

RITUELEN

Leesexemplaar

RITUELEN

WAAROM WE NIET
ZONDER KUNNEN



HERMAN DE DIJN

PELCKMANS

INHOUD

VOORWOORD 9

INLEIDING

Onttovering en herbetovering 11

DEEL I

**WONDER EN VERWONDERING /
WETEN EN LEVEN**

1. Drie vormen van verwondering en wonder 37
 2. Fenomenologie van het wonder
van de derde soort 48
 3. Psychologie: houdingen, emoties
en stemmingen tegenover het wonder 57
 4. Cultivering / Grenzen van de aandacht 65
 5. Zieners en wonderdoeners 71
 6. Wonder, verwondering en wetenschap 77
 7. Wonder, verwondering en 'theologie' 87
-

DEEL II

AANDACHTMACHINES

1. Ritueel en symbool 95
2. Religieuze rituelen en symbolen 115
3. Heilige plaatsen 123
4. Het alledaagse en het feest (heilige tijden) 134
5. Traditie, gezag en vrijheid 140

INHOUD

DEEL III RELIGIE EN SPIRITUALITEIT IN EEN SECULIERE MAATSCHAPPIJ

1. Religie in een geseclariseerde maatschappij **155**
 2. Theïstische religie en ontmythologisering **158**
 3. Vrome ongelovigen **173**
 4. Kosmische religiositeit **179**
 5. Atheïstische spiritualiteit **193**
 6. Kunst als alternatief voor religie? **200**
-

DEEL IV MYTHE EN RITE IN DE POSTMODERNE TIJD

1. Religiositeit en spiritualiteit
in de postmoderne tijd **207**
 2. Vormen van postmoderne religiositeit
en spiritualiteit **216**
 3. Postmoderne spiritualiteit en/op de markt **233**
 4. Postmoderne spiritualiteit, vrijheid en gezag **244**
-

- EPILOOG** **255**
- NOTEN** **265**
- AANBEVOLEN LECTUUR** **289**
- NAMENREGISTER** **291**

*Voor Casper, Charlotte, Nora, Oscar, Lore, Johanna
en (als zevende) Robin*

Leesexemplaar

VOORWOORD

De capaciteit tot verwondering, dat is het wat de mens tot mens maakt. Verwondering over het wonder van de roos, de regenboog, het kind – met daar direct mee verbonden de glimlach en de houdingen van dankbaarheid en tederheid, of van treurnis en rouw bij het verlies van het wonder. Daarom is de mens tegelijk een ritueel wezen: de omgang met en de aandacht voor het wonder zijn onlosmakelijk verbonden met rituelen. Omgekeerd zijn rituelen wachtkamers voor of vensters op wonderen, betekenissen die fascineren en het leven zin geven. Het onderlinge verband tussen die betekenissen noem ik ‘de Mythe’. Mythe en Rite horen samen. Er is geen fundamenteel onderscheid tussen niet-religieuze en religieuze wonderen, verwondering en ritueel; ze lopen door elkaar en gaan in elkaar over.

In dit boek analyseer ik de fenomenen van verwondering en wonder, hun band met religieuze en niet-religieuze rituelen en betekenissen, maar ook hun verhouding tot wetenschap en filosofie/theologie (Deel I en Deel II). Het ontstaan van de moderne tijd en zijn onttoverde wereld (de wereld van de wetenschap) betekende onvermijdelijk het einde van de premoderne figuren van Mythe-Rite. Sommigen dachten en denken dat dit ook het einde zou meebrengen van de centrale rol en betekenis van wonder en verwondering in het leven, religieus of niet-religieus. In feite ontstond een hardnekkige zoektocht naar herbetovering, niet het minst op religieus gebied – een zoektocht die tot

pal in onze tijd voortduurt. Dat resulteerde in verschillende, moderne wegen van religiositeit en spiritualiteit. Deze worden kritisch onder de loep genomen in Deel III.

Intussen is de moderne tijd zelf drastisch veranderd: we leven in de post- of laatmoderne tijd. Alle ijkpunten lijken wel uit de wereld verdwenen, behalve één. Alles draait om het ik, ‘een god in ’t diepst van zijn of haar gedachten’: *Me Unlimited*. We bepalen zelf wie we zijn; we bricoleren onze identiteit en lifestyle wel zelf bij elkaar. Met de tekens, ritens en symbolen die we kopen op de markt geven we zelf zin en waarde aan het leven (Deel IV). Ook nu blijft echter onder de oppervlakte het verlangen naar betovering en zelftranscendentie aanwezig. In het midden van de orgie vraagt een man aan een vrouw: wat doe je hierna?

Dit boek heb ik al altijd willen schrijven; het is er eindelijk van gekomen. Vele inzichten hier ontwikkeld zouden niet tot wasdom gekomen zijn zonder de jarenlange intense gesprekken met mijn collega en vriend Arnold Burms. Vandaar de talrijke verwijzingen naar onze al dan niet gemeenschappelijke publicaties. Ik ben ook schatplichtig – al was het maar voor het levend houden van het enthousiasme voor het denken – aan andere collega’s of oud-studenten van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (HIW), zoals Paul Cor-tois, Walter Van Herck, Paul Moyaert, Rudi Visker, Roland Breeur (om toch enkele namen te noemen). Sommigen onder hen hebben zelf uitvoerig over religie en ritueel gereflecteerd, zoals uit de eindnoten zal blijken. Allen staan ze in de traditie van een vernieuwend fenomenologisch en/of wittgensteiniaans denken op het HIW. Nog dit: de vertalingen in dit boek zijn van mijn hand, tenzij anders wordt aangegeven.

