PETER NISSEN

Rationeel versus emotioneel geloven

SUMMARY

This essay critically reviews the opposition between believing in a rational way and believing in an emotional way, believing with reason or with the heart. Its objective is not to determine which way of believing has to be considered as being of a higher quality than the other. It rather wants to analyse the public discourse in which religion is opposed to spirituality, where the latter is considered to be a matter of the heart and of emotion. The heart is then seen as superior to reason, as it also is in evangelical and charismatic circles. As a matter of fact, reason and heart are metaphors in the public discourse on religion and spirituality, and both metaphors refer to a certain subsystem of cognition, the implicative (heart) and the propositional (reason). Both subsystems of cognition are at work in the practice of religion and spirituality. They can be compared to the traditional distinction between *fides quae* and *fides qua*. Religion needs both, as a bird needs two wings to be able to fly.

De kwaliteit van geloven wordt in dit themanummer vanuit verschillende invalshoeken belicht. Een drietal polen is aangedragen om van daaruit te kijken naar de aard en waarde van levensovertuigingen. Ik ga daar nog een vierde polariteit aan toevoegen, namelijk die van rationeel versus emotioneel geloven. Maar ik moet u op één punt teleurstellen: ik ga aan mijn beschouwing geen criteria voor de waarde van vormen van geloven ontleen. Ik bespreek de kwaliteit van vormen van geloof in de zin van hun hoedanigheid, hun eigenschappen, en niet in die van hun deugdelijkheid of geschiktheid. U zult van mij dus niet vernemen onder welke condities een bepaalde vorm van geloven beter of slechter is dan een andere. Daar gaat een religiewetenschapper volgens mij namelijk niet over. Ik heb als religiewetenschapper wel ideeën over goede en slechte religiewetenschap, maar niet over goed of slecht geloof. Om het nog scherper te zeggen: slechte religiewetenschap is volgens mij religiewetenschap die probeert te bepalen wat goed en slecht geloof is. Als

religiewetenschapper probeer ik het fenomeen religie te begrijpen, en daarbij geldt voor mij het adagium van Eric Sharpe: ‘the believer is always right.’¹

Fides qua en fides quae

Ik ga dus naar religie en spiritualiteit kijken vanuit het perspectief van rationeel versus emotioneel geloven. Je kunt die polariteit ook in andere beelden beschrijven, bijvoorbeeld verstand tegenover gevoel, of hoofd tegenover hart. Het is een klassiek theologisch inzicht dat geloven zowel een meer gevoelsmatige als een meer verstandelijke kant heeft. Het eerste aspect komt tot uitdrukking in het geloven als attitude, als houding van vertrouwensvolle overgave, en het andere in het geloof als verstandelijke instemming met bepaalde overtuigingen of inzichten, als het onderschrijven dus van geloofsuitspraken of leerstellingen, van proposities, dus van beweringen die waar of onwaar kunnen zijn.

Dit onderscheid tussen twee aspecten van geloven werd al door de kerkvader Augustinus gemaakt in zijn traktaat over de drie-eenheid, *De trinitate*, waar hij het ene aspect *fides qua creditur* noemt (het geloof waardoor geloofd wordt, dus de attitude waarmee wij geloven) en het andere *fides quae creditur* (het geloof dat geloofd wordt, dus de inhoud van het geloof).² Het onderscheid tussen *fides qua* en *fides quae* wordt ook uitgedrukt in de Latijnse formuleringen *credere Deum* en *credere in Deo*. Het laatste betekent zoveel als geloven dat er een God is, dus instemmen met de propositie: er is een God. Het andere, *credere Deum*, betekent zoveel als: aan God vertrouwen schenken. Volgens een pas in de Middeleeuwen ontstane volkse etymologie zou het werkwoord *credere* zelfs ontstaan zijn uit de woorden *cor dare*: je hart geven, zodat geloven duidt op de basishouding van vertrouwvolle overgave, van iemand krediet geven (krediet is via het voltooid deelwoord *creditum* ook weer van *credere* afgeleid). Het is een geliefde gedachte die tot de dag van vandaag in veel preken en theologische beschouwingen is terug te vinden. Maar sommige taalkundigen betwijfelen helaas of zij juist is.

