



Anders dan we denken

Een gesecculariseerde benadering van het religieuze

Different from what we think

with a summary in English

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de universiteit voor Humanistiek te Utrecht
op gezag van de Rector professor dr. Ilja Maso
ingevolge het besluit van het college van hoogleraren
in het openbaar te verdedigen op 15 december 2004
's morgens om 10.30 uur

door

Petrus Hendricus Winkelaar

Geboren op 15 augustus 1938 te Velsen-Noord



Promotores:

prof. dr. H.A.M. Manschot van de universiteit voor Humanistiek te Utrecht

prof. dr. F.A. Maas van de universiteit van Tilburg

Beoordelingscommissie:

prof. dr. P. de Martelaere, hoogleraar aan de universiteit van Brussel

prof. dr. O. Duintjer, emeritus hoogleraar van de universiteit van Amsterdam

prof. dr. P. Derkx, hoogleraar aan de universiteit voor Humanistiek te Utrecht

prof. dr. J.F. Goud, hoogleraar aan de universiteit van Utrecht





Anders dan we denken







Anders dan we denken

*Een gesecculariseerde benadering
van het religieuze*

Piet Winkelaar





Eerste druk 2005
Tweede licht gewijzigde druk 2007

Anders dan we denken

Een geseculariseerde benadering van het religieuze
Piet Winkelaar

ISBN 978 90 6665 829 5
NUR 700

© 2005, 2007 B.V. Uitgeverij SWP Amsterdam

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912^j het Besluit van 20 juni 1974, St. b. 351, zoals gewijzigd bij het besluit van 23 augustus 1985, St. b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgeverij SWP (Postbus 257, 1000 AG Amsterdam) te wenden.



Pauze

Er was een orkest dat prachtige muziek ten gehore bracht. De zaal zat tjokvol en iedereen luisterde vol aandacht. Jong en oud was aanwezig, mannen en vrouwen, autochtonen en ook enkele allochtonen. Het leek wel of heel het dorp aanwezig was. Na ieder muziekstuk werd er luid geapplaudisseerd.

In de pauze werden de muziekinstrumenten neergelegd en verlieten de musici het podium. Iedereen stond op om wat te drinken.

Plotseling slaakte iemand een gil, wijzend naar het podium waar zo even het orkest gemusiceerd had. Het was alsof de muziekinstrumenten door onzichtbare handen werden opgenomen. Ze gingen zichzelf bespelen. Velen stonden als vastgenageld aan de grond. Het stemmen van de instrumenten deed een huivering door de zaal gaan. Er ontstond paniek. Een paar mensen riepen dat er een wonder plaatsvond. Sommigen schreeuwden dat het engelen waren die gingen spelen. Anderen gilden dat dit het werk van de duivel was en weer anderen probeerden duidelijk te maken dat er sprake was van massahypnose. De alarmcentrale en de politie werden gebeld. Artsen en psychologen werden op de hoogte gebracht. Met ziekenwagens en taxi's kwamen ze aanrijden. Binnen de kortste tijd was het nieuws in de hele omtrek bekend. Honderden begaven zich naar de zaal in het dorp, maar nieuwsgierigen werd de toegang tot de zaal ontzegd.

In de zaal was een vreselijk gedrang. Velen wilden weg uit deze betoverde situatie. Ze wilden naar huis. Maar niemand mocht de zaal verlaten. Er moest een onderzoek worden ingesteld. En terwijl de instrumenten een schitterend muziekwerk speelden, snelden er doctoren en clerici heen en weer om toch maar zo gauw mogelijk de oorzaak van deze muziek aan het licht te brengen. Er kwamen ook psychiaters, paragnosten en parapsychologen die alles onderzochten. De orkestleden, de zaal, iedereen werd aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen. Er klonk prachtige muziek, maar er was niemand die luisterde. Nooit is er gelegenheid geweest zulke onbeschrijflijke muziek te beluisteren. Nog nooit was zoiets door mensen-oren aanhoord, maar niemand had er aandacht voor. Alleen voor in de zaal stond een jongen wat mee te bewegen op de muziek. Eén van de doctoren die daar bezig was met zijn onderzoek werd er door uit zijn concentratie gebracht en zei: 'Zeg jongeman, blijf eens even rustig staan. Ik ben bezig met een onderzoek.'

Meteen hield de muziek op. De instrumenten legden zich neer. De oorzaak heeft men niet kunnen vinden.





Inhoud

Inleiding	9
I Op zoek naar de wortels van religie	13
1.1 Schuivende panelen inzake humaniteit	14
1.2 Gedaantewisselingen van religie	19
1.3 De vraag naar het religieuze van religieuze ervaring	24
1.4 Filosofisch kader	27
1.5 De relevantie van onderzoek naar religieuze ervaring	29
2 Het historisch kader van de westerse secularisatie	35
2.1 Groeiend individualisme en een nieuwe kijk op geschiedenis	35
2.2 Drie modaliteiten t.a.v. het bestaan van God	39
2.3 Aandacht voor religieuze ervaringen	41
2.4 Van goddelijk naar heilig en religieus	44
2.5 De niet eigenstandige existentie van het heilige en religieuze	47
2.6 Religieus of spiritueel	48
2.7 Religieuze en mystieke ervaringen	51
3 Hedendaagse religieuze ervaringen	55
3.1 De mystieke ervaring van Erik van Ruysbeek	56
3.2 Ervaringen van Franklin Jones	63
3.3 Verschillen en overeenkomsten tussen Van Ruysbeek en Jones	70
3.4 Wonderlijke ervaringen	74
3.5 Religieuze ervaringen	79
3.6 Gelukservaringen	85
3.7 Ervaringen van pijn en verdriet	89
3.8 De religieuze eenheidservaring	94
4 Aansluiting bij vroegere mystiek	97
4.1 Kanttekeningen bij de toegankelijkheid	98
4.2 Teksten van christelijke mystiek	101
4.3 Teksten van niet christelijke mystiek	110
4.4 Verschillen en overeenkomsten	117
4.5 Zeven karakteristieken van het religieuze	123

5	Nieuwe mogelijkheden ter verklaring van het religieuze	131
5.1	Het interpretatiekader van William James	132
5.2	Het ervaren	136
5.3	Moderne emotietheorieën	140
5.4	De theorie van Albert Hanke	144
5.5	Informatiestromen	147
5.6	Taalfilosofische ontwikkelingen	149
5.7	Een voorlopige balans	155
6	Het transcendente van religieuze ervaringen	157
6.1	Eenheidservaring	158
6.2	Verlies van het ikbesef	162
6.3	Optimaal geluk	165
6.4	De tijd die stilstaat	169
6.5	Onverwachts, in een onbewaakt ogenblik	172
6.6	Uniek, nieuw en niet vanzelfsprekend	174
6.7	De vruchten	176
7	Bouwstenen voor een geseculariseerde benadering	179
7.1	Individualisering van het religieuze	180
7.2	De zogenaamde onttovering van de wereld	182
7.3	Secularisatie in de tweede macht	185
7.4	Ander bewustzijn	187
7.5	Vitaliserende transcendentie	191
7.6	Optimaal geluk	196
7.7	Toch religieus	198
Noten	www.swpbook.com/668	
Literatuur	www.swpbook.com/668	
Summary	www.swpbook.com/668	
Samenvatting	www.swpbook.com/668	
Persoonsnamenregister		201
Over de auteur		205



Inleiding

Religieuze ervaringen zijn vanouds gelieerd aan religie en vormen er een belangrijk element van. Veel theologen en filosofen veronderstellen dat de religieuze ervaring aan de oorsprong ligt van religie. Het zijn de religieuze ervaringen van Abraham, Mozes en de profeten die de basis vormen van de joodse religie, zoals die van Jezus en Paulus dat zijn van het christendom en de ervaring van Mohammed ten grondslag ligt aan de islam.

Het proces van secularisatie in met name West Europa heeft de invloed en de betekenis van de religie in de vorm van kerk en godsdienst teruggedrongen. De meeste sectoren van het maatschappelijk leven staan er los van of hebben zich ervan gedistantieerd en de religie teruggebracht tot een betrekkelijk marginaal bestaan. De gezamenlijke God, die de gemeenschappelijke pijler vormde van individu en gemeenschap, bestaat allang niet meer. Het geloof is tanende en het aantal mensen dat belijdend lid is van een godsdienst is de laatste decennia sterk gedaald. Omdat de religieuze ervaring nauw verbonden is met kerk en godsdienst wordt ook deze gemakkelijk terzijde gelegd. Een gevolg van de secularisatie is dat men met het badwater van kerk en godsdienst vaak ook het kind van de religieuze ervaring wegspoelt. In mijn ogen ten onrechte. De gelukkigste momenten in een mensenleven zijn religieus. De hoogte- en dieptepunten in ons bestaan hebben een religieuze lading. De georganiseerde religies hebben geen monopolie op het religieuze van religieuze ervaringen.

De vraag daarbij is echter wat er verstaan wordt onder religieuze ervaring. Er zijn mensen die buiten iedere religie om over (hun) religieuze of zelfs mystieke ervaringen verhalen. Wat bedoelen ze daarmee? Betekent het dat men na de secularisatie van de religie, van kerk en godsdienst, zich terugtrekt in een persoonlijke religieuze ervaring en er een eigen geloof op nahoudt? Of is het zo dat ook deze religieuze ervaring gesecculariseerd is en weinig of niets heeft uit te staan met geloof?

Zelf heb ik het hele secularisatieproces doorlopen. Grootgebracht in het rijke roomse leven heb ik me vervolgens verdiept in de geschiedenis en de theologie van het christendom. Na korte tijd als regulier en priester actief te zijn geweest, keerde ik in de jaren zestig kerk en geloof de rug toe. Het religieuze gevoel en de religieuze ervaring raakte ik echter niet kwijt. Ik ontdekte dat dit meer omvatte dan een nostalgie naar een oude religie, dat ook de gesecculariseerde mens een *homo religiosus* blijft. Ik maakte kennis met andere religies zoals taoïsme, boeddhisme, jodendom en islam en kwam in contact met het spiritueel toerisme van



new age. Via de geschriften van Shree Rajneesh, Franklin Jones, Erik van Ruysbeek en Leo Apostel werd ik geconfronteerd met atheïstische mystiek en atheïstische spiritualiteit. Later raakte ik geboeid door het atheïstisch en het religieus humanisme. Dit alles versterkte mijn zoektocht naar wat nu onder een gesecculariseerde religieuze ervaring zou moeten worden verstaan en wat het belang en de betekenis ervan is voor de seculiere mens.

Ik vermoed dat verwondering hierbij ook een rol speelt. Verwondering vormt geen onderdeel van religieuze ervaring, maar dient meer als voorwaarde daartoe te worden gezien, zoals verbazing een gevolg kan zijn. Verwondering stelt mensen open voor het onbekende, het nieuwe, het niet vanzelfsprekende. Kinderen kunnen zich op authentieke wijze verwonderen over de wereld om zich heen, ze staan open voor nieuwe dingen en nemen die op. Voor filosofen en kunstenaars is verwondering de moeder van de wijsheid en van alle kunsten, omdat ze daardoor openstaan voor de wondere en niet vanzelfsprekende wereld. Verwondering is iets anders dan verbazing waarbij men verrast is omdat men iets anders had verwacht. Bij verwondering staat men onbevangen tegenover een gebeuren, nieuwsgierig, zonder duidelijke verwachtingen.

‘De hele geschiedenis van de filosofie is er een van een voortdurend verlies aan vanzelfsprekendheid en van kritiek op eerdere denkers, hun pretenties en vanzelfsprekendheden’, schrijven Jan Bor en Errit Petersma¹. En Cornelis Verhoeven bepleit een ‘apologie van de naïviteit, voortkomend uit verwondering en ergernis over de corruptie van de realiteit, gecombineerd met een volstrekte weigering die corruptie als iets vanzelfsprekends te aanvaarden’². Hier wordt gepleit voor kinderlijke verwondering. De vanzelfsprekendheid die zich als een waarheid aandient, is een corruptie, een vertekening van de realiteit die volgens Verhoeven terzijde moet worden geschoven, die volstrekt moet worden geweigerd. Het soms weigeren van die vanzelfsprekendheid vormt mede een reden het wonderlijke van het religieuze centraal te stellen op een manier die niet zozeer uitgaat van een logisch betoog dat zich beweegt van A naar B, als wel van een voortschrijdend inzicht dat meer cyclisch van karakter is.

Deze studie betreft een breed onderzoek naar de wortels van het religieuze en draagt bouwstenen aan voor een algehele gesecculariseerde benadering ervan. Het gaat daarbij om een onderzoek naar religieuze ervaringen van mensen uit verschillende tijden waarover verhaald kan worden en die zijn vastgelegd in geschriften. Daarom is de methode van onderzoek vooral die van literatuuronderzoek. De religieuze ervaringen benader ik vanuit een bepaald filosofisch kader en vanuit de historische samenhang tussen religie en menszijn. Daarmee wil ik verduidelijken hoe deze samenhang zich in het Westen heeft gemanifesteerd als een tegenstelling tussen een goddelijke en menselijke wereld welke is uitgegroeid tot een polarisatie. Daarbij lijkt de religie bepalend te zijn voor hoe het menszijn wordt benaderd en tegelijkertijd speelt dit mensbeeld een grote rol in hoe er naar religie wordt gekeken. Uiteindelijk heeft dit in het Europa van de negentiende en twintigste eeuw geleid tot een steeds grotere secularisatie.



Het is vanuit deze seculariserende achtergrond, die pas in de jaren zestig en zeventig de coulissen in Nederland deed veranderen, dat ik enkele hedendaagse religieuze ervaringen beschrijf om te achterhalen wat het meest karakteristieke van het religieuze van die ervaringen precies is. Om aan te tonen dat deze karakteristieken ook in het verleden van belang zijn geweest, zoek ik aansluiting bij religieuze ervaringen uit het laatste millennium. Daarbij richt ik me tot de meest extreme religieuze ervaringen, dus tot de mystieke ervaringen, omdat die een duidelijke invloed hebben uitgeoefend en omdat daarover veel is gerapporteerd. Ze geven bovendien een uitvergroting van de vele religieuze ervaringen uit de laatste eeuwen. Het blijkt dat hierin overeenkomsten met huidige ervaringen zijn te ontdekken die het karakteristieke van deze hedendaagse religieuze ervaringen onderschrijven en zelfs versterken. Dit betekent dat de relatie met een religie of godsdienst geen voorwaarde voor religieuze ervaring hoeft te zijn.

Deze gezamenlijke karakteristieken onderwerp ik aan ontwikkelingen die nieuwe mogelijkheden bieden ter verklaring van het religieuze als een belangrijk aspect van menszijn. Vervolgens wil ik laten zien dat deze mogelijke verklaringen onverlet laten dat het religieuze een transcendente uitwerking heeft, omdat het de bestaande grenzen overschrijdt. Ten slotte kom ik tot de bevinding dat deze transcendentie een vitaliserende werking heeft op de verdere ontwikkeling van menszijn, dat ze kan verwarmen wat verkild is en vernieuwen wat verstard is. Het religieuze blijkt op de een of andere manier toegang te geven tot een ander bewustzijn waarbij ook een optimaal geluk binnen handbereik ligt.

Met deze elementen tracht ik bouwstenen aan te reiken voor een seculiere benadering waarbij het religieuze niet automatisch verbonden is met religie en godsdienst en waar het zich manifesteert op een manier die gewoonlijk anders is dan we denken.





Hoofdstuk I

Op zoek naar de wortels van religie

Sinds mensenheugenis houden mensen zich bezig met religie. Aanvankelijk vormt religie voor een groot deel het gedachtegoed, de zin en het perspectief van mensen. Evolutionistisch gezien speelt religie een grote rol bij de ontwikkeling van de mens. De religie is een soort spiegel waarin mensen naar zichzelf kijken en zicht krijgen op wie ze zijn. Bij monotheïstische religies is dat vermoedelijk meer het geval dan bij polytheïstische of atheïstische religies, omdat in het monotheïsme de ene God als de schepper wordt gezien die de mens heeft gemaakt naar zijn beeld en gelijkenis. In het polytheïsme zijn er meerdere goden en godinnen met ieder hun eigenaardigheden dan wel volkomenheden en is er minder uniformiteit in macht en gezag. Men kan zich aan meerdere goden spiegelen. Er is een minder duidelijke tegenstelling en er is misschien mede daardoor minder dualisme.

Van de grote monotheïstische religies heeft het christendom een God die vermoedelijk de meeste mogelijkheden biedt tot profilering van een mensbeeld, omdat Jezus niet als een profeet wordt gezien zoals Mohammed binnen de islam en vele andere profeten binnen het jodendom, maar als God zelf. Jezus is de zoon van de drie-ene God. Doordat deze God kenbaar en herkenbaar is, heeft dit tegelijk de tegenstelling tussen God en mens kunnen versterken. Het menszijn is als het ware veroverd op de goddelijke wereld.

Een dergelijke hypothese kan duidelijk maken waarom binnen de verschillende kerken van deze christelijke religie een proces van secularisatie is ingezet dat in de negentiende en twintigste eeuw met name in West Europa grote vormen heeft aangenomen. Na Renaissance en Verlichting gaat het mensbeeld als het ware concurrerend werken met het godsbeeld. Vele ontdekkingen en ontwikkelingen werpen een ander licht op God en mens, waardoor ook de plaats van de religie verandert en aan invloed inboet. Wat men onder menselijk en natuurlijk verstaat, is medebepalend voor wat men met goddelijk en bovennatuurlijk placht aan te duiden, zoals ook het omgekeerde in deze wisselwerking het geval is.

Alvorens op zoek te gaan naar de diepere achtergronden van religie en me daarbij te richten op de religieuze ervaring, schets ik eerst kort enkele veranderingen in humaniteit en religie om te laten zien dat de vraagstelling daarmee nauw verbonden is. Wat als typisch menselijk wordt beschouwd is namelijk geen onveranderlijk gegeven. Vanaf het begin van de Europese cultuur, die te situeren is bij de oude Grieken, zijn er telkens andere accenten gelegd die tevens van invloed zijn geweest op benaderingen van religie.

Daarom wordt eerst ingegaan op het mensbeeld, worden enkele contouren geschetst van een humaniteit die in de loop van de geschiedenis aan verandering onderhevig is. Vervolgens worden enkele ontwikkelingen rond religie, godsdienst en kerk aangegeven die uitmonden in het centraal positioneren van de religieuze ervaring. Van daaruit wil ik in een derde paragraaf de centrale vraag formuleren en aangeven hoe nader te onderzoeken wat het religieuze van deze religieuze ervaring inhoudt.

In de vierde paragraaf wordt het denkkader geschetst van waaruit religieuze ervaring en het daarbij aansluitende mensbeeld wordt benaderd en in de laatste paragraaf wijs ik op de relevantie en het belang van deze benadering van religieuze ervaring.

1.1 Schuivende panelen inzake humaniteit

Bij de eerste contouren van onze westerse cultuur waren het Griekse filosofen als Pythagoras en Plato die het belangrijkste verschil tussen mens en dier situeerden in het kunnen rekenen. Met rekenen en wiskunde was de mens tot ongelooflijke dingen in staat, kon hij piramides bouwen en zonsverduisteringen voorspellen. Wiskunde leverde onfeilbare en onveranderlijke waarheden op, ideeën waarmee mensen participeerden aan de absolute wereld van de goden. Het verstand vormde volgens Plato een belangrijk onderdeel van de onsterfelijke ziel waarmee mensen participeerden aan de goddelijke wereld en dat dan ook als het wezen van het menszijn werd beschouwd¹. (De nootteksten kunt u vinden op www.swpbook.com/668.) Dieren hadden geen verstand, evenals slaven en vrouwen.

Het christendom dat van keizer Constantijn godsdienstvrijheid had gekregen en in 395 tijdens keizer Theodosius staatsgodsdienst werd van het Romeinse Rijk, sloot daarop aan. Niet alleen het verstand was het meest kenmerkende van menszijn, maar vooral en met name het kindschap Gods dat men verwierf door het geloof. Heidenen waren daarvan uitgesloten. Het mensbeeld werd bepaald in relatie tot het godsbeeld dat alle onverklaarbare elementen van het menszijn voor zijn rekening nam.

Middeleeuwse theologen en filosofen (Thomas van Aquino, Bonaventura) wisten verstand en geloof nauw met elkaar te verbinden, maar vanaf de Renaissance ontstonden er barsten in de christelijke synthese en kwamen verstand en geloof tegenover elkaar te staan. Het had heel wat voeten in de aarde voordat Copernicus gelijk kreeg met zijn bewering dat onze aarde niet het middelpunt van de kosmos vormde, want dit leek in strijd met het woord Gods zoals dat door de godsdienst en haar geschriften werd verkondigd. In de Verlichting benoemden wetenschappers de mens in navolging van Aristoteles als een *animal rationale*. Voltaire betitelde het christendom als een irrationele godsdienst die de mensen van hun belangrijkste kenmerk beroofde. Daarmee was de polarisatie tussen godsdienst en humaniteit een feit. De Franse revolutie met haar leuze van 'vrijheid,



gelijkheid en broederschap' onderstreepte de gelijkwaardigheid van alle mensen, pleitte voor afschaffing van standen en klassen en maakte de godsdienst en feitelijk ook het godsbeeld ondergeschikt aan de humaniteit.

De Griekse erfenis van het vrije denken blijkt een onuitwisbaar merkteken op de westerse cultuur en het daarmee verbonden mensbeeld te hebben nagelaten. In de achttiende eeuw vormde de rationaliteit een dominante factor in het mensbeeld. Voor veel wetenschappers konden mens en wereld los gezien worden van de goddelijke wereld en van de religie die veelal als niet rationeel terzijde werd geschoven. Het meest karakteristieke van humaniteit werd gevormd door 'de intelligentie als het vermogen om doelgericht te handelen, rationeel te denken, keuzes te maken en effectief met de omgeving om te gaan'². Tot diep in de twintigste eeuw bepaalde dit mede het beeld van godsdienst en humaniteit. Voor de wetenschap en voor wie rationaliteit hoog in het vaandel stond was de godsdienst moeilijk benaderbaar.

In de negentiende eeuw waren het vooral Kierkegaard en Nietzsche die – weliswaar op twee geheel verschillende manieren – erop wezen dat de rationaliteit als belangrijkste kenmerk van menszijn ook schaduwkanten had. In dat opzicht kondigden zij een ander mensbeeld aan, waarbij Kierkegaard ook een andere benadering van de godsdienst geeft en Nietzsche in de richting wijst van een religie zonder God.

Kierkegaard betitelde gedachten als *chimères*, hersenspinsels. Het gaat bij hem om de existentie die zonder hartstocht niet mogelijk is. Nietzsche voert een heftig pleidooi om de aarde trouw te blijven en zich niet te laten meeslepen door het Apollinische verstand. Hij noemt zich een leerling van Dionysos, de god van de hartstocht, de roes, de kunst en de extase en hij schrijft dat de kunst machtiger is dan de kennis, want zij wil leven; de kennis bereikt als laatste doel slechts de vernietiging.

Toen Charles Darwin en Thomas Huxley in diezelfde eeuw beweerden dat mensen veel minder van dieren verschillen dan iedereen dacht, vielen vrouwen flauw, werden mannen kwaad of begonnen erop los te slaan, omdat ze niet konden verdragen dat mensen tot het rijk der dieren zouden behoren³. Het was niet alleen een klap voor het christelijke geloof, maar ook voor de humanitas die zich uitzonderlijke eigenschappen had toegekend en mensen als superwezens beschouwde die bijna in alles verschilden van dieren. Dat bleek minder het geval. Door Darwin en de zijnen werd feitelijk een ander mensbeeld gepresenteerd, waarbij de mens dichterbij de dieren staat dan bij God. Ook de opvatting over de mens als geschapen naar Gods beeld en gelijkenis werd door zijn volgelingen verlaten en beschouwd als een godsdienstige overtuiging die weinig wetenschappelijke aanknopingspunten bood. Er waren immers bepaalde dieren die ook op die kwalificatie van beeld Gods aanspraak zouden kunnen maken.

In het Europa van de twintigste eeuw is allang geen sprake meer van eenzelfde mensbeeld, zoals dat ook geldt voor het godsbeeld. Na twee wereldoorlogen heeft de humaniteit haar glans verloren. De aanduiding 'beestachtig' wordt als een

belediging voor dieren beschouwd. Er ontstaat een nieuw zoeken naar de kern van menselijkheid, waarbij het accent niet zozeer op de rationaliteit als wel op de vrijheid gelegd wordt. Vanuit de noodzaak het menselijke erfgoed opnieuw te definiëren en te beschermen worden in 1948 in dertig artikelen de rechten en vrijheden van de mens vastgesteld. In het Nederland van na de Tweede Wereldoorlog geeft Van Praag vijf belangrijke kenmerken van humaniteit, namelijk vrijheid, gelijkheid, redelijkheid, verbondenheid en natuurlijkheid⁴.

In de tweede helft van de twintigste eeuw komen er psychologen en neurologen die erop wijzen dat het *animal rationale*, onze intelligentie en onze geest, eerder interpretaties lijken te zijn dan aanwijsbare en enigszins objectieve entiteiten⁵. Wanneer we ons bewustzijn als het meest karakteristieke van humaniteit beschouwen, blijkt dat bewustzijn amper te definiëren. In de neurologie worden er allerlei onderscheidingen gemaakt waar gevoel en emotie worden onderscheiden van de kennis van dat gevoel van die emotie, waar bewustzijn eerder als een tussenstadium dan als een culminatiepunt van biologische ontwikkeling wordt gezien en feitelijk geen rol van betekenis speelt bij het tot stand komen van motorisch, sensorisch en sensomotorisch menselijk gedrag⁶. Er zijn aanwijzingen dat onze keuzes en beslissingen niet door het bewustzijn maar door de hersenen gemaakt en genomen worden en dat we ons hooguit na afloop daarvan bewust worden van hetgeen zich in het brein heeft afgespeeld⁷. In die zin is de geïdealiseerde keuzevrijheid een illusie, want we zijn gebonden aan onze genen, aan onze mogelijkheden, aan de tijd en de plaats waar we leven.

Volgens wijdverbreide opvattingen van de huidige wetenschap (paleontologie, ethologie, neurologie, gencentrische sociobiologie) hebben wij ons in een evolutieproces van een paar miljoen jaar via de lijn van de primaten en mensapen ontwikkeld tot de mensen die zo'n vijftigduizend jaar geleden hier op aarde rondliepen en die we benoemen als de *homo sapiens*⁸. Sindsdien zijn we blijkens opgravingen voor wat betreft de somatische kenmerken niet veel meer veranderd. We hebben dezelfde herseninhoud (1330 cm³), dezelfde lichaamsbouw, dezelfde organen. Toch zijn we niet dezelfde wezens als toen. Cultureel en geestelijk hebben we ons verder ontwikkeld. Hoewel we in vergelijking met vele andere wezens op deze aarde enigszins gebrekkige en kwetsbare personen zijn – een mislukt biologisch product zoals Koestler schreef, een vreemde biologische verzameling hardware volgens Piet Vroon – hebben we een dominante positie verworven. Daarbij blijken we nog steeds veranderende en zich ontwikkelende wezens te zijn, al hebben we dat op de korte termijn amper in de gaten. Het lijkt juister over mens *worden* in plaats van over mens *zijn* te spreken. We kunnen ons niet alleen aanpassen aan de omgeving en de veranderende omstandigheden, maar ook de omgeving aanpassen aan onszelf. We zijn zich ontwikkelende wezens die zelf weer een onderdeel vormen van een wonderlijk en adembenemend veranderingsproces dat gaande is op deze aardbol, een onooglijke stip in een voortdurend veranderend heelal.



Humaniteit verwijst niet alleen naar wat we precies zijn, maar ook naar wat we betekenen, de zin die we eraan geven, de doelen die we stellen en de manier waarop we andere levende wezens benaderen. Ter bescherming van de eigen groep en de eigen cultuur kwamen in vroeger eeuwen niet zozeer de verschillen tussen mens en dier aan de orde, als wel de verschillen tussen groepen mensen onderling, tussen de eigen stam, het eigen volk en degenen die daar niet toe behoorden. Het was de eigen clan of groepering die zich een bepaalde machtspositie had verworven op grond waarvan de leden van die groep zich ook als zodanig konden gedragen. Vanuit dit gedrag en de verworven positie dan wel status dichtte men zich bijzondere kwaliteiten toe. Daarmee werden de verschillen met anderen benoemd, waarbij de superieure groep zich bijzondere vermogens toe-eigende waarover anderen niet beschikten. Dit verklaart althans waarom vreemde volkeren als barbaren of dieren werden afgeschilderd, waarom in het oude Griekenland alleen de burgers van Athene over een goddelijk verstand beschikten en in de christelijke Middeleeuwen negers, slaven en zelfs vrouwen verondersteld werden geen ziel te hebben. Dit betekende dat ze bijna met dieren werden gelijk gesteld, waarmee je kon doen wat je wilde.

Tegenwoordig proberen we alle mensen in humaniteit te laten delen en dichtten we hun ongeveer dezelfde vermogens en eigenschappen toe. Dit is nog een moeizaam proces, want sommige volkeren of groeperingen beschouwen zich van een beter ras of zien zichzelf als uitverkorenen of kinderen van God, waardoor ze meer kwaliteiten en rechten hebben dan anderen. Een dergelijke visie hangt niet alleen samen met de visie op God en godsdienst maar ook op hoe dieren benaderd worden.

De verschillen tussen mens en dier blijken soms minder groot dan vertegenwoordigers van godsdienst en humanisme in de negentiende en twintigste eeuw denken. 'Hoewel wederkerigheid en rechtvaardigheid bij de mensen ongetwijfeld verder zijn ontwikkeld dan bij welk dier ook, zijn er meer punten van overeenkomst dan rechtsgeleerden, filosofen en ethici zich realiseren', schrijft Frans de Waal⁹. En in zijn inaugurale rede zei Paul Cliteur:

*'We zullen tot een herijking moeten komen van wat ons het meest na ligt: het begrip menselijkheid. De ecologische crisis, het lijden dat de mens de dieren aandoet – het wijst op de noodzaak van een nieuw mens en wereldbeeld, een hernieuwde bezinning op de plaats van de mens in de wereld.'*¹⁰

Evolutionair gezien en gelet op de samenstelling van de hersenen en het aanwezige DNA behoren mensen (Afrikanen, Chinezen, Europeanen) en mensapen (gorilla's, chimpansees, bonobo's) tot dezelfde familie. Dit betekent dat daarmee zowel de traditionele fundamenten van menselijkheid ter discussie staan, ofwel minder stellig zijn dan wel anders geformuleerd moeten worden. Vooral door drie grote ecologische transformaties, de vuurbeheersing, de agrarisering en de industrialisering zijn we volgens Goudsblom geworden wie we zijn en hebben we ons uitgewerkt boven de dieren, maar mensen blijven dieren¹¹. Biologen wijzen op de vele overeenkomsten.



'Als afzonderlijke soort bezitten mensen aparte eigenschappen, maar verreweg de meeste van onze anatomische, fysiologische en psychologische kenmerken zijn deel van een oude erfenis. Naar mijn mening is het houden van een vergrootglas boven een paar schoonheidsvlekjes (onze aparte eigenschappen worden steevast als geavanceerd en superieur gezien) een veel minder opwindende onderneming dan de poging een goed inzicht te krijgen in het totale menselijke dier.

In dit bredere perspectief worden typisch menselijk eigenschappen vermengd met een duidelijke continuïteit met de rest van de natuur. Hieronder vallen zowel onze edelste kenmerken als kenmerken waar we minder trots op zijn, zoals onze neiging tot uitroeiing en vernietiging. Hoewel we graag onze voorvaders de schuld geven van laatstgenoemde neigingen – we zeggen immers dat mensen die elkaar in stukken hakken 'zich als beesten gedragen' – en we de edele kenmerken voor onszelf opeisen, kunnen we rustig aannemen dat beide neigingen in onze uitgebreide familie voorkomen.¹²

Uit dit alles blijkt dat in de loop van de geschiedenis het beeld van humaniteit telkens anders wordt ingekleurd en veelal wordt herzien. Het lijkt er tegenwoordig soms op dat we meer gedetermineerd en gepredetermineerd zijn dan menigeeen wil toegeven¹³. Het menselijke leven is het resultaat van een voortdurend veranderend, ingewikkeld samenspel tussen biologische en omgevingsvariabelen. In een poging fundamentele van humaniteit te benoemen, blijken onze verstandelijke vermogens diffuus en te complex om ze als een eenduidig orgaan aan te duiden. Hooggevoerde eigenschappen als intellect, bewustzijn, geest en nauw daarmee samenhangende verschijnselen als vrijheid en verantwoordelijkheid blijken moeilijk te definiëren en lijken soms bijproducten van een ingewikkeld functionerend dier, toegedichte interpretaties, veronderstellingen wellicht, gekleurd door tijd en plaats. Zoals een haan kraait bij het aanbreeken van een nieuwe dag en dan misschien van mening is dat dit kraaien het donker van de nacht doet verdwijnen, zo zijn mensen van de moderne samenleving vaak van mening dat ze met hun intellect, hun bewustzijn en hun vrijheid de wereld naar hun hand kunnen zetten.

In verschillende neurobiologische en neurofilosofische publicaties¹⁴ wordt geconstateerd dat we nergens in de hersenen zoiets vinden als een centrum van bewustzijn of van een ego. We zijn als persoon voornamelijk onvindbaar in ons eigen lichaam. Er zit in ons binnenste geen homunculus die alles beheert. Daniel C. Dennett schrijft dat er geen definitieve bewustzijnsstroom is waar te nemen, omdat er geen centraal hoofdkwartier bestaat.

'Er bestaat geen enkele definitieve 'bewustzijnsstroom', omdat er geen centraal hoofdkwartier bestaat, geen cartesiaans theater waar 'alles samenkomt' ter inzage voor een centrale bedoeler... Iedereen is het erover eens dat er in de hersenen niet één zo'n punt bestaat, dat op Descartes' pijnappelklier lijkt, maar de implicaties daarvan zijn nog niet zo duidelijk en worden soms op schromelijke wijze over het hoofd gezien. Zo gaan overhaaste formuleringen van het 'verbindingprobleem' in het huidige neurologische onderzoek er bij voorbeeld vanuit dat er één weergave-ruimte in het brein moet zijn waar de resultaten van alle verschillende



waarnemingen met elkaar in verband worden gebracht – waar het geluidsspoor aan de beelden wordt gekoppeld, de vormen worden ingekleurd en de lege ruimten ingevuld. Er zijn ook enkele zorgvuldige formuleringen van het verbindingsprobleem die deze fout vermijden, maar de finesses worden vaak over het hoofd gezien.

In plaats van zo'n enkele stroom (ongeacht de breedte ervan) is er sprake van een veelheid van kanalen waarin gespecialiseerde circuits in parallelle pandemonia hun respectievelijke werk verrichten, waarbij ze gaandeweg meervoudige versies produceren.¹⁵

Dacht men in het verleden erin geslaagd te zijn het meest essentiële of kenmerkende van het menszijn te kunnen benoemen, tegenwoordig blijkt dat een tamelijk complexe aangelegenheid. Mensen zijn veranderende wezens en kunnen telkens voor verrassingen zorgen. Mede daardoor worden menselijke vermogens bij tijd en wijlen anders benoemd en geïnterpreteerd waardoor ook de godsdienst en het daarmee gegeven godsbeeld in een ander daglicht komen te staan. Voorzichtig kan worden opgemerkt dat hoe onduidelijker het mensbeeld is, hoe onduidelijker ook het godsbeeld en de plaats van godsdienst. Over die tweede kant van de medaille handelt de volgende paragraaf.

1.2 Gedaantewisselingen van religie

Religie kan beschouwd worden als een cultureel verschijnsel, een geheel van handelingen (riten), voorstellingen (mythen) en (magische) ervaringen waarin mensen zich verbonden weten met een alomvattende werkelijkheid. Er zijn aanwijzingen dat mythe en rite als woord en gebaar gelijksoortig zijn, dat ze elkaar hebben geconstitueerd en samen tot de karakteristieken van humaniteit kunnen worden gerekend, de basis vormen van taal en cultuur¹⁶.

In de culturele antropologie waar religies van verschillende culturen worden bestudeerd, is in het verleden onderscheid gemaakt tussen rite, mythe en magie als drie dimensies van religie. In het verlengde daarvan maakt men ook wel onderscheid tussen drie verschillende benaderingswijzen van religie. Op de eerste plaats de verwijzing naar bepaalde praktijken, naar riten en rituelen, naar wat mensen doen. Op de tweede plaats de benadering van religie als een bepaalde geloofsleer, gekenmerkt door opvattingen, verhalen, mythen, en op de derde plaats religie als voortkomend uit en gericht op religieuze ervaringen¹⁷. Men kan het accent leggen op:

- de rituele dimensie,
- de talige en cognitieve dimensie
- de ervaringsdimensie.

In de loop der tijden zijn er mede afhankelijk van culturele ontwikkelingen verschillende accenten gelegd waardoor religie ook een andere gedaante kreeg. Zo staat binnen het traditionele jodendom de rituele dimensie centraal. Het gaat

daar voornamelijk om het uitvoeren van riten en rituelen, om gods-dienst. Mensen zijn vooral uitvoerders van Gods wetten en voorschriften. Daarin onderscheiden ze zich van anderen. Bij christendom en islam neemt (onder invloed van de Griekse cultuur) de cognitieve dimensie een centrale plaats in. Men spreekt over geloof in Gods woord zoals dit door middel van de Bijbel of de Koran geopenbaard is. De mythen, de verhalen en de daaraan verbonden geloofswaarheden zijn van groot belang en liggen in het verlengde van de Griekse erfenis waarbij de mens (de Griekse burger) vooral als een verstandelijk wezen wordt gekarakteriseerd. Het zijn taal en ratio die mensen onderscheiden van andere wezens.

Joseph Campbell onderscheidt vanuit zijn bestudering van mythen en mythologieën een aantal functies die van groot belang zijn geweest bij het overleven van de soort en de verdere vormgeving van menszijn¹⁸. Hij spreekt over een oriëntatiekader dat ordening schiep in een onbegrensde en chaotisch aandoende wereld. Verhalen van goden en helden zorgden voor een zingevend kader en creëerden een wereldbeeld. Campbell noemt dit de *kosmologische functie*. Daarnaast gaven riten en mythen mensen een identiteit waardoor ze lid waren van de stam en de familie en waardoor ze een eigen en tamelijk veilige plek in een vreemde en vijandige wereld veroverden. Deze *identificatiefunctie* drukte een eigen stempel op groep en individu. Daarnaast boden mythen en riten een legitimatie van de bestaande orde. Ze boden zekerheid en lieten zien waarom mensen en dingen waren zoals ze waren, waarom de een plaatsbekleder van God was en de ander slaaf of slaaf. Door middel van deze *legitimatiefunctie* lagen de verhoudingen vast en was duidelijk wat als goed en kwaad werd beschouwd. Ze vervulden ook een functie bij de opvoeding en ontwikkeling van kinderen. Via een dergelijke *pedagogische functie* leerden kinderen de regels en wetten van de familie, werd aangegeven waar de grenzen lagen.

In elke religie spelen riten en mythen een rol en zijn alledrie dimensies aanwezig. In de brede zin van het woord zijn de rituele, de cognitieve en de ervaringsdimensie ook de bestanddelen van cultuur. Aanvankelijk zijn religie en cultuur amper van elkaar te onderscheiden of vallen ze samen. Vooral in het westers christendom is daar verandering in gekomen, zijn er verschillende boedelscheidingen ontstaan en kunnen cultuur, religie, godsdienst en kerk niet langer als synoniemen worden beschouwd. Wellicht kan als een van de verklaringen hiervoor gelden dat de christelijke religie meer dan bijvoorbeeld islam en jodendom sterk hiërarchisch georganiseerd is, waardoor de machtsvraag eerder aan de orde wordt gesteld. Ongetwijfeld speelt ook de ontwikkeling van het mensbeeld een rol en de overtuiging van het eigen gelijk. Door enkele grote schisma's zijn er verschillende kerken te onderscheiden, maar iedere kerk claimde wel de christelijke godsdienst bij uitstek te zijn. Van daaruit werden andere godsdiensten benaderd, beoordeeld en veroordeeld.

Chantepie de la Saussaye, hoogleraar in de godsdienstwetenschap van Amsterdam (1878-1899) noemde het christendom de voleinding der godsdiensten¹⁹. De grote godsdienstfenomenoloog G. van der Leeuw, tot 1950 hoogleraar in Gro-



ningen, kon niet anders dan het christendom als uitgangspunt van alle religie beschouwen omdat, zo zei hij, een fenomenoloog voornamelijk van eigen ervaring en conditionering moet uitgaan²⁰. Ten aanzien van een dergelijke benadering is de afgelopen decennia het nodige veranderd.

Gedurende de laatste vijftig jaar is in het Westen duidelijker geworden dat het confucianisme, het taoïsme, het Theravada boeddhisme, het Samkhya brahmanisme en het jainisme niet als godsdiensten zijn te beschouwen omdat God daar geen rol speelt. Ze kunnen echter wel als religies worden beschouwd, omdat ze voor al het overige veel kenmerken van een godsdienst hebben, zoals een stichter, mystieke personen en hun getuigenissen, geschriften, rituelen en rituelen. Vanwege het feit dat er niet over een dienst aan God (kenmerkend voor godsdienst) kan worden gesproken, is het juist over religies te spreken. Godsdienst kan dan als een bepaalde vorm van religie worden gezien. Bij een godsdienst staat God centraal, gaat het om de dienst en de dienstbaarheid aan één of meerdere goden. Bij een religie hoeft dat niet het geval te zijn.

Religie kan worden gedefinieerd als 'het gunstig stemmen of verzoenen van machten of krachten die superieur zijn aan de mens en waarvan men gelooft dat zij de loop van de natuur en het menselijk leven leiden en beheersen. Zo bezien bestaat religie uit twee elementen, een theoretisch en een praktisch, namelijk een geloof in hogere machten dan de mens én het streven deze gunstig te stemmen of tevreden te stellen.²¹ Deze hogere machten dienen in mijn ogen gepersonifieerd te worden in één of meerdere goden om over *godsdienst* te kunnen spreken. Bij een monotheïstische godsdienst is er sprake van één God. Bij een polytheïstische godsdienst zijn het meer goden of godinnen, wezens met wie men in verbinding staat, met wie men contact krijgt en die te vriend moeten worden gehouden om de gevaren van het leven te kunnen trotseren.

De organisatiegraad van een godsdienst of religie kan zeer verschillen. Dat hangt mede af van het belang van de desbetreffende religie, de culturele inbedding en afbakening. De christelijke godsdienst kent zoals gezegd een hoge organisatiegraad, die in het woord *kerk* tot uitdrukking komt. Kerk kan in dit verband als de gedaante van een geïnstitutionaliseerde godsdienst worden beschouwd. Het verwijst naar een georganiseerde gemeenschap van godsdienstige mensen, maar het duidt ook op het gebouw, de kerk, waar de eredienst aan God wordt georganiseerd en waar mensen zich tot God kunnen richten.

Kerk, godsdienst en religie zijn dus te onderscheiden aanduidingen. Toch is de grens tussen religie en godsdienst minder scherp aan te geven dan uit het bovenstaande misschien valt af te leiden, omdat er een overgangsgebied is waar machten, krachten en goden een niet te onderscheiden deel kunnen uitmaken van een alomvattende en te boven gaande ervaren werkelijkheid. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in een pantheïstische wereldbeschouwing, waar de kosmos als één grote macht kan worden gezien die als goddelijke kracht wordt benoemd. Ook in theologieën waar God is dood verklaard komen benaderingen naar voren van het goddelijke als een alomvattende werkelijkheid, welke noch als een persoon noch



als een ons te bovengaande kracht of macht wordt gezien, zoals een citaat van de protestantse theoloog professor P. Smits illustreert.

‘Het oude woord God verwijst voor ons eigen besef naar het ondoorgrondelijk mysterie van de werkelijkheid, naar haar dieptedimensie waarvan we innerlijk weet hebben op grond van de dieptedimensie van ons eigen menszijn.’²²

In een dergelijke benadering vallen religie en godsdienst zo goed als samen. Het onderscheid lijkt vooral afhankelijk van het gebruik van de naam God, zonder nog in te gaan op wat men daaronder verstaat. Dat kan ook het geval zijn bij het onderscheid tussen theïsme en atheïsme. Een pantheïst kan zich een theïst noemen maar kan door kerkelijke en godsdienstige mensen als een atheïst worden beschouwd.

Dit alles neemt niet weg dat aan de uitersten van het continuüm dat we met het brede menselijk verschijnsel van religie trachten aan te duiden, godsdienst een andere impact heeft dan religie.

Afhankelijk van de tijd en van de gebeurtenissen en ontwikkelingen die daarin plaatsvinden, worden er in religies en godsdiensten andere (eigentijdse) accenten gelegd. Soms zijn er rationalistische dan weer piëtistische stromingen die zowel bij jodendom, christendom en islam als bij taoïsme, brahmanisme en boeddhisme tot andere inkleuringen leiden.

Binnen veel christelijke kerken staat de talige en cognitieve dimensie centraal die tevens macht en gezag impliceert. In bepaalde periodes is er meer aandacht voor de rituele dimensie. De Reformatie neemt daar weer afstand van en verklaart het woord tot het wezen van de godsdienst.

De ervaringsdimensie lijkt aan de oorsprong van religie te staan en in de ogen van veel gelovigen ook het uiteindelijke doel te vormen. Het is de minst zichtbare dimensie en wordt als vanzelfsprekend verondersteld. De ervaring en beleving vormen het hart van religie zoals in eenzelfde beeldspraak de talige en cognitieve dimensie het hoofd en de rituele dimensie de handen vormen. Van deze drie (hoofd, hart en handen) krijgt het hart maatschappelijk gezien de minste aandacht, niet alleen omdat het meest vanzelfsprekende het minst zichtbaar is, maar mede ook omdat evenals bij de Grieken de Europese cultuur gebiologeerd is door de menselijke rationaliteit en minder aandacht heeft voor het persoonlijke en emotionele. Wetenschap richt zich bovendien meer op het algemene dat hoger en belangrijker wordt geacht dan het bijzondere en persoonlijke²³. Binnen de christelijke kerken zijn persoonlijke religieuze ervaringen eeuwenlang gewantrouwd omdat ze het eenduidige geloofsgoed en de daarmee de kerkelijke macht gemakkelijk kunnen ondermijnen.

Toch kan geen enkele religie om de religieuze ervaring heen. In de vorm van mystiek is deze ervaring een bron van inspiratie en vernieuwing die de beide andere dimensies van gedaante kan doen veranderen. We kunnen hiervan kennis nemen in de geschiedenis van het christendom, maar ook in de historie van



jodendom en islam, van taoïsme en boeddhisme is te signaleren hoe deze ervaringen onder de noemer van openbaringen, bijzondere gebeurtenissen of verlichtingen van grote betekenis zijn.

Door de sterk toegenomen individualisering in de westerse cultuur, waar de godsdienst inboet aan gezag en waar iedereen bij wijze van spreken z'n eigen kerk heeft, inclusief zijn of haar eigen mensbeeld en godsvoorstelling, neemt de persoonlijke ervaring een belangrijke plaats in. Het veranderde mensbeeld, waar de cognitieve dimensie enigszins wordt gerelativeerd (waarheid is geen absoluut gegeven) en persoonlijke gevoelens meer aandacht krijgen, is daar mede debet aan. Ook de multiculturele samenleving waarin mythen en ritens verschillen, biedt meer ruimte voor eigen overtuiging en eigen beleving.

Er zijn steeds meer auteurs en theologen van verschillend pluimage die religieuze ervaring als de kern van religie en godsdienst beschouwen²⁴. Er zijn antropologen en filosofen die religie zelfs definiëren als religieuze ervaring, als een eenheidservaring waarin men de eigen individualiteit overstijgt. Er wordt dan geen melding gemaakt van mythen en ritens, van geloofswaarheden en rituelen. Zo omschrijft de antropoloog Rik Pinxten religie als het bezig zijn met en het ervaren van een heelheid die de eigen tijdruimtelijke beperkingen te bovengaat²⁵ en de filosoof Leo Apostel als 'het verzaken van onze gehechtheid aan het eigen ik en de bereidheid om zich te wijden aan het heil van de totaliteit'²⁶. Hier wordt religie vooral geïdentificeerd met een persoonlijke ervaring die op een bepaalde manier tot stand komt dan wel kan worden bewerkstelligd en wordt afgezien van alle organisatorische aspecten en van het machtsdenken dat vele menselijke groeperingen en organisaties kenmerkt. In de regel denkt men bij religie voornamelijk aan een geïnstitutionaliseerde godsdienst, aan geloofswaarheden en rituelen, aan mensen die zich in bepaalde opvattingen en gebruiken met elkaar verbonden weten en daarin veelal ook herkenbaar zijn, maar kennelijk treedt hierin ook al enige verandering op.

Wanneer religieuze ervaring de kern vormt van alle religie en godsdienst is het de vraag wat deze ervaring precies inhoudt. Dit is geen gemakkelijk te beantwoorden vraag, want in hoeverre klinkt in een religieuze ervaring niet de religie of de godsdienst door met haar geloofswaarheden, haar religieuze oefeningen en rituelen. Religieuze ervaringen kunnen, naar ik vermoed, niet losgezien worden van de ritens en mythen, van de cultuur met haar verhalen en wereldbeschouwingen. Vooral bij de Semitische godsdiensten lijken persoonlijke ervaringen ondergeschikt aan de waarheid en de wetgeving. Dom Tholens schrijft hierover:

*'De religieuze mens legt de nadruk op de ervaring van de totaliteit der werkelijkheid waarbinnen hij leeft, maar het moeilijkste ligt dit bij de monotheïstische godsdiensten: jodendom, christendom en islam. Het institutionalisme van deze godsdiensten maakt ze sterk normatief en laat weinig ruimte over aan de vrijheid en het gezag van de levende ervaring.'*²⁷

Wanneer er sprake is van een wisselwerking en van een verwevenheid tussen de drie genoemde dimensies van hoofd, hart en handen, is het van belang meer inzicht te krijgen in wat als het meest wezenlijke kan worden gezien en waar het primaat van de verschillende dimensies ligt. Daarbij doet zich het probleem voor dat de ervaringsdimensie het moeilijkst onder woorden is te brengen. Bertrand Russell wees er al op dat in de filosofie ‘ervaring’ zelden is gedefinieerd en Antoon Vergote schreef dat de persoonlijke ervaring binnen de huidige wetenschap zo goed als geen rol speelt, uitgezonderd in de theologie en de godsdienstpsychologie.²⁸

Meestentijds zijn religieuze ervaringen subjectief en eenmalig. Ze zijn uitzonderlijk en voor de wetenschap in eerste instantie niet interessant, omdat ze niet of nauwelijks herhaalbaar en verifieerbaar zijn. Dit maakt deze ervaringen tot een moeilijk te onderzoeken verschijnsel. Daar komt bij dat ze zich amper laten onderscheiden en afbakenen. Iedere persoonlijke ervaring is nauw verbonden met een persoon en staat nooit los van zijn of haar vorige ervaringen. Dat geldt ook voor religieuze ervaring. Een ervaring wordt pas ervaring als ze met andere ervaringen in verband wordt gebracht en van daaruit betekenis krijgt, zoals Dilthey reeds betoogde.

‘Erlebnis wird dann erst ganz zum Besitz gebracht, indem er zu anderen Erlebnissen in innere Beziehung gesetzt und so seine Bedeutung erfasset wird.’²⁷

Ervaringen hangen niet alleen nauw samen met de geschiedenis en levensloop van de persoon, maar liggen ook ingebed in de taal, het gedachtegoed en de tijdgeest van de desbetreffende cultuur waarvan die persoon deel uitmaakt. Uitgaande van de opvatting dat de betekenis daarvan van grote invloed is op ons denken over de werkelijkheid, zijn ervaringen nauw verweven met taal³⁰. Het is de taal waarin ervaringen tot stand komen, waarin en waarmee we ons van ervaringen bewust worden en erover kunnen verhalen, waarin we denken en tot zelfbewustzijn komen³¹.

Rekening houdend met deze complexe factoren wil ik onderzoeken wat religieuze ervaring inhoudt en betekent.

1.3 De vraag naar het religieuze van religieuze ervaring

De aanduiding ‘religieus’ is nauw verbonden met religie en godsdienst. Wanneer godsdienst als referentiekader wordt genomen doelt de aanduiding ‘religieus’ meestal op een bepaalde relatie met God en de godsdienst en is religieus een equivalent voor godsdienstig. Men ziet het religieuze in nauw verband staan met het goddelijke. Bij religies zonder God krijgt ‘religieus’ een andere betekenis en staat het in verband met de opvattingen en gebruiken van de betreffende religie. Religieus kan dan vroom, deugdzaam, wijs of consciëntieus betekenen.

Wanneer we zoeken naar het religieuze van de religieuze ervaring, kan dit religieuze enerzijds de resultante zijn van cognitie en bepaald gedrag, maar ander-



zijds kan dit ook iets zijn dat aan hoofd en handen voorafgaat. Mijn vermoeden gaat uit naar het laatste omdat de religieuze ervaring volgens de traditie en in de ogen van menig theoloog en filosoof aan religie ten grondslag ligt en dan voor een deel aan mythen en ritën vooraf zou gaan. Mystiek als een intensieve en extreme vorm van religieuze ervaring komt in alle culturen voor en vormt vaak de reden van het ontstaan van religies. Maar ook buiten het kader van een religie vindt mystiek plaats.

Dit kan betekenen dat we bij een onderzoek naar het meest wezenlijke van religieuze ervaring niet teveel moeten uitgaan van religie. Een gesecculariseerde benadering kan zich daartoe lenen, aangezien de repercussies van de religieuze ervaring ten aanzien van de mythologische en cognitieve elementen, als ook van de vele rituelen en gebruiken van de religie daarbij meer buiten beschouwing worden gelaten. Daartoe schets ik (in hoofdstuk twee) eerst het historische kader van deze voornamelijk in het Westen ontstane secularisatie om in een daarop volgend hoofdstuk vanuit deze steeds meer seculier wordende samenleving enkele bijzondere, hedendaagse ervaringen te analyseren die soms als atheïstische mystiek worden aangeduid. Van deze ervaringen probeer ik verschillende kenmerken in kaart te brengen en te laten zien hoe die overeenkomen met andere hedendaagse ervaringen die als topervaringen of ervaringen van optimaal geluk worden gekarakteriseerd. Op deze manier tracht ik tot een gesecculariseerde benadering van religieuze ervaringen te komen.

In tweede instantie onderzoek ik (in hoofdstuk vier) in hoeverre de kenmerken van deze hedendaagse religieuze ervaringen aansluiten bij de vroegere mystiek die ons in geschriften vanuit de verschillende godsdiensten en religies wordt aangereikt. Ook hier kan het ervaringen betreffen die als uitzonderlijk en transcendent worden beleefd aangezien ze het gewone en alledaagse te buiten of te boven blijken te gaan. Een mogelijke aansluiting wil ik laten resulteren in een aantal gezamenlijke kenmerken die al deze bijzondere ervaringen karakteriseren. Daarmee wil ik dan aantonen dat deze ervaringen van alle tijden zijn en religieus genoemd kunnen worden zonder dat dit betekent dat ze per se een onderdeel van religie zouden moeten zijn.

