



Verlangen naar het heilige

Op zoek naar heiligheid in een onthechte wereld

Jan Martijn Abrahamse

Afbeelding voorzijde: Egbert Modderman, De aanraking.



Verlangen naar het heilige

Op zoek naar heiligheid in een onthechte wereld

Jan Martijn Abrahamse

Deze lectorale rede is in verkorte versie uitgesproken op 14 juni 2024.

Inhoudsopgave

1. 'Is er dan niets meer heilig?'	5
2. Verlangen naar het heilige	11
3. Benaderingen van het heilige	16
4. De wereld als ontmoetingsplaats	22
5. Theologie als praktijk van verwondering	28
6. Hoe benaderen we het heilige?	31
 Dankwoord	 38
 Noten	 40
 Over de lector	 48
 Lectoraten	 49

1. 'Is er dan niets meer heilig?'

*De aarde zit boordevol hemel en elke struik,
hoe gewoon ook, staat in lichterlaaie van God.
Maar enkel hij die het ziet doet zijn schoenen uit.
De rest zit er omheen en plukt bramen.¹*

ELIZABETH BARRETT BROWNING, *AURORA LEIGH* (1856)

Dit gedicht van de Engelse dichteres Elizabeth Barrett Browning benoemt meerdere wijzen van kijken naar de wereld. We kunnen blijkbaar iets missen. Iets niet zien. Ergens aan voorbij leven. Waar de een gewoon een struik ziet, ziet de ander de aanwezigheid van God. Het bovenstaande gedicht is opgenomen in de bundel *Zoeken naar de dingen die boven zijn* waarmee het lectoraat van Sake Stoppels tot een afronding kwam.² De spanning die in deze bundel centraal staat is die tussen 'boven' en 'beneden': hoe is de aardse werkelijkheid toneel van Gods redding en hoe kan Gods genade aanwezig zijn in menselijke daden van goedheid en barmhartigheid? Zo opent het gedicht van Browning de deur naar een nieuw onderzoeksthema: het heilige, daar waar het heil 'landt' in onze werkelijkheid. Er zijn blijkbaar plaatsen waar en praktijken waarin – althans voor wie ogen heeft om te zien en oren om te horen – boven en beneden, transcendentie en immanentie, bij elkaar komen. Maar hoe kunnen we zo kijken dat we ook zien en horen? Hoe kan er in onze alledaagse levens een glimp van worden opgevangen? In de documentaire *Het Wonder van Oirsbeek* laten makers Kees-Jan Mulder en Jaap van Heusden ons langer kijken naar een echtpaar dat wij op het eerste gezicht wellicht het label 'psychiatrisch patiënt' opgeplakt zouden hebben. Met die blik zouden we iets gemist hebben. Als we langer kijken zien we in deze wonderlijke levens iets van Gods verdriet om het geweld en onrecht in deze wereld. Datzelfde geldt voor *De zeven werken van barmhartigheid* van kunstenaar Egbert Modderman. Op het eerste

gezicht staan op deze schilderijen gewone mensen die je zo op straat zou kunnen tegenkomen, maar bij nader inzien verbeelden zij in hun blikken de indringende oproep tot barmhartigheid (Mat. 25:35-36, 40). Wat geldt voor film- en schilderkunst, geldt ook voor architectuur. Een plaats als klooster Nieuw Sion, dat enkele jaren geleden nieuw leven is ingeblazen, speelt met ruimte en tijd. Het lijkt alsof het klooster zijn eigen ritme behoudt terwijl de wereld eromheen versnelt. Als je naar binnen gaat, word je gevraagd stil te zijn, maar tegelijk merk je bij jezelf dat het verlangen naar stil worden er al was. Daar, midden in de bossen bij Diepenveen, als in een oase van rust, ligt dat klooster. Gewoon een stenen gebouw als elk ander. Maar enkel hij die het ziet waagt zich naar binnen en vindt rust. De rest rijdt eraan voorbij en vervolgt zijn drukke bestaan.

Bevrijding of verlies

Met het heilige betreden we gevoelig terrein, zeker in onze seculiere en pluriforme samenleving. Met het heilige worden plekken, objecten, personen, of ideeën een buitengewone kwaliteit of status toegedicht. Ze zijn niet inwisselbaar en vragen om voorzichtigheid en eerbied. Met die voorzichtigheid en eerbied komt ook de sfeer van beschermwaardigheid mee. Zo hing in Arnhem recent een spandoek in reactie op de koran-verbranding door Pegida-voorman Edwin Wagenveld met daarop de tekst: 'Mag wat voor een ander heilig is, ook voor jou een beetje heilig zijn?' Het heilige is geen trivialiteit. Het neemt ruimte in, het doet een appel op je en vraagt om een bepaalde houding, zoals ook genoemde voorbeelden uit de kunst laten zien. Iemand die dat goed aanvoelt is de bekende Indiase auteur en voorvechter van het secularisme Salman Rushdie. In zijn essay *Is er dan niets meer heilig?* blikt hij terug op de fatwa die toenmalig ayatollah Khomeini over hem uitsprak naar aanleiding van zijn eerdere boek *Duivelsverzen*. Rushdie verwoordt iets van de seculiere tijdgeest van de jaren negentig. Stellig beweert hij in zijn essay: 'Niets is van zichzelf heilig.'³ Rushdie beziet de categorie van het heilige louter negatief, als iets bedreigends en beperkends. Het heilige verabsoluteert volgens hem overtuigingen, dingen en mensen en maakt ze onaantastbaar doordat hun oorsprong buiten het bereik van menselijke invloed komt te liggen: 'Het heilige respecteren betekent: je erdoor laten verlammen,' concludeert hij.⁴ Daartegenover plaatst hij het alternatief van een nomadisch intellectueel leven dat zich niet laat vastleggen en voortdurend onderweg is.

Een andere kijk op het verdwijnen van het heilige in het moderne leven vinden we in een opiniestuk van de hand van priester Antoine Bodar, slechts een paar jaar later in 1995, met de veelzeggende titel *Teloorgang van het heilige*. Een samenleving waarin het heilige verdwijnt, zo betoogt Bodar, verliest de bronnen die haar bij elkaar houden. En als die bronnen opdrogen, nemen andere machten het over. 'Heiligheid gaat samen met dienstbaarheid en offering [sic], niet met maakbaarheid en twijfelzucht. Met het geloof in God verdwijnt het besef van Hem



als de Heilige, het benul van Zijn heiligheid, de zin voor het heilige *tout court*.⁵ Specifiek relateert Bodar het heilige aan de waarde van de natuur en van de mens zelf. Het heilige, zo is zijn betoog, is datgene wat samenhang aan onze werkelijkheid geeft en ons aanzet om daarop onze moraliteit af te stemmen. Wanneer het heilige verdwijnt uit een samenleving, verdwijnen daarmee ook de richtpunten en ankerpunten van wat het goede is en heeft de menselijke hoogmoed vrij spel. ‘Verbonden met de teloorgang van het heilige is de ontkenning van de zin van het lijden, de loochening van het kwaad en de afwezigheid van het zondebesef’, voorspelt hij.

Nu, meer dan dertig jaar later, wil ik in deze rede het gesprek over het heilige in onze samenleving voortzetten: hoe benaderen we het heilige en welke rol kan de theologie hierin spelen? Ik zal beginnen met een balans op te maken van onze seculiere samenleving, waarin het heilige niet langer een samenbindende rol vervult. We zullen zien dat er sprake is van een gemis en een nieuw verlangen naar het heilige. Vervolgens wil ik verschillende benaderingen van het heilige verkennen die kunnen helpen dit verlangen onder woorden te brengen. Daarna zal ik vanuit de theologie voorstellen dat wij het heilige benaderen als een scheppings-theologische categorie waarin de wereld oplicht als een ontmoetingsruimte en het schepsel opgeroepen wordt zich in verwondering af te stemmen op de Schepper.* Voordat ik mijn verhaal vervolg, eerst nog een paar opmerkingen over het karakter van deze lectorale rede. Ik beschouw deze rede als een voorverkenning. En daarmee zeg ik tegelijk ook iets over ‘de kwaliteit’ ervan. Deze rede is niet het resultaat van jarenlange studie en onderzoek, maar wil vooral het begin van een nieuwe lectoraatperiode inluiden en het nieuwe thema agenderen. Deze rede fungeert daarmee, om in ‘klustertermen’ te spreken, vooral om de boel op te schuren en een eerste keer ‘in de grondverf’ te zetten. In die zin heeft deze rede een heuristische functie. Ik zet een basaal theoretisch raamwerk neer dat ons aankomende praktijkgerichte onderzoek kan ondersteunen. Met het oog daarop wil ik een benadering van het heilige formuleren die ons helpt hedendaagse sociale fenomenen te verbinden met theologische concepten. Deze voorverkenning bevat de eerste schetsen van wat een ‘praktijktheorie van het heilige’ genoemd kan worden.⁶ Als een zoeklicht dat licht werpt op ongeziene plekken, zo wil ik een perspectief op het heilige formuleren dat ons helpt ‘te zien’. Uiteraard spreek en schrijf ik als theoloog, die slechts geoefend is op het terrein van de systematische theologie. Dat brengt met zich mee dat ik het verlangen naar het heilige vooral theologisch zal benaderen. Ik put daarom hoofdzakelijk uit de taal en de concepten die zijn ontwikkeld binnen de westerse christelijke traditie en religiewetenschappen. Andersom is wat speelt in de samenleving ook een

* Komend najaar 2024 verschijnt bij KokBoekencentrum mijn essay *Verlangen naar het heilige: Herontdekken wat we verloren hebben* waarin het thema van deze lectorale rede breder uitgewerkt is.

bron om de theologie te verrijken, te verruimen, en te herijken en zo de praxis van de kerk te verdiepen en te vernieuwen. In die zin kijk ik ook naar het praktijkgericht onderzoek dat we binnen het lectoraat theologie aan de Christelijke Hogeschool Ede (CHE) nastreven. Dit onderzoek is een manier van ‘theologiseren’ waarin taal (concepten en theorie) en empirische werkelijkheid (handelen, praktijken en ervaring) voortdurend op elkaar betrokken zijn en elkaar bevragen.

Kwijtgeraakt en losgeraakt

De ambivalentie die hangt rond ‘het heilige’ komt bij de Rushdie en Bodar naar voren als een tweeluik. Bij Rushdie vormt het heilige een begrenzing van de individuele vrijheid, terwijl het bij Bodar een houvast is dat samenhang en richting aan het bestaan geeft. Rushdie juicht toe wat Bodar als verlies beschouwt. Beide schrijvers voelen echter aan dat er wat aan het veranderen is; dat het heilige als betekenisgevend kader aan de werkelijkheid aan het verdwijnen is. Dat losraken heeft iets bevrijdends, zeker voor mensen die opgroeiden in religieuze milieus met grote sociale druk. Denk aan romans als Franca Treurs *Dorsvloer vol confetti* (2009), Peter ter Veldes *De vader en de zoon* (2011), en Lale Güls *Ik ga leven* (2021).⁷ Maar dat losraken kan ook iets onbestemds en vervreemdends krijgen. Is er, zo vraag ik mij af, een verband tussen de teloorgang van het heilige en onze ‘losgeraakte tijd’?

De Canadese filosoof Charles Taylor heeft als geen ander laten zien hoe de secularisering van de westerse cultuur mensen ontwortelt en terugwerpt op het individuele zelf. Hij spreekt van ‘de grote ontkoppeling’ (*the great disembedding*).⁸ Eerder, al in 1967, schreef socioloog en theoloog Peter Berger dat secularisatie impliceert dat naast de grote institutionele veranderingen, er ook iets verandert in het bewustzijn van mensen. Hij stelt dat er in ‘toenemende mate sprake is van individuen die naar de wereld kijken en naar hun eigen leven zonder het voordeel van religieuze interpretaties.’⁹ Volgens Berger brengt deze wending een probleem voor de ‘zinnelijkheid’ (*meaningfulness*) voor de routines van het dagelijks leven met zich mee.¹⁰ Want betekenis en zingeving zijn nu tot een ‘doe-het-zelf-project’ geworden. Hoewel de secularisatiethese waarmee Berger bekend werd niet is uitgekomen – religie is niet uit onze samenleving verdwenen – denk ik dat hij toen al goed aanvoelde dat zonder ‘heilig baldakijn’ (*sacred canopy*) er wel degelijk iets in de Westerse samenleving is veranderd, of liever, verdwenen. Zonder dit kader ontbreekt het ons aan de bronnen, de plek en de tijd om bezinning op grote levensvragen zinvol te verbinden met het concrete leven. Termen als ‘zingevingscrisis’ en ‘spirituele leegte’ worden vandaag niet voor niets op de lippen genomen. Het nomadische leven waar Rushdie in 1991 nog zo verheven over spreekt, laat zich dertig jaar later ook in destructieve zin voelen. Met name psychologen en psychiaters trekken regelmatig aan de bel. Een groeiende groep ervaart eenzaamheid, richtingloosheid en zelfs gevoelens van wanhoop. Het is een gemis aan een groter



en samenbindend verhaal dat ordening, bezieling en richting biedt; een verhaal ook dat houvast geeft in tijden van crisis.¹¹

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat ook binnen de kerk het heilige verdwijnende is en het leven seculariseert, zoals historicus Herman Paul in *De slag om het hart* beschrijft. Paul lokaliseert de secularisatie in het verlangen, daar waar het opgaat in het 'hier en nu', in zelfontplooiing en controledrang, in plaats van gericht te zijn op God.¹² Tegelijk laat hij zien dat verlangens gevoed en gestuurd worden door de plaatsen waar mensen zich begeven en de levensritmes die mensen navolgen. Secularisatie vindt plaats in de manier waarop wij leven, in hoe wij ons tot de wereld verhouden en in wat ons leven dirigeert. De Britse theoloog Elizabeth Oldfield, tevens maker van podcast *The Sacred*, stelt wat dat betreft een onbehaaglijke vraag:

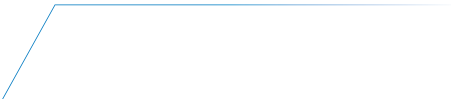
In hoeverre fungeert jouw lokale kerk als de klok van jouw gemeenschap, als een plek waar de bredere bevolking zichzelf opnieuw kan instellen op heilige tijd door zich aan te sluiten bij haar stabiele en geduldige ritmes? Ik ken enkele kloosters en conventen die in een zwakke echo hiervan functioneren – voor degenen die weten dat ze er zijn – en kathedralen in het stadscentrum met genoeg ruimte zodat hun dagelijkse diensten nog steeds een ander tijdschema suggereren, maar bij lokale kerken zie ik dat niet meer functioneren. We markeren de tijd niet gemeenschappelijk met de klokken voor het gebed, maar met het gezoem van een apparaat dat vaak aan onze individuele lichamen is vastgemaakt, of zo goed als vastgemaakt. Heilige tijd is verdwenen omdat de kerk ermee gestopt is om erin te leven. Onze tijd is seculier geworden omdat de tijd zelf van het heilige is ontdaan. We hebben ons hoederschap opgegeven en zijn toegetreden tot de dulle race van de seculiere tijd. En daarmee hebben we onszelf overbodig gemaakt.¹³

Volgens Oldfield voorzien kerkelijke gemeenschappen niet langer in een alternatieve ruimte in de samenleving met structuren die 'heiligend' in kunnen werken op mensenlevens. Daar komt nog eens bij dat kerkgebouwen op grote schaal worden verkocht, her-bestemd en soms afgebroken. De Grote Kerk in Vlaardingse, waar ik mij als kind kon vergapen aan het houtsnijwerk van de kansel en het imposante orgel, heeft in maart 2024 plaats gemaakt voor een bibliotheek en een restaurant. Zo zijn in heel Nederland talloze plekken waar generaties zijn samengekomen om te zingen, zich te bezinnen en getroost te worden, nu een 'klassieke feestlocatie', ijsbaan of gezondheidscentrum. In *Het Parool* stond onlangs een verhaal over een luxe sportschool met de naam 'Saints & Stars' die de Amsterdamse Westerkerk afhuurt als locatie voor een 'premium boutique gym'. Terwijl er uptempo muziek door de muziekboxen galmt, werken sporters zich in het zweet volgens op maat gemaakte

groepslessen met de smaakvolle titels als Holy Shred, Holy Booty en Holy Build.¹⁴ Het laat zien dat als het heilige als gemeenschappelijke categorie verdwijnt, het ge-individualiseerd en 'vermarkt' wordt tot – in dit geval – een 'goed getraind lichaam' dat het tempo volgt van een commercieel bedrijf.



2. Verlangen naar het heilige



Wat heb ik aan de wereld bijgedragen om zoveel terug te verlangen? Wat de wereld betreft zou ik tot een hoopje stof kunnen vergaan, zo hoort het ook.¹⁵

SALLY ROONEY, *BEAUTIFUL WORLD, WHERE ARE YOU* (2021)

Toch lijkt er in onze tijd wat te keren. Nu veel van de versiering en geborgenheid van het heilige is verdwenen, en de vervreemding en ontheemding zich aandient, zeker in het licht van de verschillende crises, lijken mensen in onze tijd vast te lopen. Het gemis wordt gevoeld. De Duitse filosoof Jürgen Habermas heeft op dit punt een opmerkelijke omkering gemaakt. In een essay getiteld *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* (2008) neemt hij de leegheid van een seculiere begrafenis in aanschouw. Hij signaleert met name het verlies aan rituelen en woorden waarmee het leven van de dode een grotere betekenis horizon krijgt. Het meest bevreemdende was echter dat de overledene, die bij leven een uitgesproken agnost was geweest, zijn afscheidsdienst liet plaatsvinden in Zwingli's kerk in Zürich. 'Alsof,' zo schrijft Habermas, 'hij de ongemakkelijkheid van niet-religieuze begrafenispraktijken heeft aangevoeld en door de keuze van de locatie openbaar maakt dat de verlichte moderne tijd geen passend equivalent heeft gevonden voor een religieuze omgang met de laatste *rite de passage* die een levensverhaal afsluit.'¹⁶ De moderniteit, zo gaat Habermas verder, heeft 'de kennis van het heil' afgewezen, maar heeft nooit een alternatief geboden en de moderne mens in feite met lege handen achtergelaten. In de confrontatie met uitdagingen en tegenslagen mist het aan zingevende bronnen om met het gevoel van machteloosheid of hopeloosheid om te gaan. Zonder daarmee de waarde en opbrengst van moderne wetenschap te ontkennen, concludeert Habermas dat de moderne wetenschap 'niet langer de kracht heeft om in alledaagse zielen een bewustzijn van wereldwijde geschonden solidariteit, een bewustzijn van wat ontbreekt, van wat schreeuwt naar de hemel, op te wekken en te behouden.'¹⁷ In essentie biedt moderne wetenschap geen betekenisvol kader waarbinnen individuen zich kunnen inzetten voor verbindende waarden die de basis vormen

voor een samenleving. Essayist Bas Heijne typeert hetzelfde verschijnsel als de 'liberale leegte'.¹⁸ Het individu is wel bevrijd van bevoogdende structuren, maar het ontbreekt hem aan perspectieven om die vrijheid betekenisvol in te vullen. De fundamentele waarden die onze liberale samenleving sturen – zoals economische groei, individuele vrijheid en gelijkheid voor allen – lijken eerder bij te dragen aan hedendaagse crises, dan een uitweg te bieden. Het ontbreken van verbindende betekenisgeving wekt een nieuw verlangen op, als een menselijke reactie op een ervaring van gemis.¹⁹ Het is daarom niet verwonderlijk dat er in onze tijd op talloze plekken, fysiek en online, via boeken, theater, films en in de media, bezinning plaatsvindt op onze cultuur.

Een sprekend voorbeeld is de roman *Beautiful World, Where Are You* van de Ierse auteur Sally Rooney. Zij beschrijft het verlangen in onze tijd via de levens van vier dertigers die het gevoel hebben te leven in de 'restanten' van een ooit 'prachtige wereld' vol betekenis, schoonheid en samenhang. De grote woorden en beloften waarmee maatschappelijke veranderingen in het Ierland van de jaren tachtig en negentig werden ingezet, heeft hen ontheemd en onthecht achtergelaten in een vervuilde wereld. Het seculiere bestaan dat ze waarnemen, lijkt niet langer de inspanning van het leven waard te zijn. Het heeft schoonheid, goedheid en waarheid hun betekenis ontnomen. De hoofdpersonen hebben voortdurend het idee te falen. En ook hun werk biedt niet de betekenisgeving die ze zoeken. Kort gezegd, hun jeugdige aspiraties zijn niet gerealiseerd of bieden niet de verwachte voldoening. 'Toen we afbraken wat ons beperkte, wat hadden we dan in gedachten om het te vervangen?', vraagt een van de hoofdpersonen zich in desillusie af.²⁰ De onttoverde wereld blijkt plat en ondraaglijk en mist de samenhang die ooit bij God gevonden werd. In een wereld zonder intrinsieke betekenis, wordt waarde bepaald door productie. Het menselijk bestaan heeft betekenis wanneer het iets nuttigs voortbrengt. Vandaar de vraag: 'Wat heb ik bijgedragen om zoveel terug te verlangen?' En toch, zo af en toe, dringt er in hun levens een glimp van deze nu verborgen prachtige wereld door, glimpen die hen doen verlangen naar meer, zoals ook de titel van het boek verwoordt. Voormalig PvdD-politicus Marianne Thieme typeert Rooneys roman terecht als 'onaffe parabel' voor onze tijd.²¹ Feilloos weet Rooney het gemis woorden te geven, en de lezer te laten zien dat economische groei, individuele vrijheid en gelijkheid als zingevende waarden een wassen neus blijken, met existentiële verwarring en richtingloosheid als gevolgen. Rooney speelt in haar roman nadrukkelijk met het idee van een terugkeer naar het christelijk geloof. Maar net als in hun relaties, waarin ze terugdeinzen voor kwetsbaarheid en overgave, is er iets dat de hoofdpersonages weerhoudt zich te geven: 'Ik ervaar die weerstand bij me, die harde kleine pit van iets, waarvan ik vrees dat het me zelfs niet zou laten neerknielen voor God als ik in hem zou geloven.'²²



Waar Rooney terugschrikt, maken anderen wel de beweging naar het christendom. In de afgelopen tijd hebben verschillende bekende personen zich publiekelijk uitgesproken over hun bekering, zoals Ayaan Hirsi Ali, comedian Russell Brand, en schrijvers Jon Fosse en Christophe Vekeman. Ook de Britse schrijver en voormalig klimaatactivist Paul Kingsnorth moet in dit rijtje genoemd worden. Hij bekeerde zich in 2021 tot het christelijk geloof vanuit het verlangen om iets te aanbidden en zijn dankbaarheid te tonen.²³ In een recent interview in *Wapenveld* verklaart hij dit verlangen uit de ervaring van het stuklopen van seculiere verlangens. De verlangens die in onze liberale tijd getraind zijn, blijken niet goed te zijn voor onszelf, voor onze relationele verbanden en onze omgang met de schepping als geheel: 'Het moderne leven is snel, vies en beschadigend. Er zijn recordniveaus van depressie onder tieners. Onze westerse levensstijl is destructief en geestelijk niet duurzaam. Gebrek aan echt contact met de natuur breekt ons op.'²⁴ We zijn onderweg iets kwijtgeraakt, meent ook Kingsnorth. Het probleem ligt bij de 'rationele onttovering' van onze werkelijkheid die de wereld tot machine heeft gemaakt. De oplossing ligt daarom volgens Kingsnorth niet bij nieuwe duurzame technieken of consuminderen, hoe waardevol ook, maar bij een nieuwe omgang met de schepping:

Wat ons te doen staat, is de wereld her-sacraliseren. Eerst moet je zelf geheiligd zijn. Zonder geestelijke autoriteit en besef van het heilige creëer je je eigen symbolen... Als deze machine, dit onhoudbare systeem, gaat instorten, zal de geestelijke honger groot worden. Want ik denk niet dat de mens lang zonder God kan. Wij zijn de eerste beschaving die het probeerde: overleven zonder spiritueel centrum. En dat werkt gewoon niet: we creëerden door die god-loosheid de grootste tirannieën ooit én de klimaatcrisis.'²⁵

Net als Rooney ziet Kingsnorth een verband tussen secularisatie en de rationele onttovering van de wereld die zich manifesteert in een gebrek aan betekenis en samenhang, verwrongen menselijke relaties en een levenswijze die de aarde verwoest. De prachtige wereld waarnaar Rooney verlangt, wordt bij Kingsnorth echter concreter in het verlangen naar het heilige. Namelijk een wereld waarin de mens zichzelf vooreerst begrijpt als ontvanger en niet als maker: 'We moeten weer wortelen in het land, God zien in de schepping en karig leven; genieten van genoeg en grenzen erkennen; jezelf afsnijden van je telefoon en de wereld verzaken: dat is de oplossing. En dat was hier allemaal al, we zijn het alleen vergeten.'²⁶

Ontheiliging en kolonisatie

Met de verbinding tussen secularisatie en rationele onttovering raakt het verlangen naar het heilige aan de dieperliggende motieven in onze cultuur. Ons gemis heeft blijkaar te maken met een vernauwing van ons blikveld die ons het zicht op die

prachtige wereld heeft ontnomen. We zien nog slechts een struik met bramen. Een object dat je kunt leegplukken. In zijn boek *The Nutmeg's Curse* (2021) verwoordt de Indiaas-Amerikaanse auteur Amitav Ghosh op indringende wijze hoe de ecologische crisis samenhangt met deze beperkte manier van kijken naar de wereld. Hiervoor keert hij terug naar de Nederlandse koloniale geschiedenis en specifiek de roofpartij op de Banda-eilanden onder leiding van Jan Pieterszoon Coen.²⁷ Hij en zijn manschappen brandden dorpen plat, doodden een deel van de bevolking en anderen verkochten ze als slaaf vanwege de handel in kostbare nootmuskaat. In enkele maanden waren de Bandanezen, een florerende handelsgemeenschap, opgehouden te bestaan als volk, schrijft Ghosh.²⁸ Deze brute handelswijze van de Nederlandse VOC typeert het verhaal van moderniteit, gaat hij verder, waarin plaatsen, de eigenaardigheden van landschappen en hun beplanting worden gezien als slechts betekenisloze materie zonder stem. Ghosh gebruikt hier het woord *mute*, de aarde wordt met stomheid geslagen.

Dat betekent dat waar de aarde echt uitgeput van is, niet haar hulpbronnen zijn; wat ze heeft verloren is betekenis. Overwonnen, lusteloos, passief, de aarde kan niet langer verheffen, noch verblijden, noch nieuwe aspiraties voortbrengen. Het enige wat ze kan inspireren in het denken van haar potentiële veroveraar is het soort minachting dat ontstaat uit bekendheid. Na verloop van tijd is deze minachting zo diep geworteld geraakt in de culturen van de moderniteit dat het een onzichtbaar fundament is geworden.²⁹

Deze manier van omgaan met de wereld is volgens Ghosh kenmerkend voor het 'antropoceen'. Het tijdperk waarin de natuur buiten de mens staat als een 'bruikbaar ding' dat desnoods met geweld kan worden ingenomen om gecultiveerd te worden voor productiedoeleinden.³⁰ Kolonisatie was niet alleen het proces van het tot zwijgen brengen van andere volken, maar ook van de aarde. In wat Ghosh typeert als 'de moderne blik' (*the modern gaze*), is nootmuskaat niets anders dan handelswaar en zijn de Banda-eilanden louter een 'nootmuskaatfabriek'.³¹ Dat het landschap voor de Bandanezen wel heilige grond was die in verbinding stond met hun verhalen en herinneringen, was voor een protestant als Coen slechts bijgeloof of afgoderij.³² Doordat de Nederlanders zo hun eigen betekenis konden opleggen aan dit eiland veranderden ze alles, schrijft Ghosh, want 'de betekenis van iets veranderen, is alles veranderen'.³³ Ghosh laat zien dat het gemis aan betekenis in onze tijd een direct gevolg is van de reductie van betekenisgeving tot menselijke activiteit. Volgens deze visie is de wereld van zichzelf betekenisloos en moet betekenis aan haar worden toegedicht. 'De vragen wie een beest is en wie volledig menselijk, wie betekenis geeft en wie niet, vormen de kern van onze planetaire crisis,' stelt Ghosh vast.³⁴ Het verlangen naar het heilige is, zo bezien, een verlangen naar betekenis die ik niet zelf 'schep' maar die naar mij toekomt en die mij



verbindt met en onderdeel maakt van de wereld. Het verlangen naar het heilige is, zo bekeken, een streven naar een alternatieve manier om ons tot de wereld om ons heen te verhouden.

