

## Spiritualiteit en maatschappelijk engagement als ‘moderne’ oppositie<sup>1</sup>

Anne-Marie Korte

Onlangs meldde zich een studente bij me die een scriptie wilde schrijven over ‘maatschappelijk engagement’ – een keuze die me erg verbaasde omdat dit onderwerp al lange tijd niet meer in de gratie is. Op dit moment is vooral ‘spiritualiteit’ in trek, een brede verzamelterm voor alles wat bijdraagt aan individuele zingeving en persoonlijke levensoriëntatie, al of niet ontleend aan religieuze bronnen of praktijken. Bij nader inzien bleek dit evenwel ook het onderwerp van deze studente te zijn. Want wat ze eigenlijk wilde weten, is hoe mensen geïnspireerd raken, en blijven, om zich voor anderen in te zetten. Ze dacht dat dit in de huidige samenleving in het gedrang komt, en maakte zich daar zorgen over. Maar het kwam niet in haar op om dit probleem als zodanig te analyseren. Haar vraag was wat mensen ertoe brengt om zich solidair, verantwoordelijk en betrokken ten opzichte van anderen op te stellen, en ze vermoedde dat religie daar een ‘bron’ voor is. Wat maatschappelijke engagement feitelijk inhoudt kwam voor haar hier verder niet aan te pas.

Waar komt het idee vandaan dat spiritualiteit en maatschappelijke betrokkenheid zulke verschillende bewegingen zijn, respectievelijk ‘naar binnen’ en ‘naar buiten’ gericht, individueel versus sociaal georiënteerd, zoals deze studente veronderstelt? In deze bijdrage betoog ik dat deze voorstelling van zaken een

hardnekkige *moderne* mythe is, waaraan het twintigste eeuwse westerse feminisme bovendien een eigen bijdrage heeft geleverd. Vanuit mijn vakgebied, Genderstudies Theologie en Religiewetenschap, onderwerp ik deze mythe aan een kritische blik. Eerst onderzoek ik de herkomst van het idee dat spiritualiteit en maatschappelijk engagement elkaars tegenpolen vormen en laat ik zien in welke zin het hier gaat om een recente en typisch twintigste eeuwse opvatting. Vervolgens bespreek ik het aandeel van feministische theorievorming en feministische theologie in het creëren en in stand houden van deze tegenstelling.

### ***Spiritualiteit en maatschappelijk engagement als moderne tegenstelling***

Vaak wordt gedacht, zeker in het licht van de huidige grote belangstelling voor spiritualiteit als levenskunst en als persoonlijke, innerlijke ontwikkeling, dat christelijke spiritualiteit ook nooit iets anders is geweest dan individuele en naar binnen gekeerde vroomheid, met een zwaar accent op ascese en onthouding, boete en lichamelijke versterving. Een goed voorbeeld van dit cliché valt te zien in het beeld dat Dan Brown in de *Da Vinci Code* schetst van de monnik en Opus Dei bewaker Silas. Deze legt zichzelf heimelijk allerlei boetes op en lijkt zich te verlustigen in de strenge

pijnigingen die hij zichzelf toebrengt omwille van zijn persoonlijke relatie met God, terwijl hij onderhand dood en verderf om zich heen zaait.

Juist dit idee van spiritualiteit als een louter individuele en innerlijke zaak is een tamelijk recente voorstelling van zaken. In het jodendom en christendom, evenals in de islam, is van meet af aan het innerlijk van mensen van groot belang gevonden voor hun religieuze opstelling, omdat daar de kern van hun motieven en bedoelingen wordt gesitueerd. Maar dit innerlijk staat niet op zichzelf, en evenmin staat het los van het totale handelen van mensen, van hun interactie met anderen, en van hun publieke optreden in religieuze en andere gezelschappen. Niet de ontwikkeling van het innerlijk op zich, maar het bijsturen van een verkeerde gerichtheid van de menselijke inborst is de zorg van degenen die op spiritueel gebied advies en leiding geven.