Om verder te graven naar het religieuze van deze religieuze ervaringen wordt getracht enigszins te achterhalen waar dit religieuze vandaan komt ten einde meer aanwijzingen te vinden die dit religieuze als een menselijke fenomeen karakteriseren. Met behulp van enkele nieuwe inzichten vanuit hedendaagse ontwikkelingen graaf ik (in een vijfde hoofdstuk) naar mogelijke oorzaken en achtergronden in de verwachting dat dit perspectieven oplevert voor een gesecculariseerde benadering van het religieuze. Zo onderzoek ik of er psychologische en neurologische inzichten zijn inzake ons bewustzijn en het primaat van emoties en gevoelens in de ervaring die om een bijstelling zouden kunnen vragen van de traditionele verklaringen die soms al te gemakkelijk verwijzen naar een bovennatuurlijke orde. Dat kan ook gelden voor nieuwere fysiologische inzichten die duidelijk maken dat er elke seconde miljoenen bits informatie (data) door onze zintuigen worden



opgenomen, terwijl we met de taal van ons bewustzijn hooguit veertig bits per seconde kunnen verwerken³². Dit kan betekenen dat er een groot verschil ligt tussen wat de zintuigen ontvangen en doorsturen naar de hersenen en wat wij ervaren, dat de bandbreedte van ons talig bewustzijn vele malen smaller is dan de bandbreedte van ons lichamelijk absorberen. Een dergelijk gegeven kan het verklaren van religieuze ervaringen zoals dat in het verleden gebeurde van de nodige vraagtekens voorzien. Daarnaast kijk ik of er aanknopingspunten liggen in taalfilosofische connotaties. Taal vormt in de terminologie van Heidegger 'het huis van het zijn'. De vraag is in hoeverre dit huis het zijn constitueert, in hoeverre het de ervaring tot ervaring maakt. Dit heeft dan ook consequenties voor religieuze ervaringen.

Aan de hand van ontwikkelingen uit verschillende vakgebieden probeer ik zo diverse mogelijkheden te schetsen die de religieuze ervaring zouden kunnen verklaren als een menselijk fenomeen waarbij het religieuze voortkomt uit het menselijk organisme. Bovendien tracht ik duidelijk te maken dat een interdisciplinaire benadering nodig is, waarbij biologen, natuurkundigen, psychologen, neurologen en filosofen samenwerken om het raadsel van ons menszijn, waarvan de religieuze ervaring onderdeel uitmaakt, verder te ontrafelen.

Naast deze mogelijkheden ter verklaring van het religieuze wil ik echter in navolging van William James (in een zesde hoofdstuk) vanuit de karakteriserende kenmerken van het religieuze onderzoeken welk een transcendentie deze met zich mee brengen. Telkens wanneer mensen proberen het religieuze te beschrijven of te analyseren, hebben ze andere beelden en voorstellingen nodig, omdat het niet lijkt in te passen in de gewone dingen van het dagelijkse bestaan. Wellicht dat mensen in hun religieuze ervaringen op de een of andere manier in contact komen met een bron van bewustzijn die aan taal en denken voorafgaat, waarbij het religieuze zich meer als een gevoel presenteert dat aan betekenisgeving voorafgaat en dat bestaande gevoelens en ervaringen transcendeert. Ik wil laten zien dat elementen als het verlies aan ikbesef, tijdloze en gelukzalige ervaringen, wijzen op het overschrijden, het transcenderen van grenzen, hetgeen een leven soms ingrijpend kan veranderen. Het levert blijkbaar een soort kennis op die van een andere orde is dan de cognitieve kennis en heeft misschien meer te maken met intuïtie.

Na het schetsen van deze transcenderende werking van het religieuze wijs ik (in een afsluitend hoofdstuk) op enkele consequenties van deze benadering en reik ik bouwstenen aan voor een algehele secularisering van het religieuze. Daarbij tracht ik aan te tonen dat er van de aangegeven transcendentie een vitaliserende werking kan uitgaan die bovendien optimaal geluk teweeg kan brengen. Bij dit alles spreek ik over secularisatie in de tweede macht, omdat niet alleen de verschillende sectoren van het maatschappelijk leven kunnen worden onttrokken aan kerk, godsdienst en goddelijke machten, maar ook de mens zelf en zijn bijzondere ervaringen.



Deze geseculariseerde benadering tracht tevens voor een deel inzichtelijk te maken waarom velen van onze voorouders geen verklaring van het religieuze konden vinden in de 'gewone' werkelijkheid en verwezen naar een boven- of buitensmenselijke wereld. Daarin vonden ze de mogelijkheden voor een verklaring, daarmee brachten ze onder woorden wat hen te boven ging. Dat bood houvast. Mensen klampen zich in de regel vast aan woorden en uitspraken, terwijl ze in feite polstokhoogspringers zijn die het woord zouden moeten gebruiken als een stok om een bepaalde hoogte te bereiken, maar die ze om nog hoger te kunnen reiken zouden moeten loslaten en wegwerpen.

In het boeddhisme leert men dat woorden, gedachten, ja alle kennis, te vergelijken is met een vlot waarmee je moeilijke rivieren kunt oversteken, maar waarop je niet moet blijven zitten. Ze zijn om mee over te steken, niet om vast te houden. [Dat betekent geenszins dat woorden, taal en kennis niet belangrijk zijn. Ze zijn van groot belang om een rivier mee over te steken. Volgens datzelfde boeddhisme zijn er weinig mensen die dat doen. Veel mensen rennen alleen maar aan deze kant van de oever heen en weer. Maar degenen die de rivier oversteken moeten vervolgens niet op het vlot blijven zitten.]

1.4 Filosofisch kader

In het bovenstaande liggen impliciet enkele uitgangspunten besloten die het kader van deze benadering bepalen. Bij het positioneren van het religieuze is er altijd een bril die niet zo maar kan worden afgezet omdat men dan in de schemer loopt en weinig tot niets kan waarnemen. Door zich echter voor een belangrijk deel bewust te zijn van de optiek en de veronderstellingen die daarmee gegeven zijn, kan dit waarnemingsinstrumentarium enigszins worden geëxpliciteerd. Ik doe dat aan de hand van vijf nauw met elkaar samenhangende optieken, voornamelijk van filosofische makelij.

Allereerst wordt niet uitgegaan van een gesloten maar van een open mensbeeld en beschouw ik mensen als wordende wezens, voortkomend uit een evolutionair levensproces. Dit geeft vermoedelijk al een andere visie op religieuze ervaringen en op het verschijnsel mens als een veranderend wezen. Ik plaats me hiermee in de traditie van Heracleitos, de filosoof van het worden, bekend om zijn '*Panta Rei*': 'In dezelfde rivier stappen wij en stappen wij ook niet; wij zijn en zijn ook niet.' Volgens deze oude Griekse filosoof is niets blijvend, is het worden het wezen der dingen en is het vuur daarvan het symbool. In het worden en veranderen der dingen ligt de ordening en de harmonie die tegenstellingen overbrugt. De onzichtbare harmonie is sterker dan de zichtbare tegenstelling, het zeggbare is de weg naar het onzegbare.³³ Daarmee sta ik verder af van Parmenides, de filosoof van het zijn, en van degenen die de metafysica en de ontologie hoog in het vaandel hebben.



Er ligt een bepaalde verwantschap tussen Heraclitos en zijn tijdgenoot, Siddharta Gautama, die de Boeddha wordt genoemd. Daarmee kom ik tot een tweede optiek waarmee ik enigszins aansluit op de boeddhistische filosofie waarin het zogenaamde proces-denken een centrale plaats inneemt. Hierbij worden persoon en bewustzijn als denkbeelden beschouwd. In de ‘annata-leer’ van Boeddha is er geen zelf, geen essentie, geen substantie die hetzelfde blijft temidden van verandering. In plaats van *substantie-denken* wordt er *proces-denken* verondersteld dat het verschil opheft tussen subject en object. Mensen scheppen hun wereld, produceren deze door hun taal, hun denken en handelen³⁴. Een dergelijke benadering sluit meer aan bij de beweringen van neurobiologen dan bij de traditionele westerse filosofie. Alan Watts spreekt over het ik-bewustzijn als ‘de gewaarwording die correspondeert met de ik-ervaring hetgeen een chronische spierspanning in het lichaam is die hoegenaamd geen functie heeft.’³⁵ Elders noemt hij het ‘ik’ een illusie. ‘De illusie van het ik-bewustzijn is historisch gegroeid uit manieren van denken – in beelden, modellen, mythen en taalsystemen die we duizenden jaren hebben gebruikt om te pogen de wereld te begrijpen.’³⁶ Maar een illusie is niet niks. Een illusoire werkelijkheid kan volgens mij grote gevolgen hebben voor het menselijk handelen.

Een derde spoor dat hier gevolgd wordt is afkomstig van Friedrich Nietzsche die niet alleen een pleidooi heeft gevoerd om de aarde trouw te blijven en niet met het hoofd in de wolken te lopen, maar ook dat de mens zichzelf kan overwinnen in de *übermensch*. De filosoof met de hamer noemt de mens het nog niet vastgestelde dier dat op de evolutionaire ladder zowel kan stijgen als dalen. Er ligt een taak voor de huidige mens om een nieuwe mens te worden en het menszijn te transformeren. De mens is niet alleen een wezen dat de wereld in cultuur brengt, dat zijn eigen ‘Umwelt’ creëert, maar ook zichzelf scheidt en herscheidt. Volgens Sloterdijk kan dat zelfs tot in de meest letterlijke zin van het woord gebeuren.³⁷ Deze humanistische visie houdt in dat de mens voor zichzelf een hogere macht is. Mensen maken beelden van zichzelf en van het ideaalbeeld dat ze zouden willen zijn. Ze scheppen woorden en voorstellingen waarin ze zichzelf spiegelen, waarmee ze verder reiken dan de situatie van het hier en nu en zichzelf kunnen overstijgen³⁸. In die zin zijn mensen dubbelzinnige wezens: ze zijn en ze zijn niet, ze zijn degenen die ze zijn en degenen die ze denken te zijn; degenen die ze waren en zijn, en degenen die ze willen worden.

Bovenstaande optiek hangt samen met een bepaalde taalfilosofische benadering en met ontwikkelingen in neurologie, biologie en natuurkunde, waar mensen in vergelijking met bepaalde dieren een minder hoge plaats krijgen toegewezen dan tot voor enkele decennia geleden gebruikelijk was. Taal is meer dan een instrument dat dient om te veruitwendigen wat zich in het bewustzijn afspeelt. Ze geeft met haar tekens zin en betekenis aan de dingen om ons heen en heeft een schepende functie doordat wat er niet is (zin en betekenis) door de taal present wordt gesteld. ‘Cognitie kan niet los worden gezien van de omliggende wereld en de



onderliggende neurale mechanismen. Er is geen absolute demarcatie tussen cognitie enerzijds en zintuiglijke waarneming en lichamelijke activiteit anderzijds. Lichaam, wereld en hersenen grijpen causaal in elkaar en kunnen daarom – wanneer het om cognitie gaat – niet los van elkaar worden gezien.’³⁹

Een vijfde optiek betreft het historiserende element. We zijn historische wezens die via het verleden toegang hebben tot het heden en van daaruit een toekomst ontwerpen die richting geeft aan onze ontwikkeling. We weten niet precies wie we zijn en wie we zullen worden. Maar de geschiedenis is een belangrijke leermeester. Zij leert ons wie onze voorouders waren en dat wij op hun schouders staan, profiterend van hun erfenis. Doch ook de geschiedenis zelf is aan verandering onderhevig. Omdat het heden verandert, verandert ook het verleden en kijken we telkens weer op andere manieren terug op wat geweest is.

Dit houdt een afwijzing in van een autoritaire en totaliserende opvatting van het verleden. Als men het verleden verabsoluteert en probeert in het heden dat verleden te kopiëren, dan doet men alsof de tijd stil staat. Volgens Theo de Boer hebben Gadamer en Ricoeur duidelijk gemaakt dat het verleden geïnterpreteerd moet worden, dat het verleden begrijpen geen tijdloze bezigheid is maar een historische reconstructie⁴⁰. De vervlechting van heden, verleden en toekomst heeft tot gevolg dat we de geschiedenis voortdurend moeten herschrijven. Elke ware geschiedenis is een geschiedenis van het heden die ons iets vertelt over het verleden, ons doet veranderen in wie we nu zijn en ons mogelijkheden biedt voor de toekomst.

De beelden en woorden die we hebben, zijn ons vanuit het verleden aangereikt. We moeten ons eraan onderwerpen voordat we ze eigen maken en ons ermee verstaanbaar maken, zoals Samuel IJsseling schrijft: ‘De woordvoerder is geen heer en meester over zijn eigen woord maar hij moet luisteren naar wat de taal hem te zeggen heeft en geeft. Zijn stem moet overeenstemmen met een stem die oorspronkelijker is dan de zijne en hij moet beantwoorden aan een woord dat ouder is dan zijn eigen woord.’⁴¹ De woorden komen van ver en we staan ermee op de schouders van onze voorouders maar door ze te gebruiken krijgen ze een ander aanzien en worden ze door ons veranderd, worden ze nieuw en eigentijds.

Vanuit deze optieken probeer ik de actuele waarde en betekenis van het religieuze te vinden. In de volgende paragraaf wordt het belang van deze exercitie aangegeven.

1.5 De relevantie van onderzoek naar religieuze ervaring

Ruwweg kan ik vier punten onderscheiden die van belang kunnen zijn bij deze geseculariseerde benadering van religieuze ervaringen. Allereerst is dat het gegeven dat er bij deze benadering minder nadruk wordt gelegd op geloofsartikelen en absolute waarheden. Vervolgens dat de verschillen tussen religies en godsdiensten kunnen worden gerelativeerd en als derde punt dat de brug naar het

verleden voor menigeen toegankelijker wordt. Tenslotte wordt gewezen op de mogelijkheid van een gezamenlijke herkenning van wat religieuze ervaring is, waarmee de kloof tussen gelovigen en ongelovigen kan worden verkleind, misschien wel kan worden overbrugd.

a. Minder nadruk op geloofsartikelen

Al sinds de vierde eeuw maar nog meer sinds de scholastiek is er in het christendom nadruk gelegd op waarheid, op geloofswaarheden. De verlichting en de reformatie benadrukten het belang van de ratio en van het woord die ons de waarheid konden voorhouden. Het geloof als het woord dat tot ons spreekt, als een bepaalde vorm van weten en het in bezit hebben van de waarheid, vormden lange tijd het kenmerk, ja zelfs het essentiële onderdeel van kerk en godsdienst. Waarheid betrof het inzicht hoe de dingen werkelijk zijn. Het gaf toegang tot de absolute en onveranderlijke waarheden die ten grondslag zouden liggen aan de werkelijkheid. Maar vooral gedurende de laatste honderd jaar blijken waarheden te kunnen verbleken. Waarheid is een tijdgebonden begrip. ‘Ga om met mensen die de waarheid zoeken, maar vlucht voor hen die haar hebben gevonden’, schreef Havel.

In het hoger onderwijs, waarin ik lang werkzaam was, betekende onderwijzen de laatste decennia niet meer het uitsluitend overdragen van kennis, het bijbrengen van bepaalde waarheden. In een vierjarige opleiding veroudert kennis tegenwoordig zo snel dat men dan achter de feiten aanloopt en mensen aflevert die niet bij de tijd zijn. Het was van belang erop te wijzen hoe je aan kennis kunt komen, hoe je ontwikkelingen kunt bijhouden, hoe je voortdurend je eigen kennis en je eigen waarheden moet toetsen.

Mede onder invloed van deze ontwikkelingen wordt er in veel kerkelijke en godsdienstige theologie, maar ook in veel new-age literatuur niet zozeer melding gemaakt van het ware geloof, of van fundamentele waarheden, als wel van het belang van religieuze ervaring.

Karel Douven typeerde de veranderingen in het hedendaagse christendom als de overgang van *Christusbelijdenis* naar *Christuservaring*⁴² en Luchesius Smits schrijft dat ‘heel wat christendom zich hardnekkig blijft afspelen op het niveau van het alledaags bewustzijn en zelfs niet vermoedt dat het ontwaken van het christendom nooit daar zal plaatsvinden’⁴³. Ze gaven daarmee aan dat het bij religie niet zozeer om geloofsartikelen gaat, om het duiden en verklaren van de alledaagse werkelijkheid in woorden en begrippen, als wel om belangrijke ervaringen die de dagelijkse vanzelfsprekendheid overstijgen.

Onduidelijk is echter of en in hoever die ervaring losstaat van de geloofswaarheden die men belijdt of dat ze wordt opgeroepen door bepaalde rituelen en godsdienstige oefeningen. Een nadere verkenning van wat met religieuze ervaring wordt aangeduid is dan ook relevant mede om te bezien of en in hoeverre deze kan worden losgemaakt van kerken en godsdiensten.



b. Relativering van religieuze verschillen

Wanneer het mogelijk is de religieuze ervaring duidelijker te omschrijven en aan te geven dat die ervaring het beleevingsmoment is dat mensen verwarmt, een fluctuerend moment dat men niet als religie of godsdienst kan claimen of waarop men niet door middel van bepaalde mythen en riten het alleenrecht heeft, dan kan die ervaring een brug vormen tussen de verschillende godsdiensten, een bindmiddel zijn dat de verschillen in leer relativeert. Maar dan moet de vreugde en het geluk van die religieuze ervaring niet krampachtig worden vastgehouden of verdedigd, gedachtig de woorden van William Blake: 'Degene die een vreugde aan zich bindt, vernietigt het gevleugelde leven. Degene die de vreugde kust in haar vlucht, leeft in eeuwige zonsopgang.'

Het lijkt relevant voor de onderlinge verhoudingen tussen de verschillende kerken en godsdiensten wanneer men elkaar kan vinden in een meer duidelijke omschrijving van religieuze ervaring waar emoties en gevoelens nu eenmaal een centralere plaats innemen dan de rationele verklaringsmodellen ervan die veelal de geloofsleer vormen. Het is bekend dat monniken van verschillende godsdiensten en religies elkaar gemakkelijker vinden in de uitwisseling van hun meditatieve ervaringen dan de officiële vertegenwoordigers van die godsdiensten die discussies voeren over de verschillen en overeenkomsten van hun gedachtegoed en vaak niet verder komen dan het verdedigen van hun eigen dogma's en geloofsartikelen. Niet alleen in het verleden maar ook tegenwoordig zien we dat aanhangers van verschillende religies te vuur en te zwaard elkaars fundamenten bestrijden of als volkomen onverschillig benaderen, hetgeen haat veroorzaakt en van weinig respect getuigt. Eenzijdige nadruk op de leerstellige waarheid leidt gemakkelijk tot fundamentalisme. Meer aandacht voor de religieuze beleving en het gemeenschappelijke daarin, zouden de leerstellingen en de onderlinge culturele verschillen kunnen relativeren, een relativering die als ze gemeengoed zou zijn de wereld heel wat verdriet en ellende zou kunnen besparen.

c. Brug met het verleden

Meer aandacht voor deze bijzondere ervaringen, meer duidelijkheid over wat men eronder verstaat en meer inzicht in de kenmerken en eigenschappen ervan, kunnen de breuk met het verleden die door de secularisatie en de ontkerstening is ontstaan herstellen, of er in ieder geval voor zorgen dat we vroegere generaties anders benaderen. Het secularisatieproces heeft veel groeperingen doen vervreemden van mensen die deze secularisatie niet hebben meegemaakt. Vaak heb ik mensen ontmoet, studenten aangehoord, die zich afzetten tegen hun ouders en voorouders vanwege hun kerkelijke en godsdienstige opvattingen die ze als volslagen naïef en achterhaald beschouwden. Vroegere generaties worden gemakkelijk bespottelijk en belachelijk gemaakt vanwege hun kinderlijke benadering van de waarheid die ondertussen al lang is verbleekt en soms in stukken uiteen is gevallen. Maar dan benaderen we verleden en voorouders weinig historisch, letten we te veel op hun kennis en hebben we te weinig aandacht voor wat ze beleefden.



Soms beschouw ik het als een tragedie van het huidige tijdsgewricht dat we een bepaald deel van de erfenis van onze voorouders verkwanselen, niet omdat we hun geloof en hun overtuigingen niet meer delen of hun rituelen niet overnemen, maar omdat we gemakkelijk het kind met het badwater weggooiden, omdat we het religieuze teveel vereenzelvigen met leerstellingen, de ervaringen en belevingen van de voorvaders als een onderdeel van een verouderd geloof beschouwen en daarin weinig van onszelf herkennen. Aandacht voor hun religieuze beleving kan daarin verandering brengen.

De God van onze voorouders was het symbool van eenheid, geborgenheid en transcendentie en in de Godsontmoeting lag het overschrijden van de eigen grenzen, het thuis komen en verbonden zijn met alles en iedereen. Eeuwenlang luisterden in dit calvinistische land de hervormden en gereformeerden naar de woorden die alles heelden. Ze zongen hun liederen: 'Een vaste burcht is onze God', 'Grote God wij loven u'. Ze waren met velen en het bestaan was hard. Ze hadden kinderen verloren, vaak hun man, hun vrouw, ze hadden ongeluk gekend, stommiten uitgehaald, maar het deed hen niet, want de Heer ontfermde zich over hen. En in het zingen en aanroepen van zijn naam was Hij aanwezig en ging er een trilling door hen heen die hen verwarmde en verhief boven het gewone van iedere dag. Of ze bezongen het land en het volk waartoe ze behoorden, waarmee ze feestten vierden maar dat hen ook onderdrukte, dat hun kinderen liet omkomen op zee of in oorlogen, in verre landen, waar hun volk plunderde en de bewoners vermoordde, datzelfde volk waarvan ze deel uitmaakten, waarmee ze zich verbonden wisten, ondanks en misschien ook dankzij alles. Van dit volk en dat land zongen ze: ik heb u lief o Nederland. En ze meenden het, hartstochtelijk. Er was de ervaring van het grotere, datgene wat hen oversteeg waarin ze zichzelf verloren en samenvielen met al degenen die tot hun gemeenschap behoorden.

Wij waren katholiek en met kerstmis zongen we 'Nu syt wellevende, Jesu lieve Heer', en dan was Hij er ook, de vriend die alles heelde, die je meevoerde naar een wereld waar de leeuw en het lam samen graasden en met een Maria die nog liever was dan je eigen moeder, waar de grote één makende God tegen je zei dat je zijn zoon was: *Dominus dixit ad me: filius meus es tu, ego hodie genui te*. Op de goede vrijdagen waarvan er in het jaar vele waren, was er ook altijd het *hodie*, het ondeelbare moment van het nu: 'Heden zal je met mij zijn in het paradijs'. Meditatie, zo leerden we later, is het leren ervaren dat het levensdoel dit onmiddellijke ogenblik is, dat dit gewone en alledaagse tegelijk de uitzonderlijke en alles omvattende werkelijkheid is waarin je kan worden opgenomen en waarin je één wordt met alles wat leeft.

Soms waren er de zinnen van Gerrit Achterberg:

*Ik kan alleen woorden ontmoeten, u niet meer,
Maar hiermee houdt het groeten aan, zozeer,
dat ik wel moet geloven dat gij luistert;
zoals ik omgekeerd uw stilte in mij hoor.⁴⁴*

In andere streken en culturen wendden de mensen zich tot Shiva, de schitterende oneindigheid, de schilder die zonder kwast of kleur het universum op de wand



van haar bewustzijn schildert, de danser die in harmonie of in vernietigend geweld het universum bij elkaar danst, om dan soms ineens te kunnen ervaren dat er noch een ik noch een ander bestaat, dat er één gloeiend oog is dat straalt en alle dualiteit tot as doet verbranden. Of er was een plek waar iemand via een plotse-ling opwellende meditatie wordt opgenomen in een alles omvattende ademtocht en de werkelijkheid ziet zoals ze is, en boeddha werd, een ontwaakte die de werkelijkheid ervaart als één enkele vibratie van leven. Soms waren er de mythen en ritens van de god en de godin, ineengestremgeld in een eeuwige liefdesdaad die mensen uittilden boven het gewone van iedere dag en hen tot goden maakten. De paar momenten in hun leven dat dit gebeurde, dat de eeuwigheid doorbrak en de tijd stil stond, waren dan voldoende om daar in alle andere momenten van het leven aan te worden herinnerd.

In plaats van ons voornamelijk te verdiepen in oorlogen en gevechten om de ware leer en het eigen bezit, kunnen we ons via deze religieuze ervaringen verbonden weten met de mensen die ons voorgingen, met vorige generaties en andere culturen. Daarom is een onderzoek naar religieuze ervaring van belang, maar ook een eigentijdse interpretatie ervan die recht doet aan hoe mensen vroeger hun meest intensieve momenten beleefd hebben, want soms is er geen verschil tussen vroeger en nu, gebeurt alles in dezelfde tijd, in verschillende culturen en verschillende omstandigheden, maar op dezelfde planeet, dezelfde plaats waar mensen met verschillende verhalen en verschillende gebruiken, ervaringen hebben die hen voeren naar de toppen van hun menszijn.

d. Mogelijke herkenning voor gelovigen én ongelovigen

Een laatste punt dat ik in het kader van de relevantie van deze studie naar voren wil brengen betreft de brug die via religieuze ervaring geslagen zou kunnen worden tussen gelovigen en ongelovigen, tussen theïsten en atheïsten. Dit hangt natuurlijk af van wat men precies onder het religieuze verstaat. Je kunt je afvragen of het niet meer effect sorteert een ander woord te gebruiken om daarmee de vele vooroordelen te vermijden die aan deze aanduiding vastzitten. Mede gezien de brug die deze aanduiding kan vormen met het verleden maar ook het verbindingspunt dat ze kan zijn tussen de verschillende religies en godsdiensten kies ik daar niet voor.

De vele verschillende omstandigheden waarin mensen leven kunnen evenzo vele verschillende ervaringen teweeg brengen. Maar als ik erin zou slagen aan te geven dat de meest intensieve, de meest schokkende ervaringen gemeenschappelijke kenmerken hebben die ik als religieus kan aanduiden, al zouden het maar enkele typerende eigenschappen zijn, dan is dat iets wat gelovigen en ongelovigen gemeenschappelijk hebben en hen in dit opzicht met elkaar verbindt.

Soms maken mensen vreselijke dingen mee bij natuurrampen, bij ongelukken, in oorlogen, waar pijn en verdriet de eigen identiteit aan stukken scheuren en waar de bestaande grenzen teniet worden gedaan. Soms ook hebben mensen intensieve geluuksmomenten waarin ze zichzelf overstijgen. Het kan zijn dat



mensen in de zevende hemel geraken bij een concert waar muziek en teksten hen in vuur en vlam zetten, waar ze de vanzelfsprekendheid van de dagelijkse dingen achter zich laten, zichzelf vergeten en op het ritme van woord en gebaar één worden met de muziek die alles en allen met elkaar verbindt in een onbevoembare ervaring. Het kan gebeuren dat jongeren de grenzen van hun kunnen weten te overschrijden, dat ze in een bepaalde sport het onmogelijke waar maken, grenzen verleggen waarbij een wondere wereld zichtbaar wordt waarin ze opgaan en zichzelf verliezen. Maar het kan ook zijn dat mensen oud en verdrietig in een kerk of moskee ervaren hoe alles hun uit handen wordt geslagen maar dat ze op de bodem van het bestaan ineens de parels van een vol-ledig geluk zien liggen, dat ze zich bij het horen van de oude verhalen, de gezangen en misschien zelfs de wierook weer thuis voelen, aanwezig zijn zoals ze ooit aanwezig waren en weer aanwezig zijn. Soms is er de bijzondere ervaring dat midden in de verwarring, midden in de eenzaamheid bij het gevoel onbegrepen te zijn of volslagen alleen te staan, midden in het verdriet en het geluk, zich de hartslag bevindt van alle dingen, daar waar de pijn van de wereld tegelijk met het onuitsprekelijke geluk het wezen raakt en het lijkt te vernietigen of omzet in compassie en betrokkenheid.

Wanneer het religieuze met name voor ongelovigen anders gehuid en anders herkend kan worden dan vaak gebruikelijk is, dan kan er een oeververbinding worden aangebracht tussen geloof en ongeloof, dan zouden mensen met een verschillende levensovertuiging of wereldbeschouwing het religieuze misschien zelfs als een gemeenschappelijke bron van humaniteit kunnen herkennen en erkennen.

Een voorwaarde daarbij zou kunnen zijn dat we het onderscheidende en tweesnijdende zwaard van de taal wat meer loslaten, zodat de woorden die ons de bevoembare wereld kenbaar maken ook kunnen verdampen in een poëzie of een stilte waar onze wederwaardigheden en hersenspinsels overbodig zijn. Misschien moeten we onze bemoeienis met de dingen om ons heen wel enigszins mitigeren, moeten we ons realiseren dat de tegenstellingen die we oproepen elkaar ook nodig hebben en zich uiteindelijk weer met elkaar verbinden. Een bijstelling van de traditionele religiositeit kan nieuwe perspectieven bieden en kan de horizon, de kim of de einder van ons denken en doen verbreden of verleggen.

Met het aangeven van de relevantie van deze zoektocht naar een seculiere benadering van religieuze ervaring wordt dit inleidende hoofdstuk afgesloten. De antagonistische reciprociteit tussen mensbeeld en godsbeeld hebben de vraag naar het wezenlijke van het religieuze al in een historisch kader geplaatst. In het volgende hoofdstuk wordt het diafragma iets scherper ingesteld op het westerse secularisatieproces, zoals dit zich vooral vanaf de achttiende eeuw aandiende (en pas laat in de twintigste eeuw Nederland bereikte), ten einde een gesecculariseerd kader te schetsen van waaruit het religieuze als een niet eigenstandige existentie wordt benaderd en religieuze ervaringen los van religie en godsdienst kunnen worden geanalyseerd.



Hoofdstuk 2

Het historisch kader van de westerse secularisatie

In het christelijke Europa heeft zich een proces van secularisatie en ontkerstening voltrokken waarbij godsdienst en cultuur van elkaar zijn losgeraakt en de godsdienst steeds meer een privé-aangelegenheid is geworden. Dit gebeurde door het afkalven van de kerkelijke macht, de scheiding van kerk en staat en de ontwikkeling van de wetenschap die zich steeds meer tegenover de kerkelijke godsdienst positioneerde. Mede onder invloed van de opkomende industrialisatie, de steeds invloedrijker wordende rationalistische en evolutionistische opvattingen en de contacten met andere religies zoals taoïsme, hindoeïsme en boeddhisme, verliest het westerse christendom steeds meer terrein. Andere historische ontwikkelingen in de negentiende en twintigste eeuw hebben dit proces van secularisatie versterkt zoals het toenemende individualisme en een andere visie op het verleden, waarop in de eerste paragraaf nader wordt ingegaan. Er komt meer ruimte voor eigen interpretatie en eigen beleving hetgeen ook geldt voor het geloof in God. Een ieder lijkt zich daarvan steeds meer een eigen voorstelling te kunnen vormen, al komen er ook meer mensen die ieder godsbeeld verwerpen. Daarnaast zijn er vooral diverse wetenschappers die het geloof in een bestaan van God onverschillig terzijde leggen. Op deze drie modaliteiten wordt in de tweede paragraaf kort ingegaan. Door de toenemende individualisering ontstaat er meer aandacht voor individuele religieuze ervaringen. Zoals in de derde paragraaf wordt aangegeven is het vooral William James die hier pionierswerk heeft verricht. De discussie over de relatie tussen het profane en sacrale, zoals in de vierde paragraaf geschetst, kan als een belangrijk element van het westers secularisatieproces worden beschouwd met als mogelijke conclusie dat het heilige en religieuze niet als een eigenstandige existentie beschouwd hoeft te worden (paragraaf vijf). Hierbij rijst tevens de vraag of de begrippen 'heilig' en 'religieus' in een niet godsdienstig verband wel gehanteerd kunnen worden en misschien vervangen zouden moeten worden door de aanduiding 'spiritueel'. Ik kies daar niet voor en probeer in een zesde paragraaf duidelijk te maken waarom ik de term 'religieus' prefereer. Spirituele ervaringen worden evenals mystieke ervaringen door mij dan ook religieuze ervaringen genoemd (paragraaf zeven).

2.1 Groeiend individualisme en een nieuwe kijk op geschiedenis

Verlies aan invloed en betekenis van het unificerende godsbegrip en de verdere secularisatie van kerk en godsdienst worden mijns inziens versterkt door twee



belangrijke filosofische stromingen, namelijk die van het groeiende individualisme en die van het opkomende historisch bewustzijn. In de Renaissance zien we dit individualisme al doorbreken bij figuren als Fr. Petrarca (1304-1374) en M. de Montaigne (1533-1592), maar het neemt grotere vormen aan bij J. J. Rousseau (1712-1778) en de Franse revolutie. Dit geldt ook voor een nieuwere benadering van de geschiedenis, waarvan de Renaissance zelf een voorbeeld vormde en waarvoor de Franse revolutie het boegbeeld wilde zijn. Maar het was vooral G.W.F. Hegel (1770-1831) die hierbij een belangrijke rol speelde. Fr. Nietzsche (1844-1900) lijkt vooral op de consequenties van het een en ander te wijzen.

In zijn *Confessions* schrijft Rousseau een boek over zichzelf, hetgeen volgens hem nog niemand vóór hem had gedaan. De uit twee dikke delen bestaande biografie begint aldus:

*'Ik ga iets ondernemen dat nooit eerder is gedaan en dat, als het eenmaal is uitgevoerd, niet zal worden nagevolgd. Ik wil aan mijn medemensen een mens laten zien zoals hij werkelijk is en die mens, dat ben ikzelf. Enkel en alleen ik zelf. Ik ervaar mijn eigen innerlijk en ik ken de mensen. Ik ben niet gemaakt als enig ander mens die ik heb ontmoet. Ik durf zelfs te geloven dat ik niet gemaakt ben als enig ander mens ter wereld. Ook al zou ik niet beter zijn, ik ben op zijn minst anders. Of de natuur er goed of slecht aan heeft gedaan de mal te breken waarin ik gegoten ben, daarover kan men alleen oordelen als men mij gelezen heeft.'*¹

Hier gebeurt iets anders dan Augustinus (354-430) deed in zijn *Confessiones*. Deze schreef zijn levensverhaal in het aangezicht van God. Zijn belijdenissen vormen een lofzang op de grote en machtige schepper. De schrijver is een van de velen, eerder een vertegenwoordiger dan een zelfstandig wezen, hetgeen al blijkt uit de eerste regels.

*'Groot zijt gij Heer, en ten zeerste lovenswaardig! Groot is uw macht en uw wijsheid heeft geen getal. En loven wil u een mens, een deel van uw schepping, ja een mens die zijn sterfelijkheid met zich meedraagt, die met zich meedraagt het bewijs van zijn zonde en het bewijs dat gij de hovaardigen weerstaat. En toch wil hij u loven, die mens, een deel van uw schepping. Gij zet hem aan er vreugde in te vinden u te loven, want gij hebt ons gemaakt naar u, en rusteloos blijft ons hart totdat het zijn rust vindt in u.'*²

Rousseau lijkt met zijn individuele bazuingeschal een nieuwe periode in de geschiedenis aan te kondigen. In de Franse revolutie breekt deze nieuwe benadering door in het pleidooi voor vrijheid, gelijkheid en broederschap. Het ontluikende individualisme krijgt in de negentiende en twintigste eeuw steeds meer gestalte. Het gaat hand in hand met het afbrokkelen van het gemeenschappelijke godsbegrip, zozeer zelfs dat God steeds meer een individuele aangelegenheid wordt waar God door middel van eigen ervaringen zowel kan worden ontkend en bestreden als kan worden bevestigd en beleden.

De dialectische geschiedenisfilosofie van Hegel vormt de grondslag voor een nieuwe kijk op de geschiedenis. Hegel gaat niet uit van het onafhankelijk karakter van de dingen zoals die zich manifesteren, maar beschouwt het geheel in laatste instantie als de enige relevante werkelijkheid. Hij beschouwt zich als een leerling van Heracleitos en ziet alles als één groot wordingsproces. De beginselen van these en antithese vormen in de geschiedenis de elementen van een dialectisch proces dat tot synthese leidt, waarin de vroegere tegenstellingen worden opgeheven en waardoor er iets nieuws ontstaat. Deze synthese kan als een nieuwe these worden beschouwd die weer een antithese oproept om zo weer de elementen te leveren voor het steeds verder gaande dialectische ontwikkelingsproces. Bij Hegel is dit proces vooral gericht op de ontwikkeling van de wereldgeest, de ontwikkeling van het Zijn, waaraan alle historische figuren ondergeschikt zijn. Zijn leerlingen vervangen zijn idealistisch denkkader al gauw door een meer materialistische benadering. In 1835 verschijnt een eerste geschrift van David Friedrich Strauss (1808-1874), een leerling van Hegel. In *Das Leben Jesu* levert Strauss een historische kritiek op het christendom. Hij laat zien dat de evangeliën geen objectieve werkelijkheid bevatten. In latere geschriften plaatst hij ook de verschillende christelijke dogma's in historisch perspectief en bestrijdt hun dogmatisme, aangezien alles aan verandering onderhevig is. Uiteindelijk belijdt Strauss een uitgesproken pantheïsme.

Een andere leerling van Hegel, Ludwig Feuerbach (1804-1855), gaat zo mogelijk nog radicaler te werk en verbindt de dialectiek van de geschiedenis met het groeiend individualisme. In *Das Wesen des Christentums* (1841) en in *Vorlesungen über des Wesen der Religion* (1848) verklaart Feuerbach de religie uit de geschiedenis van de mensheid, uit de individuele drang naar geluk. Vanuit hun creatieve fantasie en hun behoefte aan persoonlijk geluk scheppen mensen zich goden als beelden van hun verschillende innerlijke wensen en behoeften. Als mensen niet dergelijke wensen en behoeften hadden, zouden zij volgens Feuerbach geen godsdienst hebben en geen goden kennen. Godsdienst is niet meer dan een kinderlijke droom. Daaruit moeten de mensen ontwaken en van deze ingebeelde goddelijke werkelijkheid een echte menselijke werkelijkheid maken.

Was menig intellectueel het in de negentiende eeuw misschien met Feuerbach eens, over de vraag hoe dat zou moeten heersen grote verdeeldheid, of beter gezegd, het was niet gebruikelijk dat intellectuelen zich met dergelijke concrete vragen bezighielden. Velen van hen hielden theoretische betogen, schreven boeken, en zochten in de dagelijkse praktijk hun vertier onder andere in opium. Het is tegen deze achtergrond dat Karl Marx (1818-1883), van huis uit ook een jonge hegeliaan, in zijn elfde stelling over Feuerbach tot zijn beroemde uitspraak kwam. 'De filosofen hebben de wereld alleen maar verschillend geïnterpreteerd, het komt erop aan haar te veranderen.' Daar leken ze niet toe in staat. Marx zelf sloeg de hand aan de ploeg en werd de politieke revolutionair. Wat opium was voor de elite, was in zijn ogen religie voor het volk. Zij bracht mensen in slaap en versuften hen. Daar moest verandering in komen, de lethargie moest worden doorbroken. Mensen moesten stelling nemen.



Anders dan Marx vertaalt Kierkegaard (1813-1855) het opkomende historisch bewustzijn en het toenemende individualisme naar een religieus existentialisme. Existentie is volgens Kierkegaard de meest innerlijke, onvatbare, persoonlijke kern van de individuele mens. Dit zelf ziet hij als een historisch proces, als een reeks momenten waarin telkens een synthese tussen eindigheid en oneindigheid tot stand wordt gebracht³. Het 'ogenblik' is een goddelijk ogenblik⁴. Dat staat op gespannen voet met wat er in het officiële christendom wordt beweerd waar het goddelijke ogenblik en het eeuwige nu in een hiernamaals worden gesitueerd, na de dood en in de hemel. Woorden zijn volgens Kierkegaard *chimères*, hersenspinsels, gedachtecronkels die mensen gebruiken om de existentiële werkelijkheid niet te zien. Existentie heeft met passie en hartstocht te maken. In feite plaatst hij de religieuze ervaring centraal al benoemt hij deze niet als zodanig.

Niemand uit de negentiende eeuw heeft zo duidelijk als Nietzsche (1844-1900) gewezen op de consequenties van deze historische omwentelingen. Geïnspireerd door Schopenhauer en als briljant filoloog bekend met het gedachtegoed van de oude talen, heeft hij aangegeven wat de toenemende individualisering, het historische besef en het uiteenvallen van het godsbeeld voor de toekomst van de mensheid betekenen. Dit kan het beste worden geïllustreerd met zijn verhaal van de dwaas.

'Heb je niet gehoord van die gestoorde man die op klaarlichte dag een lantaarn aanstak, de markt opging en onophoudelijk riep: Ik zoek God! Ik zoek God! Omdat er daar juist veel mensen bij elkaar stonden die niet in God geloofden, gaf dit grote hilariteit. Is-t-ie dan verdwenen? vroeg er een. Is-t-ie misschien weggelopen? zei een ander. Of heeft-ie zich verstopt? Heeft-ie genoeg van ons en is-t-ie er vandoor gegaan, naar het buitenland vertrokken? Zo grapt en lachten ze. De dwaas sprong midden tussen hen in en keek hen recht in de ogen. Waar is God naar toe? riep hij. Ik zal het jullie zeggen. Wij hebben hem gedood, jullie en ik! Wij allen zijn de moordenaars. Maar hoe hebben we dit gedaan? Hoe hebben we de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat hebben we gedaan toen we deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt ze nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen we niet aan één stuk door, achterover, naar voren, opzij, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen we niet door een oneindig niets? Ademt de lege ruimte ons niet in het gezicht? Is het niet veel kouder geworden? Komt de nacht niet steeds meer dichterbij? Horen we dan niets van het gelamenteer van degenen die God begraven? Ruiken we niet de goddelijke ontbinding en merken we er dan helemaal niks van dat we zonder God achterblijven? God is dood! God blijft dood. En wij hebben hem gedood. Hoe kunnen wij moordenaars aller moordenaars dit verwerken? Het heiligste en meest machtige dat er op de wereld bestond is door ons vermoord en is doodgebloed. Wie wist dit bloed van ons af? Met welk water kunnen we ons schoon wassen? Zijn hiervoor wel zoenoffers te bedenken? Is de omvang van deze daad niet veel te groot voor ons? Moeten we niet zelf goden worden om deze daad onder ogen te kunnen zien?'



Er is in de geschiedenis nog nooit zoiets gebeurd. Het is het einde ervan, het begin van een nieuwe geschiedenis.

Hier zweeg de gestoorde man en keek opnieuw zijn toehoorders aan. Ze zeiden niets en keken bevreemd naar hem op. Tenslotte wierp hij zijn lantaarn op de grond zodat deze in stukken sprong en het licht ervan doofde. Ik kom te vroeg, zei hij toen. Het is mijn tijd nog niet. Dit ongelooflijke gebeuren is nog onderweg, het maakt een omweg. Het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Donder en bliksem vragen tijd zoals ook het licht van de sterren tijd nodig heeft om ons te bereiken. Daden vragen tijd om wanneer ze begaan zijn, gezien en bemerkt te worden. Deze daad is voor jullie nog ver weg, zo ver als de verste sterren. En toch hebben jullie en ik het gedaan.

– Er wordt verteld dat de gek diezelfde dag verschillende kerken is binnengedrongen en daar zijn ‘Requiem aeternam Deo’ heeft aangeheven. Naar buiten gebracht en tot kalme gedwongen bleef hij alleen maar telkens het volgende zeggen: Wat zijn deze kerken nog als ze niet de graven en grafschilderingen van God zijn?’⁵

In dit verhaal van Nietzsche richt een gestoorde man zich in het openbaar (op de markt) tot mensen die niet in God geloven. De man wordt uitgelachen en niet serieus genomen, zoals Nietzsche zelf tijdens zijn leven ook veelal niet serieus is genomen. Hij kwam te vroeg. Het was zijn tijd nog niet. Veel intellectuelen hadden weliswaar hun geloof in de traditionele God verloren, maar realiseerden zich nauwelijks wat dit betekende. Ze maakten grappen over een God die naar het buitenland was verdwenen, maar beseften niet dat ze met hun ongelof de wereld van haar oriëntatiepunt hadden beroofd. (Vallen we niet aan één stuk door, achterover, naar voren, opzij, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden?) Nietzsche stelt het drama in alle hevigheid aan de orde. Het één makende en de samenleving dragende godsbeeld was vernield. Het fundament dat de bestaande maatschappij en het mens- en wereldbeeld legitimeerde bleek vermolmd. Een historische gebeurtenis van wereldformaat. Het zou nog jaren (eeuwen) duren voordat het tot de mensen zou zijn doorgedrongen wat de consequenties waren. Niet de dood van God, maar de gevolgen van zijn dood zouden volgens Nietzsche een aardverschuiving teweegbrengen. De filosoof met de hamer profeteerde over een omwenteling van alle waarden en over een nieuwe mens (moeten we niet zelf goden worden?), een *übermensch*, die *Jenseits von Gut und Böse* het begin van een nieuwe geschiedenis zou vormen. Daarmee buigt Nietzsche het groeiend individualisme en de nieuwe historiciteit om naar een nieuw tijdperk waar het religieuze los komt te staan van God en godsdienst en een nieuwe invulling kan krijgen.

2.2 Drie modaliteiten t.a.v. het bestaan van God

De onrust in Europa aan het begin van de twintigste eeuw was groot, er ontstonden opstanden en – mede door de groeiende industrialisatie – grote tegenstellin-



gen, tussen machtigen en onmachtigen, tussen voorstanders van de techniek en aanhangers van de natuur, tussen rationalisten en romantici. De eigen individualiteit kwam meer centraal te staan. Het ging de mensen om het eigen leven dat ze leefden en beleefden. Macht en waarheid bleken bovendien voor verschillende mensen geen absolute gegevenheden, maar historische producten. Er kunnen globaal ten aanzien van kerk en godsdienst drie modaliteiten worden onderscheiden.

De eerste noem ik het traditionele monotheïsme waar God en godsdienst centraal staan. De kerkelijke leiders en de traditionele gelovigen bekenden zich in de regel tot de natuur en de romantiek, wezen Hegel, Marx en Nietzsche af en verwezen naar het rijke verleden waar de waarheid in volle glorie aanwezig en te vinden was. Landen waar de adel en de kerk openlijk minder macht uitoefenden, hadden in de regel minder last van de revolutionaire omwentelingen. In het enigszins anarchistische maar vooral ook calvinistische en verzuilde Nederland ontstond (vooral bij de katholieken) een vorm van emancipatoir piëtisme. Daar kreeg de eigen beleving (de eigen religieuze ervaring) volop ruimte maar was het geloofsgoed zelf nog niet door het licht van de nieuwe geschiedenis beschenen. Andere vormen van deze modaliteit van het theïsme, zoals polytheïsme en pantheïsme, kwamen in dit deel van de wereld amper voor. Spinoza (1632-1677) de grote Nederlandse filosoof en aanhanger van het pantheïsme werd amper in de geschiedenisboekjes vermeld.

Voor menig wetenschapper vormden godsdienstige aangelegenheden geen serieus object van wetenschap, omdat veel aspecten van wat met godsdienst werd aangeduid als onbewijsbaar en irrationeel ter zijde werden gelegd. Het gezond verstand neigde ertoe om godsdienst als een *'noli me tangere'* te beschouwen, als iets waar men niet dichtbij moest komen. De kloof tussen wetenschap en religie is volgens sommige auteurs zelfs onoverbrugbaar geworden⁶. Daarbij keert men zich niet tegen God en de godsdienst maar staat men er meer onverschillig tegenover. Ik noem dit atheïsme, een tweede modaliteit die men ten aanzien van God en godsdienst kan innemen.

Een derde modaliteit benoem ik als antitheïsme waarbij men zich richt tegen God en godsdienst en in de regel ook tegen religies en tegen allerlei vormen van religiositeit. Vaak worden theïsme en atheïsme als tegenstellingen gezien, hetgeen mij onjuist voorkomt. Daarom maak ik onderscheid tussen atheïsme en antitheïsme. Bij atheïsme spreken we over een benadering waar God of meer goden geen enkele rol spelen. Vele boeddhisten noemen zich atheïst, omdat het al dan niet bestaan van God er in hun ogen niet toe doet. De *'a'* betreft een alfa privans: zonder God. Een atheïst is iemand waarbij het al dan niet bestaan van God geen rol speelt. God wordt ontkend noch bevestigd. In het andere geval benoem ik de *'a'* als een negatie die ik voor de duidelijkheid vertaal met *'anti'* omdat het bestaan van één of meerdere goden duidelijk wordt ontkend. Een antitheïstische opstelling wordt gekenmerkt door een negatieve houding waar God wordt ontkend, vaak zelfs bestreden en godsdienst ten stelligste wordt afgewezen, maar vaak ook iedere vorm van religie en religiositeit.

Een antitheïst is dus het tegenovergestelde van iemand die in God gelooft, maar voor ontkennen is het wel van belang te weten wat precies wordt ontkend. Dit is bij een ontkenning van het godsbegrip in het algemeen niet duidelijk en in de regel niet goed mogelijk. Er zijn honderden misschien wel duizenden gods-begrippen in omloop met monotheïstische, polytheïstische en pantheïstische varianten en de vraag is of die alle op dezelfde wijze kunnen worden ontkend. Zelfs het monotheïstische godsbegrip krijgt bijna om de eeuw een andere invulling, zoals Karen Amstrong⁷ heeft proberen aan te tonen. In sommige gevallen kunnen er tussen monotheïsten, pantheïsten en atheïsten amper verschillen bestaan. De Babylonische spraakverwarring kan groot zijn. Een antitheïst houdt zich met al die onderscheidingen en nuanceringen niet bezig en trekt zich terug in de absolute ontkenning van dat alles.

Niet het antitheïsme of het theïsme, maar het atheïsme zorgt voor een andere benadering van religie waardoor er tevens een andere verhouding met cultuur en wetenschap kan ontstaan. Ken Wilber⁸ schrijft over een integratie van wetenschap en religie, waarbij hij als boeddhist echter meer aan mystiek en verlichting denkt dan aan een georganiseerde godsdienst zoals die zich in het westen manifesteert. Frits Staal⁹ betoogt dat de mystiek het hart van iedere religie vormt en dat de opvatting dat mystiek, in casu de mystieke ervaring, irrationeel zou zijn, een mythe is die de vooruitgang van het denken in de kiem smoort en die nodig moet worden verlaten, of tenminste aan een kritisch onderzoek moet worden onderworpen.

Het groeiend individualisme en een andere kijk op de geschiedenis (als een dialectisch ontwikkelingsproces) ondergraaft ook het kerkelijke gezag en bewerkstelligt dat velen in eigen verantwoordelijkheid zelf voor één van de modaliteiten kiezen. Hier ligt een belangrijke reden om de persoonlijke (religieuze) ervaring belangrijker te vinden dan wat kerk, godsdienst of religie verkondigen.

2.3 Aandacht voor religieuze ervaringen

Tegen het einde van de negentiende eeuw ontstaat er in de Verenigde Staten van Amerika een meer pragmatisch denken. Het is alsof de nieuwe wereld het oude Europa toefluistert niet in paniek te geraken en koel te blijven. William James (1842-1910), zeer bevriend met de Franse filosoof Bergson, wordt als de grondlegger van het pragmatisme en het radicaal empirisme beschouwd¹⁰. In zijn *Pragmatism* uit 1907 schrijft hij dat als de hypothese dat er een God is, voldoening schenkt, ze ook waar is. James pleit voor een benadering die afziet van theoretische bespiegelingen en vermeende principes. Het gaat hem meer om de gevolgen, de resultaten en het nut die hij veeleer als criteria van waarheid beschouwt. In *The Varieties of Religious Experience* uit 1902 citeert hij met instemming zijn collega Leuba die stelt dat zolang mensen God kunnen gebruiken, zij zich heel weinig bekommeren om wie hij is en zelfs om het feit of hij er überhaupt is.



'God wordt niet gekend, hij wordt niet begrepen; hij wordt gebruikt – soms als voedselverschaffer, soms als morele steun, soms als vriend, soms als object van liefde. Als hij nuttig blijkt, vraagt het religieuze bewustzijn niet naar meer. Bestaat God werkelijk, hoe bestaat hij, wat is hij, zijn even zovele niet ter zake doende vragen. Niet God, maar het leven, meer leven, een wijder, rijker, bevredigender leven vormt tenslotte het oogmerk van religie. De liefde van het leven is op elk ontwikkelingsniveau de religieuze impuls.

Op grond van deze waardering van haar louter subjectieve betekenis moet religie derhalve in zekere zin als gezuiverd worden beschouwd van de beschuldigingen van haar critici. Zij kan naar het schijnt toch niet alleen maar een anachronisme en een overblijfsel zijn, maar moet een permanente functie uitoefenen, of zij al dan niet een intellectuele inhoud bevat en of deze nu waar is of onwaar.¹¹

In dit klassieke boek over de varianten van religieuze ervaring richt James zich als psycholoog op de persoonlijke religie die hij onderscheidt van de uiterlijke religie, de religie van de eredienst en van de waarheden over God en mens. Met die uiterlijke religie, met de godsdienst, houdt hij zich niet bezig. James richt zich op de innerlijke religie waarmee hij doelt op de innerlijke gesteldheid, de ervaringen, de hulpeloosheid en de onvolkomenheden waarvan mensen zich bewust zijn. Hij kiest voor het persoonlijke, omdat dit in zijn ogen ook het meest fundamenteel is en het uitgangspunt vormt van alle stichters van grote godsdiensten. Religieuze ervaring ligt ten grondslag aan alle religie.¹²

Zoals bij iedere ervaring kan een onderscheid worden gemaakt tussen de biologische en psychologische aard en tussen het belang en de betekenis ervan. Religieuze ervaringen komen in vele variaties voor en zijn de gevoelens, daden en ervaringen van individuele personen voor zover die te maken hebben met wat ze als goddelijk beschouwen. De aanduiding 'goddelijk' dient volgens James breed te worden geïnterpreteerd, zodat deze ook voor een atheïstische religie als het boeddhisme van toepassing is. Goddelijk betekent niet zozeer het voornaamste en hoogste dat er voor iemand bestaat, maar het is veeleer het meest wezenlijke in het leven waarop de mens zich gedwongen voelt onvoorwaardelijk en met heel zijn hart, heel zijn persoon te reageren. Het betreft een bewogenheid en een hartstocht die evenals verliefdheid, angst, woede, hoop, ambitie of welk instinctmatig verlangen ook, glans geeft aan het leven en dat niet redelijkerwijs van iets anders is af te leiden. Het komt als een gave van ons organisme zoals biologen zullen zeggen, als een geschenk van Gods genade zoals theologen beweren.

James ziet de religieuze ervaring als een intensieve emotie, een vorm van geluk die nergens anders is te vinden. Het is alsof er een nieuwe grond van vrijheid is gevonden, of de hoofdtoon van het heelal nu pas tot ons doordringt en er een gemoedstoestand ontstaat die van een totaal andere orde is dan welk lichamelijk geluk ook. Niet die gemoedstoestand zelf is religieus, maar deze roept het religieuze op, zegt James.