Hoe het ook zij, het is een klassiek theologisch idee, in elk geval in de christelijke traditie, dat houding en inhoud, attitude en conceptualiteit, emotie en ratio in het geloof bij elkaar horen en dat zij ook allebei nodig zijn. Zij maken

¹ E. Sharpe, ‘Some modern approaches to the study of religion’, in F. Clark e.a. (red.), *Seekers and scholars*, Milton Keynes 1977, 48–83, citaat 81; zie ook de reactie van A. Sharma, ‘The academic study of religion: a methodological reflection’, in S.S. Elliott (red.), *Reinventing Religious Studies. Key writings the history of a discipline*, London/New York 2014, 83–85.

² Augustinus, *De Trinitate*, XIII, 2, 5.

elkaar mogelijk op een manier die ik hier niet kan gaan uiteenzetten – het is mijn vak ook niet – maar waarvoor ik graag verwijs naar enkele mooie hoofdstukken uit het mijns inziens nog altijd klassieke boek *Wat heet geloven?* uit 1977 van Harry Kuitert.³

De klassieke gedachte van een evenwicht tussen de twee aspecten van geloven lijkt momenteel in de publieke retoriek over geloof en spiritualiteit verloren te zijn gegaan. In die retoriek staat spiritualiteit aan de kant van de emotie, van het gevoel, en wordt geloof vooral geassocieerd met rationaliteit, met inhouden en leerstellingen. Over die retoriek wil ik hier vooral iets zeggen.

De weg naar het hart

Om te beginnen stel ik vast dat mensen in het publieke discours spiritualiteit eerder associëren met gevoel en emotie dan met verstand en rationaliteit. Dat blijkt uit de antwoorden die mensen hebben gegeven bij het laatste onderzoek *God in Nederland*, in 2016 in boekvorm gepubliceerd maar in 2015 uitgevoerd, op de open vraag (vraag 24 van de vragenlijst): ‘Kunt u uw geloof of spiritualiteit kort omschrijven?’ Uit de omschrijvingen die dan worden gegeven, blijkt dat spiritualiteit meer wordt verbonden ‘met gevoelsmatige en praktische zaken’, terwijl geloof meer met overtuigingen te maken heeft, dus eerder aan de conceptuele kant van het cognitieve spectrum ligt. Spiritualiteit heeft, zo blijkt uit enkele antwoorden, voor mensen te maken met voelen en niet met weten.⁴

Ook een kleine verkenning op internet maakt duidelijk hoe zeer het taalgebruik rond spiritualiteit daar verbonden is met emotie, met gevoel en met het hart. Spiritualiteit is ‘de weg naar het hart’, het is ‘leven vanuit het hart’ en niet vanuit het verstand, spiritualiteit is ‘de muur afbreken die wij rondom ons hart hebben opgetrokken’: ik citeer zo maar enkele omschrijvingen die op het wereldwijde web te vinden zijn. Spiritualiteit is ‘luisteren naar je gevoel’, is ‘vanuit je gevoel contact maken met de ander’, spiritualiteit begint ‘waar de wetenschap stopt en het gevoel het overneemt’: nog zo enkele citaten van Nederlandstalige websites over spiritualiteit. ‘Spiritualiteit is kennis hebben van het hart. Niet van het fysieke hart, maar van het symbolische hart dat alle niet-rationele kennis vertegenwoordigt: intuïtie, emotie en goddelijk bewustzijn kunnen je wereld transformeren in een hemels bestaan’, zegt Sharon Janis in het boek *Spiritualiteit voor dummies*.⁵ Dit boek, in 2000 in de Verenigde Staten verschenen en drie jaar later in Nederlandse vertaling, weerspiegelt de

³ H.M. Kuitert, *Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*, Baarn 1977, vooral hoofdstuk 9 (‘Godsdienst en ervaring’) en 10 (‘Zoekontwerp en sporen van God’), 129–159.

⁴ T. Bernts, J. Berghuijs, *God in Nederland 1966–2015*, Utrecht 2016, 98.