Herman De Dijn, 31 mei 2018

INLEIDING

Onttovering en herbetovering

MODERNE TIJD EN ONTTOVERING VAN DE WERELD

Als de ziele luistert
spreekt het al een taal dat leeft,
't lijzigste gefluister
ook een taal en teeken heeft:
blâren van de boomen
kouten met malkaar gezwind,
baren in de stroomen
klappen luide en welgezind,
wind en wee en wolken,
wegelen van Gods heiligen voet,
talen en vertolken
't diep gedoken Woord zoo zoet...
als de ziele luistert!

Zo dichte nog midden negentiende eeuw Guido Gezelle.¹ Opmerkelijk is daarbij de nauwe band tussen de poëzie van de dingen en het religieuze kader van alle zin. Maar het traditionele wereldbeeld dat uit de verzen oplicht, kwam al einde zestiende, begin zeventiende eeuw in de problemen door toedoen van de nieuwe wetenschap. De nieuwe wetenschap leek die hele geordende, religieus gedomineerde betekeniswereld radicaal ter discussie te stellen. De Engelse

dichter John Donne, die behoorde tot de *metaphysical poets*, drukte de schok teweeggebracht door het nieuwe 'mechanistische' wereldbeeld dramatisch zo uit: '*And new philosophy [de nieuwe wetenschap] calls all-in doubt [...] 'Tis all-in pieces, all coherence gone.*'² Er kwam een scheur in 'het heilige baldakijn' waaronder alles thuishoorde.³ Spinoza trok uit de nieuwe wetenschappelijke inzichten de voor zijn tijdgenoten onaanvaardbare filosofische conclusies. Deze leken hun neer te komen op de onttovering van de wereld en de ontluistering van het traditionele religieuze wereldbeeld.⁴

Het ontstaan van de wetenschap werd volgens Spinoza eeuwenlang onmogelijk gemaakt door spontane *vooroordelen* die een objectieve kijk op de dingen belemmerden. Gelukkig ontdekte de mens via de ontwikkeling van het zuivere mathematische denken 'een ander richtsnoer van waarheid'. Pas dan kon de wetenschap echt haar triomfantelijke opgang beginnen. Hoe sterk de vooroordelen wel zijn, blijkt volgens Spinoza hieruit dat zelfs grote denkers als Descartes er niet in slagen tot een objectief weten over God, wereld en mens door te stoten. Die vooroordelen zijn immers nauw verbonden met hardnekkige antropomorfe inzichten over God en onwetenschappelijke denkbeelden over de natuur en de mens zelf. De copernicaanse revolutie radicaal doorvoeren, ook ten aanzien van het denken over God en mens, dat ziet Spinoza als zijn specifieke opdracht. Alleen op die basis kunnen dan een wetenschappelijk onderbouwde ethiek en heilsleer ontwikkeld worden.

Spinoza bekritiseert de vooroordelen en illusies die een objectieve kijk op de wereld (God) en onszelf in de weg staan. Het gaat vooral om het geloof in de menselijke vrijheid als uitzondering op het universeel geldende determinisme en het geloof in de aanwezigheid van teleologie of doelgerichtheid in de natuur. Beide vooroordelen blijven

maar overeind dankzij een gebrekkige kennis van de werkelijke oorzaken achter al wat gebeurt. Onwetendheid omtrent de eigenlijke mechaniek van ons streven en handelen, gecombineerd met een oppervlakkig bewustzijn van onze strevingen, produceert het beeld van onszelf als wezens die uit vrije wil verlangen naar het ware en het goede. Die verbeeldingen zijn zo sterk dat we *alle* activiteit gaan toeschrijven aan een bewust en vrij Superwezen. We projecteren met andere woorden onze illusies over onszelf op de hele realiteit in een combinatie van antropocentrisme en antropomorfisme. We wanen ons als vrije wezens unieke, uitzonderlijke centra van activiteit in de wereld. We interpreteren de loop der dingen vanuit de projectie van een vals beeld van onszelf op de oorsprong van al wat bestaat en vormen zo de mythe van een goddelijk wezen dat alles bestuurt te onzen gunste en te zijner ere. Door een retorisch beroep op sterke, eenvoudige waarheden en op ieders ervaring probeert Spinoza de absurditeit van de hele antropocentrische en antropomorfe mythe bloot te leggen. Het is de mythe die we in een of andere vorm in haast elke religie terugvinden. Die mythe is gebaseerd op twee factoren: de onwetendheid eigen aan de menselijke verbeelding en de typisch menselijke emotionaliteit daar nauw mee verbonden (het tweespan van hoop en vrees). De onwetendheid wordt zelf een soort emotie in de verbazing over de 'wonderen' die ons omringen.