Veel Europese godsdienstwetenschappers hebben geprotesteerd tegen het feit dat James vanuit een psychische bron het goddelijke laat oplichten, omdat godde-



lijke vruchten niet van een psychische boom zijn te herleiden¹³. Volgens hen is een religieuze ervaring meer dan een bepaalde gevoelsmatige ervaring die van binnenuit wordt opgeroepen.

Het begrip 'religieuze ervaring' is vooral door William James aan het begin van de twintigste eeuw op de kaart gezet. Hij heeft een aanduiding gegeven waarmee velen na hem terugkijken op godsdienst of religie, want over de oorsprong daarvan tasten we nog in het duister. Velen gaan ervan uit dat aan de oorsprong van religie een religieuze ervaring ten grondslag heeft gelegen. Bij het Jodendom was dat misschien een ervaring van Abraham die hem deed wegtrekken uit Ur der Chaldeën of het offer van zijn eerstgeboren zoon Isaäk die hij tegen alle gebruiken van zijn omgeving in niet hoefde te doden; misschien was het de als wonder ervaren gebeurtenis van Moses bij het brandende braambos of zijn verblijf op de berg waar hij de stenen tafelen met de wet en de geboden ontving. Misschien waren het de ervaringen van begenadigde profeten die grenzen doorbraken en vertelden dat de wereld anders was dan ze aanvankelijk waarnamen, dat de mensen niet moesten wanhopen want dat ze geborgen waren in de handen van hun God die altijd bij hen was. En misschien waren het de priesters die vanuit hun beleving deze ervaringen completeerden en de geschiedenis als één grote religieuze ervaring zagen, één groot verhaal van een volk onderweg.

Aan de wieg van het boeddhisme staat het verhaal van Siddharta Gautama die na veel rusteloos zoeken op vijfendertigjarige leeftijd onder een boom aan de rivier de Neranjara bij Gaya in het huidige Bihar, in India, een ingrijpende ervaring had die hem deed ontwaken en hem tot de verlichte, de Boeddha maakte.

De christelijke godsdienst vindt haar wortels in het optreden van Jezus van Nazareth die mogelijk een ervaring had van de onaantastbare, hoogverheven God wiens naam niet genoemd mocht worden maar die hij Abba, vader, noemde. Of misschien is het de wonderlijke bekering van Saulus die hem via een mystieke ervaring op slag veranderde in Paulus en zodoende de medestichter van het christendom werd.

We weten het niet want de ervaringen zijn door middel van mythische verhalen en via een lange geschiedenis tot ons gekomen. Dat geldt ook voor Mohammed, de stichter van de Islam, die op veertigjarige leeftijd ervaringen kreeg waarin hij de engel Gabriël ontmoette die hem de Koran openbaarde. Deze ervaringen met de engel kunnen tegen de achtergrond van een ontluikende Arabische cultuur als religieuze ervaringen worden gezien.

Het zijn verhalen van religieuze en godsdienstige ervaringen, verhalen als producten van plaats en tijd en van mensen in een bepaald stadium van culturele ontwikkeling, personen die de geschiedenis van de mensheid vorm en kleur hebben gegeven en zonder wier erfgoed de menselijke wereld niet zou zijn wat ze nu is. Vanaf de twintigste eeuw lijkt mede sinds James de aandacht meer op de religieuze ervaring dan op de godsdienstige waarheid te worden gevestigd, waardoor de indruk ontstaat dat de ervaring steeds meer als het meest wezenlijke van gods-

dienst en religie wordt beschouwd. In het Nederlandse taalgebied onderschrijven uiteenlopende auteurs als Goudappel, Quispel, Schillebeeckx, Witteveen en Kuitert de mening dat 'binnen het veld der godsdiensten voor alles de religieuze ervaring centraal dient te staan'.¹⁴ Van belang is dan wel het begrip ervaring nader te omschrijven en te analyseren.

Terwijl James de psychologische elementen van ervaringen van het goddelijke belichtte, plaatste men in Europa goddelijke belevingen en gevoelens in een algemeen kader van het Heilige. Daarmee probeerde men als het ware de discussie over de traditionele godsdienst en het beeld van de ene geopenbaarde christelijke God, te verbreden en een alternatief te zoeken voor wat men als de kern van alle religie en godsdienst beschouwde.

2.4 Van goddelijk naar heilig en religieus

In de Duitse romantiek van de negentiende eeuw was er een bepaald nostalgisch verlangen naar het alomvattende en mysterieuze van de natuur zoals dat in de Germaanse en Griekse mythologie naar voren kwam, een soort heimwee naar het goddelijke zoals dat door Duitse antropologen over ontdekte primitieve godsdiensten werd beschreven¹⁵. Men probeerde daarmee ook een verbinding te maken met de bestaande christelijke godsdienst. Maar omdat die godsdiensten soms meer goden hadden, wat ook gold voor veel mythologieën, zag men in de aanduiding van *das Heilige* een nieuwe gemeenschappelijke noemer die van alle tijden was.

Ook in de Spaans- en Franstalige landen werd men geconfronteerd met godsdiensten van de nieuwe wereld. Allereerst werden daar vanuit de katholieke geloofsovertuiging de mensen uit de koloniën gekerstend, maar degenen die geïnjecteerd waren door de Franse revolutie keerden zich daarvan af en keken met andere ogen naar die 'primitieve' godsdiensten, waartoe ze vaak ook de christelijke godsdienst rekenden. Met name in Frankrijk kwam men zo tot een duidelijk onderscheid in het primitief godsdienstige en het niet godsdienstige. R. Smith en H. Hubert¹⁶ benoemden de kern van het godsdienstige als het goddelijke en heilige dat het tegenovergestelde is van wat niet goddelijk en heilig wordt genoemd. Al gauw wordt dit onderscheid benoemd als het onderscheid tussen het heilige en profane, waarbij het heilige de kern vormt van alle religie. Voor veel atheïstische intellectuelen verwijst dit heilige en sacrale naar een primitieve wijze om de wereld op te vatten als doordrongen van goden en geesten. Anderen beschouwen het heilige juist als een betere en universele aanduiding dan het goddelijke dat binnen de christelijke leer gezien werd als datgene wat afkomstig was van een persoonlijke God. Marcel Mauss schrijft in 1904 dat de notie God zich uiteindelijk oplost in de notie van het heilige¹⁷. Söderblom betoogt dat het heilige de oorspronkelijke bovenmenselijke macht is die zich in de godsdienst manifesteert¹⁸.



Tegen deze achtergrond verschijnt in 1917 het boek van Rudolf Otto (19) over het heilige, waarin hij mystiek beschrijft als ervaringen van het heilige, ervaringen die hij als numineus aanduidt en waarin mensen zich ten diepste verbonden weten met een alles omvattende werkelijkheid die hen fascineert, inspireert en ten diepste beroert. Numineus is afgeleid van het Latijnse *numen* (godheid of goddelijke macht) waarmee het heilige nauwer met het goddelijke verbonden wordt. Otto spreekt niet over religieuze ervaring. Er is in feite geen aansluiting bij William James en zijn benadering van religieuze ervaringen. Antoon Vergote schrijft daarover het volgende:

*'Terwijl James de diversiteit van de gevoelens noteert die op een religieus object gericht kunnen zijn, neemt Otto ze alle samen en ziet ze als elementen van één structuur die met haar bijtonen en affectieve spanningen één eigensoortig gevoel zou uitmaken: de zin voor het heilige of sacrale. Daar Otto deze ervaring voor volstrekt eigensoortig houdt, smeedt hij de nieuwe term 'het numineuze' om technisch onderscheidend aan te duiden hetgeen hem in das Heilige specifiek lijkt.'*²⁰

Rudolf Otto legt niet het accent op de verschillende menselijke gevoelens, maar wijst op het mysterieuze ervan, het heilige dat hij aanduidt met *mysterium tremendum et fascinans*, het geheimzinnige dat je doet beven en waardoor je tegelijk wordt aangegrepen, twee kenmerken die vanouds voor een ontmoeting met de godheid worden gebruikt, zowel in de Griekse als in de Joodse mythologie. Daarmee wordt in de religieuze ervaring de ontmoeting met het *Ganz Andere* onderstreept en versterkt.

Ter verklaring verwijst hij vanuit de filosofie van Kant naar de zogenaamde aprioristische propositie waarmee Kant aangaf dat de dingen een andere grondslag hebben dan alleen die van de ervaring zoals de empiristen betoogden. In de ervaring van het heilige en numineuze manifesteert zich *Das Ganz Andere*, het volstrekt tegenovergestelde van het hier en nu, dat verschilt van het profane en buiten wereld en tijd staat. De ervaring van het heilige lijkt bij Otto niet zozeer een ontmoeting met de persoonlijke God, zoals mystici uit voorgaande eeuwen dat naar voren brachten, maar veeleer een ontmoeting met het goddelijke. Het godsbegrip lijkt gedepersonifieerd of onzichtbaar gemaakt.

De Roemeense godsdienstwetenschapper Mircea Eliade legt het accent niet zozeer bij de persoon die het heilige en numineuze ervaart, maar meer in de objecten waarin het heilige zich manifesteert. Hoewel hij aangeeft dat er geen werkelijk zuivere profane existentie bestaat, blijkt dit in de praktijk toch op de een of andere manier het geval. Eliade schrijft:

*'Wanneer het heilige zich manifesteert door een willekeurige hiërofanie, is er niet alleen een breuk in de homogeniteit van de ruimte, maar ook een openbaring van een absolute werkelijkheid die staat tegenover de niet werkelijkheid van de onmetelijke omringende uitgestrektheid.'*²¹

Het lijkt het heilige zelf dat de tegenstelling met het profane creëert. Vermoedelijk dient dit zo te worden geïnterpreteerd dat het de mensen zijn die de transcendente werkelijkheid niet zien of niet aanvaarden, omdat 'de a-religieuze mens is



voortgekomen uit de homo religiosus' en 'de profane mens het resultaat is van een desacralisatie van de menselijke existentie'²². Daarmee wordt de tegenstelling tussen het heilige en profane impliciet door Eliade verkleind en hangt nog aan de draad van het impliciete uitgangspunt van de tegenstelling tussen de gewone aardse realiteit en die van de hemelse en transcendente werkelijkheid. Vergote wijst daar terecht op.

*'In het begin van de 20^{ste} eeuw hebben de godsdienstwetenschappen de fictie opgesteld van wat ze noemen 'het numineuze', 'het sacrale' of 'het heilige', om daarmee de godsdiensten te verklaren. Dit begrip is zeer rekbaar en geeft de illusie van een verklaring, precies omdat het de occulte aard van het irrationele naar voren haalt.'*²³

Vergote voegt er aan toe dat het begrip sacraal, begrepen als tegenstelling tot profaan, een artificiële constructie is en het gevolg van een rituele scheiding, die bijvoorbeeld bij Afrikaanse godsdiensten niet voorkomt omdat daar het heilige het hele natuurlijke leven omvat. Ook de voorstelling van een volkomen gedesimaliseerde maatschappij is een speculatieve gevolgtrekking die ter zijde moet worden geschoven. Maar Vergote gaat niet zover dat hij de goddelijke en de menselijke wereld laat samenvallen:

*'God valt niet samen met het Heilige en het Heilige is niet het Gans Andere, zoals Rudolf Otto beweert. Is dit zo dan zien we weer dat het Heilige niet zonder meer in oppositie staat tot het profane. Het 'profane' bestaat slechts als zodanig door de tegenstelling tot hetgeen specifiek godsdienstig is. Het Heilige behoort tot de wereld en tot de menselijke existentie, maar dààrin wijst het dan naar hetgeen in die existentie eenvoudigweg contingent, oppervlakkig, niet wezenlijk of inauthentiek is. Het vormt een overgangsgebied tussen de zuiver profane wereld en de God van de religie. In de verhouding tot God is er een deel ervaring en een deel dat de ervaring overschrijdt.'*²⁴

Vergote geeft aan dat het heilige en het profane geen polariteiten zijn. De eventuele poging om een persoonlijke God te vervangen door het heilige als een onpersoonlijke grootheid te benoemen, wordt door Vergote feitelijk doorgeprikt. Het Heilige, door Vergote met een hoofdletter geschreven, behoort tot de menselijke existentie. Het kan daarom volgens mij ook beter met een kleine letter worden geschreven. Ervaring van het heilige sluit dan gemakkelijker aan bij de religieuze ervaring zoals James die beschrijft, zij het dat Vergote die ervaring als een overgangsgebied ziet waar hij ter verklaring van het heilige de verhouding, de ontmoeting met God plaatst. Maar daarmee zijn we in mijn ogen weer terug in de achttiende en negentiende eeuw. God is niet dood en is nooit dood geweest. Vergote is het totaal oneens met Nietzsche, maar misschien niet met Heidegger die spreekt over de 'Anspruch des Seins' op grond waarvan we tot ervaring en tot kennis komen²⁵. Dit geldt echter voor alle ervaringen. Mensen beleven ervaringen in de regel als iets wat hen overkomt, maar dat wil mijns inziens nog niet zeggen dat ze van buiten of zelfs van boven komen.



William James houdt zich minder bezig met dergelijke verklaringen. Hij staat stil bij de religieuze ervaringen zelf en kijkt naar de gevolgen. Het gaat hem om de feiten en om de waardering die aan de feiten moet worden gegeven. Vanuit zijn pragmatisme heeft hij minder oog voor de Europese metafysiek en voor verwijzingen naar God als goddelijke oorzaak of goddelijk initiatief van mystiek of religieuze ervaring. Ik sluit me daarbij aan en ondersteun ook de groeiende waardering die men nu ook in Europa voor William James krijgt²⁶. Voor een groot deel kan ik de kritiek die Anton Vergote op Rudolf Otto en Mircea Eliade heeft onderschrijven. Ik zie echter geen reden om bij het heilige te verwijzen naar iets dat niet authentiek menselijk zou zijn. Het is echter niet gemakkelijk vast te stellen wat met authentiek menselijk wordt bedoeld, want wat des mensen is stelt ons telkens weer voor verrassingen.

Het zijn menselijke ervaringen die het heilige oproepen, ervaringen die heilig maar ook religieus kunnen worden genoemd. De gang van het goddelijke naar het heilige zoals Rudolf Otto en de zijnen die aflegden, mondt uiteindelijk ook uit bij het religieuze en bij dezelfde religieuze ervaringen die James beschrijft.

2.5 De niet eigenstandige existentie van het heilige en religieuze

Religieuze ervaringen geven aan dat het een wonderlijke beleving betreft, iets wat je overkomt en uittilt boven het gewone van iedere dag. Religieuze ervaringen zijn heilige ervaringen, gedachtig de oorspronkelijke betekenis van het woord 'heilig' dat niet verwijst naar een bovenmenselijke orde, maar met heelheid en geluk te maken heeft. Ons Nederlandse woord heilig komt van het middeleeuwse *heilech* dat afkomstig is van het Germaanse *heilagr* < *Xailaga*. In de Germaanse tijd betekende dit 'het met heil of geluk vervulde', waarbij men geenszins in de eerste plaats aan een magische kracht moet denken. *Heil* betekent geluk, verwant met het Germaanse *Xaila*: *heel* en *heil* zijn synoniemen en betekenen: gezond, ongeschonden, ongedeerd²⁷. De aanduiding 'heiland' is van oosterse afkomst en betekent: iemand die heelt, geneest, die gezond en heel maakt. Ook hier geen verwijzing naar een metafysische of bovenmenselijke werkelijkheid.

Het heilige of religieuze van de religieuze ervaring kan niet zonder meer als een eigenstandige notie worden weergegeven. Men kan het religieuze benoemen als datgene wat de religieuze ervaring religieus doet zijn. Men kan zeggen dat het religieuze de ervaring kleurt zoals de kleur rood een appel, maar bestaat het rood los van de appel? Heeft rood een eigen existentie los van de appel, los van de roos, de steen of de vogel, zodat het dit rood is dat de roos, de steen of de vogel kleurt? Wittgenstein schreef al dat 'iets roods vernietigd kan worden, maar rood kan niet vernietigd worden. En daarom is de betekenis van het woord 'rood' afhankelijk van het bestaan van een rood ding'.²⁸ De vraag is of dit ook niet voor het religieuze geldt. Kan het religieuze aan de ervaring voorafgaan en vervolgens de ervaring religieus maken, of is de ervaring religieus zoals de appel rood is? Het is niet

onaannemelijk te stellen dat het religieuze sec niet vernietigd kan worden omdat het afhankelijk is van ervaringen die als religieus beleefd worden, afhankelijk van personen die religieuze ervaringen hebben of hebben gehad.

In eerste instantie beschouw ik religieus als adjectief dat weliswaar ook als substantief gebruikt kan worden. Dit wil echter nog niet zeggen dat het ook een eigen existentie heeft. Wittgenstein geeft aan dat het rood zelfstandig kan worden gebruikt, maar dat de taal ons beetneemt als we denken dat dit rood een zelfstandig iets zou zijn. Dit lijkt ook bij religieus het geval te zijn. Bij religieuze ervaring is dat zelfs dubbel het geval, omdat ook een ervaring geen zelfstandige substantie vormt maar altijd gekoppeld is aan mensen die ervaringen hebben of krijgen. Een ervaring kan daarvan niet worden losgezien, ook al praten we over de ervaring. Het betreft altijd een ervaring van mensen.

Religieuze ervaringen worden als bijzondere ervaringen van mensen gezien, ervaringen die ook heilig en goddelijke genoemd kunnen worden, zoals Mauss, Söderblom en Otto dat aan het begin van de twintigste eeuw formuleerden, maar die doelden daarmee op een bepaalde existentie die de ervaring heilig en goddelijk kleurde. Ik beperk me tot het religieuze als een bijvoeglijk naamwoord dat weliswaar zelfstandig gebruikt kan worden, maar dat daarom nog geen eigenstandige existentie hoeft te hebben. In die zin kan het religieuze van persoonlijke ervaringen ook met bijvoeglijke naamwoorden als heilig en goddelijk worden aangeduid.

Dit wil niet zeggen dat religieuze ervaring geen religieuze werkelijkheid kan openbaren. Mystieke getuigenissen verhalen over opgenomen worden in een volkomen gelukzaligheid of binnengeleid worden in een grenzeloze ruimte. Dit kan als een werkelijkheid worden opgevat die ik als nauw verbonden en gegeven beschouw met de religieuze ervaring. Het heilige of religieuze duidt daarmee niet zo maar op een los van de mens staande religieuze werkelijkheid die het goddelijke of God wordt genoemd.

Het goddelijke hoeft niet per se een verwijzing naar God in te houden, zoals James al suggereerde. Hij verbindt dit goddelijke als een bijvoeglijk naamwoord met religieuze ervaringen. Conform deze benadering proberen we in de volgende twee hoofdstukken het religieuze en goddelijke van deze ervaringen te beschrijven. en nader in te gaan op wat dit religieuze en goddelijke als *mysterium tremendum et fascinans* inhoudt en daadwerkelijk voor mensen betekent. Een vraag die daaraan vooraf gaat is of het woord 'religieus' geen misverstanden oproept door al dan niet naar God en godsdienst te verwijzen. Kan het niet beter vervangen worden door een ander woord, bijvoorbeeld 'spiritueel'?



2.6 Religieus of spiritueel

De aanduiding 'religieus' verwijst in sterke mate naar religie en religiositeit. Dat maakt het enigszins gecompliceerd, want om een aantal redenen is religie (en daarvan afgeleid dus ook religieus en religiositeit) moeilijk te definiëren.

Allereerst hangt dat samen met de ouderdom en de algemeenheid van het verschijnsel religie dat soms meer een soort grabbelton lijkt te zijn waaruit ieder kan nemen wat hem of haar goeddukt. De een zal de uiterlijke kenmerken benadrukken, de ritens, de eredienst, de religieuze gebruiken, de ander meer de leer, de waarheid en weer een ander zal de persoonlijke beleving als het belangrijkste naar voren brengen. Dit zijn verschillen die voor de nodige communicatiestoornissen kunnen zorgen.

Een tweede reden is dat er ook in de wetenschap een veelheid van benaderingswijzen is te onderscheiden. Een sociologische benadering verschilt van een psychologische of een economische. Men kan voor een benadering vanuit de culturele antropologie of vanuit de ethologie kiezen, vanuit de politiek (de machtsverhoudingen, invloedsferen en intriges), de geschiedenis (kunstgeschiedenis, vaderlandse geschiedenis, allerlei perioden met diverse invalshoeken) of de theologie, nog afgezien van welke verschillende richtingen en stromingen daarin zijn te onderscheiden. Het is ook mogelijk te onderzoeken in hoeverre religies (of mensen en hun ervaringen die religieus genoemd worden) een bepaalde waarheid bezitten, in hoeverre ze overeenkomen met bepaalde leerstellingen, of ze door een kleine elitaire groep of een grote bevolkingsgroep wordt onderschreven. Men kan binnen religies naar de machtsconfiguraties kijken, naar de eredienst, de cultus of de satisfactie. Kortom, vanuit allerlei invalshoeken en vakdisciplines is een benadering mogelijk, hetgeen voor veel verschillende interpretaties en definities zorgt.

Een derde reden die het definiëren van religie en van religieus en religiositeit bemoeilijkt, is het gegeven dat ze nauw verweven zijn met taal en cultuur, met alles wat mensen bezighoudt en daarom moeilijk los zijn te zien van de historische achtergronden, van de eigen geschiedenis, opvoeding, tijd, plaats en eigen identiteit. Soms identificeren mensen zich zodanig met hun godsdienst, hun religieuze cultuur dat, als deze wordt aangevallen, zij zich als volk en persoon voelen aangevallen. Godsdienstoorlogen zijn in de geschiedenis niet voor niets een frequent voorkomend verschijnsel. In een geïndividualiseerde maatschappij zijn religie en religieuze ervaring bovendien sterk persoonlijk gekleurd. Dit maakt het moeilijk ze onpartijdig en objectief te benaderen. Zowel culturele antropologen als godsdienstwetenschappers onderkennen dit en worden steeds huiveriger om algemene uitspraken over religie en het religieuze te doen.²⁹

Als vierde reden kan het mysterieuze worden genoemd dat in veel gevallen religieuze zaken kenmerkt. Bij alle pogingen het religieuze onder woorden te brengen of te verklaren is er op de een of andere manier ook telkens het verhullende element dat vaak als een mysterie wordt aangeduid. Mystiek verwijst ook naar het mysterieuze. In veel religies wordt over esoterie gesproken, een geheim weten



dat niet communicabel is. 'Zij die het zeggen, weten het niet, zij die het weten zeggen het niet. Ze sluiten de toegangen, ze sluiten de mond', schrijft Lao Tsee³⁰. Er wordt in de geschiedenis voortdurend gerept over magische, mysterieuze of irrationele elementen die niet op een gewone wijze kunnen worden verklaard. Dit bemoeilijkt in hoge mate een definitie van religie.

Al deze factoren kunnen uiteenlopende interpretaties en daaraan gekoppelde vooroordelen teweegbrengen. In aansluiting op het gemaakte onderscheid tussen godsdienst en religie is religieus niet hetzelfde als godsdienstig, aangezien het laatste specifieker is en op God gericht. Bij godsdienstig of godsdienstigheid is er sprake van een eredienst, van rituelen, van geloof en geloofsartikelen. Het religieuze en godsdienstige staan echter niet tegenover elkaar, want religieus is een breed begrip dat zowel het godsdienstige als niet godsdienstige kan omsluiten.

In het kader van secularisatie en ontmanteling van de bestaande religie c.q. godsdienst kan dat verwarring geven. Misschien dat daarom de term 'spiritueel' opgeld doet waarbij het kerkelijke en godsdienstige meer worden uitgesloten. Spiritueel en spiritualiteit lijken in het huidige spraakgebruik als profane varianten van religieus en religiositeit te worden gebruikt.

Aanvankelijk was spiritualiteit in onze christelijke cultuur een equivalent van religiositeit, welke vooral stond voor een bepaalde godsdienstige levenshouding. Zo werd er in katholieke kringen gesproken over de franciscaanse of benedictijnse spiritualiteit. De laatste decennia krijgt het woord een veel bredere betekenis. Laeyendecker³¹ spreekt zelfs van een nieuw begrip in het Nederlandse taalgebied dat in deze brede aanduiding vroeger niet bestond. Spiritualiteit staat voor uitstraling, hart voor de zaak, het geestelijke van een persoon. Het duidt de spirituele of geestelijke dimensie aan en wordt veelal in een niet godsdienstige context gebruikt. Het wordt vaak ook geïnterpreteerd als inspiratie, als een ordeningsprincipe waarmee men de gegevens in het leven die er werkelijk toe doen tot eenheid en harmonie brengt, of als de toeleg om wat ik 'buiten' doe en wat ik 'binnen' voel in samenhang te brengen om zo tot een eigen authenticiteit te komen³².

Men kan dan ook de vraag stellen of het niet juist is en meer voor de hand ligt over spiritueel en spirituele ervaringen te spreken in plaats van over religieus en religieuze ervaringen om daarmee aan te geven dat vanuit een seculiere en atheïstische benadering de relatie met God en godsdienst geen optiek is. Ik kies daar om verschillende redenen niet voor.

Allereerst wil ik het verband met godsdienst niet verbreken omdat de religieuze ervaring daaraan misschien wel ten grondslag ligt en er het wezen van uitmaakt. Het gaat me ook niet om een antitheïstische benadering. Zoals in het vorige hoofdstuk aangegeven probeer ik een continuïteit met het verleden en het leven van onze voorouders in stand te houden, waarmee ik zelfs poog een brug te slaan tussen gelovigen en ongelovigen.



Een belangrijke reden is ook dat het spirituele meer voor het onzichtbare en niet tastbare staat (lucht is; spiritus staat voor adem, lucht, geest, ziel, levensbegin-sel), hetgeen mij vager voorkomt dan het religieuze dat meer verbindingen heeft met de traditie, met het verleden en de mensen die ons zijn voorgegaan en dat meer verwijst naar hun religieuze ervaringen. Het gaat daarbij niet alleen om het hart, om de geest of de adem maar ook om het hoofd (het rationele, kennis) en de handen (het handelen, het gedrag). In die zin heeft religiositeit meer handen en voeten dan spiritualiteit. Het religieuze is meer geaard, meer ingebed in het materiële dat meer aspecten van het menszijn tot zijn recht laat komen: de pijn en het verdriet, het geluk en de vervoering en de tranen die soms zuiveren en verbinden.

Als ik moet kiezen tussen de term religieus of spiritueel kies ik dus voor religieus. Een spirituele ervaring zonder een affectief en cognitief element vind ik moeilijker als een menselijk verschijnsel te duiden, omdat het teveel naar geest en lucht verwijst. Bij religieus ligt mijns inziens meer de nadruk op het gevoelsmatig uitgetild worden boven jezelf, op het zich met hoofd, hart en handen verbonden weten met een werkelijkheid. Of die werkelijkheid nu goddelijk, God of iets anders wordt genoemd doet er dan volgens mij even niet toe.

Dit wil niet zeggen dat godsdienstig hetzelfde is als religieus. Godsdienstig is iemand die zich gedraagt volgens de opvattingen en voorschriften van de godsdienst. Het staat gelijk met God dienend, godvruchtig en vroom. Antigodsdienstig is iemand die zich daar heftig tegen verzet en het godsdienstige bestrijdt. Dit is niet het geval bij a-godsdienstigheid waar men zich uit ongelof, onwetendheid of onverschilligheid van het godsdienstige afwendt, zich er in het geheel niet mee bezighoudt. Hetzelfde kan worden gezegd worden van a-kerkelijk en antikerkelijk, waarbij ik het kerkelijke in de regel als een verbijzondering van het godsdienstige zie.

Wanneer spiritueel en spiritualiteit als seculiere equivalenten gebruikt worden van religieus en religiositeit, kies ik voor de laatste aanduidingen terwijl ik die seculier benader. Met religiositeit doel ik op het vermogen van mensen tot religieus ervaren. Soms spreekt men over traditionele religiositeit om dit af te bakenen tegenover nieuwe vormen van religiositeit, waarbij gedacht wordt aan vrijmetselarij, soefisme, theosofie of antroposofie³³. Er kan een potentiële en een daadwerkelijke religiositeit worden onderscheiden waarbij de eerste als vermogen en de tweede als houding kan worden aangemerkt. Deze religiositeit kan zich manifesteren in een religieus gevoel, in een religieuze ervaring.

2.7 Religieuze en mystieke ervaringen

Er zijn velerlei gradaties in intensiteit bij religieuze ervaringen te onderscheiden. De meest intensieve worden mystieke ervaringen genoemd. Mystiek is waarschijnlijk afgeleid van het Griekse *muein* dat afsluiten en inwijden betekent (de ogen sluiten of de mond houden). Het is verwant aan het woord *mysterion* – geheime

leer of geheime rite³⁴. Mystiek betreft intensieve ervaringen die niet of amper onder woorden kunnen worden gebracht en die een gevoel en een weten teweegbrengen die als mysterieus en geheimzinnig worden aangeduid. Personen die blijk geven dergelijke mystieke ervaringen te hebben gehad, worden mystici genoemd. Ze staan in eerste instantie sprakeloos en proberen hun uitzonderlijke ervaring die als gelukzalig en goddelijk wordt aangeduid veelal door beeldspraak en in poëzie onder woorden te brengen. Binnen het christendom ziet men deze goddelijke ervaring als een ontmoeting met de persoonlijke God of een ontmoeting met de Christus waarbij men deelt in zijn goddelijke dimensie. Er wordt dan ook gesproken over godservaringen en over de *unio mystica*, de mystieke eenwording met God. Ook binnen jodendom en islam kent men de mystiek als een intensieve ontmoeting met JHWH of Allah, waar men in Hem opgaat en met Hem wordt verenigd.

Bij religies als taoïsme, boeddhisme of Advaita spreekt men over tot verlichting komen, ontwaken of gerealiseerd worden, als een opgaan in een alles overstijgende werkelijkheid waarbij mensen soms totaal ontregeld kunnen zijn. Het zijn hoogtepunten van religieuze ervaring die als mystiek zouden kunnen worden aangeduid en waar God en het godsdienstige geen of amper een rol spelen. Vanuit een gesecculariseerde samenleving wordt soms gesproken over mystiek zonder God, over atheïstische spiritualiteit of spirituele ervaringen³⁵. Al deze ervaringen duid ik aan als religieuze ervaringen.

Evelyn Underhill definieert in haar klassieke boeken over mystiek de mystieke ervaring als een eenwording met de werkelijkheid³⁶. Abraham Maslow noemt de meest intensieve ervaringen die mensen kunnen meemaken piekervaringen³⁷. Hij spreekt over ervaringen die een verpletterende indruk maken en verwijst daarbij ook naar mystieke en religieuze ervaringen. Het gaat hem echter om gelukservaringen, om ervaringen waar mensen zichzelf vergeten of beter gezegd zichzelf overstijgen.

Het blijkt in de praktijk moeilijk aan te geven waar precies de grenzen liggen tussen intensief, minder intensief en het meest intensief en wat precies de verschillen zijn tussen mystieke en religieuze ervaringen. Zoals men in de psychiatrie extreme vormen van menszijn bestudeert en in kaart brengt die als door een vergrootglas bepaalde kenmerken en eigenschappen van het menszijn blootleggen die door de psychologie als menselijke karakteristieken worden erkend, zo kan men door het bestuderen van mystiek meer inzicht krijgen in de meer alledaagse vormen daarvan die we als religieuze ervaringen benoemen. Voortdurend lijken er profeten en mystici, kunstenaars, gekken, dwazen, genieën en wetenschappers te zijn die wijzen op de vertekeningen en verstellingen van de oorspronkelijke, aan taal en tijd gebonden ervaringen van vorige generaties en die duidelijk maken dat de werkelijkheid anders is dan we denken wanneer we onszelf vergeten en al vallend en opstaand, doorheen alle inspanningen, alle tranen van pijn en geluk opgaan in datgene wat groter en belangrijker is, wanneer we een eenheid ervaren die zin geeft en vreugde schenkt. Een dergelijke mystiek komen we overal in de geschiedenis tegen, in het oosten en in het westen, in het



noorden en in het zuiden. Frits Staal spreekt over mystiek die volgens hem ‘ten onrechte als een deel van godsdienst wordt beschouwd, ondanks het feit dat de meeste mystici zich in de christelijke en islamitische tradities niet thuis hebben gevoeld.’³⁸ Dat laatste kan misschien wel waar zijn, maar tegelijk moet worden opgemerkt dat ze ook, zij het achteraf en in een latere periode, als exponenten van die traditie moeten worden gezien en die tradities mede kleur hebben gegeven, ze soms sterk hebben beïnvloed.

Hier stuit men toch op een verschil tussen het mystieke en religieuze namelijk dat mystiek zich somtijds verzet tegen het traditionele en vanzelfsprekende, het zelfs lijkt te willen afbreken, terwijl de meer gewone religieuze ervaring zich meer geborgen weet in de traditie. Misschien kan men zeggen dat de mystieke ervaring nieuwe wegen opent waar de religieuze ervaring gebruik van maakt. Het religieuze herkent om zo te zeggen het mystieke als religieus, herkent het als een soort breekijzer, een eye-opener en stelt het ten voorbeeld.

In de herkenning en het voorbeeld stellen liggen overeenkomstige elementen besloten tussen het mystieke en religieuze en de verschillen in intensiteit en extremiteit verduidelijken hoe mystieke in tegenstelling tot religieuze ervaringen de bestaande orde bekritisieren en in die zin tot andere gevolgen leiden. In navolging van Underhill wordt mystieke ervaring vooral als een eenheidservaring omschreven, hetgeen in minder extreme mate ook van religieuze ervaring kan worden gezegd. Dit sluit aan bij meer auteurs die van mening zijn dat in de religieuze ervaring reeds een aanzet te vinden is van een mystiek eenheidsbeleving³⁹. Ondanks of misschien wel dankzij de verschillen tussen religieuze en mystieke ervaringen kan gezegd worden dat ze in het verlengde van elkaar liggen, oplopend in intensiteit waarbij de eerste als tamelijk frequente en de tweede als meer uitzonderlijke ervaringen worden gezien.

‘Wij stellen voor religieuze ervaring als een breed overkoepelend begrip op te vatten. Het is een breed begrip in de zin van een continuüm, met aan de ene zijde de alledaagse religieuze ervaring en aan de andere zijde de mystieke ervaring. Religieuze ervaring is niet of het ene of het andere uiterste, maar kent verschillende nuances en kan tussen de twee extremen in gedefinieerd worden. Van de alledaagse religieuze ervaring naar de mystieke ervaring is een oplopende reeks van religieuze ervaringen, namelijk oplopend in intensiteit. Wat gezegd wordt over de dagelijkse religieuze ervaring geldt in principe ook voor de mystieke ervaring, omdat in dit model mystieke ervaring ‘slechts’ een zeer intense of zelfs de meest intense religieuze ervaring is.’⁴⁰

Ik sluit me bij dit citaat aan. Alledaagse religieuze ervaringen kunnen mensen uittillen boven het alledaagse en hen verbinden met een numineuze werkelijkheid die ze als goddelijk, als transcendent, als wonderbaarlijk of als onbegrijpelijk ervaren zonder dat er meteen sprake is van mystiek. Dit kan zowel binnen als buiten een religie plaatsvinden. Buiten godsdiensten en kerken kunnen mensen opstaan voor een wereld die hen intensief gelukkig maakt en waarmee ze zich nauw verbonden weten. Dit kan geïnterpreteerd worden als een participatie aan



ANDERS DAN WE DENKEN

de goddelijke wereld, maar het kan zich ook manifesteren in een atheïstische houding waarbij aan het bestaan van God en godsdienst voorbij wordt gegaan. Binnen de bestaande godsdienst kunnen mensen zich verbonden weten met vele andere gelovigen en in hun religieuze ervaring een ontmoeting met God of met het goddelijke beleven die hen intensief gelukkig maakt. Er kunnen ook godsdienstige ervaringen zijn die in verband staan met de godsdienst, de eredienst, de vertrouwde gebruiken en de bekende mensen. Wanneer er echter niet over een eenheidsbeleving kan worden gesproken, kunnen dergelijke godsdienstige en kerkelijke ervaringen in mijn ogen niet als godservaringen of religieuze ervaringen worden beschouwd.

Het religieuze kan dus niet zonder meer worden geïdentificeerd met alles wat er in een kerk gebeurt of in een godsdienstige context plaatsvindt. De westerse secularisatie heeft de invloed van God, kerk en godsdienst zowel op de samenleving als op het individu sterk doen afnemen. Dat religieuze ervaringen er zelfs geheel los van kunnen worden gezien tracht ik in het volgende hoofdstuk aan te geven. Daar worden enkele eigentijdse religieuze ervaringen beschreven, waarbij in eerste instantie twee voorbeelden van hedendaagse mystiek in kaart worden gebracht om die vervolgens te vergelijken met andere daarmee verwante ervaringen. (Via het extreme krijgen we immers vaak meer zicht op het minder extreme, omdat daar dezelfde verschijnselen maar dan minder uitvergroot zichtbaar worden.) In het daarop volgende hoofdstuk worden die in verband gebracht met enkele mystieke beschrijvingen zoals de geschiedenis die ons aanreikt. Uiteindelijk wordt geprobeerd via al die onder woorden gebrachte ervaringen tot een aantal gemeenschappelijke kenmerken te komen die zowel de mystieke als de religieuze ervaring betreffen en die als karakteristiek voor het religieuze kunnen worden beschouwd.



Hoofdstuk 3

Hedendaagse religieuze ervaringen

De mystieke ervaring die slechts een enkeling ten deel valt, kan in zijn extremeit als een soort blauwdruk fungeren voor de religieuze ervaring die voor een ieder toegankelijk is. Menselijke ervaringen zijn nauw verbonden met de persoonlijke omstandigheden, met de eigen geschiedenis, met de tijd, de taal en de cultuur. Dit wil niet zeggen dat er in al die verschillende ervaringen niets gemeenschappelijks is te ontdekken. Mensen hebben veel vermogens en eigenschappen met elkaar gemeen, maar verschillen in tijd, cultuur en maatschappelijke achtergronden kunnen die toedekken. Dit is dan ook de reden dat ik me in eerste instantie richt op enkele mystieke ervaringen van tijdgenoten. Omdat ervaringen voor een groot deel bepaald worden door tijd, plaats en geschiedenis (stadium van ontwikkeling en evolutie) en te maken hebben met een bepaalde gemoedstoestand als product van de interactie tussen lichamelijke, psychische en sociale factoren, zijn ervaringen van tijdgenoten iets makkelijker in beeld te brengen dan die van mensen uit vroegere periodes in de geschiedenis van wie we vaak weinig of niets weten. Mystici provoceren en protesteren bovendien veelal tegen gangbare maatschappelijke en godsdienstige opvattingen. Men spreekt soms over dwarsliggers, 'dwarsliggers in naam van God'¹. De manier waarop mystici van hun mystieke ervaringen getuigenis afleggen is mede daardoor al zeer tijdgebonden. De afstand met tijdgenoten met name uit een zelfde West Europese cultuur is kleiner dan die met mensen van eeuwen her of uit andere culturen. Daar betreft het mensen die zich in situaties bevinden waarvan we ons moeilijk een voorstelling kunnen maken en wiens ervaringen en getuigenissen daarvan we gemakkelijk verkeerd interpreteren.

*'Hun boodschap is veelal vermengd met wat men beschouwt als tijdgebonden en achterhaalde denkbeelden. Daarop botst de lezer in eerste instantie en maakt deze soms onverteerbaar. Teksten uit de oudheid of de Middeleeuwen zijn gedacht en geschreven vanuit voor ons vaak vreemde vooronderstellingen. Die onderliggende filosofie, de historische, sociale en religieuze context moet bestudeerd worden. Het denkkader waarin de tekst juist deze vorm kreeg, moet gereconstrueerd worden. Zonder die achtergrond zit men meteen op het verkeerde spoor.'*²

Daarom richten we ons in eerste instantie op enkele tijdgenoten die verslag doen van persoonlijke ervaringen die ze als mystiek betitelen. Persoonlijke ervaringen zijn moeilijk te objectiveren omdat ze nauw verweven zijn met de persoon en alles wat deze heeft meegemaakt. In de ervaring die we bij het empirisme en in



de wetenschap kennen wordt juist zoveel mogelijk van persoonlijke elementen geabstraheerd. Men richt zich voornamelijk tot het object van de ervaring dat kan worden losgezien van de persoon.

Persoonlijke ervaring is geen op zich zelf staand gegeven, geen ding. Ze voegt iets toe aan de persoon, maar wat ze toevoegt is weer afhankelijk van diezelfde persoon. Persoonlijke ervaringen zijn in die zin niet gemakkelijk te objectiveren. Bij het interpreteren en reconstrueren ervan zijn we voor een groot deel aangewezen op het verslag, het gedrag en het functioneren van de personen zelf. We krijgen vooral informatie over religieuze ervaringen uit wat mensen erover vertellen, uit geschriften waarin mensen proberen duidelijk te maken wat ze hebben beleefd en wat de mystieke dan wel religieuze ervaring hun heeft gedaan.

In de twee eerste paragrafen wordt verslag gedaan van de mystieke ervaringen van een Vlaming en een Amerikaan. Deze beschrijving wordt afgesloten met enkele verschillen en overeenkomsten tussen beiden, en er worden kanttekeningen geplaatst bij afwijkend of ziek gedrag dat een mysticus vaak kenmerkt. Vervolgens kijken we naar enkele andere hedendaagse bijzondere ervaringen, waarbij we ons niet willen blindstaren op wonderlijke en vaak onverklaarbare verschijnselen, maar meer letten op bepaalde karakteristieken die als religieus of mystiek kunnen worden aangemerkt. In twee aparte paragrafen gaan we vervolgens nader in op bepaalde pijn- en gelukservaringen waarin religieuze aspecten kunnen worden onderkend. In de laatste paragraaf wordt een voorlopige balans opgemaakt van enkele belangrijke kenmerken van de religieuze ervaring zoals die in dit hoofdstuk in kaart zijn gebracht. In een volgend hoofdstuk proberen we een brug te slaan naar vroegere mystiek om te zien of daarmee tot een iets meer algemene positionering van het religieuze kan worden gekomen.

3.1 De mystieke ervaring van Erik van Ruysbeek

Allereerst staan we stil bij de beschrijving van de bijzondere ervaringen van Erik van Ruysbeek. Deze in 1915 geboren Vlaming komt uit een mij nauw verwant taal- en cultuurgebied zodat er niet veel hermeneutiek nodig is om zijn beschrijvingen te kunnen lezen en begrijpen. Hij studeerde Germaanse filologie en schreef diverse romans, dichtbundels en essays. Voor zijn oeuvre ontving hij in 1991 de prijs voor letterkunde van de Vlaamse provincies. Daarna, in 1992 en 1998, schreef hij twee boeken over mystiek waarin hij over zijn religieuze ervaringen verhaalt. Er is in 1995 een televisie-uitzending aan hem gewijd onder de titel: 'De smaak van honing', die als video verkrijgbaar is.

Zijn boek *Mystiek en mysterie* uit 1992 begint aldus:

'Ik heb lang geaarzeld of ik dit boek nog zou schrijven. Wat ik te zeggen heb schijnt me in het kader van de universele mystieke literatuur zo gering en weinig belangrijk, slechts herhalend wat anderen met meer gezag al zeiden, zo fragmentarisch en weinig diepgaand, zo pover, al heeft het mijn leven gevuld en aan mijn



*leven zijn volkomenheid gegeven, dat het mij wil voorkomen, dat ik de kikker ben die zichzelf alleen maar opblaast, of de eenoog uit de fabel, die onder blinden even de schijn van koning kan ophouden.*³

Hij verhaalt over rechtstreekse kennis als een perceptie van het wezen der dingen, een kennis die gesluierd is, onzeglijk, onvatbaar, fundamenteel paradoxaal en die opgaat in een uitblussing van alle weten, omdat het weten dat men dan weet het hoogste weten blijkt te zijn. Van Ruysbeek probeert de lezer daar enig inzicht in te geven door zijn bijzondere ervaringen zo letterlijk mogelijk te beschrijven.

Ik geef drie van zijn beschreven ervaringen weer, een eerste die plaats vond toen hij 17 was, een tweede op zijn 21^{ste} jaar en een derde toen hij 51 was.

'... totaal onwetend van wat mij overkwam. Het raakte me als een onwezenlijk wonder. Ik liep, van school terugkerend, zwaar gebogen tillend aan een enorme boekentas, in de zware schaduw van een dubbele rij kastanjabomen van de IJzerlaan, door mijn psychische hel. Vooral innerlijk tilde ik overdreven en schijnbaar uitgeput aan de innerlijke onwaardigheid en allerlei tekortkomingen van mijn persoonlijke. In de loop van een aantal weken was deze zwartgalligheid gestegen tot een climax van wanhoop en verworpenheid. Aan het eind van de IJzerlaan moest ik door een open plek, waarin licht en vuur van de volle zon plots op mij neerploften. Daar gebeurde het.

*Ik bleef staan en richtte mijn gelaat naar de zon. Ik keek in de zon. In een wonderbare flits was alles voorgevallen en voorbij. Ik weet nog altijd niet hoe ik dit adequaat moet beschrijven. Ik keek in de zon. De zon trof mij. Iets in mij sprak: 'Ik en de zon, de zon en ik', en ik wist dat wij een pact gesloten hadden voor het leven. Nooit, zolang ik in de zon geloofde, zolang ik de zon vertrouwde, zou de zon mij verlaten en mij nog aan mezelf overlaten. Er kon mij niets meer overkomen, ik was voor altijd onkwetsbaar, ik had een oppermachtige bondgenoot gevonden. Meteen werd ik door de zon doorbrand, waren al mijn zwarte problemen opgelost en liep ik licht en gezuiverd, zonder zwaarte, bijna als een engel, langs de Renaissancelaan, die nooit beter haar naam gedragen had, verder. Op dat ogenblik was ik een godenkind en ik vond alles volledig natuurlijk, ja, het enig mogelijke.'*⁴

In zijn toelichting schrijft Erik van Ruysbeek dat die ervaring zijn verdere leven sterk heeft beïnvloed. Wanneer het moeilijk werd en donkere wolken hem dreigden te verpletteren volstond het om te zeggen 'ik en de zon'. Dan was hij weer de eeuwige jongeling van toen. Later ontdekte hij dat alle mystiek begint met een zuivering van de oude mens, die je voorbereidt op een nieuw leven. De oude mens moet verdwijnen en afsterven. 'Dit afsterven gaat gepaard met een leegte, een angst voor de sprong in het onbekende, de sprong in een nieuwe situatie. Deze zuivering, deze metamorfose was in het symbool van mijn zonne-ervaring met mij gebeurd. Bij gebrek aan intellectueel begrip was ze in mijn lichaam uit zichzelf onweerstaanbaar doorgebroken.'⁵



ANDERS DAN WE DENKEN

Enkele jaren later, als hij zich verdiept heeft in de ontdekkingen van astrofysica en microfysica en gelezen heeft hoeveel leegte er zich bevindt tussen kern en elektronen, hoe de aarde kan worden samengeperst tot een nietig stofje (weliswaar met een ongelooflijke zwaarte), heeft hij een ervaring die hij benoemt als die van de baksteen.

'Ik was 21 en bij het verlaten van een cursus hechtte mijn blik zich vast aan een donkerrode baksteen in de binnenkant van de witgekalkte lokaalmuur (hij fungeerde een beetje als de glans van de tinnen pot waar Boehme naar keek), waar de kalk van afgevallen was. Het korrelig aspect van de baksteen verwekte de openbaring. Ineens metamorfoseerde de harde steen in een transparante oneindig kleine werkelijkheid. Ineens zag ik hem als een leegteveld met hier en daar bijna onvindbaar reizende atomen en elektronen. Binnen dezelfde flitservaring zag ik heel de muur in dezelfde gedaante, zag ik de lucht tussen de steen en mij in dezelfde gedaante, zag ik mezelf in dezelfde gedaante, zag ik de leegte in ons drieën heel het landschap vullen en de grenzen tussen ons uitwissen en had dit alles zich al uitgebreid tot geheel het lokaal, tot de stad, tot de kosmos. Wij waren daarin verdwenen, er was alleen nog een universeel veld van leegte waarin hier en daar kernen en elektronen hun weg zochten, en had ik op dat ogenblik niet ook mijn normale mensenblik behouden, dan was ik reddeloos verdwenen en had ik mij reddeloos verloren in het enige dat nog bestond: een eindeloos firmament vol nieuwe sterren te midden van een duizelingwekkende leegte.

Ik stapte als een zombie naar het nabije park om daar op een bank de balans op te maken. Wat mij het sterkste trof, was de open grenzeloosheid binnen alle lichamen en tussen alle lichamen. Wie klein genoeg was zou zonder belemmering door deze leegterewereld kunnen reizen, praktisch zonder angst om op een kern of elektron te zullen botsen, los door alle 'lichamen' heen. Het tweede dat mij opviel was dat dit alles geen fantasie was, maar eenvoudig de wetenschappelijke werkelijkheid, zoals ik ze toen meende te kennen. (...) Dit was een 'concrete oneindigheid' naar het woord van Giordano Bruno over zijn eigen wereldbeeld.⁶

Dat het hier om een bijzondere ervaring gaat lijkt me duidelijk. Deze en eerdere ervaringen zijn Van Ruysbeek het hele leven bijgebleven, ze waren onvergetelijk en hebben grote invloed gehad op alles wat er daarna gebeurde. Het is de vraag of dit een mystieke ervaring kan worden genoemd. Zelf schrijft Van Ruysbeek dat hij hierin niet boven de mogelijkheden van de mentale mens uitsteeg. Hij ziet een dergelijke ervaring als een gevolg van het verstandelijke, van wat hij geleerd had. Het was meer een conclusie, een toepassing van die kennis, geen mystieke ervaring. Misschien was het een bouwsteen, een opstapje naar wat hij later mystieke ervaring noemde. 'De andere dimensie, de totaliteit en de eenheid, zouden slechts een stuk later met geheel hun gamma en numineuze diepten in mij doorbreken, en wel in wat ik de Ploumanach-ervaring zou noemen. De baksteenervaring kon ik nog beschrijven. Met de Ploumanach-ervaring zou ik dit niet meer kunnen.'⁷



'Tijdens een zomervakantie in Bretagne, iets na mijn 51^e jaar, was ik eten gaan kopen in het dorpje Ploumanach en keerde rond de middag, onder een blakerende zon, naar de camping terug. Op een zeker ogenblik, bijna van geluk en welzijn verzadigd, te midden van de zon en honderden zoemende insecten, bleef ik staan in een korte holle weg om dit genoeg volledig en rustig in mij op te nemen. Op dat ogenblik gebeurde het en veranderde mijn leven. In iets als een tijdloos ogenblik, dat voorbij was op het ogenblik zelf dat ik er mij bewust van werd, gebeurde het onmededeelbare. (...)

Het was alsof de alwetende, alzijnde ruimte boven mij zich over mij ontfermde en mij aan dit al-weten en dit al-zijn deelachtig maakte. Het Al maakte zich aanwezig in mij en metamorfoseerde mij tot mijzelf, tot Al. Het palmde mij in en herstelde mij in mijn oorspronkelijke, in mijn enige ware werkelijkheid. Ik was weer mezelf, ik was weer thuis. Een verloren zoon had zijn enige, ware natuur teruggekregen. Ik liep verder, alsof er niets gebeurd was. (...)

De openbaring werkte als een zeer lichte gongslag, waarvan de klankvibraties geleidelijk zouden uitzetten en in omvang groeien tot een hoogtepunt, waarna zij geleidelijk zouden afnemen maar nooit meer eindigen. Heel wat leerde ik later door lectuur en onderricht nog bij, maar telkens greep ik spontaan naar eigen ervaring terug om dit te controleren, door eigen beleving te herbeleven en er eigen klemtonen aan toe te voegen. Elk ogenblik van mijn latere leven volstond een wilsdaad om alles opnieuw in herinnering te herbeleven en de vanzelfsprekendheid van de nieuwe wereld bijna permanent, maar minder hevig, te ervaren. De oorspronkelijke ervaring bleef ter beschikking staan.

Zonder dat ik het onmiddellijk inzag, was mijn leven gekanteld in zijn waar, totaal aanvoelen. De geestelijke smaak, die dit in mij verwerkte, zou nooit meer ophouden. Ik was onherroepelijk geworden wie ik was en wat ik was. En tussen dit wie en dit wat was geen onderscheid meer.

Als ik in één woord poog te zeggen wat mij overkwam, zou ik spreken van een oververzadiging van algehele volkomenheid. Filosofischer uitgedrukt: ik voelde me ineens datgene zijn wat uit zichzelf is. Maar taal is analytisch en ons mentaal instrumentarium kan niet anders dan de elementen van deze éne volkomenheid een voor een opsommen. Het eerste of belangrijkste waarmee de ervaring mij vulde was de alles overheersende en doordringende eenheid van alles.

Niet alleen de kosmos, maar wat de kosmos kosmos deed zijn, niet alleen het bewustzijn, maar wat het bewustzijn bewustzijn deed zijn, en zo verder; het zijn en de oorsprong van het zijn, het zijn van het zijn, de zijnden en de oorsprong van de zijnden, het zijn van de zijnden, het leven en de oorsprong van het leven, alles wat men zich kan inbeelden, alle categorieën en variaties van de werkelijkheid: zij waren één, zij waren één ding, één vanzelfsprekendheid. De eenheid bestond niet uit één verband met elkaar, uit onderlinge relaties, uit hiërarchieën die één waren, maar zij was werkelijk één. Er was één enkel ding, er bestond geen ander en geen andere. Er was maar één enkel ding, onbegrijpelijk voor het verstand, duidelijk, vanzelfsprekend in de ervaring. Ik was de boom. Ik was de zon. Zonder dat mijn verstand dit begreep was dit een vanzelfsprekendheid. Het verblindde me zelfs niet. Het was eenvoudig een natuurlijke perceptie die ik objectief, nuchter, sereen waarnam.⁸

Van Ruysbeek spreekt hier over mystieke ervaring. Hij probeert een aantal kenmerken van deze bijzondere ervaring te benoemen, hoewel het volgens hem eigenlijk ook weer geen verschillende kenmerken zijn. Ik destilleer uit zijn toelichting de volgende karakteristieken.

- a De alles overheersende en doordringende eenheid van alles. Er was één enkel ding, er bestond geen ander en geen andere: identiteit van eenheid en veelheid.
- b Een gevoel van almacht en alwetendheid, alsof men boven alles verheven was.
- c De *coincidentia oppositorum*, het zich bevinden op een punt waar geen tegenstellingen zijn, op een moment waar de tegenstellingen nog niet bestaan.
- d De tijdloosheid en oorzaakloosheid van het gebeuren. Tijd bestaat niet en alles wordt in zijn geheel aanwezig gesteld.
- e Het wegvallen van het ik. Het ego was als vervluchtigd, het was zoveel als een illusie.

