wel eens gelijk in kunnen hebben.

Die voorkeur brengt Berkvens-Stevelinck er wellicht toe de vraag te stellen of ietsisme niet als een vorm van vrijzinnigheid kan worden gezien. Vrijzinnige stromingen worden immers onder andere gekenmerkt door een niet-dogmatische leer en het centraal stellen van de mens. Het antwoord op deze vraag moet volgens mij negatief zijn. Ietsisten profileren zich bijna niet, laat staan dat zij zich groeperen. Naast vrijzinnigheid is er eveneens sprake van vormloosheid. De conclusie dat er van een stroming of 'het ietsisme' geen sprake is, lijkt mij daarom gerechtvaardigd. Ietsisme definiëren als een afgebakende 'levensbeschouwing' is onhoudbaar. Wanneer we naar de eerder genoemde componenten van een levensbeschouwing kijken, zien we dat de normatieve component (een centraal waardensysteem) evenals de theoretische component (overtuigingen over feiten) ontbreekt. Vanwege de wél aanwezige affectieve component (een grondhouding) lijkt de omschrijving 'spiritueel levensgevoel' toepasselijker.

Dat dit spirituele levensgevoel niet alleen maar buiten de kerken ervaren wordt, probeert Berkvens, maar ook Den Bok, te ondervangen door onderscheid te maken in verschillende soorten ietsisten. Berkvens onderscheidt kerkelijke en seculiere ietsisten en Den Bok verdeelt ietsisten in drie categorieën: seculier, zeer religieus en aan mystiek verwant. Ietsisme als alleen een restverschijnsel van het christendom, een visie die we bij Vuijsje zagen, is met deze differentiatie onhoudbaar geworden: sommige ietsisten zullen nooit christen zijn geweest. Daar komt nog bij dat het christelijke godsbeeld door de eeuwen heen en onderling bij christenen nooit eenduidig is geweest. Het hoeft dus ook niet zo te zijn dat, wanneer christenen hun geloof verliezen, zij van het geloof in 'God de vader' naar geloof in 'iets' overgaan. De vraag waarmee ik in het vorige hoofdstuk afsloot – of ietsisme niet een eeuwenoud fenomeen is – wordt door Den Bok en Suurmond dan ook volledig beaamd.

In zekere zin doet ook Dingemans dat door zijn focus op het affectieve aspect van ietsisme, het geraakt worden door het mysterieuze is ook iets van alle tijden en plaatsen. Wat de benadering van ietsisme betreft, gaat Den Bok met zijn metafysische uitleg juist in op het cognitieve aspect van ietsisme. Suurmond wijst op beide aspecten door én in te gaan op welke

⁷¹ Van der Velde, *Geloof in leeg iets is geen geloof*.

godsbeelden gehanteerd zouden kunnen worden én in te gaan op de gevoelens die bij het hanteren van die godsbeelden loskomen.

Sneller en Van der Velde focussen op de werking van ietsisme en constateren dat ietsisten op een specifieke manier met een godsbeeld omgaan. Zo stellen ietsisten maar weinig vertrouwen in hun godsbeeld. Dat sluit ook aan bij de constatering van Den Bok dat ietsisten wel een beeld creëren, maar dan een met zo weinig mogelijk identiteit. De vraag waarom ietsisten de voorkeur aan een godsbeeld met een minimale identiteit geven, is interessant maar kan alleen echt goed beantwoord worden met behulp van biografische gegevens van ietsisten. Volgens Van der Velde 'werkt' ietsisme vanwege het ontbreken van dit vertrouwen niet, kán het affectief ook niet werken. Immers, hoe minder identiteit, hoe minder overgave en vertrouwen mogelijk is. In het volgende hoofdstuk zal duidelijk worden of dit inderdaad niet mogelijk is. Ik zal daarvoor ingaan op de ontwikkeling van een godsbeeld, of liever nog een 'godsrepresentatie', en op de wijze waarop vertrouwen in een godsrepresentatie tot stand komt.⁷²

⁷² Een *godsbeeld* verwijst naar een geheel dat gevormd is onder invloed van culturele, maatschappelijke en persoonlijke ideeën en is dus sterk cognitief van aard. Een *godsrepresentatie* zoals in het volgende hoofdstuk beschreven door Rizutto verwijst naar een subjectief en dus sterk affectief geladen beeld.

Hoofdstuk 3 Geloofsbegrip en geloofservaren

3.1 Inleiding

Geloof wordt wel gezien als een universeel kenmerk van de mens, dat in verschillende uitdrukingsvormen voorkomt. In paragraaf 1.2 heb ik al het onderscheid in 'geloof' en 'godsdienstig geloof' genoemd. Geloof verwijst naar de overtuiging dat er nog iets meer is dan de zichtbare werkelijkheid en er is sprake van godsdienstig geloof wanneer er eveneens godsdienstige systemen in het spel zijn. Met deze definiëring zouden we tot de conclusie komen dat ietsisten wel geloven maar niet op een godsdienstige manier. Dit is alleen een beschrijvende definitie van geloof die nog niet ingaat op wat geloof met mensen doet. Definities die dat wel doen wijzen op het feit dat geloof de hele persoon doortrekt door zin en doel te geven aan iemands denken, handelen, hoop en streven. Geloof is de manier waarop een persoon zichzelf ziet in relatie tot anderen tegen de achtergrond van gedeelde betekenissen en doelen. Degene die deze definitie formuleerde, de psychiater en theoloog James Fowler, maakte eveneens onderscheid tussen 'geloof' en 'godsdienstig geloof'. Volgens hem kan er worden gesproken van godsdienstig geloof wanneer er sprake is van vertrouwen in een ander en loyaliteit aan een transcendente kracht of werkelijkheid.⁷³ Opvallend hierbij is dat een institutionele geloofsvulling geen voorwaarde is.

Wat Fowler in zijn definitie benadrukt is de affectieve of subjectieve kant van geloven waarbij de beleving van het individu centraal staat.⁷⁴ Dit aspect gaat samen met de cognitieve kant van het geloof, de ideeën en leerstellingen. De filosoof en psycholoog William James heeft de subjectieve of affectieve kant van religie uitgebreid onder het voetlicht gebracht in *The varieties of religious experience*.⁷⁵ James gaat in op wat hij 'personal religion' noemt, datgene waarin hij de oorsprong van religie ziet liggen en dat hij tegenover institutionele religie plaatst. James doelt met 'personal religion' op 'the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine'.⁷⁶ Ondanks de kritiek die James kreeg – hij zou geen uitspraken over religie in zijn geheel mogen doen op grond van het veelvuldig door hem gebruikte psychopathologisch casusmateriaal - bracht hij onder de aandacht dat gevoelens, het 'ervaren', een belangrijk aspect van religie uitmaakt.⁷⁷ Ik zal de inzichten van Fowler en James voor dit hoofdstuk verder niet gebruiken omdat deze de reikwijdte van het onderwerp te buiten gaan. Waar ik mij op zal richten is de vraag hoe de affectieve en cognitieve aspecten van geloof zich bij ietsisme verhouden, bezien vanuit de object-relatie theorie.

Om deze vraag te kunnen beantwoorden maak ik in paragraaf 3.2 gebruik van de invalshoek van de object-relatie theorie zoals uitgelegd door Donald Winnicott en Ana-Maria Rizutto. In paragraaf 3.3 komen ietsisten zelf aan het woord zodat de theorie uit 3.2 geïllustreerd kan worden. Het doel is immers te achterhalen hoe cognitieve en affectieve aspecten van geloof zich verhouden in het geloof van *ietsisten*. Het materiaal van paragraaf 3.3 is grotendeels afkomstig van internet.⁷⁸ Naast enkele uitspraken van ietsisten in onderzoeksmateriaal als *God in Nederland* blijkt internet vrijwel de enige plaats te zijn waar

⁷³ J. Fowler, *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning* (New York 1981) 4, 14.