De wetenschap leert ons dat de zintuiglijke kwaliteiten die we waarnemen niet de echte kwaliteiten zijn van de dingen. Dat zijn de primaire, objectieve kenmerken die achterhaald worden door objectieve, door de *ratio* gestuurde, waarneming en meting. De secundaire (zintuiglijke) kwaliteiten kunnen zelf wetenschappelijk verklaard worden vanuit de mechanische interactie tussen de dingen en ons neu-

rofysiologische waarnemingssysteem. Spinoza gaat nog een stap verder: ook andere veronderstelde kwaliteiten die we aan de dingen toeschrijven vanuit een religieus, moreel of esthetisch oogpunt zijn geen objectieve kenmerken van de dingen. Het gaat om 'tertiaire' kwaliteiten zoals heilig en profaan, goed en slecht, mooi en lelijk, ordelijk en chaotisch. Ook die zijn het resultaat (zelf weer objectief te bestuderen) van de interactie tussen de neutrale wereld van de dingen en een strevend en voelend organisme zoals de mens. Op zichzelf zijn de dingen noch lelijk noch mooi, noch ordelijk noch chaotisch. De dingen zijn gewoon wat ze zijn, volkomen bepaald door neutrale natuurwetten. Op zichzelf zijn de mensen en hun activiteiten noch goed noch slecht. Ze zijn gewoon wat ze zijn, het resultaat van wetmatig bepaalde processen zonder doelgerichtheid. In de wetenschap heeft een notie als het kwaad geen enkele betekenis.

Er is dus geen menselijke vrijheid. Er kan geen uitzondering zijn op de wet dat *alles* in de natuur een oorzaak heeft. Er is geen doelgerichtheid in de natuur. Alles is gewoon wat het is. Ogen zijn er niet 'om te zien'; we zien omdat er ogen zijn, zoals ook Darwin later zal zeggen. In de natuur als zodanig is geen schoonheid of orde of goedheid te vinden. Dit zijn slechts de onvermijdelijke illusies van gecompliceerde, voelende en strevende organismen zoals de mens. De wereld die Spinoza laat zien, is een wereld geregeerd door 'blinde' natuurwetten. Een wereld waarin wij niet gewild zijn, maar gewoon het product van een ingewikkeld samenspel van krachten. Een wereld die haar oorsprong vindt in een God-Natuur die helemaal niet als Persoon of Intellect en Wil begrepen kan worden. 'God' is gewoon de oergrond van alle mogelijke vormen van realiteit. De dingen zijn geen op zich staande entiteiten. Het zijn gewoon configuraties van samenhangende delen die een tijdlang een lou-

ter relatieve zelfstandigheid hebben en continu afhankelijk zijn van hun omgeving.

Het is zeer begrijpelijk dat de tijdgenoten de wereld van Spinoza en van de moderne wetenschap ervaarden als een totaal onttoverde wereld waarin geen zinvol menselijk leven denkbaar is. Het unieke van Spinoza is dat hij een leer ontwerpt die laat zien hoe met en in zo'n onttoverde wereld toch valt te leven, hoe wijsheid juist eist 'in die waarheid te leven', hoe heil mogelijk is door de onttovering heen. Individen leren vandaag via de inzichten van de *cognitive science* en de sociobiologie dat het menselijk bewustzijn slechts het epifenomeen is van een arsenaal van onbewuste processen en het toevallige resultaat van een doelloze evolutie. In het licht van een dergelijk mens- en wereldbeeld wijst Spinoza's filosofie een paradoxale uitweg om toch de heilsvraag ernstig te kunnen nemen zonder te vervallen in nihilisme, puur utilitarisme of hedonisme. Spinoza acht het vreemd genoeg mogelijk in het licht van de afwijzing van de vrije wil en van de doelgerichtheid van de natuur toch een nieuwe ethiek en een soort heilsleer op te stellen. Die paradoxale wijsheid kon de tijdgenoten van Spinoza niet bekoren, indien ze ze al konden verstaan. Ook vandaag nog is een dergelijke positie terug te vinden bij bepaalde denkers en dichters, maar ze blijft voor de meeste mensen bevreemdend en is veeleer uitzonderlijk.⁵

De meest voorkomende en dominante reactie op de dreiging van totale onttovering was een heel andere, radicaal tegengesteld aan die van Spinoza. Praktisch alle (vroeg) moderne denkers, van Galilei en Descartes tot Leibniz en Nieuwentijt⁶, ontwikkelden een metafysica die ondanks subtiële verschillen telkens op hetzelfde neerkwam. De reactie bestond in de poging aan te tonen dat het wetenschappelijke beeld van de wereld slechts een deel van de

ene, overkoepelende waarheid was.⁷ De fysica moest vervolledigd worden met een metafysica die het antropocentrische wereldbeeld en de centrale geloofswaarheden, het bestaan van een persoonlijke God en de onsterfelijkheid van de ziel, op *rationele* gronden verdedigt en rechtvaardigt.⁸ Deze filosofisch-theologische positie wordt vandaag nog door velen verdedigd.⁹

De prijs van deze ‘herbetovering’ was en is echter radicaal onverwacht. Ze leidt paradoxaal genoeg tot het einde van de dominantie van de religie, meer bepaald tot ‘de secularisering van de (religie en de) theologie’. Deze wordt nu ondergeschikt aan de filosofie (als filosofische theologie) en haar apologetische argumenten. God en geloof moeten nu verschijnen voor het tribunaal van de rede en zich daar verdedigen. De religie moet een zuivere religie worden, zich ontdoen van alle bijgeloof, een religie binnen de grenzen van de rede (Kant). Niet alleen religieuze denkbeelden moeten zich aanpassen. Alles verandert. Het wonder van de mens en zijn uniciteit is eigenlijk geen wonder, maar wordt verklaard vanuit het feit dat hij niet alleen behoort tot de materiële natuur, maar ook tot een apart ontologisch domein, dat van de zuivere geesten of zielen. Al wat niet tot dat laatste domein behoort, is niets anders dan het product van natuurlijke processen (wat de precieze aard daarvan ook mag blijken te zijn). De poëzie van de dingen wordt nu *louder* poëzie, een kwestie van subjectieve esthetische gevoeligheid. Het vroegere, spontane ‘antropomorfisme’ kan alleen nog verstaan worden als het resultaat van irrationaliteit of van ‘schone schijn’. Plato maakte al een onderscheid tussen schijn en zijn: tussen de schijn die het resultaat is van gewone ervaring en verbeelding en het zijn dat pas verschijnt in het intellectuele zien, in de intellectuele contemplatie. Het onderscheid tussen schijn en zijn, tussen illusie en werkelijk-

