

*Dr. F. de Lange*

**'Legio is  
mijn  
naam'**

*Het pluralistische zelf  
als thema in de theologie*

# **‘Legio is mijn naam’**

## **Het pluralistische zelf als thema in de theologie**

Rede

uitgesproken op de 141e dies natalis van de Theologische Universiteit van de  
Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op 6 december 1995 door

**dr. F. de Lange**

**THIU**  
Kampen

## Kamper Oraties 7

© 1995 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Lange, F. de

'Legio is mijn naam' : het pluralistische zelf als thema in de theologie / F. de Lange. - Kampen: THU-Kampen. - Ill. - (Kamper oraties ; 7)

Diesrede Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen.

- Met lit. opg.

ISBN 90-73954-19-3

NUGI 631

Trefw.: theologie.

Omslag Hendriks - Kampen



‘Legio is mijn naam, want velen zijn wij’. Zo luidt het antwoord van de bezetene uit het land der Gerasenen, als Jezus hem vraagt naar zijn naam (Marc. 5,9). Wat tweeduizend jaar geleden echter nog als een pathologisch geval van ‘multiple personality’ kon worden beschouwd, lijkt steeds meer de normale bestaansconditie in een pluralistische wereld te zijn geworden. Wij zijn legio, er lijken zoveel zelden in ons te huizen, zoveel werelden er zijn waarin wij leven. Een pluralistische samenleving vraagt om een pluralistisch zelf. Elastisch plooibaar als de Barbapappa’s uit de tekenfilm, met een kameolontische flexibiliteit, open, niet fixeerbaar, een identiteit die zich aan weet te passen aan alle mogelijke omstandigheden. Er lijkt nauwelijks meer sprake te kunnen zijn van enige coherentie en substantie in het zelf. Terwijl de moderne mens zich tot nog toe spiegelde aan Prometheus, de wilskrachtige hemelbestormer uit één stuk, vindt de post-moderne mens zijn voorbeeld eerder in Proteus, de Griekse zeegod, die nu eens als jonge man, dan weer als leeuw, nu eens in de gestalte van een wilde beer, dan weer als een slang of stier, of als een boom of steen onder de mensen verscheen. Sociologen signaleren de opkomst van persoonlijkheden met een ‘mozaïek-structuur’. Zij streven in hun levensdoelen geen coherentie meer na, maar maken hun zingeving geheel afhankelijk van de contingenties van hun biografisch traject.<sup>1</sup> Postmoderne filosofen reflecteren over een gedecentreerd en gefragmenteerd ik, en spreken over de ‘deconstructie van het zelf’; het zelf kan niet meer in termen van identiteit, maar slechts in die van uitstel en verschil (différence) worden gevat (J. Derrida); therapeuten tenslotte stuiten in hun praktijk op een welhaast exponentiële groei van ‘meervoudige persoonlijkheidstoornissen’. Niet één, maar soms wel zestien alters maken beurtelings in het ego van een enkeling de dienst uit.

‘Legio is mijn naam’. Wie de postmoderne mens naar zijn naam vraagt krijgt antwoord uit het land der Gerasenen. Wie innerlijk niet alleen is, maar met velen, is ziek en van de duivel bezeten, zo lijkt het.<sup>2</sup> Om een gezond mens te worden moet men daarvan worden verlost. Wie dan, net als de door Jezus genezen bezetene, weer ‘goed bij zijn verstand is’, is iemand die ‘het legioen gehad heeft’ (Marc. 5, 15) - hij is het kwijt. Gezond lijkt ook in het evangelie slechts de mens die innerlijk *enkelvoudig* en *met zichzelf alleen* is. Kenmerkend voor de postmoderne ervaring is echter het tegendeel. ‘Legio is mijn naam’, zegt ook het postmoderne zelf. Is in hem of haar nu ook de duivel gevaan? Is de mens die het enkelvoudige en ondeelbare zelf van Descartes als een moderne illusie heeft onderkend en zichzelf ervaart als een meerstemmig ik waarin niet één, maar vele zelden polyfonisch klinken<sup>3</sup> - is die mens vanuit christelijk gezichtspunt een ziekelijk geval dat van zijn



innerlijk pluralisme moet worden verlost? Of is het ook mogelijk deze veelvoudigheid in onszelf theologisch te honoreren als een door God gegeven mogelijkheid? Die vraag vormt de inzet van mijn rede. Wat betekent het *pluralistische zelf* als thema in de theologie? 'Legio is mijn naam' - een demonische echo uit het land der Gerasenen of misschien ook een weerklink uit het paradijs?

Ik wil een voorlopige poging doen die vraag te beantwoorden. Ik ga daarbij als volgt te werk.

I. Ik begin met het pluralistische zelf te situeren in de context van de (post)moderne samenleving. Wat is het (post)moderne zelf eigenlijk? En vervolgens: wat maakt het zo pluralistisch?

II. Vervolgens ga ik in op de vraag hoe mensen hun veelvoudige identiteit vandaag beleven en vormgeven. Welke strategieën gebruikt het alledaagse pluralistische zelf om te overleven?

III. Daarna ga ik in op één van de eerste, klassieke theoretische concepten van het zelf dat recht wil doen aan deze alledaagse ervaring van innerlijke pluraliteit, dat van William James.

IV. Tenslotte kom ik terug bij de theologie en zal ik proberen te laten zien hoe (en in welke zin) ook het pluralistische zelf als Beelddrager Gods kan worden beschouwd.

I.

Het veelvoudige zelf is geen postmoderne uitvinding. Sinds mensenheugenis is uit de godsdienstgeschiedenis het motief van de dubbelganger bekend, de vroege voorloper van de ziel. Vele religies kennen het fenomeen van persoonlijkheidswisselingen, waarbij een mens verandert in een medium voor personen en krachten uit een andere wereld.

We hebben hier echter het oog op het pluralistische zelf, voorzover het een produkt is van de laat-, of post-moderne samenleving. We plaatsen het pluralistische zelf in directe samenhang met het westerse moderniseringsproces.<sup>4</sup> Met het verzamelbegrip modernisering doelen we op de maatschappelijke en culturele processen, die aan de verschuiving van een relatief homogene naar een hoogst gedifferentieerde samenleving ten grondslag liggen. Onder modernisering versta ik hier de ontwikkeling, waarbij de samenleving zich opdeelt in verschillende sectoren, die elk door eigen principes en regels worden beheerst. Sinds de Middeleeuwen hebben zich de economie, de politiek, de religie, de wetenschap, de techniek, de moraal en de kunst tot afzonderlijke levenssferen verzelfstandigd. De samenleving is opgedeeld in segmenten die zich relatief onafhankelijk tot elkaar verhouden, en die zich

op hun beurt ook weer in subsegmenten hebben opgedeeld. Met de socioloog Zygmunt Bauman kan men zeggen dat het succes van de moderne cultuur berust op de kunst van de fragmentarisatie. In wetenschap en politiek is de werkelijkheid opgedeeld en in componenten uiteengelegd. Modern zijn is de kunst om problemen, die niet tot de afgebakende sector van de eigen verantwoordelijkheden of specialismen behoren, buiten de eigen competentie te laten vallen. Het project van de moderniteit werd door een alles doordringend motief gedragen: de technologische utopie van een totale ordening en beheersing (management).<sup>5</sup> Modernisering is de perfectionering van de strategie van 'verdeel en heers'.

Structurele differentiatie impliceert echter ook culturele pluralisering. De opsplitsing van de maatschappij in segmenten betekent ook opsplitsing op het niveau van waarden, normen en betekenissen. De wereld kan niet meer bijeengehouden worden door één integrerend en overkoepelend betekenisstelsel. Er vindt een 'pluralisering van sociale leefwerelden' plaats, die maakt dat wij leven 'in een meervoud van verschillende en vaak conflicterende betekenis- en ervaringswerelden' (Berger). Zij worden structureel uitsluitend met elkaar verbonden door het feit dat wij als bio-psychische eenheid nu eenmaal van hen allemaal deel uitmaken.<sup>6</sup> We zijn zo bedreven in de kunst om in dit symbolisch multiversum geruis- en pijnloos de drempels te passeren, dat we er ons zelden van bewust zijn hoeveel verschillende identiteiten we met ons meedragen. We hebben zonder het te beseffen een straat-ik en een thuis-ik, een werk-ik en een vakantie-ik, een patiënt-ik en een winkel-ik, een feest-ik en een erotisch ik, etcetera. Al deze ikken vormen het telkens andere centrum van een telkens weer andere wereld, waarvan we de grenzen dagelijks soms meermalen overschrijden. De regionale deelwerelden worden door telkens weer andere symbolische codes gekenmerkt. Zij vereisen een telkens weer ander gedrag, een andere 'presentatie van het zelf' (E. Goffman); zoveel werelden, zoveel zelden. De moderne mens is een eeuwige migrant.<sup>7</sup>

Individueel worden daarmee de strateeg van hun eigen leven. Zij zijn de manager en de ingenieur van hun eigen biografie, de technoloog van hun identiteit. Dat is een zware klus. De illusie die de moderniteit zichzelf echter schept, is dat de pluralisering van leefwerelden ergens een halt toegeroepen wordt: voor de poorten van de individualiteit zelf, in de privé-wereld. Daar wordt de fragmentarisering zo afgezwakt dat zij hanteerbaar wordt. Ergens moet er een grens gesteld worden aan het delen, ergens moet er een zekere eenheid worden herschapen. Deze ordenende en structurende taak is voorbehouden aan het produkt van de moderne differentiëring zelf: het niet verder te delen sociale atoom, het individu, dat als het brandpunt en centrum van de veelheid aan sociale leefwerelden naar voren treedt.