⁷⁴ Hoewel Fowlers definitie van geloof affectief van aard is, verbindt hij zijn geloofsontwikkelingsfasen vooral aan de cognitieve ontwikkeling.

⁷⁵ W. James, *The varieties of religious experience* (1985).

⁷⁶ James, *The varieties of religious experience*, 28, 31.

⁷⁷ D. M. Wulff, *Psychologie of religion. Classic and contemporary views* (1991) 495,496.

⁷⁸ Ik heb voor dit materiaal 'ik ben ietsist' ingetypt in de zoekmachine Google. Vooral op weblogs en forums bleek het zinnetje voor te komen maar zonder onderbouwing. Uit de eerste acht resultatenpagina's heb ik drie bruikbare uitspraken kunnen filteren van mensen die het feit dat zij zich (ex-)ietsist noemen, ook onderbouwen. 8 juni 2007.

ietsisten zich profileren. In totaal komen drie volwassenen en één jongere aan het woord. Paragraaf 3.4 is de conclusie.

3.2 De object-relatie theorie

De idee dat de wortels van religieus verlangen bij een mens gezocht moeten worden in de relatie met diens ouders, is door Sigmund Freud uitgewerkt in het Oedipuscomplex. Bij deze theorie staat de relatie met de vader in het middelpunt (al zag ook Freud later in dat de relatie met de moeder eveneens van belang is). Nog voordat de object-relatie theorie het belang van de relatie met de moeder onderstreepte, werden in 1932 door de broers Schjelderup drie vormen van religieus ervaren onderscheiden waarbij respectievelijk de relatie met de vader, de moeder en het zelf een rol spelen. Bij het type waarin de relatie met de vader op de voorgrond staat, spelen angst- en schuldgevoelens een prominente rol en gaan zij gepaard met nederigheid, verzoening en soms bekering. Het type waarin de relatie met de moeder centraal staat, wordt gekenmerkt door een diep verlangen naar het goddelijke, nabijheid aan God en voor vrede en rusten in God. Het derde type wordt gekenmerkt door fantasieën over de eigen goddelijkheid, de narcistische neiging om het libido weg te houden van externe objecten en het beantwoorden aan kinderlijke zelfophemeling. Deze drie religieuze types komen, zo zullen we verderop zien, overeen met verschillende stadia in de identiteitsontwikkeling.⁷⁹

Melanie Klein was één van de eersten die de driftenleer van Freud combineerde met een object-relatie perspectief. Dat een kind zichzelf oorspronkelijk niet als een zelf ervaart maar rondom de achtste maand beseft dat het onderscheiden is van de moeder, waarna de behoefte opkomt om belangrijk te zijn voor de, zojuist ontdekte, 'andere' is de kern van de object-relatie theorie. Anders dan bij de freudiaanse theorie waarin het zelf wordt aangestuurd door driften waarbij de buitenwereld dient om die driften te bevredigen, staat bij de object-relatie theorie de driftbevrediging in dienst van de relaties en het zelf.⁸⁰ Andere psychologen maakten object-relaties tot de kern van hun theorie, zoals de psycholoog Donald Winnicott en de psychoanalytica Ana-Maria Rizutto. Winnicott beschreef in *Playing and reality* hoe object-relaties met behulp van de transitionele ruimte en transitionele objecten tot stand kunnen komen.⁸¹ Rizutto beschreef in *The birth of the living God. A psychoanalytic study* welke rol objectrelaties hebben bij de totstandkoming van een godsrepresentatie en het gebruik van die representatie gedurende het leven.⁸²

3.2.1 De ontwikkeling van een godsrepresentatie

Het proces waarin een godsrepresentatie gevormd wordt, begint bij de geboorte. Elk kind wordt geboren in een familie en elke ouder heeft ideeën en wensen over hoe zijn kind zal zijn. Tevens hebben ouders in hun eigen jeugd een godrepresentatie gevormd, die ze zowel bewust als onbewust overbrengen op hun kinderen. Ouders hebben zich dus kind- en godsrepresentaties gevormd. Dat blijkt ook uit het feit dat kinderen vaak verteld wordt welke interventie van God, welke wens van de ouders of welk toeval uit de natuur ervoor gezorgd heeft dat zij bestaan. Op deze manieren komt het geboorteverhaal van een kind tot stand en het kind zal deze 'mythologie' gaan gebruiken voor zijn godsrepresentatie aldus Rizutto.⁸³

Tijdens de eerste maanden ontwikkelt een kind een zeker vermogen tot voorstellen ofwel representeren. Het voorstellingsvermogen volgt twee wetmatigheden: een constant

⁷⁹ D. M. Wulff, *Psychologie of religion. Classic and contemporary views* (1991) 317-319.

⁸⁰ H. Zock, 'Religie, relationaliteit en zinbeleving. Geloof als basis voor religie en zelfwording', in: M. van Uden en J. Pieper red., *Wat baat religie? Godsdienstpsychologen en godsdienstsociologen over het nut van religie* (Nijmegen 1998) 27-45 aldaar 9.

⁸¹ D. W. Winnicott, *Playing and reality* (Middlesex 1986).

⁸² A. M. Rizutto, *The birth of the living God. A psychoanalytic study* (Chicago 1979). Twintig mensen werden geïnterviewd, tien mannen en tien vrouwen.

⁸³ Rizutto, *The birth of the living God*, 183.

proces van 'synthesis' en 'the principle of multiple function'. Deze functies zijn nodig om de eerste ervaringen (gedeeltelijk) te integreren om de eerste relationele uitwisselingen zoals oogcontact en lachen mogelijk te maken. Rizutto noemt als voorbeeld hier het drinken van de baby waarbij de sensatie van het drinken (waaraan een intern voorstellingsvermogen verbonden is) wordt gekoppeld aan een externe voorstelling: het gezicht van de moeder. Doordat het zelf en het object nog in een ongestoorde symbiotische relatie verkeren, wordt tijdens deze ontwikkelingsperiode de basis voor vertrouwen gelegd. Dit grondvertrouwen is de basis voor later vertrouwen en geloof.⁸⁴

Wanneer het kind zich losmaakt van de moeder en leert om haar los van zichzelf (als een object) te zien, maar nog niet helemaal zonder haar kan, schept het zich een beeld van de moeder in de, door Winnicott genoemde 'transitional area'. Een gebied tussen de werkelijkheid en de fantasie, een 'speelgebied', wordt dan betreden. Kenmerkend voor deze tussenruimte is dat binnen- en buitenwereld er beiden onderdeel van uitmaken. De transitionele ruimte blijft overigens niet beperkt tot de kindertijd maar bestaat eveneens in bijvoorbeeld kunst en religie. De moeder wordt in deze periode vaak gesymboliseerd in een knuffeldier dat door het kind overal meegesleept wordt. Het object – door Winnicott een transitioneel object genoemd - wordt als een gedeelte van het zelf en als een gedeelte van de moeder ervaren. De objecten hebben dan ook als kenmerk dat binnen- en buitenwereld elkaar overlappen. Door de aanwezigheid van de knuffel is de moeder voor het kind zowel aan- als afwezig, waarna de stap van vertrouwend geloven dat ze er nog wel is als ze niet zichtbaar is, makkelijker wordt. Het basisvertrouwen wordt zo versterkt.⁸⁵

Met de vorming van het basisvertrouwen is aan de voorwaarden voor een transitionele ervaring voldaan aldus Winnicott. De mogelijkheid tot fantaseren over relaties met het object geeft het kind de kans zijn representaties te onderzoeken. Het kind kan zich in deze fase echter nog niet los van de relatie met het object ervaren. Wat het nodig heeft, is om zichzelf, in de reflectie van zijn moeders ogen, te zien als een prachtig kind. De eerste geïntegreerde ervaring van het zelf is dus gebaseerd op de representatie die de moeder zich van haar kind vormt. Twee belangrijke representaties die uit het spiegelproces voortkomen zijn het zelfbeeld en het beeld van de moeder.⁸⁶ De spiegelervaring wordt volgens Rizutto door het kind gebruikt voor zijn eerste godsrepresentatie.⁸⁷