heid, wordt nu herdacht in de lijn van het nieuwe wetenschappelijke denken. Al wat niet daarmee in overeenstemming te brengen is, is eigenlijk geen weten maar illusie, of het behoort van nu af aan tot de categorie van het louter esthetische. Hier zien we tegelijk de geboorte van de kunst, in de moderne zin van het woord.

Een tweede houding tegenover de dreiging van totale onttovering is te vinden bij denkers als Pascal en Hume. Het gaat eveneens om een door en door moderne visie, helemaal niet om een (onmogelijke) terugkeer naar de premoderne traditie. Hoe verschillend deze filosofen onderling ook mogen zijn, zij vinden de dominante, 'metafysische' reactie onhoudbaar én desastreus. Herbetoevering laten steunen op de ratio zelf is een doodlopend pad. Het is juist eigen aan de ratio dat ze alle inzichten eindeloos ter discussie blijft stellen en uithollen. Hoe kan op die manier enige existentiële zekerheid of vanzelfsprekende zin gevonden worden? Deze denkers komen tot het inzicht dat geloof en dagelijks leven niet kunnen steunen op de ratio, maar integendeel op het hart (de verbeeldingskracht en de emotie). Het hart is de uiteindelijke grond van het menselijk bestaan. De moderne ratio is een hoogst ongewone, afstandelijke vorm van menselijk denken. Haar ontplooiing veronderstelt dat binnen de cultuur een excessieve (wetenschappelijke) nieuwsgierigheid in plaats van als zonde nu als een deugd beschouwd wordt.¹⁰ De moderne wetenschap veronderstelt een welbepaalde vorm van streven naar kennis, die *feitelijk* parasiteert op een cultureel gedeelde *leefwereld* waarin collectieve vormen van zin en waarden individuen in de ban hebben en houden.¹¹ De moderne ratio kan die collectieve vormen echter zelf nooit inhalen. '*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*' (Pascal). Er zijn fundamentele grenzen aan de rationaliteit. Die grenzen hebben te

maken met datgene wat in het alledaagse, intersubjectieve leven als *zin* verschijnt, in domeinen als ethiek, kunst en religie. De wetenschap kan evenmin verhinderen dat mensen, ondanks verregaand wetenschappelijk inzicht in de verschijnselen, die verschijnselen blijven *zien als* wonderlijke, fascinerende fenomenen die het gemoed beroeren en verrukking brengen in het leven, en het aldus ‘de moeite waard’ maken. Wetenschappelijk gezien weten we ongeveer alles over wat er precies gebeurt bij de verbranding van hout in het haardvuur. Maar wie is niet gefascineerd – zoals mensen altijd gefascineerd geweest zijn – door het spel van de vlammen, door de wervelende vormen en kleuren van het vuur? Waarom zouden de twee wijzen van zien tegenstrijdig moeten zijn, waarom zou de ene de andere uit het leven moeten verdringen? Waarom zou men de ervaring van *de pracht* van het vuur bestempelen als oninteressant of onbelangrijk? *Wat we ervaren* bij het contempleren van het houtvuur kan op geen enkele wijze door wetenschappelijk inzicht gerecupereerd worden. Ons die contemplatie ontzeggen omdat ze ‘niet wetenschappelijk’ is, lijkt sciëntistisch masochisme.

DE ONONTKOOMBARE LEEFWERELD; MYTHE EN RITE

In de twintigste eeuw zullen diverse denkers in het spoor van Husserl en Wittgenstein de humeaanse visie hernemen en uitwerken. Ondanks hun onderlinge verschillen staat in hun denken centraal dat de mens onvermijdelijk deel uitmaakt van een door collectieve symbolen en niet-instrumentele praktijken bepaalde *leefwereld*.¹² De filosofie van de leefwereld is tegelijk een wijsgerige antropologie. Ze schetst een beeld van de mens als fundamenteel gericht op zin, op *betekenis als relevantie* en niet alleen of niet primair op cogni-

tieve betekenis (feitelijke of wetenschappelijke informatie). Ze veronderstelt tegelijk een complexe betekenisstheorie en een theorie van de uitwisseling van betekenissen. Cognitieve betekenis en niet-cognitieve betekenis verschillen fundamenteel van elkaar, evenals communicatie en conversatie.¹³