Zowel in het voorchristelijke jodendom als in het vroege christendom zijn stromingen ontstaan van mensen die zich uit het gewone leven terugtrokken om een totaal aan God gewijd bestaan te leiden. Leven als monnik of als vrouwelijke religieuze is in het westerse christendom, anders dan in het byzantijnse christendom, evenwel nooit een puur individuele zaak geweest. Het heeft van meet af aan bestaan uit een gereguleerd en gemeenschappelijk kloosterleven, mede omdat het westerse christendom zich – meer dan het oosterse – in een stadse cultuur en omgeving ontwikkelde. Kloosters vormden hier gedurende lange perioden de spil van cultuur en samenleving. De rol die ze vervulden op het punt van onderwijs, administratie, ziekenzorg en zielzorg bracht met zich mee dat de meeste kloosterlingen ook feitelijk sociale en publieke werkzaamheden verrichtten die op het grotere geheel van de samenleving gericht waren. Vrouwelijke religieuzen werden veel meer van de grotere wereld weggehouden

dan hun mannelijke collega's, maar veel abdisen, mystica's en kluizenaresen in middeleeuws Europa hadden een druk sociaal en publiek leven naast hun werkzaamheden en hun liturgische bezigheden binnen hun klooster. Over de situatie rond de vijftiende eeuwse Utrechtse kluizenares Suster Bertken (1426-1514) is bijvoorbeeld bekend dat de kerkelijke overheid de plaatselijke gelovigen moest waarschuwen dat Bertken maar een beperkt aantal uren van de dag beschikbaar was om hen van advies te dienen en met hen te bidden door het luikje van haar kluis, die aan de Buurkerk in hartje Utrecht zat.

De kerkhistorica Caroline Walker Bynum, die het verband onderzocht tussen de groei van het monastieke leven in de Middeleeuwen en de opkomende belangstelling voor het innerlijk van de kloosterlingen, concludeert dat deze concentratie op het innerlijk in dienst stond van het trainen van de kloosterlingen voor hun rol binnen en voor de gemeenschap. De innerlijke mens was, tot aan de Renaissance en Reformatie in ieder geval, niet de kern van het unieke individu zoals we dat nu kennen, maar een te bewerken gebied dat er voor iedereen in principe hetzelfde uitzag, te weten de menselijke natuur met een neiging tot zonde en een verlangen naar verlossing en Gods genade. Het innerlijk of het menselijke hart is in het klassieke christelijke denken vooral een theologische metafoor, en zeker geen psychologische categorie zoals we die nu kennen. Pas vanaf Descartes komt het individuele, en met name rationele bewustzijn als grond en ijkpunt van het menselijk bestaan centraal te staan. Hier wordt de basis gelegd voor de visie op spiritualiteit die in de laatmoderne samenleving inmiddels overheersend is geworden, namelijk dat het individuele innerlijk het centrum en de voedingsbodem is van zingeving en levensoriëntatie. Dit idee – dat religieus geloof op de eerste plaats bestaat uit innerlijke ervaringen – zal vervol-

gens zowel breed omarmd als fel afgewezen worden.

In het verlengde van het Piëtisme en de Romantiek komen in de negentiende eeuw in het katholicisme en het protestantisme veel vormen van naar binnen gekeerde vroomheid tot ontwikkeling. In het katholicisme bijvoorbeeld in de vele Maria- en Heilig Hartdevoties die in deze tijd ontstaan. De negentiende eeuw is in Europa ook de periode waarin de stichting van actieve religieuze congregaties een hoge vlucht neemt en waarin sociale bewegingen zoals voor burger- en vrouwenrechten zich uitdrukkelijk op het christelijke geloof gaan beroepen. Christelijk geloof gaat in de privésfeer en in de publieke sfeer heel verschillende vormen aannemen.