De periode die volgt, wordt gekenmerkt door het fantaseren over monsters waar het kind zelf niet meer bang voor is maar waarmee het zich kan identificeren. De denkbeeldige vriendjes en monsters die het kind vergezellen, helpen het zijn kwaadheid en frustratie te tolereren. Eveneens representeren zij een gevoel van kracht en hun oorsprong ligt in de zelfbeelden van het kind. Figuren anders dan monsters en onzichtbare vriendjes vinden hun oorsprong in ouderlijke objectrepresentaties. Tussen deze beelden krijgt ook God een plaats, en wel bovenaan aldus Rizutto. Die positie is het gevolg van het feit dat het kind merkt dat God vertegenwoordigers heeft, dat mensen speciale gebouwen voor hem maken en, heel belangrijk, volwassenen over hem praten alsof hij echt is en heerser van de wereld. Vanuit zijn ervaring kent het kind maar twee mensen die deze eigenschappen hebben: zijn ouders.⁸⁸ Een opmerking zij hier op zijn plaats want het is de vraag in hoeverre dit aspect van de theorie nog geldt in de 21^e eeuw. De culturele context is inmiddels veranderd en het lijkt aannemelijk dat kinderen steeds minder mensen tegenkomen die over God praten zoals hiervoor geschetst. De vraag is in hoeverre God deze plaats daardoor nog zal kunnen veroveren. Het integreren

⁸⁴ Ibidem, 184.

⁸⁵ Winnicott, *Playing and reality*, 3-7, 11, 16.

⁸⁶ Ibidem, 130-133, 138.

⁸⁷ Rizutto, *The birth of the living God*,

⁸⁸ Ibidem, 188,192-194.

van de godsrepresentatie uit de jeugd met die van de traditie zal er in elk geval door bemoeilijkt worden.

Wanneer een kind ongeveer twee en een half jaar oud is, ontdekt het dat dingen door mensen gemaakt worden. Tot dusver waren voor hem de wensen van mensen de oorzaak van dingen (de wens aan drinken creëerde de borst of de fles) maar nu leert het kind causaal denken. Dit denken uit zich in eindeloze wie-wat-hoe-vragen. Als het kind nu te horen krijgt dat God alles gemaakt heeft, verheft hij de representatie van zijn ouders om het geschikt te maken voor God. Het vragen houdt aan tot het zesde jaar en in deze periode heeft het kind gehoord en gevoeld dat God hem intern kan zien en zijn gedachten kent (omdat hij gelooft dat zijn ouders dat kunnen). Het narcistische bezig zijn omwille van zelfwaarde strijdt met de object-relatie wens om aantrekkelijk gevonden te worden. Het kind wil nummer één zijn in zijn competitie met de oedipale tegenstander-ouder totdat zijn ouders hem vertellen dat hij te klein is en hem zijn plaats duidelijk maken. Identificatie met de ouder als een seksuele partner, wordt daardoor een uitgesteld ideaal.⁸⁹

Rizutto wijst erop dat zij op dit punt andere opvattingen heeft dan Freud. Die dacht dat de seksuele wensen een niet-seksuele uitvoering van het ouderlijk beeld in een goddelijk beeld zou transformeren zodat het kind niet meer bang hoeft te zijn voor castratie. Rizutto benadrukt dat de godsrepresentatie hier al een lange weg achter de rug heeft en niet ad hoc gecreëerd wordt om de oedipale crisis op te lossen. De oedipale situatie verschaft het kind de realistische kennis dat hij klein is en de acceptatie dat, wanneer hij net zo groot is als zijn ouders, hij ook een volwassen partner zal vinden. Hij zal dus zijn zelfrepresentatie en de object-representatie van de ouders moeten bijstellen. Een langzaam proces van het kennen van de ouders op gebieden die niet direct gerelateerd zijn aan object-liefde of narcisme, begint. Dit gebeurt allemaal wanneer het kind de leeftijd heeft om naar school te gaan. In sommige families wordt het kind eveneens meegenomen naar de kerk en verteld dat hij tot het volk van God behoort.⁹⁰ Elk kind dat in een kerk komt, heeft echter al een godsbeeld: 'no child arrives at the "house of God" without his pet God under his arm.'⁹¹

Wanneer het kind vijf jaar is, worden zijn God- zelf- en ouderrepresentatie meer alledaags. God wordt erg letterlijk in de wereld gedacht, in de zin van: kan hij mijn fiets maken? Met zes jaar zit het kind op zijn hoogtepunt wat zijn interesse voor een God waarmee hij een relatie kan aangaan betreft. Het kind ontwikkelt een gevoelsmatige relatie met God. Bidden wordt belangrijk en het kind heeft er vertrouwen in dat zijn bidden beantwoord wordt. De volgende fase begint wanneer het kind teleurstellingen met betrekking tot zijn ouders en familie ervaart. Er wordt gefantaseerd over een andere familie, een huisdier of een tweelingbroer/zus om dit verlies te compenseren. Volgens Rizutto hoort ook God tot de fantasieën in deze periode. Het kind weet ondertussen dat zijn ouders zijn gedachten niet kunnen lezen, maar dat God zijn innerlijk wel kent waardoor het zich minder eenzaam voelt. Op dit punt in de ontwikkeling aangekomen, is de basispersoonlijkheid van het kind gevormd, evenals een basis-godsrepresentatie. De godsrepresentatie, voortgekomen uit de ervaringen van het kind met zijn ouders en met zichzelf, is dan tot volle ontwikkeling gekomen.⁹²

3.2.2 *De ontwikkeling van geloof*

Het gebruik of het afwijzen van geloof is afhankelijk van hoe het individu zichzelf ervaart en van zijn omgang met zijn godsrepresentatie. Hoewel elk kind volgens Rizutto dus een godsrepresentatie ontwikkelt, kan het zijn dat die niet gestimuleerd wordt. Wanneer de ontwikkeling van de godsrepresentatie niet synchroon met de andere ontwikkelingen loopt,

⁸⁹ Ibidem, 195,196.

⁹⁰ Ibidem, 196.

⁹¹ Ibidem, 179.

⁹² Ibidem, 197-200.

zal deze uiteindelijk als achterhaald of gevaarlijk worden ervaren. In dit opzicht zijn er twee momenten na de oedipale periode die van belang zijn voor de ontwikkeling van de godsrepresentatie. De eerste is de pubertijd, waarin het kind voor het eerst het godsconcept kan begrijpen buiten de kaders van zijn godsrepresentatie. Het tweede moment is tijdens het laatste gedeelte van de adolescentie. Dan wordt het individu geconfronteerd met de noodzaak om een meer 'hele' zelfrepresentatie te integreren die hem de mogelijkheid zal geven om belangrijke beslissingen in zijn leven te maken. Tijdens de rest van zijn leven zal het individu zijn zelfrepresentatie telkens weer bij moeten stellen om aan te kunnen sluiten bij de levensloop en bij nieuwe ouderrepresentaties. God kan zowel wel als niet meegaan in dit proces. Wanneer iemand op sterven ligt, wordt de godsrepresentatie voor de laatste keer vertrouwd of verworpen.⁹³

Wie een godsrepresentatie heeft, hoeft er dus nog niet in te geloven. Om in God te geloven is het nodig dat een mens loyaliteit ontwikkelt ten opzichte van zelfbeelden en de personen aan wie hij zijn bestaan dankt. Met de woorden van Rizutto: 'Belief in God or absence of belief (...) are indicators only of the particular private balance each individual has achieved at a given moment in his relations with primary objects and all other relevant people, whether or not he uses the mediatory services of a transitional object for this process'.⁹⁴ Geloven is daardoor een affectieve houding en zelfs ongeloof kan een teken van trouw zijn aan de geïdealiseerde ouders. God als een transitionele representatie moet in elke ontwikkelingscrisis opnieuw gecreëerd worden om relevant te zijn voor blijvend geloof. Gebeurt dat niet, dan leeft God het leven van een teddybeer: onzichtbaar en stil in de kast aanwezig om er hooguit in tijden van nood uitgehaald te worden.⁹⁵

