

REFLECTIES OVER DE OORSPRONG VAN RELIGIE

Bouwstenen voor een theorie over religie en levens- beschouwing

Door: Dr. Fernando Suárez Müller*

In zorginstellingen, maar ook in de academische reflectie, worden religie en levensbeschouwing vaak op één hoop gegooid. In dit artikel betoogt Fernando Suárez Müller dat dit onterecht is. Religie ligt ten grondslag aan levensbeschouwing en ontstaat doordat mensen ervaringen van leed en dood gaan overdenken. Religie is daarom fundamenteel rationeel van aard en niet (alleen) een zaak van de menselijke verbeelding of creativiteit. Levensbeschouwingen houden zich niet bezig met vragen die de zin van het leven op het spel zetten (meaning of life), maar met vragen over zin in het leven (meaning in life). Daarom staan religie en levensbeschouwing niet naast elkaar, maar is religie funderend voor levensbeschouwing.

Inleiding: de vraag naar religie en levensbeschouwing opnieuw gesteld

De klassieke these van de secularisering, die in de 19^{de} en 20^{ste} eeuw haar hoogtepunt bereikte, stelde dat in het proces van de modernisering van de cultuur, religie een in toenemende mate marginale rol zou spelen. Deze these heeft haar oorsprong in de Verlichting, maar werd vooral door de opkomst van het 19^{de} eeuwse positivisme van Auguste Comte en hieraan verwante denkrichtingen, zoals het utilitarisme, het marxisme en het neopositivisme, niet alleen als een sociale wet beschouwd, maar tevens als een normatief ideaal. Op zijn minst dit laatste punt is door de voortschrijdende globalisering sterk onder druk komen te staan. De vrijheid van godsdienst bleek niet een ijdel recht te zijn dat op

den duur iedere zin zou ontberen. Op wereldschaal zijn er geen tekenen van verdampende godsdienstigheid en in het Westen lijken zich religieuze gemeenschappen en interesses op zijn minst te stabiliseren.

Deze gegevens hebben theorievorming over religie en levensbeschouwing weer een nieuwe impuls gegeven. Wat is religie eigenlijk? Wordt zij geheel gevat door datgene wat men levensbeschouwing noemt? Wat is de relatie van beiden tot zingevingsvragen? Dit zijn allemaal vragen die een algemene theorie van de levensbeschouwing betreffen. Een aantal fundamentele elementen van een dergelijke theorie zal in dit artikel de revue passeren. We zullen ons primair bezinnen op wat religie eigenlijk is,

dat wil zeggen wat haar oorsprong is, om dan na te gaan wat haar plaats is binnen een algemene theorie van de levensbeschouwing.

Niet een experimentele maar een conceptuele theorie

De eerste vraag die men zich kan stellen als men over een algemene theorie spreekt, is wat men onder 'theorie' verstaat. In de moderne epistemologie, zoals bijvoorbeeld bij Karl Popper, maakt men een onderscheid tussen een hypothese en een theorie.¹ Van theorie is er sprake wanneer bepaalde met elkaar verband houdende hypothesen met behulp van experimentele middelen hard gemaakt kunnen worden. Dit hard maken kan voorlopig zijn en men kan daarom zowel van verifiëren als van falsificeren spreken. Theorie heeft daarom een open betekenis. In feite bestaat er geen theorie die helemaal gesloten en af is, hoewel er wel een streven bestaat de theorie sluitend te maken.

Het probleem van een dergelijke opvatting van theorie is, dat wetenschappelijkheid hier van meet af aan verbonden wordt aan een experimentele methodologie. In het kader van een algemene theorie van de levensbeschouwing heeft een dergelijk begrip van theorie weinig zin, omdat men in eerste instantie de filosofische grondslagen van een fenomeen wil weergeven. Men wil weten wat het fundamentele kenmerk van levensbeschouwing is; wat voor typen levensbeschouwingen er bestaan; en hoe een levensbeschouwing ontstaat en zich ontwikkelt. Met deze drie vragen brengt men drie aspecten van het begrip 'theorie' tot uitdrukking, namelijk het ontologische, het typologische en het genealogische aspect. Een dergelijke conceptuele benadering heeft dus meer verwantschap met het theoriebegrip van Plato, dan met het experimentele begrip.² Ik gebruik het begrip 'theorie' hier dus in de brede betekenis van een coherente en conceptuele reconstructie van een fenomeen.

De inzet van dit artikel

In dit artikel zal vooral worden ingegaan op het genealogische aspect van religie, waarbij geprobeerd wordt aan te sluiten bij het denken van de filosoof Ernst Cassirer (1874-1945), die stelt dat de ontwikkeling van religie gepaard gaat met een rationaliseringsproces. Niet de verbeelding, maar de logica is de motor van de religie. Verder wordt betoogd dat religie breder en dieper gaat dan niet-religieuze levensbeschouwingen en dat deze twee daarom dan ook van elkaar onderscheiden moeten worden. De genealogie van religie en levensbeschouwing kan men op historische en op psychologische wijze onderzoeken. Het ontstaan van de behoefte aan religie is vooral een psychologisch onderzoek en de culturele ontwikkeling van godsdiensten is vooral een historisch onderzoek. Het begrip genealogie omvat beide vormen van oorsprong (de psychologische en de culturele) en doet ook een poging om beiden te verbinden.

Een genealogie van de levensbeschouwing en religie: de oorsprong van religie en levensbeschouwing is rationeel

De oorsprong van religies en levensbeschouwingen bestaat volgens mij uit zinvragen. Daarom is het belangrijk om voor ogen te houden wat een zinvraag is. Wanneer zeggen we dat iets 'zin' heeft? In de gebruikelijke betekenis van het woord wanneer iets 'nuttig' is. Het begrip zin heeft in dit geval een doelrationele betekenis. Iets heeft zin, is nuttig, om iets anders te bereiken. In een bredere betekenis heeft datgene zin, wat zich in een verwijzingsnetwerk van betekenissen bevindt. In het Engels spreekt men van 'meaning', en in Romaanse talen van 'sense', 'senso' of 'sentido'. Al deze termen veronderstellen een verwijzingsstructuur van begrippen. 'Meaning' is een talige verwijzingsvorm en 'sense' een ruimtelijke, die een richting aangeeft. Belangrijk is dat hier dingen, tekens of betekenissen in een bepaalde samenhang staan. Zin in de betekenis van 'nuttig' wordt door dit bredere perspectief omvat, omdat wat nuttig is slechts als

zodanig herkend kan worden wanneer er een subject is dat over een verwijzingsstructuur van betekenissen beschikt. Het begrip 'zin' verbindt dus de begrippen 'nut', 'betekenis' en 'richting'.

Een verwijzingsstructuur veronderstelt een samenhang en een coherentie. Iets heeft zin als iets binnen een structuur van betekenissen een logische plaats inneemt. Daarom kan de eigenlijke zinvraag alleen door een rationeel wezen worden gesteld. Een dier kan de zinvraag niet stellen. Wel kunnen we aannemen dat het dier de wereld vanuit een bepaalde samenhang ervaart, maar het is niet in staat om afstand te nemen van die samenhang en er reflectief mee om te gaan. De samenhang van de wereld is voor het dier geen structuur van reflectief ervaren coherentie. Zolang men handelingen en gegevens weet te plaatsen binnen een ervaren samenhang, terwijl deze samenhang ook als coherente structuur ervaren wordt, kan de zinvraag niet ontstaan. De zinvraag ontstaat volgens mij zodra de coherente structuur van een ervaren samenhang wordt onderbroken en de behoefte zich voordoet om die te herstellen. We zullen beneden zien dat er lichte en zware onderbrekingen zijn en dat alleen de laatsten zoiets als religie mogelijk maken.