Zo is de vraag naar het heilige in de kern een vraag naar het menszijn zelf: wie ben ik als mens, wat is de aarde, wat is het goede leven en hoe leven we samen als mensen? Het zijn zingevingsvragen waar juist vanuit de theologie veel over te zeggen valt. Een voorzet hiertoe doet de Amerikaanse theoloog Norman Wirzba in zijn boek *This Sacred Life* (2021). Hierin pleit hij voor het herontdekken van de heiligheid (*sanctity*) van plaatsen, mensen en andere levende wezens vanuit de overtuiging dat alles een oorsprong heeft in goddelijke schepping en daarom aanleiding geeft tot zorgzaamheid, tederheid en vreugde.³⁵ Ook bij Wirzba is het de verstoorde ecologische verhouding in het antropoceen waarin het gemis aan het heilige zich bij uitstek laat voelen. Nadrukkelijk vormt het heilige een macht tegen de machten van kapitalisme en technologische maakbaarheid en maakt de mens bewust van het ontvangende karakter van het leven waarin de mens niet heerser, maar ontvanger is.³⁶ Het heilige verbindt het geschapene met een transcendente realiteit buiten de menselijke controle, en nodigt zo uit tot een kritische reflectie op de beperkingen van menselijke rationaliteit en controle.³⁷ Volgens Wirzba verwijst transcendentie naar een immateriële realiteit die de bron van betekenis vormt voor de materiële wereld, waardoor het een alternatieve kijk op de werkelijkheid biedt. Namelijk het perspectief van de wereld als 'schepping'. Anders dan in een instrumentele rationaliteit die wordt gedreven door winst, maakbaarheid, efficiëntie, en het spel van de macht, is 'maken' vanuit scheppingsperspectief niet slechts een functionele vaardigheid, maar een uiting van creativiteit.³⁸ Zij kan, zoals in de kunsten, ook de schoonheid dienen. Het heilige maakt, met andere woorden, kritiek mogelijk omdat het ons onze beperkingen en eindigheid doet inzien: 'Zonder transcendentie worden de instrumentele en utilitaire uitingen van de ratio die zoveel schade hebben toegebracht aan de wereld simpelweg overgelaten aan de koers die hun soevereine onderwerpen beslissen.'³⁹

3. Benaderingen van het heilige

‘We leven in een fantasiewereld, een wereld van illusie.

De grote taak in het leven is om de realiteit te vinden.’⁴⁰

IRIS MURDOCH IN *THE TIMES* (1983)

In het voorgaande hebben we het verlangen naar het heilige verkend en ook de relevantie van het heilige gezien, specifiek in relatie tot de ecologische crisis, maar wat we bedoelen met ‘het heilige’ is nogal vaag gebleven. Deze schimmigheid is ergens onvermijdelijk omdat begripsverheldering een bepaalde mate van beheersbaarheid en overzicht veronderstelt die, gegeven het eigene van het heilige, buiten ons bereik ligt. Dat wil niet zeggen dat er niets over te zeggen valt. Wie begint over het heilige wordt – zeker binnen theologische kringen – steevast herinnerd aan Rudolf Otto’s werk *Das Heilige* uit 1917. Hierin introduceert Otto de klassiek geworden Latijnse term *mysterium tremendum ac fascinans* oftewel, ‘een vreeswekkend en fascinerend mysterie’ om de ervaring van het heilige te karakteriseren. Het is wellicht een van de meest succesvolle theologische boeken in de twintigste eeuw, met vele herdrukken en bewerkingen en vertalingen. Meer dan een systematisch gestructureerde studie is het een fenomenologische beschrijving van de fasen in de menselijke ervaring met wat Otto noemt ‘het numineuze’, een samentrekking van de Latijnse begrippen *omen* (‘teken’) en *numen* (‘goddelijke’).⁴¹ In de ontmoeting met het numineuze gebeurt het heilige, dat slechts kan worden beschreven aan de hand van de menselijke reflex, die Otto typeert met het begrip ‘creatuurgevoel’ (*Kreaturgefühl*).⁴² Dit is de ervaring dat je niets voorstelt ten opzichte van dat wat boven alle schepselen staat, het gevoel van het *mysterium tremendum*. Hier komt Otto met de befaamde term ‘das ganz Andere’.⁴³ In het heilige ontmoet iemand in de schepping iets wat het schepselmatige te boven gaat. Hoewel het vele vormen kan aannemen, doet het mysterie van het heilige iemand daarom altijd in de kern



de eigen 'schepselmatigheid' ervaren, oftewel nietigheid en beperktheid. Die ervaring doet iemand 'vrezē' of – Otto noemt hier specifiek de Engelse term – brengt *awe* teweeg. Dit is geen vrees die overgaat in angst, maar eerder in vervreemding en overweldiging, om vervolgens te transformeren in levendigheid en verwondering die aantrekkelijk is (*das Fascinans*).⁴⁴ Het heilige wordt hier ook een esthetische ervaring van schoonheid en uitbundigheid die vraagt om feestelijkheid. De ervaring van het heilige bereikt haar climax in het *sanctum*, ofwel de neiging van de mens om te aanbidden, die Otto geïllustreerd ziet bij de profeet Jesaja (Jes. 6:5) en bij Petrus (Luk. 5:8). Want daar gaat het verlangen naar het heilige, naar verzoeining of hereniging met het numineuze ten diepste om, meent Otto: 'het verlangen naar opheffing van deze scheiding, die inherent is aan het bestaan als schepsel en als profaan natuurwezen zelf en de onwaarde die daarin gelegen is.'⁴⁵

Een tweede boek dat tot op dag van vandaag grote invloed geniet is *Das Heilige und das Profane* (1957) van de Roemeense godsdiensthistoricus Mircea Eliade. Veel sterker dan Otto werkt Eliade vanuit de tegenstelling tussen heilig en profaan, concepten die hij benadert als twee manieren van in-de-wereld-zijn.⁴⁶ Het gaat bij Eliade ook niet zozeer om de innerlijke beleving van het heilige, maar om de kosmische structuren van tijd en ruimte waarin het heilige zich voor de religieuze mens manifesteert. 'Heilige ruimten' representeren voor een religieus mens, zo schrijft hij, de ultieme werkelijkheid. Dat wil zeggen dat op die plekken iets tegenwoordig is dat de gehele kosmos 'grondvest' en richting geeft: een *axis mundi*.⁴⁷ Heilige ruimten voorzien in een vast punt, een centrum van waaruit de wereld begrepen wordt. Op een heilige plaats gaat iets open, daar transcendeert iets, een verbinding met God of de goden en tegelijk met de wereld. Een heilige plaats representeert zo een verbinding tussen ruimte en een heiligende instantie. In die zin staat volgens Eliade het heilige tegenover de 'chaos'; dat wat niet geordend is en geen betekenis draagt. Het heilige is een scheppingskracht, een 'ordenende werkelijkheid' die de mens voorziet in een structuur om zich tot de wereld te verhouden. De mens kan niet in de chaos leven en daarom is de opening naar het transcendente een onmisbare verbinding om in de schepping te leven. Bij Eliade rust het verlangen naar het heilige op het verlangen naar realiteit en samenhang in de wereld:

Het heilige is, zoals we hebben gezien, het Absolute, het is kracht, effectiviteit. Een bron van leven en vruchtbaarheid. Het verlangen van de religieuze mens om een leven in het heilige te leiden, is het verlangen om te leven in de objectieve realiteit, niet gevangen te blijven in de eindeloze relativiteit van subjectieve ervaringen, om te staan in een werkelijke en effectieve – en niet in een illusoire – wereld.⁴⁸

Datzelfde geldt voor 'heilige tijd'. Net zomin als alle plaatsen hetzelfde zijn, zijn voor een religieuze mens de tijden niet homogeen. De kalender voorziet in een cyclus waarin het alledaagse voortdurend onderbroken wordt door een heilige dag, door religieuze feesten, door dagen van vernieuwing en bezinning. Hoewel ook niet-religieuze mensen hun feesten hebben, zoals muziektijdschillen en jubilea, zijn deze toch anders van aard. De religieuze mens ziet in deze feesten namelijk 'ruimtes in de tijd' die losstaan van de chronologische tijd. Deelname aan 'heilige tijd' impliceert dat iemand even 'uit de normale tijd' stapt en onderdeel wordt van een werkelijkheid die oneindig en daardoor eindeloos herhaalbaar is. In 'heilige tijd' krijgt de mens structuren aangereikt om in de grote verhalen te stappen die aan de oorsprong van het bestaan liggen. Door speciale rituelen en plaatsen wordt een mens vernieuwd en gereinigd teruggeplaatst in de profane tijd die het leven van alledag beheerst. Dat sluit aan bij een tweede aspect dat het verlangen naar het heilige bij Eliade betekent. Zonder heilige tijd is er geen vernieuwing mogelijk: 'De ontheiligde cyclische tijd krijgt een angstaanjagend aspect: zij wordt een cirkel die eindeloos om zichzelf draait, zich eeuwig herhaalt.'⁴⁹ Een religieus mens, stelt Eliade vast, leeft in twee soorten tijd en weigert om slechts in één van deze twee te leven, of zich aan één tijd uit te leveren. Meer nog dan Otto ziet Eliade hoezeer het verdwijnen van het heilige het gevolg is van de moderne mens die zich ontdoet van alle betekenis die hem wordt aangezegd of opgelegd. Het heilige vraagt namelijk om inwijding in en toewijding aan een betekenis die de mens niet zelf 'maakt'. Maar zonder deze betekenisgevende structuren raakt de mens los van de bronnen die helpen om te gaan met de dood, met huwelijk en geboorte – zoals ook Jürgen Habermas later concludeerde. Bovendien, zonder overgangsrituelen die de toegang tot het heilige openen en zo het bestaan in deze wereld mogelijk maken, raakt een mens vervreemd en raakt hij opgesloten in de doorgaande tijd van het alledaagse. De enige plaats in de 'ontheiligde werkelijkheid' in het Westen, waar de mens nog iets zuivers, geheimzinnigs en majesteitelijks tegenkomt en zichzelf leert verstaan als onderdeel van de kosmos is volgens Eliade de natuur.

Gods scheppende tegenwoordigheid

Het werk van Otto en Eliade is zeer invloedrijk geweest. Tot ver buiten de religiewetenschappen en tot op de dag van vandaag kom je verwijzingen naar hun werk tegen. Ze laten ons zien wat is het om als mens het heilige te ervaren en tonen hoe het heilige bemiddeld wordt via allerlei structuren. Hoewel beiden niet schuwen om de christelijke traditie als bron te gebruiken, is deze vooral onderdeel van een universalistische en fenomenologische benadering. Om de bijdrage van de christelijke theologie te kunnen vaststellen, wil ik een korte schets geven van hoe het heilige in Bijbelse teksten benaderd wordt. Hoewel dit niet het volledige beeld kan weergeven, helpt het ons wel om de unieke stem van de christelijke traditie duidelijker te onderscheiden. In bijbels-theologisch perspectief is 'het heilige' niet los verkrijg-



baar van 'de Heilige', specifiek de openbaring van de Naam van God die Mozes ontvangt bij de brandende braambos (Ex. 3:14).⁵⁰ Het heilige is hier nadrukkelijk betrokken op Gods identiteit en zijn nabijheid. Het heilige krijgt bovendien gestalte in de wisselwerking tussen God en zijn volk. Essentieel is daarom de tekst in Leviticus 19:2: 'Wees heilig, want ik ben heilig.' Deze tekst staat aan het begin van een hoofdstuk waarin de decaloog nadere toelichting ontvangt (vgl. Ex. 20:1-17). Hoewel heiligheid wel getypeerd wordt als 'apart gezet' of 'majesteitelijke kracht', gaat heiligheid in bijbels-theologische zin vooral over nabijheid of betrokkenheid op Gods sfeer (Lev. 10:3). 'Gods heiligheid is besmettelijk. Overal waar hij aanwezig is, wordt die plaats heilig', schrijft John E. Hartley in zijn commentaar over Leviticus.⁵¹ Het heilige laat zich daarom benaderen als een relationeel begrip, schrijft de Britse theoloog John Webster in zijn boek *Holiness*. Het heilige benoemt de ruimte waarin Gods tegenwoordigheid opgemerkt kan worden. 'God de driemaal Heilige is de Heilige in ons midden.'⁵² In theologisch perspectief is het heilige daarom niet een universele categorie die we op van alles, en dus ook op God, kunnen toepassen, maar een particuliere eigenschap waarmee Gods unieke kwaliteit ten opzichte van de schepping tot uitdrukking wordt gebracht.⁵³ Dat besef kleurt vervolgens de blik waarmee we naar de wereld kijken. Rudolf Otto's begrip 'creatuurgevoel' is hiervoor een passende beschrijving. In de ervaring van Gods heiligheid leert de mens zich weer als schepping begrijpen.

Hieruit volgt dat de heiligheid van plaatsen, voorwerpen, mensen en ook de schepping als geheel, bestaat vanwege Gods aanwezigheid in deze wereld: 'Heiligheid is een manier waarop God actief is; spreken over Gods heiligheid identificeert de manier waarop Hij met ons verbonden is.'⁵⁴ Zo houdt het heilige Gods andersheid (transcendentie) en nabijheid (immanentie) bij elkaar (vgl. Hos. 11:9; Jes. 12:6). Dat is ook wat tot uitdrukking komt in Leviticus 19:2, schrijft Webster: God die mensen roept tot zijn heiligende nabijheid en met hen in verbond treedt.⁵⁵ Deze naderende heiligheid krijgt vervolgens gestalte in de Tabernakel: God komt te midden van zijn volk wonen (Ex. 25-31, 35-40). Vanuit deze 'heilige plaats', specifiek het heilige der heiligen, is God heiligend aanwezig en wordt Israël tot een heilig volk. Gods heiligheid neemt dus gestalte aan in tijd en ruimte. In het Oude Testament zien we dat gebeuren in godsverschijningen (theofanieën), in aanwijzingen voor de eredienst (cultus) en in morele codes (wetten).⁵⁶ Reeds in het boek Genesis hangen heilige tijd en heilige ruimte op een nauwe manier met elkaar samen.⁵⁷ Beide zijn verbonden met Gods scheppende handelen. Hier komen we het begrip 'heilig' (*qds*, *qadēš*) voor het eerst tegen. In Genesis 2:3 noemt God de zevende dag 'heilig': de sabbat als kroon op de schepping en 'als heilgdom in de tijd,' aldus rabbijn Abraham Heschel.⁵⁸ De sabbat is een ordening van de tijd waarin, zoals Eliade terecht stelt, de chaos en de chaosmachten bedwongen worden. De mens als werker en maker wordt begrensd. In die zin zit er ook een scherp randje aan Gods heiligheid.