Het individualisme (zoals elk -isme een ideologie) gelooft dat de enkeling deze Hercules-taak niet alleen *moet* volbrengen, maar het uiteindelijk ook werkelijk *kan*. Het eenheidsstichtende vermogen van het zelf wordt door het moderne individualisme zo hoog aangeslagen, dat het blind lijkt te zijn voor de desintegrerende invloed die de modernisering op de persoonlijkheid van mensen kan hebben. De 'oplossing' die de moderniteit tegen de fragmentarisatie biedt - de privé-sfeer als buffer - is echter, als ze niet geheel fictief is, op zijn minst uiterst kwetsbaar. De privé-wereld bedoelt een vrijplaats te zijn, waar men een moment verlost is van de conflictueuze eisen die vanuit de maatschappelijke instituties aan het individu worden gesteld.<sup>8</sup> Echter, ook de privé-wereld vormt zelden de oase van eenvoud, duidelijkheid en orde die hij volgens de moderne ideologie zou moeten zijn. Integendeel, de calculaties, de moeizame onderhandelingen, het harde contract, de onzekerheid en het wantrouwen die men in zijn of haar publiek bestaan wil ontvluchten, komen in intieme relaties gewoon weer terug. En dat des te harder en indringender, naarmate de vaste rolpatronen van huwelijk, *gender* en gezin verdwijnen. Sociologen spreken in dit verband wel van de 'tyranny of intimacy' (R. Sennet). Het privé-leven van veel mensen is een zaak van hard werken en scherp rekenen, van investeren en incasseren geworden. Het publieke 'verdeel en heers' wordt privé nog eens verdubbeld.

De scheiding tussen privé en publiek blijkt in hoge mate fictief. Er bestaat eenvoudig geen waterdichte buffer waarachter de pluralisering ophoudt en waar het ene, werkelijke Zelf begint. Ook de persoonlijke levenssfeer is onderhevig aan differentiëring, ook zij is voorwerp van dezelfde moderne organisatietechnologie, die ook de publieke sfeer bepaalt. De socioloog Anthony Giddens wijst erop hoe sociale relaties in het moderniseringsproces uit hun oorspronkelijke concrete contexten worden gelicht.<sup>9</sup> Hij spreekt van 'disembedding mechanisms'. Sociale relaties worden onderdelen van abstracte systemen van communicatie, waarin tijd en plaats er niet meer toe doen. De dollar, de krant, de telefoon, radio en televisie, Internet, CNN - zij stellen mensen in staat relaties aan te gaan zonder dat ze elkaar fysiek ooit (zullen) ontmoeten. De abstracte media brengen een globalisering van menselijke verhoudingen te weeg. Zij veranderen echter niet alleen de verhouding tot de verre naaste, maar grijpen ook diep in op onze verhouding tot onze directe omgeving. De centrale rol die de televisie speelt in ons dagelijkse bestaan is daarvan een voorbeeld. Steeds meer drukken wereldgebeurtenissen hun stempel op ons denken, willen, voelen en doen. De media spiegelen niet alleen de verre wereld, zij vormen ook onze locale, persoonlijke omgeving. We zijn steeds meer de inwoners van *telecity* (H. Bech) en van de digitale stad geworden, voordat wij het van Amsterdam of Eindhoven zijn.<sup>10</sup>



Mensen van nu zijn netwerkpersoonlijkheden geworden. Zij staan als computerterminals 24 uur per dag *on line*, wereldwijd. Het cohereren en integreren van de gescheiden informatie die binnenkomt, die taak is en blijft voorbehouden aan het individu zelf. In-dividu, het woord betekent ondeelbaar. Als laatste ultieme eenheid moet het aan de moderne wereld de structuur verschaffen die ooit door de publieke religie werd geleverd. Maar hoe ongedeeld is het zappende zelf?

Wanneer we met Z. Bauman het postmodernisme opvatten als moderniteit zonder illusies, de moderniteit die zichzelf in het gelaat ziet, dan moet wellicht ook de illusie van een ongedeeld zelf er aan geloven. Identiteit is in feite nooit meer geweest dan een postulaat.<sup>11</sup> Niet alleen op de natuur en de samenleving, ook op het individu zelf heeft de moderniteit immers sectie gepleegd. Het werd niet alleen gescheiden van zijn natuurlijk milieu, uit zijn tradities en sociale gemeenschappen gepeld, maar tenslotte ook zelf nog uiteengelegd in aspecten, functies en factoren, die elk weer voorwerp van technologisch expertise werden.<sup>12</sup> Het ondeelbare individu is een moderne mythe. Wanneer er van persoonlijke identiteit kan worden gesproken, dan staat zij voor een zekere mate van coherentie achteraf, niet voor een eenheid vooraf. Moderne identiteit is een vrucht van werken, niet van genade. 'Identity building' is een vorm van krachtpatserij, zoals 'body building' dat ook is.

## II.

Hoe reageert het individu op die moderne *double bind*: een coherent zelf te moeten vormen, maar het eigenlijk niet kunnen? In tegenstelling tot wat men volgens cultuurpessimisten zou mogen verwachten, slagen de meeste mensen er toch redelijk in om aan die onmogelijke eis te voldoen, zonder daarbij gek te worden. Sommigen lukt het weliswaar niet om een psychisch evenwicht te vinden en sociaal naar behoren te functioneren. Zij overschrijden de grenzen van de pathologie en ontwikkelen een meervoudige persoonlijkheid. Zij laten met hun ongemaskeerde 'multiple personality' zien welke titanenarbeid men moet verrichten om het zelf bijeen te brengen en te houden.<sup>13</sup>



*"Just go home and change, Worthington, and spare me any more talk about postmodernism."*

Drawing by C. Barsotti; © 1990 The New Yorker Magazine, Inc.

Afb. 1. Uit: K.J. Gergen, The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life, New York 1991, 180.

Mensen hanteren verschillende strategieën in het management van hun ziel. Ik onderscheid er twee. Een ervan is en blijft de moderne strategie van de *rationele* beheersing. Hetzelfde mechanisme waaraan het verdeelde zelf is ontsprongen - het technologische proces van verdelen en heersen - wordt ook weer ingezet om het tot eenheid te brengen. De *homo calculans* die zo ontstaat is een hiërarchisch gestuurde organisatie, een reflexieve onderneming. Emoties worden gecontroleerd. Het lichaam wordt zorgvuldig in scene gezet. Met de intieme anderen wordt een samenlevingscontract gesloten.

Het laat-moderne rationele zelf verschilt echter aanmerkelijk van het vroeg-moderne. Het oriënteert zich niet meer op de fictie van een onbeweeglijk, gesloten en stabiel ik, maar op de flexibiliteit en openheid van moderne communicatie-systemen. Het rationele zelf moet om te kunnen overleven alle opties open houden, elke fixatie weigeren. Het ik is per definitie voorlopig.<sup>14</sup> Niet meer de moderne natie-staat staat model voor de psychische huishouding ('Moi, c'est l'état'), maar eerder de moderne onderneming. De beheers- en bevelsstructuur in het postmoderne zelf is horizontaal geworden en de communicatielijnen zijn wijdvertakt maar kort, zodat een snelle feedback in directe beleidswijziging kan resulteren. Droeg het moderne zelf de trekken van het Frankrijk van de Zonnekoning, het postmoderne zelf lijkt

meer op de multinational MacDonalDs.