De wereld die er echt toe doet, is – voor iedereen, ook voor niet-religieuze mensen – onvermijdelijk de leefwereld. De wereld die er echt toe doet, is een wereld van mysteries, niet in de esoterische zin, maar in de zin van een wereld van particuliere, ‘niet-natuurlijke’ en niet-wetenschappelijke betekenissen. Dat is een wereld georganiseerd in en als ‘een symbolische orde’.¹⁴ Elke leefwereld, ook die van de moderne mens, is dus gekarakteriseerd door de (een) Mythe. Met *Mythe* bedoel ik hier in het algemeen een geheel van symbolische betekenissen *niet* reduceerbaar tot een *Logos*, dat wil zeggen een systeem van objectief-cognitieve betekenissen en hun (theoretische) samenhang. De Mythe kan verschillende vormen aannemen: de oude mythologische cultuur, een premodern religieus-cultureel systeem, of nog de moderne leefwereld. De leefwereld van moderne mensen is niet reduceerbaar tot de dualistische wereld van Descartes: een wereld van zuivere subjecten staande tegenover zuiver materiële objecten (bestudeerd in de wetenschap en beheerst door de techniek). Mensen leven bijvoorbeeld niet (louter) in een wereld van neutrale plaatsen, tijden, objecten waar ze in hun behoefte bevredigende activiteit rekening mee houden. Ze leven integendeel in een gedeelde *leefwereld* waarin welbepaalde zaken, plaatsen, tijden en natuurelementen een unieke betekenis of *relevantie* hebben, intrigerend, subliem, goed, aantrekkelijk, of heilig zijn. Ook voor moderne mensen geldt dat bepaalde plaatsen en tijdstippen, bepaalde lichamen, bepaalde voorwerpen voor hen een speciale, unieke betekenis of waarde hebben. Het huis of de grond

van de voorvaderen, de verjaardag of trouwdag, het mannelijke of vrouwelijke lichaam, het kind, het graf van de ouder of de geliefde. De omgang met deze plaatsen, tijden, lichamen of objecten moet aan hun specifieke betekenis en waarde beantwoorden. Deze omgang neemt dan ook, zoals we nog zullen zien, de vorm aan van rituele of quasirituele handelingen. *De Mythe houdt onvermijdelijk verband met de Rite*. We verhouden ons tot betekenisvolle realiteiten op geëigende, dat betekent onvermijdelijk rituele manieren. Religieus geloof is uiteraard intrinsiek verbonden met religieuze symbolen en rituelen, maar ook ethiek is ten diepste een vorm van ritualiteit.¹⁵ Hoe de rituele omgang er concreet uitziet, hoe precies bepaalde zaken een speciale betekenis of waarde krijgen en andere niet, hangt af van de cultuur waarin de mens opgroeit en leeft. Moderne mensen kennen wel de wereld gereveleerd via *clocks & rods* (en gps), maar die wereld is *uiteindelijk* ondergeschikt aan hun 'echte' wereld, hun leefwereld.

In de leefwereld interesseren de dingen ons niet louter als zaken die we strikt cognitief kunnen begrijpen en op basis daarvan gebruiken, zaken die verband houden met wetenschap, techniek en puur pragmatische beheersing. In de leefwereld gaat het om de dingen vooral in zoverre ze voor ons *relevantie* hebben: dingen waarover we niet alleen kunnen spreken, maar die ons *aanspreken*, ons niet onverschillig laten. De betekenis van zaken die ons aanspreken, is intrinsiek verbonden met hun specifieke waarde of onwaarde. In het menselijk leven gaat het ten diepste om de dingen zoals ze ons 'aandoen' in existentiële menselijke relaties, in ethiek, religie, kunst. Dat geldt niet alleen voor de premoderne, maar ook voor de moderne mens. Onze verhouding tot 'betekenisvolle' zaken is – zoals we zullen zien – nauw verbonden met wonder, symbool en ritueel. Een gedicht,

een gezicht of een kunstwerk kan op begenadigde momenten oplichten met een bijzondere glans of relevantie. Ze produceren een ervaring van zin: fascinatie, bewondering of verwondering. Waar het op aankomt, zo zegt de dichter Walt Whitman, is niet hoe de dingen zijn, waar het op aankomt, is *'to see things as they really seem'*.¹⁶ De vanzelfsprekendheid van de woorden, de pragmatische gerichtheid op objecten of individuen wordt doorbroken dankzij een perspectiefwisseling waardoor 'het mysterie' dat in de schaduw bleef, kan verschijnen. Het thema van *betekenis als relevantie* is een van de belangrijkste thema's in de filosofie van Wittgenstein; het is een thema dat in de filosofie nog altijd heel stiefmoederlijk behandeld wordt.¹⁷ Het fenomeen van betekenis als relevantie, verschijnend in een eigen-aardig 'zien als', is ten nauwste verbonden met onze interesse in zin, met ons verlangen naar contact met wat echt belangrijk, waardevol, interessant, vervullend is. Terwijl de cognitieve interesse gericht is op betekenis als informatie ('letterlijke' betekenis), is *de zingevende interesse* gericht op zin of op betekenis met 'aansprekingskracht'.¹⁸