Want plaatsen, praktijken, personen of ideeën ‘heilig’ noemen, impliceert dat zij in relatie tot ‘de Heilige’ staan. Dat zij, anders gezegd, op de goede manier geordend worden in relatie tot de Schepper. Daarom kent heiligheid ook gradaties. Niet alles is even heilig, omdat niet alles in dezelfde mate participeert in Gods nabijheid. Hier wordt duidelijk waarom Johannes in zijn beschrijving van de menswording van God dat doet in de vorm van een ‘hervertelling’ van het scheppingsverhaal. In Jezus treedt God in eigen Persoon herscheppend op om zijn schepping in de rechte verhouding tot de Schepper terug te brengen. Zoals God heiligend woonde in het midden van zijn volk, zo komt God heiligend wonen in het geheel van zijn wereld (Joh. 1:14; 6:69). ‘Het is een theofanie in het vlees.’⁵⁹ Door in ons bestaan te treden, schrijft voormalig aartsbisschop Rowan Williams in zijn boek *Wat is heilig?*, toont God ‘hoe vlees bewoond wordt, hoe vlees betekenisvol wordt.’⁶⁰ Gods heiligende tegenwoordigheid krijgt bijvoorbeeld vorm in Jezus’ genezende optreden, volgens Williams. Bij Johannes gebeurt dit uitgerekend op de sabbat, als de aangewezen dag om de schepping herstel te brengen (Joh. 5:9-18; 7:22-23; 9:13-17). Williams beschrijft dat in het proces van genezing, mensen die lijden opnieuw de fysieke vrijheid ontvangen om God te eren in de menselijke gemeenschap.⁶¹ Zo is genezing een manifestatie van Jezus’ heiligheid om deze wereld opnieuw bewoonbaar te maken. In het hogepriesterlijk gebed vraagt Jezus dat de heiligheid waarmee hij in de wereld aanwezig is, ook zijn leerlingen zal vergezellen in hun missie naar de wereld (Joh. 17:17-19). Rondom Jezus vormt zich zo een nieuwe heilige gemeenschap, waarin Gods heiligheid zich door de Geest vanuit Jeruzalem uitstrekt tot aan de uiteinden van de aarde, om de hele schepping opnieuw samen te brengen in eenheid met de Schepper (vgl. Hand. 1:8; Ef. 2:11-22; 1 Pet. 9-10).⁶²

In een bijbels-theologisch perspectief verwijst heiligheid niet naar Gods verhevenheid (als ‘apart gezet’) ten opzichte van de schepping, wat een passieve connotatie heeft, maar naar Gods actieve betrokkenheid bij de schepping die voor ordening zorgt.⁶³ In het heilige wordt iets merkbaar van Gods zelf-openbarende aanwezigheid in Christus en de Geest.⁶⁴ Wie het heilige ervaart, wordt als scheidel in de juiste verhouding tot de Heilige geplaatst. Heilig worden en heel worden horen daarom bij elkaar, meent Williams, het is een bevrijding van illusie en een teruggeplaatst worden in de realiteit.⁶⁵ Een prachtige illustratie daarvan kwam ik tegen in een column van Theoloog des Vaderlands Kees van Ekris in *De Nieuwe Koers*, waarin hij vertelt over een bezoek aan het team ambulante acute zorg in een psychiatrisch ziekenhuis. Dit team vangt mensen op die zichzelf kwijt zijn geraakt in agressie en wanen en zo een directe bedreiging zijn voor hun omgeving. Hun taak is om ‘mensen terug te krijgen in hun menselijkheid... Ze komen in mensenlevens wanneer die levens, op een ontluisterende manier, bezig zijn te ontbinden.’ Daar, in dat optreden komt iets aan het licht dat Van Ekris ‘heilig’ noemt. Hij schrijft:



Hier worden mensen opgehaald om weer in het land van de levenden te kunnen zijn. Even dacht ik: heilige handen wenken hen het leven in. Goede Theologie ontsluit het heilige. Het laat zien hoe mensen meedoen aan de heilige impuls die door de schepping pulseert om het niets niet te laten winnen. Theologie helpt te zien waar het heilige gebeurt. Je moet een beetje hallucinant zijn om het te zien. Maar ik zag het in een koude kamer met naakt TL-licht.⁶⁶

Een theologische bijdrage is verbonden met het inzicht dat het heilige zich manifesteert als een relationele kracht. Daar waar fragmentatie optreedt en gebrokenheid zich toont, is Gods heiligende tegenwoordigheid niet ver weg. De ervaring van God als de Heilige is een uitnodiging om betrokken te worden op God en zijn ordening van de schepping. Dat betekent wel dat we 'heiliging' (*sanctificatio*) in de protestantse theologie tekortdoen wanneer we het exclusief als een morele realiteit benaderen. Heiligheid gaat niet allereerst over 'morele puurheid', maar over onderdeel zijn van Gods activiteit om deze wereld tot zijn 'thuis' te maken.

4. De wereld als ontmoetingsplaats

Nee, ik kan je de dans niet uitleggen; als ik je zou kunnen vertellen wat het betekent, zou er geen reden zijn om het te dansen.

ISADORA DUNCAN

Als we het heilige benaderen als Gods herscheppende tegenwoordigheid in deze wereld, wordt ook vanuit de theologie helder waarom de moderne blik, waarin de wereld geen stem heeft, problematisch is. Het ontnemt ons het zicht op God aan wie de hele schepping betekenis en samenhang ontleent. Het verlangen naar het heilige in onze tijd laat zich vanuit christelijk-theologisch perspectief dan ook begrijpen als een wens om de stem van de Schepper te horen en te ervaren. In zijn ‘Stanton-lectures’, dat in het Nederlands verschenen is als *Eindeloos verlangen naar het heilige*, plaatst filosoof Roger Scruton de terminologie van het heilige tegenover de modernistische tendens tot objectivering van de werkelijkheid. Die objectivering houdt in dat er een sterke neiging is om onze wereld, inclusief onze medeschepselen, te instrumentaliseren en geen oog te hebben voor hun subjectiviteit. Deze subjectiviteit bestaat in een ‘overstijgende intentionaliteit’.⁶⁷ Hiermee bedoelt Scruton dat mensen het verlangen hebben de werkelijkheid te benaderen als een ‘ander’ die ons iets te zeggen heeft. Van een persoon willen we immers niet slechts het gedrag verklaren, maar ook begrijpen. Wie naar een balletuitvoering gaat wil deze doorgaans niet verklaren, maar door de bewegingen aangesproken worden in de verwachting dat daarin iets gezegd wordt. Scruton gebruikt als voorbeeld de opening van het derde pianoconcert van Beethoven. Muziek benaderen we niet slechts als een ordening van tonen, elk met een eigen frequentie, maar als een intentioneel geheel waarin ons iets wordt verteld.⁶⁸ Wie muziek beschrijft, doet



dat dus in een menselijke wereld waarin reacties, intenties en zelfkennis bestaan. Het kennen van de werkelijkheid laat zich daarom niet reduceren tot wat meetbaar en tastbaar is. Daarom mist een beschrijving van de materiële werking van het brein het perspectief van persoonlijkheid. Zonder aandacht voor de gedachten zelf, wordt slechts een algemeen denkproces beschreven. Het is alsof een beschrijving van Egbert Moddermans *De zeven werken van barmhartigheid* uitsluitend gebaseerd zou zijn op de samenstelling van de verf en de gebruikte verftechnieken, terwijl de beweegredenen van de schilder of de indruk die de beeltenis zelf maakt, buiten beschouwing worden gelaten. Kortom, als kennis slechts bestaat in het verklaren van bestanddelen of de functie, is die kennis nooit volledig:

De poging om kunst, muziek, literatuur en het schoonheidsgevoel te verklaren als evolutionaire aanpassingen is als wetenschap triviaal en als verstaansvorm leeg. Het vertelt ons ook niets wezenlijks over het onderwerp waarop het betrekking heeft en het richt ernstige intellectuele schade aan door mensen ervan te overtuigen dat uiteindelijk in de geesteswetenschappen niets valt te begrijpen, omdat alles is verklaard, namelijk wegverklaard.⁶⁹

Scruton pleit daarom voor een meer gelaagde benadering van de werkelijkheid die in ogenschouw neemt dat deze op meerdere wijzen gekend kan worden.⁷⁰ Er is, met andere woorden, een relationele manier van kennen die niet zozeer ‘kent’ door objectivering (de analyse van bestanddelen), maar door subjectivering (betekenisvolle uitwisseling met een ‘ander’).⁷¹ Scruton helpt ons te begrijpen hoe onze waarneming wellicht een bramenstruik opmerkt, maar daarin de aanwezigheid van God kan missen. We zijn verleerd om de wereld ontmoetend te benaderen en daarin subjectiviteit te herkennen.

Iemand die het ontbreken van deze relationele verhouding tot de wereld tot kernkritiek op de moderniteit maakt, is socioloog Hartmut Rosa. De moderne mens handhaaft zich met name via controle en overheersing. De ‘onttoverde rationaliteit’ waarmee Banda werd weggevaagd, is nu zelfs geïndividualiseerd. Elke moderne mens is een veroveraar die – nu vaak op afstand en met behulp van technologie – de wereld zichtbaar, bereikbaar, handelbaar en bruikbaar maakt. Maar met deze manier van leven, stelt Rosa, gaat ook een werkelijkheid verloren. ‘Een volledig te manipuleren wereld zou uiteindelijk een “dode wereld” zijn’, stelt hij vast.⁷² Een wereld die we kunnen overzien en beheersen is doods, omdat er niet iets ‘anders’ of iemand anders is dat ons kan raken. Hiermee zijn we onszelf kwijtgeraakt, suggereert Rosa. Menszijn is immers wezenlijk ‘antwoordend’: gemaakt om te antwoorden op de wereld om zich heen. ‘De fundamentele wijze van een levendig menselijk bestaan bestaat er niet in om controle uit te oefenen over dingen,

maar om met hen te resoneren, hen te laten reageren op ons – waardoor we eigen-waarde ervaren – en vervolgens op hun beurt op hen te reageren.⁷³ Het ontbreken van deze wederkerigheid of ‘resonantie’ is voor Rosa niet zozeer een metafysische claim, maar een fenomenologische observatie.⁷⁴ De moderne neiging tot controle brengt een ‘agressieve relatie’ voort die de wereld ‘stom’ maakt – Rosa gebruikt hier dezelfde metafoor als Ghosh. Alles komt op afstand te staan of we zetten het op afstand. In een recent essay, *Democratie vraagt om religie*, legt Rosa de crisis van onze tijd uit als het ontbreken van een ‘luisterend hart’. Een luisterend hart is het vermogen om een houding te hebben die tot uiting brengt dat ‘een ander iets te zeggen heeft’. Volgens Rosa zou juist het christelijk geloof hier een bron voor de samenleving kunnen zijn. Ons verlangen naar het heilige noopt ons tot het leren luisteren en, stelt Rosa, ‘juist de kerken beschikken over een verhaal, over een cognitief reservoir, over rituelen en praktijken, over ruimtes waar een luisterend hart kan worden geoefend en misschien ervaren.’⁷⁵ In deze praktijken wordt ons een andere verhouding tot de wereld aangeleerd die een tegenwicht kan bieden tegen de voortdurende vooruitgangsdrijf; dat je moet groeien en versnellen om bij te blijven omdat je anders faalt of, op landelijk niveau, omdat je wegzakt in de vaart der volken.

Sacramentele heroriëntatie

De bijdragen van Scruton en Rosa laten ons zien dat het verlangen naar het heilige vraagt om een andere benadering van de wereld. Een benadering waarin de wereld gezien wordt als ontmoetingsruimte waarin wederkerigheid mogelijk is en de mens naast betekenisgever ook weer ontvanger van betekenis leert zijn. Theologisch gezien laat dit verlies aan ontmoeting zich begrijpen als een verlies aan sacramentaliteit: het besef dat deze fysieke wereld een middel is voor de aanwezigheid van God.⁷⁶ Op dit punt zal met name de protestantse theologie ook in de spiegel moeten kijken. Want ook het protestantisme heeft in belangrijke mate bijgedragen aan een benadering van het heilige waarin vooral het individuele (innerlijke) morele leven de aandacht heeft gekregen. Iemand als Jan Pieterszoon Coen kon de Bandanezen slechts met de bril van bijgeloof bezien en niet als mensen die in de ontmoetingsruimte van de schepping ‘al tastende’ naar God op zoek waren (Hand. 17:27). Natuurlijk moet de protestantse kritiek op bijgeloof worden begrepen in de context van de laatmiddeleeuwse praktijk waarin allerhande *sacramentalia* object van verering waren geworden.⁷⁷ De ontmoetingsruimte van het heilige kan al te gemakkelijk ‘God’ onderdeel maken van de schepping en zo tot een functie maken van onze verlangens naar bijvoorbeeld genezing, bescherming en eenheid. Het moet in onze omgang met het heilige wel om God gaan, die niet samenvalt met het geschapene. ‘God is in de hemel, wij zijn op aarde’, zegt de Prediker.⁷⁸

Tegelijk is er met deze inzet, hoe begrijpelijk ook, van lieverlee iets verloren gegaan. Het protestantisme heeft, enigszins generaliserend, de transcenden-



tie van God zo sterk aangezet dat de aandacht voor de schepping als sprekende ruimte daarbij ingeschoten is. Het geestelijke is veelal 'immaterieel' en daarmee verdwijnt ook het heilige uit de materiële werkelijkheid. Emeritus hoogleraar Gerrit Immink schrijft in zijn boek *Het heilige gebeurt* dat deze protestantse 'argwaan' heeft geleid 'tot een verregaande onttovering van kerkelijke praktijken'.⁷⁹ Door de werking van de heilige Geest te verinnerlijken en te vergeestelijken, is de protestantse geloofspraktijk veelal gereduceerd tot een symbool dat verwijst naar het heilige dat in wezen plaatsvindt tussen God en de individuele gelovige. 'Zo komt de geleefde religie, in haar persoonlijke, subjectieve, individuele gestalte, centraal te staan.'⁸⁰ Een enigszins schertsende beschrijving van een 'onttoverde' omgang met de avondmaalsviering kwam ik laatst tegen in een column van CHE-lector Wim Dekker die na een bezoek aan een Anglicaanse eucharistieviering in Newcastle de viering in zijn eigen kerkelijke gemeente in ogenschouw neemt:

Na afloop van de vier tafels wordt het overgebleven brood achteloos achtergelaten. Hetzelfde geldt voor de wijn. De tafel oogt alsof er een feestje geweest is. Sinds corona is het nog erger geworden. Het Heilig Avondmaal, want zo blijven we het noemen, heeft nu meer het karakter van een buffet. De wijn wordt niet langer gedronken uit een beker die wordt doorgegeven, maar uit kleine bekertjes die her en der op een dienblad met zo'n antisliplaag op tafel zijn gezet. Zodra de woorden 'dit is het bloed van Christus' hebben geklonken wordt met een ruimhartig gebaar aangegeven dat iedereen zijn bekertje mag pakken en consumeren. Aarzelend pakken degenen die aanzitten zo'n plastic bekertje. Het kleine kelkje doet je, ook al wil je het niet, onvermijdelijk denken aan een film waarin mensen stoer borrels achteroverslaan. Mijn zoon noemde het thuis een shotglaasje. Die associatie wil je niet. Iedereen zoekt naar de juiste consumptiehouding. Niet achteroverslaan dus, maar drinken uit zo'n fingerhoedje gaat ook niet. Vervreemdend. De ontheiliging neemt nog verder toe bij het verlaten van de tafel. Want bij de hoeken van de tafel, op de grond, staan van die stalen prullenmanden waar je je plastic kelkje in moet gooien. Net als bij McDonalds. Elke achteloze worp weerklinkt door de kerk. Dit is het bloed van Christus, vergoten voor u.⁸¹

Als Christus' tegenwoordigheid slechts symbolisch is, dan wordt de betekenis van de protestantse liturgie en geloofspraktijk bepaald door de mate waarin iemand in staat is geloof te hechten aan het Woord dat gepredikt wordt, en in staat is tot een zuiver leven zodat brood en wijn bediend kunnen worden. Het ontbreken van de 'reële gemeenschap' met Christus die geschonken wordt in het immanente leven, meent ook Gerrit Immink, leidt tot verdere verwatering en secularisatie van het geloofsleven.

Dat gemis aan 'reële aanwezigheid' wordt hoe langer hoe meer gevoeld onder protestanten. Dat geldt niet enkel voor de betekeniskracht van de sacramenten, maar ook voor het gemis aan heilige ruimten en ritmes. Structuren die mensen opnemen in een groter verhaal en voorzien van richting en oriëntatie in de wereld. Een collega vertelde mij hoe zijn dochter in Taizé een plek vond waarin zij zich 'gewiegd' voelde door de structuren die deze kloostergemeenschap haar bood. Dat zij niet de enige is, laat de opkomst van neo-monastieke initiatieven onder protestanten zien. Denk aan het reeds genoemde Nieuw Sion in Diepenveen, maar ook De Wittenberg in Zeist en kloostergemeente Nijkleaster in Jorwert. Onlangs verhaalde het *Nederlands Dagblad* van een 28-jarige man die voor een paar maanden een klooster ingaat om aan het jachtige leven te ontsnappen dat hem naar eigen zeggen 'ontmenselijkt'.⁸² In het klooster worden opnieuw de ritmes en ruimtes aangeboden om het leven op orde te brengen. Ritme bieden ook podcasts als *Eerst dit* en *Avondgebed*. Elke dag luisteren hier ruim tienduizend mensen naar. Het zijn manieren om in te stappen in voorgegeven structuren om Gods heiligende tegenwoordigheid te bemerken. Het gemis in onze tijd is zo ook het gemis in de protestantse theologie waarin voor heiligende ritmes en ruimtes door de bank genomen weinig aandacht is geweest. Zonder een dergelijke 'theologie van heilige plaatsen' wordt het gesprek over het voortbestaan van kerkgebouwen vooral bekeken vanuit economisch perspectief. Maar deze blik verliest uit het oog dat deze gebouwen ook vandaag de dag nog een boodschap voor ons hebben. Kerken, en specifiek zij die behoren tot het religieus erfgoed, zouden in onze seculiere tijd weleens de enige zichtbare herinneringen kunnen zijn aan het heilige. Ze bieden een plek van bezinning en heroriëntatie aan een onthechte wereld. In een interview spreekt oud-journalist en PvdA-burgemeester Pieter Broertjes zich uit voor de rol van kerken in de samenleving: 'Kerken zijn veel belangrijker dan kerkmensen denken. De Sint Vitus in Hilversum heeft een belangrijke rol gespeeld bij het rouwen om de MH17-slachtoffers.'⁸³ Willen we de wereld weer kunnen 'zien' als een ontmoetingsruimte, een plaats waarin God merkbaar aanwezig is, dan vraagt dat om een sacramentele heroriëntatie, waarin opnieuw oog is voor de bemiddelende rol van rituelen, tijden en plaatsen.

Iemand die hier een weg in wijst is theoloog Hans Boersma. In zijn boek *Heavenly Participation* bekritiseert hij een modernistische benadering van onze wereld als afgescheiden van God en pleit hij voor een sacramenteel verstaan.⁸⁴ Boersma maakt onderscheid tussen een symbool en een sacrament. Waar een symbool slechts verwijst náár een andere realiteit, daar verwijst en participeert een sacrament ín die realiteit.⁸⁵ Hoewel Boersma de term 'mysterie' gebruikt waar ik het woord 'heilige' zou gebruiken, helpt hij ons opnieuw oog te hebben voor de werkelijkheid achter de aardse verschijningsvormen die onze werkelijkheid grondt en opneemt: 'Want in hem leven wij, bewegen wij en zijn wij' (Hand. 17:28; cf. Kol. 1:17-18). Dit 'mysterie' van Gods tegenwoordigheid kunnen we ervaren door onze



zintuigen, schrijft Boersma, zonder daarmee te impliceren dat we het geheel kunnen grijpen of begrijpen.⁸⁶ Het is deze dimensie die zich verzet tegen de maakbare en berekenbare wereld van efficiëntie en beheersbaarheid. In een sacramentele benadering wordt de schepping niet vergoddelijkt, maar juist tot haar schepselmatige proporties teruggebracht: betekenis ontvangt zij van de Schepper en heeft zij niet op zichzelf.⁸⁷ Met andere woorden, omdat God aanwezig is in de schepping, kunnen de schepping en de schepselmatige dingen niet 'als doel in zichzelf' genoten worden. Boersma's pleidooi voor sacramentele heroriëntatie leunt vooral op de samenhang tussen schepping en incarnatie. De menswording van God in Jezus is zowel waardering van de schepping als norm van de schepping.⁸⁸ Het is een belofte van herstel: 'Het hele universum is bedoeld om te dienen als een sacrament: een materiële gave van God waardoor we de vreugde van zijn hemelse aanwezigheid binnengaan.'⁸⁹ Vanuit Christus als het begin van de herschepping, ontvangt de hele schepping sacramentele betekenis; sterker nog: dat is de uiteindelijk bestemming van deze wereld (Openb. 21:1). In de sacramenten van doop en maaltijd viert de kerk het begin van dat herstel en heroriënteert zij zich op Gods herscheppende aanwezigheid.

5. Theologie als praktijk van verwondering

*Het enige ware tegengif voor de plaag van de moderne
wanhoop is een absolute – en misschien zelfs
verpletterende – awe.⁹⁰*

CHRISTIAN WIMAN, *ZERO TO THE BONE* (2023)

Een sacramentele heroriëntatie van deze wereld hangt wat mij betreft samen met een houding die met name in de wijsheidsliteratuur wordt aangeduid als ‘de vreze des HEREN’ (*jirat jhwh*) (Ps. 111:10; Spr. 1:7; 9:10).⁹¹ Opvallend genoeg wordt de Engelse term *awe* – die we bij Otto al tegenkwamen – door veel exegeten aangewezen als de beste term om deze houding te vertalen.⁹² In het Nederlands zouden we wellicht het woord ‘ootmoed’ of ‘ontzag’ gebruiken. De ‘vreze des HEREN’ is de aangewezen levenshouding die het ‘creatuurgevoel’ beoogt: geen angst die maakt dat iemand wil wegvluchten, maar ontzag dat aantrekt en belangstellend maakt. Oudtestamenticus William Brown noemt het in zijn boek *Sacred Sense* een ‘verbindingsgerichte vrees’ (*affiliative fear*).⁹³ Brown laat zien hoe centrale bijbelse verhalen – die hij ‘texts of *tremendum*’ noemt – *awe* aanwijzen als een basaal menselijk reactie op de ontmoeting met God vanuit de soms chaotische ervaring van de wereld.⁹⁴ Om die reden vind ik ‘verwondering’ een behulpzamere vertaling dan ontzag om de ‘vreze des HEREN’ te typeren. De ‘vreze des HEREN’ is namelijk een manier van leven die de wereld bekijkt als ontmoetingsruimte waarin God ontmoet kan worden. Het impliceert afhankelijkheid en staat tegenover ‘eigen wijsheid’ (Spr. 1:7; 10:27; 14:26-27). Anders dan cartesische twijfel die vraagt naar het ‘waarom’ en het ‘hoe’ van de dingen, komt ‘de vreze des HEREN’ via verwondering tot kennis over de werkelijkheid. Het vraagt naar het ‘wie’ en het ‘waartoe’ van de dingen: ‘Wijsheid begint met ontzag voor de HEER, inzicht is vertrouwdheid met de Heilige’ (Spr. 9:10). ‘Verwondering is aangeraakt worden door het andere, en het vereist dat je kwetsbaar wordt voor de bron of het object van verwondering,’ schrijft Brown.⁹⁵ De ‘vreze des HEREN’ heeft dus vooral een affectieve lading. Iemand die vervult is met ‘de vreze des HEREN’ bekijkt de wereld als een plaats waarin alles



‘spreekt’ van Gods grootsheid, voorzienigheid en goedheid. Volgens Abraham Heschel is verwondering een manier van ‘verstaan in een betekenis die groter is dan wijzelf’.⁹⁶ Het brengt ons in harmonie met het mysterie van de schepping. Daarin is iets ‘heiligs’ (*sacred*) gelegen.⁹⁷ In lijn met bijbels-theologische perspectief, kenschetst Heschel verwondering als de menselijke reactie op Gods heiligende aanwezigheid: ‘Een moment van verwondering is een moment van zelftoewijding. Zij die het wonder voelen, delen in het wonder. Zij die heilig houden wat heilig is, zullen zelf heilig worden’.⁹⁸ De ‘vreze des HEREN’ heeft daarom ook structuren, rituelen en ritmes nodig die vormgeven aan het morele leven van een gemeenschap en de bredere samenleving (Deut. 14:23).⁹⁹

Een mooi voorbeeld waarin dit soort wonder-ervaringen worden opgedaan is het *outdoor*-programma op de Christelijke Hogeschool Ede waarin studenten mee worden genomen op een meerdaagse tocht in de natuur en worden aangemoedigd om hun telefoons achter te laten of uit te laten.¹⁰⁰ In de ruimte van de natuur komen ze zichzelf weer tegen als schepsel, in hun beperktheid en nietigheid en hun gebrek aan beheersing over die ruimte. Het helpt hen om zich opnieuw te verwonderen, om de schoonheid en de samenhang te zien en daarin hun plek te ontdekken: ‘Wat is dan de sterveling dat U aan hem denkt, het menskind dat U naar hem omziet?’ (Ps. 8:5). Die ervaring leidt bij sommigen tot reflectie op hun levensstijl. Dat heeft soms gevolgen voor hun leven: een verandering van hun consumptiepatroon of het verlangen om vaker de natuur op te zoeken. Vanuit ‘de vreze des HEREN’ kunnen deze ervaringen gezien worden als een weg van heiliging waarin de mens opnieuw in de juiste verhouding tot de Schepper wordt gezet. Heiliging is immers het werk van de Geest die ons deze wereld zo leert bewonen zoals Christus, en zo bezig is in deze wereld Gods komst voor te bereiden. Heiligheid verstaan in het licht van ‘de vreze des HEREN’ is geen morele prestatie, maar het effect van het herscheppende werk van de heilige Geest die mensen roept tot een ontvankelijke houding van verwondering.

Theologie als mystagogie

‘De vreze de HEREN’ of verwondering helpt ons onder ogen komen dat de omgang met deze wereld niet te reduceren is tot meetbare kennis en een controlerende houding. Het gemis van onze tijd hangt daarom wellicht samen met ons gemis aan verwondering. Verwondering stelt ons in staat ontvangend in het levend te staan. Het individuele zelf wordt zo deel van iets groters, iets groters waarin het heilige bemerkt wordt. Theologie heeft daarin een belangrijke pedagogische of mystagogische functie: ze ontsluit en wijdt mensen in in het heilige mysterie van God in deze wereld. Ook Hans Boersma schrijft: ‘Theologie is een sacramentale discipline: het is een initiatie waarin ons gewone geschapen bestaan wordt opgenomen in de waarheid, goedheid en schoonheid van het eeuwige Woord van God en zo

deelneemt aan het drievoudige leven van God.¹⁰¹ Op deze manier opent theologie ons naar de wereld en spoort het ons aan om deze wereld niet instrumenteel en manipuleerbaar te benaderen, maar eerder met verwondering en dankbaarheid. Wie mensen in de juiste verhouding tot God wil brengen, dat wil zeggen 'de vreze des HEREN' wil leren, moet beseffen dat niet cognitie, maar affectie via verwondering een aangewezen weg is.

