

Hoe conservatief is het christendom?

Herman De Dijn

K.U.Leuven

1. Inleiding

De bekende moraalfilosoof Alisdair MacIntyre schreef nu al weer een tijd geleden een invloedrijk werk getiteld: *Whose Justice? Which Rationality?* De vraag¹ 'Hoe conservatief is het christendom?' zou men, de titel van MacIntyre parafraserend, kunnen beantwoorden met de wedervraag: 'Wiens christendom? Welk conservatisme?'. MacIntyre betoogt in zijn boek dat rechtvaardigheid ontstaat vanuit particuliere types van maatschappelijke ordening en dat de beoordeling ervan slechts kan gebeuren vanuit de mogelijkheden van een particuliere traditie. En toch hoeft dit volgens hem niet te leiden tot relativisme of tot de gedachte dat rechtvaardigheid eigenlijk een hersenschim is. *Mutatis mutandis* zou ik zeggen dat over het christendom niet vanuit een a-historisch standpunt kan worden gesproken; dat wie hierover spreekt, onvermijdelijk vanuit een particulier standpunt spreekt; en toch hoeft dat niet te betekenen dat het allemaal om het even is wat we zeggen.

Hulp voor het nadenken over dit thema heb ik gevonden in het boek van Antoon Vergote, *Moderniteit en christendom*² en in een verzameling opstellen van veertien Leuvense of Leuvens geschoolde godsdienstfilosofen uitgegeven onder de titel *Godsdienst / Filosofisch bekeken*³. Verschillende opstellen gaan expliciet of impliciet in op de specificiteit van het Christendom en op zijn relatie tot de moderniteit.

De vraag 'Hoe conservatief is het christendom?' zou in mijn interpretatie evengoed kunnen luiden: 'Hoe traditioneel is het christendom?'. Noteer dat de termen 'conservatief' of 'traditioneel' typisch moderne termen zijn. Het onderscheid tussen traditioneel en modern kan pas gemaakt worden in een moderne maatschappij betreffende zaken die in *die* maatschappij elkaars tegengestelden lijken te zijn (en waarbij 'traditioneel' of 'conservatief' niet zelden automatisch een eerder pejoratieve betekenis krijgen). Laat ons dus eerst wat nader ingaan op de relatie tussen christendom en moderniteit.

2. Christendom en moderniteit

Verschillende godsdienstfilosofen verdedigen een beeld van het christendom als zijnde een radicale *godsdienst* die een eind stelt aan alle *religie*, d.w.z. een godsdienst die, in het verlengde van het monotheïstische jodendom, een eind stelt aan alle afgoderij, maar ook aan de mimetische begeerte en haar zondebokmechanisme en die aldus aan de basis ligt van een radicale ethiek van de menselijke waardigheid. Het christendom is in die optiek niet tegenstrijdig met de moderniteit, maar eigenlijk de oorsprong ervan. Dat die moderniteit dan uitmondt in een radicale secularisatie, zelfs een ethisch atheïsme (zoals betoogd door Marcel Gauchet en Luc Ferry), al dan niet gekleurd door een heimwee naar een meer primitieve, traditionele, vormgeving (Gianni Vattimo), is een haast logische consequentie⁴.

Als ik het niet verkeerd voor heb, is dit inderdaad de weg die sommige gelovigen, vooral maar niet alleen protestantse (zoals Kuitert), ten einde gaan of zijn gegaan. God, de Vader, is inderdaad een projectie; Christus is een marginale jood met een revolutionaire intuïtie; de Messias komt nooit, maar is de asymptotische figuur van de moderne utopie. Het christendom (en het jodendom) monden uit in een atheïstisch of minstens areligieus ethisch radicalisme, een zuiver humanisme.

Een andere groep denkers (waaronder René Girard⁵, maar ook Antoon Vergote) weigeren echter die stap naar een radicale secularisatie te zetten. Ze houden halt op een

welbepaald punt, een idiosyncratisch punt dat slechts goed kan begrepen worden vanuit het interne geloofsstandpunt zelf. Er *is* een breukpunt tussen het christendom en zijn eigen voortbrengsel, de secularisatie. Dat punt is *niet* de Kerk of de traditie, maar de intieme geloofsrelatie met de *unieke*, historische figuur van Christus. Dit betekent niet dat *de geschiedenis* de uniciteit van het christendom legitimeert. Het besef van uniciteit is slechts in, via de geloofservaring te verwerven. Die uniciteit heeft ook te maken met de revelatie door Christus van de ware Naam van God die is Abba, Vader; een Vader die ons allen tegenover elkaar vrij en gelijk maakt, als zijnde allemaal kinderen Gods⁶. Dat het christendom de opheffing betekent van alle religie zonder zelf als godsdienst op te gaan in de pure secularisatie, heeft in deze optiek dus te maken met een gegeven dat alleen aan de gelovige intern toegankelijk is: de persoonlijke relatie met Jezus, de Christus, en via Hem met de Vader. Volgens Vergote is die uniciteit van het christendom binnen de (post-)moderniteit een struikelsteen: onvermijdelijk is ze ontoegankelijk van op een extern (bv. menswetenschappelijk) standpunt. Bij buitenstaanders wekt deze stelling gewoonlijk alleen maar wrevel en argwaan op. Van binnenuit verschijnt het christendom als een radicaal ethisch-humanistische houding die echter slechts een echt houvast kan vinden in een alle maatschappelijke ordeningen doorbrekend goddelijk gebod tot in zijn uiterste consequenties voorgeleefd door Christus (en bepaalde heiligen). Van buitenaf bekeken lijkt het affirmeren van een noodzakelijke band tussen naastenliefde en Godsliefde en tussen het heil en het geloof als een intieme relatie met Jezus de Christus wel het toppunt van arbitrariteit, zoniet van pretentie, van een welbepaalde religieuze denominatie.