Religie en levensbeschouwing van elkaar onderscheiden

Met het verschil tussen lichte en zware onderbrekingen komen we al bij een eerste fundamentele bepaling van verschillende vormen van zingeving. Wanneer de bovengenoemde coherentiestructuur licht of partieel wordt onderbroken, dan ontstaat er bij het subject geen existentiële zingevingscrisis. De onderbreking kan makkelijk worden hersteld of raakt de zin van het geheel niet. Wanneer men bijvoorbeeld een persoon een onzinnige handeling ziet doen, dan kan men zich afvragen wat voor een zin het heeft om dit te doen. Het kan zijn, dat ik denk dat de ander een bedoeling heeft met zijn handeling die ik op dit moment en in die omstan-

digheden niet begrijp. Het kan zijn dat de ander volgens mij niet in staat is tot coherent handelen. Dit soort partiële storingen lijkt niet het geheel van mijn eigen coherente zinstructuur te doen wankelen. Zij leiden veeleer tot de vraag: hoe ga ik hiermee om? Deze praktische zinvraag (levensbeschouwing in 'smalle' zin) is dus anders dan de existentiële zinvraag die juist wel ontstaat uit een diepe zin crisis en die volgens mij de mogelijkhedenvoorwaarde is voor het ontstaan van religie (levensbeschouwing in 'brede' zin).

De diepe zin crisis die de existentiële zinvraag doet ontstaan, kan volgens mij niet het gevolg zijn van een partiële storing of onderbreking van de coherentie van de ervaren zinstructuur. De existentiële zinvraag ontstaat wanneer de zinstructuur zélf tot wankelen is gebracht. De ervaringen die een dergelijke zware onderbreking of opheffing van de zinsamenhang veroorzaken, moeten zodanig gestructureerd zijn dat het geheel van betekenisverwijzingen op het spel komt te staan.

Mijn these is dat dood en aanhoudend leed als ervaringen van een rationeel en coherentiebehoeftig wezen, de oorsprong zijn van de existentiële zinvraag. En deze vraag is op haar beurt de basis van religieus bewustzijn. Bij rationele wezens hoeven de ervaringen van dood en leed niet direct te zijn, maar kunnen ook in een imaginaire ruimte plaatsvinden. In het vervolg zal ik ten eerste duidelijk proberen te maken dat dood en aanhoudend leed daadwerkelijk de ervaringen zijn die de existentiële zinvraag oproepen. Ten tweede zal ik duidelijk proberen te maken waarom religie haar oorsprong heeft in de genoemde negatieve ervaringen en niet in andere ervaringen, negatieve of positieve, zoals angst, verwondering, nieuwsgierigheid of liefde.

De existentiële zinvraag ontstaat volgens mij als gevolg van directe of indirecte ervaringen van aanhoudend leed en sterven. Dit komt omdat leed en dood de normale zinstructuur van het leven niet

zozeer onderbreken, maar in feite opheffen. Aan de vloeiende indeling van de wereld in een rationele zinstructuur wordt door de dood een limiet gesteld. In het normale leven kan het subject steeds weer tegen zichzelf zeggen: 'ik doe dit om dit en dat mogelijk te maken'. De dood betekent echter: 'ik kan niets meer doen'. Het is het einde van alle handelingen. Het subject kan nog wel vóór de dood iets voor anderen doen – voor het nageslacht iets blijvends achterlaten – en dit geeft dan ook zin aan de laatste handelingen van het leven, maar voor het subject zelf is de dood het einde van zin, van coherentie, omdat het subject als verbindingspunt van alle zingeving verdwijnt. De dood is de ultieme grens van de zingevende structuur. De hoop op roem of nalatenschap kunnen het subject tijdens het leven het gevoel geven dat het leven niet zinloos is. Men leeft immers in anderen voort. Maar dit verandert niets aan het feit dat met het einde van het leven voor het subject de zingevende structuur wegvalt. De dood heft iedere zin op.

De ervaring van de dood is voornamelijk een imaginaire ervaring, die het sterkst geactiveerd wordt door de ervaring van de dood van naasten. Met dezen is de identificatie het sterkst. En in dezen spiegelt zich het subject het snelst en herkent het de ondergang van vertrouwde zinstructuren. De dood van de naaste maakt het mogelijk om de eigen dood voor ogen te zien en brengt het inzicht in de mogelijkheid van een opheffing van de vertrouwde zinstructuur van het leven.

Vergelijkbaar met de dood van de ander is de ervaring van leed, een ervaring die, in tegenstelling tot die van de dood, direct kan zijn en zelf ervaren kan worden. Leed kan zowel lichamelijk als psychisch zijn. De meest basale lichamelijke vorm van leed is pijn. Maar ook pijn is in feite een 'psychische' ervaring, voor zo ver alle ervaring uiteindelijk psychisch is. Ook de ervaring van leed constitueert een ultieme grens van de zingevende structuur, niet omdat leed de zinstructuur in zijn geheel opheft,

maar omdat de zinstructuur in zijn geheel in een situatie van aanhoudend leed naar iets onwenselijks verwijst. Omdat leed meestal tijdelijk is, is het makkelijker om het een plaats te geven binnen een structuur van coherentie. Wie zich echter in een spiraal van leed bevindt, dat wil zeggen: aanhoudend en voortdurend leed ervaart (of denkt te ervaren), zal makkelijker de existentiële vraag naar de zin van het leven stellen. De herinnering aan leed in de vorm van het actualiseren van potentieel leed, is ook één van de bekendste middelen die het religieuze bewustzijn gebruikt om zinfragen te revitaliseren.

Leed als zinloos leed

Vanaf de 19^{de} eeuw heeft de moderniteit het lijden in de geschiedenis sterk gedramatiseerd. De moderniteit heeft zelf ook tot dramatisch lijden geleid. Dramatiseren betekent niet dat men overdrijft, maar dat men de aandacht sterk op het lijden richt, zonder dat dit lijden wordt ont-leed. Deze dramatisering begint niet zozeer bij J.J. Rousseau en de romantici, bij wie het leed uiteindelijk toch nog binnen een algemene zinstructuur wordt ont-leed, maar bij Arthur Schopenhauer die de nadruk heeft gelegd op het lijden als lijden.³ Hier wordt het lijden niet opgenomen in een algemene metafysica waarbinnen het een zin krijgt, maar is de zinstructuur zelf uitdrukking van een lijden, dat alleen opgeheven kan worden wanneer leven en subjectiviteit ophouden te bestaan. Er wordt dus niet verwezen naar een hogere metafysische sfeer die het lijden ongedaan maakt. Het lijden eindigt dan, wanneer ook het leven eindigt.