Iemand die een prachtige voorzet geeft waarin verwondering in de praktijk wordt gebracht, is priester Tish Warren in haar boek *Liturgie van het alledaagse*. Hierin beschouwt zij het moderne leven dat betekenisloos is geworden onder het gewicht van onze eigen versnelling, onze maakbaarheid en ons consumptiegedrag. Een levensstijl die tot gevolg heeft dat God enkel nog in het bijzondere gevonden kan worden, maar uit ons dagelijks leven verdwijnende is. Ze schrijft: 'Religie is in onze tijd in de greep van een toeristische denkwijze... We moeten een nieuwe persoonlijkheid zien, een nieuwe waarheid horen, een nieuwe ervaring krijgen en zo op de een of andere manier loskomen uit ons anderszins eentonige leven.'¹⁰² Warren laat zien dat transcendentieverlies voor christenen net zo ingrijpend is als voor niet-christenen omdat we 'blind' zijn geworden voor de wonderen van de schepping om ons heen.¹⁰³ In plaats daarvan stelt ze voor om het alledaagse leven in het licht van de kerkelijke liturgie te bezien. Van het wakker worden, tot je klaar maken voor werk of het bereiden van een maaltijd, van in de file staan tot ruzie maken, van ontspanning tot het slapengaan, alles zet Warren in het licht van Gods heiligende betrokkenheid. 'In een cultuur die smacht naar het grote, het vermaak, het dramatische, en het schokkende (soms letterlijk), is het nodig om een leven te ontwikkelen met ruimte voor stilte en herhaling, om een geloofsleven te onderhouden.'¹⁰⁴ Tijd en ruimte worden een geschenk van God tot aanbidding. Warren laat in haar boek zien hoe het heilige in praktijk wordt gebracht, waarbij de chaos van ons leven wordt verlicht door Gods ordenende kracht, en we leren onszelf te beschouwen als schepsels in plaats van scheppers van ons eigen leven.



6. Hoe benaderen we het heilige?

Het is goed om specifieke heilige plaatsen, dingen en dagen te hebben, want zonder deze focuspunten of herinneringen zal het geloof dat alles heilig is en 'groot met God' snel vervallen tot een louter sentiment. Maar als deze heilige plaatsen, dingen en dagen ophouden ons te herinneren, als ze ons bewust zijn uitwissen dat alle grond heilig is en elke struik (konden we het maar waarnemen) een brandende struik, dan beginnen de heiligdommen schade aan te richten.¹⁰⁵

C.S. LEWIS, *LETTERS TO MALCOM* (1964)

In deze lectorale rede heb ik verkend hoe het heilige benaderd kan worden en welke bijdrage de theologie hieraan kan leveren. In dit afsluitende hoofdstuk zal ik de uitgezette lijnen samenbrengen in een eerste 'praktijktheorie van het heilige' en vervolgens zal ik het nieuwe onderzoeksprogramma introduceren. Het woord 'benaderen' is bewust gekozen. Ten eerste omdat daarmee het ontmoetingskarakter van het heilige tot uitdrukking komt. Het heilige zich laat verstaan als een relationeel begrip dat uitdrukking geeft aan een wederkerige omgang met de wereld. Het gemis van onze tijd heeft alles te maken met een levenswijze waarin deze wederkerigheid verdwenen is. We benaderen de wereld niet langer om te ontmoeten, maar om te beheersen en te gebruiken. Dat doen we met een houding die objectiveert en geen oog heeft voor subjectiviteit, voor de betekenis die zich aandient in deze wereld. In plaats daarvan 'maakt' de moderne mens zelf betekenis via het streven naar de vervulling van seculiere verlangens (consumptie, prestatie, bezit). Zo raken een onttoverde wereld en secularisatie elkaar. Het eerste concept beschrijft

een instrumenteel-rationele benadering van de werkelijkheid, waarin de wereld haar 'sprekende' karakter verliest; het tweede begrip verwijst naar een levenswijze waarin een alternatieve bron van betekenis wordt gevonden. Op dit punt ontstaat ook het gemis van onze tijd. Deze alternatieve bronnen van betekenisgeving, zoals consumptie, prestatie en bezit, schieten vaak tekort in het vervullen van de verwachte levensvervulling en zijn intrinsiek verbonden met de leefpatronen die ten grondslag liggen aan de ecologische crisis. Onze seculiere verlangens hebben ook een destructieve uitwerking op ons leven, onze relaties en onze leefomgeving tot gevolg. Maar zonder externe bron van betekenisgeving ontbreekt het moderne mensen aan oriëntatie en richting die hen helpt te reflecteren op de grote vragen van ons bestaan (wie ben ik, waartoe ben ik, wat is de wereld en hoe leven we samen?). De ervaring van leegte en onthechting roept een nieuw verlangen naar het heilige op. Het heilige raakt immers aan 'de diepte van het bestaan', zei Petruschka Schaafsma onlangs in haar oratie, het gaat over de kern van wat het betekent een mens te zijn.¹⁰⁶ Vanuit de christelijke theologie rijst de vraag of we dit nieuwe verlangen kunnen interpreteren als een gemis van de wereld als ontmoetingsplaats waarin Gods aanwezigheid wordt gehoord. Hoe kan theologie in dit verlangen naar ordening, samenhang en betekenis, te midden van de chaos die onze wereld lijkt te domineren, een rol van betekenis spelen?

Ten tweede wil ik met 'benaderen' het praktijkkarakter van het heilige benoemen. Omdat het heilige wederkerigheid impliceert, vraagt het om een bepaalde houding en activiteit van de mens. Het heilige laat zich niet kennen door het van afstand te bekijken, maar door het te naderen en omgang te hebben. Als Mozes de brandende braamstruik tegemoet gaat, wordt hij tot stilstand gebracht en tot bezinning geroepen. Er wordt hem gevraagd de schoenen van de voeten te doen. Mozes reageert op dit *mysterium tremendum* met gepaste vrees. Wie het heilige nadert kan immers niet onbewogen blijven. In het heilige, zo noemt C.S. Lewis in relatie tot gebed, worden eerbied (*reverence*) en nabijheid (*proximity*) bij elkaar gehouden.¹⁰⁷ Dat is wat we 'de vreze des HEREN' noemen. In het heilige komen we Gods heiligende, herscheppende tegenwoordigheid op het spoor, die deze aarde bewoonbaar maakt. Hierin ontmoeten we een transcendente werkelijkheid die richting wil geven aan ons leven. Daarom hebben mensen heilige plaatsen, dingen en tijden nodig. In het heilige begunstigt God een plaats met zijn aanwezigheid, zonder dat zijn aanwezigheid ooit vastgemaakt wordt aan die plek of automatisch verkrijgbaar wordt. Het heilige moet daarom niet uitgespeeld worden tegen Gods



alomtegenwoordigheid, schrijft Lewis, want daarmee wordt Gods particuliere aanwezigheid tot zwijgen gebracht en ‘verdwijnt’ God uit onze wereld. Dit roept de vraag op of in onze tijd van gemis de christelijke traditie een bron kan zijn om mensen een andere verhouding tot de wereld te leren. Kan de christelijke theologie bijdragen aan de hedendaagse zoektocht naar een ‘prachtige wereld’? En kan de kerk inderdaad een plek zijn waar mensen een ‘luisterend hart’ leren ontwikkelen?

Ten derde, en ten slotte, wil ik met het werkwoord ‘benaderen’ tegevoetkomen aan de ambivalentie die we reeds bij Salman Rushdie en Antoine Boudard tegenkwamen. Het heilige vraagt voorzichtigheid en laat zich niet opsluiten in dingen, plaatsen en personen, zoals ook Lewis in bovenstaand citaat aangeeft. Rushdie had in zekere zin ook gelijk. Vanuit christelijk perspectief is niets in onze materiële wereld van zichzelf heilig. Al het heilige – of het nu plaatsen, dingen of mensen betreft – bestaat bij gratie van Gods tegenwoordigheid die alleen Heilig is. Het verabsoluteren of instrumentaliseren van het heilige als een machtsmiddel is problematisch, omdat daarin het heilige opnieuw wordt geobjectiveerd. Daarom is een protestantse heroriëntatie op sacramentaliteit zo van belang. In deze benadering wordt Gods aanwezigheid in de materiële schepping erkend zonder dat deze middelen als goddelijk worden beschouwd. Een sacramentele kijk op de werkelijkheid weigert de schepping en de schepselmatige dingen als doel op zichzelf te beschouwen. Het heilige wordt daarom niet als statisch, maar als beweeglijk beschouwd, aangezien God ons daarin tegemoet komt. Het is niet een ‘iets’ maar een Iemand. Daarom kunnen wij er slechts ‘bij benadering’ over spreken. We zullen het nooit vatten. Uiteindelijk kunnen wij het heilige slechts zien omdat wij worden waargenomen. In dezelfde bundel *Brieven aan Malcolm*, waar ik al een paar keer naar verwees, reflecteert Lewis op de relatie tussen God en mens. Die relatie is de dynamiek tussen Schepper en schepsel, waarin het spreken over het heilige besloten ligt. Het gedicht van Elizabeth Barrett Browning confronteerde ons met een gemis: wij kunnen Gods tegenwoordigheid in deze wereld missen. Dat gemis is volgens Lewis een gevolg van ons gebrek aan aandacht, ons gebrek aan alertheid.

Maar om God te vinden is het misschien niet altijd nodig om de schepselen achter te laten. We kunnen Hem negeren, maar nergens kunnen we zijn aanwezigheid ontlopen. De wereld is vol van Hem. Hij loopt overal incognito rond. En het incognito is niet altijd moeilijk te doorgronden. Het echte werk is om te onthouden, om aandachtig te zijn. Eigenlijk om wakker te worden. Nog meer, om wakker te blijven.¹⁰⁸

Hoe kunnen we weer opmerkzaam zijn? Kunnen we opnieuw sensitief worden voor Gods activiteit en zijn wandelen door deze wereld? En hoe helpen we nieuwe generaties om 'wakker' te zijn of te worden? Wat is daarvoor nodig?

Het heilige als onderwerp van praktijkgericht onderzoek

De komende jaren gaan mijn collega's en ik het verlangen naar het heilige in onze tijd en bij onszelf onderzoeken. Het lectoraat theologie heeft tot taak om praktijkvragen te doordenken vanuit de christelijke bronnen, vanuit de Schrift en de traditie, en diezelfde bronnen te laten bevragen door wat er gebeurt in de geleefde praktijk. Om dat onderzoek te faciliteren, heb ik in deze rede een poging gedaan om het thema te agenderen, te verkennen en enkele theologische krijdstrepen te trekken om scherper te zien waarop het aankomt. Hoe we kijken bepaalt immers ook wat we zien.

Met dit nieuwe onderzoeksprogramma wil het lectoraat theologie ook bijdragen aan het overkoepelende onderzoeksprogramma van de CHE, getiteld 'De kracht van de relaties'.¹⁰⁹ Er is onder lectoren, zo heb ik begrepen, regelmatig de vraag gesteld hoe dit onderzoeksthema begrepen moet worden. Hebben relaties kracht? Of maken relaties mensen 'krachtig'? Met deze rede is die vraag wat mij betreft beantwoord. Het heilige is de relationele kracht die zich – althans voor wie opmerkzaam is – op allerlei plekken en in allerlei personen aandient: aan de rand van een bed in het ziekenhuis waar een verpleegkundige of geestelijk verzorger iets van hoop, zorg en troost schenkt; in de leraar voor de klas die een leerling richting geeft in het leven; op de dode plekken van onze samenleving waar de chaos van polarisatie en fragmentatie zich manifesteert, en waar sociaal werkers iets van heling en verzoening kunnen brengen. Al die professionals die wij op deze school mogen opleiden, leiden wij op in de verwachting dat in hun werk iets van de heilgende kracht die relaties schept zichtbaar wordt en daarin de hand van hun Schepper. Theologie, goede theologie, draagt bij aan het trainen van een houding van verwondering, en wil zo iets van die 'vreze des HEREN' in alle schoonheid, waarheid, en goedheid in herinnering roepen. Zo kan theologie bijdragen aan het ontsluiten van het heilige in een seculiere tijd, door het leven te benaderen in relatie tot God als de Heilige vanuit wie de hele schepping betekenis en samenhang ontvangt. Dat vraagt om onderwijs waarin onze ogen en oren getraind worden in sensitiviteit. Om langer te kijken, te luisteren, om het uit te houden daar waar zinloosheid en hopeloosheid lijken te regeren. Theologie heeft hierin een maatschappelijke taak binnen de hogeschool en naar de bredere samenleving.



Als Theologie Ede streven we er naar een onderzoekende opleiding te zijn waarin de vruchten van onderzoek bijdragen aan de inhoud en de vorm van het onderwijs, en het onderwijs via studenten en docenten bijdraagt aan het onderzoek, waar mogelijk ook samen met praktijkpartners. Dat zijn de organisaties, kerkelijke gemeenschappen en scholen waar onze studenten nu reeds hun stages lopen en na hun opleiding vaak een baan vinden. In de komende periode willen we deze samenwerking verder gestalte geven door rondom ons onderzoek diverse 'learning communities' op te zetten waarin onderzoek, onderwijs en praktijkpartners samen optrekken. Daardoor heeft de praktijk ook echt wat aan de uitkomsten van het onderzoek.

Om ons onderzoek structuur te geven, onderscheiden we drie onderzoekslijnen: Plaatsen, Praktijken en Pedagogiek.

Plaatsen. In dit deelonderzoek wordt gekeken naar hoe specifieke ruimtes, als religieus erfgoed, retraceoord, kapelletjes, stilteplaatsen, (neo-)monastieke plaatsen en de natuur een rol spelen in de omgang en ervaring van God. Wie komen daarop af en wat zoeken mensen op die plekken? Wat brengt de ervaring hen? Maar ook: Wat gebeurt daar of wat 'maakt' dat er heiligheid wordt ervaren? Hoe kunnen deze plaatsen een rol vervullen in een seculiere samenleving? Hebben ze ook niet-religieus betrokken burgers wat te bieden en wat dan? Rond deze vragen hebben we met VKB Kerkrentmeesters en de stichting Oude en Nieuwe Kerk Delft reeds een eerste congres *Heilige ruimte* georganiseerd om beleidsmakers 'een andere kijk' te bieden op de rol van kerken in hun dorp of stad. In dit deelonderzoek willen we ook nadrukkelijk aandacht schenken aan de rol van de natuur in relatie tot spiritualiteit en klimaatrechtvaardigheid. Wat is de achtergrond van recente pleidooien om te spreken over de heiligheid van de natuur? Wat bedoelen mensen met de uitdrukking 'heilig' als het gaat om de natuur en hoe kun je dit theologisch evalueren? In hoeverre is er een verband tussen een dergelijke spirituele kijk op de natuur en een duurzame levensstijl? Wat is het verhaal van mensen die aangeven zelf het 'heilige' in de natuur te ervaren? Is het ook een 'ontmoetingsruimte' die tot God leidt? Kortom, is er een verband tussen een spirituele omgang met de natuur en een duurzamere levensstijl? Rondom deze vragen hopen we samen met onder andere A Rocha Nederland onderzoek te doen. Ook willen we uitgebreider onderzoek doen naar het *outdoor*-programma van de CHE: wat doet het verblijf in de natuur met studenten? Hoe helpt het hen in hun leven en in hun leven met God?