Het is duidelijk dat deze bevestiging van het christendom als uitzonderingspositie – noch religie, noch secularisatie – incompatibel is zowel met traditionalistische als humanistische of bevrijdingstheologische invullingen van het christendom. Dit betekent niet noodzakelijk dat traditie en Kerk hier afgeschreven worden; integendeel, zij vervullen de psychologisch en sociologisch noodzakelijke, bemiddelende rol voor het doorgeven van de specifieke innerlijke beleving. Alleen is het slechts *in* en *via* die beleving dat het christendom godsdienst (en tegelijk mens-dienst) kan zijn. De vraag is natuurlijk of we zomaar een onderscheid kunnen maken tussen de kern, een persoonlijke relatie tot Christus enerzijds, en de mogelijksvoorwaarde, een traditie of gemeenschap die dient als vehikel voor het doorgeven van de kern anderzijds. Met andere woorden: de zeer sterke nadruk die gelegd wordt op de innerlijke beleving van de godsdienst dreigt de rol van gemeenschap en traditie te herleiden tot randvoorwaarden die van ondergeschikt belang zijn. Daardoor lijkt men gevaarlijk dicht in de buurt te komen van een positie die de innerlijke beleving centraal stelt en traditionele elementen (leer, riten) als bijzaak ziet, als hoogstens instrumenten in dienst van de beleving.

In een recent boek *Wat betekent religie vandaag?*⁷ bespreekt de bekende katholieke filosoof Charles Taylor het opmerkelijke fenomeen dat de hedendaagse geloofsbeleving altijd maar meer gaat lijken op de beschrijving die William James gaf van religie, honderd jaar geleden reeds, in zijn *Varieties of Religious Experience*. In de tijd van het postmoderne, expressieve individualisme lijkt religie of godsdienst alleen nog te appelleren in zoverre er 'interessante ervaringen' mee te rapen zijn. Er is dan ook geen begrip voor het idee van de Kerk als sacramentele gemeenschap, als mystiek lichaam; evenmin voor de noodzaak van een zelfs maar minimale articulatie van de leer, of voor vanouds ingestelde riten. Volgens Taylor is het probleem van de betekenis van religie vandaag niet dat van de tegenstelling tussen authentieke, persoonlijke beleving en formalistisch-dogmatische traditie. De fundamentele tegenstelling is die tussen een individualistische religiositeit die obsessieel op zoek gaat naar interessante ervaringen, en de bereidheid de eigen beleving te laten grijpen door de woorden en gebaren van Christus als bemiddeld door gemeenschap en traditie.

Volgens Taylor heeft de impact van de moderne tijd op het christendom zich in vele katholieke landen slechts doen voelen eind 19^e - begin 20^e eeuw. De Kerk heeft daarop gereageerd met een grote mobilisatie via partijen, vakbonden, verenigingen allerhande ('de katholieke zuil'), met het gevolg dat in bepaalde landen (ook in Vlaanderen) het Rijke Roomse leven nog tientallen jaren glorieus heeft standgehouden. Maar na de

Tweede Wereldoorlog en vooral sinds de Zestiger Jaren beleefde het Westen een soort culturele revolutie die zeker gans zijn jeugd aangreep. Daarop werd gereageerd met een poging tot verregaande aanpassing aan de moderniteit (theologisch-filosofisch in Vlaanderen vooral door denkers als Albert Dondeyne). Het resultaat was ofwel een nog versnelde secularisering, ofwel een hardnekkige bevestiging van een specificiteit of uniciteit die zowel aan traditie als aan moderniteit zou ontsnappen. Intussen echter had het postmoderne, expressieve individualisme reeds de bovenhand genomen. Dit betekent dat de tegenstelling traditie-moderniteit relatief onbelangrijk werd. Wat nu centraal lijkt te staan is: of en hoe allerlei betekenis-elementen, waaronder de religieuze, bruikbaar gevonden worden in het kader van de zoektocht naar individuele zingeving. Vandaar wellicht de paradoxale hernieuwde interesse vandaag voor traditie(s), zij het vanuit deze 'zinbricolerende' interesse.

De vraag van Taylor 'Wat betekent (christelijke) religie vandaag?' lijkt dus niet langer te verwijzen naar het probleem of en hoe het christendom compatibel kan zijn met de moderniteit (bijvoorbeeld het probleem van de verenigbaarheid van christelijke leer en wetenschap of wetenschappelijk wereldbeeld). De vraag lijkt eerder te zijn: hoe verhoudt zich de religieuze ervaring tot een betekenis-kader? Is dat betekenis-kader meer dan een hulpmiddel voor het individu in zijn 'bricolage' van zin? Postmoderne denkers als Harry Kunneman spreken over onze tijd als gekenmerkt niet alleen door een ongekennde technologische vooruitgang, maar ook door "een minstens zo vérstrekkende verschuiving op het gebied van narratieve tradities en zingevingskaders... [nl.] door de verschuiving van verticale naar horizontale vormen van zingeving". Hij gaat verder: "Verticale zingevingskaders worden gekenmerkt door het beroep op een onbetwifelbare, volmaakte oorsprong en door de bijbehorende dogmatische geldigheidsclaims en hiërarchische omgangsvormen maar ook door een bewuste afstand tot het domein van de arbeid en de techniek... Het is een van de hoopgevende verworvenheden van onze tijd dat dergelijke verticale zingevingskaders in toenemende mate plaats maken voor horizontale vormen van zingeving, gekenmerkt door ruimte voor persoonlijke stellingname en individuele zoektochten op moreel en existentieel gebied en ingebed in een radicaal-democratisch ethos dat in het teken staat van pluraliteit en respect voor verschil."⁸ De vraag of het probleem lijkt niet (langer) te zijn de tegenstelling tussen traditie en moderniteit. De vraag of het probleem is eerder dat van de manipuleerbaarheid van zingevingskaders in de context van het streven van postmoderne individuen in een zogenoemd pluralistische maatschappij.