Aan het begin van de twintigste eeuw worden deze patronen onderwerp van theologisch debat en deze dubbele ontwikkeling wordt ook zelf inzet van de vraag naar de kern en de actuele betekenis van het joodse en christelijke geloof. Dat debat steekt in de loop van de twintigste eeuw steeds opnieuw de kop op. Vanuit christelijke sociale bewegingen, vaak georiënteerd op het marxisme, en vanuit protestantse historisch-kritische theologie introduceerde men in de jaren dertig van de vorige eeuw een polemisch onderscheid tussen mystieke en innerlijke vormen van joods en christelijk geloof enerzijds en profetische en maatschappijkritische vormen anderzijds. Veel sociale en politieke bewegingen in westerse landen onderschreven deze visie op een goede, maatschappijkritische, versus een bedenkelijke, want louter innerlijke en spirituele vorm van joods en christelijk geloof. In het bijzonder door de opkomst van het nazisme en de voltrekking van de Holocaust is in West-Europa de kritiek toegenomen op vormen van geloof die zich afkeren van kritisch maatschappelijk engagement en verantwoordelijkheid. Politieke- en bevrijdingstheologieën, die in de jaren zestig van

de vorige eeuw ontstonden, hebben het onderscheid tussen spiritualiteit en maatschappelijk engagement scherp aangezet in hun polemieken met de kerken en de academische theologiebeoefening, en ook de feministische theologie die hieruit is voortgekomen deelt in deze voorstelling van zaken.

### ***De rol van feministische reflectie en feministische theologie bij de oppositie tussen spiritualiteit en maatschappelijk engagement***

De westerse feministische theologie, die in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw opkwam, stond wantrouwend tegenover spiritualiteit als individuele en innerlijke geloofsbeleving. Dit wantrouwen heeft voor een deel te maken met de theologische voor geschiedenis die ik boven schetste, maar ook specifieke opvattingen over feminisme en vrouwenemancipatie spelen hierin een rol. Dit valt bijvoorbeeld goed te zien in de worsteling van de katholieke feministische theologe Catharina Halkes met de gestalte van de Heilige Maria.

Halkes groeide op met de zoetige en tegelijk repressieve Mariavroomheid die tot doel had meisjes kuisheid en gehoorzaamheid bij te brengen. In deze devotie werd Maria's maagdelijkheid benadrukt en Maria's bereidheid om Gods zoon ter wereld te brengen zoals haar dat in de Annunciatie wordt aangezegd. Halkes heeft in interviews verteld hoe dubbel haar gevoelens hierbij waren: zij genoot van de feestelijkheid en de esthetische schoonheid van deze Mariavroomheid met alle processies, Mariahoekjes en bloemenhuldes, maar had tegelijk grote moeite met de boodschap van vrouwelijke onderschikking en de vrees voor seksualiteit en lichamelijke die hierin besloten lag. Het kostte Halkes na haar feministische verwerping van dit Mariabeeld de nodige tijd en afstand om Maria



Magnificat (lofzang aan Maria)

opnieuw voor haar van betekenis te laten worden. Deze betekenis vond Halkes uiteindelijk in de bijbelse profetische Maria die het *Magnificat* uitspreekt, de lofzang in het Lucasevangelie waarin het vertrouwen wordt verwoord dat God de machtigen van hun troon zal stoten en dat recht zal worden gedaan aan degenen die van recht verstoken zijn.

Halkes' Mariabeeld verschuift daarmee van een zich wegcijferende vrouw die in de beslotenheid van het familieleven volbrengt wat haar op mystieke wijze is aangezegd, naar een religieus subject dat zich op eigen initiatief publiekelijk en kritisch uitspreekt over de sociale verhoudingen vanuit haar positie als vrouw. Hierin staat de tegenstelling tussen mystieke en innerlijke geloofsbeleving enerzijds en profetische en maatschappijkritische vormgeving van geloof anderzijds centraal, ditmaal vanuit een expliciete feministische stellingname.

