

DE MENSELIJKE PERSOON ALS RITUEEL WEZEN

Herman De Dijn, *Rituelen. Waarom we niet zonder kunnen*. Kalmthout, Polis, 2018, 294 p., € 20.00, ISBN 9789463103459

Het is niet de eerste keer dat Herman De Dijn, filosoof en emeritus hoogleraar van de Katholieke Universiteit Leuven, zich in het debat gooit om te wijzen op de draagwijdte van en de moeilijkheden door de secularisatie. Hierin staat hij niet alleen. Hij weet zich trouwens in het gezelschap van een lange rij denkers die zich zorgen maken over de spirituele verschraling van het Avondland.

Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw is het gemeengoed geworden te gewagen van het culturele fenomeen van de secularisatie. Zij bepaalt de tendens dat in toenemende mate mensen, die zich ofwel conformistisch ofwel uitdrukkelijk tot het christendom rekenden, in het bijzonder het katholicisme, zich van deze religieuze sfeer hebben losgemaakt. Ook hier is er zowel conformisme als nadrukkelijkheid alsof het om een echte bevrijding gaat waarbij men zichzelf eindelijk terugvindt. Religieusheid zou domineren. Zij is echter niet zonder dubbelzinnigheden. In de ene zin is er onverschilligheid ten aanzien van alles wat met kerkelijkheid en vroomheid te maken heeft. In de ander zin is er ressentiment, ja soms vijandigheid, ten aanzien van alles wat tot het domein van de christelijke religie behoort alsof die vorm van godsdienstigheid de bron van alle sociaalpsychologische kwalen zou zijn.

Niettemin blijven velen hoe dan ook een formeel beroep doen op ceremoniële taken van de kerk. Er worden nog steeds kinderen gedoopt en er is nog een plechtige communie (zonder goed te weten wat dit betekent, wat trouwens niet nieuw is). Ook zijn er niet weinig mensen die hun echtverbinding met de luister van een kerkelijk ingezegend huwelijk willen insceneren. Tenslotte is er de uitvaart in de kerk: voor een aanzienlijk aantal mensen een laatste verplichting ten aanzien van ouders en grootouders. Die verplichting geldt soms als excuus: voor hen zelf is zoiets overbodig, want zij zijn ‘modern en dus niet gelovig’ of kerkelijk, maar voor de ouders was dat nog van belang. Dat zou een laatste toegeving zijn – althans voorlopig. Nagenoeg iedereen verwacht bijgevolg een verdere verschraling, althans als de christelijke kerken geen nieuw *élan* vinden.

Wie bij dit veranderd gedrag stil staat, kan moeilijk voorbijgaan aan de vraag of

de hedendaagse West-Europese mens beslissend en definitief afstand genomen heeft van zijn religieuze traditie of zelfs van de religieuze praktijken in het algemeen. Herman De Dijn onderkent deze veranderde situatie in zijn nieuwste boek, *Rituelen*. Hij beschrijft haar uitvoerig, maar meent tegelijk dat die moderne of zelfs postmoderne Europeaan zich toch niet zo gemakkelijk van het religieuze losmaakt, ondanks de schijn van het tegendeel. Hij laat zich hier niet verleiden tot al te simpele veralgemeniseringen. Met zovele anderen rekent hij immers het religieuze tot het wezen van de mens. De secularisatie of verwereldlijking van wat als bovennatuurlijk en heilig werd aanvaard, beleefd of beschouwd gaat inderdaad gepaard met wat we al honderd jaar met Max Weber de onttovering van het bestaan in de wereld noemen, een wereld waarin techniciteit en wetenschappelijkheid als criteria voor waarheid en werkelijkheid gelden. Goede wetenschappers, bewust van de beperkte reikwijdte van hun cognitief specialisme, lopen echter niet in de val van het totalitaire sciëntisme. Sommige nette ‘publieksfilosofen’ en talrijke hoger opgeleiden doen dit wel als ze met ge vulgariseerde ‘wetenschap’ schermen om hun meningen te staven en om de meningen van anderen onderuit te halen.