Bij Nietzsche is er een aanvaarding van het lijden als lijden. Ook hier wordt het leed niet meer ont-leed, maar evenmin wordt het op de één of andere manier opgeheven. Leven en subjectiviteit worden als zinloos lijden aanvaard.⁴ In feite wordt bij Nietzsche de onwenselijkheid van leed geïdentificeerd. In zijn strijd tegen Christendom en de volgens hem leven ontkennende godsdiensten, richt Nietzsche zijn pijlen op een belangrijk oorsprongs-

moment van religie, namelijk op het moment van de ervaring van aanhoudend leed, maar hij ontkent niet dat de ervaring van leed aan de basis ligt van de existentiële zinvraag. Hij stelt echter voor om anders met die ervaring om te gaan. Men moet volgens Nietzsche de kracht hebben om leed en leven te aanvaarden. Vluchten in een systeem waarin het leed wordt ont-leed is voor Nietzsche een affront tegen het leven. Het belang van Nietzsche ligt misschien wel in het feit dat hij naar een nieuw religieus bewustzijn toe wil, waarin het leven niet wordt ontkend en het lijden niet ont-leed. Dit is de diepere betekenis van zijn ode aan de onbekende god, van zijn streven om Christus te vervangen door Dionysus.⁵ Dit besef van het belang van het leed maakt Nietzsches filosofie ook diep.

Bij Heidegger bespeurt men een mengeling van Schopenhaueriaanse en Nietzscheaanse elementen. In de aanbidding van het zijn als zijn herkent men Nietzsches aanvaarding van leven en lijden. Tegelijkertijd herkent men hierin een afwijzing van de wil, in het bijzonder van de wil tot macht, waardoor het leven weliswaar wordt aanvaard, maar niet de traditionele opvatting van subjectiviteit. Het subject staat voor Heidegger niet meer boven of tegenover het zijn, maar is er deel van. Bij andere denkers, zoals Benjamin, Levinas, Adorno en Derrida is het heidense of aardse element van Schopenhauer, Nietzsche en Heidegger minder sterk aanwezig, omdat hier met negatief theologische verwijzingen wordt gespeeld, waarmee het lijden zelf op een metafysisch plan wordt geprojecteerd. Bij de eerder genoemde filosofen is het lijden aards. Bij Benjamin, Levinas, Adorno en Derrida, bij wie de Joodse traditie een sterke rol speelt, daarentegen metafysisch. Maar in al deze systemen wordt het lijden verabsoluteerd en sterk gedramatiseerd.

Leed als zinvol leed

Klassieke, meestal christelijke denkers, zoals Augustinus, Thomas, Pascal, Leibniz, Schelling en in feite ook nog Kierkegaard, hebben het leed niet

zozeer gedramatiseerd, alswel ont-leed. Het lijden wordt in een hoger zingevingsniveau ingebed en tot onderdeel gemaakt van een metafysisch zinproces. Deze omgang met leed vinden we al bij de klaagliederen van Job in het Oude Testament. De meeste theodiceën uit het verleden, maar ook recentere versies, zoals die van Hans Jonas, zijn apologieën waarin het leed wordt ont-leed.⁶⁽³⁾

Dat het lijden door deze systemen een hogere zin krijgt, betekent niet dat leed verdwijnt, maar het wordt hierdoor wel dragelijker. Leed dat achteraf een positieve wending heeft ingeleid, ervaart men als positief. Leed dat ergens toe leidt is beter (in de zin van lichter en dragelijker) dan leed dat zinloos en absoluut is. Denk bijvoorbeeld aan het ondergaan van tijdelijk leed om anderen te redden. Dit geldt zowel voor het individu als voor het collectief. Het is beter voor degene die lijdt om te weten dat zijn of haar lijden een positief effect heeft voor anderen (bijvoorbeeld voor het gezin, voor vrienden, voor het volk of voor de mensheid). Voor een collectief, dat wil zeggen voor een volk of voor de mensheid in zijn geheel, is het troostrijker wanneer men het leed kan verbinden met een positief effect (bijvoorbeeld voor andere volkeren of toekomstige generaties). Lijden moet leiden tot een positief effect, het moet ergens toe leiden, anders is leed ondragelijk. Een symbolische voorstelling van dit inzicht in het lijden als 'leiden' is de kruisiging van Jezus.

De moderne mens pendelt heen en weer tussen twee benaderingen van lijden. Aan de ene kant het soteriologische perspectief op lijden als iets dat opgeheven kan worden in een hoger zingevingskader, in een min of meer coherente, hogere begripsstructuur, waarin dood en leed een 'verklarende' inbedding krijgen. De meer traditionele filosofie en ook het traditionele religieuze bewustzijn, vertegenwoordigen deze positie. Aan de andere kant het moderne perspectief op het aanhouden van lijden, wat men met een Franse term het 'dramatisme van

het lijden' noemen kan. Als het woord niet een al te negatieve klank zou hebben, zou men ook kunnen spreken van een 'pathologisch' perspectief (waarbij pathos de betekenis van lijden heeft).

Tussen deze twee uiterste benaderingen van het lijden bevinden zich de verschillende vormen van modern humanisme, die men als 'aardse soteriologieën' zou kunnen beschouwen. Hier streeft men ernaar om lijden zoveel mogelijk op te heffen. Een toespitsing van het lijdensdramatisme was nodig om tot een algemene juridificering van de menselijke waardigheid te komen. De verschillende verklaringen en formuleringen van de rechten van de mens die sinds eind 18^{de} eeuw zijn ontstaan, zijn het teken van een hogere graad van gevoeligheid voor het menselijk lijden. De Universele Verklaring uit 1948 is in feite een reactie op de holocaust. Sinds het eind van de 18^{de} eeuw is het lijdensdramatisme, dat we ook in het actuele humanitarisme vertegenwoordigd zien, een kernaspect van het discours over de menselijke waardigheid. Maar in feite heeft dit dramatisme zijn oorsprong in de Renaissance, waarin het denken over de menselijke waardigheid al een centrale rol speelde en er een verbinding ontstond met de formulering van rechten. Dat er überhaupt een juridificering van de menselijke waardigheid moest plaatsvinden is wellicht een treurige zaak, omdat dit betekent dat er misstanden aan vooraf gingen. Maar tegelijk is dit een teken van een veranderd bewustzijn en van een groeiend besef van de specifieke inhoud van het begrip 'menselijke waardigheid'.

De eerste stap in het rationaliseringsproces: het vertellen van mythen en verhalen

De ervaring van dood en aanhoudend leed roepen de existentiële zinvraag op omdat ze als ervaringen een harde onderbreking van de coherentiestructuur van de wereld veroorzaken. De aangeboren behoefte aan coherentie van de mens roept een metafysische structuur in het leven, die dood

en leed zin verlenen in de vorm van een zingevingskader dat het leven en de wereld als geheel omvat. De eerste vormen van een dergelijk zingevingskader zijn narratief. Het verlangen naar coherentie vertaalt zich in eerste instantie in de vorm van 'verklarende' verhalen. De menselijke logos, de menselijke behoefte aan coherentie, vat het metafysische op in termen die uit de leefwereldlijke ervaring stammen. De eerste vormen van religie waren daarom mythologisch en in zekere zin behoudt religie altijd een mythologisch fundament. De eerste stap van de menselijke logos is het plaatsen van leven en wereld in een bredere metafysische context, die narratief ontwikkeld wordt. Op deze manier probeert men de harde onderbrekingen van de alledaagse coherentiestructuur op poëtische wijze ongedaan te maken. De wereld wordt zelf deel van een hogere coherentiestructuur die narratief gestructureerd is en de vorm aanneemt van een hogere metafysische wereld.