Geloven is dus een zeer affectief bepaald proces. Een godsrepresentatie komt tot stand binnen het proces van zelfwording in relatie tot de familie en anderen. De cognitieve geloofsinhoud komt wat dat betreft op de tweede plaats. Afhankelijk van welk land en of en in welke religieuze traditie de ouders staan, krijgt die vorm. Geloven gaat eveneens niet vanzelf, het vereist transitioneel functioneren: het zich binnen, buiten en op de grens van werkelijkheid en fantasie kunnen bewegen. Voor een kind is dat vaak minder moeilijk dan voor veel volwassenen die, al redenerend, tot de conclusie komen dat fantasie naar een niet-werkelijkheid verwijst. Fantasie verwijst echter naar de mogelijkheid 'willekeurige zaken als reëel voor te stellen'.⁹⁶ Vertrouwen is dan het sleutelwoord. In de volgende paragraaf zullen we aan de hand van casuïstiek zien hoe mensen die in 'iets' geloven transitioneel functioneren.

3.3 Ietsisten aan het woord

In deze paragraaf presenteer ik vier casussen van mensen die zich als ietsist profileren of dat vroeger deden maar daar op terug kwamen. Bij elke casus let ik specifiek op de manier waarop deze ietsisten transitioneel functioneren. Ik probeer daarvoor telkens een antwoord te formuleren op de vraag op welke wijze de persoon, met behulp van ietsisme, binnen- en buitenwereld op elkaar weet te betrekken. De eerste casus gaat over de revalidant die ik in de inleiding van deze scriptie al introduceerde.

Casus 1: een revalidant

De revalidant was een man die, hoewel christelijk opgevoed, nergens meer in geloofde. Desondanks was hij er wel van overtuigd dat er 'iets' is. Opvallend was dat de man, in

⁹³ Ibidem, 201.

⁹⁴ Ibidem, 202.

⁹⁵ Ibidem, 202-203, 208.

⁹⁶ www.vandale.nl

het kader van de ellende in de wereld, wel over 'God' sprak en aan die God persoonlijke eigenschappen toedichtte terwijl hij het bestaan van deze God bleef ontkennen.

Aan de hand van de theorie uit de vorige paragraaf, zou nu de volgende analyse gemaakt kunnen worden. Het feit dat de man niet langer geloofde in de almachtige en liefdevolle christelijke God, omdat een God van liefde al de ellende in de wereld toch niet zou toelaten, wijst erop dat de godsrepresentatie zich niet synchroon ontwikkelt heeft met de andere ontwikkelingen die de man doormaakte. Zijn 'pet God' blijkt niet verenigbaar met zijn cognitieve ontwikkeling en paste daarnaast niet in de tijdsgeest. Aangezien de mooie kant van het leven eveneens niet genegeerd kan worden, komt hij uit bij 'iets'. De revalidant lijkt zijn situatie echter niet te kunnen duiden met behulp van 'iets'.

Wanneer binnen- en buitenwereld niet op elkaar worden betrokken, ontbreekt de zinervaring, het kenmerk van transitioneel functioneren. Het is mogelijk dat de man daarom gebruik blijft maken van het woord 'God' en eigenschappen aan die God blijft toedichten omdat transitioneel functioneren met 'iets' te moeilijk is. De godsrepresentatie die deze man zich gevormd heeft tijdens zijn christelijke opvoeding wordt daarom actief om de onzekere toestand waarin hij zich bevindt te kunnen duiden. Wat hieruit afgeleid zou kunnen worden is dat wanneer ietsisme, zoals bij deze revalidant, zowel op cognitief als op affectief gebied 'arm' is, ietsistisch geloof niet werkt.

Casus 2: een jongere

Iemand die eveneens maar vanwege andere redenen vanuit ietsisme naar de christelijke godrepresentatie grijpt, is de jongere in de volgende casus. De casus zelf is een reactie op een artikel van Koert van der Velde getiteld *Ietsisme/Geestelijke luiheid met een voetenbankje*. Den Bok noemde in het vorige hoofdstuk al dat jongeren van 'iets' spreken wanneer zij vanwege de vele religieuze mogelijkheden door de bomen het bos niet meer zien. Ondanks dat hij daar (wat deze jongere betreft) gelijk in heeft, is het resultaat juist tegengesteld. Hier is geen ietsist maar een ex-ietsist aan het woord:

Ik kende de term 'ietsisme' nog niet. Het voordeel van het practiseren van een geloof vind ik dat je dat gemakkelijk en structureel in groepsverband kunt doen, bijvoorbeeld in een kerk of moskee. Ik ben vroeger een ietsist geweest, maar mijn ervaring was dat je dan zoveel mogelijkheden, filosofieën en stromingen tot je beschikking hebt, dat je door de bomen het bos niet meer kan zien. En als bonus mag je het ook nog eens allemaal zelf uitzoeken. Voor mij had dat tot gevolg dat ik maar niet kon kiezen uit de vele (spirituele) stromingen. Sinds ik Christus Jezus heb leren kennen, is dat probleem voor mij verleden tijd. Zelf ervaar ik inmiddels het voordeel van één hoofdrichtlijn (de Bijbel), zonder aan vrijheid te moeten inleveren. *lieve_ridwan, Maasland, (31-03-2006, 12:24:46 uur).*⁹⁷

Deze jongere legt eerst uit dat hij op cognitief niveau niet meer met ietsisme uit de voeten kon. De cognitieve 'rijkdom' van het ietsisme maakt het in feite alsnog arm, tot nietsisme. Op affectief gebied lijkt ietsisme hem al helemaal niets te hebben gedaan. De opmerking dat hij het allemaal zelf mocht uitzoeken en de geuite voorkeur voor het geloven in groepsverband doet vermoeden dat deze persoon zich als ietsist eenzaam voelde. Ietsisme 'werkt' niet voor deze jongere omdat het zijn leven geen richting kan geven. Binnen- en buitenwereld worden niet op elkaar betrokken, de zinervaring ontbreekt. De persoon Christus Jezus daarentegen geeft richting en steun zonder dat zijn idee of gevoel van vrijheid in het geding komt. Het

⁹⁷ De casus is een reactie op het artikel 'Ietsisme / Geestelijke luiheid met een voetenbankje' door K. van der Velde (21-03-2006) te vinden op de website van Trouw. www.trouw.nl/deverdieping/religie_filosofie/article254294.ece/Ietsisme+%2F+Geestelijke+luiheid+met+een+voetenbankje?pageNavType=all#readers_responses 23 juli 2007.

transitioneel functioneren door de affectieve overgave aan een persoon, Jezus, biedt hem houvast en geeft richting aan zijn leven. Ietsisme bood hem enkel een verwarrende cognitieve inhoud.