Praktijken. In het tweede deelonderzoek willen we onderzoeken hoe ingebedde praktijken, zoals rituelen en structuren, mensen betrekken op het heilige. Te denken valt aan geestelijke verzorgers die rituelen gebruiken in hun werk in ziekenhuizen en overheidsorganen (bijvoorbeeld bij de politie en defensie) of pioniers en predikanten die Bijbellezen met of preken voor seculiere tijdgenoten, hen de biecht aanbieden of met hen bidden. Hierin willen we optrekken met de NBG en de IZB. Hier spelen diverse vragen: Is het zo dat rituelen mensen helpen om betrokken te raken? Wat beleven mensen in deze praktijken en hoe helpt het mensen om een andere levenshouding te ontwikkelen? Leiden deze praktijken ook tot ontmoeting met God?¹¹⁰ Ook de neo-monastieke bewegingen onder protestanten willen we hier onderzoeken. In de afgelopen jaren zijn diverse initiatieven ontplooid om mensen via podcasts, kalenders, boekjes en programmastructuren (o.a. gebedstijden, vastenperioden, leefregels) aan te bieden om hun leven op af te stemmen. Wie komen hierop af? Hoe helpen getijdengebeden mensen om structuur en houvast te vinden in het leven? Waar komt de hernieuwde aandacht voor vasten vandaan? Helpen deze praktijken mensen om Gods aanwezigheid en betrokkenheid op deze wereld meer te ervaren? Zo ja, hoe vormt dit hun leven? Voor dit onderzoek willen we onder andere optrekken met de EO, waarmee de CHE samenwerkt in het jongerenplatform *Life Rules*. In dit platform krijgen twintigers praktische handvatten aangereikt om hun leven 'te ordenen' en richting te geven.

Pedagogiek. In het derde deelonderzoek willen we kijken naar de verhouding tussen het heilige en onderwijs. Hoe kan aandacht voor het heilige onderwijs- en opvoedingstheorieën en praktijken verrijken? Bieden ervaringen met het heilige een aanvulling op de meer cognitief ingestoken manieren van godsdienstonderwijs? Wat gebeurt er wanneer GL-onderwijs of catechisatie in een andere ruimte plaatsvindt? Hierbij willen we ook de gevolgen voor didactiek meenemen. Hoe kunnen kerkelijke gemeenschappen nieuwe generaties inwijden in het heilige? Hoe 'leren' mensen het heilige te zien en te waarderen? Hoe help je mensen hiervoor gevoelig te worden? Welke rol kunnen plaatsen (kerken, stilteruimtes, natuur) en praktijken (rituelen, ritmes) hierin spelen? Hierbij kan ook gedacht worden aan de rol van 'heiligen'. Hebben jonge mensen behoefte aan 'heilige influencers' die een belichaamd voorbeeld zijn van hoe het leven met God vorm kan krijgen en verschil kan maken? En hoe kan dit bijvoorbeeld organisaties en scholen helpen in het ontwikkelen van godsdienst- en levensbeschouwelijk onderwijs of catechetisch materiaal? De bedoeling is om hier samen met de middelbare scholen in ons netwerk (Christelijke opleidingsschool) en jongerenorganisaties als HGJB en Youth for Christ te verkennen hoe de ervaringsdimensie een rol kan spelen in de communicatie van de betekenis van het christelijk geloof en in het levensbeschouwelijk onderwijs.



Met dit onderzoeksprogramma hopen we de komende jaren bij te dragen aan de versterking van ons onderwijs en de verrijking van het werkveld door, zoals Paulus zegt, 'in het licht te stellen hoe het geheim dat in alle eeuwen verborgen was in God, de schepper van alle dingen, verwezenlijkt wordt' (Ef. 3:9). Om met de woorden van Augustinus te eindigen: 'We hebben het feit gehoord, laten we nu het mysterie zoeken.'¹¹¹

Dankwoord

Sinds september 2023 mocht ik het stokje als lector theologie overnemen van Sake Stoppels, met wie ik de jaren daarvoor mocht optrekken in zijn lectoraat. Ik ben hem veel dank verschuldigd voor de vriendelijkheid en ruimhartigheid waarmee hij mij een plek gaf en betrok in zijn onderzoek. Herman Oevermans wil ik bedanken voor zijn rol bij Theologie Ede. Al vanaf het begin dat je aantrad als directeur maakte je tijd vrij om met mij van gedachten te wisselen en waar nodig wat bijsturing te geven. Ik kan onze gesprekken ontzettend waarderen. Het is me een genoegen om ons contact, nu in de uitwisseling onderzoek-onderwijs, voort te zetten en zo samen te bouwen aan Theologie Ede als een plek waar we leren wat het is om 'nieuwsgierig orthodox' te zijn.

Het College van Bestuur, Jan Hol, Pieter Oudenaarden en Jannette Meiling, wil ik bedanken voor mijn benoeming tot lector. Het is stimulerend om jullie betrokkenheid te merken bij het onderzoek aan de CHE en in het bijzonder bij mijn activiteiten als lector. Ik zie uit naar verdere samenwerking tussen bestuur en onderzoek, zodat beleidsvorming en theologische bezinning elkaar mogen versterken.

De lectoren wil ik bedanken voor de manier waarop ze mij hebben ontvangen in hun kring. Onze gesprekken en momenten van uitwisseling ervaar ik als zeer inspirerend en bemoedigend. In het bijzonder wil ik Robert van Putten noemen met wie ik al regelmatig samenwerk in projecten en bij wie ik iets van 'resonantie' ervaar. Ook het team onderzoek wil ik bedanken voor al hun werk in het mogelijk maken van het onderzoeksprogramma aan de CHE: Janneke de Kramer-Cuppen als directeur, Caroline Oosterwijk, Arina Uijl en Marco van den Broek als adviseurs, en Cécile Korevaar-van der Stelt als communicatieadviseur. Lisanne van den Brink-Wiersema, ondersteuner van het lectoraat theologie, wil ik hier apart noemen. Het is een zegen dat jij geniet van de dingen waar ik soms als een berg tegenop zie.

Ook Egbert Modderman wil ik bedanken. Niet alleen voor zijn betrokkenheid bij dit nieuwe project, maar ook voor de goedgunstigheid waarmee hij zijn schilderij *De aanraking* beschikbaar stelde om niet alleen deze rede van schoonheid te voorzien, maar ook om gedurende het onderzoeksproject met ons te reizen. Verder bedank ik alle meelezers die hebben meegedacht nog voor er iets op papier stond en die tijd hebben vrijgemaakt om toen er eindelijk iets op papier stond mee te lezen. Hans Burger, Robert Doornenbal, Kees van Ekris, Sabine van der Heijden, Daan Molenaar, Herman Oevermans, Hanneke Ouwerkerk, Stefan Paas, Hanneke de Pater-Bakker, Jan Marten Praamsma, Robert van Putten, Marco Rotman en Hans Schaeffer. Carin Slotboom-Meijers, naast theologie ook neerlandica, heeft ten slotte ook nog de tek-



sten op hun taalkundige houdbaarheid gecontroleerd. Daarvoor heel veel dank. En natuurlijk dank ik Maarten van der Vloed die mij hielp met het vinden van bronnen.

Het is gebruikelijk om aan het eind van je voorwoord je meest intieme naasten te noemen. Dit is voor mij geen formaliteit. De ironie is dat schrijven over het gemis van het heilige in een maakbare en versnellende samenleving samen kan gaan met een haastig en te druk leven. Het gemis dat in deze rede beschreven wordt is daarom net zo goed mijn eigen gemis. Daarom wil ik mijn gezin bedanken, dat mij helpt om op mijn studeerkamer te kunnen werken, mij uitdaagt om wat er in mijn hoofd omgaat te verbinden met het gewone leven en mij meeneemt naar buiten toe. Om te genieten van Gods schepping, om stil te staan bij de hagedis die we zien wegschieten en de vogel die we niet zien maar wel horen fluiten, en te oefenen om opmerkzaam te zijn voor alles wat groeit en bloeit als getuigenis van de grote Kunstenaar. Bovendien hebben jullie mij gestimuleerd om na onze verhuizing ook plek te bieden aan kippen. Wat een heerlijke schepseltjes om naar te kijken. En wie had gedacht dat je samen zo veel vreugde kunt ontfangen aan een ei dat gelegd is. Grace, Daan, Aron en Eva, ik hou van jullie.

Noten

- 1 Elizabeth Barrett Browning, *Aurora Leigh* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 246.
- 2 Sake Stoppels, Jan Marten Praamsma en Jan Martijn Abrahamse, red. *Zoeken naar de dingen die boven zijn: Heil in een seculiere tijd* (Utrecht: Kokboekencentrum, 2023).
- 3 Salman Rushdie, *Is er dan niets meer heilig? Over religie en literatuur* (Utrecht/Antwerpen: Veen, 1990), 54. Oorspronkelijk was dit essay bedoeld als een lezing ter gelegenheid van de Herbert Read Memorial Lecture in 1990. Rushdie kon echter zelf, omdat zijn veiligheid niet gegarandeerd kon worden, deze tekst niet voordragen en moest door Harold Pinter vervangen worden. Na jaren van onderduiken en voortdurende bescherming door de Britse diensten was Rushdie op 12 augustus 2022 alsnog slachtoffer van een aanslag in New York waarbij hij uiteindelijk het zicht aan één oog verloor en hij één hand niet meer volledig kan gebruiken. Een eerdere aanslag op zijn leven in augustus 1989 mislukte doordat de bom vroegtijdig afging.
- 4 Rushdie, *Is er dan niets meer heilig?*, 54.
- 5 Antoine Bodar, “Teloorgang van het heilige,” *Trouw*, 23 december 1995.
- 6 Voor een behulpzame verkenning van het gebruik van ‘praktijk’ als theoretisch begrip zie Robert van Putten, *De ban van beheersing: Naar een reflexieve bestuurskunst* (Amsterdam: Boom, 2020), 151-155, 179.
- 7 Jan Martijn Abrahamse, “Does God Do Anything Novel? The Shape of Salvation in Late Modern Christian Literature,” in *Visions of the Good Life and the Why of Christian Faith in the Secular West: On Salvation, Church, and Mission*, red. Stefan Paas, Hans Schaeffer, Karen Zwijze en Jan Martijn Abrahamse (Theology and Mission in World Christianity, vol. 33; Leiden/Boston: Brill, 2024), verschijnt medio oktober.
- 8 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007), 146-158.
- 9 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, [1967], 1990), 108.
- 10 Berger, *The Sacred Canopy*, 124-125.
- 11 In een recent rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) wordt de toenemende onzekerheid bij een grote groep Nederlanders en de ervaring van machteloosheid als het gevolg van de crisis vastgesteld. Zie *Grip: Het maatschappelijk belang van persoonlijke controle* (rapport, no. 108; Den Haag: WRR, 2023), 137, 140, 144, 163. In het rapport wordt vastgesteld dat ‘[m]et de gedachte dat de wereld wordt geregeerd door chaos en toeval, en dat wij allen zijn overgeleverd aan de grillen van het lot, voor velen eenvoudig niet valt te leven’ (144).

- 
- 12 Herman Paul, *De slag om het hart: Over secularisatie van verlangen* (Utrecht: Boeken centrum, 2017), 7-12.
 - 13 Elizabeth Oldfield, "Keeping Sacred Time: Communal rhythms as an antidote to relentless commodification," *Comment*, 7 december 2023, zie <https://comment.org/keeping-sacred-time/>.
 - 14 Suzanne van Spijker, "Zwetend voor het altaar: Westerkerk wordt pop-upgym," *Het Parool*, 22 augustus 2023, zie <https://www.parool.nl/amsterdam/zwetend-voor-het-altaar-westerkerk-wordt-pop-upgym~b00c8564/>.
 - 15 Sally Rooney, *Beautiful World, Where Are You* (London: Faber, 2021), 75.
 - 16 Jürgen Habermas, "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt," in *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, red. Michael Reder en Josef Schmidt (Frankfurt: Suhrkamp, 2008), 26-27.
 - 17 Habermas, "Ein Bewußtsein von dem, was fehlt," 30-31.
 - 18 Bas Heijne, *Mens/onmens: Essay* (Amsterdam: Prometheus, 2020), 47-77.
 - 19 Harriet C. Lutzky, "Desire as Constitutive Element of the Sacred," *Archive for the psychology of religion* 25, no. 1 (2003): 63-64: 'Desire, a response to separation, is thus created by a fundamental lack, and endures because that lack or absence itself endures.'
 - 20 Rooney, *Beautiful World, Where Are You*, 186.
 - 21 Marianne Thieme, "Terug naar de traditie," *Groene Amsterdammer*, no. 17-18, 26 april 2023, zie <https://www.groene.nl/artikel/terug-naar-de-traditie>.
 - 22 Rooney, *Beautiful World, Where Are You*, 137.
 - 23 Paul Kingsnorth, "The Cross and the Machine," *First Things*, juni 2021, zie <https://www.firstthings.com/article/2021/06/the-cross-and-the-machine>. Het verhaal van Kingsnorth lijkt onderdeel van een grotere beweging, zie Justin Brierley, *The Surprising Rebirth of Belief in God: Why New Atheism Grew Old and Secular Thinkers Are Considering Christianity Again* (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2023); en "A Christian revival is under way in Britain," *The Spectator*, 30 maart 2024, zie <https://www.spectator.co.uk/article/a-christian-revival-is-under-way-in-britain/>. Overigens zijn er ook aanwijzingen dat onder jonge Nederlanders met een niet-islamitische achtergrond de interesse voor de islam groeit, zie <https://www.hartvannederland.nl/persoonlijke-verhalen/steeds-meer-nederlanders-bekeren-zich-tot-islam-ook-tom-32>.
 - 24 Hilbrand Rozema, "Paul Kingsnorth – 'Door onze god-loosheid ontstonden de grootste tirannieën én de klimaatcrisis': Oosterse orthodoxie als levensbron," *Wapenveld* 73, no. 1 (2023): 4.