De mystieke ervaring is voor de taalvaardige Van Ruysbeek moeilijk onder woorden te brengen, omdat taal voor hem te analytisch is. Hij verwijst naar een uitdrukking van Nicolaas van Cusa (*coincidentia oppositorum*: het samenvallen der tegenstellingen), voelt zich als datgene wat uit zichzelf is en zegt begrip te hebben voor negatieve taal die minder bevestigend is en meer lijkt op het stamelen van de verbijsterende mens die geconfronteerd wordt met een mysterie. 'Door te zeggen wat het opperste mysterie niet is, wordt zijn diepste aard geëerbiedigd en het begrip ervoor gelouterd tot niets meer overblijft dan de suggestie van zijn onuitspreekbaarheid en onvoorstelbaarheid. Dit is zowel waar voor de atheïst, de agnosticus als voor de religieuze mens.'⁹

Van Ruysbeek spreekt over mystiek zonder God, maar zegt begrip te hebben voor mensen uit andere culturen of uit vroeger tijden die over Godservaringen spraken, omdat het eenvoudige woord God een vlag is die alle ladingen gemakkelijk dekt. 'God fungeerde als een soort *passe-partout* waarin ieder zich naar eigen mogelijkheid kon uitleven.'¹⁰ De mens is volgens hem een wezen in wording en mensen bevinden zich soms in verschillende stadia, zoals mensen ook verschillende talenten hebben. Opdracht en beoordeling zijn daarvan afhankelijk. Zelf noemt hij een persoonlijke God een antropomorfisme. God is een projectie die in de loop der tijden onvermijdelijk zal worden ingetrokken. Daarom schrijft hij over mystiek zonder God. Aan Jacob Boehme ontleent hij het begrip 'Ungrund', dat hij vindt getuigen van een betere en meer eigentijdse benadering.

*'Echte genade is plots geabsorbeerd worden door de ongrond, er wat het ego betreft in vergaan, er totaal in opgaan. Het is de ongrond die plots het ego verdrinkt in zijn universele essentie. Er is niets te winnen. Er is niets te verliezen. Niets hebben is alles zijn. Aan ongrond kan niets worden toegevoegd of afgenomen.'*¹¹



Doet het al dan niet noemen van God er iets toe? What is in a name? Voor het benoemen van mystieke ervaringen kan in ieder geval bij Van Ruysbeek deze naam gemakkelijk gemist worden. Van de drie hier beschreven bijzondere ervaringen rekent hij alleen de laatste tot een mystieke ervaring. De andere kunnen dan religieuze ervaringen worden genoemd, omdat ze hem laten opgaan in een werkelijkheid die de eigen persoon doet wegsmelten. In het eerste geval is er sprake van een verbond met de zon, een bepaalde eenwording ermee. Bij de baksteenervaring is het wegzinken in een veld van leegte mogelijk nog intensiever. De schrijver voelt zich verdwijnen in en één worden met een eindeloos firmament temidden van een duizelingwekkende leegte. De beschreven ervaringen zijn gelukkig makend, onvergetelijk en van grote invloed op het verdere leven. Het verschil met de laatste ervaring die Van Ruysbeek als een mystieke ervaring aanduidt lijkt vooral een verschil in intensiteit. Hij beschrijft zijn ervaringen vanuit een situatie waarin hij meerdere en heftigere ervaringen heeft meegemaakt en kijkt dan terug op de vroegere belevenissen die hij als minder intens ziet en nog niet als mystiek beschouwt. Vanuit een ander vergelijkingspunt zouden de eerste twee ervaringen ook als mystiek kunnen worden betiteld. De door hem genoemde karakteristieken zijn daar ook op van toepassing.

In dit verband kan worden verwezen naar een soortgelijke ervaring van Kathleen Raine, geboren in de jaren twintig in Londen. Ze studeerde biologie in Cambridge en trok zich na een paar mislukte huwelijken met haar kinderen terug op het platteland. Ze werd een bekend schrijfster en dichter en had veel bewondering voor William Blake. In een van haar boeken beschrijft ze een wat zij noemt mystieke ervaring die gelijkenis vertoont met de baksteenervaring van Erik van Ruysbeek.

‘Op een avond zat ik daar alleen aan mijn schrijftafel, de Aladdinlamp aan een houtvuur in de open haard. Alles was tot rust gekomen. Ik keek naar de hyacint op tafel en terwijl ik met starende blik naar de vorm van de bloemblaadjes keek, naar de kracht van die gebogen vorm als ze zich openen en achterover krullen waardoor het geheimzinnige binnenste van de bloem met de helmknoppen en oogvormige hartjes wordt blootgelegd, merkte ik plotseling dat ik er niet langer naar keek, maar was ik de bloem. Er was een duidelijke, niet te beschrijven, bepaald niet vage, maar wel minder emotionele verandering van bewustzijn in de plant zelf. Of eigenlijk waren de plant en ik één, en niet te onderscheiden; alsof de plant een deel van mijn bewustzijn was. Ik durfde nauwelijks adem te halen, gevangen als ik was in een soort aandacht waarin ik de levensstroom in de cellen kon aanvoelen. Ik nam de bloem niet waar, ik leefde in die bloem. Ik was mij bewust van het leven van de plant als een trage vloed of een circulatie van een levensstroom van zacht glanzend licht van de uiterste zuiverheid. Ik kon de formele structuur en het dynamische proces waarnemen als een simpele kern. Deze beweeglijke vorm was, naar het scheen, van spirituele en niet van materiële orde; van een zuiverder materie, of van materie die als geest wordt waargenomen. Er was niets emotioneels aan deze ervaring die een bijna mathematische benadering was van een complex en geordend geheel, dat werd waargenomen als een geheel.



Dat geheel was levend en dat boezemde een bezielend gevoel in van onbetwistbare heiligheid. Levende vorm – dat is wel de beste benaming voor de kern of ziel van de plant. Met ‘levende’ bedoel ik niet dat wat een dier onderscheidt van een plant, of een plant van een mineraal, maar meer een hoedanigheid die zowel dier, plant als mineraal in hun eigen mate hebben. In deze betekenis is alles levend, of helemaal niets is levend; het materialisme is voortdurend gericht op die ontkenning, bij gebrek – dat begrijp ik nu – aan de directe bezorgdheid voor het leven als leven. Die ervaring hield enige tijd aan – Ik weet eigenlijk niet hoelang – waarna ik terugviel in het domme menselijke bewustzijn met een gevoel van kleinheid. Ik had zo’n ervaring nooit eerder gehad en ik heb het sindsdien ook niet in dezelfde mate gevoeld; en toch leek het toen niet vreemd maar oneindig vertrouwd, alsof ik uiteindelijk de dingen ervoer zoals ze werkelijk waren, alsof ik was waar ik thuis hoorde, waar ik in zekere zin altijd was geweest en ook altijd zou zijn.¹²

Zoals bij Van Ruysbeek zijn microfysica doorklinkt in zijn beschreven ervaring van toen hij 21 was, is het hier de biologische achtergrond die de ervaring karakteriseert. Erik van Ruysbeek spreekt hier niet over mystieke ervaring, maar Kathleen Raine doet dat wel. Zij verhaalt over het opgaan in een geheel andere werkelijkheid, waarin ze samenvalt met de bloem die ze waarneemt, waarin ze al het levende is dat dier, plant en mineraal gemeen hebben en waar ze voor haar gevoel thuis is.

Wat bij deze ervaringen opvalt is het paradoxale gevoel van enerzijds het vreemde en buitenissige dat iemand overkomt en anderzijds het vertrouwde thuishomen. Dit zou kunnen verwijzen naar een verschil tussen het religieuze en het mystieke waarbij het eerste meer verwant zou zijn met het vertrouwde waarbij men zich thuis voelt en het tweede meer aansluit bij het breken met alles wat als vanzelfsprekend wordt beschouwd. Maar dit lijkt me onjuist omdat het vertrouwde ook duidelijk aanwezig is bij de beschrijving van de laatste ervaring van Erik van Ruysbeek die hij als mystiek bestempelt en waar hij aangeeft: ‘Ik was weer thuis. Een verloren zoon had zijn enige ware natuur teruggekregen.’ Zowel bij de mystieke als bij de religieuze ervaring lijkt zowel het vertrouwde als het nieuwe en buitengewone gevoel aanwezig te zijn. In de mystiek zijn beide gevoelens aanwezig. Ze vallen er kennelijk samen, zoals alle tegenstellingen er samenvallen (coïncidentia oppositorum). Het lijkt dan ook onjuist wat sommige auteurs en theologen opmerken dat het breken met alle vanzelfsprekendheid als het meest kenmerkende van de mysterieuze mystiek te zien en de herkenning van ‘het altijd al geweten hebben’ meer als een karakteristiek van het religieuze te beschouwen. Het mystieke en religieuze zijn congruent. De verschillen die Van Ruysbeek aangeeft tussen wat wel en geen mystiek is zijn relatief en persoonlijk. Ze sluiten op de een of andere manier aan bij vorige ervaringen en worden in vergelijking daarmee waarschijnlijk als intensiever en anders ervaren. Voor Raine was het haar eerste en enige intensieve ervaring, bij Van Ruysbeek verbleken de twee vorige bij de laatste.



Dit bevestigt de veronderstelling dat ze te maken hebben met een verschil in intensiteit en met welk persoonlijk vergelijkingspunt men daarbij hanteert. Het religieuze en mystieke zijn in die zin inwisselbaar. Afhankelijk van wat men als uitzonderlijk beschouwt zijn de beschreven ervaringen mystiek dan wel religieus te noemen. Wanneer men andere eisen stelt aan het spectaculaire van de mystiek en daaronder bijvoorbeeld verstaat dat de ervaring in zijn betekenis en in zijn gevolgen niet alleen ingrijpend en baanbrekend maar ook revolutionair en wereldschokkend moet zijn, kan zelfs de derde ervaring van Erik van Ruysbeek niet als mystiek maar als religieus worden betiteld. Een kennismaking met de ervaringen van Franklin Jones laat zien dat dergelijke ervaringen nog extremer kunnen zijn. Het gaat ons echter niet om een vergelijking in extremiteiten maar om te trachten de religieuze elementen van deze ervaringen te benoemen.

3.2 Ervaringen van Franklin Jones

Franklin Jones (1939) is een Amerikaan die enkele jaren filosofie studeerde aan de universiteit van Columbia en later Engels aan de universiteit van Stanford in Californië. Hij experimenteerde met allerlei bewustzijnstoestanden, omdat hij iedere mogelijkheid om ervaring op te doen zonder reserve wilde uitbuiten, zodat niets binnen de bestaande mogelijkheden hem onbekend zou blijven. Hij zocht, wat hij noemde, de werkelijkheid als werkelijkheid, niet wat beweerd wordt over wat is. In het derde jaar van zijn studie, in 1960, toen hij tot heel laat achter zijn bureau verbleef en het idee had dat er geen ervaringen meer waren waarmee hij nog geen kennis had gemaakt, overkwam hem iets wat hij later als volgt beschreef.

‘Toen beleefde ik, heel plotseling, op een bepaald moment een totale omwenteling in mijn energie en bewustzijn. Aan het verste einde van al dit bewustzijn opende zich een stijgend, absoluut gevoel van inzicht. En alle gedachte-energie die afdaalde in die diepte leek op een of ander onpeilbaar punt rechtsomkeert te maken. De opstijgende impuls zette me op mijn benen en ik voelde een enorme vloed van kracht uit mijn diepten stromen en uitdijen zodat mijn hele lichaam en ieder niveau van bewustzijn gevuld werd met golven van de mooiste en meest uitbundige energie.

Ik voelde me totaal buiten zinnen, maar die waanzin was niet wanhopig. Er school geen zoeken noch dilemma in, er was geen vraag, geen onvervulde drijfveer, er was geen enkel oogmerk noch een aanwezigheid buiten mezelf om. Mijn kamertje was te klein voor die energie. Ik holde het huis uit de straat op. Ik dacht: vond ik maar iemand om mee te praten, om dit over te kunnen brengen. De energie in mijn lichaam was overweldigend en iedere cel van mijn wezen was vol van een extase die door zijn druk, zijn licht en kracht, bijna ondraaglijk was. Maar het was midden in de nacht. In geen enkele kamer brandde licht. Ik kon niemand bedenken die ik wakker kon maken en die mijn ervaring zou begrijpen. Maar ik had het gevoel dat al zou ik een vriend tegenkomen, ik mezelf niet zou



*kunnen uitdrukken. Mijn woorden zouden alleen maar een soort onbeheerst, dicht-
terlijk gebrabbel zijn.*

*Mijn hoofd deed pijn van de intense energie die mijn hersens verzadigde. Ik dacht:
vond ik maar iemand die een aspirine voor me had of iets om me tot rust te
brengen. Maar zo iemand was er niet. Uiteindelijk matte ik mezelf af door langs
de straten te zwerven en keerde ik terug naar mijn kamer.¹³*

Jones geeft in zijn boek aan dat het nog jaren zou duren voordat hij begreep wat dit allemaal betekende. Het vormde voor hem de aanzet tot een onbegrensd leven. De boven beschreven ervaring lijkt me geen mystieke ervaring, eerder een uit de hand gelopen hoofdpijn of een bepaald soort bewustzijnsvergroting met golven van uitbundige energie. Er kan namelijk niet worden gesproken over het opgaan in een zichzelf overstijgende werkelijkheid. Er is sprake van een 'ik', hetgeen bij de mystiek, zoals Van Ruysbeek en Raine die typeren, niet het geval is. Een jaar na deze ervaring begint Franklin Jones in Californië aan zijn studie Engels. Het opdoen van allerlei ervaringen combineert hij daar met het precies opschrijven van wat er gebeurde. Hij heeft altijd een blocnote bij zich en schrijft op wat er zich afspeelt in zijn bewustzijn. Tegelijk heeft hij zich opgegeven als proefpersoon voor experimenten met drugs (mescaline, LSD, psilocibine) en verdiept zich in oosterse meditatie en yoga. Uit deze periode beschrijft hij de volgende ervaring.

*'Als ik bij aanvallen van kinderziekten in een delirium raakte, had ik een paar
keer een ervaring alsof er een massa reusachtige duimen van boven neerdrukte in
een gedaante van mij die veel groter was dan mijn fysieke lichaam. Die ervaring
met de 'duimen' deed zich nog een of twee keer voor tijdens die drugsexperimen-
ten.*

*De 'duimen' waren niet zichtbaar in de gebruikelijke zin van het woord. Ik zag
ze toen niet en ook niet als kind. Ik kon ze niet zien met mijn ogen en het waren
geen visuele hallucinaties. Toch beleefde ik ze heel bewust met een eigen speciale
vorm en beweeglijkheid net zoals ik mijn eigen grotere en ook onzichtbare gestalte
ervoer. Ik liet die tussenkomst van de 'duimen' toen niet volledig toe, evenmin als
in mijn kinderjaren. Ik hield die op afstand uit angst om overweldigd te worden,
want ik begreep totaal niet wat er gebeurde. Maar jaren later gebeurde hetzelfde
op natuurlijke wijze in meditatie. Omdat mijn meditatie geleidelijk was gegaan,
waardoor ik alles wat op elk niveau werd gecommuniceerd opnam zonder dat ik
geschokt raakte, kon ik deze ervaring laten gebeuren. Toen ik het toeliet, drongen
de 'duimen' mijn gedaante helemaal binnen. Ze deden zich voor als tongen of
onderdelen van een kracht die van boven kwam. En toen ze diep in mijn lichaam
waren doorgedrongen, leek het magnetische of energetische evenwicht in mijn wezen
zich om te keren. Bij verschillende gelegenheden leek het alsof mijn lichaam zich
iets boven de grond had verheven; misschien is dat wel de basis van aanwijzingen
in de mystieke literatuur voor fenomenen als zweven, verplaatsen of zelfs 'hemel-
vaart'.¹⁴*



Uit deze beschrijving blijkt hoe verschillende ervaringen en dan vooral de interpretaties ervan in elkaar grijpen en door Jones moeilijk van elkaar kunnen worden losgezien. Hij beschrijft ze ook vanuit een situatie – jaren later – die verschilt van de situatie waarin hij ze daadwerkelijk meemaakt. In die zin is het niet gemakkelijk begin en eindpunt van de ervaringen aan te geven, omdat ze onlosmakelijk zijn verbonden met zijn geschiedenis.

Van Ruysbeek probeert zijn ervaringen zo objectief mogelijk te beschrijven, maar ook daar wordt al duidelijk dat ze in elkaar grijpen, dat er sprake is van een proces waarin ieder verleden het heden bepaalt en waar de opeenvolgende gebeurtenissen elkaar niet alleen kleuren maar ook lijken te constitueren.

Bij het lezen van bovenstaande duimen-ervaring denkt men niet direct aan mystiek, maar aan een angstige droom of een psychotische gemoedstoestand. De verwijzingen naar de mystieke literatuur lijken op een 'hinein' interpreteren. Voor Jones staan ze echter in verband met zijn latere ervaringen die door hem als mystiek worden benoemd.

Wat de eerste ervaringen betreft wordt zowel door Erik van Ruysbeek als Franklin Jones opgemerkt dat ze niet wisten wat hun overkwam. Maar de herinneringen eraan voegen zich aaneen en lijken zo mede op grond van wat ze lezen en bestuderen een mystiek kader te krijgen. Misschien blijkt hieruit al hoe moeilijk het is ervaringen te objectiveren. Ze zijn nauw verbonden met het innerlijk van de persoon en er amper van te onderscheiden. Je zou het innerlijk dat de persoon vormt moeten vergelijken met degene die hij was voordat hij een dergelijke ervaring kreeg en als in een berekening de vroegere persoon van de tegenwoordige moeten aftrekken om het verschil te kunnen benoemen. Dit is tamelijk complex. We weten amper wat we precies met het innerlijk, het bewustzijn, het gedachtegoed van iemand bedoelen. Het lijkt moeilijk dit innerlijk tot in details in kaart te brengen. Men kan wel de verschillende hersenfuncties meten en vergelijken, maar dat is nog iets anders dan bewustzijn en herinnering.

Dergelijke bijzondere ervaringen blijken het persoonlijk bewustzijn, heel het gedachtegoed en zingevingskader dermate te beïnvloeden, dat je niet alleen zelf verandert maar dat ook het verleden een andere kleur en interpretatie krijgt, zodat bij het vergelijken tussen het verleden en het heden niet alleen het heden maar ook het verleden verandert. Ervaringen bewerkstelligen ontwikkelingen en interpretaties die niet losgezien kunnen worden van de hele voorgeschiedenis van de persoon en daarom moeilijk zijn te verzelfstandigen.

De biografie van Franklin Jones getuigt van een zekere megalomanie, gekoppeld aan een sterke wilskracht. Hij wil het onderste uit de kan en alles over het bewustzijn en de menselijke geest te weten komen. 'Mijn opzet was om onafgebroken bewust te blijven op het niveau van het diepste centrum van de geest', schrijft hij⁵. De onverzettelijkheid en onverschrokkenheid waarmee hij zijn zoektocht naar het absolute bewustzijn en de ultieme ervaring onderneemt, lijkt op die van een Amerikaan die vanuit een werelddeel dat amper fietst de Tour de France wil winnen. Hoe ongelooflijk het ook mag klinken, het doel wordt bereikt.



In het najaar van 1963 komt hij tot het inzicht dat zijn zoeken naar de meest intensieve bewustzijnservaringen te maken heeft met een narcistische mentaliteit en hij raakt ervan overtuigd dat hij moet werken aan de dood van Narcissus. Hij ziet in dat hij een leraar nodig heeft om hem te helpen en vindt in New York een leraar in Kundalini-yoga. Kundalini kan verstaan worden als basisenergie die de wereld in stand houdt en als de manifestatie van een goddelijke moeder. Het gaat hier om een onderdeel van de Hindoeïstische of Indiase filosofie waar Advaita Vedanta centraal staat. Kundalini vormt de basis van alle bewustzijn.

De oude Hindoes onderscheiden zeven chakra's, zeven niveaus van bewustzijnservaring. Drie ervan zijn in het onderste deel van het menselijk lichaam gesitueerd: helemaal onderaan bij de anus het chakra van de materie die daar verteerd wordt afgescheiden. Daar vlakbij het chakra van de voortplanting en de seksualiteit. Daarboven in de buik, ter hoogte van de navel, ligt het chakra van de macht, waarmee we heersen en beheersen. Deze drie chakra's duiden op de fysieke menselijke werkelijkheid. De bovenste drie chakra's bevinden zich in het hoofd, waarbij in het strottenhoofd het chakra van de taal ligt dat verwijst naar de mens als sprekend wezen. Vervolgens is er het chakra van het heldere bewustzijn gelokaliseerd midden op het voorhoofd en het chakra van de extase en het zuivere inzicht dat gesitueerd wordt op de kruin, het punt waarbij je uit je bol kunt gaan. Wanneer dat gerealiseerd wordt spreekt men in de Vedanta over zelfrealisatie. De drie onderste en de drie bovenste chakra's worden met elkaar verbonden door het chakra van het hart, daar waar de drie materiële dimensies worden getransformeerd in drie immateriële dimensies. Via het hart worden de fysieke elementen van voedsel, seks en macht als het ware omgezet in de meer geestelijke elementen van taal, bewustzijn en inzicht.

In de Advaita Vedanta leert Jones dat overgave een loslaten van het ego is, een loslaten van de aangeleerde identiteit en reactiepatronen, maar dat hoe meer je dat probeert, hoe meer dit in taal en bewustzijn wordt versterkt. In 1967 krijgt hij echter een ervaring die zijn hele zoektocht met alle ontdekkingen samenvatte en die hij betitelt als de dood van Narcissus.

'Het was alsof mijn hele leven me zonder onderbreking tot dit punt had gebracht. Het leek alsof alle verschillende methoden die ik in mijn leven had toegepast er steeds voor hadden gezorgd dat ik deze ervaring niet tot het einde ging. Mijn hele leven was ik bezig geweest mijn dood te verhinderen. Ik lag totaal ontwapend op de vloer niet in staat ook maar iets te doen dat de sterker wordende angst kon voorkomen. En dus nam hij toe, maar voor het eerst liet ik het gebeuren. Ik kon er niets tegen doen. De angst en de dood wonnen terrein en werden tot een alles overheersende ervaring. Ik was getuige van het hoogtepunt van die angst tijdens een ogenblik van bewuste, vrijwillige dood. Ik stond toe dat de dood intrad en ik zag het gebeuren.

Toen die crisis voorbij was voelde ik een heerlijke opluchting. De dood had zich voltrokken maar ik was getuige gebleven. Ik bleef er onberoerd door. Lichaam, geest en persoonlijkheid waren gestorven, maar ik bleef over als een ongekwalificeerd bewustzijn. Toen al die angst en dat doodgaan hun beloop hadden gekre-



gen, toen het lichaam, de geest en de persoonlijkheid waarmee ik me had geïdentificeerd, gestorven waren en mijn aandacht niet meer op die dingen gericht was, zag of onderging ik de werkelijkheid in al haar volheid. Er was een oneindige gelukzaligheid van Zijn. Een maagdelijke verhevenheid zonder afscheiding, zonder individuatie en zonder ook maar iets waarvan ik afgescheiden kon worden. Er was alleen maar de werkelijkheid zelf, de onvergelykbare natuur en het constante bestaan dat de onderstroom is van het hele avontuur van leven.

Na een poosje stond ik weer op, liep wat rond en straalde energie uit, de kamer in. De gelukzalige, onbedreigde stroom van werkelijkheid bleef maar vanuit mijn hart stralen en geen enkele hartslag werd gehinderd door mijn eigen bestaan of dat van de wereld. Ik had een totaal nieuw inzicht verworven. Ik begreep Narcissus en de volle waarheid van lijden en zoeken. Ik zag de betekenis van mijn hele leven op dat moment. Lijden, zoeken, het bevredigen van eigen genoegens, spiritualiteit en de rest waren geworteld in dezelfde primaire en foutieve drijfveer. Het was het vermijden van relatie in al zijn vormen. Dat was alles. Dat was de chronische en nooit aflatende bron van onze activiteit. Het was onze eigen activiteit. Het chronisch vermijden van relatie. We zien onszelf voortdurend als afgescheiden en aldus is de geest de vorm van beperking, sterfelijkheid en dood geworden. Dus leden we altijd, waren we altijd op zoek, gingen we ons altijd aan van alles te buiten, ons leven modellerend naar een of ander onbekend doel in de eeuwigheid. Het leven scheen louter bepaald te worden door dit proces van vermijden. Het was de bron van afscheiding en on-liefde, de bron van twijfel en onwerkelijkheid, van beperking en verlies. Maar in feite bestaat er alleen maar relatie, alleen maar liefde, alleen maar de onbeperkte staat van werkelijkheid. (...)

Niet afscheiding, zelfs niet eenwording, maar onvoorwaardelijk in relatie zijn of niet afgescheiden zijn, welke in me op als de diepste zin van het bestaan.¹⁶

Deze ervaring wordt hier gekarakteriseerd als de dood van Narcissus. Het verlies van het 'ik' is ook een kenmerk dat we in de ervaringen van Erik van Ruysbeek en Kathleen Raine tegenkwamen, maar dat hier op een meer dramatische wijze centraal wordt gesteld. De ervaring van Jones vertoont ook sterke overeenkomsten met die van sjamanen¹⁷ en andere mystici die eerst moesten sterven voordat hen de 'oneindige gelukzaligheid van het Zijn' ten deel valt. In feite komen in deze doodservaring ook enkele andere door Van Ruysbeek genoemde kenmerken naar voren. Er wordt gesproken over 'alleen maar de werkelijkheid', 'een oneindige gelukzaligheid van het Zijn' en over 'het onvoorwaardelijk in relatie zijn'. Het betreft ook een absolute en totale ervaring die als onbeschrijflijk overkomt en zonder meer als een eenheidservaring kan worden aangemerkt.

In zijn biografie schrijft Jones (onder de naam van Da Free John) dat hij na deze ervaring met zijn vrouw Nina naar India reist waar hij in een ashram tot een permanente staat van zelfrealisatie komt. Hij hoefde alleen maar stil te zitten en getuige te zijn.

'Ik had het gevoel alsof ik alleen maar bestond als bewustzijn zelf. Er was geen andere ervaring, geen gedachte, gevoel of waarneming, behalve dat ik als oneindigheid scheen te bestaan en mijn bewustzijn zich boven mij geconcentreerd had



*op een onpeilbaar punt voorbij elke ruimte en toch boven me. Toen ik me op dat punt concentreerde, beleefde ik een onbegrensde vorm van gelukzaligheid, een absoluut volmaakte en stralende vreugde die mijn wezen totaal in beslag nam.*¹⁸

En even verder schrijft hij:

*'Ik was ontwaakt als het Zelf, de Getuige, de uiteindelijke werkelijkheid uit de oude geschriften. Terwijl we ons doorgaans bewust blijven als de capsulaire eenheid, vervat in het lichaam, was ik ontwaakt als degene die waarlijk het leven en het bewustzijn van het lichaam en al het andere is. Ik had het bewustzijn zien afdalen van die absolute en meest oorspronkelijke staat, via de verschillende niveaus van zijn naar het bewustzijnsniveau van het lichaam. Ik had het bewustzijn van het lichaam aanschouwd vanuit het gezichtspunt van het Zelf, Siva of Siva-Shakti, het universele Wezen dat alle dingen leeft.'*¹⁹

Deze beschrijving sluit aan bij de mystiek van Advaita Vedanta.²⁰ Volgens deze traditie kan Jones een gerealiseerde genoemd worden, een mysticus, iemand die ontwaakt is en de werkelijkheid is geworden. In de ervaringen die Jones beschrijft treden soms ook visioenen op waarin hij zichzelf ervaart als een stralende God of een afschrikwekkende demon. Ook schrijft hij over een verschijning van Maria.

'Ik had ongeveer een half uur onkruid gewied, toen ik me plotseling bewust werd van een vertrouwde aanwezigheid, alsof er een vriend achter me stond. Ik kwam overeind en keek over mijn schouder. Daar in de tuin stond, in een duidelijk waarneembare gedaante van subtiele energie, maar zonder normaal zichtbaar te zijn, de maagd Maria, de moeder van Christus.

*Mijn eerste impuls was om in lachen uit te barsten. Jarenlang had ik totaal geen sympathie gevoeld voor het christendom. Ik vond dat ik aan mijn godsdienstige verplichtingen had voldaan. Ik zag die hele godsdienstige traditie slechts als een symbolische en rituele boodschap van wat in werkelijkheid zaken waren van direct bewustzijn, zuivere kennis en Vedantische conclusies over de werkelijkheid. En nu stond ik in de levende aanwezigheid van de moeder van Christus, als ging het om een kosmische grap!*²¹

Maria roept hem op een rozenkrans te kopen en in Europa enkele bedevaartsplaatsen te bezoeken, hetgeen hij doet. Het is tamelijk vreemd dat iemand vanuit een heel andere religie een verschijning krijgt van Maria en daar een boodschap ontvangt die hij uitvoert. Nog vreemder misschien is dat Jones gewag maakt van een kosmische grap.

Verschijningen werden in het verleden vaak in verband gebracht met mystiek of religie. Mariaverschijningen zijn met name sinds Lourdes (1858) geen uitzonderlijk verschijnsel²². Vanuit de psychiatrie worden verschijningen als een psychotisch verschijnsel gezien. Er zijn echter ook verschijningen die niet de ontregelende functie van een psychose hebben, maar die mensen juist steun en kracht geven, zoals iemand die zijn overleden moeder ziet of een dierbare vriend. Een fata morgana kan soms iemands redding betekenen. Er zijn voorbeelden te geven van verschijningen bij mensen met paranormale gaven die een hulpverlenende



functie vervullen. Al bij al lijkt het me onjuist verschijningen altijd als een psychiatrisch en/of religieus verschijnsel te betitelen. Vaak zijn ze curieus en niet gemakkelijk te verklaren. In het geval van Jones lijkt deze Mariaverschijning als een curieus bijverschijnsel waar weinig waarde aan zou moeten worden gehecht. Ze kan hoogstens de waarde van verschijningen in het algemeen relativeren.

Wanneer Franklin Jones na deze gebeurtenissen terug is in de V.S. wordt hij een bekend spiritueel leermeester, een goeroe, die in de loop der jaren zijn naam verandert in namen als Da Free John, Da Love-Anananda, Aavatara Adi Da, Da Avabhasa. Daarmee wil hij aangeven dat hij geen eigen persoonlijkheid heeft, dat hij geen gewone persoon meer is, maar de werkelijkheid zelf, het leven, al datgene wat hij voor anderen betekent.

Niet alleen in de Verenigde Staten maar ook in Australië, Canada, Engeland, Duitsland en Nederland zijn er gemeenschappen van leerlingen (toegewijden) ontstaan, aanvankelijk bekend onder de naam *Free Daist Communion*. Franklin Jones verkondigt met verve de boodschap van het in relatie staan. Als je van slag raakt door wat zich voordoet, dan sta je volgens hem niet in relatie met wat er gebeurt. Je vermijdt dan relatie door je te identificeren met wat zich voordoet of door een of andere vorm van verlangen of motivatie die hieruit voortkomt. 'Het realiseren van niet-afgescheiden zijn of het gevoel van in relatie zijn brengt je in aanraking met het inherente karakter van het bestaan. Overstijg je eigen activiteit van zelfverkramping of afscheiding, dan ben je zelfs temidden van het voorwaardelijke bestaan in een geheel andere positie dan die welke de meeste mensen als waar aannemen.'²³ Volgens Jones is chaos de natuurlijke toestand. Wanorde is wat we in de regel ervaren. De wereld is ordeloos, we vormen een chaotische massa van ongecontroleerde impulsen.

Wat ik met deze uitspraken wil aangeven is dat ze niet afkomstig zijn van iemand die totaal in de war is of die dermate slachtoffer is van een ziekte of aandoening dat hij ter behandeling in een kliniek moet worden opgenomen. Een mysticus als Jones is iemand die met zijn afwijkingen en bijzonderheden bovenal op de been blijft en voor diverse mensen zelfs de rol van een charismatisch leraar vervult.

'Van de mensen die in het jaar 1650 over godsdienst spraken is niemand meer over. Ze zijn allemaal dood. Ze dachten allemaal dat de wereld op een of andere manier ordelijk in elkaar stak en ook in hun tijd wilden ze graag dat alles zijn eigen orde had. Jullie bestaan speelt zich af in een machine van chaos en vernietiging. Het hart is wat transformatie mogelijk maakt. Maar als je de kosmische natuur tot basis maakt van het bestaan of vertrouwt op impulsen, ervan uitgaat dat dingen automatisch veranderen, dan schep je alleen maar chaos en dood. Als je orde wil creëren, kun je je niet verlaten op het heelal of op de maatschappij. Dit universum draait alles wat het creëert weer even hard de nek om. Alles waaraan het vorm geeft maakt het ongedaan. Behalve de wil van het hart van degenen die zijn, degenen die bestaan, degen die leven, is er niets wat het bij elkaar houdt. Als je je verantwoordelijkheid afschuift en verwacht dat wel iemand of iets anders orde creëert, maak je jezelf wat wijs. Je onderwerpt je dan, laat je leven bepalen



*door dingen buiten jezelf, door anderen. Daarom moet je er wat aan doen. Alles wat je aan orde wilt scheppen zal uit je hart moeten komen.*²⁴

Vanaf de jaren zeventig houdt Jones toespraken en schrijft boeken waarin hij zijn benadering van de werkelijkheid uiteenzet en mensen oproept zich te bevrijden van hun egocentrisch bestaan. Hij stelt zich op als hulpverlener en leermeester, vindt veel bijval en krijgt tienduizenden leerlingen die hem op handen dragen en vereren als 'de heilige van deze dagen'. Er is veel overeenkomst met Bhagwan Shree Rajneesh die in de jaren zeventig en tachtig eveneens talloze aanhangers had en ook in ons land bekendheid verwierf. Bij veel van hun volgelingen ontstaat een bepaalde sektevorming waarbij zowel de leer als de persoon van de leraar verabsoluteerd worden, wat overigens ook bij veel godsdiensten het geval is. Dat hoeft geen verbazing te wekken want mensen klampen zich gemakkelijk vast aan datgene waarvan ze overtuigd zijn dat het de waarheid is. Misschien is het wel zo dat hoe onzekerder het bestaan wordt ervaren, hoe krampachtiger mensen vasthouden aan wat ze in handen denken te hebben. Mystici die verhalen over het absolute en totale van hun ervaring en getuigen van een gevoel van almacht en alwetendheid, zoals Van Ruysbeek dat aanduidt, creëren daarmee tegelijk een voedingsbodem voor het omarmen van de waarheid.

Dit alles neemt niet weg dat in mystieke en religieuze ervaringen de toppen van het menszijn worden beklommen getuige de beschrijvingen van een optimale eenheidservaring, het bereiken van een onbegrensde gelukzaligheid en het overstijgen van het ikbesef. Bij Van Ruysbeek gebeurt dat op een andere manier dan bij Jones. In de volgende paragraaf ga ik verder in op de verschillen en overeenkomsten tussen beiden.

3.3 Verschillen en overeenkomsten tussen Van Ruysbeek en Jones

Genoemde personen beschrijven bepaalde ervaringen die zij mystiek noemen. Het mystieke betreft vooral het extreme. Bij Van Ruysbeek is dat vooral de Ploumanach-ervaring, bij Jones wordt deze ingeleid met de dood van Narcissus en culmineert in wat hij noemt de zelfrealisatie. Vergeleken met Erik van Ruysbeek zijn de ervaringen van Franklin Jones excentriker en zijn de gevolgen ingrijpender, niet alleen voor hemzelf maar ook voor zijn medemensen, gelet op de aanhang in de verschillende landen, de verspreiding van zijn geschriften, kortom gezien het maatschappelijk effect. Van Ruysbeek kan als een 'gewoon' persoon beschouwd worden die geen extreme situaties opzoekt en met enige schroom over zijn persoonlijke ervaringen vertelt. Jones experimenteert in alle heftigheid en wekt de indruk aan een zekere megalomanie te lijden. Zijn ervaringen vertonen de nodige psychotische kenmerken die hem echter geenszins van streek brengen waardoor onduidelijk is in hoeverre er van een psychose sprake is. Iemand met psychotische kenmerken hoeft bovendien niet in alles psychotisch te zijn²⁵. Soms wordt er teveel waarde gehecht aan het diagnosticeren door artsen en psychiaters alsof het vaststellen van een ziekte en de oorzaken daarvan het

allerbelangrijkste zouden zijn. Je kunt een ziekte hebben zonder ziek te zijn, want een ziekte hebben is nog iets anders dan ziek zijn. In haar onderzoek naar chronische ziekte en subjectiviteit citeert Ingrid Baart diverse onderzoekers die stellen dat ziek-zijn allereerst door de persoon zelf wordt vastgesteld. Ziek-zijn begint namelijk daar waar iemand zich in een bepaalde lichamelijke of psychische toestand gedraagt als ziek, terwijl iemand in dezelfde toestand die zich niet zo gedraagt, niet ziek is²⁶.

In dit kader kan ook worden verwezen naar William James die betoogt dat het niet zo van belang is of mystici nu wel of niet pathologisch en traumatisch gedrag vertonen. We dienen hen niet alleen maar vanuit een medische en psychiatrische bril te benaderen. In *The varieties of Religious Experience* schrijft hij:

‘Volgens medische opvattingen betekenen dergelijke extases niets anders dan gesuggereerde en nagebootste hypnotische toestanden met een intellectuele basis van bijgeloof en een fysieke basis van degeneratie en hysterie. Ongetwijfeld zijn dergelijke pathologische condities in vele, misschien wel in alle gevallen aanwezig geweest, maar dit zegt ons niets over de waarde die zij hebben voor de kennis van het bewustzijn dat zij teweegbrengen. Willen wij een waarderingsoordeel over deze toestanden vellen, dan moeten wij ons niet tevreden stellen met medisch gepraat, maar een onderzoek doen naar de vruchten die zij voor het leven opbrengen.’²⁷

James verzet zich tegen wat hij noemt *medisch materialisme* waarbij bepaald gedrag en bijzondere afwijkende ervaringen slechts vanuit hun medische oorzaken worden verklaard en beoordeeld. Van Gerrit Achterberg, die vaak als de grootste Nederlandse dichter van de twintigste eeuw wordt beschouwd, is door psychiaters vastgesteld dat hij een zeer ernstige persoonlijkheidsstoornis had met zowel psychopatische als narcistische kenmerken²⁸. Na de moord op zijn hospita in 1938 werd hij wegens doodslag veroordeeld en ter beschikking van de regering gesteld. Het zou te betreuren zijn als men vanuit de medische (of strafrechtelijke) benadering geen oog heeft voor de kwaliteit van zijn dichterschap.

Wanneer het omstrede personen betreft, lijkt medisch materialisme een gemakkelijk toevluchtsoord. In dit land werd gedurende de eerste maanden van 2002 Pim Fortuyn verschillende keren in de pers door psychologen en psychiaters als manisch-depressief afgeschilderd suggererend dat daarmee de kous af was.

Karen Armstrong schrijft in haar autobiografie over haar hallucinaties, over hoe de werkelijkheid er soms vreemd uitzag en ze dingen deed die ze zich in het geheel niet realiseerde of ergens naar op weg ging maar op een totaal andere plek uitkwam. Uiteindelijk bleken dit symptomen te zijn van temporale epilepsie, de meest voorkomende vorm van focale epilepsie. ‘Mensen met temporale epilepsie zijn vaak godsdienstig’, vertelde haar specialist. Ze hoefde zich geen zorgen te maken. De ziekte had zelfs iets illusters: Dostojevski, van Gogh, Flaubert, Julius Caesar en Alexander de Grote zijn waarschijnlijk allemaal epileptici geweest.²⁹



Gemakkelijk worden mensen om hun afwijkingen gestigmatiseerd, wordt er vanuit gegaan dat gebreken, afwijkingen en tekortkomingen van mensen iets abnormaals zijn, terwijl juist het perfecte als abnormaal en zelfs ongeloofwaardig beschouwd zou kunnen worden. Wanneer je er vanuit gaat dat iedereen abnormaal is, ben je waarschijnlijk meer tegen het leven opgewassen en heb je een gelukkiger bestaan dan wanneer je denkt dat iedereen normaal is.

Sommige mensen weten uitstekend om te gaan met een gebrek of een stoornis. Ze hebben daar niet altijd hulp bij nodig en zijn veelal in staat hun zwakte of ziekte uit te buiten of te sublimeren. Bij anderen is dat niet het geval. Veel hangt daarbij af van karakter en capaciteiten, maar ook van omgeving en medemensen, de ruimte rondom, plaats en tijd, want die bepalen voor een groot deel wie je bent en wie je wordt. Al datgene waarmee we in relatie staan is van invloed op wie we zijn. De ene persoon wordt met bepaalde afwijkingen in een bepaalde context een groot staatsman, terwijl een ander met dezelfde eigenschappen maar met andere mensen om zich heen en in een andere periode van de geschiedenis in de gevangenis terecht komt. De ene persoon wordt na een traumatische jeugd een beroemd kunstenaar en een ander, op wie aanvankelijk dezelfde medische diagnose van toepassing was, kan een slachtoffer zijn die psychiatrische bijstand behoeft. Er blijken velerlei factoren te zijn die dat bewerkstelligen. Een algehele beoordeling vanuit een enkel gezichtspunt is ten ene male onjuist. Daar doelde James op met zijn medisch materialisme.

Het ongewone gedrag van Gerrit Achterberg of Franklin Jones hoeft geen reden te zijn hen geheel terzijde te schuiven. Jones beschouwt zichzelf niet als ziek en is niet iemand die behandeld of genezen wil/moet worden. Zijn getuigenis spreekt bovendien velen aan en verschillenden zien in hem een leermeester³⁰.

Het is dus niet geheel juist om het verschil in ervaring tussen Jones en van Ruysbeek te benoemen (en te verklaren) als die tussen een ziek en gezond persoon. Naast deze verschillen, de omstandigheden, de uitdagingen en het extravagante gedrag van de een en het onopvallende en meer intellectuele gedrag van de ander, is er echter op grond van hun getuigenis een belangrijke overeenkomst te ontdekken. Beiden schrijven namelijk over een intensieve en alles omvattende *eenheidservaring*. Van Ruysbeek beschrijft deze als 'een eenheid die niet bestond uit één verband met elkaar, uit onderlinge relaties maar uit een eenheid die werkelijk één was'. Jones spreekt over geen enkele afscheiding, zelfs geen eenwording, maar onvoorwaardelijk in relatie zijn of niet afgescheiden zijn'.

Deze eenheid wordt door beiden bovendien omschreven, ingekleurd dan wel gekarakteriseerd met vijf dezelfde kenmerken. Een eerste daarvan kan worden aangeduid met *verlies van het ikbesef*. Nog nadrukkelijker dan bij Van Ruysbeek is de eenheid van 'niet afgescheiden zijn' verbonden met wat Jones noemt 'de dood van Narcissus'. Maar ook Van Ruysbeek spreekt over het wegvallen van het ik dat 'verdween in een universeel veld van leegte'. Het ik is geen ik meer: 'ik was de boom, ik was de zon, onbegrijpelijk voor het verstand, vanzelfsprekend voor de ervaring'. De eenheidservaring staat dus bij beiden in nauw verband met een



verlies van het gehele ikbesef. 'Het ego verdrinkt in zijn universele essentie.' In de psychiatrie wordt verlies van het ik met depersonalisatie aangeduid: een ernstige afwijking die het algehele functioneren totaal blokkeert. Aangezien dit laatste noch bij Jones noch bij Van Ruysbeek het geval lijkt te zijn, zitten er kennelijk meerdere kanten aan dit verschijnsel en hoeft een dergelijk verlies niet altijd negatief te worden geïnterpreteerd.

Een tweede gemeenschappelijk karakteristiek van deze eenheid is het gevoel van *intens geluk*. Het opgaan van het ego in een grotere alles overstijgende eenheid brengt blijkbaar een diep geluksgevoel met zich mee. Jones schrijft dat hij een onbegrensde vorm van gelukzaligheid beleefde en bij Van Ruysbeek heet het: een oververzadiging van algehele volkomenheid.

Deze geluksbeleving ligt nauw vervlochten in wat ik als een derde gemeenschappelijk kenmerk van die eenheidservaring zie, namelijk een *gevoel van alomvattendheid en almacht*. Jones schrijft dat hij het universele wezen is dat in alle dingen leeft, hij is Shiva. Vanuit de Vedanta filosofie noemt hij zich gerealiseerd: hij is het bewustzijn, de werkelijkheid, het zijn. En de meer bedeesde Van Ruysbeek noemt zich in de mystieke eenheidsbeleving de ongrond, de zon, het Al, datgene wat uit zichzelf is. Van bescheidenheid is in deze mystieke ervaringen geen sprake, maar bescheidenheid is hier eigenlijk al een verkeerd woord omdat het ego er geen rol speelt.

Naast deze drie inkleuringen van de beleefde eenheid is het *tijdloze aspect* een vierde kenmerk dat uit de beschrijvingen van beide mystici naar voren komt. Van Ruysbeek schrijft heel duidelijk over een tijdloos ogenblik. Kathleen Raine meldt trouwens ook dat de ervaring enige tijd aanhield, maar dat ze geen enkel besef had hoelang deze duurde. Jones geeft in zijn verslag aan dat hij als oneindigheid leek te bestaan. 'Er was geen andere ervaring, geen gedachte, gevoel of waarneming, behalve dat ik als oneindigheid scheen te bestaan.' Bij een dergelijke oneindigheid in duur kan men denken aan een eeuwigheid waar de tijd stil staat. Tenslotte is er nog een vijfde karakterisering uit de aangehaalde teksten van Jones en Van Ruysbeek te distilleren. Dat betreft het totaal onverwachte van deze bijzondere ervaring. Hoewel Jones de indruk wekt al het mogelijke te doen om een intensieve en ingrijpende ervaring te krijgen, blijken de ervaringen die hij beschrijft hem toch plotseling en onverwachts te overkomen. En Van Ruysbeek begint de beschrijving van zijn eerste bijzondere ervaring met te zeggen dat hij totaal onwetend was van wat hem overkwam. Ook zijn latere ervaring overkomt hem zomaar, 'op een zeker ogenblik'.

Deze vijf kenmerken tekenen de intensiteit van de aangeduide eenheidservaring en ik beschouw deze kenmerken in eerste instantie dan ook als karakteristiek voor deze mystiek van eenwording. Door het beschrijven en onder woorden brengen van de ervaringen wordt geprobeerd verschillende onderscheiden aspecten van het beleefde naar voren te brengen, maar in de mystieke werkelijkheid lijken me dergelijke onderscheidingen moeilijk aan te geven, aangezien er over een eenheidservaring wordt gesproken waar geen tegenstellingen en onderscheidingen zijn, waar ieder onderscheidingsvermogen lijkt te zijn uitgeschakeld. Slechts

vanuit een meer rationele en onderscheidende benadering zijn er diverse aspecten te onderkennen en kunnen we over verschillende kenmerken spreken.

Een niet onbelangrijk gevolg van de mystieke ervaring is dat het leven van de betrokkene er totaal door verandert. William James noemt dat ‘de vruchten’ van de ervaring die hij als maatstaf van de intensiviteit van de ervaring beschouwt. Erik van Ruysbeek geeft in zijn boeken aan dat zijn leven door de ervaring geheel veranderde. Bij Jones is dit nog meer het geval. Onder telkens verschillende namen werd hij het middelpunt van ‘The Free Daist Communion’.

Uit genoemde beschrijvingen wordt bovendien duidelijk hoe iedere afzonderlijke ervaring samenhangt met eerdere ervaringen en de resultante lijkt te zijn van een proces waarin met name gevoel, herinnering, taal en context een rol spelen. Dit betekent dat een ervaring nooit kan worden geïsoleerd. Hoewel Van Ruysbeek in de beschrijving van zijn ervaring meer aansluit bij de westerse mystiek (voornamelijk dus de christelijke mystiek, behalve dan dat hij zijn mystiek nadrukkelijk een mystiek zonder God noemt) en Franklin Jones zich vooral tot de Advaita Vedanta rekent, lijken hun gezamenlijke overeenkomsten aan te sluiten bij de universele mystiek, door Aldous Huxley aangeduid als ‘The Perrenial Philosophy’³¹. In het volgende hoofdstuk gaan we daar nader op in.

3.4 Wonderlijke ervaringen

Mystieke ervaringen zijn wonderlijk en mysterieus, maar niet alle mysterieuze ervaringen zijn mystiek. Wanneer ze uitsluitend als wonderlijk, onbegrijpelijk of paranormaal worden ervaren, vormt dit nog geen reden ze als mystiek te bestempelen. In het verre verleden en binnen veel godsdiensten of sekten werden en worden wonderbaarlijke en onbegrijpelijke verschijnselen in de regel als wonderen beschouwd. Ze worden in nauw verband gebracht met mystiek en zouden getuigen van een goddelijke openbaring. Wonderen lijken mede daardoor tot een toetsbaar criterium van mystiek te worden bestempeld. Ten onrechte volgens mij. Ik geloof niet in wonderen, omdat ik alles als een wonder beschouw, heeft Abraham Maslow eens gezegd. Ik zou me daarbij kunnen aansluiten, maar de aanduiding wonder heeft dan nog weinig betekenis. Wonderen zijn buiksprekende poppen afhankelijk van de interpretatie die men eraan geeft. Ook het mysterieuze en onverklaarbare wordt in veel gevallen op een bepaalde manier verklaard en begrijpelijk gemaakt door naar een andere werkelijkheid te verwijzen of op nieuwe vergezichten te duiden. Omdat mystieke ervaringen vaak ook als wonderbaarlijk en onverklaarbaar worden gezien, ligt eenzelfde interpretatie voor de hand.

Het verschil tussen mystieke en andere mysterieuze verschijnselen of ervaringen is niet altijd gemakkelijk aan te geven, omdat men in eerste instantie afhankelijk is van de beschrijving van de persoon over zijn of haar ervaring. Het horen van stemmen, uittredingen (aangeduid met OBE: Out of Body Experience) en hallucinaties beschouw ik niet als typische kenmerken van mystiek. Dat geldt



ook voor verschijningen, bepaalde dromen of onvoorziene gebeurtenissen. De Mariaverschijningen aan mevrouw Hille Kok uit Volendam en de brieven waarin zij in de jaren negentig namens Maria de mensen oproept zich te hoeden voor het kwaad en zich te bekeren, maken voornamelijk niet duidelijk dat het hier om mystieke ervaringen gaat. Dat geldt ook voor de ervaringen van de drie kinderen uit Fatima of van de zes kinderen uit Medjugorje in Joegoslavië waar Maria hen sinds juni 1981 oproept tot bekering via de weg van het kruis³². Het kan zijn dat deze ervaringen een weerslag of interpretatie vormen van een mystieke ervaring waarbij men een intensieve eenheid beleeft, waar het ik geen rol meer speelt en de tijd lijkt stil te staan, maar daar wordt niet over gerept. Er is zelfs geen enkele aanleiding dit te veronderstellen.

Op grond van bepaalde eigenschappen, bepaalde afwijkingen of bijzondere omstandigheden kunnen mensen soms ongelooflijke dingen meemaken. Het is onvoorstelbaar waartoe de menselijke geest in staat is en welke ervaringen er mogelijk zijn. Het voorstellingsvermogen van mensen lijkt onbegrensd, maar ook hun handelen en hun scheppingskracht. In die zin is het verschijnsel mens complexer en curieuzer dan men vaak gewoon is te denken. Nietzsche betoogt dat de mens al het wonderlijke en onbegrijpelijke teveel buiten zichzelf projecteert en dit als onderdeel van een goddelijke wereld beschouwt. Daarmee kleineren mensen zichzelf. Ze moeten afscheid nemen van die oude zich vernederende mens die zich opsluit in zijn beperkte mogelijkheden en nieuwe mensen worden, *Übermensen*, die tot meer in staat zijn, betoogt Nietzsche.

Mensen zijn wezens met onvoorziene mogelijkheden. Overal en in alle culturen zijn er personen die bijzondere ervaringen hebben, die visioenen of verschijningen krijgen, in trance raken, gehypnotiseerd worden, door middel van bedwelvende dampen, drugs, ecstasy, verdoovende of hallucinerende middelen tot wonderlijke beschrijvingen komen, maar dit zijn niet zonder meer mystieke ervaringen.

Er zijn mensen met wonderlijke ervaringen die zeggen te kunnen afdalen in hun bewustzijn om zo tot nieuwe kennis en wijsheid te komen. Een tiental jaren geleden was ik in Utrecht aanwezig bij een mevrouw die zich door bepaalde muziek in trance liet brengen en vervolgens afdaalde naar wat ze noemde haar zevende bewustzijnsniveau. Vervolgens vertelde ze allerlei wijsheden en ging ze in op vragen over de grote wereldproblemen die ze met kennis van zaken beantwoordde, terwijl ze zich daar eerder nooit in verdiept had. Al haar uitspraken werden met een bandrecorder opgenomen, zodat ze na afloop daarvan zelf ook op de hoogte kon worden gesteld, want na de sessie kon ze zich er niets meer van herinneren. Het was een bijzondere gave, zo vertelde ze, maar had er geen verklaring voor.

In zijn boek *'De goden reisden mee'* vertelt Professor Meuleman³³ over ene Arigó die in Brazilië, zonder een medische opleiding maar als medium van dokter Fritz, genezende recepten uitschrijft en de onmogelijkste operaties verricht waarvan mensen op wonderlijke wijze herstellen. Soms bleken de medicijnen die hij voor-



schreef zo nieuw dat de meeste artsen ze nog niet kenden. Er zijn volgens de auteur zelfs gevallen bekend, waaruit bleek dat de medicijnen zich nog in een experimenteel stadium bevonden. Meuleman citeert een arts uit een van de grootste ziekenhuizen van Rio:

*'Ik ben getuige geweest van tientallen oogoperaties die uitgevoerd werden door de ploeg van dokter Fritz en Arigó. Als instrumenten werden messen en scharen gebruikt. Geen verdoving en niets van wat men gewoonlijk in de geneeskunde gebruikt. Bloedverlies werd meteen door Arigó gestopt. Ik heb hem verscheidene cysten zien opereren, in abscessen zien snijden en vreemde voorwerpen zien verwijderen, zelfs een revolverkogel waarvan men had gedacht dat het onmogelijk was die weg te halen zonder levensgevaar. Bovendien is hij altijd bezig met ongelooflijke excentriciteiten. Zo heb ik hem midden in een operatie zijn scalpel zien afvegen aan het overhemd van een toeschouwer. Het is me zelfs overkomen dat hij mij over mijn haar streek. Een inwoner van Bahia die een enorm grote tumor aan haar uterus had, kwam bij hem. In een handomdraai had hij die verwijderd. Daarbij is er nooit een ongeluk gebeurd. Dit is beslist ongelooflijk. Men moet het met eigen ogen gezien hebben.'*³⁴

Deze Arigó was een bijzondere man, geen arts of chirurg, maar een medium. Hij overleed in 1971. Wanneer hij onder invloed was van dokter Fritz, kon hij spectaculaire operaties verrichten en de vreemdste recepten voorschrijven die genezing brachten. Hoewel hij verschillende keren werd veroordeeld wegens het onbevoegd uitoefenen van de geneeskunst, bleef hij ermee doorgaan en kwamen er duizenden mensen uit Brazilië, Argentinië, Uruquay en de Verenigde Staten naar hem toe. Zij beschouwden Arigó als een mysticus.

Toch zijn er weinig aanwijzingen dat hier gesproken kan worden over mystiek of over een mystiek verschijnsel, omdat er nergens sprake is van het opgaan in een zichzelf overstijgende werkelijkheid. Meuleman schrijft: 'Het is heel goed mogelijk dat er een verklaring bestaat voor deze verschijnselen. Tot nu toe echter heeft niemand er een kunnen leveren die overtuigend is.' De auteur constateert dat westerlingen dergelijke zaken gewoon negeren of belachelijk maken en dat Zuid-Amerikanen dit alles interpreteren als een mystiek gebeuren, terwijl voor beide interpretaties onvoldoende bewijs is.