In de leefwereld verhouden we ons tot mensen niet als tot louter fysische of biologische objecten, niet tot *Körper* (het geobjectiveerde lichaam zoals het in de wetenschap verschijnt), maar tot personen met een *Leib* (een lichaam met 'relevantie').¹⁹ Het gaat om een mannelijk of vrouwelijk lichaam, om een lichaam getekend door jeugd of ouderdom, ziekte of gezondheid, om een aantrekkelijk, onaantrekkelijk of zelfs afzichtelijk lichaam. Dat impliceert dat onze relatie tot menselijke lichamen onvermijdelijk samenhangt met het bestaan van een concrete, complexe symbolische orde, een orde van betekenissen en waarden. Via onze relatie met ons 'aansprekende' menselijke lichamen krijgen ook bepaalde plaatsen en tijdstippen zelf een speciale, unieke

betekenis. Daar is hij geboren, in dat huis; toen leerde hij haar kennen; daar, in die omstandigheden, is zij gestorven. Betekenisvolle zaken kunnen in nieuwe verbanden treden en aan lichamen, objecten, tijden of plaatsen een bijkomende waarde geven. Hij ontdekte dat het huis waarin hij leefde het huis was waarin die beroemde schrijver jarenlang verbleef. Haar leven nam een andere wending toen ze te weten kwam dat haar echte vader de president zelf was. Vanuit een dergelijk perspectief wordt de uiterst nauwe band tussen menselijk leven en verhaal begrijpelijk. De vraag naar, de kijk op de betekenis van een mensenleven neemt onvermijdelijk de vorm aan van een verhaal. Is het dan verwonderlijk dat mensen zo sterk in 'fictie', in literatuur en film geïnteresseerd zijn? De interesse in (de betekenis van) het leven van anderen en dat van onszelf kan niet begrepen worden vanuit een of ander specifiek doel (of nut) dat we op het oog zouden kunnen hebben. Die interesse is 'des mensen'. Hetzelfde geldt voor onze interesse in 'fictie', deze is sui generis.²⁰

Dit alles betekent niet dat er geen pogingen waren of zijn tot rationalisering van de leefwereld of van (bepaalde van) haar domeinen, of tot instrumentalisering van de ritualiteit.²¹ Het revisionisme in de ethiek is een perfect voorbeeld van een dergelijke rationalisering.²² De pogingen tot ontmythologisering van de religie of de atheïstische religie-critiek zijn andere voorbeelden. Ook al gaat het om fundamentele misvattingen, ze worden telkens weer ondernomen. Welke impact moderne rationalisering en ontmythologisering op de traditionele religie hebben, zal in dit boek uitvoerig aan bod komen.²³ De onontkoombaarheid van de leefwereld betekent evenmin dat de wetenschap er geen invloed kan of zal op hebben, vooral via de onvoorstelbare ontwikkelingen van de technologische rationaliteit. Maar

ook in deze laatmoderne tijd blijft overduidelijk de kloof bestaan tussen rationeel denken en zinsbeleving. Wetenschap kan ons niet vertellen wat de zin is van ons leven, noch wat het goede is. Mythe en rite zijn onontkoombaar, zelfs in deze laatmoderne tijd.²⁴ Vandaar ongetwijfeld de enorme interesse ook vandaag in allerlei vormen van religiositeit of spiritualiteit, soms op vreemde of dwaze manieren verbonden zelfs met (pseudo)wetenschappelijk inzicht en irrationele praktijken.

De onttovering van de wereld door de wetenschap heeft dus niet geleid, kon niet leiden tot het verdwijnen van de (altijd cultureel bepaalde) leefwereld met haar symbolische categorieën en rituele praktijken. *Mythe* en *Rite* blijven bestaan, zij het eventueel op sterk getransformeerde manieren. Ook in een (laat)moderne maatschappij verhouden mensen zich tot zichzelf, de ander en de dingen op een niet-wetenschappelijke en niet puur instrumentele manier. Maar de overlevingskracht van Mythe en Rite bleek niet of minder te gelden voor de religie, tenminste in haar geïnstitutionaliseerde vorm. Vooral in de laatste decennia ontwikkelde zich, althans in West-Europa, een verregerende secularisering. Religie in de traditionele zin is voor heel veel individuen gewoon niet langer een vanzelfsprekend onderdeel van het leven, van hun leefwereld. Dat impliceert dat voor velen het zoeken naar een 'diepere' zin wel blijft bestaan, maar volkomen losstaat van lidmaatschap van een religie. Dat zoeken gebeurt nu vooral, zo lijkt het, via allerlei vormen van 'spiritualiteit'. Dit betekent ook weer niet dat religies zonder meer ten dode opgeschreven zijn. Religie blijft zonder enige twijfel een zekere rol spelen, ook in het geseculariseerde West-Europa, zij het in nieuwe vormen allereerste.

ONTTOVERING EN HERBETOVERING: nescio

Zelfs in een sterk gesecculariseerde cultuur, beheerst door steeds nieuwe wetenschappelijke inzichten, technologische vooruitgang en commercie, blijft het zoeken naar zin via vormen van Mythe en Rite doorleven, zij het op de achtergrond, gebanaliseerd of miskend. Zelfs de religie verdwijnt niet zomaar, maar blijft de geesten beroeren, tot ergernis van verlichte apostelen die haar einde voorspelden. Ze doet dat eventueel gewoon via het voortbestaan van het ‘mythische’ spreken en het rituele handelen, waarbij men soms nog nauwelijks weet of het nu gaat om religie of niet.