⁵ S. Janis, *Spiritualiteit voor dummies*, Amsterdam 2003, 15.

populariteit van het begrip spiritualiteit in het vorige decennium: het gaat om het hart, om niet-rationele kennis, om emotie en intuïtie.

Spiritualiteit op haar retour?

Er is sindsdien in die retoriek mogelijk wel iets veranderd. Ik vermoed dat het nieuwe onderzoek *God in Nederland* die verandering blootlegt. Bij het vorige onderzoek *God in Nederland*, dat in 2006 verscheen, en ook bij het in hetzelfde jaar verschenen rapport *Geloven in het publieke domein* van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, leek spiritualiteit nog bezig te zijn aan een triomftocht binnen en buiten de kerken. Vooral buiten de kerken waren er veel mensen die van zichzelf zeiden: ‘ik ben niet religieus, maar wel spiritueel’. Met de uitspraak ‘ik ben niet religieus’ bedoelden de meeste respondenten waarschijnlijk: ik behoor niet tot een van de grote, institutionele religies. Het is deze groep mensen die in de literatuur sinds het WRR-rapport van 2006 de ‘ongebonden spirituelen’ heet en die Joep de Hart ‘zwevende gelovigen’ noemt.⁶

De enige grote verrassing van het jongste *God in Nederland*-rapport is dat ook deze groep lijkt te krimpen. Uit verschillende onderzoeken van een jaar of vijf geleden, waaronder het proefschriftonderzoek van Joantine Berghuijs, kwam naar voren dat 41 tot 43% van de Nederlanders zichzelf spiritueel noemt. Maar in het nieuwe onderzoek *God in Nederland* bleek dat in 2015 nog maar 31% te zijn, goed 10% minder dus. De spirituele revolutie die in eerdere studies uit het vorige decennium, naar het voorbeeld van Paul Heelas en Linda Woodhead, ook voor Nederland werd verwacht, is uitgebleven: ook spiritualiteit lijkt op haar retour te zijn.⁷

Toch is dat nog maar de vraag. Wat in het onderzoek *God in Nederland* vooral gemeten wordt, zijn zelfbeschrijvingen van mensen. Er is namelijk geen goed instrumentarium om te meten of mensen spiritueel zijn. Maar we kunnen aan mensen wel vragen of zij zichzelf als spiritueel zouden betitelen. En dat is dan ook gebeurd. *God in Nederland* vertelt ons vooral hoe mensen zichzelf zien: als kerkelijk, als gelovig, als ietsist, als atheïst of als spiritueel. Het onderzoek inventariseert zelfdefinities van mensen. En dan luistert het taalgebruik nauw. Anders gezegd: het onderzoek vertelt ons weinig over de afname of toename van het fenomeen spiritualiteit, maar wel veel over de populariteit van het begrip spiritualiteit, van het woord zelf dus.

⁶ G. Kronjee, M. Lampert, ‘Leefstijlen in zingeving’, in W.B.H.J. van de Donk e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, 171-208, met name 184-186; Joep de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011.

⁷ P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. How religion is giving way to spirituality*, Oxford 2005.

Het is mijn hypothese dat het *fenomeen* spiritualiteit niet noodzakelijk afneemt in Nederland – we weten eenvoudig niet hoe het daarmee gesteld is – maar dat het *woord* spiritualiteit wel aan populariteit inboet. Mensen willen minder graag spiritueel genoemd worden dan tien jaar geleden. En waarom? Mogelijk omdat ze het woord toch te vaag, te zweverig vinden. Dat vermoeden spreekt ook Joantine Berghuijs uit in haar toelichting op de onderzoeksresultaten van *God in Nederland*: ‘Ook kan het zijn dat mensen genoeg hebben van het woord [spiritueel], dat als een soort opvolger voor de in onbruik geraakte term ‘New Age’ een aantal jaren erg populair was, en te pas en te onpas op allerlei diensten en producten werd geplakt, mede vanuit commercieel oogpunt.’⁸ Enkele weken na het verschijnen van het rapport *God in Nederland* kreeg Joantine Berghuijs in een interview in *de Volkskrant* bijval van Inez van Oord, de oprichter van het succesvolle tijdschrift *Happinez*, een fraai uitgegeven mindstyle glossy. Geconfronteerd met de uitkomsten van het onderzoek *God in Nederland* zei Inez van Oord: ‘mensen zijn het woord “spiritualiteit” zat.’ ‘Ik heb er nooit van gehouden, ik associeer het met wierookstokjes’, voegt zij er nog aan toe. Maar, zo zegt zij in datzelfde interview, mensen ‘zoeken nog wel verbinding en verdieping’. En zij concludeert: ‘Voor mij is de essentie altijd geweest: zingeving.’⁹