Hier valt duidelijk te zien dat niet alleen de theologische achtergrond maar ook de feministische agenda de tegenstelling tussen naar binnen gekeerde spiritualiteit en naar buiten gericht maatschappelijk engagement bepaalt. Dat liberale en liberaal-socialistische visies op de verhouding tussen vrouwenemancipatie en religie de overhand hebben gehad in de feministische bewegingen binnen en buiten de kerken in de afgelopen eeuw speelt daarbij een rol. Aangezien religieus geloof in deze

benadering per definitie het cultiveren van het eigen innerlijk in onderschikking en zelfopoffering inhoudt, zit religie de emancipatie van vrouwen in de weg. Religieus geloof zou vrouwen belemmeren om hun vrijheid en hun gelijke rechten op te eisen en te verwerkelijken. Simone de Beauvoir, Mary Daly en in hun voetspoor vele andere feministes gaan van deze – te bestrijden – visie uit. Een sprekend voorbeeld van deze benadering vinden we op dit moment in het standpunt dat Ayaan Hirsi Ali inneemt tegenover vrouwenemancipatie en islam.

Deze voorstelling van de verhouding tussen religie en vrouwenemancipatie is nog steeds van grote invloed op de beeldvorming over spiritualiteit en maatschappelijk engagement in feministische en feministisch-theologische kring. Ik wil dit toelichten via het werk van de godsdienstsocioloog Max Weber (1864-1920), een van de grondleggers van het idee dat religie en vrouwenemancipatie elkaar in de weg staan. Weber is bekend geworden door zijn historisch-sociologische studies naar de samenhang tussen vormen van religieus geloof en maatschappijstructuren. Zijn meest bekende studie betreft het verband tussen protestantse ethiek en de opkomst van het kapitalisme.

De centrale gedachte in Webers werk is de rationalisatie-thesen, feitelijk een van de eerste sociaal-wetenschappelijke visies op secularisatie. Zijn uitgangspunt was dat de moderne samenleving steeds meer geleid zou worden door rationeel inzicht in de werkelijkheid, in sociale verhoudingen en in de menselijke persoon, waardoor mensen meer het gevoel zouden hebben hun leven in eigen beheer te krijgen en zich minder afhankelijk zouden gaan voelen van hogere machten en bovennatuurlijke instanties. Deze opkomst van de menselijke autonomie en rationaliteit hield voor hem een noodzakelijke onttovering van de wereld in en een vermindering van de be-

tekenis van religie. Religie zou op den duur helemaal verdwijnen uit de publieke sfeer omdat rationaliteit en zakelijke objectiviteit daarin de boventoon zouden gaan voeren. Religie zou alleen als persoonlijke keuze en individuele levensinvulling kunnen blijven voortbestaan.

Weber, zelf getrouwd met een feministe, overdacht ook wat deze veranderingen voor vrouwen zouden inhouden. Hij zag een direct verband tussen vrouwenemancipatie, het verdwijnen van traditioneel christelijk geloof en processen van secularisatie. Weber stond zelf ambivalent tegenover deze samenhang. Aan de ene kant onderschreef hij het recht van vrouwen op emancipatie en nam hij aan dat vrouwen daarvoor de niet-rationele sfeer van het privé- en gezinsleven dienden te verlaten, omdat deze sfeer hen geen vrijheid en gelijkheid kon garanderen. Anderzijds vreesde Weber de onthumaniserende gevolgen van deze ontwikkeling. Hij beschouwde de privé-sfeer als de plek waar gemeenschapsbanden en -waarden worden gekoesterd en doorgegeven onder invloed van de traditionele godsdienst en was van mening dat deze banden en waarden niet meer gerespecteerd zouden worden in de moderne, op rationaliteit gebaseerde samenleving. In deze zin beschouwde hij vrouwenemancipatie als een bedreiging voor de samenhang en de gezinszin van de moderne maatschappij.