Casus 3: Berkvens-Stevelinck

De derde casus vond ik in een interview dat oorspronkelijk in het blad *Volzin* had gestaan en nu op zinprofiel.nl was gezet. De geïnterviewde is een bekende uit paragraaf 2.2, de remonstrants predikante en hoogleraar aan de Radboud Universiteit Nijmegen Christiane Berkvens-Stevelinck. Hoewel Berkvens zichzelf ietsist noemt, verklaart ze eveneens geen “echte” te zijn omdat ze de voorkeur geeft aan een persoonlijk godsbeeld. Zij echter wéét dat het een beeld is, zo zegt ze. Ik citeer:

Zoals Harry Kuitert zegt: het is verbeelding. De persoonlijke God tot wie ik bid, met wie ik spreek en die mij antwoordt, heb ik nodig om te kunnen bidden. Dus voor mij is er een persoon aanwezig en deze aanwezigheid kan ik voelen. Maar ik weet: het is een beeld. Een echte ietsist wil helemaal geen persoonlijke God. Ik kleur God persoonlijk in, op mijn manier. Maar dat God overal is, en mij draagt – dat holistische beeld onderschrijf ik. Het zijn nuanceverschillen. Je kunt tot het Al bidden, dat kan. Maar ik vind het te weinig persoonlijk, ik kan er niets bij voelen.⁹⁸

Opvallend is dat we hier, evenals bij de vorige twee casussen, zien dat ietsisme als zowel cognitief als affectief arm wordt beleefd. Evenals de vorige persoon, kiest Berkvens-Stevelinck daarom voor een persoonlijk godsbeeld, alleen doet zij dat op een andere manier. Wat hier, anders dan bij de twee vorige casussen een rol speelt is dat de cognitieve reflectie op ietsisme een rol speelt bij het transitioneel functioneren. Ietsisme, gecombineerd met een persoonlijk godsbeeld, ‘werkt’ voor mij, zegt Berkvens. Kenmerkend voor het transitioneel functioneren van Berkvens is de integratie van denken, voelen en traditie. Binnen- en buitenwereld worden hier wel op elkaar betrokken.

Dat Berkvens zich ietsist en niet christen noemt, verantwoordt ze op cognitieve wijze met een beroep op het theologisch denken van Kuitert. Voor hem geldt dat het onderscheid tussen werkelijkheid en verbeelding de mogelijkheid tot ‘een werkelijk bestaande God’ buitensluit. Hij gelooft dat een niet door mensen bedacht wezen, niet in de menselijke gedachten zou voorkomen. Wij hebben alleen elkaar, en dat, zo zegt Kuitert, ‘is meer dan je ooit had durven dromen of hopen, en geeft zelfs zin aan je bestaan’.⁹⁹ Het lijkt alsof Kuitert de transitionele sfeer alleen puur functioneel opvat: mensen hebben nu eenmaal de mogelijkheid tot ‘verbeelden’, en Berkvens sluit zich hierbij aan.

Casus 4: Engelfriet

Een zeer bewuste ietsist die zijn geloof actief verdedigt, is Richard Engelfriet. Engelfriet gaf in 2004 een lezing over ietsisme en kreeg sindsdien veel vragen over zijn invulling daarvan.¹⁰⁰ Volgens Engelfriet – van oorsprong een protestants gelovige - zijn er veel mensen die geloven zoals hij, maar zijn er maar weinig die er voor uitkomen. Dat was de reden dat hij, zoals hij

⁹⁸ <http://www.zinprofiel.nl/eZine.asp?IntEzineMotherId=593> 8 juni 2007 (overgenomen uit *Volzin* Nr 12, 16 juni 2006 ‘Een samengebald gevoel. Ritueelbegeleider Christiane Berkvens’, door L. Thoof)

⁹⁹ P. H. Steenhuis, *De persoonlijke God* (Amsterdam 2007) 14.

¹⁰⁰ Engelfriet was drie jaar als student en junior onderzoeker verbonden aan de (inmiddels opgeheven) vakgroep Sociale Zekerheidswetenschappen van de Universiteit van Tilburg. Na een aantal reizen door Australië en Azië keerde hij terug naar dezelfde universiteit om er communicatietrainer te worden. Daarnaast is Engelfriet ondernemer: hij is mede-eigenaar van Debat & Dialoog (www.debat.nl).

het zelf noemt, zijn geloofsbelijdenis schreef en deze op internet zette. Enkele citaten uit de geloofsbelijdenis van een, zo zegt hij zelf, rasechte ietsist:

Ik ben een ietsist. Een gelover in luilekkerland. Ik geloof dat er wel 'iets' meer is tussen hemel en aarde, maar doe er verder niets mee. Ik geloof iedere dag wat anders en verander mijn geloof zoals mij dat het beste uitkomt. (...)

Het eerste kenmerk van mijn geloof als ietsist is dat ik geloof dat er 'iets' meer moet zijn. Dat iets is echter ongedefinieerd. Het kan constant aangepast worden. Sterker nog: mijn ietsisme onderscheidt zich van andere geloven doordat ik *mijn geloof steeds aanpas aan mijn leven, en niet mijn leven aan mijn geloof*. Ik heb geen dogma's over goed en kwaad en ik volg geen tien geboden. Een ietsist als ik 'shopt' gewoon wat rond en pikt overal zijn wijsheden vandaan: van diverse geloven, van de wetenschap, van internet, van vrienden, uit de krant, de Libelle ...

Het ietsisme is verder een eenzaam geloof. Ik ga niet naar de kerk en vier geen feestdagen. Ik ben niet uit op bekering van anderen, maar leef mijn eigen leven en heb verder geen religieuze dilemma's of worstelingen. Ik heb geen neigingen mijzelf in een heilige oorlog op te blazen, kom op zondagochtend niet langs uw deur en voer geen discussies over welke kerk nu de 'ware leer' aanhangt. Een heerlijk ontspannen geloof, kan ik vertellen!

Wanneer Engelfriet in deze alinea's aangeeft dat hij zijn geloof aanpast aan zijn leven in plaats van andersom, is hij een typisch voorbeeld van de in hoofdstuk één gepresenteerde ongebonden spirituelen uit het WRR-rapport. Daar zagen we immers dat zingeving bij ongebonden spirituelen voortvloeit uit hun leefstijl. Deze leefstijl is gericht op harmonie met de wereld, hedonistisch, niet geïnstitutionaliseerd verbonden en transcendentie wordt vaak gezien als praktisch bruikbaar. Het creatieve proces van wederzijdse aanpassing tussen leven en geloof is een manier van transitioneel functioneren. Binnen- en buitenwereld passen zich telkens weer opnieuw op elkaar aan.

In de middelste alinea's van zijn geloofsbelijdenis (die ik hier heb weggelaten) somt Engelfriet de kritiek op het ietsisme op en vraagt zich af waarom hij niet een beetje zou kunnen geloven. Een mens is toch soms ook een beetje verliefd, of een beetje dronken? Met het voeren van deze discussie probeert Engelfriet binnen- en buitenwereld op elkaar aan te laten sluiten. We zien, net als bij Berkvens, dat de cognitieve reflectie op ietsisme kenmerkend is voor het transitioneel functioneren van deze persoon. Volgens Engelfriet zelf 'werkt' zijn geloof. Met ietsisme is Engelfriet in staat zin te ervaren maar dat is niet vanwege de inhoud van ietsisme. Voordat hij zijn belijdenis afsluit met een songtekst van Harrie Jekkers – Nu ik nog leef van de CD 'Mijn ikken', komt hij met een voorbeeld waaruit blijkt dat het voor hem niet om de inhoud van zijn geloof draait, die dan ook niet 'logisch' hoeft te zijn:

Toen ik vorig jaar met mijn toenmalige vriendin door het Warandebos in Tilburg liep, begon het stevig te regenen. Romantisch liepen we toen onder de paraplu. Dat mondde uit in een stevige zoenpartij, waarna het ineens ophield met regenen. De zon verscheen achter de wolken en straalde op ons neer. We voelden ons door 'iets' bevestigd in onze liefde. Is dat dan het bewijs dat er 'iets' meer is? Nee, natuurlijk niet. Die zon is meteorologisch gezien prima verklaarbaar, de relatie is alweer bijna een jaar uit, en dat gevoel kwam natuurlijk vooral vanuit onszelf. Dat was dus helemaal niet 'iets'. We voelden ons daar gewoon lekker bij. We wilden dat gewoon zelf voelen!

"Als je dat zegt, betekent dat logisch beredeneerd dat je dus niet meer kunt volhouden dat er 'iets' is", merkte filosoof Herman de Regt in het gesprek dat volgde op een lezing die ik gaf over ietsisme terecht op. Hij heeft groot gelijk. Ik viel ter plaatse van mijn geloof. Ik kan het niet onderbouwen, en merkte later dat ik dat ook helemaal niet wil. Ik ben inderdaad gemakzuchtig, trek conclusies op basis van ongetoetste premissen en dat is

eigenlijk een doodzonde. Het is niet te bewijzen, en daarmee zou ik mij moeten scharen onder de agnosten: de stroming die stelt dat ze wel moet twijfelen, omdat er zowel voor het 'iets' (gelovigen) als voor het 'niets' (atheïsten) geen bewijzen zijn.