- 25 Rozema, "Paul Kingsnorth," 7-8.
- 26 Rozema, "Paul Kingsnorth," 8.
- 27 Amitav Ghosh, *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis* (London: John Murray, 2021), 5-47, 255-257.
- 28 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 30.
- 29 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 77.
- 30 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 77, 189-190.
- 31 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 35-36. Deze praktijk van 'terraforming' – d.w.z. land toe-eigenen en van nieuwe betekenis voorzien door het een andere naam te geven, vaak afgeleid van namen in het thuisland – was kenmerkend voor de koloniale tijd die laat zien hoe de moderne Europeaan de rest van de wereld beschouwde als 'onbeschreven' en 'betekenisloos' (49-71).
- 32 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 34, 36. John Inge schrijft 'where became determined by when', aangezien tijdzones bepalend werden voor plaatsbepaling. Cf. John Inge, *A Christian Theology of Place* (Exploration in Practical, Pastoral and Empirical Theology; Aldershot: Ashgate, 2003), 9, 11.
- 33 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 192.
- 34 Ghosh, *The Nutmeg's Curse*, 197.
- 35 Norman Wirzba, *This Sacred Life: Humanity's Place in a Wounded World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 3-33.
- 36 Wirzba, *This Sacred Life*, 142.
- 37 Wirzba, *This Sacred Life*, 137-138, 141-142, 151-154.
- 38 Wirzba, *This Sacred Life*, 215.
- 39 Wirzba, *This Sacred Life*, 139.
- 40 Iris Murdoch, "Profile," *Times*, 15 April 1983.
- 41 Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, [1917], 1958), 6. Etymologisch komt *numen* van een 'knikje met het hoofd'.
- 42 Otto, *Das Heilige*, 10.
- 43 Otto, *Das Heilige*, 13-37. Cf. Colin Crowder, "Rudolf Otto's *The Idea of the Holy* Revisited," in *Holiness: Past en Present*, red. Stephen C. Barton (London: T&T Clark, 2002), 34-35. Karl Barth neemt deze term later van Otto over maar geeft er een andere invulling aan.
- 44 Otto, *Das Heilige*, 42-52.

- 
- 45 Otto, *Das Heilige*, 71-72.
- 46 Mircea Eliade, *Das Heilige und Profane: Vom Wesen des Religiösen* (Hamburg: Rowohlt, 1957), 10. Vgl. Bryan S. Rennie, "The Sacred and Sacrality: From Eliade to Evolutionary Ethology," *Religion* 47, no. 4 (2017): 664-665, 669. Volgens Rennie moet Eliade gelezen worden als een correctie op Otto's exclusief westerse monotheïstische benadering van het heilige.
- 47 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 22-29.
- 48 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 17.
- 49 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 64.
- 50 Voor deze alinea heb ik dankbaar gebruik gemaakt van Philip Jenson, "Holiness in the Priestly Writings of the Old Testament," in *Holiness*, 93-121.
- 51 John E. Hartley, *Leviticus* (WBC, vol. 4; Dallas: Word, 1992), 307-312 (312). Ook Hartley verwijst naar Otto's *Das Heilige* om de dubbelheid van heiligheid (aantrekkingskracht en vrees) te benoemen. Boeiend is ook de verbinding met Gods zelfintroductie in Ex. 20:2. Hier wordt de bevrijding uit Egypte verbonden aan Gods identiteit. Zo wordt in Leviticus de heiligheid van het volk verbonden aan Gods identiteit als de Heilige (310-311).
- 52 John Webster, *Holiness* (London: SCM Press, 2003), 9.
- 53 Webster, *Holiness*, 19.
- 54 Webster, *Holiness*, 41.
- 55 Webster, *Holiness*, 45-46.
- 56 O.a. J.E. Hartley, "Holy and Holiness, Clean and Unclean," *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*, red. T. Desmond Alexander en David W. Baker (Downers Grove: IVP, 2003), 420-431.
- 57 William P. Brown, *Sacred Sense: Discovering the Wonder of God's Word and World* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2015), 24.
- 58 Matthijs de Jong, "Heersen als beeld van God: (g)een ramp voor de aarde," *Met andere woorden: Vakblad Bijbel en verhalen* 41 (2022), 22-41; en Abraham Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1951), 49.
- 59 Brown, *Sacred Sense*, 116; vgl. Markus Bockmuehl, "'Keeping It Holy': Old Testament Commandment and New Testament Faith," in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections and the Ten Commandments*, red. Carl E. Braaten en Christopher R. Seitz (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2005), 112-117.
- 60 Rowan Williams, *Wat is heilig? Christendom van vandaag* (Heeswijk: Berne Media, 2017), 22.
- 61 Williams, *Wat is heilig?*, 28.

- 62 Stephen Barton, "Dislocating and Relocating Holiness: A New Testament Study," in *Holiness*, 193-217.
- 63 Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge Studies in Christian Doctrine, vol. 18; Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 181-240, 279-294.
- 64 Webster, *Holiness*, 12-17.
- 65 Williams, *Wat is heilig?*, 29-30.
- 66 Kees van Ekris, "Ik zag het heilige in een koude kamer met naakt tl-licht," *Nieuwe Koers*, maart 2024, zie <https://denieuwekoers.nl/artikel/ik-zag-het-heilige-in-een-koude-kamer-met-naakt-tl-licht/>.
- 67 Scruton, *Eindeloos verlangen naar het heilige*, 223.
- 68 Scruton, *Eindeloos verlangen naar het heilige*, 61-62. Scruton noemt dit muzikale ruimte. Er zijn zo meer gestalten van verstaan: de musicus, de akoesticus, de luisteraar, etc.
- 69 Scruton, *Eindeloos verlangen naar het heilige*, 212-213.
- 70 Scruton, *Eindeloos verlangen naar het heilige*, 102.
- 71 Scruton, *Eindeloos verlangen naar het heilige*, 104, 208-213. Hierin verwijst Scruton met name naar het sciëntisme, waarin de werkelijkheid slechts via empirische middelen gekend kan worden.
- 72 Hartmut Rosa, *The Uncontrollability of the World* (Cambridge: Polity, 2020), ix.
- 73 Rosa, *The Uncontrollability of the World*, 31.
- 74 Rosa, *Uncontrollability of the World*, 59-60; en uitgebreider in Hartmut Rosa, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (Cambridge: Polity Press, [2016], 2019). Recent suggereerde Frits de Lange dat Rosa zijn term resonantie ontleend zou hebben aan Gerd Theissen <https://volzin.nl/de-religieuze-coming-out-van-hartmut-rosa/>.
- 75 Hartmut Rosa, *Democratie vraagt om religie* (Amsterdam: Boom, 2023), 57.
- 76 Jan Martijn Abrahamse, *Ordained Ministry in Free Church Perspective: Retrieving Robert Browne (c. 1550-1633) for Contemporary Ecclesiology* (Studies in Reformed Theology, vol. 41; Leiden/Boston: Brill, 2020), 374-379.
- 77 In het nog te verschijnen essay *Verlangen naar het heilige* zal ik uitgebreider ingaan op de moralisering van het heilige in het protestantisme.
- 78 Prediker 5:1-2. Cf. Maarten Wisse, *Reinventing Christian Doctrine: Retrieving the Law-Gospel Distinction* (London: T&T Clark, 2023).
- 79 F.G. Immink, *Het heilige gebeurt: Praktijk, theologie en traditie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2011), 49.

- 
- 80 Immink, *Het heilige gebeurt*, 50-51. Overigens legt Immink hier ook een verband met Otto's benadering van het heilige als 'irrationele ervaring'. Hoewel Otto uitwendigheid niet per se uitsluit, ligt ook hier het zwaartepunt bij het innerlijk.
 - 81 Wim Dekker, "Misschien moeten we in de protestantse kerken minder vaak Heilig Avondmaal vieren," *Nederlands Dagblad*, 27 september 2023, zie <https://www.nd.nl/ opinie/ columns/1193139/misschien-moeten-we-in-de-protestantse-kerken-minder-vaak-hei>.
 - 82 Sanne Gerrits, "Gereformeerde millennial Mathieu gaat het klooster in: 'Ik typte 'klooster' in bij Google'," *Nederlands Dagblad*, 13 mei 2024, zie <https://www.nd.nl/geloof/ katholiek/1223001/gereformeerde-millennial-mathieu-gaat-het-klooster-in-ik-typt>.
 - 83 Daniel Gillissen, "Oud-burgemeester Pieter Broertjes zoekt houvast. 'Kerken zijn veel belangrijker dan kerkmensen denken'," *Nederlands Dagblad*, 8 november 2023, zie <https://www.nd.nl/geloof/geloof/1198485/oud-burgemeester-pieter-broertjes-zoekt-houvast-ik-ben-gaan-m>.
 - 84 Hans Boersma, *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2011), 5.
 - 85 Boersma, *Heavenly Participation*, 22-23.
 - 86 Boersma, *Heavenly Participation*, 21.
 - 87 Boersma, *Heavenly Participation*, 31-32.
 - 88 Boersma, *Heavenly Participation*, 188.
 - 89 Boersma, *Heavenly Participation*, 9, 189.
 - 90 Christian Wiman, *Zero at the Bone: Fifty Entries Against Despair* (New York: Farrar: Straus and Giroux, 2023).
 - 91 Vgl. Ad de Bruijne, *Affect en effect: de betekenis van een Bijbelse spiritualiteit voor de christelijke ethiek in een (post-)seculiere context* (Inaugurale rede, Kampen: Theologische Universiteit Kampen, 2010).
 - 92 O.a. Tremper Longman, "Fear of the Lord," in *The Theological Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, red. Tremper Longman en Peter Enns (Downers Grove/ Nottingham: IVP, 2008), 201-205 (201); en uitgebreider in Tremper Longman, *The Fear of the Lord Is Wisdom: A Theological Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017); vgl. ook Howard Wettstein, *The Significance of Religious Experience* (Oxford University Press, 2012), 34.
 - 93 Brown, *Sacred Sense*, 6, 9.
 - 94 Brown, *Sacred Sense*, 5-7 (7). Vgl. "The Fear of the Lord and the Politics of Awe," *Journal for Preachers* 45, no. 4 (2022): 26-31.
 - 95 Brown, *Sacred Sense*, 8.

- 96 Abraham J. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus & Cudahy, 1959), 73-79 (74). Het boeiende is dat Heschel *awe* hier al als een emotie beschrijft die een nadrukkelijk epistemologisch karakter heeft. Vgl. Christopher Woznicki, "The Awe of the Lord is the Beginning of Knowledge: The Significance of Awe for Theological Epistemology," *The Expository Times* 131, no. 4 (2020): 158.
- 97 Heschel, *God in Search of Man*, 74.
- 98 Heschel, *God in Search of Man*, 78.
- 99 Brown, "The Fear of the Lord and the Politics of Awe," 30.
- 100 Jan Martijn Abrahamse, "Bewegen in het boek der natuur: Buitensport als heilzame spirituele discipline," *Theologia Reformata* 66, no. 4 (2023): 360-374.
- 101 Boersma, *Heavenly Participation*, 174, cf. 189. Zie in dit verband ook de inaugurele rede van Hans Burger, *Geopenbaard geheim: Systematische theologie in dienst van mystagogie en oriëntatie* (Inaugurele rede, Utrecht: Theologische Universiteit Utrecht, 2023).
- 102 Warren, *Liturgie van het alledaagse*, 61-62.
- 103 Warren, *Liturgie van het alledaagse*, 63.
- 104 Warren, *Liturgie van het alledaagse*, 31.
- 105 C.S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (New York: Harcourt, Brace and World, 1964), 75.
- 106 Petruschka Schaafsma, *Hoeveel duidelijkheid kan het goede verdragen? Over ethiek, theologie en gevoel voor mysterie* (Inaugurele rede, Utrecht: Protestantse Theologische Universiteit, 9 november 2023), 11.
- 107 Lewis, *Letters to Malcolm*, 13.
- 108 Lewis, *Letters to Malcolm*, 75.
- 109 Zie hiervoor <https://www.che.nl/onderzoek>.
- 110 Vgl. Stefan Paas, *Vrede op aarde: Over heil en redding in deze tijd* (Utrecht: Kokboekencentrum, 2023), 274.
- 111 'Factum audivimus, mysterium requiramus.' Augustinus, *Evangelium Joannis Tractatus*, CXXIV.



Over de lector



Jan Martijn Abrahamse (1985) is lector theologie. Hij studeerde theologie aan de Evangelische Theologische Faculteit (Leuven), Vrije Universiteit (Amsterdam) en Duke University (Durham, VS). Eerder was hij werkzaam als promovendus en docent aan het Baptisten Seminarium (Amsterdam) en als predikant van de Aalsmeerse CAMA gemeente (Unie-ABC). In januari 2018 promoveerde hij aan de Vrije Universiteit in de systematische theologie, op een ecclesiologisch thema. Vervolgens was hij enkele jaren parttime verbonden aan het Baptisten Seminarium en de Christelijke Hogeschool Ede als docent systematische theologie en ethiek. Hij publiceerde over kerk en ambt, de Psalmen, heil en verlossing, en de relatie tussen komedie en theologie. Hij is onder meer betrokken bij het *Netherlands Institute for Evangelical and Reformation Theology* (NIFERT) en *The Centre for Church and Mission in the West* (CCMW). Verder is hij redactielid van De Leerlingen (EO/IZB), een podcast over geloof en leven en vaste gast in de podcast *Begrijpend Leven* (Baptisten Seminarium/Maatschappij van Welstand).



Lectoraten



De CHE heeft tien (associate) lectoraten. Zij zijn verbonden aan onze hbo-opleidingen en doen onderzoek i.s.m. de werkvelden en – waar mogelijk – samen met studenten binnen de werkvelden waarvoor de hogeschool opleidt.

Lectoraat ‘Bezieling en Professionaliteit’ / Robert van Putten

Lectoraat ‘Dienstbaar Organiseren’ / Henk Kievit

Lectoraat ‘Informele Netwerken en Laatmoderniteit’ / Wim Dekker

Lectoraat ‘Jeugd en Gezin’ / Martine Noordegraaf

(Associate) lectoraat ‘Journalistiek en Communicatie’ / Korien van Vuuren – Verkerk

(Associate) lectoraat ‘Professioneel Opvoeden’ / Danielle van de Koot

Lectoraat ‘Samen Divers’ / Gert-Jan Veerman

Lectoraat ‘Verlangen naar het heilige’ / Jan Martijn Abrahamse

Lectoraat ‘Zin in ICT’ / Erik-Jan Smits

Lectoraat ‘Zorg voor Voeding en Gezondheid’ / Willemieke Kroeze



Christelijke Hogeschool Ede
Oude Kerkweg 100
6717 JS Ede
0318 696 300
info@che.nl

www.che.nl