De 'crisis' van het (Westerse) christendom is onderdeel van de crisis van een activistische beschaving die meer en meer evolueert naar een totale operationalisering niet alleen van technische en economische, maar ook van sociale processen. Volgens sommigen zal dit uitmonden in een levenswijze die zeer verregaand technisch-operationeel zal georganiseerd zijn (we merken dat reeds hier en daar: in de pogingen tot controle en kwaliteitsbeheersing niet alleen van economische sectoren, maar ook van non-profit-sectoren). De mens lijkt in dat streven dikwijls de storende factor: het wordt dan ook tijd dat de mens zichzelf transcendeert, plaats maakt voor een meer aangepaste soort. Het is opvallend dat dergelijke ideeën opduiken zowel in filosofie, als in film en literatuur. Zo beleven we volgens Michel Houellebecq (auteur van *Les particules élémentaires*)⁹ vandaag de laatste stuiptrekkingen van *l'ancien règne*: het rijk van de moderniteit dat zelf een 'metafysische mutatie' was van het Roomse (Christelijke) Rijk dat bij zijn verschijnen het Romeinse Rijk van de kaart veegde. Dergelijke mutaties, die het werk zijn, niet zozeer van een of ander individu of groep, maar van achterliggende 'geestelijke' of 'metafysische' krachten, zijn volgens Houellebecq niet tegen te houden eens ze individuen en groepen in de ban beginnen te krijgen.

We hoeven niet te geloven dat het zo'n vaart zal lopen. Het einde van de geschiedenis is al meer dan eens aangekondigd. Toch is het goed ons bewust te worden van de constellatie van krachten en (waan?)-beelden waarin we leven. Dat kan ons helpen klaarder te zien in de mutaties die zich aan ons voltrekken (zodat we bijvoorbeeld niet de schuld schuiven op bepaalde individuen of gezagsdragers die niet meekunnen of meewillen); klaarder ook te onderscheiden waar zich de echte problemen situeren en

welke antwoorden irrelevant of zelfs contraproductief zouden kunnen zijn. Onderdeel van een dergelijke analyse is niet primair of niet langer de problematiek van de verhouding tussen christendom en moderniteit, maar vandaag wellicht vooral de problematiek van christendom en/als traditie.

3. Christendom en/als traditie

Hoe men het draait of keert, het christendom is, hoe uniek ook in de beleving, *tegelijk* een welbepaalde religieuze traditie die wortelt diep in de Westers-Europese cultuur. En zoals zovele andere religies heeft het in de loop van zijn geschiedenis prachtige, maar ook verschrikkelijke effecten teweeggebracht. Sommige christelijke denkers beweren dat er geen christelijke *traditie* bestaat of, in elk geval, dat de term 'christelijke traditie' geen cultuursociologisch, maar alleen een zuiver theologisch begrip uitdrukt¹⁰. Desalniettemin blijkt die zuivere traditie, die principieel los zou staan van alle maatschappelijk-culturele tradities, voor individuen in bepaalde culturen verregaand ontoegankelijk of problematisch te zijn. Ondank herhaalde pogingen heeft de missionering in landen als China en Japan slechts een zeer beperkt succes gehad. Een missionaris die het kan weten schreef recent: "Feitelijk kan aangenomen worden dat de "oplossingen en antwoorden" die de Kerken via hun religieuze doctrine zo zelfzeker voorstellen, incompatibel (!) blijken met de "vragen en problemen" die de Chinese *psyche* kenmerken"¹¹. In bepaalde constellaties blijkt de christelijke traditie bijzonder kwetsbaar, precies zoals andere (al dan niet religieuze) tradities. Het is ongetwijfeld waar dat cultuurwetenschappelijke beschouwingen over het christendom altijd enigszins extern blijven ten aanzien van de interne geloofsbeleving, maar dat hoeft niet te betekenen dat die 'externe' benadering geen enkel licht kan werpen op bepaalde voorwaarden of facetten van die beleving. Tenslotte gaat het toch *ook* om een menselijke beleving in een historisch-bepaalde sociaal-culturele setting. Substantiële veranderingen in die voorwaarden kunnen min of meer verregaande gevolgen hebben voor het ontstaan of de modaliteiten van dergelijke beleving of voor haar overdracht, ook al kan die beleving als beleving een verwonderlijke overlevingskracht genereren.

Als het christendom inderdaad tegelijk een menselijke, soms al te menselijke traditie is, dan loont het wellicht de moeite relevante kenmerken van religieuze tradities *als* tradities naar voor te halen om dan, in een tweede beweging, te onderzoeken of er in de culturele constellatie waarin wij leven factoren zijn die de overdracht en het overleven van religieuze tradities, vooral dan de christelijke, bemoeilijken. Het is zeker waar dat een traditie die niet aansluit bij de interne beleving ten dode is opgeschreven (en dat lijkt bij uitstek waar voor een traditie zoals het christendom). Toch zou het evenzeer waar kunnen zijn dat die interne beleving die met de christelijke traditie verbonden is vandaag speciaal in haar mogelijkheidsvoorwaarden zelf bedreigd wordt.

Het is mogelijk vanuit menswetenschappelijk standpunt een aantal onderling verbonden kenmerken van tradities, meer bepaald religieuze tradities, naar voor te halen. Dit menswetenschappelijke standpunt is dat van een culturele betekenis­theorie die als zodanig (nog) niet in systematische vorm bestaat, maar waarvan elementen te vinden zijn in het werk van filosofen, culturele antropologen, semiotici, sociologen. Ik zal hier weinig systematisch en met de nodige bravoure tewerk gaan en allerlei zaken poneren waarvan ik hoop dat ze toch enigszins hout snijden.

Religieuze tradities kunnen verbonden zijn met een leer, maar ze hebben toch centraal te maken met verhalen en rituele praktijken die in een gemeenschap doorgegeven worden en zonder dewelke de leer betekenisloos is. De betekenissen die een centrale rol spelen in die gemeenschappelijke verhalen en praktijken zijn zoals men dat soms noemt wezenlijk of sterk geïncarneerde betekenissen (in het Engels: *embedded meanings*¹²). Dat wil allereerst zeggen dat ze wezenlijk verbonden zijn met welbepaalde namen, plaatsen, tijdstippen, gebeurtenissen, objecten die boven het gewone, alledaagse leven en boven de gewone, maatschappelijke orde uitwijzen naar iets ultiems. Het gaat om de naam van de stichter, heilige plaatsen of tijdstippen, plaatsen en tijdstippen nauw

verbonden met de stichter, objecten of gebeurtenissen waarmee hij nauw verbonden was, objecten die een grote symbolische, transcendente waarde krijgen (het kruis; de gewijde hostie).