Zowel voorstanders als tegenstanders van vrouwenemancipatie gebruikten Webers interpretatie van de positie van vrouwen in dit proces, en de manier waarop hij de positie van vrouwen met secularisatieprocessen verbindt is een dominante zienswijze geworden. Webers analyse berust echter op een erg schematische waarneming van de sociale positie én de religieuze oriëntatie van vrouwen. Aan de ene kant staat voor hem 'de vrouw binnen de godsdienst': binnen de privé-sfeer is zij de hoedster van de traditionele waarden

en banden van het gezins- en gemeenschapsleven. Aan de andere kant, hier recht tegenover, staat de geëmancipeerde vrouw, die actief betrokken is in de moderne rationele samenleving. Zij heeft haar vrijheid en haar gelijke rechten verworven, omdat zij 'voorbij de godsdienst' is gegaan, de privé-sfeer heeft verlaten en zich een rationele benadering van de werkelijkheid heeft eigen gemaakt.

In Webers model zien we de tegenstelling tussen naar binnen gekeerde spiritualiteit en naar buiten gericht maatschappelijk engagement, nu dus direct gekoppeld aan de positie van vrouwen. Het model versterkt deze oppositie eerder dan dat het deze vermindert: vrouwen zullen moeten kiezen tussen religieus geloof gecombineerd met hun traditionele vrouwenrol in de privé-sfeer of een geëmancipeerd bestaan in de moderne samenleving zonder religieus geloof.

Godsdienstwetenschappers die proberen een verklaring te vinden voor het gegeven dat het op dit moment overwegend vrouwen zijn die nieuwe religieuze bewegingen en *New Age* aanhangen, gebruiken nog steeds varianten van het model van Weber. Ze schrijven de grote belangstelling van vrouwen voor nieuwe religieuze bewegingen toe aan de grotere ruimte die vrouwen in cultureel en psychologisch opzicht hebben om zich te verdiepen in emoties en het eigen innerlijk, of aan de grotere belangstelling voor religie die vrouwen zouden hebben. Dit zou samenhangen met het feit dat vrouwen minder maatschappelijke macht hebben, minder rationeel zijn en vaker in posities van afhankelijkheid verkeren. Het gebruiken van gezag of geweld zou hen in de regel veel minder ter beschikking staan bij het oplossen van conflicten. Hun betrokkenheid bij nieuwe spirituele bewegingen wordt gezien als een passende wijze om uiting te geven aan deze problemen en om uitwegen daarvoor te creëren waarbij zij zelf een actieve rol kunnen spelen.



Max Weber

Men betreft hier ook psycholinguïstisch onderzoek bij waarin wordt gewezen op de empathische of invoelende stijl van ervaren en spreken die kenmerkend is voor veel vrouwen. Deze zou mogelijk samenhangen met specifieke separatieproblemen van vrouwen in hun psychische ontwikkeling, die zich uiten in taboes op agressie en in negatieve connotaties van onafhankelijkheid en zelfstandigheid. Dit levert bij vrouwen vaker een subjectief en emotioneel spreken over de gebeurtenissen in hun eigen leven op, waar mannen veelal rationeler en objectiverender hierover spreken. Met als gevolg dat vrouwen sneller geneigd zouden zijn ingrijpende gebeurtenissen in hun leven als bovennatuurlijk te bestempelen. Vrouwen zouden zich bovendien minder door (conventies van) rationaliteit laten bepalen en ook daardoor eerder hun ervaringen in religieuze of spirituele termen duiden – mede onder invloed van romantische en moderne

opvattingen over zowel vroomheid als vrouwelijkheid. In al deze verklaringen voor de betrokkenheid van vrouwen bij nieuwe religieuze bewegingen wordt nog steeds uitgegaan van de tegenstelling tussen religie en rationaliteit, en tussen meer naar binnen gekeerd zijn en een rol van betekenis spelen in de samenleving.