De Dijn is op z'n best als hij de gemakkelijke populariseringen van de idealen van de *Aufklärung* in het hedendaagse modern-zijn ontkracht. Al te veel vroegmoderne én laatmoderne ideologen hebben het op zich genomen om nu juist een nadenken over wonder en verwondering uit te hollen of te ridiculiseren – vanuit een ressentiment, zo typisch voor het atheïsme dat de gedachte aan een Transcendentie niet verdraagt? Een gevoel van onttovering is er ongetwijfeld, maar het is niet zo absoluut zoals door die ideologen voorgesteld wordt. De zin voor het wonder blijft leven, maar neemt andere gestalten aan, vormen die als het ware werkzaam zijn tussen de plooiën van de alledaagsheid. Ze blijven wellicht hun wortels behouden in de traditionele grond van de godsdienstige belevingen, maar zijn eerder verborgen: ‘Het vermoeden van een diepere weg en waarheid evenals de soms tragische lotgevallen van het leven leiden ook nu nog tot nieuw of hernieuwd contact met oude of nieuwe vormen van religie en spiritualiteit. Een hernieuwd contact waarin blijkt dat de Mythe en de Rite niet ten dienste staan van ons, maar waarin men het omgekeerde leert zien en aanvaarden’ (259-260).

Eenzijds is het goed de ongeloofwaardigheid van de ‘onttoverings-ideologen’ te onthullen. Dat blijft de taak van kritische intellectuelen, zoals Herman De Dijn. Het vruchtbare werk van het gezag van de traditie als overdracht – dus toekomstgericht – kunnen we immers niet straffeloos onderschatten of uithollen. Willen we dat onze kinderen als blinden en ontwortelden in de woestijn gaan dolen tot ze volledig uitdrogen? Geen opvoeder is zo profetisch creatief dat hij voor de volgende generatie een gloednieuw stelsel normen en waarden uit het eigen intellect kan produceren en voorhouden. Beschaving en cultuur zijn nu eenmaal traditioneel, neen, niet in de betekenis van een eindeloos terugblikken en

jammeren dat al het goede uit het verleden reddeloos verloren is gegaan, maar in de betekenis van het Latijnse *'trans dare'*, overdragen of 'over-leveren'(142), opdat de volgende generatie niet als analfabeten met lege handen aan haar doortocht op aarde zou beginnen.

Anderzijds kan een fenomenologie van de secularisatie niet te lang blijven stilstaan bij de karikaturen van het secularisme en de voorgestelde alternatieven van de ego-manie en haar commerciële en sensationele uitpattingen van vertier, door voortvarende sociologen wel eens overhaast als nieuwe vormen van ritualiteit bestempeld. Met dit vertier gaan immers veel buitenissigheden (euforie en exaltatie) gepaard, maar zoiets volstaat niet om een ritueel te hebben. De fenomenoloog van het religieuze leven kan pas goed werk verrichten als hij onder meer nauwkeurig aantoont wat er aan de hand is en welke betekenissen vervat zitten in de godsdienstige praktijken zoals bidden, deelnemen aan rituelen en overwegen wat zonder overdreven idolatrie verering verdient. Roger Caillou, Mircea Eliade en Arnold van Gennep zijn zulke geduldige voorbeeldige beschrijvers; De Dijn vermeldt ze heel terecht. Daarbij hoeven we ons echter niet altijd te beperken tot wat we bij exotische of uitheemse volkeren aantreffen. Ook in de eigen traditie is veel te vinden, want het christendom kent een schatkamer van in de cultuur ingebedde rituelen. We denken in de eerste plaats aan de zeven sacramenten die een heuse antropologie belichamen. Konden de kerkelijke autoriteiten die, bij monde van priesters, sociologen en theologen, eveneens vaststellen dat het traditionele rituele leven tekenen van uitholling en verschraling vertoont, toch maar een vernieuwende aandacht opwekken voor de authentieke betekenis van de sacramenten, dan zouden zij, zoals De Dijn op het oog heeft, misschien ook de momenten en de plaatsen van het sacrale en van het wonderlijke in een passende liturgie in herinnering kunnen brengen. De kerken formuleerden dit helaas al te lang in haast kinderlijke termen en hebben juist daardoor de verkondiging van de eigenlijke betekenis van die rituelen verwaarloosd. Hadden ze te veel oog voor berispen en vermanen, voor hun eigen aardse glorie of voor de erkenning van hun hiërarchie? Verhelderen waar, wanneer en waarin het wonder zich toont, dat is het uitgangspunt en de oriëntatie van De Dijns boek. Het is misschien ook zijn boodschap aan de verantwoordelijken voor de religieuze opvoeding.