Het rationeel georganiseerde, losjes gestructureerde zelf is een modern ideaal, dat maar door enkelen wordt benaderd. Er is echter nog een tweede strategie om het zelf te organiseren. Zij wordt meer en meer dominant, zodat we haar typisch postmodern kunnen noemen. Het gaat hier, paradoxaal gesproken, om de strategie om maar helemaal van zelf-organisatie af te zien. Het decentraliserende zelf wordt dan niet meer onder de druk van de concentratie gezet, maar wordt vrijgelaten zich te verstrooien, in welke richting het maar wil. Terwijl de krachten in het rationele zelf een middelpunt zoeken, ontvluchten zij in het postmoderne zelf het centrum. Het centrifugale zelf laat zich onderdompelen in de massa, plooit zich op de golven van zijn omgeving. Het volgt de spontaniteit van zijn emoties, niet zijn rationele calculaties. Het zelf dat zich zo moedwillig laat decentreren is een *homo estheticus*, die zich door al zijn vijf zinnen laat leiden, geen *homo economicus*, die zijn zinnen onderdrukt. Naarmate mensen in een post-industriële cultuur steeds minder hun identiteit aan hun werk en hun maatschappelijke status ontleen en een steeds groter deel van hun bestaan door hun vrije tijdsbesteding wordt bepaald, beantwoorden ze de vraag wie ze zelf zijn steeds meer met hun gedrag als consument. Uit je dak gaan op een house-party, wild en jong zijn met Veronica, kijken naar de televisie die je meesleept, je ráákt, een 'keiharde Ob6sie' - men kan hier van uitwassen van een hedonistische consumptiecultuur spreken, maar ook van een aangeboden mogelijkheid om met behulp van al je zinnen even te ervaren *dat je iemand bent*. Je hoeft je alleen maar te laten meenemen. De druk om jezelf eerst tot iemand te maken voor je iemand bent is afwezig. Het postmoderne zelf is eerder een Proteus, dan een Prometheus. Een kameleontische persoonlijkheid, die zich onderdompelt in de dansende en deinende massa van een disco of een voetbalstadion. Of ook: zich mee laat voeren op de golven van de muziek van de Praise-band op een EO-jongerendag.<sup>15</sup> Niet de concentratie op het woord, maar het ritme, niet de ratio maar het lichaam spreekt de duidelijkste taal als het gaat om de vraag wie je bent. De distantie tot anderen wordt opgeheven. De persoonlijke identiteit is niet meer het resultaat van een moeizame synthese van afzonderlijke delen; het zelf laat zich vanzelf ontstaan, door het grenzeloos en onvoorwaardelijk *met anderen te delen*. Het vindt zijn continuïteit niet in duurzaam, herkenbaar gedrag, maar door zich telkens weer - in *house*-ritmes van 180 beats per minuut en meer - bloot te stellen aan korte shocks. Persoonlijke identiteit wordt een seriële aaneenschakeling van momentane evenementen. Intensieve, geïsoleerde ervaringen, die stuk voor stuk even de sensatie bezorgen van 'ik besta' en 'ik doe er toe'.

De centrifugale identiteit die zo ontstaat heeft iets primitiefs en instinctmatig. Men geeft zich over aan een vaak imaginaire gemeenschap, waarin



men iets van de dierlijke warmte van een kudde, de hechte verbondenheid van een stam voelt. De Franse socioloog Michel Maffesoli spreekt in dit verband van de *neo-tribalisering* van de cultuur.<sup>16</sup> De postmoderne mens overwint de last van de fragmentarisatie van de cultuur door zich volledig aan haar middelpuntvliedende krachten over te geven. Men deelt zijn zelf in een mystieke participatie, een sacrale *communio* met anderen. De gemeenschappen die zo ontstaan lijken op de stammen en clans van vroeger. Met dit verschil: ze zijn vaak niet meer sociaal localiseerbaar en duurzaam in de tijd, maar leiden een vluchtig, soms zelfs alleen denkbeeldig bestaan. Popconcerten, bevrijdingsfeesten, Ajax-huldigingen, Sail-manifestaties, volle stranden, lange files; maar ook sommige publieksprogramma's op radio en t.v., protestacties, popsongs geven mensen even het gevoel opgenomen te zijn in een groter geheel en voor een moment onsterfelijk te zijn.

Met de antropoloog Victor W. Turner kunnen we spreken van twee verschillende manieren van menselijk samenzijn, die altijd en overal voorkomen, ook al is de één soms tijdelijk dominant over de andere. Turner noemt de één *societas* en de ander *communitas*. *Societas* wordt gekenmerkt door heterogeniteit, ongelijkheid, differentiatie in status, een systeem van naamgevingen; *communitas* daarentegen door homogeniteit, gelijkheid, afwezigheid van status en anonimiteit. In de *societas* heerst structuur, in de *communitas* de anti-structuur; in de *societas* is men altijd iemand ten overstaan van anderen, in de *communitas* is men iemand door aan iedereen gelijk - dus niemand in het bijzonder - te zijn.<sup>17</sup> Een oceanisch zelf. Een samenleving. Ook al zijn sommige hedendaagse vormen van gemeenschap door de media bemiddeld, leiden ze een etherisch bestaan en zijn ze vaak 'single issued', de postmoderne 'neo-tribes' zijn desondanks te beschouwen als de *communitates* van vandaag.

Mensen bewegen zich altijd en overal in beide vormen van socialiteit. In de voor-moderne samenleving was het onderscheiden karakter tussen beide echter duidelijk gemarkeerd in een profane en een sacrale tijd-ruimte. Het onderscheid was maatschappelijk geïnstitutionaliseerd. In onze hedendaagse cultuur is dat nauwelijks nog het geval. Ook de keuze voor de ene of andere vorm van menselijk samenzijn is sterk geïndividualiseerd en gedifferentieerd. Tot nog toe liep zij vrijwel parallel aan de scheiding tussen werk en vrije tijd. De stress van een drukke baan enerzijds tegenover 'saturday night fever' anderzijds. Maar ook die moderne echo van profaan en sacraal ebt weg, naarmate de beide sferen van arbeid en vrije tijd, produktie en consumptie zich meer met elkaar vermengen.

Welke van beide strategieën het zelf moet hanteren - wanneer men zijn hoofd koel moet houden of uit zijn dak kan gaan -, dat is een flexibele keuze geworden, aangepast aan de gegeven situatie. De scheiding tussen geïnstituo-

naliseerde levenssferen maakt plaats voor de innerlijke kunst van de dissociatie tussen het ene zelf en het andere. Het postmoderne zelf overleeft door zichzelf serieel te schakelen.

### III.

Het innerlijk ervaren veelvoud is geen recente uitvinding en evenmin typisch voor de westerse cultuur. De poging om van het pluralistische zelf *theoretisch* rekenschap af te leggen door het in samenhang te plaatsen met het pluralisme in de samenleving is echter niet veel ouder dan deze eeuw.

Een van de eerste wetenschappelijke theorieën (in de zin van een coherente, consistente en toetsbare beschrijving) van het zelf, die expliciet ruimte biedt aan de innerlijke meervoudigheid en haar tevens plaatst binnen de context van de moderniteit, wordt gepubliceerd in het jaar 1890. Het jaartal, rondom welk J.H. van den Berg in zijn meeslepende studie over *Leven in meervoud* een opvallende verdichting signaleert in de waarneming van een meervoudig zelf.<sup>18</sup> We doelen op William James (1842 - 1910), de vader van het pragmatisme, in zijn *Principles of Psychology*.

James neemt afscheid van de monistische theorie van het zelf, die van Descartes tot en met Kant in de wijsbegeerte had gedomineerd. Hij ontwikkelt een pragmatisch concept van persoonlijke identiteit, waarin de metafysica haar sleutelrol heeft verloren ten gunste van de concrete, empirische ervaringswereld.<sup>19</sup> James omschrijft het zelf van een mens in de ruimste zin van het woord als 'the sum total of all that he CAN call his'. Het is alles wat hem het gevoel geeft bij hem (het zelf is voor James nog uitsluitend masculien) te horen. Het zelf omvat dus lichaam en geest, maar ook kleding, woning, familie en vrienden, reputatie en werk, vrouw en kinderen, land en paarden, jacht en bankrekening. Als het goed gaat met hen, gaat het goed met het zelf; kwijnen zij weg, dan sterft er ook iets in het zelf. In afnemende intensiteit maken zij deel uit van ons zelfgevoel. Dit *materiële zelf* is echter slechts één constitutief onderdeel van het totale Zelf. Het zelf is niet één-, maar minstens viervoudig. Naast (a) het materiële Zelf onderscheidt James ook (b) het *sociale Zelf*; (c) het *geestelijke Zelf* (the spiritual self) en tenslotte (d) het *zuivere Ego* (The Pure Ego). De laatste notie voegt James toe omdat hij toch plaats wil inruimen voor de idee van persoonlijke identiteit, die alle zelden omvat.