In het oorspronkelijke werk van Weber zit echter een meer complexe visie op de betekenis van religie voor vrouwen en de betekenis van vrouwen voor religie dan te vinden is in het tweevoudige model dat aan hem wordt ontleend. Weber onderkende naast het individuele en het maatschappelijke niveau nog een derde niveau waarop religie een rol speelt: dat van het gezin, de familie, en de plaatselijke verbanden in buurten en verenigingen. Hij beschouwde dat als het belangrijkste sociale verband waarin religie vorm krijgt en wordt doorgegeven en hij kende vrouwen daarbij de hoofdrol toe. Met andere woorden, hij onderkende dat religie voor vrouwen niet alleen iets individueels of innerlijks is maar dat hun religiositeit nauw samenhangt met de verbindende rol die zij vervullen tussen gezins- en familieleden, tussen de generaties, en tussen mensen in hun buurt en in lokale gemeenschappen. Hij zag vrouwen als degenen die niet alleen de religieuze waarden van saamhorigheid en naastenliefde overdroegen op anderen, maar die deze ook zelf belichaamden en voorleefden en er voor zorgden dat sociale samenhang gerealiseerd werd. Hij vreesde dat vrouwen door hun deelname aan de publieke sfeer deze taken niet meer zouden vervullen.

Feministische reflectie en feministische theologie heeft lange tijd te weinig oog gehad voor deze specifieke betrokkenheid van vrouwen bij religie, en teveel gefocust op de tegenstelling tussen individuele vroomheid en maatschappelijke gerichtheid. De religiositeit van vrouwen is in veel gevallen echter niet primair op het cultiveren van het eigen innerlijk

gericht maar op het onderhouden van banden met en tussen de nabije anderen. In recent religiewetenschappelijk onderzoek dat niet uitgaat van een tegenstelling tussen individuele vroomheid en maatschappelijke gerichtheid wordt de vraag wat religie feitelijk voor vrouwen betekent op een minder gepreoccupeerde manier gesteld. Vrouwen blijken dan als initiatiefnemers van of deelnemers aan religieuze activiteiten en als rituele experts (thuis, in lokale gemeenschappen, en bij geboorte, ziekte en dood) in de meeste gevallen primair gericht te zijn op het onderhouden en bevestigen van banden binnen families, generaties, buurten en lokale gemeenschappen. Zij treden daarbij in allerlei verschillende situaties op als religieuze betekenisgevers door hun creativiteit en hun symbolische en communicatieve vermogens in te zetten. Deze aspecten worden nog te weinig onderkend en onderzocht bij het zoeken naar verklaringen voor de grote deelname van vrouwen aan nieuwe religieuze bewegingen, en bij onderzoek naar de rol van religie bij emancipatieprocessen in het algemeen.

Ik heb de studente die zich afvraagt wat mensen er toe brengt om zich maatschappelijk in te zetten, en hoe religie daarbij als 'bron' fungeert, voorgesteld om een kijkje te nemen in dit laatstgenoemde type religiewetenschappelijk onderzoek (zie de literatuurvermeldingen hieronder). Ik hoop dat ze ontdekt dat maatschappelijke betrokkenheid niet (alleen) een kwestie is van het al of niet hebben van 'inspiratie', en dat ze scherpere vragen gaat stellen over de verhouding tussen spiritualiteit en maatschappelijk engagement, en tussen religie en sociale betrokkenheid.

## Noot

- 1 Dit artikel is een korte bewerking van een publiekslezing, getiteld *Spiritualiteit als feministisch strijdtrein: spiritualiteit en maatschappelijk engagement als 20<sup>ste</sup> eeuwse oppositie*, gehouden op de studiedag 'Strijdbare spiritualiteit' van de Commissie Vrouwenstudies van de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen van de Rijks Universiteit Groningen op 11 april 2007 te Groningen.

## Literatuur

- Bracke, S. (2004) *Women resisting secularisation in an age of globalisation: four case-studies within a European context*. Utrecht: Ph.D Dissertation Utrecht University.
- Juchtmans, G. (2008) *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof*. Tilburg: Ph.D Dissertation Tilburg University.
- Korte, A-M. (2009). Tekens van geliefde overledenen in hedendaagse wonderverhalen. In: *Tijdschrift voor Theologie* (nog te verschijnen).
- Mahmood, S. (2005) *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McClintock Fulkerson, M. (1994). *Changing the subject: women's discourses and feminist theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Starr Sered, S. (1992). *Women as ritual experts: the religious lives of elderly Jewish women in Jerusalem*. New York: Oxford University Press.