Angst, verwondering, nieuwsgierigheid of liefde zetten 'meaning of life' niet op het spel

Voor het ontstaan van de existentiële zinvraag die de basis vormt van religie zijn zware of harde onderbrekingen van de zinstructuur van het leven nodig. Daarom komen volgens mij alleen de ervaringen van dood en leed in aanmerking wanneer het gaat om oorsprongservaringen van religie. Andere, zij het negatieve zij het positieve ervaringen, zoals angst, verwondering, nieuwsgierigheid of liefde, komen wat mij betreft als oorsprongservaringen van religie niet in aanmerking. Om dit duidelijk te maken moet kort worden ingegaan op het verschil tussen existentiële en praktische zingevingsvragen en op het verschil tussen de vraag naar de zin in het leven (meaning in life) en de vraag naar de zin van het leven (meaning of life).

Mijn these is dat alleen een harde breuk van de coherentiestructuur van de wereld leidt tot een existentiële zingevingsvraag. De wereld en het leven

als geheel moeten door die breuk in een breder zingevingskader worden geplaatst. Lichte onderbrekingen van de coherentiestructuur leiden echter alleen tot praktische en niet tot existentiële zingevingsvragen. Hier gaat het om de vraag naar de zin in het leven en niet om de vraag naar de zin van het leven zelf. Alternatieve ervaringen zoals angst, verwondering, nieuwsgierigheid of liefde leiden niet *per definitionem* tot een harde breuk van het coherentiekader van de wereld, hetzij ze zelf uitdrukking zijn van de negatieve ervaringen van dood en aanhoudend leed. De meeste alternatieve oorsprongsverklaringen van religie zijn zogenaamde positieve ervaringen. Geluksmomenten behoren volgens dit alternatieve perspectief tot de stichtingservaringen van religie.⁷ Ik zal hier proberen duidelijk te maken dat dergelijke momenten hoogstens in staat zijn om de vraag naar de zin in het leven (meaning in life) te formuleren, niet de vraag naar de zin van het leven (meaning of life). Er is sowieso een groeiende verwarring tussen beide vragen. Men kan niet de vraag naar de zin van het leven beantwoorden met antwoorden die de vraag naar de zin in het leven betreffen.

De verwarring tussen 'meaning of life' en 'meaning in life' ontrafeld

Het plezier, de ervaringen van geluk die men in het leven heeft beleefd, worden niet teniet gedaan door intrede van de dood (of aanhoudend leed), maar ze worden wel geheel naar het domein van het verleden verbannen. De stervende die op het sterfbed de vraag naar de zin van zijn leven stelt, kan de momenten van geluk oproepen, die inderdaad zingend waren zolang hij leefde. Maar uit deze positieve ervaringen het gevoel overhouden 'mijn dood betekent toch niet dat mijn leven zinloos was!' betekent dat men de vraag naar de zin van het leven heeft verward met de vraag naar de zin in het leven. Men kan wellicht met een gerust hart sterven omdat men een goed leven heeft gehad en tevreden is met het bereikte. Mensen waarvan het leven een coherente structuur heeft gehad (of

die hun leven zo hebben ervaren) sterven wellicht tevreden. Maar we bevinden ons hier op het niveau van de 'meaning in life', waarvan er uiteraard alleen sprake kan zijn zolang er leven is.

Een rationeel wezen dat door de ervaring van dood en leed op zoek is naar een diepere zinstructuur zal de zinvraag op een hoger niveau stellen. Ook wanneer men een goed leven heeft gehad, kan men aan het eind de vraag stellen of het leven zelf zin heeft of had. Niet of er zin is of was in mijn leven, maar of het leven zelf zin heeft. En dan wordt niet het leven in een abstracte zin bedoeld, dat wil zeggen niet het leven in biologische zin (waarop het antwoord mogelijk is: het leven staat in dienst van het voortbestaan van de soort). Bedoeld wordt het concrete leven als specifiek bestaan. Weliswaar zal degene voor wie het leven over het algemeen geen positieve ervaring was eerder geneigd zijn om de existentiële vraag naar de zin van het leven te stellen, maar ook degene voor wie het leven een positieve ervaring was, kan door te abstraheren van het eigen bestaan deze vraag in zich oproepen. Voor degene die dood en leed diep ervaart, is het misschien makkelijker om de vraag naar de zin in het leven te scheiden van de vraag naar de zin van het leven.

De verwarring die veelal bestaat tussen beide vragen laat zich wellicht verklaren uit het feit dat in de moderne maatschappij dood en leed, door de institutionalisering van zorg en verpleging, grotendeels uit het straatbeeld verdwenen zijn.

Liefde, nieuwsgierigheid, angst en verwondering zijn uiteindelijk niet funderend voor religie

Terwijl de vraag naar de zin van het leven een existentiële zinvraag genoemd kan worden, omdat hier naar de zin van het bestaan in zijn geheel wordt gevraagd, blijft de vraag naar de zin in het leven uiteindelijk op het niveau van een praktische zinvraag hangen. Hier gaat het om de vraag hoe het leven geleefd moet worden, welke verrich-

tingen nodig zijn om een zinvol leven te lijden. De religieus onmuzikale mens kan wellicht genoegen nemen met een dergelijk praktische benadering van het leven. Het ontstaan van religie kan men echter alleen begrijpen wanneer men erkent dat er in de mens een diepere behoefte aan coherentie leeft. Want religie is, zoals gezegd, het antwoord van een rationeel wezen op de vraag naar de zin van het leven. Hoe zit het nu met alternatieve ervaringen? Kunnen we ons niet voorstellen dat verwondering, nieuwsgierigheid, angst of liefde aan de basis staan van religie?

Angst, bijvoorbeeld voor natuurgeweld, lijkt een goede kandidaat, maar is een ervaring die in zekere zin reeds de ervaring van leed veronderstelt. Men zou angst als een soort projectie van leed kunnen beschouwen. De angstige oermens die terugschrikt voor bliksem en donder lijdt in feite aan de voorstelbaarheid van een toekomstig lichamelijk leed en mogelijk aan de projectie van zijn eigen dood. Angst staat dus te sterk in de schaduw van dood en leed om daadwerkelijk een alternatief te bieden voor deze ervaringen. Heideggers diepteanalyse van het angstfenomeen, waarin de vlucht en de angst voor het 'In-der-Welt-sein' centraal staan, generaliseert de momentane angstervaring tot een algemeen verborgen levensgevoel, een algemene angst voor het zinloze.⁸ Men zou kunnen zeggen dat omdat deze angst tot gevolg heeft dat het subject vereenzaamt (vereinzelt § 40, p.191) hier een diepe breuk met de alledaagse begripsstructuur plaatsvindt. Maar deze algemene angst voor de leegte van het zijn is in feite een variant op de breuk die met de ervaring van de dood gepaard gaat.