Veel nadruk krijgt bij James het *sociale zelf*, en dat in al zijn moderne pluraliteit. Onder het sociale zelf verstaat hij de erkenning die een mens krijgt van zijn omgeving. James onderkent als één van de eersten de cruciale rol die anderen spelen in de ervaring van identiteit. Wij willen opgemerkt

worden door anderen en door hen worden gewaardeerd. Wij zijn in zekere zin wat anderen van ons denken, zozeer hangt onze zelfrespect samen met het respect dat anderen ons betonen.<sup>20</sup> Maar er zijn vele anderen en ze verwachten en verplichten elk iets anders van ons. 'Properly speaking', constateert James dan, 'a man has as many social selves as there are individuals who recognize him and carry an image of him in their mind.' De eenheid en verdeeldheid van het zelf is de spiegel van de eenheid en verdeeldheid van zijn omgeving. Verschillende en tegenstrijdige sociale verwachtingen resulteren in 'a division of the man into several selves; and this may be a discordant splitting (...) or it may be a perfectly harmonious division of labour'.<sup>21</sup>

Zijn empirische benadering maakt dat James een open oog blijft houden voor het zelf als een spanningsvolle complexiteit. Al is *synthese* ook bij hem uiteindelijk de horizon van het psychisch functioneren, het zelf is daarvan resultaat, geen vooronderstelling. Het *zuivere zelf*, dat hij omschrijft als het principe van persoonlijke identiteit, is voor deze synthese verantwoordelijk. Het verleent aan de totaliteit van zelve een zekere eenheid. Maar zijn pluralistische concept maakt dat James uiteindelijk niet verder komt dan de constatering dat het zuivere zelf nooit voor meer kan zorgen dan voor een 'relative identity'; het zuivere zelf is 'only a loosely construed thing, an identity "on the whole"'.<sup>22</sup>

De theorie die James vervolgens ontwikkelt om het zuivere zelf te verklaren, stelt teleur vanwege haar reductionisme. Identiteit is voor James niets anders dan de actuele synthese van het verleden in het bewustzijn. Het reductionisme schuilt met name in deze fixatie op het verleden. De inzet van James' theorie is de ervaring 'I am the same self that I was yesterday'. Maar de vraag 'wie wil ik morgen zijn' blijft buiten beschouwing.<sup>23</sup>

Desondanks fascineert James' theorie van de persoonlijke identiteit, juist ook vanwege het feit dat zij als het ware geen genoegen neemt met zichzelf. Het empiristische startpunt waarmee James' betoog inzet wordt namelijk al spoedig verlaten ten gunste van een narratieve beschrijving van het zelf. Het zelf blijkt geen ding te zijn, maar eerder een verhaal.

De ervaring dezelfde persoon te zijn als gisteren, zo start James zijn argumentatie, berust op het psychische mechanisme van de herkenning: we concluderen dat iets hetzelfde is omdat het (1) *lijkt* op dit en verschilt van dat; en (2) omdat het later *nog steeds* lijkt op wat het daarvoor geweest is. Door gelijkenis (*resemblance*) en continuïteit (*continuity*) herkennen we iets als hetzelfde.<sup>24</sup> Beide mechanismen, gelijkenis en continuïteit, passen we op analoge wijze ook toe op ons zelf. Elke ochtend eigenen we onszelf weer toe, als nog steeds dezelfde. 'Each of us when he awakens says, Here's the same old self again, just as he says, Here's the same old bed, the same old



room, the same old world.’<sup>25</sup>

Maar stel dat de tweeling Peter en Paul, die als twee druppels water op elkaar lijken, in hetzelfde bed gaan slapen. Hoe weet Peter de volgende morgen dat hij geen Paul is en omgekeerd? Dat komt - en dat is een beslissende stap in James' argumentatie - omdat Peter *voelt* dat hij geen Paul is en Paul dat hij geen Peter is. Waarom voelt hij dat? Omdat Peter ten opzichte van zijn eigen lichaam sterkere gevoelens van *warmte* en *intimiteit* heeft dan ten opzichte van dat van zijn tweelingbroer. 'Warmte' en 'intimiteit' verschaffen de sleutel tot James' antwoord op de vraag naar de persoonlijke identiteit. Zolang het nog de identiteit van ons lichamelijke zelf betreft gaat het nog om letterlijke lichaamswarmte. Maar James gebruikt hetzelfde begrip intieme warmte ook om de identiteit van ons materiële zelf in bredere zin, onze sociale zelf en ons spirituele zelf te omschrijven. Zo begrijpen we ook waarom de geliefde die zich aan de andere kant van de wereld bevindt toch deel uitmaakt van mijn zelf, ondanks haar fysieke distantie. Ik krijg het immers ook dan nog steeds warm van haar. De mechanismen van herkenning en continuïteit werken dus pas in het zelf als ze *op temperatuur gebracht zijn*.

Vanaf dit moment verlaat James de taal van de empiricus, en neemt hij zijn toevlucht tot die van de verteller. Zijn concept van het Zelf is uiteindelijk narratief van aard, en steunt geheel op een paar metaforen. Hier, in de keuze van zijn beelden, fascineert James. Hij gebruikt namelijk een beeld dat al een lange voorgeschiedenis heeft. Het evangelieverhaal, waarmee wij deze rede begonnen, kent het reeds. Nam het legioen demonen dat zijn intrek had genomen in de bezetene, tenslotte niet de gestalte aan van een kudde zwijnen? Welnu, de intieme warmte die wij in ons zelf ervaren, is - aldus James - vergelijkbaar met dierlijke warmte, de gloed van een kudde vee. Onze naam is legio, ook volgens William James. De losse verzameling zelve die ons totale Zelf vormt, wordt aaneengesmeed door de stal- en de nestgeur van 'soort kent soort'. Als de intimiteit echter afneemt, valt het ik uiteen.

Maar wie maakt dan tenslotte de preciese balans op tussen zelf en niet-zelf, warm en koud? Wie schept nu helderheid in de vraag: dat ben ik (nog) wel en dat niet (meer)? Wie oordeelt en geeft de doorslag? James compleeteert het beeld van de kudde dan nog met een tweede metafoor: die van een *herder-eigenaar*. Zoals de eigenaar met het oog op de markt in het voorjaar zijn vee reeds in de winter op de prairie onderscheidt van dat van anderen met behulp van het brandmerk, zo is er ook in ons een bewustzijn actief, dat met het oog op het toekomstige handelen souverain een schifting aanbrengt tussen eigen en vreemde ervaringen, impulsen en gedachten. De 'herder-eigenaar' brengt rationaliteit in James' concept van het zelf. Hij structureert het zelf. Vanaf nu is het zelf niet alleen *communitas*, maar ook *societas*.

Dankzij het brandmerk van de eigenaar kun je de kudde voortaan als *eenheid* behandelen, ook al verschilt het vee *inter se* sterk van elkaar. En als het vee eenmaal bij elkaar gebracht is, wordt zijn onderlinge band steeds sterker, naarmate het langer bij elkaar blijft. De kudde versmelt langzamerhand; de 'bond of union' wordt steeds krachtiger. Zo is het ook met de vele zelden die wij hebben.<sup>26</sup>

Maar wie of wat is nu die geheimzinnige herder-eigenaar, die James hier invoert? Hier doemt opnieuw de mogelijkheid op om het bestaan van een eenheidsstichtend, alles overkoepelend metafysisch Zelf te postuleren. We zouden deze herder-eigenaar met Immanuel Kant ook als een soort oer-ik ('Arch-Ego' noemt James dit transcendentale ik) kunnen voorstellen. Maar James acht die vluchtweg wetenschappelijk niet acceptabel. Er zijn geen empirische argumenten voor. Hij biedt een andere oplossing. De herder-eigenaar van het zelf, die schiftend eenheid brengt in de kudde zelden die het innerlijk bevolkt, is niets anders dan het *actuele* zelf, dat tijdelijk als eigenaar optreedt van al de zelden die de persoon in het verleden heeft gehad. Het zelf is geen monarchie of dictatuur; het zelf is een democratie. Het wordt aangevoerd door een van de vele zelden die slechts voor een moment de rol van *primus inter pares* vervult. Het is de eigenaar van een kudde, die bestaat uit vele zelden, die ooit zelf ook stuk voor stuk eigenaars zijn geweest. En straks zal ook de eigenaar weer toegeëigend worden door een nieuw zelf, dat op zijn beurt de titel van 'Zelf der zelden' zal overnemen, voordat het die weer overgeeft aan een ander. Enzovoort. Zo ontstaat een seriële keten van zelden, die door warmte, gelijkenis en continuïteit aan elkaar wordt gesmeed en tot een zekere eenheid wordt verbonden.<sup>27</sup>

#### IV.

We komen tot ons laatste punt. We stellen nu de vraag naar het pluralistisch zelf als thema in de theologie. We zagen hoe in de postmoderne wereldervaring het leven in meervoud een toenemende rol speelt. Vervolgens: hoe deze ervaring ook in theorieën van het zelf wordt gehonoreerd. De vraag is nu, of en zo ja welke ruimte er is in de christelijke theologie voor de ervaring van het pluralistische zelf. Ik wijd het slot van mijn rede aan die vraag.

We zagen bij William James hoe het zelf nu eens vergelijkbaar is met een kudde, maar dan weer met een rationele democratie. Gestructureerde en ongestructureerde gemeenschap beide, het zelf weerspiegelt alle facetten van de menselijke socialiteit. Als het ik geen ondeelbaar in-dividū is, maar een veelvoud van onderlinge betrekkingen, wat is dan de *kwaliteit* van de gemeenschap, die ermee wordt gevormd? Aan welke ethiek gehoorzaamt het



pluralistische zelf? Welk geloofsideaal kan het aanhangen? De waardenschaal waarop James zich - schijnbaar onbereflecteerd - oriënteert, lijkt die van de burgerlijke samenleving van de 19e eeuw te zijn: het zelf als democraat en eigenaar. Tegelijk herbergt het zelf ook een donkere, instinctmatige kant, die slechts aan de sympathiegevoelens van de kudde gehoorzaamt. De intrapsychische politiek lijkt in het geval van James slechts een getrouw spiegelbeeld te zijn van die van de status quo van de dan vigerende samenleving.