Door het wezenlijk geïncarneerde karakter van de betekenissen van een religieuze traditie lijken ze enigszins op poëtische betekenissen (wat natuurlijk niet impliceert dat religie poëzie is¹³). De betekenis van een gedicht kan niet (helemaal) losgemaakt worden van haar incarnatie in de materialiteit van de woorden van een bepaalde moedertaal, noch van de (op zich arbitrair aandoende) vormelijkheid van metrum of rijm. Die incarnatorische elementen zijn als het ware onderdeel van de betekenis. Zoals Gerard Walschap ooit zegde kan men de betekenis van het gedicht 'Moederke' van Guido Gezelle gemakkelijk in enkele prozaïsche zinnen samenvatten, maar lijkt tegelijk de boodschap dan haast nietszeggend geworden. Het is niet helemaal verwonderlijk dat de Spaans-Amerikaanse filosoof George Santayana zegde: "poetry is called religion when it intervenes in life"¹⁴.

Precies in zoverre de betekenis van het gedicht niet losgemaakt kan worden van welbepaalde klanken en vormen, heeft het een zeggingskracht die de gewone taal overstijgt, lijkt het bekwaam het mysterie (van bijvoorbeeld het moederschap) enigszins adequaat uit te drukken. Evenmin zijn de religieuze betekenissen los verkrijgbaar: los van de verhalen (en hun stereotypieën), los van de rituelen. Integendeel, juist door hun incarnatie zijn ze in staat iets van het transcendente mysterie te reveleren en wel *in* of *via* die incarnatie. De 'diepte' van poëtische of religieuze taal heeft niet te maken met het besef dat we voorlopig slechts een onvolkomen benadering hebben van de inhoud. Integendeel, het eigenlijke mysterie wordt *als* mysterie beseft in en via de geïncarneerde betekenissen en symbolische praktijken. De katholieke idee van *sacrament* impliceert dat men *in* het opereren met materiële elementen (het uitspreken van bepaalde formules, het eten van brood en drinken van wijn, het dopen met water, het zegenen met gewijde olie) transcendente handelingen stelt, effectief verbonden is met het transcendente. In beide gevallen lijken domme of bijkomstige elementen (een welbepaalde klankwereld of metrum; welbepaalde personen, objecten, materialen, plaatsen, formules, enzovoort) een cruciale rol te spelen in de constitutie van de betekenis.

Dit alles komt goed overeen met andere aspecten van poëtische of religieuze betekenis, zoals de relatieve onvertaalbaarheid of onoverdraagbaarheid naar andere contexten of in andere incarnaties. Iedereen weet dat elke vertaling van een gedicht een soort verraad is; in het beste geval een nieuw (sterk verwant) gedicht. Rituelen kan men niet zomaar aanpassen (vanuit de gedachte dat men wel het essentiële zal bewaren zonder het bijkomstige, het contingente). Vandaar de enorme problemen voor *elke* 'katholieke' religie met inculturatie. De incarnatorische elementen bewaren betekent natuurlijk een zekere stabiliteit geven aan een traditie. Maar de stabiliteit is er niet terwille van de traditie; de traditie is er door de stabiliteit van de betekenissen én hun incarnaties. De betekenis van een (al dan niet religieus) verhaal wordt niet verrijkt door variatie; de (relatieve) *invariantie* is constitutief voor de betekenis. Vandaar het belang van de letterlijke herhaling (de *vera verba Dei*; "En hun ogen werden geopend en zij herkenden Hem (aan het breken van het brood)"). Is het niet verwonderlijk dat de 'diepste' betekenissen verbonden zijn met vaste verhalen en formules, stereotiepe uitdrukkingen, namen. Het diepste uitdrukken komt niet zelden neer op het uitspreken (herhalen) van een naam ('Heer Jezus'; 'Onze Vader'; 'Amida Boeddha'), het gebruiken van de meest letterlijke formule ('Ik hou van jou', nu eerder 'I love you'); de meest stereotype gebaren (een handdruk, een zoen). Tegelijk zijn juist dergelijke betekenissen en praktijken enorm kwetsbaar: ze kunnen alle bezieling verliezen of misbruikt worden.

Apriori gesproken kan men twee fouten begaan in de houding tegenover, of omgang met dergelijke betekenissen: 1) denken dat de betekenis ook *zuiver* te krijgen is; dat de incarnatie maar voorlopig is, of overbodig is; dat het eigenlijk over iets gaat dat men in de pure zuiverheid van de innerlijke geest kan ontdekken; 2) denken dat de betekenis *in* haar incarnatorische elementen ter beschikking komt en kan bezeten worden, dat het

louter bewaren of bezitten of herhalen van de incarnatorische elementen toegang geeft tot de betekenis (het fetisjisme van de magie, of de pure, dwangmatige ritualisering).

Uiteraard is *elke* herhaling een soort afwijking: sterk geïncarneerde betekenissen zijn gekenmerkt door de wet van de iterabiliteit (van de min of meer vervormende herhaalbaarheid¹⁵). Het behoort echter tot het ware geloof in de betekenis om in de herhaling te vertrouwen dat men participeert in dezelfde betekenis, dat we erfgenamen zijn van opeenvolgende geslachten gelovigen en martelaren. Gezien het geïncarneerde karakter van de religieuze betekenis is het begrijpelijk dat allerlei vreemde betekenselementen op basis van metonymie of analogie in het betekenisstelsel worden opgenomen (het Paasfeest geassocieerd met het 'Easter'-feest¹⁶, enzovoort). Omgekeerd, is het mogelijk dat, precies omwille van die 'materialiteit' van de betekenissen, een sterke *onverenigbaarheid* optreedt: zoals wanneer het voldoende is een bepaalde naam te dragen om onaanvaardbaar te zijn voor bepaalde anderen. Door hun incarnatie zijn betekenissen ook contamineerbaar: symbolen en rituelen kunnen in contexten terecht komen waarin ze ridicul of zelfs afstotelijk worden, of zo 'besmet' dat ze niet langer kunnen gehandhaafd worden (denk aan de contaminatie van het swastika-teken door de associatie met het nazi-regime). Het is dan ook niet verwonderlijk dat gelovigen buitengewoon geschandaliseerd kunnen zijn door het misbruik van symbolen en rituelen in reclame en media.