Verwondering kan verschillende dingen betekenen. De reflectieve verwondering van de wetenschapper en de filosoof die zich afvragen hoe dingen in elkaar zitten, heeft te maken met hun poging om de wereld te begrijpen. Men kan zich verwonderen omdat men een dieper begrip begeert of omdat men één of ander onverwacht begrip van iets heeft

bereikt. Dit laatste is in feite de tweede betekenis van verwondering: de verrassing van het onverwachte. In zijn meest extreme vorm kan deze verwondering het gevoel van het sublieme opwekken. In feite is de verwondering een confrontatie met het onbegrepene en misschien wel met het onbegrijpelijke. In het geval van de verrassing is het onbegrepene het tijdsmoment waarop de verrassing plaatsvindt.

Ook dood en leed confronteren ons met het onbegrijpelijke, maar de vraag is: kunnen ook andere ervaringen van het onbegrijpelijke de noodzaak van een hoger coherentiesysteem oproepen? Dan moet in ieder geval het ervaren wel zo onbegrijpelijk zijn dat het de zinstructuur van de leefwereld zelf opheft. Wat in het leven plaatsvindt en tegelijk het leven zelf problematiseert, kan alleen dood of leed zijn. Niet begrijpen wat onweer eigenlijk is, zou bijvoorbeeld kunnen leiden tot de voorstelling van een god van het onweer. Het onweer moet voor onze voorouders iets subliems hebben geleken. Toch is het moeilijk om voor te stellen dat zo een ervaring van verwondering of van het sublieme zonder een gevoel van angst of een intuïtie van leed, een oorsprongservaring is van religie. Het feit alleen dat we iets niet begrijpen is nog geen reden om tot de voorstelling van een god over te gaan. De oermens begreep veel dingen niet en dat was voor hem ook geen existentieel probleem. Maar de eerste magische praktijken, waren dát dan niet de eerste verschijningsvormen van religie? De vraag is of aan de basis van die praktijken louter de confrontatie met het onbegrijpelijke staat. Het lijkt hier eerder te gaan om een confrontatie met iets onbegrijpelijks, dat tegelijk gebaseerd is op angstgevoelens en dus uiteindelijk op de voorstelling van leed en dood.

Voor de nieuwsgierigheid geldt in feite hetzelfde als voor de verwondering. Nieuwsgierigheid is de aantrekkingskracht van het onbegrepene en misschien wel van het onbegrijpelijke. Ook hier geldt dat iets niet begrijpen nog geen reden is om

tot religieuze voorstellingen te komen. Dit betekent echter niet dat nieuwsgierigheid in het ontstaan van religie geen enkele rol speelt. Maar het zijn ervaringen van leed en dood die een bepaalde vorm van nieuwsgierigheid, namelijk de metafysische nieuwsgierigheid (die in feite een uitdrukking is van onze behoefte aan coherentie) oproepen.

De liefde, in de zin van een positieve ervaring van bewondering en vergoddelijking van de ander, leidt niet per definitie tot een breuk in de zinstrucuur van het leven. Ze is eerder het fundament van het 'ontstaan van' en de 'zorg voor' het leven en daarom in principe geheel verweven met de alledaagse ervaring. Hetzelfde geldt voor gevoelens van ontroering of gelukservaringen. Ook dezen blijven in principe verweven met de alledaagse ervaring en leiden niet tot een breuk in de zinstrucuur van het leven. Een existentiële zinvraag kan daarom volgens mij alleen uit een liefdeservaring ontstaan als deze wordt onderbroken. Het sterven van een kind, het verlies van de liefdespartner, het leed van een vriend kunnen ervaringen oproepen die de existentiële zinvraag doen ontstaan, maar hier is de alternatieve ervaring, net als in het geval van de angst, zelf verbonden met de ervaring van dood of leed. In die zin heeft de Spaanse filosoof Miguel de Unamuno, in de lijn van Rousseau en Schopenhauer, religie verbonden aan een ervaring van liefde. Liefde is hier echter medelijden met de zwakten van anderen en van zichzelf.⁹ Ik beweer niet dat liefde, nieuwsgierigheid, angst en verwondering geen enkele relatie hebben met religie, maar dat deze ervaringen niet de oerervaringen zijn die het ontstaan van religie mogelijk hebben gemaakt. Hiervoor komen volgens mij alleen ervaringen van aanhoudend leed en dood in aanmerking. Zonder deze ervaringen zou religie niet zijn ontstaan.

Intermezzo: theologische consequenties van leed en dood als oorsprong van religie

Dit heeft uiteindelijk theologische consequen-

ties, want een god die een wereld wil scheppen waarin religie mogelijk is, kan de mens niet ontrekken aan leed en dood. Dit zien we symbolisch verbeeld in Genesis. Toen Adam en Eva het paradijs verlieten, trokken ze een wereld in van leed en dood. Geen enkele diepe religie ziet de samenhang van leed en dood enerzijds en religieus bewustzijn anderzijds over het hoofd. Een god die bij de mens als zelfstandig wezen religieuze kennis wil doen ontstaan, moet een wereld ontwerpen waarin leed en dood bestaan. De vraag is of dit een gruwelijk concept van God veronderstelt. Dit zou inderdaad de enige conclusie kunnen zijn, ware het niet dat de dood geen definitieve toestand hoeft te zijn en het leed door deze god zou kunnen worden ontleed.

Naast leed en dood staat menselijke behoefte naar samenhang en coherentie aan de wieg van religie

Belangrijk is ook, dat er naast de genoemde ervaringen zoets als een ultieme behoefte is, namelijk de behoefte aan samenhang of coherentie, die fundamenteel is voor het ontstaan van religie. Andere behoeften, die vooral door Baumeister worden opgesomd, zoals doelgerichtheid, motivatie, erkenning, zelfwaardering et cetera, zijn weliswaar behoeften die een centrale rol spelen binnen ons begrip van een zinvol bestaan – en zijn daarom belangrijk voor het stellen van de praktische vraag naar de zin in het leven –, maar zij spelen geen fundamentele rol bij het ontstaan van de existentiële zinvraag.¹⁰ Hoe belangrijk de vraag naar de 'meaning in life' ook is, zij mag niet worden verward met de vraag naar de 'meaning of life'. Het antwoord op de vraag naar de zin van het leven heeft natuurlijk ook invloed op het antwoord op de vraag naar de zin in het leven, maar dit neemt niet weg dat beide vragen in eerste instantie goed onderscheiden moeten worden. Voor de vraag naar de zin van het leven is de behoefte aan samenhang fundamenteel; voor de vraag naar de zin in het leven spelen de bovengenoemde behoeften aan

doelgerichtheid, erkenning, motivatie etc. zeker een belangrijke rol, maar die is van een andere orde dan de rol die de behoefte aan coherentie speelt bij het ontstaan van de existentiële zinvraag.