Maar dat wil ik helemaal niet. Ik wil graag geloven dat er iets is. Dat voelt goed. En dat is inderdaad 'een romantisch verlangen naar een religieus verleden dat nog blijft naverken als relict van een voor-moderne fase, ja als een gebrek aan moed zich los te maken van een door de moderniteit achterhaalde ontwikkelingsfase'. Maar je kunt het ook wat mooier formuleren, zoals Couwenberg doet op het slot van zijn lezing: 'Het Iets is nader te formuleren als een transcendente kracht, energie of wil die mensen met gebruikmaking van hun deugden en ondeugden voert naar een bestemming die zij tijdens hun kortstondige reis door de tijd niet kunnen onderkennen'.

Dat ietsisme is voor mij dus blijkbaar de bril die heb opgezet en waarmee ik me prettig voel in de wereld. Ik zoek steeds een grens op waar ik me gelukkig bij voel. En die grens zelf, daar gaat het om. De grens die me laat voelen dat ik leef. Die grens legt mij uit wie ik ben en ik verander de grens en de grens verandert mij. Dat iets, dat ben ik blijkbaar zelf. Ik ben, om de laatste woorden van mijn afstudeerscriptie uit 2000 te gebruiken, mijn eigen opticien geworden.¹⁰¹

'Dat voelt goed' zegt Engelfriet om te onderbouwen waarom hij ietsist is en geen agnost of atheïst. Het subject en zijn beleving staan voorop. Of zijn gevoel rationeel te onderbouwen is, laat hem koud. We zien hier terug waar Sneller in het vorige hoofdstuk al op wees: de niet-rationele en niet-systematische aard van religieuze denkhoudingen en, in dit geval, het welbewust 'vieren' daarvan. Het zoeken in de transitionele ruimte, het evenwicht tussen binnen, buiten en op de grens, wordt in het stuk goed duidelijk. De ervaring in de regen deed 'religieus' aan maar zijn verstand vertelde hem dat dit alles 'te verklaren' was. Met behulp van Couwenberg verwoordt Engelfriet dan wat hij ervaart, namelijk dat hij door het iets naar een onkenbare bestemming wordt gevoerd. Zijn visie op het leven is het kader (de grens) waarbinnen hij wil leven. Het feit dat hij dat kader zelf telkens bijstelt en dat hij er zelf ook door bijgesteld wordt, doet hem concluderen dat hij zelf het iets is. Er is hier opnieuw sprake van transitioneel functioneren: het subject gaat een relatie aan met de voorstelling 'grens' en er is zoveel sprake van wisselwerking dat het object uiteindelijk opgaat in het subject. Het 'iets', dat is hijzelf.

Hier is een ietsist aan het woord die ondanks de minimale cognitieve inhoud van ietsisme, er toch affectief mee uit de voeten kan. Het lijkt er daarbij op dat Engelfriet het mystieke uiteindelijk in zichzelf lokaliseert. Geen vreemde gedachte als je bedenkt dat in hoofdstuk één al geconstateerd werd dat ongebonden en nieuwe spirituelen, waaronder ietsisten zich bevinden, graag tegen mysticisme en boeddhisme aanleunen. In een recent uitgekomen publicatie zegt Anton van Harskamp, professor aan de Vrije Universiteit Amsterdam, hierover: 'In de nieuwe 'spiritualiteiten' daarentegen is het zelf niet alleen in staat religieuze waarheid te ontdekken zonder, zeg maar openbaring van buitenaf of hulp van autoriteiten (als bijvoorbeeld de Bijbel), maar kan de waarheid gezocht worden zowel *in* (binnen) als *vanuit* het individuele zelf.'¹⁰² De Britse godsdienstsocioloog Paul Heelas bevestigt deze ontwikkeling van zelfspiritualiteit eveneens:

Heelas: "We hebben tweeduizend jaar geleefd met een verheven, transcendente God, die hoog in de hemel is. Die voorstelling is aan het veranderen. De term spirituele revolutie verwijst naar de vervanging van de traditionele, theïstische God van het christendom door een vorm van het heilige of het goddelijke dat in het leven zelf ligt. Dit goddelijke wordt

¹⁰¹ www.engelfriet.net/richard/od.htm of www.engelfriet.net/richard/ietsist.htm 8 juni 2007

¹⁰² A. van Harskamp, 'Religieuze ruis: over de wedergeboorte van het religieuze', in: A. Dillen en D. Pollefeyt red., *God overal en nergens? Theologie, pastoraal en onderwijs uitgedaagd door een 'sacraal reveil* (Leuven 2006) 27-50 aldaar 31, 37.

op velerlei manieren gedacht. Het is de energie die het leven doortrekt. Het is het vermogen dat ten grondslag ligt aan menselijke compassie en mogelijkheden. Het is het menselijke streven naar vrijheid. Het is het diepe respect voor anderen. Het is het goddelijke in jezelf. Spiritualiteit vertrekt vanuit deze noties van het heilige. (...) Kenmerkend voor deze vormen is de beweging naar binnen, het zoeken naar innerlijke heilheid, het verbinden van verschillende aspecten van je leven, het verbinden van jezelf met de natuur en met de ander.¹⁰³

De hoogleraar fundamentele theologie Lieven Boeve heeft wat dat betreft een interessante theorie over zelf-spiritualiteit uiteengezet. Volgens hem kan de reden voor zelf-spiritualiteit liggen in het feit dat mensen bang zijn 'uiteen' te vallen. Wanneer mensen geconfronteerd worden met een grote religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit en zij weinig keuzebegeleiding krijgen omdat zij in de eerste plaats als 'individuen' gezien worden, kan dat – psychologisch gezien – tot decentrerende leiden. Met name wanneer tegen zingevingsvragen aangelopen wordt, ervaart men dat, wat betekenisgeving betreft, de touwtjes niet altijd in eigen handen zijn.¹⁰⁴ Volgens Boeve lossen ietsisten deze situatie op door de decentrerende binnen een zelfoverstijgingsbeweging te plaatsen:

De grensbeleving van het subject wordt religieus verbonden met de ervaring van 'iets meer', dat niet zelden gelokaliseerd wordt in de diepste kern van het eigen zelf. Of nog concreter gesteld: het moderne proces waarbij het subject vergoddelijkt werd, blijkt zich verder te ontwikkelen in een postmoderne vergoddelijking van het gedecentreerde subject. (...) In zijn zoektocht naar identiteit, zin, harmonie, stabiliteit en veiligheid voegt het menselijk subject zich in een beweging van zelftranscendentie naar iets anders, naar het goddelijke.¹⁰⁵

Vanuit de object-relatie theorie kan hier nog aan toegevoegd worden dat wie in zijn jeugd een sterk basisvertrouwen opgebouwd heeft, minder snel zal decentreren. Het 'ik' is dan stevig gefundeerd in zijn eigenwaarde. Zoals ik in de conclusie van het vorige hoofdstuk al opmerkte zijn voor de fundering van dit soort theorieën echter biografieën van ietsisten nodig. Desondanks geeft Boeve een interessante mogelijke verklaring en een die overtuigender is dan de idee dat ietsisten geen atheïsten worden omdat ze het lef niet hebben.