In een TV-interview verklaarde Kees Fens dat de katholieke traditie waarmee hij zich nauw verbonden voelde, zoals elke grote traditie een tegelijk massief en onvermijdelijk evolutief karakter heeft. Daarmee beklemtoonde hij zaken die in het verlengde liggen van het reeds gezegde. De onvermijdelijke geïncarneerdheid van de centrale betekenissen van (religieuze) tradities brengt mee dat men ze niet zomaar kan afzonderen: ze infiltreren het handelen, het dagelijks leven via rituelen en gebruiken, ze drukken zich uit in andere media dan het woord, in muziek en kunst. Het wordt moeilijk te zeggen wat er bij hoort en wat niet, wat tot de wezenlijke kern behoort en wat niet (denk aan het onderscheid tussen sacramenten en sacramentalia): "Grace is everywhere". Religieuze betekenissen kunnen zelfs hernomen worden in een strenge leer, een dogmatiek (zoals in het katholicisme). Opmerkelijk is – maar in ons perspectief eigenlijk niet zo eigenaardig – dat die leer of dogmatiek zelf een soort letterlijkheid en vastheid kan krijgen, die zelf weer ingeschakeld wordt in de rituelen (denk aan het *Credo*). Uiteraard heeft de dogmatiek een betekenis (gehad) in het kader van allerlei pogingen tot verandering en uitzuivering van de traditionele betekenissen. Maar, zoals Arnold Burms heeft betoogd, kunnen theoretische elementen een andere rol spelen (gaan spelen) dan het bieden van een (externe) rechtvaardiging, juist zoals dat met historische waarheden het geval kan zijn. Het historisch karakter van bepaalde feiten kan in de religie een centrale rol spelen (de kruisdood van Christus onder Pontius Pilatus bijvoorbeeld) zonder dat de historiciteit dienst doet als enig bewijs (ook niet-gelovigen kunnen immers het feit aannemen, maar er geen conclusies aan verbinden)¹⁷.

Tradities zijn volgens Fens niet alleen massief, ze zijn ook onvermijdelijk evolutief. Zoals ik reeds zegde: *elke* herhaling is in zekere zin een verandering. Wanneer betekenisgehele in nieuwe omstandigheden of nieuwe contexten terecht komen, nemen ze elementen van elders over, komen klemtonen anders te liggen, verdwijnen zaken naar de achtergrond en komen andere naar voor, enzovoort. In die evolutie is het onvermijdelijk dat, vooral bij crisissen, het idee opkomt om terug te keren naar de authentieke kern, terwijl die kern natuurlijk nooit als zodanig bestaan heeft. Het gevolg is dat die kern door telkens weer nieuwe uitzuiveringsbewegingen anders wordt ingevuld waardoor telkens weer nieuwe vormen van min of meer afwijkende tradities kunnen ontstaan, al dan niet binnen dezelfde traditie (*het* katholicisme; *het* christendom). Het verlangen naar uitzuivering kan zover gaan dat het omslaat in een min of meer verregaande *ontwijding* van wat vroeger als het onaantastbare of het heilige werd beschouwd, en eventueel leidt tot de overgang naar iets radicaal nieuws (aldus zou volgens de historicus-filosoof Hans Blumenberg de radicaal reformatoren de tendens in de laat-middeleeuwse nominalistische theologie uitmonden in de secularisatie of moderniteit)¹⁸.

De betekenis-elementen van een traditie houden niet alleen de geest, maar ook het handelen in de ban. Een religieuze traditie is onvermijdelijk onderdeel van een manier van *leven* en samenleven van een gemeenschap. Omgekeerd heeft de relatie met het heilige of het transcendente onvermijdelijk bepaalde leefregels tot gevolg die min of meer impact hebben op andere levenssferen. Zoals Chesterton terecht opmerkt in zijn beroemde boek *Orthodoxy*¹⁹ hebben die ethische regels onvermijdelijk hier en daar een arbitrair karakter, zeker (maar niet alleen) van buitenaf bekeken. Chesterton vergelijkt religieuze ethiek terecht met *the Ethics of Elfland*, de ethiek van de sprookjeswereld, waar geldt: "The vision always hangs upon a veto. All the dizzy and colossal things conceded upon one small thing withheld"²⁰. De verbinding van allerlei geboden en verboden met diverse min of meer fundamentele betekenissen en hun incarnaties impliceert dat het negeren van bepaalde ethische regels of het elimineren ervan gevolgen heeft die men niet zou verwachten gezien hun niet-centraal en eerder arbitrair karakter. Het massale karakter van de traditie kan meebrengen dat in bepaalde omstandigheden het opheffen van ogenschijnlijk onbelangrijke regels verstrekkende gevolgen heeft voor de plausibiliteit van het geheel.

Een religieuze traditie is dus niet zomaar een zaak van en voor individuen op uitzonderlijke momenten. Ze neemt op een of andere manier het ganse menselijk leven *in* zijn gemeenschapsdimensie in zich op. Via haar rituelen en voorschriften biedt ze bijvoorbeeld de mogelijkheid om ook met het ondenkbare en onaanvaardbare om te gaan: met lijden, ziekte, dood en kwaad, maar ook met de soms ondraaglijke banaliteit en betekenisloosheid van het alledaagse leven. Religieuze tradities bevatten een soort 'waarheid omtrent het leven' en een soort 'oplossingen voor de diepste levensproblemen'. Tegelijk kunnen die 'waarheid' en die 'oplossingen' niet losgemaakt worden van de rituelen en voorschriften waarlangs en waarin ze realiteit en effectiviteit krijgen. Te weten komen wat de uiteindelijke betekenis is van de eindigheid en kwetsbaarheid van al wat van waarde is, en hoe we daarmee toch kunnen of moeten leven, vergt intrede in en participatie aan 'de geheimen van het geloof'. In en via de traditie drukken opeenvolgende generaties telkens weer hun diepste vreugden, zorgen en smarten uit. Zo wordt ook de band bewaard tussen de levenden en de doden en de nog komenden. Tradities, vooral religieuze tradities helpen de levenden de doden niet te vergeten, zelfs de vergeten namen en de anonieme doden te eren.