De retoriek rond spiritualiteit

Mogelijk is dus het woord ‘spiritualiteit’ op zijn retour, en mogelijk wel precies omdat het te zeer een containerbegrip is geworden voor allerlei uiteenlopende fenomenen, een kameleontisch begrip, zoals Philip Sheldrake zegt: ‘It takes on the shape and priorities of the different contexts in which it is used’.¹⁰ We weten het niet zeker, maar het zou best eens zo kunnen zijn. Maar blijft staan dat het begrip spiritualiteit nog altijd op een grote populariteit kan rekenen: 31% van de Nederlanders noemt zichzelf spiritueel, bij de kerkleden (een kwart van de Nederlandse bevolking) doet 43% dat en bij de niet-kerkleden 27%. Die populariteit heeft zonder twijfel te maken met de retoriek rond spiritualiteit waar de Amerikaanse religiewetenschapper Meredith McGuire waardevolle zaken over gezegd heeft. McGuire wijst op drie elementen in de retoriek van spiritualiteit tegenover geloof of religie, de retoriek die tot uitdrukking komt in uitspraken als ‘ik ben niet religieus of gelovig, maar wel heel spiritueel’.¹¹ Om te beginnen reflecteert het gebruik van het woord spiritueel een vergevorderd

⁸ Bernts, Berghuijs, *God in Nederland 1966–2015*, 99.

⁹ C. Lo Galbo, ‘Vinger aan de pols’, *De Volkskrant*, 14 april 2016, V18–V21, citaat V20.

¹⁰ Ph. Sheldrake, *Spirituality. A very short introduction*, Oxford 2012, 1–2.

¹¹ M.B. McGuire, ‘Toward a sociology of spirituality: individual religion in social/historical context’, in E. Barker (red.), *The centrality of religion in social life. Essays in honour of James A. Beckford*, Aldershot 2008, 215–232.

stadium van het verlies van culturele dominantie van de officiële religies in de westerse samenleving. In de negentiende en nog ver in de twintigste eeuw zouden mensen zichzelf getypeerd hebben met een verwijzing naar een religieuze traditie: katholiek, protestants, joods. Zij zouden dat minstens gedaan hebben met een wending in de trant van 'ik ben van huis uit...'. Die verwijzing had culturele legitimiteit, want die religies hadden een dominante en ook gerespecteerde positie in de samenleving. Maar nu is er een legitimiteit die daar bovenuit gaat, die superieur is ten opzichte van de officiële religies, en dat is de legitimiteit van de persoonlijke beleving, van de subjectieve authenticiteit, van het persoonlijke gevoel, van het hart, die van de spiritualiteit dus.