3.4 Conclusie

In dit hoofdstuk bleek dat geloof niet uit de lucht komt vallen, maar het gevolg is van een proces. Parallel en verbonden aan de biologische, cognitieve en affectieve ontwikkeling van mensen is er sprake van geloofsontwikkeling. De 'ander' speelt in die ontwikkeling een belangrijke rol. Mensen ontwikkelen vertrouwen in zichzelf en in de wereld door hun relaties met anderen. De eerste 'anderen' die het pasgeboren kind ontmoet, zijn de familieleden. Het eerste geloofspatroon waar het kind kennis mee maakt, is de wijze waarop zijn familie naar de wereld kijkt en de betekenis die zij daaraan verbinden. Het kind maakt daarna kennis met nog meer geloofspatronen in verschillende relaties en aan de hand van de banden die het aangaat en het vertrouwen dat het schenkt en krijgt, wordt zijn identiteit gevormd. De zogenaamde transitionele sfeer heeft daarbij de rol van overgangsruimte waarin mensen leren dat zij een individu zijn, zowel gescheiden van als verbonden aan anderen.

¹⁰³ <http://johan.religionresearch.org/wp-content/uploads/2007/06/geloof-wordt-vervangen-door-gevoel.pdf>

"Geloof wordt vervangen door gevoel". De spirituele revolutie van Paul Heelas. Het artikel op de website is ook te vinden in de VolZin van 20 april 2007.

¹⁰⁴ L. Boeve, "Ik geloof dat er 'iets meer' is!" Theologische kritiek van het 'ietsisme', in: A. Dillen en D. Pollefeyt red., *God overal en nergens? Theologie, pastoraal en onderwijs uitgedaagd door een 'sacraal reveal* (Leuven 2006) 51-76 aldaar 59.

¹⁰⁵ Boeve, 'Ik geloof dat er 'iets meer' is!', 59.

We zagen dat elk mens, vanuit het beeld van en de relatie met zijn ouders, zich een godsrepresentatie vormt. Deze objectrepresentatie blijft het hele leven van kracht hoewel het transformeert op momenten dat ook de relatie met de ouders en het zelfbeeld veranderen. Het hebben van een godsrepresentatie staat niet gelijk aan het hebben van geloof, zo zagen we. Alleen wanneer er sprake is van zaken als overgave en vertrouwen kan een relatie tussen het zelf en 'het grotere geheel' tot stand komen. Geloof heeft dus niet alleen een cognitieve geloofsinhoud maar bestaat eveneens uit een affectief aspect die bovendien de boventoon voert. Hoewel de cognitieve inhoud van geloof, de geloofsideeën, dikwijls de toon van de discussies uitmaakt, zijn het de objectrepresentaties, de affectieve bindingen die mensen aangaan die de 'body' van geloof vormen.

In de tweede paragraaf kwamen vier ietsisten aan het woord. Toen bleek dat ietsisten meer op de geloofservaring dan op de geloofsinhoud gericht zijn. Sterker nog: er is bij ietsisme vrijwel geen sprake van een geloofsinhoud en als die er is, kan die elke dag veranderen. Zonder traditie is er ook geen mogelijkheid tot uitwisseling tussen object en subject. Ondanks dat de ervaring van de ietsist voorop staat, maakt het gebrek aan uitwisseling tussen object en subject ietsisme eveneens affectief arm. Het blijkt lastig om uit het geloof in 'iets' daadwerkelijk een transitioneel zinvol fenomeen te creëren. De eerste twee casussen bleken daarvan te getuigen. De revalidant probeerde 'iets' te combineren met zijn christelijke 'pet' God en de jongere stapte van ietsisme over op christendom.

Hoewel in hoofdstuk twee met Suurmond geconstateerd werd dat de traditionele beelden uit het christendom niet langer meer tot de verbeelding spreken, zien we hier dus dat sommige ietsisten wel gebruik maken van deze beelden. Het christendom met haar formuleringen van 'God de vader' of 'Jezus, onze redder' biedt wellicht een makkelijkere manier om binnen- en buitenwereld met elkaar te integreren dan ietsisme. De laatste twee ietsisten illustreerden dat het echter niet onmogelijk is om met 'iets' tot zinbeleving te komen. De persoon in de derde casus maakt als het ware een tussenstap. Ze is ietsist maar ze maakt ook gebruik van een persoonlijk godsbeeld omdat ze dat nodig heeft voor het transitioneel functioneren. Kenmerkend voor dit transitioneel functioneren was dan ook de integratie van denken, voelen en traditie. De ietsist in de laatste casus had als enige geen moeite met de cognitieve en affectieve kaalheid van ietsisme maar was in staat transitioneel te functioneren met 'iets'. Hij weet hier zijn eigen invulling aan te geven, met de idee van de grens en de inspiratie van de ervaring weet hij binnen- en buitenwereld met elkaar te verbinden.

Nabeschouwing

Ietsisme is een verzamelnaam voor verschillende geloofsvormen die als overeenkomst hebben dat de geloofsinhoud onduidelijk is en de geloofservaring voorop staat. Ietsisten zijn daardoor moeilijk te definiëren en dat was dan ook één van de moeilijkheden van dit onderzoek. Met zo goed als geen biografisch materiaal en maar twee mensen die zichzelf als 'ietsist' profileren, was het eveneens lastig zicht te krijgen op het geloof van ietsisten. De derde beperking had ik mijzelf opgelegd, namelijk het gebruik van de object-relatie theorie vanuit het gezichtspunt van Winnicott en Rizutto. Ondanks de gedateerdheid van sommige aspecten van de theorie, geeft het goed inzicht in de affectieve kant van geloven. Doordat in de discussie over ietsisme vooral rationeel-causaal wordt gedacht en er voornamelijk gelet wordt op de cognitieve inhoud van geloof, bieden juist inzichten over de affectieve aspecten een waardevolle toevoeging.

Ondanks de beperkingen zijn op een aantal vragen antwoorden geformuleerd. Zo weten we nu dat vooral bij niet-institutionele geloofsvormen veel ietsisme voorkomt. Geheel passend bij de tijdsgeest staat bij deze geloofsvormen, die als 'spiritualiteit' of 'nieuwe religiositeit' bestempeld worden, het individu voorop. Twee manieren om die nieuwe religiositeit in kaart te brengen, zijn aan de orde gekomen. De beide empirische onderzoeken gaven op het eerste gezicht een zelfde ontwikkeling weer: de categorieën 'ongebonden spirituelen' en 'nieuwe spirituelen' stonden beide voor transcendent, esoterisch geloof door hoogopgeleide randstadwoonachtige vrouwen. Echter, doordat de onderzoekers verschillende criteria aan de categorisering stelden, kon niet vastgesteld worden of de beide onderzoeken een zelfde tendens weergeven.

Vanuit welk perspectief ietsisme ook bekeken werd, duidelijk moge zijn dat dé ietsist en hét ietsisme niet bestaan. Dat ietsisme vaak als een op zichzelfstaande levensbeschouwing betiteld wordt, lijkt mij dan ook een misverstand. Dit misverstand is wellicht ontstaan doordat in de discussie over ietsisme, zoals ik zojuist ook al zei, vooral op het cognitieve geloofsaspect gefocust wordt. Zowel theologen als ietsisten zelf leggen de nadruk op het feit dat ietsisten wel een godsbeeld creëren, maar dan één met zo weinig mogelijk identiteit. Critici springen daarop in door te zeggen dat ietsisme inhoudelijk maar schraal is. Echter, doordat bij ietsisme het belevingsaspect voorop staat is er eerder sprake van een levensgevoel dan van een levensbeschouwing. We zagen dat Dingemans dit gegeven ook als uitgangspunt nam.

Vanuit het perspectief van de object-relatie theorie zagen we dat in de ruimte tussen de werkelijkheid en de fantasie – de transitionele ruimte – het mogelijk is betekenis te geven aan de relaties die mensen aangaan met andere mensen, ideeën, de natuur, oftewel met de zogenaamde objectwereld. Symbolen en rituelen (en voor het kind een knuffeldier) kunnen het vertoeven in deze ruimte vergemakkelijken. Dit aangaan van affectieve bindingen speelt een belangrijke rol bij de totstandkoming van een godsrepresentatie en geloof. Wanneer iemand in staat is de relatie te leggen tussen de binnen- en buitenwereld en daar zin aan ontleent, 'werkt' zijn of haar geloof – in 'God' of in 'iets'. 'Iets' biedt daarbij het voordeel dat het een object is dat kan aansluiten bij elk willekeurig individueel spiritueel levensgevoel, dit in tegenstelling tot het institutioneel gekleurde 'God'. Het antwoord op de hoofdvraag is daarmee geformuleerd.