De 'oplossingen' (van troost en heil) die religieuze tradities aanreiken zijn in hun natuur bepaald door het feit dat ze verband houden met betekenissen die men zich niet kan toeëigenen; het gaat in de betrokken praktijken of rituelen evenmin om instrumenten die toelaten een onafhankelijk doel op de meest efficiënte manier te bereiken. Dit betekent dat de 'oplossingen' waarom het gaat (heil of troost) bij-producten zijn van een gerichtheid of verhouding die een soort vergeten van het oplossing-zoeken veronderstelt, een gerichtheid of verhouding waarin de oplossing een toegift is bij de beleving van de betekenis (zoals het geluk dat iedereen zoekt niet rechtstreeks of door trucs kan gevonden worden, maar het resultaat is van het vergeten te zoeken en het gericht zijn op wat intrinsiek waardevol is)²¹. Uiteraard kan een traditie intern geperverteerd raken en de betekenissen en rituelen zien als esoterische middelen om heil af te dwingen.

Religieuze tradities zijn haast onvermijdelijk gekenmerkt door het feit dat welbepaalde personen (ouderen; maagden; celibatairen) uitgekozen worden om de betekenissen en praktijken te bewaren, over het doorgeven ervan te waken en bepaalde rituelen te voltrekken: de orthodoxie. Deze betreft niet op de eerste plaats de leer, maar de betekenissen of symbolen en de symbolische praktijken zelf; maar ze kan natuurlijk ook tot taak krijgen desgevallend te waken over een leer. Het *gezag* van de orthodoxie berust niet op expertise of professionalisme, noch op democratische keuze (ook al kan de keuze op democratische weg tot stand komen); gezag komt uiteindelijk 'van boven'. Wat de keuze van de gezagsdrager bepaalt, is altijd enigszins arbitrair (maar die arbitrariteit krijgt weer betekenis: is een teken van het werk van de H. Geest, bijvoorbeeld; de arbitrariteit van de democratische keuze van een abt in een kloostergemeenschap kan zo'n geestelijk teken zijn). Het gezag is hoe dan ook symbolisch bepaald. Het hangt samen met tekens van uitverkiezing (een voorbeeldige of heilige levenswandel; of de

veronderstelling van een roeping; enzovoort); maar het centrale is toch de wijding of rituele aanstelling. (Dit is te vergelijken met wat volgens Willem Jan Otten gebeurt wanneer een man vader wordt. De vader van een nieuwgeboren baby treedt in in een belofte²², de belofte vader te zijn – gesymboliseerd in de aangifte van het kind op het gemeentehuis of in het doopsel. Gevat te zijn in die belofte, verleent aan de man de ontologische status van het vaderschap.) De speciale aard van het gezag wordt natuurlijk op zijn beurt uitgedrukt in bepaalde tekens en gedragingen.

Tegenover het gezag van de orthodoxie staat de gehoorzaamheid van de gelovige. Deze gehoorzaamheid is niet vergelijkbaar met het involgen van de bevelen van experts of professionals, noch natuurlijk met de gehoorzaamheid aan dwang die slaafsheid is. Het is een vertrouwen dat in de woorden van de gewijde hoe dan ook iets te beluisteren valt dat met heil te maken heeft; dat via de daden van de gewijde, gesteld *als* gewijde persoon, ons effectief iets ten deel valt van het mysterie achter, of onder, of in de dingen. Gehoorzaamheid is vertrouwen zonder dwang of angst en kan en moet daarom samengaan met redelijkheid en met vrijheid. Opnieuw zal het duidelijk zijn dat noch het spreken en handelen van de orthodoxie, noch de gehoorzaamheid van de gelovigen altijd deze ideale vormen realiseren. Machtswellust, maar ook min of meer perverse vormen van slaafsheid zijn niet zelden aanwezig. Niets menselijks is vreemd aan religieuze tradities.

Na deze al te summiere analyse van religieuze tradities als specifieke betekenisssystemen, kunnen we overgaan tot onze tweede vraag: hoe staan tradities, en zeker religieuze tradities, sinds de moderniteit speciaal onder druk? Allereerst omdat de moderne mentaliteit er een was van *beeldenstorm*: betekenissen moeten idealiter zuiver zijn, perfect te verinnerlijken, ontdaan worden van alle mythologie. De innerlijkheid wordt tegelijk gedacht als de basis van universaliteit, wars van alle particulariteit en 'vreemde' autoriteit (die alleen als dwang en machtswellust kan verstaan worden); de innerlijke betekenis is ook perfect te vertalen via het transparante medium van het conventionele tekensysteem (dat radicaal verschilt van de symbolische taal). Een treffende historische illustratie: de opmars van exegese en bijbelkritiek was niet primair het werk van 'atheïsten' (er waren er natuurlijk wel, zoals Spinoza), maar van diepreligieuze mensen die op deze wijze toegang zochten tot de *zuivere* goddelijke boodschap. Wat gold voor de betekenissen, moest ook gelden voor de religieuze praktijken: deze konden slechts aanvaard worden als het om innerlijk verantwoordbare praktijken ging. De godsdienst wordt in die optiek ontdaan van alle 'hocus pocus' en tot zijn zuivere essentie teruggebracht: de mensendienst van de ethiek (in Kantiaanse of humanistische zin) of van de politiek (in Marxistische zin).

Chesterton schrijft: "The modern world is full of the old Christian values gone mad"²³. In die moderne wereld is het niet langer nodig via de religie te zoeken naar magische oplossingen: ieder komt nu doorgaans verregaand aan zijn trekken via de pillen, technieken en geluismachientjes allerhande te koop op de moderne markt. Tegelijk zijn de ontmythologisering en de afschaffing van alle hocus-pocus zover gevorderd, dat de kerken vooral samenkomsten van 'do-gooders' of encountergroepen lijken geworden. Het hart en de verbeelding van de gecultiveerden wordt bediend door tot weemoed strekkende opvoeringen van religieuze muziek; en voor de marginalen onder de niet-gecultiveerden zijn er gelukkig nog altijd zo nodig de bedevaarten en de volksdevotie.