Een tweede element in de retoriek van de spiritualiteit is dat zij het vergevorderde stadium reflecteert van de privatisering van de individuele religie. Die vergevorderde privatisering heeft tot gevolg dat het bijna ongepast wordt gevonden om te vragen naar het referentiepunt van iemands spiritualiteit. We lijken met elkaar te hebben afgesproken daar niet op door te vragen: 'o, u beschouwt zichzelf als spiritueel, aan welke spiritualiteit moet ik dan denken?' Want, we zagen het al, spiritualiteit is iets van het hart, het gevoel, de emotie, en dat domein wordt gerespecteerd als iets dat tot de privésfeer behoort. Daar hoeft geen publieke verantwoording over afgelegd te worden. Het begrip spiritualiteit dankt zijn succes aan de discretie waarmee het omgeven is en aan zijn hoge mate van abstractie. Precies die abstractie maakt het ook tot een veilig begrip. Wordt er doorgevraagd naar specifieke kenmerken van die spiritualiteit, dan kan dat verschillen blootleggen, en die willen we vermijden, want ze kunnen verdeeldheid zaaien. Het abstracte begrip spiritualiteit is de veiligheidsklep geworden op de hogedrukketel die de vergevorderde pluralisering van religie en levensbeschouwing is. Dit blijkt uit onderzoek naar het gebruik van het woord spiritualiteit in Amerikaanse protestantse gemeenten en meer specifiek in kerkelijke bezinningsgroepen. De leden daarvan vonden elkaar in de constatering dat ze allemaal spiritueel zijn. Maar uit individuele interviews bleek dat die spiritualiteit naar heel verschillende christelijke en niet-christelijke tradities verwees. In de bezinningsgroepen leek de stilzwijgende afspraak te bestaan wel spirituele ervaringen te delen, maar niet door te vragen naar de referentiepunten van die ervaringen, geen vergelijkingen te maken en al helemaal niet op inconsistenties door te vragen. De retoriek van de spiritualiteit bewaakt de lieve vrede in de groep.¹²

¹² J.V. Spickard, *'Life on two levels.' A report on an Episcopal congregation in San Antonio, Texas 1996*, geciteerd door McGuire, 'Toward a sociology of spirituality', 219.

Een derde element waar Meredith McGuire op wijst, is dat een bepaald retorisch gebruik van het woord spiritueel een middel is om sociale klassenverschillen te creëren en te symboliseren. Wie zichzelf als spiritueel betitelen, geven daarmee vaak – gelukkig niet altijd – blijk van een verheven zelfbewustzijn. Zij geven aan hoger geklommen te zijn of verder gevorderd te zijn op een spirituele weg dan degenen die nog maar gewoon op een kerkelijke wijze geloven.¹³ Ze drukken uit te behoren tot een elite, die zich onderscheidt van degenen die nog niet zo ver zijn, die nog in kerkelijke tradities of rituelen geloven. Spiritualiteit wordt iets hogers en daarmee iets begerenswaardigs. Het hart staat boven het verstand.

Hart boven verstand?

De gedachte dat het hart in geloofszaken verheven is boven het verstand, is niet pas van gisteren. Zij is al eeuwen oud. Iedereen kent wel de beroemde uitspraak van de zeventiende-eeuwse filosoof en wetenschapper Blaise Pascal: ‘het hart heeft zijn redenen die het verstand niet begrijpt.’ Die uitspraak wijst nog alleen op de verschillende aard van de beweegredenen van het hart tegenover die van het verstand, niet op de verhevenheid van het ene boven het andere. Maar dat wordt in andere uitspraken van Pascal zonder voorbehoud wel gesteld: ‘Het is het hart dat God waarneemt, niet het verstand. Dat is geloven: God in het hart voelen, niet met het verstand.’ Het zijn woorden die onlangs nog werden aangehaald in de afscheidsrede van dominee Arjan Plaisier als scriba van de Protestantse Kerk in Nederland. Hij verzet zich tegen een verstandscultuur in de kerk, die, zoals hij het zegt, ‘de harten op slot heeft gedaan.’ ‘De schreeuw van het hart is gesmoord’, aldus Plaisier. Hij heeft geen bezwaar tegen het verstand maar wel tegen een eenzijdige verstandscultuur, die het christelijk geloof voorstelt als een intellectuele puzzel.¹⁴

Die voorkeur voor de emotie boven de ratio, voor het hart boven het verstand, verbindt veel eigentijdse buitenkerkelijke vormen van spiritualiteit met de evangelische bewegingen binnen de protestantse kerken en de charismatische bewegingen in de rooms-katholieke kerk. Ook daar worden gevoelens of emoties belangrijker gevonden dan een stelsel van geloofsovertuigingen. De godsdienstpsychologe Joke van Saane zei daarover, sprekend over de evangelische beweging in de protestantse kerken: ‘de gevoelens zijn het belangrijkste. Gevoelens zijn het bewijs van echte ervaring; geloofsopvattingen komen op de tweede plaats.’¹⁵

¹³ Hierop wijst ook Ch. Partridge in *The Re-Enchantment of the West*, Londen 2004.