In een dergelijke situatie ontstaat de mogelijkheid van een radicaal nieuwe, paradoxale beleving van zin en zelfs van religiositeit: *doordat betovering en onttovering met elkaar verbonden raken*. Prachtige illustraties van een dergelijke beleving zijn te vinden in Nescio’s *Boven het dal*.²⁵ Er zijn geen wonderen, er is geen God, hoogstens een soort spinozistische God met zijn ‘gruwelijke oneindigheid en eeuwigheid’. Af en toe echter openbaart zich desalniettemin het wonder te midden van de onttoverde werkelijkheid. Dat gebeuren van het wonder heeft te maken met een bepaald soort zien, een zien van iets dat er in de onttoverde wereld eigenlijk niet is: ‘Ik zie iets dat er niet is: het blauwe meer en het onafzienbare veld er bij met gele narcissen, ’t water en de narcissen golvend in de wind: “The daffodils”, van Wordsworth.’²⁶

Het contrast tussen onttovering en betovering verhoogt als het ware het wonder en doet daarbovenop het wonder van de glimlach ontluiken ‘[e]n glimlach trekt over de gruwelijke oneindigheid Gods’. In zijn beschrijvingen van de openbaring van het wonder grijpt Nescio noodgedwongen terug naar de religieuze taal waarin hij werd grootgebracht.

Er bestaat voor hem geen fundamentele tegenstelling tussen de poëtische en de religieuze taal, tussen niet-religieuze en religieuze openbaring. Integendeel, alleen de religieuze taal lijkt adequaat genoeg om uit te drukken wat er gebeurt, waarom het gaat. Die religieuze taal wordt wel op een onorthodoxe, eigenzinnige manier gebruikt. Maar het verstaan ervan blijft schatplichtig aan en in voeling met de taal van een religieuze gemeenschap.²⁷

In het verhaal *Insula Dei* (Gods eiland) vertelt Nescio over zijn ontmoeting met het wonder op een zomerse fietstocht in de buurt van Eindhoven.

Als ik dicht bij Eindhoven kom is het land aan weerszijden wijd open. Roggevelden. Laag en rood, brandt nog de zon. Een statige rij Canadeesche populieren, een bosschage hier en daar. Een aangrijpende leegte en stilte. De velden eindigen ergens, je ziet niet hoe, verliezen zich in de verte tegen boomen of struikgewas. En dan is er een fantastische gouden wolk boven 't graan, hij stijgt uit 't graan op, hij schittert en breidt zich uit naar boven en naar rechts. Het oordeel. Ik stap of, ik wacht de Heer. De wolk wandelt, hij wandelt naar rechts en komt ook dichterbij. En dan doemt er iets op uit 't gouden stof, het is eerst niet duidelijk, wat er opdoemt, maar de Heer is 't niet.

En even daarna is 't een wagen, hoog opgeladen met hooi, of liever, 't is hooi dat zich langzaam, sloom en zoo goed als onhoorbaar voortbeweegt tusschen 't koren, met een zittend mannetje er voor en een paardekop, omwolkt en omdwarreld door stof geworden zonnenschijn.

Maar de Heer is in de groote stilte en leegte en in dit wonderbaarlijke einde van een monumentalen dag. Deze dag is weer mijn geweest en mijn is deze betooverde

wereld. De zon staat stil, het zal geen nacht worden. De tijd staat stil, de onbarmhartige eeuwigheid heeft erbarmen. God heeft de vergankelijkheid van mij weggenomen en van deze bloeiende wereld. De hemel welft stil en blauw over het goedertierene groen, het graan staat zoo stil en er is een gouden gloed over en het land ligt daar als een mensch van wien men houdt. Deze wereld zal zoo blijven, hierna kan niets meer komen.

Als mijn fiets weer snort hoor ik plotseling een koekkoek. En rondom, voor en achter me en opzij, hoor ik den onbegrijpelijken roep. Van waar? Dertien maal roept deze stem Gods van voorbij de grenzen van het begrip.

En ik ben zeer dankbaar: “Hallelujah, prijst den Onbegonnene”. Een schoonen dag heb ik weer op de eeuwigheid veroverd. De zon is bijna onder. Morgen zullen we verder zien.²⁸

De openbaring van het wonder van de gouden wolk wordt als vanzelfsprekend beschreven in religieuze (christelijke) associaties: de schitterende wolk waarin de Heer gaat verschijnen om te oordelen. Tegelijk is er het onttoverende besef: eigenlijk gaat het om de reflectie van de zon in stof opgejaagd door een hooiwagen. Maar de ironie heeft niet het laatste woord, is eigenlijk geen ironie: de Heer is voor een moment toch aanwezig in de grote stilte en leegte. Het ‘zien als’ is een met de beleving van een glorieus moment van eeuwigheid. Ook dat weer wordt in paradoxale religieuze termen omschreven, die opnieuw het contrast insluiten tussen onttoverde wereld en betoverde wereld. Alles is radicaal vergankelijk (stof en as), maar de onbarmhartige eeuwigheid (van de God-Natuur) heeft toch erbarmen betoond. De God neemt – om zo te zeggen – de vergankelijkheid (even)

weg van mij en van deze bloeiende wereld. De wereld is ver-gankelijk, punt, maar tegelijk geldt: de bloeiende ‘wereld [van het wonder] zal zo blijven, hierna kan niets meer komen’. De God roept in de stem van de vogel een onbegrijpe-lijke roep, voorbij de grenzen van het begrip. Dat leidt tot grote dankbaarheid voor de Eeuwige. Dat het ‘eeuwige nu’ niet blijft duren, wordt niet ontkend: ‘Morgen zullen we verder zien.’