Naar welk ideaal moet het veelvoudige zelf zich echter richten? De democratie? Maar voor iemand als F. Nietzsche bijvoorbeeld - voor veel postmodernen een voorloper in zijn afscheid van het ene, ongedeelde subject - was de ideale samenleving eerder een aristocratie.<sup>28</sup> Van de late S. Freud kan men daarentegen zeggen dat hij in zijn theorie van de 'Ich-spaltung' een strategische visie op het ik ontwikkelde. Voor hem is het zelf eerder 'een leger dat zich gedwongen ziet in afzonderlijke eenheden uiteen te gaan, die vervolgens diverse strategische posities in het terrein bezetten om de van verschillende kanten opdringende, vijandelijke machten het hoofd te kunnen bieden.'<sup>29</sup> Kudde, democratie, aristocratie, leger, legioen? Aan welk model van ordening kan het pluralistische zelf zich het best spiegelen?

Mijns inziens bezit de christelijke traditie in de *triniteitsleer* een model waaraan de kwaliteit van de relaties en de gemeenschap, de veelheid en de eenheid van het meervoudige zelf kan worden getoetst. Ook God heeft immers een pluralistisch zelf. Ook in God zelf is er meervoud. God zelf is een gemeenschap van personen, Vader, Zoon en Heilige Geest. En is de mens niet naar het Beeld God geschapen? Dan is er van Godswege ook meervoud mogelijk in de mens zelf. De triniteitsleer zou daarmee de basis kunnen leggen voor een postmoderne theologische antropologie.





Afb. 2: De Heilige Drieëenheid. Icoon uit Zevenburgen  
(Bron: H. Schipperges, Drieuldigheid, Brugge-Bussum z.j., 17)

Daarmee doen we echter niets nieuws. Het westerse vocabulaire voor het zelf en zijn relaties heeft immers een theologische oorsprong in de triniteitsleer zelf. Begrippen als 'persoon' en 'communio' hebben hun inhoud en diepte ontvangen in of dankzij de triniteitsleer.<sup>30</sup> De antropologie heeft deze woordenschat in haar poging om te emanciperen van de theologie, van haar 'geleend' en toegeëigend. Een mensvisie vanuit christelijk perspectief kan echter de zelfkennis van de mens niet los zien van de kennis van God. Beide zijn, als elkaars keerzijde, door de christelijke traditie van Augustinus tot Calvijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Een heroriëntatie op de triniteitsleer zou, nu het moderne, individualistische concept van persoon niet meer blijkt te voldoen, opnieuw als startpunt kunnen dienen voor de ontwikkeling van een pluralistische antropologie. De dolende antropologie zou weer bij eens haar ouderlijk huis, de theologie te rade kunnen gaan. De creatieve grammatica die de triniteitstheologie heeft ontworpen voor het denken over persoonlijke identiteit en relaties heeft nog niets van zijn actualiteit verlo-

ren.<sup>31</sup>

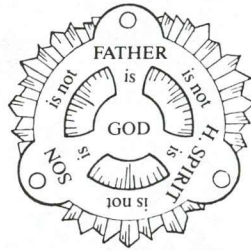
Er bestaat reeds een lange theologische traditie om de drieëenheid via de *imago dei*-leer model te laten staan voor de antropologie; zij gaat terug op Augustinus, die de drieslag in God zelf terug las in het drievoud van tal van psychische faculteiten.<sup>32</sup>

Zijn *psychologische* triniteitsleer is lange tijd als een vorm van willekeurige speculatie van de hand geweest. Terecht heeft de triniteitstheologie recentelijk een nieuwe impuls gekregen. Er worden nu ook pleidooien gevoerd voor een *sociale* triniteitsleer, waarbij het trinitarisch dogma wordt toegepast op de samenleving: de relaties tussen de drie goddelijke *personae* staan dan model voor de aard en de kwaliteit van de intermenselijke verhoudingen.<sup>33</sup> Nu de grenzen tussen psyche en samenleving, binnen- en buitenwereld zo poreus blijken te zijn dat het maatschappelijke pluralisme zich ook innerlijk reproduceert, moet er misschien niet alleen een inter-, maar ook een *intrapersoonlijke* triniteitsleer worden ontwikkeld, die eenheid en veelheid van het zelf toetst en spiegelt aan de eenheid en veelheid in God.

De leer van de drieëenheid is niet als 'leer' begonnen; zij begon haar bestaan in vroege kerk in de doxologie en de liturgie (vgl. Math. 28:19; 2 Cor. 13:13). In triadische formules werd de volheid en veelvormigheid van het heil tot uitdrukking gebracht. De triniteit was een ervaring, voordat zij een doctrine werd; zij werd gevierd, voor zij werd geleerd. De triniteitsleer is het op formule gebrachte verhaal van Gods liefde. Zij kreeg gaandeweg twee afgrenzende functies te vervullen, die als katalysator haar theologische ontwikkeling en systematisering bespoedigden: een externe, apologetische functie in de afgrenzing ten opzichte van het heidense polytheïsme enerzijds en het joodse monotheïsme anderzijds, en een interne functie in de binnenkerkelijke strijd om het christologisch dogma. Tastenderwijs werden de begrippen *ousia*, *prosopon*, *hupostasis*, *essentia*, *persona*, *substantia* - de latere basisconcepten van de westerse antropologie -, door de Griekse en Latijnse kerkvaders gewikt en tegen elkaar afgewogen, totdat Tertullianus, de eerste grote architect van het trinitarisch dogma, vaststelde: *una substantia - tres personae*. In zijn ontwerp is de goddelijke eenheid gedifferentieerd. Er is onderscheid in God, zonder dat er scheiding is: *distincti, non divisi; discreti, non separati*. De drie zijn één, zonder enig te zijn (*tres unum sunt, non unus*). Om deze veelheid en eenheid tegelijk uit te drukken moest er wel een neologisme worden geïntroduceerd: God is niet een ongedeelde eenheid, *monas*, maar *trinitas*.<sup>34</sup> De Cappadocische kerkvaders (Gregorius van Nyssa, Gregorius van Nazianze, Basilius de Grote) bezonnen zich niet zozeer op het karakter van de drie goddelijke personen (*hupostaseis*) als zodanig, als wel op hun onderlinge relatie. Zij stelden vast dat de identiteit van elke persoon alleen kon worden omschreven in hun relatie tot de twee anderen.



Elk woont in de ander en wordt door de anderen bewoond (circuminsessio), elk doordringt de ander en wordt door de anderen doordrongen (circumincessio, of: *perichoresis*). Vader, Zoon en Geest zijn niet absoluut, in zichzelf genoegzame wezens, maar ze zijn er alleen met elkaar, voor elkaar, door elkaar, in elkaar. Dat bepaalt hun specifieke persoon zijn. Zij zijn zichzelf, in wat hen van de anderen doet verschillen.



Afb. 3. Diagram ontleend aan: L. Boff, Trinity and Society, 109

De christelijke godsdienst heeft zich overwegend als een monotheïstische godsdienst geprofileerd, niet als een trinitarische. God zelf werd als een ondeelbare substantie of een in zich gecentreerd subject beschouwd, en de mens die naar zijn beeld is geschapen evenzo. Voor werkelijk pluralisme in welke vorm van ook - als een *positieve* waardering van verscheidenheid - was er geen plaats.

De triniteitsleer verdient daarom een herwaardering, ook met het oog op de antropologie. Het diskrediet waarin het postmoderne denken de metafysische concepten substantie en subject heeft gebracht, helpt ons om de waarde van de trinitarische gedachte opnieuw te schatten. De feministische theologie heeft, door in te zetten bij het concept van de *perichorese*, de *relationaliteit* in God en in zijn schepping opnieuw benadrukt. Het beeld van God als een patriarchaal heerser, mogelijk gemaakt door het subject-denken, kan daarmee effectief worden bestreden.<sup>35</sup> Wij zouden met dezelfde gedachte van de perichorese ruimte willen scheppen voor het *pluralisme* in God en in de mens. Niet alleen het geslachtelijke pluralisme van man en vrouw, het sociale pluralisme van ik en Gij (dat deden reeds Bonhoeffer en Barth in hun leer van de *analogia relationis*)<sup>36</sup>, maar ook het pluralisme van mijn ene en mijn andere zelf. De analogia relationis kan behalve inter-personeel, ook intra-personeel worden geïnterpreteerd. Zoals er veelheid is in God, zo is er veelheid in ons. Zoals God meerdere zelden in zichzelf kent, die relatief



autonom ten opzichte van elkaar bestaan, zo kent ook het ik meerdere zelden. Zoals God een eenheid is, zo ben ook ik tot eenheid bestemd. 'God is een gemeenschap van personen', aldus Leonardo Boff.<sup>37</sup> Daarom: zoals Gods 'zelden' er met, voor, in en door elkaar zijn, zo zijn ook mijn zelden bedoeld om er met, voor, in en door elkaar te zijn.