De verwarring tussen 'meaning of life' en 'meaning in life' in de religietheorie van Hans Alma

Bij onvoldoende differentiëring tussen de existentiële zinvraag en de praktische zinvraag, dat wil zeggen tussen de 'meaning of life' en de 'meaning in life', dreigt het gevaar van een esthetische interpretatie van de oorsprong van religie. Dit gevaar tekent zich volgens mij af in enkele zeer lezenswaardige teksten van Hans Alma, waarin zij een verklaring poogt te geven voor het ontstaan van levensbeschouwingen en religie.¹¹ Zij ziet religie – en levensbeschouwingen überhaupt – als het resultaat van een creatief proces van de verbeelding. Ongetwijfeld is het ontstaan van religie niet mogelijk zonder de verbeeldingskracht van de geest, maar de vraag is wélke behoefte en wélke ervaring de verbeeldingskracht zodanig hebben geprikkeld, dat religieuze voorstellingen zijn ontstaan. Hans Alma noemt in haar tekst 'Humanisme en Christendom' terecht de behoefte aan een 'ordelijke, herkenbare en verklaarbare wereld' als één van de grondbehoeften die ten grondslag liggen aan het ontstaan van religie. Deze behoefte aan coherentie impliceert echter wel – ook in de eerste mythologische voorstellingen – dat religie altijd gekoppeld is aan leerstellingen of dogma's. De coherentie die een metafysische dimensie toevoegt aan de wereld, zorgt voor een min of meer verklaarbaar geheel dat in de vorm van leerstellingen gestalte aanneemt.

Om het gevaar van religieus of levensbeschouwend fanatisme te vermijden en tolerantie te garanderen, stelt Hans Alma voor om aanvaarde religieuze leerstellingen steeds weer open te breken in een continu proces van creatieve verbeelding. Het in het werk stellen van dit proces is immers een

weerspiegeling van het creatieve proces dat ten grondslag ligt aan religie zelf en is dus zelf een religieuze stap.

De vraag is met welk instrument we de leerstellingen van religies te lijf moeten gaan. Bij Hans Alma lijkt hier alleen de verbeeldingskracht zelf voor in aanmerking te komen. Zij somt een aantal voorwaarden op, waaraan een levensbeschouwing moet voldoen om een open systeem te blijven. Een levensbeschouwing moet persoonlijke ervaringen kunnen verwerken, een vertrouwensvolle relatie met de wereld op kunnen bouwen, een verbeeldingsvol experimenteren toelaten en een opening bieden voor een 'kritisch tegenover', dat in de vorm van een innerlijke dialoog of een dialoog met een entiteit buiten onszelf, alleen de kritische toetsing van claims mogelijk maakt.¹² Alleen de laatste voorwaarden – namelijk verbeeldingsvol experimenteren en de opening voor een kritisch dialoog – komen in aanmerking wanneer we op zoek gaan naar het instrumentarium waarmee we religies kunnen openbreken. De eerste twee voorwaarden zijn eerder inhoudskenmerken waaraan een creatief ontwerp moet voldoen. Weliswaar zijn ook de laatste voorwaarden inhoudskenmerken, maar het gaat hier vooral om methodes die het openbreken en de creatie van levensbeschouwingen mogelijk maken.

De nadruk op verbeelding verduistert de rationele oorsprong van religie

Het open blijven voor een 'kritisch tegenover' verwijst naar een dialogische instelling die een religieuze verkenningstocht mogelijk maakt. Alma spreekt daarom van 'verkenning geloven'. Maar ook hier, bij het woord 'verkenning', lijkt het open houden van de dialoog met behulp van de verbeelding een belangrijkere rol te spelen dan het opdoen van inzichten die hun neerslag vinden in de vorm van leerstellingen. De verkenning wordt vooral gedragen door de verbeeldingskracht. Er bestaat dus in de genoemde teksten van Hans

Alma een spanning tussen de erkenning van de behoefte aan samenhang aan de ene kant en de strevenswaardige wil om tolerantie en openheid in het oorsprongsmoment van religie zelf te situeren aan de andere kant. Uitdrukkingen als ‘verbeeldingsvol experimenteren’ en ‘verkenkend geloven’ geven uiting aan deze wil, maar doen toch aan het oorsprongsmoment van religie geen recht, omdat de zoektocht naar een ordelijke begripssamenhang van de wereld, die een uiting is van een diepe behoefte aan zingevende coherentie, een zoektocht is naar een samenhang, die meer is dan alleen verbeelding of verkenning. Met geloofsinhouden hangen geldigheidsaanspraken samen, die weliswaar ter discussie kunnen staan, echter niet door toedoen van de verbeelding, maar door toedoen van een filosofisch onderzoek dat de stringente samenhang van wereldbeelden en hun waarheidsvraag centraal stelt.

Wanneer het gevaar van een esthetische reductie van religie vermeden wil worden, zijn uitdrukkingen als ‘verbeeldingsvol experimenteren’ en ‘verkenkend geloven’ onvoldoende om datgene te benoemen wat aan de basis ligt van religie. Religie kan alleen open en tolerant blijven als ze zich haar oorsprongsmoment steeds weer voor de geest haalt. De behoefte aan coherentie fundeert de noodzaak van tolerantie en openheid. De behoefte aan samenhang en de zoektocht naar waarheid als antwoord op de vragen naar de zin van het bestaan, als antwoord op de ervaringen van leed en dood, mondt uit in de opstelling van leerstellingen, die een open karakter moeten hebben, die altijd dan ter discussie moeten kunnen staan wanneer de coherentie ervan in twijfel wordt getrokken. Niet de verbeelding maar de logica is de uiteindelijke motor van religie. Vandaar dat religie sterke aanknopingspunten heeft met filosofie en wetenschap en ten aanzien van ontwikkelingen die hier plaatsvinden niet indifferent kan zijn. Maar de logica van religie is er één die schuil gaat achter verhalen – verhalen die deze logica ‘levendigheid’ geven.

Verbeelding speelt ongetwijfeld een zeer belangrijke rol, maar niet in de estheticistische zin van een ‘verbeeldingsvol experimenteren’.¹³ Ze is veel eerder een hulpmiddel waarmee de menselijke geest een narratieve uiting geeft aan zijn behoefte aan samenhang. Daarom is het belangrijk om de filosofische diepte die in religieuze beelden verborgen ligt, de ideeën achter de vormen, te reconstrueren. Dit is één van de betekenissen achter Aurelius Augustinus’ uitspraak ‘in verbis verum amare non verba’ (*in woorden dient men het ware en niet de woorden te beminnen*)¹⁴.

Het politieke aspect van een rationale religietheorie

Het zou mogelijk zijn om in navolging van Ernst Cassirer te laten zien dat de ontwikkeling van godsdiensten gepaard gaat met een rationaliseringsproces, dat er toe leidt dat hermeneutische, theologische en filosofische reflecties in religie steeds belangrijker worden. Hoewel de meeste mensen uit emotionele verbondenheid voor een religie kiezen, verlangt de moderne wereld voor die keuze een rationale verklaring. Religie kan in de moderne wereld niet alleen maar een emotioneel alternatief zijn, dat terecht de tekortkomingen van het materialistisch wereldbeeld aan de kaak stelt. Zij moet ook haar eigen rationaliteitspotentiaal mobiliseren. Om de openheid en tolerantie van religies te versterken is het juist nodig dat zij beschouwd worden als reflectieve systemen, die enerzijds in staat zijn de eigen positie filosofisch te funderen en anderzijds in staat zijn om nieuwe filosofische inzichten met behulp van verhalen en beelden levendigheid te verschaffen. Dit project van een rationalisering van de mythologie en een mythologisering van de rede lag reeds ten grondslag aan het denken van Plato, maar blijkt van een onstuitbare actualiteit.

Het is niet mijn bedoeling om de emotionele aspecten van religie te loochenen, maar om de rationale grondslag van deze aspecten te reconstrueren.