In elke periode van de geschiedenis zijn er mensen die stemmen horen of in contact zeggen te staan met geesten of met een medium waarvan ze allerlei boodschappen door krijgen. Uit de laatste vijftig jaar zijn de lezingen en boeken bekend van Eva Pierrakos³⁵ die door een boodschapper, die ze 'de Gids' noemde, aan haar werden doorgegeven, of de geschriften van Jane Roberts die gepubliceerd werden als gesprekken met Seth³⁶. Hoe bijzonder deze ervaringen ook zijn, er zijn geen aanwijzingen ze als mystiek te betitelen.

Professor W. H.C. Tenhaeff heeft als parapsycholoog talloze voorbeelden van helderziendheid verzameld. Zo beschrijft hij o.a. het bekende voorbeeld van de Duitse spoorwegbeambte Bauer die op een avond in bed een visioen krijgt waarin hij precies ziet waar en hoe zijn zoon wordt vermoord en hoe de moordenaars



eruit zien. Onthutst reist hij naar Munchen waar de moord wordt bevestigd. Op grond van de aanwijzingen van Bauer worden enige tijd later de moordenaars gegrepen. Ze bekennen het voorval precies zoals Bauer het had verteld³⁷. Een afdoende verklaring ontbreekt.

Het is een verouderde opvatting te denken dat wat niet of nog niet verklaard kan worden als mystiek moet worden aangemerkt. Bovendien zegt een verklaring nog niets over wat het mensen doet, wat de gevolgen zijn en betekenen. Uit de biologie maar ook uit de medische wetenschap wordt steeds duidelijker dat veel psychische verschijnselen niet te verklaren zijn met een enkele oorzaak-gevolg relatie³⁸. In het menselijk gedrag spelen velerlei biologische, psychische en sociale factoren een rol waarvan in veel gevallen de gevolgen noch voorspelbaar noch eenvoudig verklaarbaar zijn. Analyses blijken in de dagelijkse praktijk mede afhankelijk van een visie, van een bepaalde wereldbeschouwing of een al dan niet uitgesproken geloof of ongelooft. In 1961 schrijft Tenhaeff over Freud:

*'Deze man, die op grond van in zijn praktijk opgedane ervaringen schoorvoetend de realiteit van de telepatie heeft moeten erkennen, achtte hiermede de eerste maar tevens de laatste concessie aan het parapsychologisch onderzoek gedaan. Hij vleide zich daarbij met de (ijdel gebleken) hoop, dat dit verschijnsel zijn verklaring zou vinden in een tot dusverre onbekende straling, die van de menselijke hersenen zou uitgaan. Dat men eenmaal ook de existentie van de proscopie (voorschouw) zou moeten erkennen achtte Freud uitgesloten. Een dergelijke verwachting was volkomen in strijd met zijn mechanistische en daarmee uitsluitend causale visie op het menselijke zieleleven, dat hij slechts kon zien als een uitvloeisel van de activiteit onzer hersencellen, als een begeleidingsverschijnsel (epiphenomeen) van zeker energetisch gebeuren.'*³⁹

Er zijn magnetiseurs en natuurgenezers die een bepaalde energie lijken uit te stralen waarmee ze bijvoorbeeld mensen van hun hoofdpijn afhelpen of hen van allerlei andere kwalen weten te genezen. Er zijn mensen die exact bepaalde plaatsen kunnen beschrijven waar ze zelf nog nooit zijn geweest of die nauwgezet gebeurtenissen vertellen die in vroeger tijden hebben plaats gevonden en die soms wel en soms niet historisch verifieerbaar zijn. Niet alleen vroeger maar ook nu zijn er mensen met bijzondere eigenschappen en wonderlijke ervaringen, met visioenen en verschijningen die echter ten onrechte als mystiek worden aangemerkt.

Carolyn Miller schrijft over een moeder en dochter die al pratend in een rubberbootje de zee in dreven. Op een gegeven moment sloegen de golven over het bootje en zagen zij dat de kust nog maar een streep aan de horizon was. Dochter Hayden werd uit de boot geslagen en moeder Doris kon haar niet meer bereiken. Hayden hield het niet lang vol en toen ze uitgeput haar strijd met het water dreigde op te geven doemde er in het water op nog geen meter afstand een man op. Miller schrijft:

'Doris en Hayden vertelden later dat de man sterk was, in de dertig en donker haar had. Maar verder wisten ze niet veel over hem te melden, noch wisten ze



ANDERS DAN WE DENKEN

waar hij vandaan kwam. Hayden probeerde zijn uitgestrekte hand te pakken, maar greep net mis. Ook de volgende keren lukte het niet, al scheelde het maar een paar centimeter. Ze realiseerde zich toen dat de man zonder haar en haar moeder aan te raken hen als het ware naar de kust trok. "Toen we er vlakbij waren, nam de man me in zijn armen en droeg me het strand op. Hij legde me voorzichtig neer en ik begon meteen al het ingeslikte water over te geven. Moeder rende achter ons aan en ging op haar knieën naast me zitten terwijl ik kokhalsde."

Beide vrouwen denken dat er een minuut was verstreken toen ze opkeken om hun redder te bedanken, maar er was niemand. "En dan bedoel ik ook echt niemand", benadrukt Hayden. "Net als daarvoor was er in de wijde omtrek niemand te zien, noch op het strand, noch in het water. De man was uit het niets opgedoemd en daar weer in verdwenen. Maar toch had hij ons naar de kust gesleept. Voor ons beiden staat het als een paal boven water dat er een man was die ons redde en dat die man niet een gewoon menselijk wezen was." Moeder en dochter zijn ervan overtuigd dat ze gered zijn door een engel.⁴⁰

Zonder verklaring lijkt men met het voorval niet te kunnen leven, alsof het zonder verklaring niet eens gebeurd had kunnen zijn. Wanneer de twee vrouwen christenen waren geweest, hadden ze misschien gezegd dat Jezus hen uit de zee had gered. Voor moslims zou het een heilige imam geweest kunnen zijn die hen uit de golven had gehaald.

Een dergelijke ervaring lijkt me niet als mystiek te duiden. Miller schrijft dat het hun geestestoestand is die hen heeft gered, hun overgave gecombineerd met een bepaalde wilskracht, die ervoor zorgden dat ze niet in paniek raakten. Daarmee kun je wonderen creëren, zo is haar hypothese.

Er zijn nog veel verschijnselen en ervaringen die men niet afdoende kan verklaren. Patrick Wall⁴¹ geeft het voorbeeld van een bedlegerige oma die zwaar reuma heeft en wegwijnt. Wanneer haar dochter verongelukt en drie kinderen achterlaat, blijkt diezelfde oma op onvoorstelbare wijze in staat voor haar drie kleinkinderen te zorgen. Ze doet boodschappen, gaat naar de scholen en brengt haar ziekte terug tot een lastig iets. Wall schetst verhalen van oorlogssoldaten die renden voor hun leven, terwijl het medisch gezien onmogelijk was omdat hun heupen ontzet waren of hun benen gebroken. Hier worden grenzen overstegen en heldendaden verricht, maar ze vormen op zich geen getuigenis van mystieke ervaringen.

Wonderlijke en onverklaarbare ervaringen zijn niet zonder meer als mystiek te identificeren. Een mystieke ervaring is door mij getypeerd als een eenheidservaring, een doen ontwaken in een één en heel makende werkelijkheid. Uit de beschrijvingen van Van Ruysbeek en Jones kwam naar voren dat die eenheidservaring daar samengaat met een verlies van het ikbesef en een intensieve geluksbeleving, gepaard met een gevoel van almacht. Kenmerkend daarbij is tevens dat de tijd lijkt stil te staan en de ervaring onverwachts plaatsvindt. Deze vijf onderscheiden karakterisering van de beleefde eenheid kunnen vermoedelijk



voornamelijk door de persoon in kwestie worden herkend. Men is dan afhankelijk van zijn of haar verhaal en van de beoordeling van de authenticiteit. Verifiërende criteria om anderen daarvan in kennis te stellen dan wel te overtuigen liggen vooral op het gebied van de gevolgen in gedrag en levenswandel, vaak aangeduid met het klassieke adagium: aan de vruchten herkent men de boom. Uitzonderlijke en buitenissige ervaringen dan wel waargenomen verschijnselen waarbij niet gesproken wordt over eenheidsbeleving met de genoemde kenmerken, lijken me voorlopig voor de mystiek niet ter zake.

3.5 Religieuze ervaringen

Mystieke en religieuze ervaringen beschouw ik als congruent. Mystieke ervaringen zijn religieuze ervaringen, maar religieuze ervaringen zijn nog geen mystiek. Ze verschillen zoals eerder gezegd vooral in intensiteit, in het breken met de bestaande orde (schokkend, revolutionair) en in de persoonlijke en maatschappelijke gevolgen. De steen van een religieuze ervaring veroorzaakt rimpelingen en golven in de vijver van het bestaan, maar mystiek veroorzaakt hoge golven en brengt een hevige storm teweeg met windsnelheden soms met orkaankracht. Religieuze ervaringen liggen in ieders bereik. Mystieke ervaringen zijn voor de uitzonderingen die in hun extremiteit het religieuze uitvergroten. Het nadeel daarvan is echter dat ook het religieuze gemakkelijk als iets buitenissigs en uitzonderlijks kan worden aangemerkt, terwijl het mij voor komt dat iedereen in zijn leven met religieuze ervaringen wordt geconfronteerd, al zal niet iedereen deze als religieus benoemen.

In zijn boek 'Over religie' schrijft professor H.M. Kuitert over ervaringen van restloze afhankelijkheid die op bepaalde momenten in het leven ons onweersprekelijk overvallen en die we in het gewone leven van iedere dag als religieus kunnen herkennen.

'The shaking of the foundations (een uitdrukking van Tillich) is waar ik op doel: je bestaan krijgt een schok, een hevige schok, even sidder je tot in het merg van je botten.

Er zijn allerlei gebeurtenissen te bedenken die je ontregelen. Het lezen van een boek doet je de tranen in de ogen springen, een verhaal kan je de adem benemen, een ongeluk dat zich voor je ogen voltrekt doet je hart bijna stilstaan: een mens zoals jij gaat tegen het asfalt, je had het zelf kunnen zijn. Maar je bent het intussen niet! Dat is ook een manier van door elkaar worden geschud: het geluksgevoel; soms weet je niet eens waar het vandaan komt, maar het stroomt binnen, de inspiratie, de warmte van een lijf of van een hand, een kind dat op je schoot zit en alles zit erop en eraan, een merel die 's morgens om vijf uur begint te zingen, iemand die je belt en je dacht dat hij dood was.

Dat dus, dit soort schokkende ervaringen, samen te vatten als ervaringen van contingentie. Wat het begrip contingentie voorstelt weten we: gebeurtenissen die je toevallig kunt noemen, ze hadden ook niet gebeurd kunnen zijn. Ervaringen van



ANDERS DAN WE DENKEN

contingentie zijn wat anders, ze gaan dieper dan het begrip: ze reiken tot in de emotionele laag van je bestaan, de oerlaag waar de toetsen van je belevingswereld liggen.

Contingentie-ervaringen zie ik als de spectaculaire vorm van religieuze oerervaring, het besef van absolute, totale afhankelijkheid. Gegeven met het leven van mensen als mensen, in een wereld waarin hen van alles – positief en negatief – kan overkomen. Afhankelijk is niet de enig mogelijke weergave van de religieuze oerervaring. Ze wordt ook onder woorden gebracht als besef van eindigheid; mensen hebben dan de ervaring van de duizelingwekkende oneindigheid geproefd. Termen als grond- en grenservaringen kom je ook tegen.⁴²

Kuitert probeert religieuze ervaringen te ontdoen van het etiket van buitengewoon of buitenaards en wil ze duidelijker in het dagelijks leven situeren. Hij benadert het religieuze niet via de mystieke ervaring, maar zoekt de herkenning in ieder leven waar mensen wel eens door elkaar kunnen worden geschud en in het contingente de duizelingwekkende oneindigheid proeven. Hij schrijft over het besef van absolute, totale afhankelijkheid. In deze aanduidingen kunnen we ook het grenzeloze van de eenheidservaring onderkennen, zoals tevens het door hem aangeduide geluksgevoel hierbij aansluit. Het overkomt je. Het is er ineens als een schokkende ervaring.

Suzette van IJssel schrijft dat ze vele jaren terug enkele ervaringen kreeg waarvan ze later begreep dat het religieuze of spirituele ervaringen werden genoemd.

‘Het leek alsof er een sluier die tot dan toe over de werkelijkheid had gelegen, was opgelicht en ik een glimp opving van een diepere en alles met elkaar verbindende dimensie in de mij tot dan toe vertrouwde werkelijkheid. De directe ervaring van die dimensie – waarvan ik de gevoelswaarde niet anders kan beschrijven dan in termen van licht, liefde, vrede, oneindig en tijdloos – maakte dat vanaf dat moment alles anders werd.’⁴³

In ‘Atheïstische spiritualiteit’ schrijft de Vlaamse filosoof Leo Apostel één van zijn ervaringen die in dit verband zonder meer religieus is te noemen.

‘Ik word me plotseling bewust het voorwerp te zijn van een overrompelende liefde. Mijn hele leven komt me voor als een indrukwekkende aaneenschakeling van giften waarvan de draagkracht niet valt te peilen, en ik ben me ervan bewust dat ik de vreugde, die me op al deze ongelijke manieren wordt geschonken, niet verdien. Ik voel me omgeven door goden, ik vorder dieper en dieper in liefde. Het hele universum blijkt één majestueuze en uitdrukbare stroom, een woud van vreugde en liefde te zijn, waarvan ik één der ontvangers ben, maar zo volstrekt onwaardig dat ik versteld sta niet gekweld te worden door deze bovenmenselijke schuld. Het alom aanwezige vuur begint alles rondom me aan te vreten, alles komt gelouterd en vernieuwd uit deze brand.’⁴⁴

Hier valt het plotselinge en het overrompelende van de ervaring op naast de beschrijving van het universum als één majestueuze stroom, één woud van vreugde en liefde.



In velerlei situaties, onder allerlei soort omstandigheden en op alle mogelijke locaties kunnen mensen religieuze ervaringen hebben, in kerken, moskeeën en concentratiekampen, in de natuur en in bed. Er zijn mensen die verhalen dat ze in meditatie alle vormen van dualisme overstijgen en dwars door de lagen van het persoonlijke en collectieve bewustzijn heen terechtkomen in een objectloos centrum⁴⁵, in een leven zonder waarom.

Hanneke Veerman laat in haar boek 'Ben ik nou gek?' een zekere Jan van 52 jaar aan het woord. Hij beschrijft zijn religieuze ervaring in een Jnaja-yogagroep.

*'Ik weet nog heel goed waar ik zat en hoe de groep zat, en dat er een moment was waarop ik stil viel. Het was alsof alle vragen beantwoord waren. Wat er dan naar boven komt wordt het Niets genoemd. Het zenboeddhisme heeft het over leegte. Als je ervaart wat je bent, dan is dat leegte, stilte, openheid, en daarin verschijnt de wereld. Het wordt ook wel Bewustzijn genoemd. Ik ervoer mezelf als getuige van dit alles. Er was een diep besef van niet aanwijsbaar, niet benoembaar te zijn. Alles wordt waargenomen, de gevoelens en de mensen om me heen worden allemaal waargenomen. Er is geen zelf meer dat afgescheiden is van de rest. Er is geen onderscheid meer in dit of dat, want dat betekent elke keer weer: dit wel en dat niet.'*⁴⁶

Ook deze ervaring is als een eenheidsbeleving aan te merken, omdat er geen onderscheid is tussen dit of dat, geen zelf dat is afgescheiden van de rest. Er zijn sporters die tot ongelooflijke prestaties in staat zijn en die met het behalen van een kampioenschap of het verbeteren van een record een topervaring hebben waar ze grenzen overschrijden en binnentreden in een grenzeloze wereld die geluk uitstraalt en waar de tijd lijkt stil te staan.

Een of twee keer per week trek ik baantjes in het zwembad en soms gebeurt het dat ik gedragen word door het water, dat ik niet zwem maar dat ik gezwommen word, gedragen door de wereld van water en dat ik het water ben, dat alles water is, alleen maar water.

Bepaald gedrag en bepaalde oefeningen kunnen er voor zorgen dat men meer open staat voor dergelijke ervaringen. Muziek, dans, spel, sport, yoga en meditatie kunnen soms tot ervaringen leiden die men daarvoor als onmogelijk beschouwde en die religieus zijn te noemen. Dergelijke ervaringen kan men vermoedelijk niet afdwingen. Ze gebeuren, ze overkomen ons. 'De kostbaarste waarden moet men niet zoeken, ze moeten worden afgewacht', schrijft Simone Weil.⁴⁷

J. van Baal beschrijft een ervaring die hij beleefde tijdens de laatste wereldoorlog in een Japans gevangenkamp.

'Eén nacht is het gebeurd dat het Mysterie over mij kwam op niet in woorden weer te geven wijze als puur macht die buiten mij, over mij en in mij was, op geen enkele wijze appellerend aan welke traditie ook, maar wel mij doordringend van de zekerheid dat hier dat was wat men God noemt en dat in geen enkel woord valt uit te drukken. Een hallucinatie ten gevolge van honger? Ik heb mij dat onmiddellijk afgevraagd toen de ervaring van mij week. Ik wist tegelijk dat hier van hallucinatie geen sprake was, wel van bewustwording van een realiteit die men



ANDERS DAN WE DENKEN

*slechts ontmoet in een stilte waar de duisternis alle externe beïnvloeding heeft afgesneden. Het was een geschenk dat mij door zijn poly-interpretabiliteit door de jaren heen heeft beziggehouden als enig fundamenteel gegeven in de raadselachtigheid van de menselijke existentie.*⁴⁸

Van Baal geeft aan dat het hem overkwam, zo maar, als een geschenk. Hij noemt het geen eenheid maar een poly-interpretabel mysterie, dat wat men God noemt en dat met geen enkel woord valt uit te drukken. Gelet op de beschreven karakteristieken zou ik dit een mystieke of religieuze ervaring willen noemen. Jaren geleden was ik met vrienden in Bourgondië waar we enkele oude kerken en kloosters bezochten en diverse gesprekken voerden. We vroegen ons af hoe de mensen van toen in die kerken en kloosters hun religie beleefden, wat voor bijzondere ervaringen ze gehad moesten hebben om gelukkig te kunnen zijn. We probeerden ons een voorstelling te maken van hun leven en hun levensomstandigheden en overeenkomsten te vinden tussen vroeger en nu. We bezochten Tournus, Cluny, Taizé. 's Avonds bracht ik een deel van de belevenissen van die dag als volgt onder woorden.

'Vanuit de expositie gaan we nog even de kerk in. Er klinkt muziek. Gregoriaans. Haec dies quam fecit Dominus: exultemus et laetemur in ea. Dit is de dag die de Heer heeft gemaakt; laat ons juichen en ons daarover verheugen. We lopen door de duizend jaar oude kerk, twee mensenkinderen, producten van de mensheid. Wij zijn de getergde landarbeiders die hun landheer, de abt, op gruwelijke wijze hebben vermoord, die de monniken hebben gefolterd en onthoofd. Wij zijn de monniken die hebben gebeden en gezongen, die grote delen van de bevolking van hun inkomsten hebben beroofd en vrouwen en meisjes uit de streek hebben verkracht. Wij zijn de miljoenen mannen en vrouwen die elkaar hebben omarmd, die van elkaar hebben gehouden en die in het gewone van elke dag hebben gezwogen en geploeterd, die alles hebben gegeven wat ze hadden en dat de moeite van het leven waard vonden. Wij zijn de kunstenaars, de uitvinders en geleerden, de goden tot wie al die mensen zich hebben gericht. Mensenzonen zijn wij die lopen over de skeletten van onze voorgangers. We leven bij de gratie van hen, we zijn het enige dat er van hen nog bestaat. Wij doen hen voortleven, nu, op dit ogenblik. Heel het verleden wordt in ons tot werkelijkheid gebracht. Dit moment, hier in dit mensenhuis is het enige wat bestaat. Al het overige is illusie. Er is alleen het nu. Dit is de dag die de Heer heeft gemaakt. Exultemus et laetemur in ea.

's Avonds gaan we naar Taizé en blijven er tot laat. Er wordt gezongen, confite-mini Domino, quoniam bonus est, door een man en een vrouw met prachtige stemmen, tien keer, honderd keer, steeds zachter, dan neuriënd en dan weer harder, steeds opnieuw. De wereld is muziek. Iedereen en alles is muziek.

Waar vroeger in de kerk het altaar stond (het heilige der heiligen), daar zijn hier allemaal lichtjes geplaatst. De honderden waxinelichtjes en lampjes lijken op een stad bij nacht. Ze zijn de miljoenen mensen die deze aarde bevolken, ze zijn de wereld. Het is mijn wereld. Er is geen onderscheid meer tussen die wereld en mij, tussen die vele lichten, die miljarden mensen die leven, die geleefd hebben en nog zullen leven, en mij. Er is geen verschil tussen hen en mijzelf. Ik ben één van de



lichtjes en ik ben ze alle tegelijk. Er is geen tijd meer en geen verandering. Niets doet er meer toe. Alles is goed.'

Ik zou ook hier over religieuze ervaring willen spreken omdat de kenmerken van eenheid en verbondenheid erin doorklinken, omdat een deel van het zelfbesef is verdwenen, er geen tijd lijkt te zijn en er niets meer te wensen overblijft.

Soms gedragen mensen zich op een bepaalde manier, schrijven of doen ze iets waaruit men zou kunnen afleiden dat er een mystieke of religieuze ervaring aan ten grondslag heeft gelegen. In zulke gevallen zijn alleen de vruchten zichtbaar en wordt over de ervaring niet gerept. We spreken dan over mystieke teksten of religieuze kunst. Dergelijke vruchten kunnen andere mensen gevoelig maken voor religieuze ervaringen, deze oproepen of een heimwee wakker maken naar iets dat men ooit heeft ervaren, dat men altijd heeft geweten en dat ineens weer dichtbij is en iemand heel en heilig maakt. Dit geldt trouwens voor veel kunst die zoekt naar een lied dat niemand ooit gehoord heeft maar op de een of andere manier kent of vermoedt.

Een voorbeeld van religieuze kunst, van religieuze poëzie in dit geval, tref ik aan in het onderstaande gedicht van Hans Andreus.

AFKOMST

*Ik heb al zolang geschreven
alsof het licht buiten mij was
en ik half in het donker zat
maar voor me uit te praten,*

*terwijl ik veel langer al weet
(en dat ik dat niet
wou toegeven doet
minder terzake): ik ben*

*van binnenin het licht –
en ben het in de kleuren
waarmee het hier op adem komt*

*en het ogenblik dat ik zie
hoe het danst en golft en straalt
in niet meer wat of wie.⁴⁹*

'Het van binnenin het licht zijn dat straalt in niet meer wat of wie', kan gemakkelijk als de religieuze eenheidservaring worden gezien, objectloos en alomvattend. Deze eenheid waarin het ik opgaat is ook terug te vinden in teksten uit het dagboek van Dag Hammarskjöld.

'Je bent niet de olie, niet de lucht, – je bent slechts het verbrandingspunt, waarin het licht geboren wordt. Je bent niets dan de lens in de lichtstroom. Je kunt ontvangen, geven en bezitten – zoals de lens licht ontvangt, geeft en bezit, meer niet.



ANDERS DAN WE DENKEN

Zoek je jezelf 'in je eigen recht', dan verhinder je de ontmoeting van olie en lucht in de vlam, dan beroof je de lens van haar doorschijnendheid. Heiligheid – licht zijn of in het licht zijn, zelf niets meer zijn, zodat het licht geboren kan worden; zelfs niets meer zijn zodat het geconcentreerd en verspreid kan worden. Je zult het leven kennen en door het leven erkend worden naar de maat van je doorschijnendheid. Dat is naar de maat van je vermogen om te verdwijnen...⁵⁰

In het dagboek van ETTY HILLESUM vinden we eveneens passages die als vruchten van religieuze ervaring kunnen worden gezien.

'Ik ben niet alleen moe of ziek of treurig of angstig, maar ik ben het samen met miljoenen anderen uit vele eeuwen en het hoort bij het leven en het leven is schoon en het is ook zinrijk in z'n zinloosheid, mits men maar voor alles een plaats inruimt in z'n leven en het hele leven als een eenheid in zich meedraagt; dan is het toch op de een of andere manier een gesloten geheel.'⁵¹

En iets verder schrijft ze:

'Ik zie geen andere weg, dat ieder van ons inkeert in zichzelf en in zichzelf uitroeit en vernietigt al datgene waarvoor hij meent anderen te moeten vernietigen. En laten we ervan doordrongen zijn dat ieder atoompje haat dat wij aan deze wereld toevoegen haar onherbergzamer maakt dan ze al is.'⁵²

In een van haar brieven uit Westerbork schrijft ze:

'Je hebt me zo rijk gemaakt, mijn God, laat me ook met volle handen uit mogen delen. Mijn leven is geworden tot één onderbroken samenspraak met jou, mijn God, één grote samenspraak. Wanneer ik sta in een hoekje van het kamp, mijn voeten geplant op jouw aarde, het gezicht geheven naar jouw hemel, dan lopen me soms de tranen over het gezicht, geboren uit een innerlijke bewogenheid en dankbaarheid die zich een uitweg zoekt. Ook 's avonds wanneer ik in mijn bed lig en rust in jou, mijn God, lopen me soms de dankbaarheidstranen over het gezicht en dat is mijn gebed.'⁵³

De religieuze ervaring is hier een Godservaring. De zichzelf overstijgende en alomvattende werkelijkheid wordt God genoemd. Wat voor anderen het verbrandingspunt heet (Hammarskjöld), een alomvattend licht (Andreas), mysterie (Van Baal), bewustzijn (Jan) of een woud van vreugde en liefde (Apostel), is voor ETTY HILLESUM God.

Wilfried HENSEN citeert een gedicht van JOSÉ SCHMIDT waarvan hij opmerkt dat het wel de neerslag van een mystieke ervaring moet zijn.

*'Mijn stille wereld, door niemand gekend,
mijn stille wereld, door niemand gehoord,
en toch, heel even maar mocht ik het even delen.
Heel even was die wereld echt,
was die stille wereld werkelijkheid
mijn stille wereld, niemand weet ervan:
mijn stille wereld meestal dáár, maar even was het hier.'⁵⁴*



Waarschijnlijk hebben mensen veel meer religieuze ervaringen dan wordt aangenomen. In ieder leven zijn er hoogte- en dieptepunten, gewone stille en onverwachte momenten waarin men door middel van het bovenste chakra, zoals de Hindoes dat aanduiden, zich verbonden voelt met iets waarin men zelf helemaal opgaat. In religieuze ervaringen is de eenheid voelbaar en zijn enkele van de kenmerken of inkleuringen te herkennen van de mystiek zoals die uit de geschriften van Jones en Van Ruysbeek naar voren komt. Er kan in velerlei gradaties sprake zijn van eenheidsbeleving en van verlies van zelfbesef. Soms lijkt de eigen persoon bijna een buitenstaander, een getuige die bij het ervaren een ondergeschikte rol vervult. In de vermelde religieuze ervaringen is het patroon van de mystiek te herkennen, maar minder uitgesproken. Het gevoel van almacht en zelfs van alwetendheid dat bij de genoemde mystiek werd opgemerkt, lijkt me in de religieuze ervaring niet of slechts latent aanwezig. Wel is er op de een of andere manier een gevoel van tijdloosheid en vinden verdriet en geluk elkaar in een soort synthese die vrede en dankbaarheid uitstraalt, zoals Etty Hillesum dat beschrijft.

In de volgende twee paragrafen wordt ingegaan op enkele intensieve ervaringen van geluk en pijn, niet alleen om de samenhang tussen beide aan te geven, maar ook om te laten zien hoe bepaalde aspecten daarvan vervlochten kunnen zijn met het religieuze.

3.6 Gelukservaringen

Abraham Maslow heeft in de jaren zestig onderzoek gedaan naar wat hij *piekervaringen* noemde⁵⁵. Hij stelde mensen de vraag naar wat ze als de hoogtepunten van hun bestaan hadden ervaren en vroeg hun deze nader aan te duiden en te beschrijven. Volgens Maslow kunnen dergelijke ervaringen tot stand komen door een bepaald filosofisch inzicht, een ontdekking of uitvinding, bij atletische prestaties, tijdens zwangerschap, het beleven van kunst, in een seksuele liefdesdaad en zo meer. Ze vormen de grondstoffen voor allerlei soort kennis op het gebied van opvoeding, liefde, politiek, filosofie, kunst en religie. Maslow spreekt over intensieve gelukservaringen met een religieuze dimensie, die de gewone ervaringen van het dagelijks leven overstijgen en uniek en eenmalig zijn.

Enkele decennia later probeert Piero Ferrucci de hoogtepunten van mensen uit de wereldgeschiedenis te verzamelen en te onderzoeken om te bezien of er daarmee niet een ander mensbeeld met nieuwe toekomstmogelijkheden ontwikkeld kan worden⁵⁶. Hij spreekt over *transpersoonlijke ervaringen*, over onvermijdelijke genade als een karakteristiek daarvan, en is van mening dat het denken over de mens meer op deze topervaringen gebaseerd zou moeten zijn dan op de arme modellen van psychoanalyse en behaviorisme. Kennis van deze ervaringen kan mensen doen beseffen dat ze niet alleen voorbehouden zijn aan mystici en kunstenaars, maar in principe voor iedereen – zij het in verschillende mate – toegankelijk zijn.



Dergelijke ervaringen zijn subjectief en gaan gepaard met geluk. Geluk bestaat in allerlei vormen en maten en is moeilijk te objectiveren. Bij geluk gaat het om een innerlijke geestestoestand die samenhangt met een bepaald lichamelijk welbehagen. Van de buitenkant kun je volgens Ruut Veenhoven niet altijd zien of iemand voldoening in het leven schept. ‘We beschikken niet over zoiets als een thermometer om de graad van satisfactie objectief vast te stellen’, schrijft hij. ‘We kunnen geluk alleen maar meten door er mensen naar te vragen en het heeft enige tijd gekost voordat de wetenschap zich met dat gegeven verzoend heeft’.⁵⁷ Dit betekent dat we vooral moeten kijken naar wat mensen over hun geluk vertellen, wat ze erover schrijven en wat ze precies aan geluk ervaren.

Geluk is een moeilijk begrip. Veel mensen zijn op zoek naar geluk en doen dat tegenwoordig op een manier die bijna tegengesteld is aan de voorouders, aan wat de Grieken en Romeinen nastreefden in epicurisme en stoïcisme, aan wat christenen en moslims voor ogen hadden door het perspectief op geluk vooral te verschuiven naar een leven na de dood.

Vergeleken met enkele honderden jaren geleden leven wij hier in Europa onder luxe omstandigheden, hebben we een hoeveelheid vrije tijd en beschikken we over veel meer mogelijkheden om ons te vermaken. Niets wijst er echter op dat we meer van het leven genieten dan onze voorouders. Het ervaren van geluk is niet alleen een persoonlijke kwestie maar is ook sterk gebonden aan tijd en plaats, aan cultuur en wereldbeschouwing, hetgeen een vergelijking met vroeger ernstig bemoeilijkt.

Mihaly Csikszentmihali⁵⁸ heeft geprobeerd de kern van een gelukservaring, het toppunt ervan, duidelijker te omschrijven. Hij gebruikt daarvoor een nieuw woord: *flow*. Geluk kan namelijk op allerlei manieren worden opgevat en geïnterpreteerd. In de regel gebruiken we ook allerlei verschillende woorden om geluk te benoemen. We spreken over het *genot* van een glas wijn, een *prettige* ervaring om in een gezelschap te vertoeven dat we als *aangenaam* hebben ervaren. Het werk dat we doen stemt tot *tevredenheid* en onze kennissenkring doet ons *genoegen*. Soms zeggen we dat we *lol* en *plezier* hebben gehad, hetgeen vaak gelijkgesteld wordt met *amusement* en *vermaak*. Het gaat dan bijvoorbeeld over de ervaring van een *leuke* avond, die men *gaafvond*. Maar echt geluk is iets anders. In zijn boek *Flow* maakt Mihaly Csikszentmihali een onderscheid tussen plezier (lol, vermaak) en geluk. Dit laatste heeft een meerwaarde, het voegt iets toe.

‘Plezier of vermaak is een belangrijk aspect van de levenskwaliteit, maar levert op zich geen geluk op. Slaap, rust, eten en seks verschaffen versterkende, homeostatische ervaringen, die het bewustzijn op orde brengen nadat de lichamelijke behoeften psychische entropie hebben veroorzaakt. Maar deze ervaringen dragen niet bij tot onze ontwikkeling. Ze voegen geen enkele complexiteit toe aan het zelf. Plezier zorgt ervoor dat de bestaande orde gehandhaafd blijft, maar kan zelf geen nieuwe orde aan het bewustzijn toevoegen.’⁵⁹

Het tegengestelde van psychische entropie is volgens Mihaly de optimale ervaring. Wanneer de informatie die het bewustzijn ontvangt in overeenstemming is



met de gestelde doelen, stroomt de energie moeiteloos en spreekt hij over *flow*, als een toestand waarin geen wanorde heerst, waar mensen ervaren alsof ze door een stroom worden meegevoerd, alsof ze zweven. Mihaly citeert een bergbeklimmer die dit gevoel van *flow* als volgt onder woorden brengt: 'Het is spannend om jezelf beter onder controle te hebben. Je lichaam moet verder en alles doet pijn, maar later kijk je met enorme verbazing terug op wat je gedaan hebt en dan ga je helemaal uit je dak. Totale extase, intense tevredenheid.'⁶⁰

Volgens Mihaly impliceert een optimale gelukservaring niet alleen geluk en tevredenheid maar ook pijn en verdriet. Soms moet je een harde strijd hebben gevoerd, pijn hebben geleden om daar vervolgens met tevredenheid op te kunnen terugzien. Je moet iets van jezelf inleveren, schrijft hij.

Flow kan hier beschouwd worden als een optimale gelukservaring die iemand overkomt en waarbij hij of zij zelf 'nergens meer is', zich opgenomen weet in een grotere wereld. Een dergelijke ervaring ligt besloten in een belangeloze fascinatie waarin het zelfbeeld ontbreekt. Wat zo'n fascinatie betekent, kan gemakkelijk geïllustreerd worden met het tegendeel: de verveling. Wie zich verveelt, denkt recht te hebben op vermaak en verwacht dat anderen hem of haar daarin ter wille kunnen en of zelfs moeten zijn. In die zin is verveling aanmatigend en tiranniek. Er is geen enkele vorm van concentratie en het stelt het 'ik' op de voorgrond. (Je niet vervelen is misschien wel één van de belangrijkste dingen die we kinderen moeten leren.) Verveling is een vijand van geluk.

Een gelukkig organisme weet niets van zichzelf, schreef Paul Valéry. En Mihaly Csikszentmihali schrijft:

*'Klaarblijkelijk zijn de momenten dat we even vergeten wie we zijn geluksmomenten. Wanneer wij niet aan onszelf denken, krijgen we de kans om het idee van wie zij zijn uit te breiden. Verlies van het zelfbewustzijn kan dus leiden tot zelftranscendentie, tot een gevoel dat we de grenzen van ons bestaan verlegd hebben.'*⁶¹

Mihaly schrijft over *flow* als een ervaring die niet op een doel of een resultaat is gericht, maar het doel in zichzelf heeft, door hem een *autotelische ervaring* genoemd. Hij verwijst daarbij naar autotelische activiteiten, het tegenovergestelde van exotelische activiteiten waar de wil en het ik een centrale rol spelen en waar iets nagestreefd wordt. De indruk wordt gewekt dat *flow* via bepaalde autotelische activiteiten planbaar en oproepbaar is. De vraag is echter of zoiets mogelijk is, of autotelische activiteiten zijn te plannen. Wanneer dat het geval is, lijkt deze optimale gelukservaring te verschillen van religieuze ervaringen die, zoals uit de geschetste voorbeelden blijkt, moeilijk zijn te plannen en op te roepen. Dit betreft echter een omstreden kwestie. 'Zich openstellen voor' en 'wachten op' kunnen soms als een voorbereiding worden gezien welke planbaar is. In de westerse kerkgeschiedenis is er rond 'het vraagstuk van de genade' de nodige strijd en discussie geweest.



Desalniettemin liggen er overeenkomsten tussen de religieuze ervaring en de optimale gelukservaring zoals Mihaly die beschrijft met *flow*, omdat aanduidingen als belangeloze fascinatie en zelftranscendentie op beide van toepassing zijn. Zowel een religieuze ervaring als een optimale ervaring van geluk liggen ingebed in een alles in beslagnemend en zichzelf overstijgend geheel, een eenheid die het ego doet verdampen en zich manifesteert als intens geluk. Ook de piekervaringen van Maslow en de transpersoonlijke ervaringen van Ferrucci lijken hierop aan te sluiten.

Van een dergelijke transpersoonlijke piekervaring, door Mihaly aangeduid met *flow*, die overeenkomt met een religieuze ervaring, vinden we een voorbeeld bij Krishnamurti. Hij schrijft niet over geluk maar over schoonheid als een alles in beslag nemende essentie.

'Het was een heerlijke, heldere morgen. Alle sterren gloeiden en het dal was vol stilte. Alles sliep, geen blad bewoog en de schoonheid van de morgen was betoverend. Het was de schoonheid van de aarde, de hemel en de mens, van de slapende vogels en van de frisse stroom door de droge rivierbedding; het was ongelooflijk dat dit niet persoonlijk was. Er lag een zekere soberheid in, niet de opzettelijke soberheid die alleen op angst en afwijzing berust, maar de soberheid van dat wat volledig is, zo absoluut volledig dat het geen bederf kent. Daar op de waranda, terwijl Orion aan de westelijke hemel stond, vernietigde de passie van schoonheid de verdediging van de tijd. In die meditatie, voorbij aan grenzen van tijd terwijl je de hemel door de gloed van sterren ziet vlammen en de aarde zwijgt, is schoonheid niet het persoonlijk streven naar geluk, naar geconstrueerde dingen, naar het bekende of naar de onbekende voorstellingen en visioenen van het brein met zijn gedachten en gevoelens. Schoonheid heeft absoluut niets te maken met denken, met sentiment of met het prettige gevoel dat door een concert, door het zien van een schilderij of een voetbalwedstrijd wordt opgewekt. Het geluk dat een concert of een gedicht geeft is misschien verfijnder dan wat voetbal biedt, maar het ligt allemaal in hetzelfde vlak als een misviëring of een puja in een tempel.

Schoonheid ligt buiten de tijd en buiten de kwellingen en genietingen van het denken. Denken en voelen verspillen energie en zo kan schoonheid nooit zichtbaar worden. Energie, met haar eigen intensiteit, is nodig om schoonheid te kunnen waarnemen – de schoonheid die verder reikt dan het gezichtsveld van de toeschouwer. Er is geen schoonheid wanneer er een toeschouwer of een waarnemer is.

Daar op de veranda vol geuren, terwijl de dageraad nog ver is en de bomen nog zwijgen, daar is schoonheid essentie. Maar die essentie kan niet worden ervaren; aan ervaren moet een einde komen, want ervaring versterkt alleen het bekende. Het bekende is nooit essentie. Meditatie houdt nooit het opdoen van meer ervaring in; het is niet alleen het einde van het ervaren – de reactie op een grote of kleine uitdaging – maar het is het openen van de deur naar de essentie, het openen van de deur van een oven met vuur dat volledig vernietigt, zonder enige as achter te laten; er zijn geen resten.¹⁶²



In deze gelukservaring is alles schoonheid. Er is alleen maar schoonheid en die ligt buiten de tijd. Er is geen toeschouwer of waarnemer. Schoonheid is essentie. Alles is essentie, maar het bekende is nooit essentie. In zijn beschrijving spreekt Krishnamurti niet over een gelukservaring noch over een religieuze ervaring, vermoedelijk omdat dit voor hem versleten woorden zijn die te pas en te onpas worden gebruikt. Hij schrijft over een ervaring van schoonheid die iets geheel anders is dan het prettige gevoel dat door een concert, een gedicht of een sportwedstrijd wordt opgewekt en ook niet vergelijkbaar is met een misviering of een puja in een tempel. Daarmee distantieert hij zich van het gewone geluk dat als plezier, vermaak of prettig gevoel wordt aangeduid en van kerkelijke of godsdienstige ervaringen die niet per se religieus hoeven te zijn. Het gaat om iets anders, iets dat geheel nieuw is en vergeleken wordt met een vuur dat alles vernietigt. Gelet op de extremiteit van de beschrijving kan deze ervaring in mijn ogen zelfs als mystiek worden beschouwd. De schrijver zelf laat zich daar niet over uit.

Krishnamurti wijst op een belangrijke karakteristiek namelijk dat de ervaring voor hem uniek en nieuw is, dat ze alleen op die morgen in die situatie plaats vond en niets bekends had. Zelfs het woord ervaring lijkt niet van toepassing. 'Ervaring versterkt het bekende', schrijft hij. Wat zo volstrekt nieuw is lijkt ook niet te plannen aangezien men geen enkel beeld heeft van wat gerealiseerd moet worden. Ook Kathleen Raine noemde haar ervaring geheel nieuw en uniek en onvergelijkbaar met eerdere ervaringen. Dit aspect lijkt me dan ook aan de kenmerken van de religieuze eenheidservaring te kunnen worden toegevoegd. Een belangrijk punt dat Mihaly aanreikt is de verwevenheid tussen geluk en pijn. Het optimale geluk lijkt op de een of andere manier te worden afgemeten aan wat men aan verdriet heeft meegemaakt. Ook dit element zou als een bepaald kenmerk van het religieuze gezien kunnen worden. In de volgende paragraaf gaan we daar verder op in.

3.7 Ervaringen van pijn en verdriet

In het onderzoek van Mihaly Csikszentmihali valt *flow*, als het optimale geluk, niet samen met de afwezigheid van pijn of ongeluk. Integendeel, het omvat beide polen in een hogere synthese. Dit sluit aan bij wat Abraham Maslow daarover schrijft in zijn brochure over piekervaringen.

*'Onze gelukkigste en onze ongelukkigste ogenblikken stemmen in bepaalde andere verbijsterende opzichten met elkaar overeen of lopen parallel en kunnen soms op merkwaardige wijze bijna in elkaar overgaan, speciaal bij gevoelens opgewekt door liefde of dood en waarschijnlijk ook bij ervaringen van religieuze aard.'*⁶³

Er is een bepaalde relatie tussen geluk en pijn. Evenals bij de definiëring van geluk kan ook pijn op allerlei manieren worden omschreven⁶⁴. In relatie tot optimaal geluk wordt in dit kader bedoeld op een ernstige vorm van pijn waar zowel somatische als psychische factoren nauw met elkaar liggen verweven. Vroeger



werd dat misschien meer met het woord 'lijden' aangeduid, dat zowel ernstige pijn als ernstig verdriet omvat. Met pijn- en gelukservaringen wordt verwezen naar twee polen die elkaar niet alleen beïnvloeden maar elkaar op de een of andere manier ook lijken te bepalen. We beseffen pas wat voor groot goed gezondheid is als we ziek worden of als we geconfronteerd worden met de ziekte van iemand uit onze directe omgeving. We beseffen pas wat we hadden wanneer we het kwijt zijn!

Ook in religieuze tradities speelt pijn en lijden een belangrijke rol. In het christendom vormt het lijden de weg tot verlossing, de dood leidt tot verrijzenis. 'Je gaat de deur van het leven binnen, wanneer je ook de pijn van het leven bij je binnenlaat', zegt een vrouw tegen een ziekenhuispastor⁶⁵. Pijn en verdrukking horen bij het leven evenzeer als geluk en bevrijding en ze staan niet los van elkaar. Pijn- en gelukservaringen kleuren elk bestaan en zijn fundamenteel bij de vorming van levende wezens.

*'De pijn bewijst het levend-zijn van onze existentie en bevestigt de realiteit van de dood als bezegeling van onze eindigheid. Zonder overdrijving kan men veronderstellen dat de wereld zich de mensen eerder openbaart wanneer zij pijn ondergaan dan wanneer zij in blakende gezondheid verkeren.'*⁶⁶

Ieder wezen kan pijn ervaren, is daar vaak weerloos aan overgeleverd en lijkt daarin verbonden met alles wat leeft. 'Zelfs elk dier dat lijdt komt ons een stap nader. Het spant zich in ons in te halen. Gedurende zijn lijden kan men het onmogelijk een graad van bewustzijn ontzeggen, hoe gering dan ook.'⁶⁷ Ernstige pijn kan onze waarnemingen samenhang geven in de zin dat alles pijn doet en alles pijn is. In een intensieve pijnervaring vervaagt de grens tussen binnen en buiten, vindt er een vermenging plaats van het private en openbare, wordt de taal verstoord en leidt tot een ontwrichting van bewustzijnsinhouden. Pijn is een totaliteit, schrijft Jean-Pierre Wils en hij verwijst naar een pijnervaring van een zekere Harold Brodkey.

'Plotseling zonder duidelijke overgang, glij je – gleeed ik – een grijze olieachtige, flakkerend verlichte hoes van vrijwel volledige pijn binnen. Ik zou kunnen zeggen dat de hachelijkheid van mijn situatie mijn aandacht zo opsloopte dat ik alles vergat, alles verloor wat me zintuiglijk vertrouwd was, dat ik het besef van een nabijgelegen staat van pijnloosheid verloor.

Ik bevond mij in het pijncontinuüm. Ik was me hier nog niet zo van bewust – ik zat gewoon losjes ingewikkeld in een enigszins olieachtig, smerig halftransparant, rubberen gevoel van ontwrichting en een verlies van elke normale binding met het leven. Bepaalde vanzelfsprekendheden waren weggefallen, zoals de vanzelfsprekende verwachting, de garantie, dat je adem kunt halen of dat je iets kunt zien. Dat was het inderdaad, het wegvallen van de meeste dingen die je normaal gezien verwachtte, een serie correcties: pijn is een helse serie correcties. Ze lijken definitief te zijn, een heel anders-dan-het-licht-Gods. Je kunt er haten. Geluk is non-existent, is verslapping van de aandacht, degeneratie van het verstand, is onnozele grijnzende, loerende idiotie. Je bent verlost van de voorgedij en het beper-



kende gezelschap en de onwetendheid ten aanzien van je geluk. Je bent in die zin verlost dat je bent platgedrukt; en wat uit je lichaam opstijgt, is niet door jezelf gewild: men baart een veld zwarte bloemen, allerlei kreten, al dan niet werkelijk geslaakt, allerlei krassende geluiden, allerlei blikken van angst.

Herinneringen die onmogelijk bij je zouden opkomen wanneer je gelukkig bent of geen pijn hebt, drommen samen en vormen een complete wereld, een continuüm dat teruggaat tot het begin der tijden. Hier zijn hondkoppige wezens, verschijningen, bekende bonkgeluiden, priemende steken, heet, afschuwelijk, luidruchtig. Ze dateren uit vervlogen tijden en kunnen zich transformeren.⁶⁸

Er wordt hier gesproken over een verlies van elke normale verhouding tot het leven, van het wegvallen van alle vanzelfsprekendheden. Het subject kan geen afstand meer nemen tot zichzelf en het voorstellingsvermogen is vernietigd. Wanneer de pijn totaal wordt en tot een gevoel zonder voorstelling verandert, verdwijnt de subject-object relatie van het bewustzijn en wordt er gesproken over een tijdloos continuüm.

'De pijn onderbreekt de successie van de tijd, stort de lijdende in een subjectieve tijdloosheid. In de pijn is alles onontwarbaar gelijktijdig. Het is geen toeval dat deze ervaring een simultaneïteit of gelijktijdigheid in de christelijke mystiek als identificatie met het lijden en met de pijn van Jezus werd begrepen. Daar geldt de gelijktijdigheid als eeuwigheid.'⁶⁹

De totaliteit, het wegvallen van de subject-object relatie en de tijdloosheid vertonen enige gelijkenis met genoemde karakteristieken van de religieuze ervaring. Deze kenmerken versterken bovendien de gedachte dat intensief geluk en intensieve pijn meer met elkaar gemeen hebben dan men geneigd is aan te nemen. Dat is in de huidige tijd en in de beleving van veel mensen een moeilijk te accepteren opvatting.

In vroeger tijden ging men er vanuit dat de remedie tegen pijn en lijden niet zozeer bestond uit het wegnemen als wel in het leren accepteren ervan, het ermee leren omgaan. Volgens Oscar Wilde (1854-1900) vormen pijn en lijden het medium waardoor mensen zich bewust worden van het bestaan. Friedrich Nietzsche (1844-1900) schreef dat men in zijn tijd pijn en lijden al meer haatte dan in eerdere generaties, toen veel mensen een school van kwelling en ontberingen doorliepen en een vrijwillige beoefening van pijn en lijden zelfs als een noodzakelijk middel tot behoud en geluk zagen⁷⁰. Men voedde in vroeger tijden kinderen op tot het verdragen van leed en verdriet. Men deed hun extra pijn om bestwil.

Dat is een andere benadering dan tegenwoordig, waar we er veelal van uitgaan dat pijn niet mag, dat we het lijden moeten bestrijden en wegnemen. Alleen al de gedachte aan pijn is voor velen nauwelijks te verdragen. We hebben het over pijnbestrijding in plaats van te spreken over pijnbehandeling waar de pijn erkend wordt als een aspect van het bestaan en niet met wortel en al is uit te roeien. Maar in alle ziekenhuizen zijn inmiddels pijnbestrijders. De wens tot een pijnloos bestaan is dominant te noemen.



Men kan zich afvragen wat dit betekent voor optimale geluksbeleving en voor religieuze ervaring. Het kan de maatschappij oppervlakkiger maken, omdat we datgene waardoor we ons bewust worden van onze existentie zoveel mogelijk willen vermijden. Tegelijk ben ik ervan overtuigd dat het amper zal lukken pijn en verdriet uit het leven te bannen. Dit inzicht maakt echter tegenwoordig een omweg. Het is moeilijker te accepteren, omdat velen met het bestrijden van pijn worden opgevoed. Niet dat elke pijn moet worden geaccepteerd – ernstige pijnen kunnen worden ingedamd en verdoofd – maar niet elke pijn zou moeten worden bestreden. Pijn en verdriet zouden minder een taboe moeten zijn. ‘Het eigenlijke dat in onze cultuur wordt verdrongen is niet de seksualiteit, maar het verdriet’, schrijft Cornelis Verhoeven in 1965. ‘Als we dit taboe doorbreken zou er wel eens een heel andere maatschappij kunnen ontstaan waar het besef van lijden en verdriet het uitgangspunt vormt in plaats van dat het erom gaat dit te bestrijden en uit te bannen. Want in feite is alles vergankelijk en gaat alles voorbij. Er is niets dat blijft en eeuwig duurt. De pijn van de dood is in elk moment van het leven aanwezig’.⁷¹

In ieder leven echter dringen pijn en verdriet zich op, of we het nu willen of niet. De tachtigjarige Hein Thijssen⁷² beschrijft een periode in zijn leven van volkomen ontreddeing welke hij vergelijkt met een verslaving zoals bij alcohol, drugs, tabak, een verliefdheid of iets anders dat diep ingrijpt in het organisme. Hij geeft aan dat hij vrienden en een collega heeft gekend die bewust de dood hebben gekozen boven het opgeven van hun verslaving, omdat ze de afschuwelijke leegte van een leven zonder verslaving niet zouden aan kunnen. Zelf ziet hij de werking van zijn ik als een verslaving, die hem de pijn van zijn verleden laat zien en hem de diepte intrekt naar de wortel van alle spanningen en roerselen, waarbij hij overspoeld wordt door een soort doodsangst die al het leven verduistert. Uiteindelijk besluit hij alles los te laten en in blinde overgave alleen maar toeschouwer te zijn. Hij begint met kijken of om misschien een beter woord te gebruiken: gewaar zijn. Als hij weer eens wanhopig is of bepaalde angsten heeft, zich over van alles zorgen maakt, probeert hij als buitenstaander er naar te kijken zodat hij zelf niet meer betrokken is bij datgene wat er in en bij hem plaatsvindt. Thijssen schrijft dat vanaf dat moment het systeem van ‘het ik’ ineens wordt vergruizeld. Hij waant zich dan in een leegte en van alle cerebrale ballast bevrijd. Dit pijnlijke en angstaanjagende proces benoemt hij als een mystiek gebeuren dat universeel en tijdloos is en waar iedereen vroeg of laat in terecht zal komen.

Het lijden, de pijn en het verdriet hebben hier een louterende functie en bewerkstelligen het loslaten van het ik, vergelijkbaar met de intense pijnervaring van Brodkey waar een ontwrichting van het gewone leven plaats vindt en waarop later vanuit een andere situatie wordt teruggekeken. Soms zingen mensen door hun tranen heen en ver boven hun macht. Later blijken ze dat te kunnen benoemen als verschrikkelijk mooi.



Er is een oud verhaal (een *koan* uit de Zen-traditie) waar een leerling met zijn leermeester door een dorp loopt waar rovers en moordenaars vreselijk hebben huisgehouden en onnoemelijk leed hebben veroorzaakt. De leerling ziet de verschrikkingen die zo hartverscheurend zijn dat hij ze amper kan verdragen, maar de goeroe zegt: zie je hoe volmaakt alles is.

Intensieve pijn- en gelukservaringen hebben een aantal zaken gemeen. Men heeft geen pijn maar men is de pijn, totaal, waar het ego geheel in ondergaat en waar taal en tijd geen rol meer spelen. Deze kenmerken zijn ook terug te vinden bij intense gelukservaringen. Beide zijn in die zin als religieuze ervaringen aan te duiden, omdat er sprake is van een eenheidsbeleving, van een verlies aan zelf-besef, van een bepaalde tijdloosheid en van het moeilijk onder woorden brengen van het ervaren.

Het gelukzalige (het optimale geluk) dat de tegenstelling van geluk en verdriet zou overstijgen, lijkt in het diepste lijden en bij de ergste pijn echter moeilijk herkenbaar. Waarschijnlijk is het pas aanwezig in latere momenten, als men de pijn overwonnen of doorstaan heeft, en vormt het in die zin de poort tot optimaal geluk. Misschien dat het ene uiterste het andere uiterste oproept. Het ware te wensen dat er meer onderzoek werd gedaan naar de manier waarop mensen met hun pijn en hun verdriet omgaan in plaats van zich voornamelijk bezig te houden met onderzoek naar het bestrijden en wegnemen van pijn. Als er meer onderzoek plaats vindt naar wat het ervaren en doorleven van pijn en verdriet mensen kan doen, kan misschien ook duidelijker worden hoe een optimale gelukservaring of een religieuze eenheidservaring daarmee in verband kan worden gebracht.