¹⁴ A. Plaisier, ‘Graaf het hart van de mensen weer op’, *Nederlands Dagblad*, 10 juni 2016.

¹⁵ J. van Saane, ‘Gevoelens en emoties in de religieuze ervaring’, *Wapenveld* 49 (1999), 53–57.

Twee subsystemen van cognitie

In deze woorden worden hart en verstand tegenover elkaar geplaatst en worden zij verbonden met een taxonomie: het hart gaat boven het verstand. Geloven is God in je hart voelen, niet met je verstand. Beide zijn vormen van cognitie: het voelen met het hart en het begrijpen – of althans pogen te begrijpen – met het verstand. Zij corresponderen met twee verschillende typen van religieuze cognitie, of beter: met twee subsystemen in ons cognitieve systeem, die, zo wordt algemeen aangenomen, verbonden zijn met de linker en de rechter hersenhelft, al is dat laatste nog steeds niet met zekerheid aangetoond. Het ene subsysteem, dat vooral in de rechterhersenhelft opereert, werkt snel, heeft een hoge capaciteit en werkt betrekkelijk intuïtief en schematisch. Dat is het subsysteem van de emoties. Het andere subsysteem, verbonden met de linkerhersenhelft, werkt langzamer, heeft een beperkte capaciteit en werkt vooral talig en propositioneel. Dat is – in de volksmond – dat van het verstand. Het ene subsysteem wordt in de cognitieve psychologie wel het implicatieve genoemd en het andere het propositionele. Het implicatieve systeem ‘voelt’ en het propositionele ‘weet’ en drukt dat weten uit in proposities: in beweringen die waar en onwaar kunnen zijn. De twee subsystemen vertegenwoordigen wat in de populaire psychologie wordt aangeduid met de metaforen van het hart en het hoofd: het hart is het implicatieve subsysteem en het hoofd het propositionele. Het eerste vormt de bakermat van emoties, het andere laat zich voorstaan op rationaliteit.¹⁶ Het is goed om eraan te herinneren dat hart en hoofd hier natuurlijk metaforen zijn. Beide systemen van cognitie spelen zich immers af in het éne brein van ons. Het gaat, zoals de Britse cognitieve psycholoog Jonathan Evans het in zijn boek *Thinking twice. Two minds in one brain* zegt, om twee geesten in één brein.¹⁷ Ook het hart zit dus in het brein en nergens anders.

Daar komt nog bij dat het recente emotieonderzoek, waarin onder meer de in 2015 overleden Nederlandse psycholoog Nico Frijda een grote rol heeft gespeeld, heeft duidelijk gemaakt dat emoties niet zomaar irrationeel zijn te noemen. Emoties vervullen een bepaalde functie en hebben een bepaalde rationaliteit. De oppositie emotioneel-rationeel is dus eigenlijk een valse tegenstelling. Als u een auto in volle snelheid op u af ziet komen, zult u waarschijnlijk door de emotie angst overvallen worden. Maar die emotie is niet willekeurig. Zij stuurt uw gedrag, want zij laat u opzij springen, hopelijk nog net op tijd. De emotie heeft dus een doel buiten zichzelf: zij wil uw gedrag

¹⁶ F. Watts, ‘Embodied cognition and religion’, *Zygon* 48 (2013), 745–758, vooral 752.

¹⁷ J. Evans, *Thinking Twice. Two minds in one brain*, Oxford 2010.

beïnvloeden. Zij is daarmee intentioneel, dat wil zeggen gericht op een object buiten zichzelf.

Emotie en ratio staan dus niet zo simpelweg tegenover elkaar als de populaire beeldspraak van hoofd en hart ons wil doen vermoeden. Zij zijn beide functies van het brein, met een bepaalde functionaliteit en rationaliteit; zij zijn beide functionele typen van cognitie. Die twee typen van cognitie werken door in vormen van geloven en het heeft, zoals ik in het begin al stelde, geen zin te willen vaststellen welke vorm beter of slechter is dan de andere.