Menselijke gevoelens zijn nooit vrij van rationaliteit in de zin dat zij ingekaderd zijn in een verwijzingsstructuur van begrippen. Maar belangrijker is de overweging dat rondom religies ook een rationele dialoog mogelijk moet zijn, want religie is een communicatieve handeling die geldigheidsaanspraken mobiliseert. In de rationele context van de moderne wereld kan religie alleen overleven, als ze het rationele potentiaal achter beelden en emoties dialogisch weet te activeren en als ze omgekeerd rationele inzichten weer kan terugvertalen in beelden en emoties. Ik denk dat dit het diepere maar onuitgesproken inzicht is van Hans Almas teksten – een inzicht dat in de lijn ligt van Plato en dat esthetiek in religie een belangrijke rol laat spelen juist door esthetische reducties te vermijden. Maar uitdrukkingen als ‘verbeeldingsvol experimenteren’ en ‘verkennend geloven’ geven dit inzicht niet juist weer en markeren een estheticistische inslag die hiermee niet verenigbaar is.

Enkele opmerkingen over typologische en ontologische aspecten van religie en levensbeschouwing

Ten slotte wil ik kort ingaan op het typologische en het ontologische aspect van een algemene theorie van de levensbeschouwing. Wat de typologie betreft zijn er al enkele terminologische differentiëringen de revue gepasseerd. We hebben een onderscheid gemaakt tussen existentiële en praktische zingeving, dat relatie houdt met het verschil tussen de vraag naar de zin van het leven (meaning of life) en de vraag naar de zin in het leven (meaning in life). Deze differentiëring heeft invloed op de inhoud van het begrip ‘levensbeschouwing’. Dit begrip laat zich moeilijk in andere talen vertalen. Het begrip ‘Levensbeschouwing’ lijkt sterk op het begrip ‘wereldbeschouwing’ en men is ook geneigd om religie geheel onder te dompelen in één van deze twee begrippen. Hierdoor is de verwarring ontstaan, dat niet-religieuze levensbeschouwingen, zoals bijvoorbeeld het humanisme, op gelijk niveau

staan met religies. Dit zou het geval zijn als religies aan dezelfde behoefte voldoen als bijvoorbeeld het humanisme. Maar de behoeften zijn, ongeacht alle onmiskenbare overlappingsen, uiteindelijk verschillend. Een niet-religieuze levensbeschouwing is veeleer geïnteresseerd in de vraag naar de zin in het leven, terwijl religies een antwoord zijn op de vraag naar de zin van het leven. Niet-religieuze levensbeschouwingen voldoen meer aan het etiket ‘levensbeschouwing’, omdat ze voornamelijk een uiting zijn van een bepaalde manier van in het leven staan. Het begrip ‘levensbeschouwing’ heeft voornamelijk betrekking op de binnenstructuur van het leven, op het zijn in de leefwereld of zoals Heidegger zou zeggen op het ‘In-der-Welt-sein’, terwijl de existentiële zinvraag volgens mij betrekking heeft op een dimensie die de dood transcendeert.¹⁵ Religies zijn levensbeschouwingen omdat de relatie tot het hiernamaals consequenties heeft voor de manier waarop men naar het leven kijkt, maar zij zijn tegelijkertijd meer dan ‘levensbeschouwingen’ in deze strikte betekenis.

Neemt men dus het begrip ‘levensbeschouwing’ in de brede betekenis van hoe men zichzelf ziet staan in het leven, dan kan men religies als levensbeschouwingen opvatten. Men vertrekt hier echter wel van de ervaring van een subject dat een bepaalde interpretatie van de wereld heeft. Neemt men het begrip ‘levensbeschouwing’ in de striktere zin van hoe men kijkt naar het leven als geheel, dat wil zegen: als een perspectief dat alleen op het leven is gericht, dan zijn religies en niet-religieuze levensbeschouwingen niet meer equivalent, omdat religies meer zijn dan een perspectief op het leven. Religie is een levensbeschouwing (in brede zin) die vertrekt vanuit een perspectief aan gene zijde van de dood: ‘a perspective after or beyond death’. Religie is een levensbeschouwing in brede zin omdat haar antwoord op de vraag naar de ‘zin van het leven’, haar perspectief op een dimensie ‘beyond death’, invloed heeft op de manier waarop men naar het leven kijkt en in het leven staat. Een

niet-religieuze levensbeschouwing is daarentegen een kijk op het leven 'before death'. Religie is dus meer dan een levensbeschouwing in de strikte zin, omdat ze altijd ook een expliciete metafysica impliceert.¹⁶

Wat voor het begrip 'levensbeschouwing' geldt, geldt mutatis mutandis ook voor het begrip 'wereldbeschouwing'. Religie is natuurlijk een wereldbeschouwing in de brede zin van het woord omdat zij een interpretatie is van wereldlijke gebeurtenissen. Tegelijkertijd is ze meer dan een wereldbeschouwing in de strikte zin van het woord, omdat ze een metafysisch perspectief inneemt - een perspectief dat onze dagelijkse leefwereld overstijgt. Zij start vanuit een positie 'beyond death' en 'beyond the world'. In strikte zin is het dus ontoereikend om religie alleen te beschouwen als een levens- of wereldbeschouwing. Wanneer religie dus binnen een algemene theorie van de levensbeschouwing plaatsneemt, dan vertrekt men van een breed begrip van levensbeschouwing. Het gevaar bestaat dan dat men van een equivalentie van religie en niet-religieuze levensbeschouwingen uitgaat die niet geheel gerechtvaardigd is.^{17[13]}

Met deze fundamentele typologische differentie gaat, zoals al is duidelijk geworden, ook een ontologische differentie gepaard. Door twee verschillende zingevingsvragen te onderscheiden - de praktische en de existentiële zingevingsvraag -, door religie en levensbeschouwing in strikte zin van elkaar af te grenzen, hebben we reeds de ontologische basis van deze begrippen geraakt. Religie heeft betrekking op de existentiële zingevingsvraag, die het idee van een bestaan na de dood en een wereld achter de wereld aanneemt. Het is een denken 'beyond death' en 'beyond the world'. Kenmerkend voor religies is dus dat zij de zijnsdimensie verbreden. Dit is geenszins het geval bij niet-religieuze levensbeschouwingen. Hier overstijgt men de leefwereld niet en wordt de ontologie niet verbreed.

Tot slot: Blaise Pascal

Uitgaande van een antropologisch onderzoek heeft Blaise Pascal in één van zijn Pensées (146-620) de basiservaringen ontdekt van datgene wat we tegenwoordig de vragen naar de 'meaning in life' en de 'meaning of life' noemen. Hij zegt dat de mens gemaakt is om te denken, dat dit zijn waardigheid is. Als men dit inziet, wordt het denken zelf een ervaring, die, zoals we hier hebben gezien, gebaseerd is op een behoefte aan samenhang. De ontologische verbreding van de werkelijkheid die in religie plaatsvindt, heeft volgens Pascal te maken met die ervaring van het denken. Het feit dat we denken, verplicht ons tot een ordelijke structuur, die in het denken zelf het begin ziet van religie en metafysica. De filosofische fundering van religie moet beginnen met de ervaring van het denken an sich, dat een eigen ontologische dimensie heeft en in zekere zin de wereld overstijgt en omvat. Binnen zo een dimensie kunnen dood en leed volgens Pascal ont-leed worden. Naast deze fundamentele ervaring van het denken is er volgens Pascal ook de ervaring van de wereld.¹⁸ Het dansen, het zingen, het lijden, het vechten, het rennen et cetera, dat wil zeggen het mens-zijn ('penser à ce que c'est qu'être homme'). Dit zijn ervaringen van de wereld. Op dit niveau vinden de vragen die te maken hebben met de 'meaning in life' hun plaats. Het religieuze bewustzijn en ook de filosofische fundering en reconstructie ervan poogt echter beide niveau's - het niveau van het denken en het niveau van de wereld - samen te denken. Precies deze brede ontologie, die de twee door Pascal onderscheiden basale ervaringen van de mens omvat, ontbreekt in niet-religieuze levensbeschouwingen.