Een in deze lijn verder ontwikkelde trinitarische antropologie<sup>38</sup> kan in het debat over het pluralistische zelf een drietal belangrijke functies vervullen:

(1.) In de eerste plaats biedt het de christelijke theologie de ruimte om recht te doen aan de postmoderne ervaring. De ervaring van een pluralistisch zelf is niet per definitie een bewijs van heidendom of demonie. Integendeel, zij kan ons de ogen openen voor de innerlijke rijkdom van God en mens, die in een postmoderne cultuur meer recht van spreken krijgt dan onder de eenheidsdwang van de moderniteit.

(2) Vervolgens nodigt een op de triniteit geënte mensopvatting de theologie uit om ten overstaan van het postmoderne denken kritisch te blijven. Tenslotte vergeet zij het verhaal van de bezetene in het land der Gerasenen niet. Het legioen dat hem bevolkte maakte hem tot een ontombare woesteling, uitgedreven naar het dodenland, zichzelf verminkend. 'En voortdurend, nacht en dag, was hij in de graven en in de bergen, schreeuwende en zichzelf met stenen slaande.' (Marc. 5, 6) Het meervoudige zelf kan plek des onheils worden. Alles komt aan op de onderlinge verhouding van de verschillende zelden, de kwaliteit van hun relaties. Hebben zij trinitarische gelijkenis, of vormen zij een huis dat tegen zichzelf verdeeld is?

De leer van de drieëenheid is in de christelijke traditie gebruikt om christelijke ketterijen te weren en zich af te grenzen van onchristelijke religies en wereldbeschouwingen. Zij kan vandaag nog steeds zo worden ingezet, ook als kritiek op moderne en postmoderne antropologische 'ketterijen'.

Ik noem er met name twee. Allereerst: één van de constante verleidingen in de geschiedenis van de triniteitsleer is om de verschillen in God teniet te doen en zijn eenheid op kosten van zijn verscheidenheid te laten komen.<sup>39</sup> Men spreekt van *modalisme* en aan de ketterij is de naam van Sabellius verbonden. Het theologisch modalisme heeft ook een antropologische pendant. Het *antropologisch modalisme* signaleert het pluralisme in het moderne zelf, maar beweert tegelijk dat deze pluraliteit in wezen schijn is. Een mens kan dan wel veel gezichten hebben, maar achter die gezichten schuilt tenslotte het ene, ongedeelde zelf, dat niet in zijn gezichten opgaat.<sup>40</sup> Deze - typisch moderne - misvatting laat geen ruimte voor een werkelijke innerlijke diversiteit.

In de tweede plaats: de triniteitsleer werd tevens ingezet om het christe-

lijk geloof af te grenzen naar buiten, met name tegenover het heidense polytheïsme. Er is meervoud in God, er is echter geen meervoud aan goden. God is één.<sup>41</sup> Het mythische veelgodendom behoort in onze cultuur inmiddels tot het verleden. Maar het polytheïsme in een verlichte vorm wint in het zog van Nietzsche in de postmoderne filosofie weer terrein als een actuele optie.<sup>42</sup> Zij heeft ook een antropologische variant. De mensvisie die de postmoderne extase zo hoog opdrijft dat zij in het zelf uitsluitend de heterogeniteit en de discontinuïteit zoekt, en de versplintering van het ik toejuicht, is de pendant van het veelgodendom. Dit *antropologische polytheïsme* verdient christelijke kritiek. Een mens is in oorsprong en bestemming Beeld van God. Dat betekent dat wij aangelegd zijn op integratie, een zekere synthese, heilzame eenheid. Van chaos alleen kan niemand leven, vraag het de Gerasener maar. Heilzame eenheid betekent niet de opheffing van het meervoud, de reductie van de diversiteit. 'Ik en de Vader zijn één', zegt de Zoon in het Johannes-evangelie (10:30). De eenheid van God is niet de numerieke eenheid van het metrieke stelsel (*eis*), maar de eenheid van een goddelijke liefdesgemeenschap, die door de Geest tot stand wordt gebracht (*en*).<sup>43</sup>

(3) De derde en laatste functie die de trinitarische antropologie voor het pluralistische zelf kan vervullen ligt in de voorgaande besloten: zij kan ontwikkeld worden tot een normatief model voor de vele relaties die mensen innerlijk en uiterlijk, sociaal en psychisch hebben te onderhouden. Wij zijn geschapen naar het Beeld van de Drieëne God. De exegese verbiedt het ons om nu nog met Augustinus in de goddelijke pluralis van het 'Laat ons mensen maken naar ons beeld en onze gelijkenis' (Gen. 1: 26), de triniteit terug te lezen. Maar zijn vaststelling dat wij niet *als* beeld Gods (*imago Dei*), maar *naar* het beeld Gods (*ad imaginem*) geschapen zijn, 'opdat de mens beeld Gods zou zijn', kunnen we nog steeds onderschrijven. *Imago dei* geeft een bestemming aan, zij is geen in zichzelf rustend gegeven. Zij is ons door God vanaf onze oorsprong onvervreemdbaar meegegeven, opdat wij haar zouden realiseren. Dan kunnen we Augustinus toch weer volgen, als hij schrijft dat het onze bestemming is om beeld van de triniteit te worden. De mens is geschapen 'ut imago Trinitatis esset homo'.<sup>44</sup>

De Drieënige God is een *liefdesgemeenschap*. Wij zullen nooit aan haar gelijk worden. Maar we kunnen er in de verte (in *distantibus*) een beetje op gelijken. Hoe die gemeenschap eruit ziet? 'Elk van hen is in elk van de anderen, allen zijn in elk, elk is in allen, allen zijn in allen en allen zijn één.' (Augustinus)<sup>45</sup> 'Wij zijn legio', God zelf zou het dus kunnen zeggen. Maar hoe anders zou Hij het doen dan de demonen bij monde van de bezetene. In de één wonen de zelve immers in liefde bij elkaar, open en uitnodigend, bij de ander dringen ze elkaar gewelddadig binnen. Bij de één

baart het spel van diversiteit een eenheid, bij de ander leidt zij tot verdeeldheid. Bij de één kan de vreugde niet op en duurt zij tot in eeuwigheid, bij de ander heerst er angst, die alleen kan worden gesmoord in een zelfgekozen dood. '... en de kudde ongeveer tweeduizend, stormde langs de helling de zee in en zij verdronken in de zee.' (Marc. 5,13). De bijdrage van de theologie aan het postmoderne debat ligt mijns inziens niet in de ontkenning van of het verzet tegen het innerlijke veelvoud. Het pluralistische zelf leidt niet onder zijn verscheidenheid, maar onder zijn verdeeldheid. De taak van de theologie bestaat in het opnieuw vertellen van de twee verhalen die de christelijke traditie er over kent. Het verhaal van het demonische en het goddelijke meervoud, dat van de man uit het land der Gerasenen en dat van Vader, Zoon en Heilige Geest. 'Legio is mijn naam' - het mag ook christelijk gezegd worden. Alles hangt echter af van hoe het gezegd wordt.