Intussen echter lijkt in deze postmoderne tijden een ander soort ontwijding de kop op te steken: de ontwijding die te maken heeft met het narcistisch zoeken naar zin waarbij gebruik van brokstukken van uitstervende tradities niet wordt geschuwd. 'Creativiteit' is de boodschap; wat betekent dat individuen naar eigen smaak, maar vooral beïnvloed door modetrends, voor zichzelf gaan bepalen wat betekenisvol is. Niet de betekenissen staan centraal, maar de effecten die men hoopt te bereiken via en binnen de 'horizontale zingevingskaders' waarover Kunneman zo positief spreekt. Deze ontwikkeling is wellicht gevaarlijker dan de moderne ontmythologiserende attitude die vroeg of laat haar eigen schraalheid moest reveleren. Binnen het postmoderne kader lijken traditionele elementen weer wel te kunnen²⁴. De traditie wordt in dit kader echter niet zelden opgevat als een

goudmijn voor de bricolage van zingeving en gemeenschapsvorming; schatten op zolder die, zoals in de *New Age*, kunnen aangevuld worden met elementen uit andere tradities natuurlijk nog minder begrepen dan de eigene. Ziehier wat de Britse conservatieve filosoof Anthony O'Hear over deze evolutie te zeggen heeft (in zijn boek *After Progress*): "... what is hard to sympathize with is the transformation of Christianity into the enfeebled thing it currently is. One could be Spenglerian about this: a great dogmatic, other-worldly, authoritarian religion, once the backbone of an equally great culture, is eventually destined to decline into an all-too-easy quasi-secular, non-judgmental encounter group, only loosely connected to the religion whose name it bears. Nevertheless, in abandoning the traditional Christian scheme of the fall, original sin to which we are all subject, the incarnation, crucifixion and redemption, - in abandoning all this, the source of Christianity's strength is also abandoned. And so are the deep truths about us and our condition, which underlie *each* of those doctrines"²⁵.

Volgens een interessante these van Andrew Greeley in zijn boek *The Catholic Imagination*²⁶ kan het eigene van het katholicisme wellicht het best uitgedrukt worden door de combinatie van deze drie termen: "sacrament, community, hierarchy". Het zal wel niet toevallig zijn dat deze woorden de resumé lijken te zijn van centrale kenmerken die ik zelf aan religieuze tradities heb toegedicht: incarnatie van betekenis, gemeenschapsvorming rond iets wat de gemeenschap overstijgt, orthodoxie (als primair orthopraxie). Elk van de drie kenmerken is in de postmoderne context problematisch. De bricolage met de betekenissen kan haast niet anders dan de kracht van de symbolen te ondermijnen en te leiden tot ontwijding. Het worden trucs om bepaalde stemmingen of ervaringen te produceren. Trucs gebruikt tevens in functie van het samenzijn met gelijkgezinden. Uiteraard is orthodoxie of hiërarchie hier helemaal problematisch, tenzij ze zich via media of communicatietechnieken kan verkopen als een soort goeroe die echter vooral niet de indruk mag geven gezag te doen gelden.

De vraag die zich stelt is of de christelijke traditie in deze context kan overleven. De ondertitel van het reeds vermelde boek van Anthony O'Hear suggereert een antwoord, ook voor de christelijke religie: "Finding the Old Way Forward". Dat kan natuurlijk zelf geen activistisch programma zijn. Er staat niet 'organizing' of 'planning the old way forward'. Het moet eerder zoiets zijn als: vertrouwen dat de bestaande resten van de traditie tegen alles in zullen overleven (zoals gebeurd is voor de Orthodoxe Kerken tijdens het decennia durende Communisme via de grootmoeders van Rusland). Het moet zoiets zijn als het vertrouwen dat ook in ogenschijnlijke afwijkingen het fundamentele zal bewaard blijken te worden: 'sacrament, community, hierarchy'. Dit is nog wel gebeurd in de geschiedenis van de Kerk, bijvoorbeeld ten tijde van Franciscus, die in een sterk veranderende tijd in gehoorzaamheid een nieuwe weg uitstippelde voor medebroeders; een weg van armoede (als bevrijding) en steun voor marginalen (melaatsen) die vooral inging tegen het betrouwen op macht en rijkdom²⁷. 'Finding the old way forward', wellicht op een tegelijk nieuwe manier, zoals verteld in de mooie roman van Anne Tyler, *Saint Maybe*²⁸. Anne Tyler beschrijft hoe een nieuwe splinterkerk, de kerk van *The Second Chance*, toch enigszins de fundamentele, katholieke kenmerken van religieuze traditie lijkt te incarneren; hoe armzalig ze soms ook overkomt, zelfs in de ogen van haar gelovigen (die het stiekem hebben over de kerk van 'the Second Rate'). De kerk van *The Second Chance* is niet de kerk van de progressieven of de conservatieven. Het is de kerk van de sukkelaars, de naïevelingen, de gesofisticeerden ontgoocheld en getekend door het leven.

'Finding the Old Way Forward': is dus niet actieprogramma's ontwikkelen om eindelijk weer succes te hebben. Als dat de bedoeling is, dan moet de Kerk allereerst haar naam veranderen (zoals bepaalde katholieke universiteiten); een vedette verkiezen als paus of bisschop, een aantal wetten en regels aanpassen en verzachten, en zaken gratis aanbieden (zoals in de politiek). Maar, zo zal men zeggen, hoe kan men de wil hebben te overleven zonder actieplan, zonder programma van aanpassing aan de tijd? Door te proberen, telkens weer, *gepast* te reageren op nieuwe omstandigheden niet met het oog op succes, maar met het oog op het in ere houden van datgene waarom het gaat, in trouw aan de betekenissen en waarden van de traditie en wat daarmee samenhangt. Er

bestaat een wil tot aanpassing en verandering niet omwille van de verandering of de uitzuivering, niet omdat het oude voorbijgestreefd is, maar omdat we niet anders kunnen dan proberen wat we zelf gekregen hebben, door te geven in omstandigheden waarin de boodschap en de praktijken als hinderlijk of vreemd verschijnen aan velen.