Mijn indruk is dat mensen vaak komen vast te zitten in hun verdriet, dat ze ten onder gaan in de pijn en het lijden dat hen overkomt, terwijl bij mensen met mystieke en religieuze ervaringen valt te beluisteren dat ze op een of andere manier door hun verdriet, hun lijden heengaan. Mihaly beschrijft flow als een optimaal geluk dat pijn en verdriet integreert en overstijgt, in ieder geval niet uitsluit. Vermoedelijk brengen we geluk om zeep als we alleen maar geluk willen en alle verdriet en pijn uit het leven proberen weg te snijden. Misschien is het niet onderkennen van geluk in het lijden kenmerkend voor onze cultuur waar niet meer zoals in vervlogen tijden mensen zich zelfs in opperste gelukzaligheid aan de goden lieten offeren of zingend op de brandstapel stonden.

Wanneer we op de juiste manier met pijn en verdriet weten om te gaan, zouden ze een doorgang kunnen vormen naar het religieuze en naar optimaal geluk. Dit pleit voor een meer positieve benadering van de verschrikkelijke dingen die mensen tijdens hun leven kunnen overkomen en voor het opheffen van het taboe waar Cornelis Verhoeven op wees. Ik ben ervan overtuigd dat men daardoor meer open kan staan voor religieuze ervaring.



3.8 De religieuze eenheidservaring

Persoonlijke ervaringen kunnen niet los van de persoon en zijn of haar levensgeschiedenis worden gezien. Religieuze ervaringen zijn persoonlijke ervaringen die worden beïnvloed door voorafgaande ervaringen, zoals alle ervaringen van iemand in elkaar grijpen en elkaar beïnvloeden. Ze laten zich moeilijk objectiveren en generaliseren. Het betreft unieke, eenmalige en persoonlijke ervaringen die de indruk wekken niet voorspelbaar te zijn. Ze kunnen plaatsvinden bij gebeurtenissen die men meemaakt en die een diepe indruk achterlaten, schokkende gebeurtenissen, een ongeluk, de dood van een dierbare, een ernstige ziekte, waardoor mensen zo zijn aangeslagen dat ze ontledigd zijn en zich opgenomen weten in een totaliteit die afschuwelijk en angstaanjagend is, doch tegelijk een zuiverende en helende werking kan hebben. Religieuze ervaringen kunnen ook plaatsvinden tijdens blijde gebeurtenissen zoals een verliefdheid, een bruiloft, de geboorte van een kind, het krijgen van de ideale baan, waardoor men zich op de wolken van het bestaan verheven weet en alle eerdere pijn en verdriet wordt overstegen in een gevoel dat alles met elkaar verbindt. Deze ervaringen kunnen religieus of heilig worden genoemd. Heilig verwijst, zoals we zagen, naar heel. In het Grieks en Latijn kan 'heilig' een dubbele betekenis hebben, aangezien de woorden *hagios* en *sacer* zowel vervloekt en smerig als zuiver en heel betekenen. In eenzelfde woord zijn hier beide tegenstellingen verenigd. Misschien dat in de religieuze ervaring dit ook het geval is en dat de tegenstellingen als in een dialectisch gebeuren in een wonderlijke eenheidsgevoel overstegen worden.

Uit een waaier van bijzondere en vaak aangrijpende persoonlijke ervaringen hebben we een religieuze ervaring benoemd als een ervaring van een eenheidsgevoel waarin men zelf geheel opgaat. Het betreft een eenheid waar geen tegenstellingen lijken te zijn tussen dit of dat, geen onderscheidingen tussen boven of beneden, binnen of buiten. De kenmerken van deze eenheidservaring hebben we in eerste instantie gedestilleerd uit de beschrijvingen van de mystieke ervaringen van Erik van Ruysbeek en Franklin Jones (paragraaf 3).

De meeste daarvan zijn herkenbaar in de aangehaalde beschrijvingen van religieuze ervaring, al verschillen ze veelal in omvang en intensiteit. Het gevoel van almacht en alomvattendheid zoals dat uit de mystieke ervaringen naar voren komt, speelt bij veel religieuze ervaringen echter minder een rol. Het lijkt me juist dit kenmerk te zien als een element van het intense geluk waarmee men de hele wereld denkt aan te kunnen en dat in die zin een gevoel van almacht met zich mee brengt.

De beschrijving van Krishnamurti geeft daarentegen aanleiding het telkens nieuwe en unieke van de ervaring als apart kenmerk toe te voegen, temeer daar dit bij andere beschrijvingen eveneens herkenbaar is en impliciet ook in de mystieke ervaringen van Jones en Van Ruysbeek ligt opgesloten.

De gevolgen van de mystieke en religieuze ervaringen zijn weliswaar van een andere orde dan de genoemde kenmerken die de aangeduide eenheidsbeleving karakteriseren, maar ik wil ze hier toch als een kenmerk beschouwen, omdat ze



de persoon in kwestie doen veranderen, omdat ze herinneringen teweeg brengen en nieuwe inzichten die soms tot ander gedrag leiden. De gevolgen kunnen bovendien, zoals James al aangaf, als het meest toetsbare criterium van religieuze ervaring worden gezien. Aan de vruchten herkent men de boom. Dientengevolge kunnen we de religieuze eenheidservaring typeren met de volgende zes karakteristieken.

Allereerst is er de constatering dat de eigen persoon geen dominante rol vervult. Bij de eenheidservaring wordt het ego of het zelf hoogstens als getuige vermeld. De tegenstelling tussen subject en object, tussen ik en de wereld verliest als het ware zijn betekenis. Er wordt soms geschreven over belangeloze fascinatie waarin het zelfbeeld geen rol meer speelt, of over jezelf helemaal loslaten zodat er slechts 'een gewaar worden' resteert. De eenheid van het religieuze wordt beleefd als een wegvallen van het ik-systeem, het opgaan in een grotere totaliteit, waarbij de grenzen van het ego wegvallen en er sprake is van verlies van het ikbesef.

Vervolgens wordt de religieuze eenheid beleefd als een intens geluk, waar geen rimpelingen, geen onderscheidingen en voorvallen de eenheid kunnen verstoren. Dit intense of optimale geluk wordt op verschillende manieren onder woorden gebracht. Er wordt geschreven over een ervaring die je de tranen in de ogen doet springen (Kuitert), over dankbaarheidstranen die over je gezicht lopen (Etty Hillesum). De tegenstelling tussen geluk en verdriet lijkt overwonnen. Er zijn sterke aanwijzingen dat de eenheid van deze transpersoonlijke piekervaring pijn en verdriet niet uitsluit maar juist omarmt en omvat. Het gevoel van bevrijding (Thijssen) kan ook als een versterkte euforie van geluksgevoel worden gezien.

Een derde typering van de eenheid betreft het gevoel van tijdloosheid. Er worden geen onderscheidingen in de tijd ervaren, geen verschil tussen nu en straks, tussen vandaag, gisteren en morgen. De klok staat stil, er is geen tijd. Men schrijft niet te weten hoe lang de ervaring duurt, men ervaart de eenheidservaring als eindeloos, tijdloos, men participeert aan de eeuwigheid. De schoonheid ligt buiten de tijd (Krishnamurti). Dat de successie van tijd eveneens wordt onderbroken bij intensief lijden en intensief geluk kan betekenen dat er hier een verband bestaat met het religieuze dan wel dat sommige pijn- en gelukservaringen als religieus kunnen worden aangemerkt. Maslow geeft aan dat piekervaringen religieus te noemen zijn en dat we in onze mooiste ogenblikken geen besef van tijd hebben.

Als vierde karakteristiek getuigt het besef van het onmaakbare en niet organiseerbare van de eenheidservaring. Het overvalt mensen, het gebeurt in onbewaakte ogenblikken, vermoedelijk daar waar de bewaking van het verstandelijke ego wegvalt. Men wordt zich plotseling bewust van een overrompelende eenheid die als liefde, als vuur of als leegte wordt omschreven. Het gebeurt onverwachts, het is niet voorspelbaar. (Ik vermoed dat een religieuze eenheidservaring niet is op te roepen, af te dwingen of te plannen, omdat ze geen resultaat is van de wil van het ego. Er zijn echter wel manieren van leven, bepaalde oefeningen, meditatie, allerlei middelen waardoor men open kan staan voor een dergelijke ervaring. Wat onverwachts wordt ervaren hoeft bovendien nog niet onverwachts te zijn. We



zijn ons niet bewust van alle processen die in ons organisme optreden, zoals we ook niet weten welke ervaringen die teweeg kunnen brengen.)

Als vijfde punt kan gelden dat de eenheid van een geheel andere orde is dan men gewoon is en daarom als volkomen nieuw en uniek wordt ervaren. De eenheidservaring voldoet niet aan de verwachtingen, aan wat men mogelijkwijze voor ogen had of beoogde. Dit sluit aan bij het vorige punt in de zin dat de ervaring anders is dan men vooraf meende te denken, dan men verwachtte. Vooral Krishnamurti brengt dit naar voren en zegt dat het bekende nooit essentie is. Essentie is altijd nieuw. Men is door een dergelijke beleving met stomheid geslagen. Het beleefde blijkt moeilijk onder woorden te brengen. Men neemt zijn toevlucht tot poëzie of andere kunstvormen omdat daarmee de uniciteit van het gebeuren beter kan worden aangeduid.

Een *zesde kenmerk* betreft de gevolgen die de eenheidservaring in lichaam en geest bewerkstelligen. Mensen worden door de ervaring ten diepste geraakt hetgeen veranderingen in gedrag en bewustzijn tot gevolg heeft. Intensieve religieuze ervaringen kunnen een leven drastisch veranderen, maar ook minder intensieve religieuze ervaringen blijken veelal onvergetelijk en beïnvloeden in hoge mate alle daarna komende ervaringen. Onderzoekers als Maslow en Ferrucci geven aan dat de piekervaringen en de transpersoonlijke ervaringen die zij beschrijven (en die mijns inziens ook getuigen van een religieuze eenheidservaring) niet alleen bepaalde nieuwe inzichten opleveren, maar ook een bepaalde gedragsveranderingen.

Al deze kenmerken hangen samen en liggen in de religieuze eenheidservaring besloten. De onderscheiden invalshoeken zijn meer handvatten die de ervaring trachten te benoemen. Ze vormen geen onderscheiden deelaspecten die samen het ene geheel van de ervaring zouden vormen. Tijdens de ervaring zijn er geen onderscheidingen. Deze zijn achteraf het cognitieve gevolg in een poging de ervaring te benoemen.

In het volgende hoofdstuk wordt gezien in hoeverre deze religieuze ervaringen aansluiten bij verschillende mystieke ervaringen uit het verleden waar andere levensomstandigheden golden en andere opvattingen heersten. Daarbij gaan we niet alleen te rade bij de christelijke mystiek maar wordt geprobeerd in beperkte mate ook iets van de mystiek uit andere religies en godsdiensten te vermelden. Uiteraard liggen daar culturele en godsdienstige verschillen. Verschillende auteurs zoals Aldous Huxley⁷³ hebben echter vele decennia geleden al opgemerkt dat er een universele mystiek bestaat. Dit universele of gemeenschappelijke wordt door hen niet altijd even duidelijk benoemd. Ik probeer dat te doen door te laten zien hoe kenmerken van hedendaagse religieuze ervaringen aansluiten bij die mystiek. Daarmee hoop ik niet alleen te onderschrijven dat mystiek iets van alle tijden is, maar ook aan te tonen dat religieuze ervaringen (die daarmee nauw verwant zijn) als algemene menselijke verschijnselen kunnen worden gezien.



Hoofdstuk 4

Aansluiting bij vroegere mystiek

Wanneer we aansluiting proberen te zoeken bij de lange traditie van religieuze ervaringen uit het verleden, stuiten we op het probleem dat deze ervaringen door verschillende sluiers zijn toegedekt. Hoe verder we teruggaan in de geschiedenis, hoe dikker bijvoorbeeld de sluier van de historische onbetrouwbaarheid. Persoonlijke ervaringen liggen – vroeger veel meer dan tegenwoordig – versluierd in het collectief van de culturele overlevering, van de toenmalige levensopvattingen en het gebezigde schrift dat vaak slechts voor enkelingen toegankelijk is. Bovendien hebben we ook hier te maken met talrijke wonderen, met het mysterieuze en buitenissige waarmee religieuze ervaringen al te vaak worden gelijkgesteld. De manier waarop we aansluiting zoeken wordt daarenboven bepaald door onze, in de vorige hoofdstukken gemaakte, omschrijvingen en onderscheidingen die vervolgens te maken krijgen met een andere minder gedifferentieerde terminologie die als een dichte sluier onze manier van benaderen bemoeilijkt. Er bestaat een grote kans dat we tot anachronismen vervallen wanneer we met meer eigentijdse onderscheidingen de beschreven ervaringen van vroeger proberen te duiden.

Vanwege de te overbruggen afstand in tijd en cultuur zijn de extreme gevallen het meest herkenbaar, hetgeen betekent dat het voornamelijk de mystieke ervaringen zijn waarop we ons zullen moeten richten. Gezien de vele versluieringen zijn we in navolging van William James vooral aangewezen op ‘the fruits’, de gevolgen en uitwerkingen van de ervaringen. Dit betreft niet alleen de consequenties voor de persoon van de mysticus in kwestie, de woorden en daden, maar ook de gevolgen voor de toenmalige samenleving. De Franse wijsgeer Bergson schreef dat het religieuze zich tot mystiek verhoudt als popularisering tot wetenschap, daarmee aangevend dat de mystiek in de geschiedenis een richtsnoer vormt voor wat gewone mensen als het religieuze ervaren.

In dit hoofdstuk worden allereerst nog enkele kanttekeningen geplaatst bij de toegankelijkheid van vroegere mystiek alvorens in te gaan op enkele mystieke teksten uit het christendom waarin de persoonlijke God centraal staat. Vervolgens richten we ons tot enkele voorbeelden van niet christelijke mystiek waarbij we niet alleen enkele voorbeelden uit jodendom en islam laten passeren maar ook uit boeddhisme en hindoeïsme. Vanuit een globale vergelijking tussen deze christelijke en niet christelijke mystiek wordt er in een vierde paragraaf een voorzichtige balans opgemaakt van enkele overeenkomsten en verschillen. Aan de

hand van de geconstateerde overeenkomsten keren we terug naar de karakteristieken van de religieuze eenheidservaring waarmee we het vorige hoofdstuk hebben afgesloten om van daaruit tot zeven gemeenschappelijke kenmerken te komen waarmee *het religieuze* kan worden benoemd en getypeerd.

4.1 Kanttekeningen bij de toegankelijkheid

Volgens de gangbare opvattingen liggen mystieke ervaringen ten grondslag aan verschillende godsdiensten en religies. In de oude boeken lezen we over de mystieke ervaringen van Zarathoestra met zijn beproevingen in de woestijn, waarbij zijn borst met een zwaard werd doorboord waarna hij Ahoera Mazda, de God van het goede, ontmoette; lezen we over Abraham die wegtrok uit Ur der Chaldeeën, omdat hij een stem hoorde die hij moest gehoorzamen, over Mozes die geroepen werd door een onbekende macht, welke hij later aanwezig wist in het brandend braambos, over Samuel die luisterde en zei: 'hier ben ik, Heer, uw dienaar luistert', Lao Tsee die schreef dat zij die spreken het niet weten en zij die weten niet spreken, Boeddha die tot verlichting kwam onder de Bodhi-boom en de oorzaak van al het lijden doorgrondde, Jezus bij wiens doop in de Jordaan de hemelen zich openden en er een stem klonk die zei: 'deze is mijn zoon in wie ik mijn welbehagen heb'. Op grond van wat er staat geschreven weten we dat Paulus bij Damascus een mystieke ervaring kreeg, die hem bekeerde en veranderde van Saulus in Paulus en dat Mohammed een mystieke ontmoeting had met de engel die hem de Koran insprak. Al deze ervaringen komen echter tot ons in de vorm van mythen en mythologische verhalen¹. Daarin liggen ze begraven. Het is moeilijk en waarschijnlijk ook onmogelijk deze religieuze ervaringen en hun bezitters terug te plaatsen op ons historische toneel. We kunnen hoogstens bij de veranderingen die veroorzaakt zijn van de veronderstelling uitgaan dat er mystieke ervaringen aan ten grondslag hebben gelegen, maar ook daarover bestaat weinig zekerheid. Wanneer we aansluiting willen zoeken bij vroegere mystiek, kunnen we de mythen en mythologische verhalen dan ook beter buiten beschouwing laten en ons richten op meer historische verhalen van de laatste duizend jaar.

Echter ook ten aanzien van de verhalen en getuigenissen van religieuze ervaringen van het laatste millennium zijn de nodige kanttekeningen te maken. De verhalen waarin over religieuze ervaringen wordt gerept of over bepaalde daden, bepaalde gedragingen, teksten of gedichten die daar naar zouden verwijzen, zijn vaak moeilijk toegankelijk en kunnen ons gemakkelijk op een dwaalspoor brengen. Een eerste reden daarvan is dat wonderen, mirakelen en velerlei onverklaarbare ervaringen en gebeurtenissen gemakkelijk als mysterieuze mystiek werden aangeduid of als legitimatie daartoe dienden. Iemand die stemmen hoort, verschijningen krijgt of als medium fungeert, getuigt daarmee nog niet van een mystieke ervaring, hoewel dit een dergelijke ervaring ook niet hoeft uit te sluiten. Een tweede reden is dat over persoonlijke ervaringen (hetgeen religieuze ervaringen zijn) amper werd geschreven. Het individuele lag meer dan tegenwoordig



ingebed in het collectieve. Men schrijft niet over wat men heeft meegemaakt vanuit een bepaalde toestand en in bepaalde omstandigheden, maar men geeft aan dat het mystieke en goddelijke bezit van iemand heeft genomen. Vanaf de vroegere Renaissance komt daar langzaam verandering in. Hedendaagse religieuze ervaringen zijn sterk individualistisch gekleurd waardoor men over veel meer details beschikt. Dit bemoeilijkt een vergelijking met vroeger.

Naast de nadruk op mirakelen en op het algemeen goddelijke van de religieuze ervaringen kan als derde factor worden genoemd dat vooral voor 1800, dus voor de periode van Hegel en Darwin met hun andere benadering van geschiedenis en met de evolutionistische optiek, men mensen uit vroegere eeuwen vooral als tijdgenoten zag. Men ging er stilzwijgend vanuit dat mensen uit bijvoorbeeld de eerste en de zeventiende eeuw onder dezelfde omstandigheden leefden, of, wanneer men met het verschil in situatie werd geconfronteerd, dat de mensen zelf weinig van elkaar verschilden. De geschiedenis doet mensen echter veranderen, de identiteit van mensen evolueert en wordt voor een groot deel door hun omgeving en omstandigheden bepaald. Dit maakt een aansluiting van hedendaagse ervaringen op die van enkele eeuwen terug gecompliceerd.

Een vierde factor die deze aansluiting bemoeilijkt is het onderscheid dat wij maken tussen zieken en gezonden, begaafde en niet begaafde mensen en de waarde die we daaraan toekennen. In de christelijke traditie had dwaasheid daarenboven een ambivalente betekenis. Aan de ene kant verwees deze term naar goddeloosheid en zondigheid, aan de andere kant werd er een verregaande vorm van godsdienstigheid mee aangeduid. Zwakzinnigen en krankzinnigen kregen soms een belangrijke plaats in de samenleving. Zo werd de verstandelijk gehandicapte Jozef van Cupertino (1603-1663) in de achttiende eeuw heilig verklaard omdat hij binnen de kloostermuren tot niets in staat was maar in zijn onwetendheid blijk gaf van gehoorzaamheid en nederigheid en mede daarmee veel wonderen zou hebben verricht.²

Inge Mans geeft aan dat heilige dwazen niet alleen in het westen maar ook in het oosten een belangrijke rol speelden en vaak als mystici werden aangeduid. Bij de islam is dat eveneens het geval. Zij schrijft:

‘Uit de geschiedenis van de islam die een sterke cultus rond heilige dwazen kende, zijn hiervan meer voorbeelden bekend dan uit de christelijke traditie. In de negende eeuw beschreef een Arabisch geleerde de ‘idiotie’ Sabiq als een heilige die ‘geen verstand’ had en ‘als een wilde tekeer ging’. Een andere geleerde uit de elfde eeuw schreef over de heilige Falit uit Kufa als een ‘idiot’ (ma-tuh). Zijn heiligheid bleek onder andere uit het feit dat hij wanneer kinderen hem achtervolgden of stenigden, een passage uit de koran citeerde over geduld. Overigens worden zwakzinnigen in Egypte tegenwoordig nog wel eens met shaink, het woord voor heilig, aangeduid.

Uit de Byzantijnse traditie van saloi kan de Russische Andreas genoemd worden als een echte, dat wil zeggen zeer simpele heilige dwaas. Hij liep met bijl en zweep rond, hoewel hij heel goedaardig heette te zijn. Daarbij sprak hij maar één woord: ‘Heer’. Uit Rusland is een verhaal bekend over een krankzinnige man die als een



heilige werd aanbeden. Bij een van zijn profetische 'aanvallen' zou hij de toenmalige tsaar Boris Godoenov (1551-1605) van moord beticht hebben zonder dat hem daarvoor ook maar een haar op zijn hoofd gekrenkt werd.³

In *Lof der zotheid* steekt Erasmus (1469-1536) de loftrumpet op zotten en dwazen die tot buitengewone dingen in staat zijn juist 'doordat ze buiten zichzelf raken waarbij de ziel uit hun lichaam verdwijnt'⁴. In die tijd was er nog geen spoor van het medisch materialisme waarop William James kritiek uitoefende. Pas in de tweede helft van de negentiende eeuw wordt er onderscheid gemaakt tussen krankzinnigen die ziek zijn en behandeld moeten worden en zwakzinnigen die hoewel ongeneeslijk soms nog wel opvoedbaar zijn. Beide groeperingen komen sindsdien steeds meer buiten de samenleving te staan en worden weinig serieus genomen. Een dergelijke handelswijze verschilt enorm met die van een paar honderd jaar geleden.

Zonder nu alle mystici uit het verleden als heilige dwazen af te schilderen, kan men wel zeggen dat het gedrag van velen van hen vanuit hedendaagse maatstaven als excentriek en soms als bizar kan worden afgeschilderd. Het is dan ook de vraag of en in hoeverre hedendaagse religieuze ervaringen kunnen aansluiten bij die van dergelijke personen.

Bij het beantwoorden van deze vraag spelen ook de andere genoemde factoren een rol, het benadrukken van wonderen en mirakelen zoals dat vroeger in het kader van mystiek plaats vond, de bijzondere gedragingen van mystici zonder dat duidelijk wordt welke persoonlijke ervaringen en oorzaken daaraan ten grondslag hebben gelegen en de historische (evolutionistische) ontwikkelingen die een vergelijking en aansluiting tussen heden en verleden soms ernstig bemoeilijken.

Ondanks deze belemmeringen zijn er enkele opmerkingen te maken die toch openingen bieden om te kunnen aansluiten bij vroegere mystiek. Zo beschikken we over authentieke teksten die meestal indirect in de vorm van allegorieën en gedichten getuigen van bijzondere ervaringen of gebeurtenissen. Tot aan de achttiende eeuw zijn er amper beschrijvingen van persoonlijke ervaringen en belevenissen zoals we die uit de periodes daarna kennen, maar de indirecte getuigenissen bevatten voldoende vingerwijzingen naar of vermoedens van mystieke ervaring om enigszins te kunnen aansluiten bij hedendaagse mystiek en hedendaagse religieuze ervaringen. Dit is echter een riskante onderneming waarvoor ik bij voorbaat enige clementie vraag omdat er de nodige hermeneutiek vereist is om teksten van enkele eeuwen geleden op verantwoorde wijze tegen de achtergrond van de toenmalige tijd en situatie te interpreteren. Bovendien wil ik die ook nog enigszins laten aansluiten bij hedendaagse ervaringen. Ik probeer me dan ook zoveel mogelijk te beperken tot de meest bekende voorbeelden van vroegere mystiek waarbij ik me voornamelijk aansluit bij de hermeneutiek van andere auteurs. Vaak zijn er ook verslagen van tijdgenoten of historici die verslag doen van wat ze gezien of gehoord hebben. Wanneer Erasmus bijvoorbeeld schrijft dat de ziel uit het lichaam verdwijnt waardoor de persoon tot bijzondere dingen in staat is, zou dat kunnen duiden op een eenheidservaring waarin het ik opgaat en de tijd geen



rol meer speelt. [Bij zotten en dwazen die amper of niet over een ikbewustzijn beschikken kun je echter niet over verlies spreken, want wat je niet hebt kun je niet verliezen. Ze zijn vermoedelijk ook niet in staat van hun bijzondere (mystieke) ervaringen melding te maken, en hebben weinig of geen notie van wat bijzonder is en wat niet, zodat er mijns inziens geen aanwijzingen zijn voor wat we hebben aangeduid als religieuze of mystieke ervaringen.]

Vanzelfsprekend kunnen we op grond van beschrijvingen die doen vermoeden dat er van een mystieke eenheidservaring sprake is, niet over bewijzen spreken, doch slechts over aanwijzingen. Wanneer er echter frequente aanwijzingen zijn die samengaan met enkele authentieke teksten en waarbij door schrijvers en tijdgenoten bovendien gewezen wordt op de gevolgen voor de omgeving, zoals bijvoorbeeld ten aanzien van Franciscus van Assisië, is er een voldoende basis om over mystiek te kunnen spreken. Maar zelfs in gevallen waar authentieke teksten van personen aanwezig zijn en de aanprijzingen van tijdgenoten die in de richting van mystieke ervaringen wijzen, kunnen we heden ten dage vraagtekens plaatsen omdat we een andere opvatting hebben over wat onder mystiek wordt verstaan. Dit maakt een aansluiting bij vroegere mystiek tot een hachelijk avontuur. Daarom beperken we ons tot de meest bekende en geaccepteerde voorbeelden.

4.2 Teksten van christelijke mystiek

Na het eerste millennium van de christelijke jaartelling ontstaat er in Europa behoefte om naast het geloof ook met het verstand meer greep te krijgen op de werkelijkheid. Zo ontwikkelt zich de scholastiek met figuren als Petrus Abelardus (1079-1142), Albertus Magnus (1193-1280) en Thomas van Aquino (1225-1274). Daarnaast is er de wat oudere beweging die de ontwikkelde kennis minder hoog in het vaandel heeft staan, omdat men ervan overtuigd is dat de waarheid over de werkelijkheid in de diepte van de eigen ziel kan worden ervaren⁵. Hier kan het begin van de middeleeuwse christelijke mystiek worden gesitueerd. Belangrijke exponenten hiervan zijn Hildegard van Bingen (1098-1179), Franciscus van Assisië (1182-1226), Mechthild van Magdeburg (1210-1283) en Meester Eckhart (1260-1327). In hun geschriften geven zij aan dat men als voorproef van het leven na de dood soms al tijdens dit aardse leven in het diepste van de ziel één kan worden met God. Dit wordt de *unio mystica* genoemd, de hoogste staat die mensen kunnen bereiken.

Ook in later eeuwen zijn er mystici als Teresia van Avilla (1515-1582), Johannes van het Kruis (1542-1591), Angelus Silesius (1624-1674) en vele anderen die op verschillende manieren getuigen van dergelijke mystieke ervaringen. Vanuit de christelijke theologie wordt deze mystiek ook wel negatieve theologie genoemd omdat ze enigszins op gespannen voet staat met de meer officiële (positieve) theologie, echter zonder daarmee de banden te verbreken. Dit was wel het geval met bepaalde groeperingen als de Katharen (die aan het begin van de dertiende eeuw bijna geheel werden uitgemoord) of met de Rozenkruisers die zich in de

zeventiende eeuw van de kerk en haar theologie distantieerden. De christelijke mystieke traditie loopt door tot in de huidige tijd van waaruit ook pogingen gedaan worden aan te sluiten bij de universele mystiek en te verwijzen naar niet christelijke mystici.⁶

Eén van de meest bekende middeleeuwse mystici is Franciscus van Assisië. Geboren als zoon van een Italiaanse lakenkoopman verandert zijn leven in 1205 door een onverwachte ontmoeting met een melaatse bedelaar. Volgens de overlevering ziet hij in het gezicht en in de ogen van de bedelaar op onverklaarbare wijze een goddelijke aanwezigheid die hem totaal van slag brengt⁷. Vanaf dat moment besluit hij solidair te zijn met arme en zieke medemensen en stapt over op een leven in armoede. Ineens is het besef doorgebroken dat het eigen fragmentarische bestaan onbelangrijk is geworden omdat het deel uitmaakt van, of beter gezegd thuishoort bij één groot allesomvattend geheel.

Al eeuwenlang wordt het zonnelied van Franciscus als een neerslag van een mystieke ervaring beschouwd, als een uiting van een kosmische verbondenheid waarin alles als één wordt ervaren. 'Wie dit levenslied wil verstaan', schrijft Otger Steggink, 'zal zich in de eerste plaats rekenschap moeten geven van de omstandigheden waaronder het werd gemaakt en gezongen. De lieflijke minnstreel van Gods schoonheid en goedheid in alle schepselen is in feite een uitgeteerde, halfblinde en doodzieke man, drieënveertig jaar oud, die in zelfstrijd worstelt met leven en dood.'⁸ Een ongeneeslijke ingewandsziekte heeft zijn krachten gesloopt en twee maanden lang vertoeft hij, volgens deze auteur, in de donkere nacht van vertwijfeling, eenzaamheid en onzekerheid. Dan komt de dageraad en met een ongelooflijk elan dicht hij zijn zonnelied.

*'Hoogste, alvermogende, goede Heer,
van Jou zijn de lof, de roem, de eer en alle zegening.
Jou alléén, Hoogste, komen ze toe, en geen
mensenkind is waardig Jou bij name te noemen.*

*Wees geloofd, mijn Heer, met al jouw schepselen,
vooral mijn Heer broeder Zon,
die de dag is, en Jij verlicht ons door hem.
En hij is mooi en stralend met grote glans;
van Jou, Hoogste, draagt hij het teken.*

*Wees geloofd, mijn Heer, door zuster Maan en de
Sterren, aan de hemel heb Jij ze gemaakt:
klaar, kostbaar en mooi.*

*Wees geloofd, mijn Heer, door broeder Wind,
en door lucht en wolken en helder en alle weer,
door wie Jij aan je schepselen geeft onderhoud.*



*Wees geloofd, mijn Heer, door zuster water,
die heel bruikbaar en nederig is,
en kostbaar en kuis.*

*Wees geloofd, mij Heer, door broeder Vuur
door wie Jij ons verlicht de nacht,
en hij is mooi en speels en robuust en sterk.*

*Wees geloofd, mijn Heer, door zuster onze moeder Aarde,
die ons onderhoudt en verzorgt,
en voortbrengt velerlei vruchten,
met kleurige bloemen en groen.*

*Wees geloofd, mijn Heer, door hen die vergeven uit liefde tot Jou,
en ziekte en tegenspoed verduren.
Gelukkig zij die het in vrede zullen verdragen,
want door Jou, Hoogste, zullen zij worden gekroond.*

*Wees geloofd, mijn Heer, door onze zuster lichamelijke Dood,
aan wie geen levend mens kan ontkomen.
Wee hen die sterven in zonden-ten-dode,
gelukkig zij die zij zal vinden in jouw heiligste wilsbesluiten,
want de tweede dood zal hen geen kwaad doen.*

*Looft en zegent mijn Heer,
En dankt en dient Hem in grote deemoed.⁹*

Franciscus spreekt over broeder zon die het daglicht schenkt en ons alles laat zien, over zuster maan en de sterren die voor een schitterend uitspaniel zorgen, over broeder wind en zuster water, broeder vuur en zuster aarde die ons draagt en voedt en ons in leven houdt. Het is het gevoel van verbondenheid, de ervaring van een heftig eenheidsgevoel, dat als een belangrijk kenmerk van mystiek wordt gezien. Steggink spreekt hier over natuurmystiek en noemt dit gedicht de neerslag van een fundamentele eenheidservaring.

In de Middeleeuwen wordt de liefde tot God beschouwd als de hoogste vorm van liefde waartoe mensen in staat zijn. Het is het meest onvoorstelbare dat mensen ten deel kan vallen: de *unio mystica*, de mystieke eenwording met God. In de Nederlandse literatuur vinden we daarvan een eerste voorbeeld in de poëzie van Hadewych (13^e eeuw) waar God als de Minne wordt aangesproken en waarin zij zichzelf verliest.

*'Ik weet wel dat de Minne
leeft, al sterf ik vele malen.
Daar ik weet dat zij leeft,
verdraag ik alles zeer gaarne met blijdschap:*

*Ramspoed en begenadiging,
hetzij kwaad of goed
ik verberg het gaarne voor de niet-minnenden.
In mijn edelgezind gemoed
ben ik er zeker van,
dat de Minne met minnen vergelden zal.*

*Ik heb de edele Minne alles
weggeschonken wat ik ben
Verlies ik of win ik, alles zij het hare,
waarop zij volledig recht heeft.
Wat is mij geschied?
Ik behoor mijzelf niet meer toe;
zij heeft al mijn vermogens in zich opgenomen.
Haar voortreffelijk wezen
geeft mij de verzekering
dat de pijn der Minnen puur gewin is.¹⁰*

Deze tekst kan als de neerslag van een mystieke ervaring worden gezien, omdat er op originele wijze getuigenis wordt afgelegd van een radicale liefde en verbondenheid, waarin Hadewych alles heeft weggeschonken wat ze bezit, al haar vermogens, zodat ze zichzelf niet meer toebehoort.

De gedichten van Franciscus en Hadewych verwijzen naar een werkelijkheid waarin deze personen opgaan in wat veel groter is dan ze zelf zijn en waar ze zichzelf verliezen. Jan van Ruusbrouc (1293-1381) schrijft over schouwen als een weten zonder beperking (wizeloos), waar zelfde gevoelens in doorklinken. Ook deze tekst kan gemakkelijk als een mystieke ervaring worden herkend. Schouwen overstijgt immers verstand en zintuigen.

*'Schouwen is een weten wizeloos,
Dat boven redene blivet altoos.
Het en mag in redene niet dalen
Ende redene en mag 't boven hare niet herhalen.*

*Verklaarde onwize is spiegel fijn,
Waar God in licht zijnen eeuwigen schijn:
Onwize die is zonder maniere,
Waar alle redelijke werken in falieren.*

*Onwize en is God niet,
Maar zij is dat licht, waar men Hem mede ziet,
Die in onwize wandelen in godlijken lichte,
Zij zien in Hem een ongestichte.*

*Onwize is boven redene, niet daar zonder.
Zij ziet alle ding zonder wonder
Verwonderen is daar beneden;
Zonder verwonderen is schouwende leven.*



*Onwize ziet, maar zij weet niet wat,
Boven al, noch dit, noch dat.
Nu moet ik 't rijmen laten blijven
Zal ik 't schouwen klaar beschrijven.*¹¹

Het 'verklaarde onwize' is het verlichte zijn buiten alle bepaalde wijzen van doen of denken, en 'onwize die is zonder maniere', zonder vaste manieren van doen. Dit kan als een verwijzing naar een ervaring worden opgevat die alles anders doet zijn: 'Onwize ziet, maar zij weet niet wat'.

Bijna anderhalve eeuw later dicht Suster Bertken (1426-1514) ingemetseld in een kluis te Utrecht over haar enge weg met doornen bedekt maar ook met hoge mystieke sprongen.

*'Ic sie den enghen wech bereit
Mit doornen also dicht bespreit,
Mijn leven wil ic waghen.
Dat ic dair in ghetreden bin.
En sal ic niet beclaghen.*¹²

*'Wie sel den hoghen dans verstaen,
Dat nyghen, dat zwighen, dat stille staen
Dat zweven omme ende omme
Dat treden van, dat zweven an,
Die snelle hoghe spronghe!*¹³

In haar tijd werd Suster Bertken als een mystica beschouwd. Velen kwamen bij haar langs om wijze raad en gebed. Bij haar dood, na 57 jaar lang opgesloten te zijn geweest, werden tot twee maal toe de klokken geluid als ware zij een groot prelaat.

In een bekend traktaat uit de Middeleeuwen, *De wolk van niet weten* (gedateerd rond 1400), waarvan de auteur onbekend is, wordt aangegeven dat de wolk het gebied is tussen God en mens, daar waar alle kennis die we bezitten verdwijnt. De tekst is vertaald door monniken van de abdij van Egmond.

*'Omdat ik het een duisternis of een wolk noem, moet je niet denken dat het een wolk is zoals je die aan de hemel ziet, of een duisternis zoals je die 's nachts in huis wel kent wanneer de lamp uit is. Zo'n duisternis en zo'n wolk kun je met een beetje verbeelding zelfs midden op een zomerdag voor de geest halen, precies zoals je je in het diepst van een winternacht het beeld van een helder stralend licht voor de geest kunt halen. Maar daar doel ik helemaal niet op. Met duisternis bedoel ik een ontbreken van weten, net zoals je kunt zeggen dat iets wat je niet weet of dat je hebt vergeten duister voor je is. Want je kunt het niet met je innerlijk oog zien. Daarom noemen wij dit een wolk, niet van de hemel maar van 'niet weten', een 'wolk van niet weten' tussen jou en God.
Als je deze wolk ooit bereikt en erin leeft en werkt, zoals ik dat hier beschrijf, dan moet je ook onder je een wolk van vergeten plaatsen tussen jou en heel de schep-*

*ping, juist zoals deze wolk van niet-weten als het ware boven je hangt, tussen jou en God. Wij zijn wegens deze wolk van niet-weten tussen ons en God geneigd te denken dat wij ver van God verwijderd zijn; maar het is zeker juister te zeggen, dat wij veel verder van Hem verwijderd zouden zijn, wanneer er géén wolk van vergeten tussen ons en heel de geschapen wereld zou zijn.*¹⁴

Meer dan al ons weten brengt het niet-weten volgens deze auteur ons dichter bij de mystieke ervaring, welke als een vertoeven in Gods nabijheid wordt beschouwd. In plaats van het benadrukken van verbondenheid en eenheid met God lijkt hier het weten als kennis en wellicht ook als bewustzijn opzij te worden geschoven. Een dergelijke benadering sluit aan bij Meester Eckhart die al een eeuw eerder schreef dat we al ons weten moeten laten varen, dat we leeg moeten worden van alle weten. Volgens Eckhart moet de mens zijn eigengereide schema's opgeven. Hij moet zelfs God verlaten omwille van God.

*'Wij zeggen dus dat de mens zo arm moet zijn dat hij geen plaats is of heeft waarin God kan werken. Waar de mens nog plaats in zich handhaaft, handhaaft hij nog onderscheidenheid. Daarom smeek ik God dat hij mij God doet kwijtraken: want mijn wezenlijke zijn is boven God, in zoverre wij God als begin der schepselen zien.'*¹⁵

Mensen lijken alles te moeten opgeven, woorden, gedachten en voorstellingen, alles wat ze bezitten om het geluk van de mystieke ervaring te kunnen smaken. Volgens Frans Maas onderscheidt Eckhart naast de gewone benadering, waarbij we door onze taal een scheiding aanbrengen tussen onszelf en al het andere, een tweede manier van waarnemen waar afscheid wordt genomen van dit registerend kijken dat als een heersend en ordenend waarnemen is te kenschetsen en waar alles open en enkelvoudig wordt waargenomen.¹⁶

Een belangrijk mysticus, waar binnen de christelijke mystiek veel naar wordt verwezen, is de in de zestiende eeuw levende Johannes van het Kruis. In een van zijn bekendste gedichten, *Donkere nacht*, schrijft hij over een vuur van liefde dat hem uit de stenen veiligheid van zijn huis jaagt en hem de nacht in trekt.

*'In een nacht, aardedonker,
in brand geraakt en radeloos van liefde,
– en hoe had ik geluk ! –
ging ik eruit en niemand
die 't merkte – want mijn huis lag reeds te slapen.*

*In 't donker, geheel veilig
langs de geheime trap en in vermomming,
– en hoe had ik geluk ! –
in 't donker, ongezien ook,
want alles in mijn huis lag reeds te slapen.*



*In de nacht die de kans geeft,
in het geheim, zodat geen mens mij zien kon
en ook ikzelf niets waarnam:
ik had geen ander leidslicht
dan wat er in mijn eigen binnenste brandde.¹⁷*

Het duister van de nacht biedt een kans om het slapende huis te ontvluchten. De nacht kan hier gemakkelijk gezien worden als het lijden dat de weg vormt naar het hoogste geluk: de nacht als toegang tot mystiek. Wanneer de orde van de dag geen ruimte biedt en het vertrouwde licht geen oriëntatie geeft, vormt de nacht de weg naar bevrijding.

In een ander gedicht smeekt de mysticus om de dood die doden levend maakt.

*'Vlam die brandt van minne,
hoe teder treft ge mij
van binnen, in het diepste van mijn ziel!
Wil mij niet langer ontzien,
verteer mij, alstublieft;
verbreek het vlies tussen onze liefde.*

*Hoe strelend is het schroeien!
Hoe weldadig de wonde!
Hoe zacht de hand, hoe zoet het beroeren,
dat naar eeuwigheid smaakt.
en alle zwoegen vergoedt
dat door de dood te doden levend maakt.¹⁸*

De vlam der liefde kan duiden op een ervaring waar de persoon zelf verteerd en vernietigd wordt en waar pijn en geluk hand in hand gaan. Het ervaren smaakt naar eeuwigheid, vergoedt al het zwoegen en ligt voorbij de dood.

Volgens verscheidene middeleeuwse christelijke mystici is God in geen enkel menselijke begrip te vatten. 'Zolang God wordt gekend in begrippen, is het niet God die we tegenover ons hebben, maar slechts een idool. Zo komt het dat God zich aan ons ontrekt zolang wij Hem trachten te benaderen in begrippen die alle ontleend zijn aan de begrensde, geschapen wereld. Het is zoiets als met de hand lucht willen pakken en vasthouden.'¹⁹ Een dergelijke benadering is mede gevoed door Nicolaas van Cusa (1401-1464) die schrijft over *coincidentia oppositorum*, het samenvallen der tegendelen. In de godservaring openbaart zich de oorspronkelijke eenheid van alle tegenstellingen.

In zijn boek *De Regeneratione* schrijft de mysticus Jacob Boehme (1575-1624) dat de tegenstellingen goed en kwaad, eeuwigheid en tijd in ons eigen bewustzijn aanwezig zijn en dat juist deze dualiteiten in een ander bewustzijn tot eenheid komen. Dat is volgens hem de essentie van iedere mystieke ervaring.²⁰

De Duitse mysticus Angelus Silesius (1624-1674) schrijft: 'Ik zelf ben eeuwigheid, wanneer ik de tijd verlaat, en mij in God en God in mij tezamen vat; ik ben zo rijk als God; er kan geen stofje bestaan dat ik met Hem niet gemeen heb.'²¹



Silesius gaat nog een stap verder dan Eckhart als hij schrijft: 'Ik weet dat zonder mij God geen ogenblik kan leven; word ik tot niets, Hij moet noodgedwongen de Geest geven.'²² Voor veel christelijke theologen wordt hiermee het stadium der ketterij bereikt en wordt deze mysticus terzijde geschoven.

Eeuwenlang worden christelijke mystieke ervaringen als Godservaringen gezien en beleefd, waarbij God en mens in eerste instantie tegenover elkaar worden geplaatst en waar vervolgens de mysticus opgaat in God, er één mee wordt. In verschillende katholieke maar vooral in veel protestantse milieus is mystiek sinds de Verlichting echter nauwelijks aanvaard en zelfs verdacht gemaakt²³. Wel zijn er separatistische groeperingen als de Hernhutters, de Quakers en Methodisten die vooral protesteren tegen het groeiende rationalisme. Enkele protestantse mystici zoals Jacob Boehme, maar ook Gerhard Tersteegen (1697-1769) en John Westley (1703-1791) leggen de nadruk op de volkomen passiviteit aangezien het alleen God is die in deze iets kan uitrichten. Vooral bewegingen als het quiëtisme en het piëtisme scheppen tegen de rationalistische stroom in een klimaat voor mystiek.

Daarbij kan ik mij niet aan de indruk onttrekken dat er in de christelijke en vooral katholieke mystiek steeds meer sprake is van een relatie, van een ontmoeting en eenwording met de persoon van God. Dat is mede te verklaren uit het feit dat binnen het christendom God niet alleen alles is wat de menselijke werkelijkheid te boven gaat, maar tegelijk ook een persoonlijke God is die heel dicht en intiem bij ieder mens is betrokken.

De Franse mystica Marie de l'Incarnation (1599-1672) verhaalt in een brief aan een zekere Dom Raymond van haar Godsontmoeting.

'Terwijl ik bemerkte dat geheel mijn aandacht door de onmetelijke en oneindige grootheid van Gods majesteit in beslag genomen was, riep ik uit: 'O breedte, o lengte, o diepte, o oneindige, onmetelijke, onbegrijpelijke, onuitsprekelijke, aanbiddenswaardige hoogte! O mijn grote God, Gij zijt en alles wat is, bestaat niet dan in zover het in U en door U bestaat. O eeuwigheid, schoonheid, goedheid, zuiverheid, helderheid, liefde, mijn middelpunt, mijn oorsprong, mijn einddoel, mijn zaligheid, mijn alles.'

Na die boete offers was mijn geest zo van een nieuw licht vervuld dat ze, om zo te zeggen, door de grootheid van Gods majesteit beneveld en verblind was. (...) De oneindige majesteit was in mijn blik als een grote, wijde zee, die haar grenzen doorbroken had en mij bedekte, mij overstroomde en mij van alle kanten omhulde. Ik voelde mij als verloren ten opzichte van de natuur en in dit verlies kon ik niets schoons zien noch begrijpen dan de volmaaktheden die mij getoond waren. Ik kon niet begrijpen hoe de mensen zo gemakkelijk Hem vergeten in wie zij zijn en door wie zij leven en bestaan. En tegelijkertijd zag ik hoe God in zijn oneindige goedheid zijn rechtvaardigheid weerhoudt, uit vrees die ondankbaren te straffen en hen te verpletteren die zich aan een zware belediging overgeven'²⁴.



God neemt hier de vorm aan van een sterke man die de ondankbaren zal verpletteren. Misschien kan zelfs opgemerkt worden dat de mystieke eenwording met de persoonlijke God in het christendom nadrukkelijker bij vrouwelijke mystici voorkomt. Dit wordt duidelijker als God de vorm aanneemt van de man Jezus. Teresia van Avila is in haar mystiek 'innig verbonden met de persoon van Jezus Christus, waardoor iedere pantheiserende afwijking onmogelijk wordt', schrijft de latere kardinaal De Jong in zijn handboek der kerkgeschiedenis²⁵. In de piëtistische cultuur van de zeventiende en achttiende eeuw lijkt de mystieke ervaring door vrouwelijke mystici steeds meer beleefd te worden als een ontmoeting en eenwording met Jezus, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de ervaringen van Margaretha Maria Alacoque (164 -1690).

'Hij liet mij zeer lang rusten op zijn goddelijke borst en openbaarde mij de wonderen zijner liefde en de onuitsprekelijke geheimen van zijn heilig Hart, welke Hij mij altijd verborgen had gehouden tot Hij het mij nu voor de eerste maal openbaarde. En dat gebeurde op een zoo werkelijke en gevoelige wijze dat Hij mij geen enkele reden tot twijfel liet om de uitwerking welke die genade in mij teweegbracht, al vrees ik nochtans steeds mij te vergissen omtrent alles wat ik zeg dat er in mij omgaat. (...)

*Daarna vroeg Hij mijn hart. Ik smeekte Hem dat Hij het nemen zou. Hij nam het en legde het in zijn aanbiddelijk Hart, waarin Hij het mij liet zien als een stofje dat in dien gloeienden oven verteerd werd. Hij haalde het er weer uit als een vlam in den vorm van een hart, en legde het weer op de plaats waar Hij het genomen had, zeggende: 'Ziedaar, mijn welbeminde, een kostbaar onderpand mijner liefde; het bergt in uw borst een vonkje van haar vlammen, om u tot hart te dienen en u tot het laatste oogenblik toe te verteren.'*²⁶

De visioenen van deze Margaretha Maria vormen een belangrijke aanzet tot de Heilig Hart devotie in de eeuwen daarna. Ze bepalen mede tot diep in de twintigste eeuw de godsdienstige beleving van vele katholieken²⁷, waar God in de dagelijkse beleving steeds meer wordt vereenzelvigd met de god-menselijke figuur van Jezus. In de twintigste eeuw schrijft Simone Weil over haar mystieke ervaring waarin Christus zelf neerdaalde en bezit van haar nam²⁸. In de christelijke mystiek lijkt de Godsontmoeting steeds meer een Christusontmoeting te worden²⁹.

Dat de meeste mystici uitzonderlijke personen zijn met vaak ernstige lichamelijke dan wel psychische aandoeningen, waarbij ze vermoedelijk door veel pijn en verdriet zijn heengegaan, vormt geen reden de uitwerking van hun ervaringen te bagatelliseren. Binnen het christendom worden ze bij tijd en wijle als provocerende grensbewoners gezien of aangeduid als dwarsliggers³⁰. Onder hen zijn psychotici en neurotici, zieke en begaafde mensen. Soms proberen ze mensen op het andere been te zetten en zorgen ze achteraf daadwerkelijk voor een omslag in het denken en handelen. 'Hun hallucinaties nog daargelaten, hoeven we niet te aarzelen om invloedrijke mystici als Swedenborg of Boehme tot de

paranoïden te rekenen, hoewel ze – evenals vele andere psychotici- indringende dingen gezegd hebben en krachtige fantasieën hadden’, schrijft Ben-Ami Scharfstein³¹.

Christelijke mystici worden vaak als profeten beschouwd die invloed uitoefenen op het christelijke gedachtegoed en in die zin in de historisch-profetische traditie staan. Ondanks of juist door de kwellingen die ze ondervonden en de vaak pijnlijke omstandigheden waarin ze verkeerden, gingen ze er niet aan onderdoor, integendeel zelfs, op de een of andere manier hebben ze een hoge vorm van gelukzaligheid weten te bereiken, voorbij alle pijn en lijden, voorbij ook het gewone geluk, op een manier die verwondering en bewondering opriep. Zij verliezen zichzelf en gaan op in Gods aanwezigheid welke als een Godservaring of Godsontmoeting wordt aangeduid. Hun ervaringen zijn authentiek en onlosmakelijk verbonden met hun bestaan, met hun typische karaktertrekken en eigenaardige eigenschappen, maar ook met het ideologisch en godsdienstig referentiekader van de tijd waarin ze leefden.

4.3 Teksten van niet christelijke mystiek

Het is objectief gezien onjuist de christelijke mystiek als eerste te noemen, want ze is zeker niet ouder dan veel oosterse mystiek en er is weinig reden de christelijke mystiek hoger aan te slaan. Dat ik een onderscheid maak tussen christelijke en niet christelijke mystiek kan ook als omstreden worden beschouwd, maar heeft vooral met mijzelf te maken en met de cultuur, waarin ik en velen met mij zijn opgegroeid en waaraan we voor een belangrijk deel onze identiteit ontleen. Die cultuur heeft christelijke wortels en is ons het meest nabij. Mystiek kende ik aanvankelijk voornamelijk als christelijke mystiek. Het begrip ‘mystiek’ is van oorsprong ook een westerse aanduiding waarmee we naar andere culturen kijken en daar soortgelijke ervaringen menen te ontdekken. En die blijken er in overvloed te zijn. Dat ik die allemaal in een globaal overzicht samenvoeg, heeft meer een praktische dan een ideologische achtergrond. Het betreft een zeer uitgebreid terrein waarbij ik in dit kader slechts volsta met korte verwijzingen en een wel zeer beknopte bloemlezing.

Allereerst geef ik enkele voorbeelden van mystiek in het jodendom en binnen de islam, vervolgens een enkel voorbeeld van boeddhistische mystiek en tenslotte een korte aanduiding onder de verzamelnaam van hindoeïstische mystiek.

a. Mystiek in het jodendom

In de oud Joodse geschriften komen teksten voor die op een mystieke oorsprong kunnen duiden. Zo wordt het ogenschijnlijk frivole Hooglied als een zeer heilig boek van de Torah gezien, omdat het ‘als geen ander uitdrukking geeft aan de hoogste gelukservaring en aan de ware intimiteit van de verhouding tussen God en Israël’³². Aansluiting zoeken bij de Joodse mystiek is echter een complexe gelegenheid omdat meer dan elders de traditie van de heilige boeken nauw



verstrengeld ligt met esoterie en met wat wij hebben aangeduid als mystiek. Het jodendom kent de aanduiding 'mystiek' niet en 'heeft ook geen authentieke traditie van mystiek opgebouwd'³³ Vaak wordt verwezen naar de Kabbala (dat overlevering betekent) waarmee bedoeld wordt op de traditie, ontstaan in het Spanje van de 12^e eeuw, waar joodse 'mystici' schrijven over de tien goddelijke emanaties, aangeduid met de *sefirot*. Men gaat hier uit van een vaste keten van symbolen, die vooral verwoord zijn in de *Bahir* en *Zohar*. In beide boeken tracht men ook zoveel mogelijk aan te sluiten bij het aloude en geheime van de goddelijke boodschap. De Kabbala wordt veelal gezien als een reactie op het extreem transcendent karakter van God in de rationalistische denksystemen waar weinig of geen mogelijkheden bestonden de ladder naar Gods nabijheid te bestijgen.³⁴ Een van de vele kabbalistische bewegingen die tegelijk de Kabbala weer transformeerde is het *chassidisme*, ontstaan onder invloed van een contemplatieve rabbi en genezer in het midden van de achttiende eeuw in Rusland. De beleving van Gods nabijheid en alomtegenwoordigheid staat hier centraal. Bekend zijn de chassidische parabels waarin vaak wordt afgerekend met geleerde kennis en waar gepleit wordt voor authentieke eenvoud.

'Iemand had een zoon die te dom was om te leren en die zelfs de gebeden niet kende. Deze jongen placht het vee te hoeden en daarbij speelde hij voor zichzelf altijd op zijn fluit.

*Toen hij eens op een grote verzoendag was meegenomen naar de synagoge en de tsaddik zag voorgaan in het gebed, speet het hem zeer dat hij niet kon meedoen. Na een poos kon hij zich niet meer bedwingen en blies hard op zijn fluit. De mensen werden boos, maar de tsaddik zei: Deze jongen heeft vandaag mij de toegang tot de hemelse troon verschaft.'*³⁵

De hemelse troon staat voor de mystieke beleving waar Gods aanwezigheid wordt ervaren. Niet zozeer de overgeleverde vormen van de godsdienst, als wel de spontaneiteit van het hart geeft hier toegang toe. Deze toegang tot de hemelse troon wordt ook beschreven als een extase. In de onderstaande tekst wordt aangegeven hoe de tsaddik en zijn leerlingen zich op deze extatische ervaring voorbereiden.