## Noten

1. E. Hijmans & H. Hilhorst, 'Hedendaagse vormen van zingeving: de "onzichtbare" religie van de Nederlander', in: O. Schreuder & L. van Snippenburg, red., *Religie in de Nederlandse samenleving*. De vergeten factor, Baarn 1990, 137 - 164, 153vv.. M.n. in jeugsociologisch onderzoek stuit men op deze 'geïndividualiseerde cultuurconstructie', met een term van Levi-Strauss ook 'bricolage' genoemd. Zie bijv. H.A. Alma, *Geloven in de leefwereld van jongeren*, Kampen 1993, 234.
2. R. Girard ('Les démons de Gérasa', in: idem, *Le Bouc émissaire*, 243 - 269) biedt een uitdagende exegese van het verhaal. Voor hem representeert de ene stem, waarmee de demonen zich in de bezetene aan het woord melden, de eenstemmigheid waarmee de gemeenschap één van haar leden uitdrijft en zo de onderlinge sociale cohesie weer herstelt. De bezetene is de bezetene 'de tous les autres en tant que simultanément un et multiples, autrement dit en tant qu'ils forment une société au sens humain du terme, ou, si l'on préfère, au sens démoniaque, une société fondée sur l'expulsion collective. C'est précisément cela qu' imite le possédé. Les démons sont à l'image du groupe humain, ils sont l' imago du groupe parce qu'ils sont l' imitatio.' (a.w., 266)
3. H.J.M. Hermans, red., *De echo van het ego*. Over het meerstemmige zelf, Baarn 1995. Vgl. ook H.J.M. Hermans / H.J.G. Kempen, *The dialogical Self*. Meaning as Movement, San Diego, 1993.
4. Ik volg hier gedeeltelijk de gedachtengang van M. B. ter Borg, 'Differentiatie en het pluralistische zelf', in: *Sociale Wetenschappen*, 27 (1984), 2, 125 - 134. Vgl. van dezelfde ook: *Een uitgewaaierde eeuwigheid*. Het menselijk tekort in de moderne cultuur, Baarn 1991, 234- 241.
5. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991, 12: 'Autonomy is the right to decide when to keep the eyes open and when close them down; the right to separate, to discriminate, to peel off and to trim.' Postmodern zijn betekent voor Bauman niets anders dan het illusionaire karakter van dit kiekeboe-spel doorzien. 'Postmodernity, one may say, is *modernity without illusions* (the obverse of which is that modernity is postmodernity refusing to accept its own truth).' (idem, *Postmodern Ethics*, Cambridge 1993, 32).
6. P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*. Modernization and Consciousness, Harmondsworth 1973, 62vv.
7. idem, m.n. 77, 166, 175. Vgl. ook Z. Bauman, *Life in Fragments*. Essays in Postmodern Morality, Cambridge 1995, 82vv., die in de flaneur, de vagabond, de toerist en de speler van een spel de postmoderne opvolgers van de pelgrim onderscheidt. Zij delen het onderweg zijn met hem, maar missen echter zijn bestemming. Vgl. N. Luhmann: 'with the adoption of functional differentiation individual persons can no longer be firmly located in one single subsystem of society, but must rather be regarded a priori as socially displaced.' (gecit. bij Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 95).
8. Ik volg hier Berger c.s., a.w., 166vv.

9. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*. Self and Society in the Late Modern Ages, Cambridge 1991, 16vv.
10. Bauman, *Postmodern Ethics*, 176vv.
11. Bauman, *Life in Fragments*, 81. Bauman wijst erop hoe het moderne spreken over het probleem van de persoonlijke identiteit in feite een pleonasme is. Moderne identiteit is niet een probleem *geworden*, het is ooit als een probleem *geboren*.
12. Bauman concludeert: 'I suggest that the "individual" - in-dividual, non-divisible unit - as the name of the product of modern dissolution of collectivities, is a misnomer; in fact, that alleged "in-dividual" has been prominent mostly for its astonishing divisibility, indeed its fissiparousness, unthinkable in the case of its ancestors, in whose lives roles and actions, however diverse, were closely coordinated, intertwined and inseparable.' (*Postmodern Ethics*, 193). Vgl. idem, 197: '... technology means fragmentation - of life into a succession of problems, of self into a set of problem-generating facets, each calling for separate techniques and separate bodies of expertise.' (...) There is no part of the self left free of technological processing which could serve as the "Archimedean point" for turning the process around, or a bridgehead from which to start the restoration of the self's integrity.'
13. In het diagnostisch handboek staat de ziekte Multiple Personality Disorder (MPD) thans te boek als Dissociatieve Identiteitsstoornis. Kenmerkend voor het ziektebeeld is 'de aanwezigheid van twee of meer scherp van elkaar te onderscheiden identiteiten of persoonlijkheidstoestanden (elk met een eigen betrekkelijk langdurig patroon van het waarnemen van, het omgaan met en het denken over de omgeving en zichzelf). Ten minste twee van deze identiteiten of persoonlijkheidstoestanden bepalen geregeld het gedrag van betrokkene.' Verder behoort een ongewoon onvermogen om zich belangrijke persoonlijke gegevens te herinneren (amnesie) tot de kenmerkende symptomen.  
Achter deze klinische beschrijving verbergt zich een fascinerende psychische wereld. Het bestaan van meervoudige persoonlijkheden wordt bepaald door een veelvoud aan verschillende persoonlijkheidsdelen (alters genoemd), die functioneren als afzonderlijke waarnemingscentra. Zij bepalen beurtelings het denken, voelen en handelen van hun bezitters. De extreme afscheiding van persoonlijkheidsdelen valt meestal terug te voeren op vroege trauma's. De dragers van MPD zijn in hun vroege jeugd meestal slachtoffer geweest van ernstige en langdurige vormen van seksuele, fysieke en psychische mishandeling (de verhouding mannen en vrouwen met MPD is 1:5). De beschermende cocon van veiligheid en zekerheid, die het kind met behulp van zijn ouders en verzorgers om zich heen weeft en die het weerbaar maakt tegen de chaos die het later over zich heen krijgt, heeft niet de kans gehad te groeien. Het besef één 'ik' te vormen, met één biografische continuïteit, wordt onmogelijk. De gedissocieerde identiteiten die zo ontstaan verschillen naar geslacht, leeftijd, oriëntatie in de tijd, karakter, geheugencapaciteit enzovoort. Er zijn ook soms pre-verbale, zwijgende delen aanwezig, soms heeft een persoonlijkheidsdeel de gestalte van een dier. *Kind-alters* bevatten vaak aan traumatische herinneringen verbonden gevoelens van angst en pijn. *Agressieve alters* zijn krachtige delen van de persoonlijkheid die woede uitdragen of deze moeten hanteren. *Knecht-alters* zijn uitvoerders van opdrachten van agressieve alters. *Helpende alters* beschermen kind-delen of vervullen allerlei taken zoals de huishouding en de uitoefening van een beroep. Soms is er sprake van wel zestien verschillende alters, die met elkaar één psychische huishouding vormen. Het bewustzijn kan door één separate identiteit worden gedomineerd die het overzicht houdt over andere, maar ook door een combinatie van verscheidene. Sommigen omschrijven hun meervoudige persoonlijkheid inderdaad als een 'huishouden' of als een gezin, anderen als een corporatie, een gemeen-

schap, een stam of een troep, al naar gelang de autoriteitsverhoudingen, de mate van ervaren onderlinge verwantschap of conflict tussen de verschillende alters, en hun houding tegenover de buitenwereld.

De therapie is er op gericht om de wederzijdse ontkenning van en de agressie tussen de alters tot een einde te brengen. De therapeut ontkent ook niet het bestaan van de Delen, maar probeert er contact mee te zoeken, ze herkenbaar te maken voor elkaar, en ze tot een zekere mate van achtung en respect voor elkaars bestaan en van hun specifieke rol en betekenis te brengen. Bij de cliënt moet het inzicht rijpen dat alters geen vijanden zijn, maar medestanders. Daartoe dienen alters elkaar een zekere mate van veiligheid, intimiteit, respect, betekenis en invloed toe te kennen; behoeften die tot nog toe traumatisch onvervuld zijn gebleven. Genezing van een meervoudige persoonlijkheid resulteert niet in het afsterven van alle persoonlijkheden minus één. Genezing is bereikt wanneer er *integratie* van de persoonlijkheden heeft plaatsgevonden. De therapeut spreekt in dit verband van 'fusie'. Het ritueel waarmee het gepaard kan gaan, drukt zowel de rouw van het afscheid uit als de vreugde om een geboorte: 'Het betekent afscheid nemen van vertrouwde delen en begroeten van een nieuwe eenheid. Patiënt en therapeut bedanken de delen voor alles wat ze hebben gedaan. Ze voegen er aan toe dat ze hun namen altijd in ere zullen houden en zich deze met een gevoel van respect zullen herinneren.' (Gegevens ontleend aan de *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders 4th Edition* (DSM-IV), uitg. American Psychiatric Association, juni 1994. Ik citeer de Beknopte handleiding bij de diagnostische criteria van de DSM-IV, Uitg. Nederlandse Vereniging voor Psychiatrie, Lisse 1995; C.A. Ross, *Multiple Personality Disorder*. Diagnosis, Clinical Features, and Treatment, New York e.a. 1989; E.R.S. Nijenhuis, *Dissociatieve stoornissen en psychotrauma* (Praktijk en gedragstherapie, deel 3), Houten / Zaventem 1994; E. Power, Omggaan met een meervoudige persoonlijkheid. Een werkboek voor cliënt en therapeut, Delft 1995. Met dank aan drs. G. Stam, psycholoog te Vries).

14. Vgl. Berger c.s., *a.w.*, 71vv.; Bauman, *Life in Fragments*, 81.
15. 'Praise is de trend', signaleert het verslag van de 21e EO-jongerendag, TROUW, 12 juni 1995. Daarbij gaat het om 'lekker uit je dak gaan en God groot maken', aldus een deelnemer.
16. M. Maffesoli, *Le temps des tribus*. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Parijs 1988; vgl. ook zijn *Au creux des apparences*. Pour une éthique de l'esthétique, Parijs 1990.
17. Zie Bauman, *Postmodern Ethics*, 116vv.
18. J.H. van de Berg, *Leven in Meervoud*. Een metabletisch onderzoek, Nijkerk 1967<sup>5</sup>, 34vv.
19. W. James, *The Principles of Psychology*, Authorized Version in two Volumes, New York 1950 (1890), hfdst. X: 'The Consciousness of Self', Vol. I, 291 - 401.
20. Deze beslissende rol van de sociale omgeving in de identiteitsvorming is later onderkend en uitgewerkt door G.H. Mead, leerling van James, in zijn *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, Chicago 1974 (1934). Ik schreef erover in *Ieder voor zich?* Individualisering, ethiek en christelijk geloof, Kampen 1993, 134vv.
21. James, *a.w.*, 204.