Pas vanuit het intern perspectief van de gelovige kan iets begrepen worden wat anders moeilijk te begrijpen is: hoe het vertrouwen en de hoop hierboven beschreven als noodzakelijk om 'the old way forward' te vinden en te blijven volgen, überhaupt mogelijk zijn. In het christendom heeft dat te maken met een persoonlijke relatie tot Degene die gezegd heeft: "Vrees niet. Ik zal altijd bij u zijn". En: "ge zult me herkennen aan/in het breken van het brood". Zonder het telkens opnieuw breken van het brood in een gemeenschap in herinnering aan Hem, geen christelijke traditie. Zonder gemeenschap die de traditie van verhalen, symbolen, rituelen bewaart in telkens weer nieuwe, gunstige of ongunstige omstandigheden, is er geen herinnering aan of herkenning van Hem.

Op het einde van zijn boek *After Progress* schrijft O'Hear: 'The lesson, the hard lesson, we have to learn at the end of the twentieth [and the beginning of the twentyfirst] century is that our own resources, scientific, political and personal, are not enough. Enlightenment must give way to humility: *sapere aude*, dare to know, has to cede to silence and waiting"²⁹.

Noten

¹ Vraag mij voorgelegd als thema voor een lezing te Heverlee op 14 december 2003 in het kader van de Leuvense *Universitaire Bezinningen*.

² Antoon VERGOTE, *Moderniteit en christendom. Gesprek in vrijheid en respect* (Vert. Paul Leemans). Tielt, Lannoo, 1999.

³ Paul CORTOIS, William DESMOND en Ignace VERHACK (red.), *Godsdienst/Filosofisch bekeken*. Kapellen, Pelckmans, 2003.

⁴ Cf. de bijdrage van André Cloots in het boek *Godsdienst/Filosofisch bekeken* (zie noot 3), p. 26-38.

⁵ Cf. de bijdrage van Guido Vanheeswijck in het boek *Godsdienst/Filosofisch bekeken* (zie noot 3), p. 178-195.

⁶ Cf. Vergotes bijdrage in het boek *Godsdienst/Filosofisch bekeken* (zie noot 3), p. 196-210.

⁷ Charles TAYLOR, *Wat betekent religie vandaag?* (vertal. en inleid. G. Vanheeswijck). Kapellen, Pelckmans / Kampen, Klement, 2003.

⁸ Cf. Harry Kunnemans bijdrage "Het oneigenlijke ontzag voor harde cijfers", in: *Filosofie Magazine* november 2003, p. 49.

⁹ Michel HOUELLEBECQ, *Les particules élémentaires*. Paris, J'ai lu (Flammarion), 1998.

¹⁰ Aldus Antoon Vergote in *Moderniteit en christendom* (zie noot 2).

¹¹ Wim HOLDERBEKE, "China en het christendom: een onmogelijke combinatie?", in: *Verbiest Koerier* (Driemaandelijks Informatieblad van de Ferdinand Verbieststichting) 15 (sept. 2003), p. 3.

¹² Cf. Arnold BURMS en Herman DE DIJN, *De rationaliteit en haar grenzen*. Leuven, Leuven Universitaire Pers / Assen, Van Gorcum, 1999, vijfde druk, p. 31 en volgende; zie ook: Herman DE DIJN, "Values and Incarnation", in: Marco M. OLIVETTI (ed.), *Incarnation*. Padova, CEDAM, 1999, p. 371-9.

¹³ Tegen de identificatie van religie en poëzie (of kunst), zie: Arnold BURMS, “Godsdienst zonder geloof?”, in: E. BERNS e.a. (red.), *De God van denkers en dichters. Opstellen voor Samuel IJsseling*. Amsterdam, Boom, 1997, p. 244.

¹⁴ Geciteerd in: Michael HODGES en John LACHS, *Thinking in the Ruins. Wittgenstein and Santayana on Contingency*. Nashville, Vanderbilt University Press, 2000, p. 83.

¹⁵ Cf. Arnold BURMS en Herman DE DIJN, *o.c.*, p. 33-36.

¹⁶ *Easter* zou verwijzen naar Eostre, godin van de zonsopgang gevierd bij de lente-equinox.

¹⁷ Cf. Arnold BURMS, “Religie, geloof, illusie”, in: Paul CORTOIS e.a. (red.), *Godsdienst/Filosofisch bekeken*, p. 23.

¹⁸ Cf. Hans BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von “Die Legitimität der Neuzeit”, dritter Teil*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984 (reprint).

¹⁹ G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*. New York, Image Books (Doubleday & Comp.), 1959.

²⁰ G.K. CHESTERTON, *o.c.*, p. 55.

²¹ Over het geluk als bij-product, zie: Herman DE DIJN, “Geluksmachines”, in: Idem, *Geluksmachines in context. Filosofische essays*. Kapellen, Pelckmans, 2001, p. 109 en volgende.

²² Willem Jan OTTEN, “Nicodemus, Harvey Keitel en de vroedman”, in: *Onze Alma Mater* 56:4 (2002), p. 475-492.

²³ G.K. CHESTERTON, *o.c.*, p. 30.

²⁴ Het TGL (Tijdschrift voor Geestelijk Leven) jg. 59 (2003:5) wijdde in zijn september-oktober nummer uitvoerig aandacht aan ‘De toekomst van de traditie’ (zonder vraagteken).

²⁵ Anthony O’HEAR, *After Progress. Finding the Old Way Forward*. London, Bloomsbury, 1999 (mijn cursivering).

²⁶ Cf. Andrew GREELEY, *The Catholic Imagination*. Berkeley, University of California Press, 2001 (met dank aan Walter Vanherck voor de referentie).

²⁷ Cf. Edith VAN DEN GOORBERGH en Theo ZWEERMAN, *Franciscus van Assisi. Over zijn evangelische bezieling en de betekenis ervan voor onze tijd*. Nijmegen, Valkhof Pers, 2003.

²⁸ Anne TYLER, *Saint Maybe*. New York, Ivy Books, 1991.

²⁹ Anthony O’HEAR, *o.c.*, p. 250.