Anders dan Van der Velde dacht, kan geloof in 'iets' dus wel werken al lijkt het, gezien de casuïstiek, wel moeilijker. Ik zeg 'lijkt' vanwege de beperktheid van de casuïstiek. Binnen de vier casussen kwamen drie ietsisten alsnog uit bij een christelijk godsbeeld. Bij één van hen functioneerde ietsisme, in tegenstelling tot de verwachting van Dingemans en Den Bok, daarbij als opstapje naar het christendom. De ene ietsist die met 'iets' wel tot zinbeleving

kwam, was daar alleen na veel reflectie toe in staat. Hij kwam uit bij zelf-spiritualiteit, iets wat zeer goed aansluit bij een op het individu en een op maakbaarheid gerichte samenleving.

Tot slot zou het, gezien het feit dat in elk hoofdstuk de combinatie van ietsisme en de onzekerheden van postmoderne individuen aangestipt werd, de moeite waard zijn na te gaan in hoeverre Lieven Boeves opmerking over de postmoderne vergoddelijking van het gedecentreerde subject onderbouwd kan worden. Tevens zou de link tussen new age en de nieuwe religiositeit aan een nader onderzoek onderworpen kunnen worden. Wanneer iemand biografische gegevens zou verzamelen van mensen die zichzelf ietsist noemen, zou kunnen worden gekeken naar de manier waarop hun godsrepresentatie tot stand is gekomen, of transitioneel functioneren met 'iets' voor hen moeilijk is en waarom zij precies denken dat we er toch niet onderuit kunnen dat er wel 'iets' is.

Literatuurlijst

Literatuur

- Bernts, T., e.a., *God in Nederland 1996-2006*, (Kampen 2007).
- Bierlaagh-Lucas, C., 'Ietsisten of godzoekers? Verslag ADREM-debat van 17 februari 2006', in: *adRem* maart 2006.
- Biezeveld, K., e.a., *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006).
- Biezeveld, K., 'Wat geen naam mag hebben, heeft ook geen stem. Het mysterie en de theologie', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006).
- Boeve, L., "'Ik geloof dat er 'iets meer' is!'" Theologische kritiek van het 'ietsisme'', in: A. Dillen en D. Pollefeyt red., *God overal en nergens? Theologie, pastoraal en onderwijs uitgedaagd door een 'sacraal reveil* (Leuven 2006) 51-76.
- Bok, den N., 'Ten minste iets', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 70-84.
- Couwenberg, S. W., 'Onttovering van het geloof en het 'ietsisme' als eigentijdse uiting van religieus verlangen', *Streven: cultureel maatschappelijke maandblad* (2004 afl.1) 10-20.
- Dikke Van Dale 14e editie (oktober 2005).
- Dingemans, G., *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit?* (Kampen 2005).
- Filosofie Magazine november 1996.
- Fogteloo, M., 'Er is geen verband tussen altruïsme en God, interview Ronald Plasterk', in: *De Groene Amsterdammer* 22-12-2001.
- Fowler, J., *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning* (New York 1981).
- Harskamp, van A., 'Religieuze ruis: over de wedergeboorte van het religieuze', in: A. Dillen en D. Pollefeyt red., *God overal en nergens? Theologie, pastoraal en onderwijs uitgedaagd door een 'sacraal reveil* (Leuven 2006) 27-50.
- James, W., *The varieties of religious experience* (1982).
- Kronjee, G. en M. Lampert, 'Leefstijlen en zingeving', in: W. B. H. J. van de Donk e.a. red., *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, (Amsterdam 2006) 171-208.
- Lindijer, C. H., *Postmodern bestaan. Menszijn en geloven in een na-moderne cultuur* (Zoetermeer 1998).
- Otto, R., *Das heilige* (München 1963).
- Rizzuto, A. M., *The birth of the living God. A psychoanalytic study* (Chicago 1979).
- Roothaan, A., 'Mag het ietsje meer zijn? Het goddelijke ontvangen in verbeelding', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 101-113.
- Sneller, R., 'Ietsisme: tussen raadsel en religie', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 119-129.
- Steenhuis, P. H., *De persoonlijke God* (Amsterdam 2007).
- Suurmond, J., *God is van graniet en dat is maar goed ook*, Trouw 29 oktober 2004.
- Van Veen-de Graeff, W., 'Hier loopt het ik en het wil God ontmoeten': over spiritualiteit', in: W. B. Drees red., *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom* (Meppel 1999) 57-72.
- Velde, van der K., *Geestelijke luiheid met een voetenbankje; Ietsisme*, Trouw 21 maart 2006.
- Velde, van der K., *Ietsisten, bekeert u.* Trouw 9 februari 2006.
- Vos, de M., 'Onkenbare goden', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof* (Kampen 2006) 36-48.
- Wijer, de J., 'Een lezenaar in het gras', in: *In iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*

(Kampen 2006) 152-167.

Winnicott, D. W., *Playing and reality*, (1971).

Woltgens, T., 'Theologie van de leunstoel', in: *De Groene Amsterdammer* 6 augustus 2003.

Wulff, D. M., *Psychologie of religion. Classic and contemporary views* (1991).

Zock, H., 'Religie, relationaliteit en zinbeleving. Geloof als basis voor religie en zelfwording', in: M. van Uden en J. Pieper red., *Wat baat religie?*

Godsdienstpsychologen en godsdienstsociologen over het nut van religie (Nijmegen 1998) 27-45.

Websites

www.trouw.nl/deverdieping/overigeartikelen/article577741.ece/Zingeving_Buitenstaanders_in_Nederland, L. Dros, 'Zingeving / Buitenstaanders in Nederland'.

Boer, T. A., 'Hoe bepaalt mijn levensbeschouwing mijn morele opvattingen?', in L. L. E.

Bolt, M. F. Verweij, J. J. M. van Delden (et al.), *Ethiek in praktijk*. (Assen 2003).

<http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2007-0206>

202911/boer_03_hoe_bepaalt_mijn_levensbeschouwing.pdf

Velde, van der K., *Geloof in leeg iets is geen geloof*, Trouw 24 november 2005.

www.oboss.nl/Blikopener/Blikopenerspeciaal2Boef.htm#Velden

Vuijsje, H., 'Van monotheïsme naar ietsisme: waar blijft de moraal?' in: *Met of zonder God* (2006). www.hermanvuijsje.nl/artikelen/artikel59.pdf

<http://www.zinprofiel.nl/eZine.asp?IntEzineMotherId=593> 8 juni 2007 (overgenomen uit *Volzin* Nr 12, 16 juni 2006 'Een samengebald gevoel. Ritueelbegeleider Christiane Berkvens', door L. Thooff).

'Ietsisme / Geestelijke luiheid met een voetenbankje' door K. van der Velde (21-03-2006) te vinden op de website van Trouw.

www.trouw.nl/deverdieping/religie_filosofie/article254294.ece/Ietsisme+%2F+Geestelijke+luiheid+met+een+voetenbankje?pageNavType=all#readers_responses

www.engelfriet.net/richard/od.htm of www.engelfriet.net/richard/ietsist.htm

<http://johan.religionresearch.org/wp-content/uploads/2007/06/geloof-wordt-vervangen-door-gevoel.pdf>

www.vandale.nl

www.elsevier.nl/login/login_preview_e.asp?strrepath=http%3A%2F%2Fwww%2Eelsevier%2Enl%2Fmagazine%2Fartikel%2Easp%3Fartnr%3D25692%26zoeken%3Dja

Spiritueel: geloof zonder god. In: *Elsevier* van 2 febr. 2005.