Interessant is wel om te onderzoeken welke vorm van religieuze cognitie overheerst in de gangbare typen van religiositeit die we in de moderne westerse cultuur aantreffen, en dan komen we terug bij de eerder beschreven populaire retoriek over spiritualiteit versus geloof. De Britse godsdienstsociologe Eileen Barker heeft die typen van religiositeit ideaaltypisch ondergebracht in een schema waarin zij negentien dimensies van religiositeit onderscheidt.¹⁸ Zij noemt de twee typen of polen in haar schema die van de kerkelijke godsdienstigheid, door haar ‘religiosity of the book’ genoemd, en die van de eigentijdse spiritualiteit, ‘contemporary spirituality’ in Barkers typologie. De beide typen onderscheiden zich bijvoorbeeld op het punt van de religieuze kenbronnen en ook op dat van de typen van religieuze autoriteit. In het ene type ligt de bron van zingeving buiten onszelf. De kenbron van religiositeit is de Openbaring of de Bijbel. En die religiositeit krijgt autoriteit door de traditie, het kerkelijk instituut en de doctrine: iets is waar omdat het in de Bijbel staat en omdat de traditie het leert. Dat is een religiositeit die beter past bij het propositionele subsysteem van cognitie: bij de rationaliteit. In de eigentijdse spiritualiteit daarentegen ligt de bron van religiositeit in onszelf, de kenbron is onze eigen ervaring en de religiositeit krijgt autoriteit door diezelfde persoonlijke ervaring: iets is waar omdat ik het ervaren of doorleefd heb. Dit type van religiositeit past beter bij het implicatieve subsysteem van cognitie: bij het gevoel.

Maar ook Eileen Barker maakt al meteen duidelijk dat het om ideaaltypische beschrijvingen gaat. Niemand zal precies aan de ene of aan de andere kant van het schema passen. Dat is mij ook gebleken toen ik het schema van Eileen Barker gebruikte voor gesprekken tijdens bezinningsdagen: niemand van de deelnemers paste precies aan de ene kant of precies aan de andere kant. Iedereen bevond zich ergens tussen de beide polen in, met dan de nodige variatie in de precieze positie tussen de extremen.

¹⁸ E. Barker, ‘The Church Without and the God Within: religiosity and/or spirituality’, in E. Barker (red.), *The centrality of religion in social life. Essays in honour of James A. Beckford*, Aldershot 2008, 187–202, schema 189.

Dat betekent dat het klassieke inzicht van de beide aspecten van geloven, van *fides qua* en *fides quae*, zo gek nog niet is. Of in meer eigentijdse termen: bij iedereen speelt als het om geloof en spiritualiteit gaat, zowel het implicatieve als het propositionele subsysteem van cognitie een rol. Iedereen gelooft met hoofd en hart, met gevoel en verstand. Voor het publieke discours over spiritualiteit betekent het dat de eenzijdige nadruk op emotie, gevoel en het hart met een korreltje zout genomen moet worden. Bij een nadere blik zal duidelijk worden dat ook daar hoofd en hart op een bepaalde manier samengaan. Dat is een gedachte die de door humanisme en Verlichting gevoede traditie van de vrijzinnige theologie ons even ijverig heeft voorgehouden als de scholastieke traditie van de katholieke theologie, en die treffend wordt uitgedrukt in de titel van een boek uit 1976 van de vrijzinnige Groningse godsdienstfilosoof en theoloog H.G. Hubbeling, *Denkend geloven*.¹⁹ Gevoel en verstand, emotie en rede zijn de twee vleugels waarmee de vogel religie kan vliegen. Hij heeft beide nodig. Met slechts één vleugel vliegt hij niet eens in balans, nee, hij kan zelfs niet opstijgen.

Prof. dr. Peter Nissen is hoogleraar Spiritualiteitsstudies aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit in Nijmegen en remonstrants predikant in Oosterbeek. Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen. E-mail: p.nissen@ftr.ru.nl.

¹⁹ H.G. Hubbeling, *Denkend geloven. Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst*, Assen 1976.