*'Ze verdiepen zich in de verborgen boeken zoals die van de heilige Zohar en de verwante geschriften. Daarna beginnen ze zich af te zonderen met hun Maker en zich voor te bereiden op het gebed, omdat zij zien dat het al dag begint te worden. Zij zetten alle gedachten aan de ijdele behoeften van alledag geheel van zich af en hechten zichzelf, hun gedachten en alle delen van hun ziel in grote liefde aan de verhevenheid Gods. Zij overdenken de nietigheid van de mens en zijn einde en halen zich onverbloemd hun laatste uur voor ogen. Zij hechten zich zozeer aan God, dat zij bijkans in die staat hun lichamelijke afleggen. Er brandt in hun hart zo'n grote liefde dat de gloed ervan op hun gelaat verschijnt. De mensen worden bang voor hen en zondaars vluchten voor hen weg, omdat hun grote heiligheid en godsvrucht hen zeer veel angst inboezemt.'*³⁶



Het afleggen van hun lichamelijkheid zou met de dood van Narcissus kunnen worden vergeleken en het hechten aan God kan als innige verbondenheid en eenheid worden beschouwd. Bij kabalisten en chassidisten ligt het accent in de regel op het verrichten van gebeden en oefeningen, het beklimmen van de ladder, het lezen van heilige teksten.

b. Mystiek bij de islam

Binnen de Islam zijn het vooral de soefi's die de mystiek representeren. Eén van de eersten is Al-Hallaadj (857-922) van wie het volgende gedicht bekend is.

*'Ik ben Hij geworden die ik bemin,
en Hij die ik bemin is ik geworden.
Wij zijn twee geesten gestort in één lichaam.
Vandaar: wie mij ziet, ziet Hem
en Hem zien is ons zien.'*³⁷

Dergelijke gedachten werden in die tijd scherp veroordeeld en Al-Hallaadj werd dan ook ter dood veroordeeld en op een vreselijke manier geëxecuteerd. In zijn gedichten is duidelijk de mystieke eenwording te herkennen waar hij geheel met God samenvalt. Ook de latere Jalal Al-Din Roemi spreekt over een eenheid waar alles in opgaat.

*'Al mijn eigenschappen gaan op in de eigenschappen van Allah, net als de kaarsvlam die in de tegenwoordigheid van de zon bestaat, want als je er een stukje katoen boven houdt, verbrandt dit; zij bestaat ook niet, omdat ze je geen licht geeft: het licht van de zon heeft dit vernietigd. (...) Ik heb afgedaan met de dualiteit. Ik heb gezien dat de twee werelden één zijn. Eén zoek ik, één ken ik, één zie ik, één roep ik. Hij is de eerste, hij is de laatste, hij is het uiterlijk, hij is het innerlijk.'*³⁸

Elders schrijft hij over een gesprek dat hij voert met de allerhoogste.

*'Ik zei: Laat mij de ladder zien zodat ik naar de hemel kan opstijgen. Hij zei: Je hoofd is de ladder; breng je hoofd omlaag onder je voeten. Wanneer je je voeten op je hoofd plaatst, zal je je voeten op het hoofd van de sterren plaatsen; wanneer je je een weg door de lucht baant, plaats je voeten dan op de lucht, zo, en kom! Honderd wegen naar de hemelse lucht worden je geopenbaard; je vliegt bij elke dageraad omhoog naar de hemel als een gebed.'*³⁹

Witteveen, die deze tekst citeert, geeft aan dat dit betekent dat we het hoofd moeten buigen en het verstand moeten neerleggen. Alleen op die manier kunnen we één worden in een mystieke ervaring.

De soefi dichter Hafiz, door Goethe rijkelijk geciteerd, verwoordt het aldus:



*'Gij zijt gelijk de morgenstond en ik ben gelijk de kaars op de kandelaar die nog brandt in de kamer, wanneer het reeds morgen is. Glimlach tot mij en wis mij uit en zie hoe ik mijn leven opgeef aan u.'*⁴⁰

De hoogste werkelijkheid in de islam is de werkelijkheid van de ene en ware God. Wat dat betreft is er overeenkomst met de christelijke en joodse mystiek. Er is sprake van een goddelijke eenheidservaring, hetgeen gepaard gaat met het verlies van het zelf, zoals de Russische soefi Irina Tweedie dat aangeeft:

*'Wie eenmaal heeft geleerd niets te zijn, wie de weg gegaan is van het zichzelf verliezen, raakt die niet meer kwijt. De heerlijkste momenten in het leven blijken die momenten te zijn dat de ander belangrijk is en niet wijzelf, omdat dan de verdeeldheid tussen de ander en onszelf verdwijnt.'*⁴¹

Dit gaat echter niet zonder pijn en lijden. Het verdragen van pijn, het als het ware er doorheen gaan en daarmee het overwinnen ervan, blijkt in alle mystiek, ook in die van de islam, een belangrijke rol te spelen.

*Pijn is een schat, want zij bevat genadegiften. O broeder, de plaats van duisternis en koude is de fontein des levens en de wijnbeker der extase. Evenzo is het met verdragen van pijn en ziekte en kwalen. Uit alle vernedering vloeit verhoging voort; en lenteseizoenen zijn in die van het najaar verborgen. Het najaar is van het voorjaar zwanger.'*⁴²

Een dergelijke tekst sluit aan bij de donkere nacht van Johannes van het Kruis als de weg die leidt naar 'het licht dat in mijn eigen binnenste brandde' en bij het optimale geluk dat ons ten deel kan vallen wanneer het lijden wordt overstegen.

c. Boeddhistische mystiek

'In de geschiedenis van het boeddhisme en van boeddhistische filosofische stromingen komen wij een vergelijkbaar begrip als mystiek zoals dat in het algemeen in de westerse cultuur gebruikt wordt niet tegen', schrijft Ria Kloppenburg⁴³. In het oorspronkelijke boeddhisme, dat niet als een godsdienst kan worden aangeduid, kan mystieke of religieuze ervaring echter worden aangeduid als het ervaren van het nirvana. Men spreekt over verlichting als het doorzien van de illusies die de werkelijkheid vormen. Het is een wakker worden, een ontwaken uit de wereld van *dukkha*, de wereld van verdriet en lijden die veroorzaakt wordt door verandering en bestaat uit de geconditioneerdheid van onze situatie, onze wereld, ons ik.⁴⁴

In de boeddhistische mystiek is de vlam der begeerte gedoofd, wordt de eigen persoon als een illusoir ik ontmaskerd, leeg geworden van het zich hechten aan dingen gedachten en gevoelens (*anatman*). Iemand kan bijvoorbeeld niet een *bodhisattva* (een heilige) worden genoemd wanneer bij hem of haar de ziel, het wezen of de persoon nog aanwezig is. Men spreekt over het ongeborene, niet geworden, daar waar noch het vaste, noch het vloeibare, noch zon, noch maan



bestaat, de leegte zonder fundament en zonder steunpunt⁴⁵. Deze mystiek wordt bereikt door loslaten, door zich niet te hechten aan mensen en dingen en daardoor open te staan voor alles.

Met name de filosofische traditie noemt het vroege boeddhisme een leer van de middenweg die het beste geïllustreerd kan worden door het verhaal van Sona de luitspeler die een enthousiast volgeling was van de Boeddha. Deze Sona ging echter dermate fanatiek te werk dat bij het verplichte wandelen zijn voeten tot bloedens toe gewond raakten. Toen de Boeddha dit zag vroeg hij hem of hij zich niet al te zeer inspande, misschien wel om zijn doel zo snel mogelijk te bereiken, en hij maakte de vergelijking met de snaren van de luit. Wanneer die te strak zijn gespannen brengen die geen goede tonen voort, maar als ze te slap staan ook niet. Op eenzelfde manier leidt een overmatige inspanning tot hoogmoed en te grote slaptte tot traagheid en onverschilligheid, aldus de Boeddha. Men dient een bepaald evenwicht te zoeken. Het verhaal eindigt dat deze Sona vervolgens tot de 'hoogste bereiking' is gekomen.⁴⁶

Een dergelijke benadering valt niet goed te rijmen met ons beeld van mystiek, waar het in de regel om extremen en uitersten gaat. Waarschijnlijk past het bij de vele vormen van boeddhisme beter om over religieuze ervaringen te spreken. Mededogen en lankmoedigheid spelen er een belangrijke rol.

*'We hebben de gewoonte de dingen te bezien alsof zij onafhankelijk van ons bewustzijn bestaan. Deze mening is onjuist en als wij daaraan vasthouden, leidt dit tot illusie en zelfbedrog. (...) Laten we verstandig zijn en de middenweg bewandelen. Laten we onze aandacht richten op sunyata, de leegte of de ontkenning die verbonden is met alle verschijnselen. Wanneer men namelijk sunyata weet te realiseren, heeft men de staat van een bodhisattva bereikt. Dat betekent volkomen bevrijding.'*⁴⁷

Sunyata verwijst naar het diepste inzicht en houdt een ontkenning van het onafhankelijk bestaan van alle verschijnselen in, met name ook van de eigen persoon, het ik. 'We denken dat we aardig voor onszelf zijn als we ons tegen leed beschermen', schrijft de boeddhistische Pema Chödrön, 'maar in werkelijkheid worden we alleen maar banger, verharden en vervreemden we ons. We ervaren onszelf als los van het geheel. Deze verwijdering wordt voor ons als een gevangenis.'⁴⁸

*'Als alles wankelt en niets spoort, kunnen we beseffen dat we ons op de drempel van iets nieuws bevinden. We kunnen beseffen dat dit een kwetsbare, gevoelige plek is en dat deze gevoeligheid twee kanten uit kan. We kunnen ons afsluiten en rancune blijven koesteren of we kunnen ons richten op de ontroerende kant ervan. Geen houvast hebben heeft beslist iets teers en iets ontroerends. (...) Als we geen toegang krijgen tot onze inspiratie, als we klaar zijn om het op te geven, dan is dat het moment waarop de genezing te vinden is in de gevoeligheid van de pijn op zich. Dat is het moment om het ware bodhisattva-hart te bereiken. Midden in de eenzaamheid, midden in de angst, midden in het gevoel onbegrepen en afgewezen te zijn, bevindt zich de hartslag van alle dingen.'*⁴⁹



Hier zien we ook weer een overstijgen van pijn en verdriet dat toegang geeft tot het transcenderen van de alledaagse werkelijkheid die dan als illusoir wordt beschouwd. Een dergelijke ervaring wordt als een bevrijding gezien, een verlichting, niet als een Godservaring, want het boeddhisme is in veel vormen een religie zonder God.

e. Hindoeïstische mystiek

De mystiek uit India wordt door haar *Veda's* en *Oepanishads* als een van de oudste vormen van mystiek beschouwd waarbij de tegenstellingen worden verzoend en de eenheidservaring centraal staat. Het betreft een vorm van eenheidsbeleving waar blijkens de overgeleverde teksten het diepste wezen van de mens (*Atman*) samenvalt met de goddelijke kosmische kracht (*Brahman*).

*'Die Atman van mij in het hart is kleiner dan een rijstekorrel of een mosterdzaad, kleiner dan een gerstekorrel of de kern van een gerstekorrel. Die Atman van mij in het hart is groter dan de aarde, groter dan het luchtruim, groter dan de hemel, groter dan al deze werelden. Alle inwerking inhoudende, alle begeerten, alle geuren, alle smaak, deze ganse wereld omspannende, zwiwend, onbekommerd, die Atman van mij in het hart is Brahman.'*⁵⁰

In de oude vedische tijd zijn er nog uitsluitend persoonlijke goden, maar in de tijd van de *Oepanishads* (vanaf de zesde eeuw voor het begin van onze jaartelling), ontstaat er een kennis en ervaring van de eeuwige kracht of het pure zijn, aangeduid met de term 'Tat' (dat 'Het' betekent). De goddelijke vonk in de mens (*Atman*) valt samen met de goddelijke oerkracht (*Brahman*). 'Tat tvam asi' (jij bent Het) is de steeds weer terugkerende uitspraak in verschillende *Oepanishads*.

*'In dit zogeheten zelfbewustzijn dat Atman werd genoemd, heeft men iets ervaren dat boven de grenzen van het tijdelijke en lichamelijke uitging. De mens is ten diepste meer dan hij zich bewust is. Toen werd op een gegeven moment de stap gezet waarin men tot de conclusie kwam dat dit onvergankelijke in de mens identiek moest zijn met het eeuwig onvergankelijke. Er is kennis van de ervaring van de ongedeeldheid, een situatie waarin de object-subject verhouding opgeheven is en waar ongedeelde eenheid bestaat.'*⁵¹

In de *Bhagavad Gita* wordt vermeld dat degene die het werk doet dat gedaan behoort te worden zonder de vruchten ervan te eisen, een *sannyasi* is⁵² en dat wat door de vereniging van de zinnen met hun objecten eerst als nectar wordt ervaren, uiteindelijk vergif blijkt te zijn. 'Dat wat in het begin als vergif maar tenslotte als nectar is, die vreugde voortspruitend uit de rustige kalmte van het zelf, noemt men *Sattvisch*'⁵³. In dergelijke teksten liggen herkenningpunten met uitspraken van mystici uit andere culturen, waar pijn en verdriet soms kunnen overgaan in diepe vreugde of waar het zich hechten aan de genoegens des levens geen nectar maar vergif blijkt te bevatten.



Advaita Vedanta is een belangrijke stroming in de Indiase filosofie (advaita betekent letterlijk niet-twee). Geïnspireerd door de mystieke teksten probeert men alle dualisme te vermijden. Een dergelijke benadering staat op gespannen voet met het westerse denken, maar sluit wel aan bij de westerse mystiek.

De heilige boeken van *Trika*, afkomstig uit datzelfde India, hebben een polytheïstisch referentiekader. Daar is echter ook sprake van een zuiver bewustzijn dat als louter vreugde wordt beleefd. De mystieke God is Sjiva, de schilder die zonder kwast of kleur het universum op de wand van zijn eigen bewustzijn schildert, de acteur die ieder stuk van het bestaan speelt, soms zo intens dat hij vergeet wie hij is, de danser die het universum bij elkaar danst, in harmonie of in vernietigend geweld. 'Er is noch een ik noch een jij, noch het beschouwde noch de beschouwing, er is alleen de schepper van het heelal die zich in zelfvergetelheid verloren heeft.'⁵⁴

Binnen het Hindoeïsme was mystiek niet voorbehouden aan bijzondere personen zoals dat bij de monotheïstische godsdiensten veelal het geval was, waar het voornamelijk heiligen en uitverkorenen waren die mystieke ervaringen kregen. In India was mystiek in principe voor iedereen toegankelijk. Ze vormde een onderdeel van de zogeheten wijsheidsliteratuur. Dat was ook in China het geval met o.a. de *Tao Te Tjing*, het boek dat aan de 'mysticus' Lao Tsee wordt toegeschreven. Daarin ligt enige overeenkomst met de Hindoeïstische mystiek getuige bijvoorbeeld de eerste regels van dit boek der wijsheid.

*'Het Tao dat genoemd wordt, is niet het eeuwige Tao, want de namen die genoemd worden, zijn niet de eeuwige namen. Hemel en aarde zijn naamloos geboren; noemen is enkel de moeder der dingen. Wie geen verlangens koestert, aanschouwt hun mysterie; wie wel verlangens koestert, aanschouwt hun gedaante. De twee zijn in wezen hetzelfde; pas dan krijgen ze elk hun eigen naam.'*⁵⁵

De taoïstische mystiek wordt gekenmerkt door *wuwei*, niet handelen, vergelijkbaar met de Hindoeïstische eenheidservaring waar Atman en Brahman samenvallen en waar rust en harmonie heerst.

De auteur Ben-Ami Scharfstein probeert die ervaringen uit het vroegere India toegankelijk te maken voor de huidige mens door ze als het ware te vertalen naar de tegenwoordige tijd en te laten zien dat dergelijke ervaringen in het gewone leven van iedere dag passen.

'Om onszelf in Sjiva te herkennen, hebben we voldoende gevoeligheid en vitaliteit nodig om iedere ervaring zo extreem of spontaan mogelijk te maken, zodat we die ervaring zelf worden en we ons als het ware in een enkele vibratie voortbewegen. Het doordringen in het werkelijke ontstaat door middel van een heftige aanval, door intensiteit en de vervaging van grenzen. We dringen er in door in een aanval van liefde of angst. De schok aan de rand van de afgrond, de kwellung door angst of honger, de opwinding van nieuwsgierigheid, de schok van herkenning, het wankelen van uitputting; dat alles veroorzaakt het plotselinge instromen van viriliteit



dat ons bewustzijn verenigt. Zelfs het zien van iets nieuws of het horen van goed of slecht nieuws kan het veroorzaken. Het komt op het moment van vrijheid als het sperma wordt uitgestoten of wanneer men vrijuit spreekt. Het kan komen in een ononderbroken concentratie, wanneer we onze ogen strak op iets richten zoals bijvoorbeeld de wolkenloze lucht. De herinnering kan het teweegbrengen, op het moment dat een man zich intens het plezier, veroorzaakt door de kussen en strelingen van een vrouw, weer voor de geest haalt. Het kan in de kunst geboren worden, wanneer iemand zich volledig identificeert met de muziek die hij hoort, hoewel het wel iemand moet zijn die van esthetische tot mystieke vreugde moet kunnen komen. Ook een vorm van verwarring kan helpen. Als men bijvoorbeeld een gedicht zo snel leest dat de woorden onbegrepen blijven, blijft men voor een moment tussen begrip en intuïtie hangen, en deze onderbreking kan de mystieke ervaring teweegbrengen, evenals het moment van in slaap vallen dat kan, wanneer het verschil tussen de wereld en het zelf vervaagt zonder te verdwijnen.

De mystieke ervaring begint dan ook in onze spontane zelfvereniging. Plotseling kan de gebruikelijke draad van continuïteit breken en het egoïstisch handelen en bewustzijn verdwijnen. Het extatische moment eindigt en men valt terug, leeg en zonder verlangen. Men bevindt zich in een leegte tussen verleden en toekomst, in het zuivere tijdloze heden waar object en subject niet langer twee zijn. De gewone mens staat deze kostbare leegte toe voorbij te gaan, maar de werkelijk bewuste mens gaat voort met erin te leven, want het is de energie van al wat is, en hij leeft voort in een meer dan menselijke intensiteit van zelfbewustzijn.⁵⁶

Het eerder door mij gemaakte onderscheid tussen religieuze en mystieke ervaringen is hier minder van toepassing of het moet zijn dat er voornamelijk over religieuze ervaringen moet worden gesproken. Daarmee sluiten we trouwens weer meer aan bij de hedendaagse religieuze ervaringen die als ervaringen van eenheid en optimaal geluk werden omschreven en die ook als bovenpersoonlijk kunnen worden getypeerd.

In de volgende paragraaf distilleer ik uit al deze verschillende mystieke en religieuze ervaringen enkele belangrijke verschillen en overeenkomsten om vervolgens in de laatste paragraaf deze overeenkomsten te laten aansluiten bij het karakteristieke van de religieuze eenheidservaring zoals dat in het vorige hoofdstuk onder woorden is gebracht.

4.4 Verschillen en overeenkomsten

Zoals ervaringen van een individu niet kunnen worden losgezien van al zijn of haar vroegere ervaringen, daar mede door worden geconstitueerd en een verhaal vormen, zo gebeurt dat ook in een cultuur, waar gebeurtenissen en ervaringen hun identiteit krijgen door vroegere gebeurtenissen en waar oude aanduidingen en verhalen bepalend zijn voor nieuwe teksten en verhalen. Heel duidelijk is dat bij het jodendom waar mystieke teksten als de Bahir en de Zohar zich op de een of andere manier altijd weer blijken aan te sluiten bij Tenach en Talmoed. Wan-

neer joodse mystici via de Kabbala proberen af te rekenen met de te hoge abstracties van vroegere geleerden gebeurt dat via commentaren op de heilige boeken. Zonder die traditie is de joodse mystiek bijkans ontoegankelijk. De alleroudste bronnen van een religie en een cultuur die zich meestal in nevelen hullen en door een mythologische sluier zijn omgeven, blijken achteraf veelal bepalend voor alle ontwikkelingen die daarop volgen. Het heden kan niet zonder het verleden. Dit geldt ook voor mystieke ontwikkelingen. De tijdsgeest kan weliswaar bepaalde verbindingen leggen zodat ter zelfde tijd invloeden van bijvoorbeeld rationalisme of piëtisme zichtbaar worden, het laat de oorspronkelijke verschillen intact. Die kunnen niet zo maar worden weggepoetst.

Het gaat altijd om verschillende mystieke ervaringen vanuit verschillende culturele achtergronden, maar ondanks al die verschillen is er een zelfde patroon in te herkennen. Niet zozeer de inhoud maar vooral dit patroon kan mensen tot reisgenoten maken. Vanuit zijn christelijke denkkader formuleert Louis Dupré dit als volgt.

'In ons zoeken naar een nieuwe innerlijkheid ontmoeten we geestelijke reisgenoten: mannen en vrouwen die eeuwen voor ons leefden, in een andere cultuur, vaak in een ander geloof. We vinden geen steun in de theologie om de genade en de ervaring van Gods aanwezigheid te beperken tot het christendom. Ik heb weliswaar de nadruk gelegd op het specifieke karakter van een welbepaalde mystieke traditie, maar dit gebeurde gedeeltelijk in reactie op een opinie, erg verspreid in de 'tegencultuur', als zouden alle mystici, in een verschillend theologisch jargon, uiteindelijk hetzelfde hebben gezegd. Deze voorstelling is simplistisch en onjuist. Het verschil in taal duidt op een verschil in de ervaring van de goddelijke aanwezigheid.

*Na eerst sterk de nadruk te hebben gelegd op de eigenheid van iedere mystieke traditie, wil ik nu ook wijzen op de dieper liggende eenheid. Al zijn de ervaringen verschillend, de diepte van het bewustzijn waarin deze ervaringen plaats hebben, is dezelfde, een dimensie die erg verschilt van ons gewone bezig zijn in de wereld.'*⁵⁷

Ten aanzien van die diepte van het bewustzijn die mystici ervaren en die zeer verschilt van ons gewone bezig zijn, wil ik trachten naast enkele verschillen het overeenkomstige en gemeenschappelijke daarvan aan te geven. Ik doe dit aan de hand van drie kernwoorden die in het bovenstaande veelvuldig genoemd zijn, namelijk de *Godservaring* die bij jodendom, christendom en islam het hart van de mystiek vormt, de *eenheidservaring* die veelvuldig als karakteristiek bij de genoemde hedendaagse religieuze ervaringen is genoemd en ook bij de boeddhistische en hindoeïstische mystiek de dominante factor is, en het *geheel andere* van de ervaring die voorbij pijn en verdriet een nieuwe dimensie zichtbaar maakt welke mensen een liefdevolle uitstraling geeft en hun een optimaal geluk bezorgt.



a. Godservaring

Evenals in de christelijke mystiek wordt er ook bij wat we de mystiek van joden en moslims noemen, gesproken over een Godservaring waarbij men vertoeft in Gods aanwezigheid. Bij deze drie monotheïstische godsdiensten is er een alles overstijgend en verbindend godsbegrip, begin en eindpunt van alle bestaan en bron van geluk, waarin mystici participeren. In de joodse mystiek wordt dit vaak beeldend omschreven zoals: staan voor de hemelse troon, het binnengaan door de hemelse poort, het betreden van de goddelijke ladder. Bij de christelijke en soms bij de islamitische mystiek gebeurt dat ook wel, maar daar durft men vaak duidelijker Gods aanwezigheid te benoemen of te vermelden dat men met God samenvalt. Een verschil is dat de God van het christendom meer dan in jodendom en islam antropomorfe trekken vertoont en dat men daar niet alleen over Godservaring maar ook over Godsontmoeting schrijft. Het christendom heeft duidelijker dan de beide andere godsdiensten een persoonlijke God, soms toegespitst op de persoon van Jezus als de God-mens, waarmee men een relatie kan aangaan, in relatie kan treden en die men kan ontmoeten. Dit veronderstelt dat mens en God duidelijk van elkaar zijn te onderscheiden.

Al deze drie wereldgodsdiensten gaan daar vanuit. God en mens staan in veel gevallen zelfs tegenover elkaar, waarbij God als een buiten- of bovenmenselijke macht wordt gezien waaraan mensen gehoorzaamheid zijn verschuldigd en die ze eer dienen te bewijzen.

Soms wordt gezegd dat dit Godsbeeld als een projectie van de mens moet worden gezien⁵⁸, maar het omgekeerde lijkt even waar, namelijk dat dit Godsbeeld voor de identiteitsvorming van de mens heeft gezorgd⁵⁹, zoals van Peursen betoogt.

‘De mens heeft in de bijbelse verhalen nog geen eigen identiteit, maar moet deze verkrijgen. De rollen worden omgekeerd: het is niet zo dat de mens eigen identiteit en houding projecteert in zijn religie en dus de gebeurtenissen ten diepste hun zin ontlenen aan en tot stand komen door de mens als verteller van de verhalen. Neen, het is juist de mens die als verteller tot stand komt, gevormd wordt en eigen identiteit verkrijgt vanuit de wijze, waarop hij de ware zin der echte gebeurtenissen verhaalt. De ware betekenis der gebeurtenissen vormt de verteller, niet omgekeerd.’⁶⁰

‘Elke religie is wezenlijk een manier van identiteitsvorming in de mensvreemde wereld waar de mens geboren wordt’, schrijft de antropoloog Rik Pinxten⁶¹. In mijn optiek betekent dit dat de mens gelijktijdig met de bovenmenselijke macht wordt geïdentificeerd, dat God en mens in de wederzijdse confrontatie een eigen identiteit ontwikkelen en in die zin gelijkoorspronkelijk zijn. (De mens is niet af, is een wordend wezen, is onderweg, en dat geldt ook voor zijn God, die groeit en van gedaante wisselt.)

Een kenmerk van de Godservaring is dat de mysticus zelf erin verdwijnt wanneer deze oog in oog staat met de almachtige. God neemt als het ware zijn (of haar) plaats in om na deze ervaring, bij het gewone bezig zijn in de wereld, vervuld te



zijn van heimwee naar Hem. Het zou met name deze wisselwerking kunnen zijn die de mens een identiteit geeft en ervoor zorgt dat hij boven zichzelf kan uitstijgen en meer mens wordt. Zowel in het christendom als in het jodendom en de islam, in al deze drie openbaringsgodsdiensten, denkt de mens zijn voltooiing te vinden in die ene God die als de alfa en de omega wordt beschouwd en in wie hij zijn hoogste geluk vindt, een geluk waarvan de Godservaring als het vooruitgeschoven doel kan worden gezien.

Tussen maar ook binnen de genoemde godsdiensten ligt er een verschil ten aanzien van de manier waarop deze Godservaring kan worden bereikt. Binnen het jodendom zijn er talloze regels, voorschriften en ceremoniën die men moet nakomen en dan als het ware garant staan voor het staan voor Gods troon. Bij de islam lijkt dat minder het geval al zijn er de vijf zuilen die om een strikte naleving vragen. In het christendom is er ook de doop en de geloofsbelijdenis maar ligt het accent soms meer op de persoon van God die als enige het initiatief neemt tot zijn zelfopenbaring, zoals dat het duidelijkst naar voren komt bij de Reformatie in de leerstelling van het 'sola gratia'. Alle menselijke pogingen tot een Godsontmoeting zijn tevergeefs.

Het is niet altijd even duidelijk hoe de mystiek zich hiermee verhoudt. Bijna altijd ligt het initiatief geheel buiten de mysticus, in de monotheïstische godsdiensten dus bij God. Er is van geen enkele inspanning of verdienste van de kant van de mysticus sprake, soms echter wordt de mysticus als een voortreffelijke boodschapper van God gezien en wordt de eigen inzet hoog geprezen. Bij niet-monotheïstische en atheïstische mystiek wordt niet over een goddelijke initiatiefnemer gesproken, maar er is ook weinig tot geen sprake van een eigen initiatief. De eigen wil en de eigen persoon lijken amper een rol te spelen.

Vanuit de Advaita Vedanta schrijft Alexander Smit dat een mysticus iemand is die weet dat hij geen goed mens is, maar ook dat hij geen slecht mens is; dat dit er eigenlijk helemaal niet toe doet. Een heilige, dat is een heel ander verhaal. Een heilige is volgens Smit iemand die leeft volgens de codes van de omgeving. De zelfgerealiseerde mysticus heeft geen code.⁶² In de christelijke traditie worden mystici en heiligen nogal eens vereenzelvigd. Dat een mysticus later wordt heilig verklaard of dat diens geschriften later werden bewierookt, heeft meer te maken met het feit dat hetgeen de mysticus heeft bewerkstelligd gemeengoed is geworden en door de mensen wordt herkend.

b. Eenheidservaring

Bij veel vormen van mystiek wordt over een eenheidservaring gesproken. De mystiek, die bij verschillende religies in het oude India naar voren komt, wordt in de regel eenheidsmystiek genoemd. Daarbij wordt God soms in het geheel niet genoemd. In bepaalde vormen van boeddhisme en hindoeïsme spreekt men over het nirwana, over de leegte of over zelf de werkelijkheid zijn. Christenen zeggen dan gemakkelijk dat ze daarmee God bedoelen en leggen zo ongemerkt hun interpretatieschema aan die andere culturen op.



Het is trouwens de vraag in hoeverre in de mystieke ervaring bij een van de Semitische wereldgodsdiensten God nog als object kan worden beschouwd, aangezien ook daar elke subject-object tegenstelling teniet wordt gedaan. Deze objectloze ervaring wordt als een Godservaring beleefd, maar dat is geen abstractie, geen grootste gemene deler waarin alle godsdiensten zich zouden kunnen vinden. Voor algemeenheden en abstracties is bij mystici weinig ruimte. Het gaat niet om de God van de filosofen zoals Pascal (1623-1662) verzuchtte, maar om de concrete God van Abraham, Izaak en Jacob, om vuur, aandoening en vrede⁶³. Mystici beschikken over levende, concrete en onbeschrijflijke ervaringen waar geen plaats is voor abstracte en metafysische voorstellingen. Ze nemen hun toevlucht tot de concrete beelden en aanduidingen die de eigen cultuur en religie hen aanreikt en schrijven over een alles in beslag nemende verliefdheid, over een hemels paradijs waarin zij vertoefden, over Gods majesteit die zij aanschouwden. Ze drukken zich uit als de verliefde bruid of bruidegom, als het kind dat door zijn vader in de armen wordt genomen, om daarmee het indrukwekkende, aangrijpende en concrete van hun ervaring aan te geven.

De verschillen in aanduiding, zoals: eenheid, vuur, de ene God, de verheven en geheel andere Allah, het nirwana, de leegte, Tao of de Werkelijkheid, zijn niet slechts verschillende namen voor eenzelfde ervaren werkelijkheid. Het betreft verschillende werkelijkheden, verschillende realiteiten. De ervaring van Pascal is een andere dan die van de auteur van een van de Oepanishds, zoals die van een soefi verschilt van die van Margaretha Maria Alacoque. Het gaat om verschillende mensen in verschillende culturen, onder andere omstandigheden en in andere tijden. Ze zijn allen overtuigd van hun concrete en levende ervaringen.

'Diegenen die een mystieke ervaring hebben gehad, zijn overtuigd van de realiteit van de werkelijkheid die zij ervaren hebben. Aan hen die deze ervaring niet hebben gehad kan deze zekerheid niet worden overgedragen. Er is geen enkele zekerheid die zo zeker is als de zekerheid van de mysticus, maar er is geen onmacht die zo onmachtig is als de onmacht van degene die deze zekerheid aan een ander wil mededelen. Desondanks moet men constateren dat een groot deel van de mystieke literatuur, dat wil zeggen van de geschriften die door mystici te boek zijn gesteld, bestaat uit soms wanhopige pogingen om voor de lezer een sluier op te lichten van de werkelijkheid die voor de mysticus op zo'n evidente wijze aanwezig is'.⁶⁴

Wanneer we over mystieke ervaringen spreken, is het vanzelfsprekend dat er naast de verschillen ook iets gemeenschappelijks is (anders duiden we ze niet met dezelfde naam aan). Dat gemeenschappelijke is echter iets algemeen dat wordt aangegeven met Godservaring of nog algemener met eenheidservaring. Mystici van verschillend pluimage verhalen dat ondanks de pijn en het verdriet, ondanks de soms uitzichtloze situatie van het dagelijkse bestaan, ze een ervaring van opperste zin en geluk hebben, waarbij ze niet langer hoeven vast te houden aan hun eigen ik. Ze blijken open te staan voor een ongedifferentieerde werkelijkheid die groter is dan zij zelf en die ze een naam geven, de meest indrukwekkende naam, de naam die staat voor het grootste en hoogste dat ze kennen.

c. Geheel andere ervaring

Voortdurend blijkt dat de mystieke ervaring van een andere orde is. Ze maakt een diepe indruk en is niet meer weg te denken uit iemands leven. De ervaring is uniek zoals Krishnamurti aangeeft. Johannes van het Kruis dicht over een 'beroeren dat naar eeuwigheid smaakt' en Erik van Ruysbeek schrijft over een 'oververzadiging van algehele volkomenheid'. Van Baal geeft aan dat het mysterie dat hem overkwam niet in woorden is weer te geven. Hoe moeilijk het is om mystieke en religieuze ervaringen met gewone en alledaagse woorden tot uitdrukking te brengen gaf de Middeleeuwse moslim Al-Ghazali al aan.

'Het is me duidelijk dat het meest kenmerkende van de mystiek iets is wat niet door middel van studie begrepen kan worden, maar alleen door onmiddellijke ervaring, door middel van extase en door een verandering van moraal. Wat een verschil is er niet tussen de definitie van gezondheid tezamen met hun oorzaken en veronderstellingen, en het gezond zijn! Wat een verschil tussen het kennen van de definitie van dronken zijn, namelijk dat het een staat is waarbij het intellect beheerst wordt door dampen vanuit de maag, en het dronken zijn!

Ik zie duidelijk in dat de mystici mensen zijn die werkelijk ervaringen hebben en geen mensen van woorden, en dat ik – wat het intellectueel begrijpen aangaat – al tot het uiterste gegaan ben. Wat mij rest is niet te verkrijgen via mondelinge instructie en studie, maar alleen door onmiddellijke ervaring en door het bewandelen van het mystieke pad.⁶⁵

In zijn brochure over piekervaringen wijst ook Maslow op de grote tragiek in de geschiedenis waarbij voortdurend, maar tevergeefs, geprobeerd wordt het oorspronkelijke van de mystieke ervaring te verwoorden.

'Veel theologie, veel verbale religie door heel de geschiedenis en in heel de wereld, kan beschouwd worden als de min of meer vergeefse pogingen om de oorspronkelijke mystieke ervaring van de oorspronkelijke profeten in overdraagbare woorden en formules en in symbolische rituelen en ceremonieën onder te brengen. Kortom, georganiseerde godsdienst kan beschouwd worden als een poging piekervaringen over te brengen, ze toe te passen, enzovoorts. Om het nog moeilijker te maken valt deze taak dikwijls toe aan niet-toppers.⁶⁶

Misschien dat veel leerstellingen en rituelen die in de loop van de geschiedenis rond het religieuze zijn ontwikkeld, pogingen zijn geweest om mensen te wijzen op die onuitsprekelijke ervaringen en op het geluk waarover de voorouders spraken en schreven en dat zo verbonden was met die *old time religion*. Woorden en gebruiken kunnen bepaalde ervaringen teweeg brengen, maar ervaringen zijn niet te voorspellen en te plannen, vooral niet als het mystieke of religieuze ervaringen betreft. Ze zijn bovendien niet te vervangen door recepten en plattegronden. Men moet ze zelf meemaken. Misschien is men zich hiervan te weinig bewust en is er het ongeduld om de kortste weg te zoeken zodat het geluk dat wordt nagestreefd in de praktijk niet verder reikt dan genot of plezier, waarbij



pijn en verdriet worden bestreden, zelfs worden gehaat zodat de vergankelijkheid van het bestaan en het onderkennen van de dood zoveel mogelijk terzijde worden geschoven. Misschien komt het bestrijden van pijn wel voort uit het gefrustreerd op zoek zijn naar optimale ervaring, maar wordt dit onbereikbaar omdat de pijn van het leven niet wordt geaccepteerd, want pijn en gelukservaringen zijn niet van elkaar los te koppelen, zoals veel mystici hebben ervaren. Daardoor lijkt veel wat mensen doen om gelukkig te worden averechts te werken.

*'De hele zoektocht, die hele spirituele reis die veel mensen maken, is eerder een ontvluchten van de werkelijkheid, van wat er is, dan een werkelijk opnieuw in verbinding staan met wat is. Het is dus niet zo gek dat je in zo'n val trapt. Je wordt er echter niet gelukkiger van, dat wordt je op een gegeven moment wel duidelijk. Zodra je in verbinding staat met de dingen, zie je dat de dingen meestal wel meevallen. Spiritueel autisme is iets waar veel mensen mee te maken krijgen.'*⁶⁷

De religieuze en in het verlengde daarvan de mystieke ervaring is een unieke en geheel andere ervaring dan die waarmee we de alledaagsheid van het bestaan typeren, of die – anders gezegd – gemakkelijk door ons is op te roepen en in te passen in ons bestaan. Het mystieke zegt dat niets is wat het is en dat de wereld altijd anders is dan we denken en verwachten. In iedere cultuur en bij ieder mens kunnen zich met gissen en missen, met halen en falen unieke levende ervaringen voordoen, die als hoogtepunten in het bestaan worden ervaren en waarover men kan verhalen in een taal die onderweg is meegegeven en gevormd.

4.5 Zeven karakteristieken van het religieuze

Wanneer we vanuit het gemeenschappelijk van de verschillende hedendaagse religieuze ervaringen omzien naar deze beknopte inventarisatie van mystiek die ons door de geschiedenis wordt aangereikt, is er eenzelfde patroon te ontdekken. Dit bestaat uit ervaringen en beschrijvingen van unieke en zeer persoonlijke gevoelens, juist uitgedrukt: van bovenpersoonlijke of buitenpersoonlijke gevoelens die dermate intensief zijn dat ze verwijzen naar het hoogste en meest indrukwekkende dat men kent dan wel vermoedt. In abstracte en generaliserende termen uitgedrukt spreken we over een ervaring van eenheid en heelheid, over een eenheidservaring die in monotheïstische religies als een Godservaring wordt beleefd.

In het vorige hoofdstuk heb ik deze eenheidservaring aangeduid met een zestal kenmerken. Wanneer we hier het religieuze van de religieuze ervaring willen karakteriseren, dan dient de ervaring van een alomvattende eenheid echter als een eerste karakteristiek te worden aangemerkt. Samen met de genoemde kenmerken daarvan die ook in de geschriften van vroegere mystici zijn te herkennen, kunnen er dan zeven karakteristieken van het religieuze worden vermeld. Het betreft de beleefde eenheidservaring (a), waarbij sprake is van een verlies aan

ikbesef (b) en van optimaal geluk (c) waar de tijd lijkt stil te staan (d). Het gaat bovendien om een ervaring die iemand onverwachts overkomt (e), die als uniek en niet vanzelfsprekend wordt beschouwd (f) en een grote uitwerking heeft op iemands bestaan (g).

Niet ieder kenmerk afzonderlijk verwijst naar religieuze ervaring. Ook twee of drie kenmerken doen dat niet. Een bepaalde depersonalisatie kan bijvoorbeeld samengaan met een vertekende tijdbeleving en met een versnelling van het denken, zoals dat volgens Douwe Draaisma bij het panoramisch geheugen of bij déjà vu's gebeurt⁶⁸. Veel is daarover nog onduidelijk. Er schijnt dan sprake te zijn van een bepaalde geheugenillusie die gepaard gaat met een soort emotieloze onverschilligheid. Bij een religieuze ervaring is dat juist niet aan de orde. We spreken hier over een religieuze ervaring wanneer alle genoemde kenmerken tegelijk aanwezig zijn.

(a) *Eenheidservaring*

Variërend van de Vedische geschriften uit het oude India tot de publicaties van Evelyn Underhill en Leo Apostel wordt de eenheidservaring als een belangrijke typering van mystiek genoemd welke in minder heftige beroeringen ook in religieuze ervaringen is terug te vinden. Dit zich geheel opgenomen weten in iets dat groter is dan jezelf, wordt op allerlei verschillende manieren beleefd en onder woorden gebracht. Er wordt gesproken over een godservaring, over het binnentreden in een kosmisch bewustzijn, het leeg en bevrijd zijn van alle gedachten, het samenvallen met de werkelijkheid. Het gaat in de regel om het gevoel van een levend geheel, van een onbetwistbare heelheid waarin men zelf wordt opgenomen en geheel in verdwijnt.

Een dergelijke eenheidservaring kan blijkens de verschillende voorbeelden in verschillende gradaties en op verschillende niveaus plaatsvinden. Niet alleen de niveaus kunnen verschillen maar elk niveau kan in verschillende gradaties of intensiveringen worden ervaren. Op grond van verschillende getuigenissen en beschrijvingen kan ik daarbij vijf niveaus onderscheiden.

Allereerst kan men in zichzelf een eenheid en heelheid ervaren. Men bestaat niet uit stukken en brokken, uit verschillende 'ikken' die om de hegemonie strijden, maar men weet zich één en heel en er is geen ego dat er naar hoeft te kijken. Dit is een vorm van heelheid die ook als optimaal geluk (Csikszentmihali), als een piekervaring (Maslow), als religieuze ervaring kan worden aangeduid.

Een tweede niveau van eenheidservaring is het zich met iemand of iets verbonden weten, maar op zo'n manier dat er een symbiose plaats vindt, een eenheid waarin het individu opgaat. Dit kan het geval zijn bij hevige verliefdheid of seksuele eenwording, bij het opgaan in de muziek, het zingen van een lied, het samenvallen met het water waarin men zwemt of het één worden van schilder en schilderij waar alleen maar geschilderd wordt. Het kan gebeuren bij literatuur, in de poëzie of tijdens een godsdienstoefening waar het de muze is, een heilige of God zelf die het initiatief heeft overgenomen.



Als derde trede van deze eenheidsladder kan de verbondenheid met meerdere mensen, met groepen en groeperingen worden gezien, het eigen volk of de mensheid waarmee men zich identificeert of zich totaal één mee voelt. Een vierde trede vormt de nauwe verbondenheid en eenheid met natuur en kosmos. Dit betreft het zich geborgen weten in een wereld waarvan men een minuscuul onderdeel vormt, het één zijn met de majestueuze natuur, zoals Franciscus dat in het Zonnelied aangeeft, het zich verbonden voelen met de gigantische kosmos en haar miljarden sterren en planeten.

Als vijfde niveau kan het overstijgen van alle delen en dingen worden beschouwd, een 'ervaring van een alles overheersende en doordringende eenheid, een eenheid die niet bestaat uit onderlinge verbanden, uit hiërarchieën die een eenheid vormen, maar een eenheid van één enkel ding waar buiten niets is of zal zijn, waar eenheid en veelheid samenvallen en waarbij een gevoel van almacht en alwetendheid ontstaat', zoals Erik van Ruysbeek aangeeft⁶⁹. Hier dienen we vermoedelijk de hoogste vorm van mystiek te plaatsen, daar waar geschreven wordt over het opgaan in of aanschouwen van Gods heerlijkheid, waar Franklin Jones vanuit de Advaita Vedanta zichzelf als volledig gerealiseerd beschouwt (de werkelijkheid is), waar Silesius schrijft dat hij de eeuwigheid is en Van Ruysbeek Jacob Boehme nazegt met: 'Ik ben ongrond, ik ben het al'.

(b) *Verlies van het ikbesef*

De eenheidservaring gaat gepaard met het overstijgen van de grenzen van de eigen individualiteit, hetgeen soms wordt aangegeven met de dood van het ik (Hadewych, Raine, Al-Din Roemi) of met het loslaten van jezelf (Thijssen). Jones schrijft over de dood van Narcissus. Er kan ook worden gewezen op de belangeloze fascinatie waarin het zelfbeeld geen rol speelt, zoals is aangegeven bij flow.

*'Wanneer we niet aan onszelf denken, krijgen we de kans om het idee van wie wij zijn uit te breiden. Verlies van het zelfbewustzijn kan dus leiden tot zelftranscendentie, tot een gevoel dat we de grenzen van ons bestaan verlegd hebben.'*⁷⁰

Bij een bepaalde intensieve concentratie, bij het zich verdiepen in een bepaald vraagstuk, het spelen van muziek, het creëren van kunst, kan het ik-besef vervliegen en kan men samenvallen met het object van aandacht en concentratie. Een oud gezegde luidt dat men in zulke situaties in de zevende hemel vertoeft. Je moet je leven verliezen om het te vinden, luidt de bijbelse boodschap. 'Als de graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft ze alleen, maar als ze sterft brengt ze veel vrucht op'. Mimi Maréchal schrijft dat dit religieuze aspect in elke meditatie aanwezig is:

*'Het overstijgen van dualisme, van het 'kleine ik', van het ego, het teruggaan naar de oorsprong, zijn iedere keer opnieuw herkenningpunten van de objectloze meditatie. Steeds opnieuw, in oost en west, maar ook in noord en zuid. Vanuit deze bevinding kan men zeggen dat de mens door de eeuwen heen ook steeds opnieuw het belang van meditatie heeft ingezien.'*⁷¹



Er is al verschillende keren opgemerkt dat in de religieuze ervaring het onderscheid tussen subject en object vervalt, dat beide op de een of andere manier versmelten tot een alomvattende eenheid. Er is wel geschreven dat deze ervaring bij de oudste volkeren niet voorkwam, omdat daar de scheiding tussen subject en object onvoldoende aanwezig was zodat die ook niet ongedaan kon worden gemaakt⁷². Dit zou kunnen betekenen dat mystieke en religieuze ervaringen uit periodes in de geschiedenis waar mensen nog weinig of geen besef van de eigen individualiteit hebben, ervaringen van een andere orde zijn dan die we hier hebben getypeerd en die daarop dus ook onvoldoende aansluiten. Dat is echter moeilijk na te gaan omdat nog onduidelijk is wat precies met besef van eigen individualiteit wordt bedoeld en hoe dat is te onderzoeken bij mensen van honderden of duizenden jaren geleden..

Samenvattend kan worden gezegd dat een bepaalde individualiteit als een voorwaarde voor religieuze ervaringen zou moeten worden beschouwd en dat het verlies of het overstijgen van dat ikbesef als een van de typische kenmerken van het religieuze kan worden gezien.

(c) *Optimaal geluk*

Bij alle vermelde mystieke en religieuze ervaringen is sprake van een bepaalde intensieve vorm van geluk. Ondanks tegenslagen en aandoeningen blijven mystici niet alleen overeind (zoals een Franciscus, Simone Weil, Franklin Jones of Maria Alacoque), maar getuigen ze van een ongelooflijke veerkracht en stralen ze een bepaalde gelukzaligheid uit waarvoor hun medemensen bewondering en eerbied hebben. Misschien vormt dit uitstijgen boven de ontredde, de ziekte en absurditeit wel een van de belangrijkste karakteristieken. Vaak wordt er geschreven over een oneindige gelukzaligheid of gaat het om een geluk dat ook de geleden pijn omvat en mensen uittilt boven zichzelf. Pijn en geluk komen in veel mystieke teksten aan de orde. Hadewych schrijft over rampspoed en begenadiging en bij Johannes van het Kruis heet het: vlam die brandt van minne en door de dood de doden levend maakt. Dit sluit aan bij Krishnamurti, die spreekt over een schoonheid die ligt buiten de tijd en buiten alle kwellingen en genietingen, en bij Mihaly die met *flow* wijst op een optimale gelukservaring, die ook verdriet omvat, een gelukservaring die het lijden overstijgt.

Verschillende medici en psychologen beschouwen bepaalde ervaringen en aandoeningen zoals bijvoorbeeld die van Franklin Jones als een ernstig ziekteverschijnsel, een psychose of een regressie die tot groot lijden, tot een complete instorting of tot woedeaanvallen kunnen leiden⁷³. Het vreemde is echter dat iemand als Jones ondanks zijn aandoeningen niet alleen overeind blijft, maar in woord en daad getuigt van een ongelooflijke veerkracht en een fier geluk uitstraalt waarvoor zijn medemensen bewondering en eerbied hebben. Dit komen we ook tegen bij verschillende mystici uit het verleden. In de psychotherapie spreekt men over *incongruentie* waarbij sprake is van een geremde of verstoorde afstemming tussen voelen, denken en handelen en mensen niet meer goed kunnen functioneren⁷⁴, maar in sommige gevallen blijkt dit toch te kunnen



samengaan met een innerlijk geluksgevoel dat zelfs als een hoogtepunt in het bestaan kan worden ervaren. Misschien dat we in onze huidige cultuur de genoemde incongruentie te snel willen oplossen en dat we niet het geduld opbrengen om deze verstoorde afstemming te doorleven en te laten integreren in ons bestaan, hetgeen kan samenhangen met de genoemde onverdraagzaamheid ten aanzien van lijden, pijn en verdriet. De nauwe samenhang tussen lijden en geluk komt in diverse religieuze en mystieke teksten aan de orde en religieuze ervaringen kunnen zonder meer als ervaringen van optimaal geluk worden aangeduid.

(d) *Geen tijdbesef*

Nauw verbonden met de drie vorige kenmerken speelt het tijdloze gevoel een rol. De tijd lijkt geen rol te spelen. Er is in de beleving geen duur, geen opeenvolging, geen verandering. Er is niet de verveling van wachten op vervulling, maar is er 'een beroeren dat naar eeuwigheid smaakt'. Kathleen Raine schrijft niet te weten hoe lang haar mystieke ervaring duurde. In verschillende mystieke teksten wordt verwezen naar de eeuwigheid, de tijdloze tijd. Een en ander hangt vanzelfsprekend samen met de eenheidservaring waar geen onderscheidingen en veranderingen zijn te waar te nemen, geen voortgang die het ene moment in het andere laat overgaan en waar het ego niet meer bewust aanwezig is. 'Schoonheid ligt buiten de tijd', schrijft Krishnamurti.

Zoals intensief lijden volgens Jean-Pierre Wils de successie van tijd kan onderbreken, zo is dat kennelijk nog meer bij iedere optimale gelukservaring het geval. Maslow maakt in zijn piek-ervaringen eveneens duidelijk dat we in onze mooiste ogenblikken geen besef van tijd hebben en men realiseert zich dat pas wanneer de klok weer loopt. 'Het duurde een minuut misschien, maar die een eeuwigheid was', schrijft Martinus Nijhoff in zijn gedicht *Het uur U*. In onze mooiste ogenblikken staat de tijd stil, leven we in de eeuwigheid.

(e) *Onverwachts, in een onbewaakt ogenblik*

Bij de ervaringen van Van Ruysbeek en Jones is vermeld dat de ervaring hen plotseling overkwam. Ook uit andere beschrijvingen krijgt men de indruk dat mystieke ervaringen onverwachts plaatsvinden en in eerste instantie niet als verdienste of resultaat van een gevolgde werkwijze moeten worden gezien. Ze worden ervaren als een geschenk, een gift, een genade. Er is geen doel-middel relatie in de zin dat men bijvoorbeeld pijn lijdt om tot een religieuze ervaring te komen. Het gebeurt en passant, op ogenblikken dat men de regie over het eigen leven lijkt kwijt te zijn, in onbewaakte ogenblikken.

Toch is dit een moeilijk punt. In zijn benadering van het optimale geluk ziet Mihaly de pijn soms als de zure appel waar men doorheen moet bijten om vervolgens tot *flow* te komen. Dat kan instrumentalistisch worden uitgelegd. In de geschiedenis is er altijd aandacht besteed aan de manier hoe je tot religieuze ervaringen kunt komen of hoe je gelukkig kunt worden. In de Indiase mystieke literatuur wordt eenieder opgeroepen te oefenen in yoga en meditatie. De drie Semitische godsdiensten kennen hun voorschriften en geboden die noodzakelijk



moeten worden nagekomen wil men ooit God kunnen aanschouwen. In de Middeleeuwse literatuur onderscheidt men stadia die als een voorbereiding op de intensieve mystieke ervaring worden gezien. (De *via purgativa*, *via illuminativa* en *via unitiva* worden als wegen beschouwd die de godvruchtige mens moet doorlopen.) In verschillende culturen worden talloze middelen, technieken en gebruiken voorgeschreven die mensen niet alleen moeten voorbereiden en gevoelig maken voor deze ervaringen, maar die ze ook tot stand lijken te kunnen brengen. De mystieke ervaring lijkt echter niet door een bepaalde inspanning, een bepaalde gebeurtenis of een bepaalde drug af te dwingen. Mystiek is m.i. niet oproepbaar en dat lijkt ook niet bij het religieuze en het optimale geluk het geval. Je kunt je op religieuze ervaringen voorbereiden, zorgen dat je er open voor staat, maar voor het overige moet je afwachten. Soms wordt gezegd dat je ‘alles moet vergeten wat je weet en wat je geleerd hebt en dat dit het maximale is wat je kunt doen. Daarna wordt er nog één handeling van je verwacht en dat is het allermoeilijkste, namelijk loslaten en je openstellen.’⁷⁵

Bij de drie grote wereldgodsdiensten neemt het uitverkoren zijn een centrale plaats in, hetgeen erop wijst dat het initiatief niet bij de mens ligt. In het sjamanisme is het lang niet zeker dat de beproevingen, die de sjamaan bij zijn initiatie moet ondergaan, overleeft. Ook hier is sprake van afwachten en ligt het initiatief als het ware buiten de persoon. ‘Het resultaat als doel voorop stellen is een verleiding die voortkomt uit ons utilitaristisch denken, en die ons, je zou bijna kunnen zeggen als een soort straf afhoudt van het ware doel, namelijk ons centrum’, schrijft Mimi Maréchal⁷⁶. Religieuze ervaringen lijken me niet een gepland resultaat van onze wil en onze wilsinspanningen. Dat maakt ze ook moeilijk onderzoekbaar.

(f) *Uniek, nieuw en niet vanzelfsprekend*

Bijna altijd wordt een religieuze ervaring als uniek en uitzonderlijk beschouwd omdat ze breekt met het bestaande en vanzelfsprekende. Mystiek maakt iemand in veel gevallen sprakeloos. Er moet soms de nodige weerstand worden overwonnen om er iets over te willen meedelen, omdat het voor anderen vaak als onwerkelijk en onbegrijpelijk overkomt. Vaak blijkt poëzie het enige middel om iets van een intensieve religieuze ervaring onder woorden te brengen, omdat men daar nieuwe woorden en nieuwe voorstellingen kan gebruiken om het niet verwoordbare te kunnen verwoorden. Het onuitsprekelijk van de ervaring kan geïllustreerd worden met een gedicht van Guido Gezelle (1830-1899) die schrijft over het niet spreken dat een taal heeft die leeft: als de ziel luistert en geen woorden heeft.

*Als de ziele luistert
spreekt het al een taal dat leeft,
't lijzigste gefluister
ook een taal en teken heeft:
blâren van de bomen
kouten met malkaar gezwind,
baren in de stromen*



*klappen luide en welgezind,
wind en wee en wolken,
wegelen van Gods heiligen voet,
talen en vertolken
't diep gedoken Woord zo zoet...
als de ziele luistert!*

Dit element van het unieke van de ervaring sluit aan bij het onverwachte omdat men er van te voren veelal geen voorstelling van heeft en het dan ook niet eerder in gedachten als het ware al beleefd kan hebben. Krishnamurti verwoordt heel duidelijk het volstrekt nieuwe en onvergelykelijke van zijn ervaring. Alle verwijzingen naar andere ervaringen wijst hij van de hand. Ondanks het buitengewone en unieke van de mystieke en religieuze ervaring is er echter soms ook sprake van een vertrouwd gevoel, van een soort thuiskomen. De ervaring was vreemd en 'toch niet vreemd, zelfs oneindig vertrouwd alsof ik was waar ik thuishoorde' (Kathleen Raine). Het is alsof de ervaring in al zijn nieuwheid doet denken aan een ervaring uit het verleden, hetgeen kan samenhangen met het feit dat ervaringen altijd op de een of andere manier samenhangen met vroegere ervaringen. In hoeverre dit ook voor boven- en buitenpersoonlijke ervaringen geldt, blijft echter de vraag.