* Dr. Fernando Suárez Müller (1964) geboren te Tarragona (Spanje) is gastdocent praktische filosofie op de Universiteit voor Humanistiek en was aldaar postdoc onderzoeker 'Ethiek en exemplariteit'. Hij studeerde filosofie en algemene literatuurwetenschap aan de Universiteit van Amsterdam, aan de Universität Essen-Duisburg en aan de Université Stendhal (Grenoble). In 2003 promoveerde hij aan de Universiteit van Amsterdam met een proefschrift, waarin hij een alternatief ontwerpt voor de postmoderne socio-culturele geschiedstheorie van de Franse

filosoof Michel Foucault. Suárez verzorgt op de Universiteit voor Humanistiek o.a. de module 'Politics of Change'. Hij heeft als postdoc onderzoeker gewerkt aan de revitalisering van transcendentale posities, in het bijzonder op het gebied van het sociale denken en de ethiek.

Noten

- 1 Popper, K.R., *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*, Routledge 2002 (1964¹), p.341-394, in het bijzonder p. 388.
- 2 Plato, *Politeia*, 517d, zie hierover: Constantinou, C.M. *On the Way to Diplomacy*, Univ. of Minnesota Press 1996, p.57.
- 3 Rousseau, J.J. *Emile ou de l'éducation*, Flammarion, Paris 1966 (1761¹). Zie daarin vooral het hoofdstuk 'Profession de foi du vicaire Savoyard', p.345-383. Voor Schopenhauer zie: Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, Suhrkamp 1986 (1819¹), vooral Buch iv, p.375-558 (§ 71). Een verwante en toch omgekeerde beweging vindt men in het werk van Marquis de Sade (zie vooral *Les Infortunes de la vertu*, Gallimard folio 1970 (1787¹), p. 252-256). Omgekeerd omdat hier lijden niet een uiting is van zinloosheid, maar juist een bewijs voor de rationele structuur van de wereld.
- 4 Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, de Gruyter 1988 (1886¹) § 46, p. 66-67.
- 5 Nietzsche, F. *Geburt der Tragödie*, KSA, 1, 14, de Gruyter, München 1988. En het gedicht van de jonge Nietzsche 'Dem unbekanntem Gott'.
- 6 Voor Jonas zie *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen Insel*, Frankfurt 1992.
- 7 Zie Alma, H. *Humanisme en Christendom als bron van zin*, in: Duyndam, J. e.a., *Humanisme en religie*, Euburon, Delft 2005, p. 342. Verder ook: Stoker, W., *Is vragen naar zin vragen naar God?*, Boekencentrum, Zoetermeer 1993, p. 210 en Benjamin, J. *The Bonds of Love*, Pantheon, New York 1988.
- 8 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1984 (1927¹), § 40, p.186-187. Heideggers analyses zijn over het algemeen variaties op de angstbeschrijving van Kierkegaard. Het in de wereld geworpen zijn noemt Kierkegaard nog de erfzonde. De angst voor de vereenzaming door een gevoel van leegte heet bij hem nog de angst voor het niets (Kierkegaard, S., *Der Begriff Angst*, eua, Hamburg 2002 (1844¹), hoofd. II, § 1,2, p.50-58). De existentiële analyses van Kierkegaard zijn altijd gekoppeld aan religieuze preoccupaties, daarom zijn die ook in zekere zin autentieker dan die van Heidegger, bij wie de wil domineert om existentiële vragen los te koppelen van een ontologische metafysica.
- 9 In feite ziet Unamuno in dat voor het ontstaan van religie de wereld verbonden moet zijn met lijden. Dit noemt hij het 'tragische levensgevoel'. Zie: Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Akal, Madrid 1983 (1913¹), p.180-185, 255.
- 10 Baumeister, R.F., *Meanings of Life*, Guilford, New York/London 1991, p.32-47 waar hij spreekt van "purpose", "value/motivation", "efficacy/control" en "self worth" als de basisbehoeften van zingeving.
- 11 Alma, H. *De parabel van de blinden*, hup, Utrecht, 2005 en 'Humanisme en Christendom als bron van zin', in: Duyndam, J. e.a., *Humanisme en religie*, Euburon, Delft 2005, p.339-354.
- 12 Zie vooral hoofdstuk 6 uit *De parabel van de blinden*, p.40-42.
- 13 Voor Alma is de verbeeldingsvolle verkenning duidelijk een speels proces: "Kenmerkend voor de verbeeldingsvolle waarneming is dat met al dit mentale materiaal 'gespeeld' wordt in een proces dat ik, in navolging van de filosoof Dewey, aanduid als verbeeldingsvol experimenteren: beelden en gedachten kunnen oneindig gecombineerd worden in de verbeelding" (2005, 346). Alma brengt hier het zingevingsproces uitsluitend in verband met de artistieke creaties van kunstenaars. Zingeving verwordt op die manier tot een soort estheticistische levenskunst.
- 14 Augustinus, A. *De Doctrina Christiana*, Oxford Univ. Press, 1996 (426¹) IV, 11:26.
- 15 Heidegger probeert in *Sein und Zeit* het zijn nog vanuit dit 'In-der-Welt-sein' te vatten. (§12,13 p.52-63). De late Heidegger (van na de Kehre) probeert een directere analyse van het zijn als zingevend principe uit te werken. Maar hij blijft zich verzetten tegen een religieuze verbreding van het zijnsbegrip en tegen de traditionele metafysica. Zijn vroege werk beweegt zich meer op het niveau van een levensbeschouwing, zijn latere werk meer op het niveau van een wereldbeschouwing.
- 16 Een empirische analyse van religies leert dat hun gemene deler juist deze betrekking op een diepere werkelijkheid is die onze dagelijkse leefwereld overstijgt. Zie hierover het indringende werk van de Spaanse filosoof Antonio Marina, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2005 (2001¹), p.39-63, 223-228.
- 17 Dit gevaar meen ik te herkennen in teksten zoals Hijmans, E. & Hilhorst, H.: 'Hedendaagse vormen van zingeving' in Schreuder, O & Snippenburg, L. van (red), *Religie in de Nederlandse samenleving*, Baarn, 1990, p.137-164 (vooral p.141), Derkx, P., 'De kern van het vrijdenken' in Gasenbeek, B. (red.), *God noch autoriteit*, Boom, Amsterdam 2006, p.263-326 (vooral p.267) en Alma, H., *Humanisme en Christendom als bron van zin*, p.352.
- 18 Pascal, B., *Pensées*, Flammarion, 1976 (1670¹), p.92.