22. idem, 372.
23. Een manco dat ruimschoots wordt goedge maakt in het narratieve concept van het zelf dat Hermans/Kempfen, *a.w.* ontwikkelen in het spoor van dezelfde pragmatische traditie. Voor hen is de *verbeelding* een constitutief kenmerk van persoonlijke identiteit.
24. James staat in de traditie van de empiristische kennisleer, die teruggaat tot op Hume. D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding* (1777), onderscheidt *resemblance*, *contiguity* (nabijheid) en *cause and effect* als de drie ordenende principes van de waarne-  
ming. (ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1975, 50).
25. James, *a.w.*, 334. Vgl. De hoofdpersoon Agnes uit Milan Kundera's roman *Onsterfelijkheid* (Amsterdam 1990), 42: 'We begrijpen onze naam helemaal niet, we kennen zijn geschiedenis niet en toch dragen we hem met overdreven trouw, we vloeien ermee samen, houden ervan en zijn er belachelijk trots op, als hadden we hem zelf verzonnen in een moment van geniale inspiratie. Met gezichten is het net zo. Het moet ergens aan het eind van mijn kinderjaren zijn geweest: ik bleef net zolang in de spiegel kijken tot ik geloofde dat ik het was die ik zag. Ik herinner me die tijd maar heel vaag, maar ik weet nog dat het ontdekken van mijn ik betoverend was. Alleen komt er daarna een moment dat je voor de spiegel staat en je afvraagt: ben ik dat? en waarom? en waarom ben ik solidair met *dat daar?* wat interesseert dat gezicht me? En op dat moment begint alles ineens te storten.'
26. James, *a.w.*, 334.
27. 'Who owns the last self owns the self before the last, for what possesses the possessor possessed the possessed.'(idem, 340)
28. 'Die Annahme des *Einen Subjekts* ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebenso gut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art *Aristokratie* von "Zellen", in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von pares, welche miteinander an's Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen?' F. Nietzsche, 'Nachgelassene Fragmente', 1884 - 1885 (gecit. in: Hermans (red.) *a.w.*, 100).
29. H. Zwart, ' "ik ben een machine..." Over het Cartesiaanse gehalte van de Freudiaanse Zelf-conceptie', in Hermans (red.), *a.w.*, 49 - 79, 77.
30. 'The full meaning of what it is to be a "person", one of the most important concepts in the world today, emerged from the discourse of faith on the Trinity and the incarnation' (Boff, *a.w.*, 86v.). Boethius' klassieke omschrijving 'persona est rationalis naturae individua substantia' kan gelden als het startpunt van de westerse antropologie. Zij stamt echter uit zijn triniteitsleer (Moltmann, *Trinität*, 188). Ook het woord 'existeren' bezit een trinitarische achtergrond (Richard van St. Victor) (*a.w.*, 190).
31. Een van de belangrijkste architecten van de triniteitsleer, Tertullianus (160 - 220) ontwikkelde daarbij 509 nieuwe substantiva (waaronder het persoonsbegrip en het woord *trinitas*), 284 nieuwe adjectiva, 24 nieuwe bijwoorden en 161 nieuwe werkwoorden (Boff, *a.w.*, 53).
32. Augustinus, *De Trinitate*, VI, e.v.

33. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, München 1980, idem, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991; L. Boff, *Trinity and Society*, Maryknoll 1988.
34. Moltmann, *Trinität*, 153v.; Boff, *a.w.*, 53.
35. Zie Moltmann, *In der Geschichte*, 14vv.
36. D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, München 1989 (1933) (Dietrich Bonhoeffer Werke 3), 61vv.; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III/1, Zürich 1945, 218vv.; III/2, Zürich 1948, 262vv.
37. Boff, *a.w.*, 119.
38. De term ontleen ik aan Moltmann, *In der Geschichte*, 93. Voor een op de ethiek toegespitst ontwerp, waarin triniteit en antropologie met elkaar worden verbonden, zie L. G. Jones, *Transformed Judgment*. Toward a Trinitarian Account of the Moral Life, Notre Dame Londen 1990.
39. Moltmann, *Trinität*, 150. Angst voor het tritheïsme, maar ook centralistische kerkelijke en politieke machtoverwegingen speelden hierbij een rol (vgl. idem, 207vv.).
40. De versie van de sociologische rollentheorie, die signaleert dat personen verscheurd wordt door de vele rollen die zij dagelijks moeten spelen, maar tegelijk volhoudt dat 'alle soziologische Aussagen über ihr Verhältnis sie als Menschen unberührt lassen; sie sind Aussagen über den Menschen als Träger von Positionen und Spieler von Rollen' is van dit antropologisch modalisme een voorbeeld. R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Opladen 1971<sup>10</sup>, 78 (curs. fdl). Dahrendorf voert zijn onderscheid tussen 'rol' en 'mens' terug op Kant's onderscheid tussen natuur en vrijheid. 'Mens' is in dit verband een metafysisch postulaat, ontheven aan ruimte en tijd. De rollentheorie die E. Goffman daarentegen vanuit de pragmatische traditie ontwikkelde, laat zich over de eventuele metafysische status van het zelf, achter de voorstellingen die het geeft, echter niet uit. Zie zijn *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959.
41. Vgl. Augustinus, *De Trinitate*, VIII, i, 1: 'Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres, sed unum ipsam Trinitatem.'
42. Vgl. bijv. O. Marquard, 'Lob des Polytheismus', in: idem, *Abschied vom Prinzipiellen*, 91 - 116, 107: 'Der Monotheismus hat den Polytheismus und mit ihm die Polymythie entzaubert und negiert. Die moderne Welt aber beginnt (...) damit, daß sich Gott aus der Welt in sein Ende zurückzieht: also mit dem Ende des Monotheismus. Dieses Ende des Monotheismus verschafft (...) dem Polytheismus und der Polymythie eine neue Chance: es läßt - sozusagen - ihre Entzauberung bestehen, aber es negiert ihre Negation.' Vgl. ook M. Webers analyse van het moderne waardenpluralisme, in zijn 'Vom inneren Beruf der Wissenschaft' (1919), in: idem, *Soziologie-Universalgeschichtliche Analysen -Politik*, Stuttgart 1973, 311 - 339, 330: 'Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.'
43. Curs. fdl. Vgl. Moltmann, *Trinität*, 106, 167.

44. 'ad imaginem Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago dei.' (*De Trinitate*, VII, vi, 12). Wij zijn niet gelijk aan, maar wij gelijken op (quadam similitudine) de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. In die zin dat wij geroepen zijn hun beeld op eerbiedige afstand te spiegelen: 'non Trinitati aequalis sicut Filius Patri, sed accedens, ut dictum est, quadam similitudine; sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas, non loci, sed cujusdam imitationis.' (idem). Wij mogen dan ook van Augustinus niet bij Genesis blijven staan; hij drijft ons voort naar de brief aan de Efeziërs: 'Weest dan navolgers Gods' (5:1). Hij spoort ons met Paulus aan 'de nieuwe mens aan te doen, die vernieuwd wordt tot volle kennis naar het beeld van zijn Schepper.' (Col. 3:10) De dogmatiek impliceert een ethiek; de triniteitsleer biedt zich aan als normatieve horizon voor de antropologie.
45. 'Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia.' (idem, VI, x, 12)

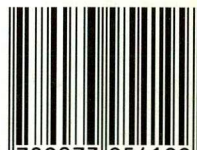


Dr. F. de Lange is hoogleraar Evangelistiek aan de Theologische Universiteit Kampen en universitair docent Wijsgerige Ethiek aan de Rijksuniversiteit Groningen.

In de serie Kamper Oraties verschenen eerder:

1. H.B. Weijland, *Om de vrijheid van het Woord. Over het kerkverenigend karakter van artikel I, lid 1-4 van de Ontwerp Kerkorde*, 1993.
2. A.J. Jelsma, *Waarom de Reformatie mislukte*, 1993.
3. L.J. Koffeman, *Gestalte en gehalte. Oecumenisch-theologische en kerkrechtelijke implicaties van het visitekaartje van de VPKN*, 1994.
4. J. De Visscher en K. Vuyk, *Kan een beeldcultuur zonder het woord? Gerard Rothuizen lezing 1994*, 1994.
5. J.H. van der Laan, *Geloofspraxis en pastoraal handelen*, 1994.
6. J.C. de Moor, *Geen Uittocht - Wel Uittocht? Nieuw licht op de Exodus uit Egypte*, 1994.

ISBN 90-73954-19-3



9 789073 954199