Nu volstaat een simpele fenomenologie van de wondere momenten en plaatsen niet. Ingebed in de alledaagsheid vragen gestalten van het heilige om een zoektocht naar betekenissen onder meer in de feesten en in de gebruiken en gewoonten die getuigen van eerbied voor de dingen en voor de feiten van de levensloop van een gemeenschap. Helaas hanteert De Dijn in dit verband de ongelukkige, al te seculiere term 'aandachtmachine' (93, 110, 262). Wie de verwondering radicaliseert, zoals Cornelis Verhoeven in zijn magistraal oeuvre zo

vaak heeft gedaan, gaat denkend in op wat zich voordoet en wat geen mens verzint. Zo'n denken kan de dubbele vorm van zowel een contemplatie als een duiding of interpretatie aannemen.

Op de waarom-stelling in de ondertitel, 'waarom we niet zonder (rituelen) kunnen, zegt De Dijn, wellicht tot verbazing van velen, dat de mens een 'ritueel dier' is (32, 95, 96, 255, 257). Dit, terwijl het toch eigen is aan rituelen dat zij, althans in een eerste fase, de participant van zijn vermoede 'natuurlijke' of 'dierlijke' oorsprong afscheidt. Juist om te bevestigen dat de mens *geen* dier is, reinigt het ritueel de participant van het 'onzuivere', het ongeordende. Pas in een tweede fase herinnert het ritueel via de onderliggende mythische verhalen dat de mens tot een (uiteraard culturele) gemeenschap behoort. In die zin vertoont het ritueel een verwantschap met de mystieke weg die drie stadia kent: *purgatio* (zuivering), *illuminatio* (verlichting) en *unio* (eenwording). Het ritueel mondt inderdaad in een derde fase uit in een oriënterend feest dat in beginsel een hulde is aan God of het goddelijke, de Liefde, de Hemelse Thuiskomst, de Transcendentie, het Goede, het Schone en het Ware. Het zijn daarentegen de ongeordende of wilde 'rituele' praktijken – ongeordend omdat ze geen onderscheid maken tussen het reine en het onreine en bijgevolg geen bevrijdend feest kennen – die als het ware flirten met het chaotische en het dierlijke. Natuurlijk bedoelt De Dijn niet dat de mens een dier is, zoals sommige 'humanisten'(sic) die het onderscheid tussen mens en dier willen uitwissen, maar een onaantastbare persoon. Wellicht wil hij met zijn metafoor vertellen dat ritualiteit tot het 'eeuwige in de mens' behoort.

De auteur vraagt uiteindelijk aandacht voor wat hij een orthopraxie noemt: 'Het gaat om het bewaren van gedachten die alleen vanuit de praxis, vanuit het leven in dienst van het mysterie (de mysteries), verstaanbaar zijn. Leer en leven zijn één, niet te scheiden op straffe van onbegrijpelijkheid of zinloosheid van de leer. De orthodoxie is die instantie die waakt over het bewaren en de overdracht van de betekenissen en waarden *in hun concrete gedaanten*' (142). In beginsel heeft De Dijn daarin gelijk. Tegen dit principe hebben religieuze gedragsdragers – helaas – al te vaak gezondigd en hebben zij, via een 'sanhedrin', een 'sharia' of een 'Je moet dit en dat geloven!' met veel geweld een inquisitiepraktijk gevoerd. Herinneren aan de brandstapels, kerkers, kruistochten, stenigingen en verbanningen blijft onvermijdelijk het oproepen van oude verhalen. Overigens niet alleen de christelijke kerkautoriteiten hebben dit gruwelijke spel beoefend, voordien al is Jezus om zijn dissidentie aan het kruis genageld. In hun talrijke straffkampen hebben later allerlei socialistische regimes hun tientallen miljoenen afvalligen om het leven gebracht. Dit verhaal vraagt altijd opnieuw om de waarschuwing dat een orthodoxie zonder bedachtzaamheid, empathie, geduld, goedmoedigheid, mildheid, terughoudendheid en verdraagzaamheid tot een politonele orthopraxie verwordt. Is orthodoxie in beginsel niet elitair? Dat lijkt

onvermijdelijk, maar dan dienen we het woord voorzichtig te begrijpen in de geest die De Dijns referentie-filosoof Spinoza er aan 'elitair' gaf, namelijk dat al het voortreffelijke tegelijk moeilijk en zeldzaam te bereiken of te vinden is? ('Sed omnia præclare tam difficilia quam rara sunt').

Jacques DE VISSCHER (Sint-Denijs-Westrem)