Te midden van en als het ware ondanks de gruwelijke, onbarmhartige eeuwigheid (van de spinozistische Natuur) zijn er voor de ziel soms begenadigde momenten van verblijf op Gods eiland (*Insula Dei*): het gebeuren van het wonder. Het is dan alsof ‘de Onbegonnene’, de onbarmhartige eeuwigheid, toch tot erbarmen in staat is. En wij kunnen niet anders dan dankbaar zijn tegenover de God. Het contact met het wonder doet het verlangen ontstaan naar iets anders dan het alledaagse, naar iets anders dan altijd maar meer *hebben*, meer winst, aanzien of succes, in plaats van gewoon te *zijn*. Het verlangen naar Gods eiland is tegelijk het verlangen naar verlossing uit ‘het dal der plichten’, het verlangen naar de berg boven het dal: ‘Ik sta in het dal op een pleintje van zwarte sintels, bij een kleine stapel afbraakplanken en een onbruikbare waschketel. En ik kijk en zie mezelf zitten, daar boven, en ik jank als een hond in de nacht.’²⁹ In het dal zijn de dingen en de mensen die er aanwezig zijn gevangen in een soort grijsheid en blindheid: ‘[Het dal] is dor, er is geen water, het dal is zonder bloemen en boomen. Er lopen veel mensen door elkaar. De mees-ten zijn wanstaltig en verwelkt en kijken voortdurend naar den grond. Enkelen kijken nu en dan op en dan schreeuwen zij. Na eenigen tijd sterven zij allen, toch zie ik niet dat hun aantal mindert, het dal ziet er steeds eender uit. Verdienen zij beter?’³⁰ Het leven in het dal bemoeilijkt de cultivering

van de aandacht en het verschijnen van het wonder. Nochtans is het verlangen naar de berg moeilijk stil te leggen, vandaar het janken, tenminste van sommigen.

Het is duidelijk dat ook in een onttoverde, gesecculariseerde maatschappij het verlangen bevredigd kan worden, ook al kan dat niet permanent zijn: ‘En dan doet God weer watti altijd doet, Goddank, iederen dag telkens weer en waardoor ik ten slotte nix heb kunnen worden in de maatschappij. Ik zie iets dat er niet is ...’³¹ Het is dus niet de onttovering op zich die problematisch lijkt, wel de manier van leven die daarop en daarrond ontstaan is en die het andere zien, religieus of niet, bemoeilijkt, voor velen haast onmogelijk maakt. Ook in een onttoverde wereld is er nog plaats voor de aandacht en haar verrukking, zonder dat de onttoverde werkelijkheid ontkend hoeft te worden. Het is dan alsof de gruwelijke eeuwigheid toch (even) erbarmen kent. Alleen lijkt dat erbarmen niet voor iedereen te gelden. Nesicio vraagt zich af: ‘Verdiene zij beter?’ Alleen religie is in staat daarop een antwoord te geven?

CENTRALE THEMA’S VAN DIT BOEK

Door de onttovering en ontluistering ontstonden in de moderne tijd twee verschillende, maar toch enigszins gelieerde problemen. Allereerst de vraag of daardoor de poëzie van de dingen radicaal moest verdwijnen of hoogstens kon overleven als ‘louter’ poëzie. Ten tweede de vraag naar de mogelijke plaats en betekenis van religie in de moderne cultuur.

Het antwoord op de eerste vraag is duidelijk. De aandacht voor het wonder van het zelf, van de ander en van de werkelijkheid is niet verdwenen, kon eigenlijk niet verdwijnen – gezien de aard van de mens. Het individu kan wel af en toe of voor een tijdje een neutrale, objectieve houding

aannemen, een houding van afstandelijkheid (*detachment*). Maar vroeg of laat raakt het individu weer betrokken in de betekenissen en waarden van de leefwereld, neemt het opnieuw de houding aan van betrokkenheid (*involvement*).³² Ook de wetenschapper ziet zichzelf niet als een robot of computer, streeft – zoals iedereen – naar erkenning, behandelt man, vrouw of kinderen zoals iedereen dat doet, en wel volgens de rituele patronen van de cultuur waartoe hij of zij behoort. Het probleem is wel – en dat wordt door Nescio, maar ook door vele anderen, scherp gevoeld – dat in een door wetenschap en technologie gedomineerde wereld in de leefwereld zelf veranderingen optreden waardoor de plaats van het wonder marginaal kan worden en de aandacht bemoeilijkt kan worden.³³

In elk geval wordt in de loop van de moderne tijd de gevoeligheid voor de poëzie van de dingen niet meer automatisch verbonden met de goddelijke revelatie van Gezelles ‘diep gedoken Woord’. Zin en waarde worden niet langer automatisch verbonden met traditionele religieuze beleving en categorieën, zeker niet in de late fase van de moderniteit die we nu beleven. Het is echter perfect mogelijk en wellicht aangewezen de aandacht voor en de omgang met de zin of het wonder te bespreken los van de problematiek van ‘het einde van de religie’. Dat zal ook de thematiek zijn van Deel I van dit boek. Uitgaande van een analyse van drie soorten van verwondering reflecteer ik in dat deel op de eigen aard van het fenomeen van het wonder of van ‘de poëzie van de dingen’.³⁴ Aangezien we leven in de (laat)moderne tijd komt daarbij onvermijdelijk de verhouding tussen de gewone verwondering en de wetenschappelijke en metafysische of filosofisch-theologische verwondering ter sprake.

De onttovering van de wereld heeft niet geleid, kon niet leiden tot het verdwijnen van de leefwereld en de daarin