(g) *Vruchten*

Mystieke en religieuze ervaringen hebben een belangrijke invloed op iemands bestaan. Voor William James zijn de gevolgen, die hij als vruchten benoemt, een uiterst belangrijk criterium om een ervaring als mystiek of religieus te betitelen. En dan doelt hij op een gedragsverandering, een andere leefwijze, een bekering. De geschiedenis verhaalt dat het leven van Franciscus door een bijzondere ervaring geheel veranderde. We hebben dit ook gezien bij Franklin Jones. Zijn toespraken en boeken kunnen gemakkelijk als vruchten van zijn mystiek worden gezien.

De veranderingen die optreden na een dergelijke ervaring hangen samen met nieuwe 'kennis' die de ervaring heeft opgeleverd. Dit valt op te maken uit de aangehaalde teksten van onder andere Dag Hammarskjöld en Hans Andreus, maar ook van mystici uit de verschillende culturen. De Oepanishads melden ons over 'kennis van de ervaring van de ongedeeldheid'. Maslow is stellig in zijn bewering dat piek-ervaringen nieuwe kennis produceren⁷⁷. Men kan zich echter afvragen op wat voor soort kennis hier wordt bedoeld. Gelet op de verschillende getuigenissen en afhankelijk van de intensiteit van de ervaring varieert deze 'kennis' van absolute zekerheid tot dat wat we gewoonlijk aanduiden met intuïtie. Mystici hebben altijd iets te melden en zijn bijna altijd absoluut zeker van hun zaak, maar ook uit minder intensieve religieuze ervaringen putten mensen kracht en leggen ze getuigenis af in gedichten, schilderijen of anderszins.

'In de hartstocht die deze ervaringen teweegbrengen, het onvoorwaardelijke geluksgevoel dat ze in staat zijn op te roepen en de bereidheid afstand te doen van de

*drang naar zelfbehoud die ze kunnen veroorzaken, wordt duidelijk hoezeer dit religieuze verschilt van – en uiteindelijk volgens James superieur is aan – rationale instemming met een inzicht.*⁷⁸

Soms wordt er gesproken over een 'hoger weten' dat zich in mystieke ervaringen (en in mindere mate in religieuze ervaringen) openbaart en 'dat het hele wereld- en waardestelsel omver kan gooien'⁷⁹. Wanneer we over kennis of over een ander weten spreken als vrucht van de religieuze ervaring lijkt dat van een andere oorsprong, betreft het iets dat via andere wegen ons kenniscentrum bereikt. In de volgende hoofdstukken gaan we daar nader op in.

Speculerend over mystieke ervaringen uit de oudheid die aan joodse profeten, Zarathoestra, Boeddha, Plato, Paulus, Mohammed e.a. worden toegeschreven, kan men zeggen dat de vruchten nog steeds zichtbaar zijn. Het is niet uitgesloten dat leerscholen en godsdiensten als vruchten van deze ervaringen kunnen worden gezien. Het blijkt echter moeilijk deze leerstellingen en overtuigingen (als vruchten van vroegere religieuze ervaringen) te laten aansluiten op actuele veranderingen in wetenschap en samenleving. Kennelijk kan ook deze bijzondere kennis verstarren. Vruchten vormen producten van tijd en geschiedenis en zijn enerzijds van belang voor de invulling en het functioneren van het bestaan, maar anderzijds dienen ze ook voortdurend geactualiseerd en vernieuwd te worden.

Soms heb ik de indruk dat men de vruchten van mystieke en religieuze ervaringen uit het verleden zo met liefde en enthousiasme omarmt, dat men ze verabsoluteert en daardoor weinig oog heeft voor de levende religieuze ervaringen die altijd anders zijn dan we denken.

In dit derde en vierde hoofdstuk is getracht het meest kenmerkende van de verschillende religieuze ervaringen in kaart te brengen. Met deze karakteristieken wordt de verkennende analyse van wat religieuze ervaringen zijn, hoe ze worden beleefd en ervaren, afgerond. In het volgende hoofdstuk ga ik nader in op de mogelijke oorzaken van deze ervaringen.



Hoofdstuk 5

Nieuwe mogelijkheden ter verklaring van het religieuze

William James benaderde religieuze ervaring als een psychologische ervaring, wees op medische en psychologische oorzaken, maar vestigde de aandacht tevens op de vruchten van deze ervaring, de betekenis en de inhoud voor de persoon in kwestie en de samenleving. Het moet in die tijd tamelijk blasfemisch zijn geweest dit meest intieme en heilige van de godsdienst, waarin veelal de grondslagen van een goddelijke openbaring zijn gesitueerd, psychologisch te duiden. Tot aan de zeventiende en achttiende eeuw was er in het algemeen amper een andere verklaring te vinden voor dergelijke ervaringen dan te verwijzen naar een bovennatuurlijke werkelijkheid, naar een godheid die deze bijzondere ervaringen en openbaringen teweegbracht. Dit hing ongetwijfeld samen met het feit dat mystieke en religieuze ervaringen moeilijk als gewone ervaringen kunnen worden geduid, omdat de betrokkenen er meestal dusdanig door zijn aangedaan dat er over wonderen en wonderlijk gedrag kan worden gesproken. Dit gebeurde niet alleen omdat hun gedrag er wonderlijk door werd veranderd, maar ook omdat er getuigenis werd afgelegd van een andere wereld die als heel en zaligmakend was ervaren, hetgeen bovendien vaak gepaard ging met andere wonderlijke wetenswaardigheden en gebeurtenissen. Wonderen hadden toentertijd een veel bredere betekenis dan tegenwoordig, aangezien bijna alles wat niet verklaard kon worden, waarover men zich verbaasde, werd toegewezen aan bovenmenselijke en bovennatuurlijke krachten, in casu aan een goddelijk initiatief.

Sinds James zijn er vanuit verschillende disciplines benaderingen ontstaan inzake ervaring en bewustzijn die ook nieuwe verklaringsmogelijkheden bieden ten aanzien van oorzaken en betekenissen van religieuze ervaringen. In dit hoofdstuk gaan we nader in op enkele daarvan. Na een samenvatting van de benadering en de opvattingen van William James pakken we de draad op bij de existentiële filosofie die een ander en meer existentieel licht op het begrip ervaring laat schijnen. Van daaruit kan tevens een relatie worden gelegd naar de boeddhistische filosofie waar het dagelijks ervaren als illusoir wordt beschouwd. Vervolgens gaan we in op de moderne emotietheorieën die aangeven dat onze cognitieve kenmerken geheel liggen in gebed in emoties en gevoelens, hetgeen ook gevolgen kan hebben voor de interpretatie van religieuze ervaringen. In de neurologie worden de traditionele voorstellingen van bewustzijn en ervaring ter discussie gesteld. De benadering van Albert Hanken geeft daar een voorbeeld van.



Een ontwikkeling die ook van invloed kan zijn op een andere verklaring van het religieuze wordt aangereikt door de moderne natuurkunde, waarin gerept wordt over duizenden bits informatie die ons lichaam per seconde bereiken, maar die lang niet allemaal tot ons bewustzijn doordringen, maar wel ons gedrag kunnen bepalen. Ook hier gaan we kort op in. Tenslotte zijn er in de twintigste eeuw ontwikkelingen in de taalfilosofie waar onder andere gewezen wordt op de invloed die taal uitoefent zowel op ons bewustzijn als op de dagelijkse ervaringen. Wittgenstein en andere taalfilosofen hebben er op gewezen dat we gemakkelijk gevangen kunnen raken in een taalspel dat we zelf niet meer doorzien¹. We scheppen de taal en de taal scheidt ons. Die wisselwerking kan betekenen dat we voor een belangrijk deel door de taal tot ervaringen komen in plaats van dat ervaringen onder woorden zouden moeten worden gebracht. Een dergelijke benadering was bij James nog niet aan de orde.

Met name gedurende de laatste decennia worden aanduidingen als ervaring, bewustzijn en taal als complexe begrippen gezien, aanduidingen van verschijnselen die vanuit verschillende disciplines worden benaderd en langzaam verder worden ontsluitend. We zullen in dit hoofdstuk aangeven hoe deze ontwikkelingen nieuwe mogelijkheden bieden ter verklaring van religieuze ervaringen en ertoe kunnen leiden dat het religieuze toegankelijker wordt voor een gesecculariseerde en meer humanistisch georiënteerde benadering.

5.1 Het interpretatiekader van William James

Alvorens in te gaan op bovengenoemde ontwikkelingen, staan we nog weer even stil bij het gedachtegoed van de pragmaticus William James (1842-1910) die zich als psycholoog en filosoof kritisch uitliet over metafysische waarheden. Zijn invloed in de Verenigde Staten is groot, maar ook daarbuiten groeit zijn bekendheid en in Europa is er een toenemende belangstelling voor zijn werk.

De periode na James werd zeker gekenmerkt door een lawine aan veranderingen en ontwikkelingen die de wereld een ander aanzicht hebben gegeven. Wereldoorlogen hebben het aanzien van de wereld doen veranderen en de technologische ontwikkelingen hebben de aarde kleiner gemaakt. Mede door de voortgaande secularisatie en interculturalisatie kregen de christelijke kerken een minder centrale plaats, kwam er meer aandacht voor islam en boeddhisme, voor oosterse religies, new-age bewegingen en vormen van atheïsme, iets waarover James zich in zijn tijd verbaasd zou hebben. Meer dan toen kan de religieuze ervaring als een algemeen menselijk verschijnsel worden gezien dat christenen en niet christenen, maar misschien ook theïsten en atheïsten, met elkaar kan verbinden.

Friedrich Nietzsche had in de negentiende eeuw betoogd dat men teveel een gesloten mens- en wereldbeeld hanteerde. Alles wat er niet mee viel te rijmen werd daar buiten geplaatst en werd verwezen naar een buitenmenselijke en bovenna-tuurlijke werkelijkheid. Nietzsche hield een fel pleidooi de aarde trouw te blijven en zich niet te richten op een metafysische werkelijkheid of een denkbeeldig hier-



namaals. Die oproep was duidelijk niet voor William James bedoeld die zich al vroeg in de biologie, de fysiologie en de medische wetenschap verdiepte en zelfs een pleitbezorger werd van instrumentalisme en pragmatisme. In 1890 verschijnt *The Principles of Psychology*², zijn standaardwerk over psychologie waarin hij aangeeft dat allerlei psychologische processen ten aanzien van herinnering, emotie, moraal en bewustzijn in nauw verband staan met anatomische structuren en fysiologische processen. Een gewoonte ontstaat doordat een reeks zenuwimpulsen in het brein door herhaling een soort bedding creëert die weer gemakkelijk toegankelijk wordt voor nieuwe impulsen. Deze ‘ingeslepen paden’ vormen een geheel van verbindingen en zijn als het ware *the tricks of thought* die mede het karakter bepalen. Strikt genomen wordt niets van wat we doen ooit weer uitgewist. Evolutionair gezien is het bewustzijn volgens James een bijverschijnsel (een epifenomeen), maar het feit dat het er is, onderstreept weer het belang ervan. Ons zenuwstelsel lijkt een combinatie van twee verschillende systemen. Het reflexmechanisme van het ruggenmerg is uitsluitend ingesteld op elementaire handelingen en voert die onmiddellijk en zonder toezicht uit, terwijl het brein op complexe situaties kan reageren, gevoelig is voor fouten en toevallige zaken en daarom meer toezicht vereist. Het is de taak van het bewustzijn om daar toezicht op te houden, al kan men zich afvragen in hoeverre het daarin slaagt. De bewustzijnservaring definieert James als een onmiddellijke ononderbroken stroom van leven die het materiaal verschaft voor ons latere denken. Evenals de emoties is het bewustzijn niet de oorzaak maar het gevolg van de activering van ons lichaam. Daarmee ontkent James het primaat van het bewustzijn en doorbreekt hij volgens Bertrand Russell het klassieke onderscheid tussen geest en materie³.

In *The Principles of Psychology* benadert James de tijd als een psychologisch gebeuren. Filosofisch bezien bestaat er geen heden omdat, zoals hij dat uitdrukt ‘het vergaat in het moment van ontstaan’. Het krijgt, psychologisch gezien, enige duur omdat het bewustzijn voor zichzelf een heden construeert uit het meest recente verleden en de meest nabije toekomst. Het heden is een soort zadel van waaruit we beide richtingen in de tijd kunnen overzien. Deze beleving van tijd heeft een wezenlijk subjectief karakter waarbij de herinnering een belangrijke rol speelt, omdat deze ‘het heden verlengt zoals een in perspectief geschilderde straat op een decorstuk het stuk straat op het toneel verlengt’. Het geheugen heeft een fysiologisch substraat zoals bij de gewoontevorming. Het retentievermogen hangt volgens James af van de ‘fysiologische duurzaamheid van de geheugensporen’⁴.

In 1902 verschijnt, zoals al eerder opgemerkt, *The varieties of religious experience*, het tweede hoofdwerk van James. Hij richt zich in dit boek niet op religie of godsdienst maar op de persoonlijke religieuze ervaring die hij als oorsprong ervan beschouwt. Het boek bestaat uit lezingen die hij aan het begin van de twintigste eeuw in Engeland heeft gehouden. Hierin onderscheidt hij twee menstypen, de optimisten en de pessimisten. In extremis schetst hij enerzijds het karakter van het grenzeloze optimisme en anderzijds dat van het zwartgallige pessimis-



me. Het betreft aan de ene kant mensen die dermate overhellen naar de zonzijde van het bestaan dat hun optimisme een bijna pathologisch karakter krijgt (James spreekt over de religie van het optimisme), aan de andere kant plaatst hij de pessimisten met allerlei vormen van pathologische depressie. James laat zien dat de eersten niet tot lijden in staat zijn, zich in de wolken wanen en gemakkelijk een religieuze onverdraagzaamheid ten toon spreiden, terwijl de tweede groep een realistischer perspectief op het leven heeft en waarschijnlijk ‘de beste sleutel tot de zin des levens in handen heeft’⁵. Feitelijk zijn het twee kanten van een persoonlijkheid die in elk mens aanwezig zijn. In dit gespleten zelf wordt een geest onderscheiden die zich kenmerkt door een opgewekte naïviteit en een blijmoedigheid die berust op illusie (een ‘gezonde geest’ genoemd) en een geest die de werkelijkheid onder ogen ziet, weet dat ziekte, ouderdom en vergetelheid het laatste woord hebben (door James aangeduid als een ‘zieke geest’). Tegen de communis opinio in geniet de laatste bij James de voorkeur.

‘Wij zijn allen ongetwijfeld in het algemeen vertrouwd met de methode om geestgesteldheden waartegen wij een antipathie hebben, in diskrediet te brengen. Wij maken er allen wel in zekere mate gebruik van, wanneer wij kritiek uitoefenen op personen die wij als ‘overspannen’ beschouwen. Maar als anderen op ons kritiek hebben wanneer onze ziel een meer verheven vlucht neemt door dit ‘niets anders dan’ de uiting van onze organische constitutie te noemen, dan voelen we ons beledigd en gekwetst, want wij weten dat, wat ook de eigenaardigheden van ons organisme mogen zijn, onze geestelijke gesteldheid een zelfstandige waarde heeft als openbaring van de levende waarheid; en wij zouden heel dit medische materialisme tot zwijgen willen brengen.

Medisch materialisme schijnt inderdaad een goede benaming voor het al te simpele denksysteem dat wij hier onder de loep nemen. Medisch materialisme rekent af met Paulus door zijn visioen op de weg naar Damascus een ontlading te noemen ten gevolge van een verwonding aan de hersenschors van het achterhoofd, daar hij een epilepticus was. Het draait de H. Teresia de nek om als een hysterica en Franciscus van Assisi als een erfelijke gedegenererde.’⁶

Stichters van godsdiensten hebben veelal een disharmonisch leven geleid en allerlei eigenaardigheden vertoond die door medische materialisten veelal als abnormaal dan wel ziekelijk worden beschouwd. William James zet zich sterk af tegen dit medisch materialisme en beschuldigt deze medische denkwijze ervan dat ze geestelijke waarden belachelijk maakt door aan te tonen dat die voortkomen uit lichamelijke aandoeningen, alsof het hogere niet uit het lagere kan voortkomen. Het is in de ogen van James onlogisch en willekeurig, religieuze ervaringen te weerleggen door uitsluitend te verwijzen naar een somatische aandoening, een ziekte of bijzondere omstandigheden die de ervaring teweeggebracht zouden hebben. Elke gedachte, elk gevoel en elke wetenschappelijke ingeving worden immers ook niet uitsluitend via de oorzaak ervan benaderd of beoordeeld. Terloops merkt James op dat hoe groter in de regel het genie is, des te groter ook de afwijking. Waarom zouden alleen gezonde mensen recht op de waarheid heb-



ben, zo vraagt hij zich af. Daarom veroordeelt hij de medische materialisten (door hem 'te laat gekomen dogmatisten' genoemd) die netjes de bordjes verhangen ten opzichte van hun voorgangers door het criterium van oorsprong te gebruiken in een vernietigende in plaats van aanmoedigende manier.

*'Geestesstoornissen hebben het voordeel, dat zij bepaalde factoren van het geestelijk leven isoleren en ons in staat stellen deze als het ware in reïncultuur te onderzoeken. Zij spelen in de anatomie van de geest dezelfde rol als het ontleedmes en de microscoop in de anatomie van het lichaam. Om iets goed te begrijpen moeten wij het zowel buiten als in zijn omgeving beschouwen en heel de reeks van zijn variaties leren kennen. De bestudering van hallucinaties is zo voor psychologen de sleutel geweest voor het begrijpen van de normale gewaarwording; de bestudering van drogbeelden leidde tot goed begrip van de waarneming. Ziekelijke impulsen en dwangvoorstellingen, de zogenaamde 'idées fixes', hebben een stroom van licht geworpen op de psychologie van de normale wil; en obsessies en waanbeelden hebben dezelfde dienst bewezen aan de psychologie van het normale geloof. Op dezelfde manier is er inzicht verkregen in het wezen van het genie door de reeds genoemde pogingen in te delen bij de psychopathologische verschijnselen. Grensgevallen van krankzinnigheid, excentriciteit, ziekelijk temperament, verlies van geestelijk evenwicht, psychopathische degeneratie (om enkele van de vele synoniemen te noemen), hebben zekere eigenschappen en gedisponeerdheden, die indien gecombineerd met een superieur intellect in een individu, het meer waarschijnlijk maken dat hij zijn doel bereikt en zijn tijd beïnvloedt, dan wanneer zijn temperament minder neurotisch was.'*⁷

Pijn en lijden vormen in de benadering van James de ingang tot diepere bewustwording en spelen bij mystieke en religieuze ervaring altijd een rol. Deze ervaring vindt haar wortel en middelpunt in bewustzijnstoestanden van de 'zieke geest'.

Het afwijkende, het zieke en gebrekkige krijgt bij hem meer waardering dan wat doorgaans als gezond en prettig wordt ervaren. De pessimisten hebben eerder toegang tot de bodem van het bestaan dan de optimisten. Mystieke ervaringen kunnen het gevolg zijn van allerlei afwijkingen, aandoeningen of ziektes. Dit neemt niet weg dat ze in de ervaring en in de uitwerking daarvan als hoogtepunten van menszijn kunnen worden beschouwd. In zijn benadering van het religieuze maakt James een onderscheid tussen oorzaak en betekenis, waarbij hij de praktijk van de betekenis en de uitwerking daarvan belangrijker acht dan de oorzaak.

Samenvattend kan worden opgemerkt dat het verklaringsmodel van James gekenmerkt wordt door een sterk pragmatisme dat de rationele benadering soms tart. Anderzijds heeft het voortdurend en uitsluitend op zoek zijn naar de fundamentele oorzaken de westerse cultuur een metafysisch imago gegeven dat door James – in mijn ogen terecht – als te weinig praktisch wordt beschouwd. Lichaam en geest vormen bij James een samenhangende eenheid waarbij de geestelijke component afhankelijk is van en voortkomt uit de lichamelijke component, maar



deze vervolgens overstijgt. (Soms noemt men hem een aanhanger van het psychisch monisme.) In het westers denken ging men er veelal vanuit dat een materiële oorzaak geen immaterieel gevolg kon hebben (zie o.a. Vergote). Ook het afwijkende, het zieke en bijzondere wordt door James meer gewaardeerd dan het gezonde, het normale en algemene.

Daarmee positioneert hij zich tegenover Europa dat vooral met de Duitse en Franse filosofie de nadruk legde op het algemene en gezonde.

5.2 Het ervaren

Terwijl William James een van de eersten was die de persoonlijke (religieuze) ervaring tot voorwerp van studie maakte, waren er in Europa voorlopers van het latere existentialisme, zoals Kierkegaard en Bergson, die de nadruk legden op het levende en vitale van de menselijke ervaring. Volgens Kierkegaard (1813-1855) kan de ervaring van de werkelijkheid niet in abstracties worden weergegeven omdat dit hersenspinsels (chimères) zijn. En Bergson (1859-1941) spreekt over 'élan vital', over het ervaren van de werkelijkheid als een creatief en vitaal gebeuren. De existentiële filosofen benadrukten het *existeren* van de mens, het openstaan naar de wereld en het er nauw mee gelieerd zijn. Martin Heidegger (1889-1976) stelt de vraag naar het zijn dat hij als een aanwezigheid (ουσία of παρουσία) opvat. Hij benadert dit 'zijn' echter niet zozeer vanuit de persoonlijke ervaring, maar vanuit een algemeen metafysisch kader waarmee hij een geheel eigen zijnsleer of ontologie ontwikkelt. Het wezen van het er-zijn, het in de tijd aanwezig zijn, ligt volgens Heidegger in de existentie en in de coëxistentie⁸. Een andere vertegenwoordiger van het existentialisme, Merleau-Ponty (1908-1961), spreekt over *être au monde*, over intentionaliteit waarmee wij ons in de ruimte bewegen, de ruimte bewonen en er voor een deel mee samenvallen.

Het is vooral deze laatstgenoemde filosoof die graaft naar de wortels van het ervaren, zij het in algemene termen. Hij spreekt niet over persoonlijke ervaring, maar over het ervaren als de oorsprong van de primaire ervaring. Volgens Merleau-Ponty zijn we in eerste instantie een ervaringsveld, waarbij noch over een subject noch over een object kan worden gesproken.

*'De universaliteit en de wereld bevinden zich in het diepste van de individualiteit en van het subject. Men zal dit nooit begrijpen zolang men van de wereld een object maakt. Men begrijpt het echter meteen als de wereld het veld van onze ervaring is en als wij zelf niets anders zijn dan een zicht op de wereld, want alleen zo is de meest verborgen trilling van ons psychofysische zijn reeds een aankondiging van de wereld, alleen zo is de kwaliteit reeds de schets van een ding en het ding de schets van de wereld. Een wereld die altijd, zoals Malebranche zegt, een 'onvoltooid werk' blijft, of die, zoals Husserl met betrekking tot het lichaam beweert, 'nooit volledig geconstitueerd' is, vereist geen constituerend subject en sluit het zelfs uit.'*⁹



Aanvankelijk vormt het veld van de ervaring geen objectruimte, is er geen onderscheid tussen subject en object, maar is er één enkele levenssamenhang, waar het binnen en het buiten niet te scheiden zijn. ‘De wereld is geheel en al binnen en ik ben geheel en al buiten mij.’¹⁰

Ook andere existentialisten zoals Sartre en Camus spreken niet over het hebben van ervaring, maar geven aan dat dit *hebben* een gevolg is van *zijn*. In eerste instantie zijn we ervaring, vervolgens hebben we die, omdat er een subject ontstaat dat zich die ervaring toeigent en ten laatste hebben we een ervaring gehad, kunnen we erover verhalen en de vruchten ervan zichtbaar maken. In het laatste geval kunnen we volgens Patricia de Martelaere beter over belevenis spreken¹¹. Dat is iets wat je hebt meegemaakt. Een *belevenis* kan worden onderscheiden van een *beleving* doordat ze een einde kent in de vorm van een vervulling en een afgebakend geheel vormt. Een beleving duidt in deze benadering meer op een actualiteit, iets dat nog voortduurt, duidelijk aanvoelbaar of aanwijsbaar is.

Wanneer we over religieuze ervaringen spreken betreft het in de regel religieuze belevnissen, omdat het teksten betreft, verhalen en gedragingen die het gevolg zijn van wat mensen hebben meegemaakt, hoewel in die belevenis de beleving nog natrilt en door anderen die daarmee worden geconfronteerd kan worden beleefd, als een beleving kan worden ervaren.

Bij het ervaren zoals Merleau-Ponty dat aangeeft, zijn woorden als belevenis, beleving of ervaring feitelijk niet van toepassing, omdat hier iets beschreven en aangeduid wordt wat aan ervaring en beleving voorafgaat. Er is (nog) geen persoon die iets ervaart of beleeft. Het gaat om een oorspronkelijk gewaarworden ‘als vitale communicatie met de wereld die ons de wereld als vertrouwde plaats van ons leven aanwezig laat zijn. Daaraan hebben het waargenomen object en het waarnemende subject hun onderlinge dichtheid te danken.’¹² Misschien is dit een woordloos, onbestemd of intuïtief weten te noemen.

‘Wij maken van het waargenomene de waarneming. En omdat het waargenomene zelf natuurlijk niet toegankelijk is zonder waarneming, begrijpen we uiteindelijk noch het een noch het ander. Wij zijn opgenomen in de wereld en daarom slagen wij er niet in ons ervan los te maken en over te gaan tot het bewustzijn van de wereld.’¹³

In het subject- en objectloze zijn wordt men iets gewaar en wordt er iets waargenomen en zo lijkt er volgens Merleau-Ponty een ik te ontstaan dat waarneemt of gewaar wordt. Dit betekent dat gewaarworden en waarnemen twee elkaar constituerende elementen zijn. Het actieve waarnemen wordt pas actief als er een passief gewaarworden valt te ontdekken en omgekeerd, het passieve gewaarworden wordt pas passief als er een actief waarnemen is te bespeuren. Daardoor of daarin ontstaat er een bepaalde opeenvolging als een tijddimensie die de subjectiviteit teweegbrengt. Merleau-Ponty schrijft:



‘Wij bedoelen dat de tijd iemand is, dat wil zeggen dat de tijddimensies, voor zover zij elkaar voortdurend overlappen en elkaar onderling bevestigen, niets anders doen dan slechts expliciet maken wat in elk apart op impliciete wijze lag besloten. Het betekent dat zij gezamenlijk één enkele uitbarsting of één enkele voortstuwing tot uitdrukking brengen die de subjectiviteit zelf is. De tijd moet als subject worden begrepen en het subject als tijd’¹⁴.

Het besef van subject en het besef van tijd ontstaan tegelijkertijd. Het is volgens deze filosoof niet juist tijd als een opeenvolging van nu-momenten te zien, want dan worden niet alleen het verleden en de toekomst ten onrechte als momenten van het heden gezien, maar heeft ook het begrip ‘nu’ weinig of geen betekenis. Sporen uit het verleden verwijzen niet uit zichzelf naar het verleden. Het zien van sporen komt omdat we op een andere manier over zin en betekenis van het verleden beschikken. Een spoor van een geleefd verleden kan hoogstens aanleiding zijn om aan het verleden te denken en iets ervan naar de toekomst te projecteren. ‘Het is weliswaar de droom van filosofen’, schrijft hij, ‘om een ‘eeuwig leven’ voorbij het bestendige en het veranderlijke te concipiëren, waar de productiviteit van de tijd bij uitstek in vervat zou zijn, maar een thetisch bewustzijn van de tijd, dat deze volkomen beheerst en omvat vernietigt het verschijnsel van de tijd. Als wij ergens een soort eeuwigheid moeten aantreffen, dan alleen in het hart van deze tijdservaring zelf en niet in een tijdloos subject dat met het denken en stellen ervan zou zijn belast.’¹⁵

Bij het graven naar de wortels van onze ervaring komt Merleau-Ponty tot een soort voorfase, een ervaringsveld, waar noch sprake is van subject en object noch van tijd. Het betreft één enkel veld waar gewaarworden en waarnemen nog niet van elkaar zijn te onderscheiden. Zoals de meeste existentialisten betogen, ligt de oorsprong van de ervaring niet in het ontvangen van een soort pakket dat van buiten af wordt aangereikt. Het is veeleer zo dat ervaringen subject en object constitueren en daardoor niet zijn los te maken van de tijddimensie en de eigen individualiteit. Ze kennen dan ook geen objectieve waarheid.

Het existentialisme van de twintigste eeuw legt meer nadruk op het ervaren waardoor de westerse filosofie minder abstract, minder afstandelijk en algemeen lijkt te worden. Het geeft een ander zicht op het ontstaan van onze ervaring, hetgeen ook bepaalde gevolgen heeft voor de benadering van de religieuze ervaring. Bij het graven naar de oorsprong van het ervaren worden er bovendien elementen aangedragen die wonderwel aansluiten bij enkele karakteristieken van religieuze ervaring zoals in het vorige hoofdstuk vermeld. Het lijkt erop alsof de religieuze ervaring op een bepaalde manier naar de oorsprong leidt waar het onderscheid tussen subject en object nog afwezig is, waar geen ikbesef en geen tijdbesef zijn en waar nog geen sprake is van reflectie, daar waar de broedplaats ligt van het waarnemen en gewaarworden. Mogelijkerwijs verklaart dit ook het gevoel van vertrouwdheid of van het altijd al geweten hebben, dat mystici soms aangeven bij het beschrijven van hun ervaringen. Het zou dan gaan om een soort voor-erva-

ring of oerervaring die fundamenteel is voor alle andere ervaringen. Hoewel nog onduidelijk is hoe een en ander precies tot stand komt, kan het betekenen dat een dergelijke oerervaring dieper ligt ingebed en ons natuurlijkerwijze meer vertrouwd is dan aanvankelijk gedacht werd.

Het is de vraag of een dergelijk vermoeden iets afdoet aan de betekenis en de inhoud van de religieuze ervaring en de gevolgen die een en ander teweegbrengt. Hoewel er binnen het metafysisch en theologisch denken een bepalende relatie wordt gelegd tussen oorzaak en betekenis in de zin dat de oorzaak van een verschijnsel voor een belangrijk deel de betekenis en inhoud ervan bepaalt, heeft William James met zijn Amerikaans pragmatisme een dergelijk automatisme doorbroken en de betekenis en inhoud van de religieuze ervaring belangrijker geacht dan de oorzaak ervan. Dit neemt niet weg dat er een verband blijft tussen oorzaak en gevolg en dat een niet goddelijke oorzaak van religieuze ervaring gevolgen heeft voor de inhoud en betekenis ervan.

Het graven naar de wortels van de menselijke ervaring zoals dat gebeurt door het existentialisme van Merleau-Ponty vertoont overeenkomsten met een boeddhistische kennistheorie waar het waarnemen en gewaarworden vergeleken worden met aanraken en aangeraakt worden, twee faculteiten die zoals men dat uitdrukt gelijksoortig zijn en in hun onderlinge samenhang de verschillen constitueren. Beide bestaan bij gratie van elkaar, ontstaan samen, in het boeddhisme *paticca samuppada* genoemd¹⁶. Hierin en hierdoor ontstaan de verschillen tussen subject en object, groeit het besef van een subject samen met de dimensie van meerdere verschillen en contacten, van verandering en tijd. Het passieve en actieve element roepen elkaar op, ontstaan tegelijkertijd en zijn gelijksoortig, zoals bijvoorbeeld moeder en kind. Er is pas van een moeder sprake als er een kind is. Zonder moeder is er ook geen kind. Beiden bestaan bij gratie van elkaar.

In het existentialisme en ook bij Merleau-Ponty worden essentie en existentie van elkaar onderscheiden¹⁷, maar het boeddhisme gaat een stap verder en schrappt het begrip essentie, omdat de onbestendigheid der dingen, het feit dat alles in verandering is, een centraal uitgangspunt vormt. Alles vormt één grote stroom van beweging en verandering waar niets is wat het is en waar de dingen voortdurend met elkaar in contact staan, zodanig dat men niet wil spreken over essenties. In de oorsprong van het ervaren, voor het samen ontstaan van gewaarworden en waarnemen, zijn er volgens deze filosofie nog geen essenties, zoals er ook geen subject en geen tijd bestaat. Deze zijn een gevolg van het waarnemen, een product van onze dagelijkse ervaring welke in het boeddhisme als een bepaalde zinsbegoocheling wordt beschouwd. De religieuze ervaring voert ons terug naar de oorsprong waar alles één is en geen onderscheidingen bestaan. Deze ervaring wordt gezien als een ontwaken uit de illusoire wereld der onderscheiden verschijnselen, die *maya* genoemd wordt.

In dit boeddhisme geeft de religieuze ervaring inzicht in wat werkelijk is. Men spreekt over verlichting, over zich verbonden weten met die ene ondeelbare le-

vensstroom waar de gewaande tegenstellingen van subject en object zich oplossen en waar niets is wat het is.

Deze benadering sluit in zoverre aan bij het existentialistische graven naar de wortels van het ervaren dat men onafhankelijk van elkaar in de oorsprong (de oorsprong of eerste sprong) van de ervaring tot enkele gemeenschappelijke noemers komt. De existentiële filosofen benadrukten het in de wereld staan en kwamen via hun fenomenologische werkwijze uit bij een non dualistisch ervaringsveld. De niet godsdienstige boeddhistische filosofen verbaasden zich over de vele pijnlijke ervaringen van het bestaan en ontdekten dat die het gevolg waren van het vasthouden aan onderscheidingen en tegenstellingen die in oorsprong niet aanwezig waren, omdat daar sprake was van een leeg (non dualistisch) ervaringsveld, waartoe men door middel van een bepaalde meditatie (religieuze ervaring) toegang kon krijgen.

In de hedendaagse psychologie en neurologie zijn er ontwikkelingen gaande die aansluiten op dit zoeken naar de diepte van de menselijke ervaring. Moderne emotietheorieën laten zien dat ervaringen op de eerste plaats uit emoties en gevoelens bestaan en dat de religieuze ervaring als een bepaalde vorm van affectiviteit kan worden beschouwd die buiten taal en ratio tot stand komt. Samen met het bovenstaande bieden deze nieuwe theorieën een perspectief om de religieuze ervaring als een boeiend menselijk fenomeen te kunnen beschouwen.

5.3 Moderne emotietheorieën

Tot diep in de twintigste eeuw worden denken en voelen als twee verschillende en zelfs tegenstrijdige faculteiten beschouwd. Soms zelfs wordt denken als mannelijk en voelen als vrouwelijk gezien, een opvatting die vele eeuwen lang opgeld deed. Vaak ook worden emoties irrationeel genoemd, al zijn het de gedachten die eraan ten grondslag liggen die irrationeel zijn. De laatste decennia is er echter een andere opvatting over emoties ontstaan, waarbij niet langer wordt uitgegaan van de tegenstelling tussen denken en voelen, maar waar ook het grote belang van de affectiviteit voor het denken en heel het menselijk functioneren aan de orde wordt gesteld.¹⁸ De recente publicaties van de neuroloog Antonio Damasio¹⁹ onderstrepen het belang en de invloed van de moderne emotietheorieën die de verwevenheid tussen emoties en cognities aangeven.

In *De vergissing van Descartes* stelt Damasio dat rationaliteit niet zonder emoties kan en dat het volslagen onmogelijk is om zonder emoties rationeel te zijn. Hij beschouwt affectiviteit als een breed begrip dat zowel emotie als gevoel omvat. In zijn boek *Ik voel dus ik ben* beschrijft hij *emotie* als een geheel van onbewuste lichamelijke reacties die vaak openlijk zichtbaar zijn, terwijl *gevoel* staat voor de innerlijke gewaarwording van een emotie²⁰.

Er is een belangrijk onderscheid tussen 'voelen' en 'weten dat je een gevoel hebt'. Men kan gevoelens hebben maar dat is nog iets anders dan weten dat je gevoelens hebt. Bij dat laatste is er bewustzijn. Damasio onderscheidt drie fasen bij het



tot stand komen van het bewustzijn van gevoelens, namelijk een emotionele toestand die onbewust op gang gebracht kan worden, vervolgens een gevoelstoestand die onbewust gepresenteerd kan worden en tenslotte een bewust geworden gevoelstoestand die met behulp van de bestaande kaders (woorden, opvattingen, culturele zingeving) onder woorden kan worden gebracht. Zowel emoties als gevoelens hebben een alles doordringende functie, ze betreffen het gehele organisme. Zonder gevoelens zou volgens Damasio de beleving van de werkelijkheid in stukken uiteen spatten.

*'Emoties voorzien organismen automatisch van gedrag dat gericht is op overleven. Bij organismen die emoties kunnen gewaarworden, dus die gevoelens hebben, zijn emoties ook van invloed op de geest zolang ze duren in het hier en nu. Maar bij organismen waarbij ook nog sprake is van bewustzijn en die dus weten dat ze gevoelens hebben, wordt een ander niveau van regulatie bereikt. Bewustzijn maakt gevoelens kenbaar en versterkt daardoor de interne invloed van emoties: het laat emoties door bemiddeling van gevoelens doordringen tot het denkproces.'*²¹

Wanneer er over ervaring wordt gesproken veronderstelt dit in de regel bewustzijn. Zonder besef van gevoelens zouden we niet over ervaringen kunnen spreken. Bij iedere ervaring speelt de affectiviteit een grote rol. Het ziet er naar uit dat deze affectiviteit het fundament vormt voor ons bewustzijn.

*'Het geheim van de totstandkoming van het bewustzijn zou heel wel kunnen zijn dat het in kaart brengen van een relatie tussen een object en het organisme overgaat in een gevoel van een gevoel. Het mysterieuze persoonsgebonden perspectief op het bewustzijn bestaat uit nieuw verworven kennis – informatie zo u wilt – die tot uiting komt als gevoel.'*²²

Damasio maakt een onderscheid tussen een kernbewustzijn en een uitgebreid bewustzijn. Het kernbewustzijn bestaat uit een gevoelsmatig en woordloos weten dat de basis vormt voor het uitgebreide bewustzijn. Onze voorstellingen, aanduidingen en woorden zijn niet in het kernbewustzijn aanwezig, maar zouden een onderdeel vormen van het uitgebreide bewustzijn.

Misschien bestaat de mogelijkheid op de een of andere manier toegang te krijgen tot het kernbewustzijn. Damasio gaat daar niet verder op in. Wel wordt verwezen naar dieren die niet over zo'n uitgebreid bewustzijn beschikken als de mens en vooral over een kernbewustzijn beschikken.

Sommige dieren vertonen een weten waarover we ons kunnen verbazen. Het is niet uitgesloten dat zij op de een of andere manier toegang hebben tot hun kernbewustzijn waar ze contact hebben met een grondlaag van het bestaan. Daarmee zouden ze tot een gevoelsmatig weten in staat zijn dat van een andere orde is dan ons talig en rationeel weten en misschien ook fundamenteeler is. In dat verband kan worden verwezen naar Frans de Waal die aantoont dat dieren over veel kennis beschikken en dat sommige dieren ook moreel gedrag vertonen. Hij betoogt dat er naast verschillen met sommige dieren veel overeenkomsten bestaan en dat

die het enige zinnige onderzoekskader bieden om de verschillen met mensen te kunnen begrijpen²³. Misschien dat we dan meer zicht krijgen op wat dit mogelijke kernbewustzijn inhoudt, hoe het zich verhoudt tot geheugen en herinnering en welke uitwerking die hebben op de ervaringen van mens en dier.

Wanneer het kernbewustzijn bestaat uit een gevoelsmatig en woordloos weten dat de basis vormt van al het andere bewustzijn, is het niet uitgesloten dat de religieuze ervaring hiermee in direct verband kan worden gebracht. Deze wordt immers aangeduid als een woordloze eenheidservaring die ons op de een of andere manier in contact lijkt te brengen met de oorsprong van het bewuste ervaren.

De hypothese van een kernbewustzijn staat niet los van een al langer bestaand vraagstuk in de filosofie, namelijk dat van de *qualia*: de kwalitatieve verschijningsvormen in onze waarneming waarvoor nog geen verklaring bestaat.²⁴ Het betreft het subjectieve en woordloze gevoel aanwezig te zijn zonder dit te duiden, of bijvoorbeeld de subjectieve ervaring van pijn zonder te weten waarom pijn als pijn aanvoelt. Volgens J.P. Austin (1911-1960) en J.R. Searle (1932-) vormen de *qualia* de voorwaarde voor iedere vorm van bewustzijn. 'Neem de *qualia* weg en er blijft geen bewustzijn over.' (Searle) Men spreekt over een *qualia*-gevoel van het nu zonder mogelijkheid van rapportage achteraf, ook wel *qualia*-bewustzijn of *qualia*-ervaring genoemd. Een dergelijke hoogst subjectieve ervaring staat los van aandacht, want aandacht lijkt een cognitieve functie en cognitie is volgens Victor Lamme²⁵ hier niet aan de orde.

Zowel over het kernbewustzijn als over het *qualia*-probleem bestaat geen *communis opinio*. Er zijn auteurs die het bestaan ervan ontkennen of die het woordloze en cognitieloze besef van aanwezigheid op een andere manier benaderen. De filosoof Michel Meynen²⁶ schrijft over het procedurele of impliciete geheugen dat niet op één bepaalde plaats in de hersenen lokaliseerbaar is doch een soort mentaal forum creëert, een bepaalde koppeling van inhouden tot stand brengt, die een context teweegbrengen die door sommige neurologen het *uitzendeffect* wordt genoemd. Dit *uitzendeffect* is niet zozeer een onderdeel van het geheugen maar vormt het decor waartegen herinneringen mogelijk worden.

De neuroloog Daniel Dennett, die het bestaan van *qualia* ontkent, spreekt over *de achtergrond* die voor een niet onbelangrijk deel de context bepaalt waarbinnen we gebeurtenissen uit onze omgeving tot ons nemen²⁷. Samen met Ray Jackendoff wijst Dennett erop dat dit primaire niveau vermoedelijk niet voor de ervaring toegankelijk is omdat het de ervaring juist mogelijk maakt. 'Heel wat filosofen', schrijft Dennett, 'hebben het belang van deze 'achtergrond' voor de bewuste ervaring onderstreept, maar ze hebben hem in de regel beschreven als een mysterieus of recalcitrant gegeven waar gewone verklaringen geen vat op hebben.'²⁸

Onduidelijk is hoe deze achtergrond en dit *uitzendeffect* zich verhouden tot de *qualia* en het genoemde kernbewustzijn. Het is ook de vraag welke rol deze genoemde hypothesen spelen bij het tot stand komen van bewustzijn en ervaring.



In ieder geval zullen deze theorieën aanspraak maken op nieuwe kennis over ervaring en bewustzijn die het menselijk speelveld doen veranderen²⁹. Ze zullen ook een nieuw licht kunnen werpen op mystieke en religieuze ervaringen.

Aan het belang van affectiviteit kan niet langer worden getwijfeld. Emoties en gevoelens zijn fundamenteel voor het overleven van ons organisme en bepalen voor een belangrijk deel ook onze rationaliteit. De eeuwenlang gehandhaafde tegenstelling tussen emotionaliteit en rationaliteit kan wat dat betreft terzijde worden geschoven. Wel dringt zich de vraag op wat er bij dit onderzoek naar de wortels van humaniteit onder ervaring en bewustzijn wordt verstaan.

In plaats van bijvoorbeeld over kernbewustzijn te spreken lijkt het me juister dit als kerngevoel aan te duiden, temeer daar wordt afgezien van alle cognitie, zoals aandacht, taal en denken. Dit speelt ook een rol bij de religieuze ervaring. Is het religieuze niet op de eerste plaats een emotie of een gevoel? Ervaring duidt meer op een weten wat je hebt meegemaakt en op het cognitief onder woorden brengen wat er is gebeurd. De religieuze ervaring is meer de neerslag of het gevolg van een emotie of gevoel waar geen dualiteit heerst, geen onderscheid tussen subject en object en geen tijdsbesef. Een gevoel doortrekt het gehele organisme en is één, terwijl het cognitieve zich op delen kan richten en onderscheidingen aanbrengt.

De moderne emotietheorieën brengen een eerherstel aan het gevoel dat lange tijd als minderwaardig is beschouwd, als iets vrouwelijks of iets dat meer bij kinderen past en waar men boven moest staan. Dit geldt met name voor de persoonlijke ervaring waar emoties en gevoel van dermate belang zijn dat ze door de wetenschap nauwelijks serieus zijn genomen. Daarin treedt verandering op. Mede daardoor komt er ook voor de religieuze ervaring, die bij uitstek een persoonlijke ervaring is waar emoties en gevoelens een centrale rol spelen, meer belangstelling. Joke van Saane schrijft in haar dissertatie dat 'hoe beter het vermogen tot affectiviteit ontwikkeld is, hoe meer men in staat is tot religieuze ervaring.'³⁰ Gevoelens en persoonlijke ervaringen vervullen een belangrijke functie bij hoe mensen in het leven staan.

Tot voor enkele decennia geleden stonden vooral de cognitieve elementen van het religieuze centraal. Geloof was vooral een kwestie van weten, van de waarheid van leerstellingen, van kennis van de heilsgeschiedenis en van wilsbesluiten om de regels en gebruiken van de godsdienst te aanvaarden³¹. Ook in het officiële christendom, bij het officiële leergezag van de kerken, was weinig plaats voor de affectiviteit van de persoonlijke ervaring. Ilse Bulhof schrijft dat kerken al heel lang argwanend staan ten opzichte van persoonlijke ervaringen omdat die associaties oproepen met ketterse enthousiastelingen die hun eigen impulsen volgden onder het mom van directe goddelijke openbaringen.³²

In het gezag en in de leer van veel godsdiensten vervulde de rationele benadering doorgaans een dominante rol waaraan emoties en gevoelens ondergeschikt waren. Vanuit de moderne emotietheorieën ziet het er naar uit dat de rollen worden omgekeerd. Religieuze gevoelens worden belangrijker dan religieuze cognitie. Het religieuze kan *in nucleo* als affectiviteit worden beschouwd.

5.4 De theorie van Albert Hanke

In zijn boek *De mystiek ontsluit* schrijft Albert Hanke³³ dat er twee soorten gevoelens zijn, waarvan de ene soort voornamelijk gericht is op het eigen functioneren en de andere plaats maakt voor belangen van anderen. De eerste is gesitueerd in de hypothalamus, de tweede in de septale gebieden van de hersenen. De hypothalamus is een klein gedeelte onder in onze hersenen dat verschillende essentiële functies regelt en reguleert, zoals ademen, overleven, eten en drinken. Het werkt nauw samen met de hypofyse en andere organen van het centrale zenuwstelsel en vervult een belangrijke rol inzake de overlevingsdrang van het organisme. Om te overleven moet er aan een aantal basisbehoeftes worden voldaan. Wanneer deze behoeftes worden vervuld leiden ze tot satisfactie, hetgeen gemakkelijk een vast patroon, een bepaalde conditionering teweegbrengt. Conditioneringen kunnen gestolde vormen van onze begeerten genoemd worden. Als het organisme gehinderd wordt bij het geconditioneerd vervullen van zijn behoeftes kan er agressie of angst optreden. In zekere zin kan agressie ook als een vorm van angst worden beschouwd, aangezien het organisme een vijand of concurrent buiten spel wil zetten uit angst dat fundamentele behoeftes niet vervuld kunnen worden en de conditionering doorbroken dreigt te worden.

Dit zichzelf verdedigende mechanisme hebben veel dieren met elkaar gemeen. Bij primitieve dieren zoals reptielen volstaat dit, maar voor zoogdieren is er meer nodig, omdat niet alleen het behoud van het eigen organisme van belang is, maar ook het behoud van het nageslacht. Dit speelt vooral een rol bij zoogdieren waarvan de jongen onzelfstandig ter wereld komen en waarbij de overlevingsdrang van de ouders ondergeschikt kan worden aan die van het nageslacht. Deze zoogdieren worden gemotiveerd door een ander mechanisme dat geheel verschilt van de drang tot overleven, waarvan het uitgangspunt de verbondenheid en eenheid met de anderen is. Hanke spreekt hier over het *transego-gevoel*, dat hij situeert in de septale gebieden van de hersenen, terwijl hij het in de hypothalamus gesitueerde overlevingsgevoel met *egogevoel* aanduidt.

Deze transego-gevoelens zijn dus niet alleen aan mensen voorbehouden. Dit wordt ook bevestigd door Frans de Waal die aangeeft dat bijvoorbeeld mensapen zeer altruïstisch gedrag kunnen vertonen. Ze beschikken over een empathisch vermogen, kunnen verzoenend optreden en anderen troosten.

‘Wetchkin en Masserman ontdekten dat resusapen weigerden om aan een ketting te trekken die voedsel opleverde als daarbij een soortgenoot een schok kreeg. Een aap trok vijf dagen lang niet aan de ketting. Een ander hield het twaalf dagen zonder eten vol. Deze apen hongerden zichzelf dus uit om te voorkomen dat ze pijn veroorzaakten bij een ander. Ze hielden dit duidelijk langer vol dan de ratten van Church bij wie een soortgelijk gedrag was opgemerkt. De opofferingsgezindheid van de resusapen laat zien hoe sterk zij sociaal en emotioneel met elkaar verbonden zijn. Dat sociale verbondenheid een belangrijke rol speelt, liet een tweede resultaat van het experiment zien. Apen die hun soortgenoot in de naburige kooi kenden, bleken hun hongerstaking langer vol te houden dan apen die met de ander geen band hadden.’³⁴



Volgens Albert Hanken heeft ons limbisch systeem een tweeledig karakter, waarbij agressie en angst gezien kunnen worden als uitingen van een organisme dat zijn mogelijkheden tot overleving ziet verkleind of in levensgevaar verkeert, en liefde en verbondenheid als uitingen van een groter belang waarbij het eigenbelang plaatsmaakt voor het directe nageslacht maar vervolgens verbreed wordt tot de familie, de stam, het land, en tenslotte heel de mensheid kan omvatten. 'Als we uitsluitend worden gemotiveerd door het ego in samenwerking met het verstand, dan komen we terecht in een intellectuele reptielenwereld', schrijft Hanken³⁵. Het gaat dan vooral om te overleven, om toename van de eigen welstand en al het andere wordt als een overbodige luxe gezien. Dan hebben we wijsheid vervangen door slimheid, schoonheid door doelmatigheid en het menselijk gevoel door rechtvaardigheid, namelijk door een stelsel van rechtsregels, zoals Hanken dat aangeeft. Deze toestand wordt door hem de normale toestand genoemd, waarbij het verstand wordt begeleid door 'egogevoelens' die het eigen belang betreffen. Wanneer we echter deze op zelfbehoud en zelfmanifestatie gerichte toestand weten te beperken, kan het 'transego-gevoel' een kans krijgen, een toestand die door Hanken *de mystieke toestand* wordt genoemd en die zijn oorsprong vindt in de septale gebieden van de hersenen. Dan wordt de aandacht niet meer zo sterk door de conditioneringen van de hypothalamus bepaald maar breekt de wereld open, komt er ruimte voor liefde en genegenheid, ontstaat er aandacht voor het wonder van het bestaan, voor verbondenheid met de wereld.

Naast deze mystieke toestand onderscheidt hij *de mystieke extase* die een stap verder gaat en die als een intensieve vorm van de mystieke toestand kan worden gezien. Er vindt een feedback of terugkoppeling plaats waardoor de oorspronkelijke gevoelens van liefde of barmhartigheid enorm worden versterkt. Dit wordt beleefd als een kosmische of goddelijke ervaring die op velen een onuitwisbare indruk maakt.

*'Als een signaal in een kring rondloopt, versterkt het zichzelf omdat het teruggekoppelde signaal aan het oorspronkelijke signaal wordt toegevoegd. We zien dit ook bij een orkaan die door zijn rondwentelende beweging aan kracht wint of in het water bij een draaikolk. Hierdoor worden in het centrale zenuwstelsel oscillaties of trillingen geproduceerd die objectief kunnen worden gemeten. Het blijkt dat dit vooral bij het limbisch systeem voorkomt. Indien bijvoorbeeld een signaal in een kring rondloopt in een tiende seconde dan heeft men dus te maken met tien trillingen per seconde en dit is de frequentie van het signaal. Bij het limbisch systeem werden trillingen met verschillende frequenties geconstateerd en bovendien worden de elektrische signalen aanzienlijk versterkt, hetgeen wijst op een systeem van feedback. Dit verschijnsel kan optreden in het septale gebied en in dat geval komt een signaal dat zijn oorsprong vindt in het septum via een of andere zenuwbaan weer terug bij het punt van oorsprong. Als het feedback-effect groot genoeg is worden de gevoelens enorm versterkt – we spreken dan van een mystieke extase.'*³⁶

Volgens Hanken kan een dergelijk verschijnsel van zichzelf versterkende feedback ook bij de hypothalamus plaatsvinden, hetgeen kan resulteren in heftige woedeaanvallen en geweldige angstgevoelens. Hij verwijst naar epileptische aanvallen waar zowel het een als het ander kan plaatsvinden (zowel feedback bij het septum als bij de hypothalamus). Het zichzelf versterkende verschijnsel van feedback zou een verklaringmogelijkheid van mystiek kunnen zijn. Dit wordt echter door de auteur summier geëxpliciteerd (waar en waarom dit gebeurt, wanneer en hoe?) zodat men wat dit betreft moeilijk over een ontsluiting van de mystiek kan spreken. Het belangrijkste wat Hanken echter wil aangeven, is dat een rationele verklaring van mystiek heel goed mogelijk is. De mystieke extase zou overeenkomen met de mystiek, terwijl de mystieke toestand meer verwijst naar het religieuze gevoel of de religieuze ervaring, waar zelfzuchtige neigingen naar de achtergrond zijn geplaatst en angst en agressie zijn verdwenen. Ik zou wat dit laatste betreft meer over sociale gevoelens willen spreken. Hoewel het religieuze gevoel nauw met sociale gevoelens zal samenhangen, lijkt het mij onjuist alle sociale impulsen als religieus te betitelen. Wanneer de auteur de levenskwaliteit niet in de zelfhandhaving zoekt maar in het gevoel van verbondenheid, het zichzelf wegcijferen en vergeten, komt er echter één van de karakteristieken van het religieuze in beeld. Volgens Hanken leiden egogevoelens tot conditioneringen, tot programmering van ons denken volgens vaste patronen, ook wel sluier, kerker of wolk van onwetendheid genoemd. 'Als de mens zich geheel van de kluisters van het ego kan bevrijden, staat hij op zijn hoogtepunt.'³⁷ Een dergelijke benadering sluit aan bij het *flow* van Csikszentmihaly en de piekervaringen van Maslow waar het ego er niet toe doet. We zien dit terug in de neerslag van de verschillende religieuze ervaringen uit de twee vorige hoofdstukken.

Albert Hanken onderstreept dat de mystieke toestand (religieuze ervaring) een natuurlijke uiting is van mensen die niet blijven vastzitten aan hun ik, als zijnde een gestolde identiteit, en verklaart dat uit de transego-gevoelens die hun bron vinden in de septale gebieden van de hersenen. Hij komt zo tot een nieuwe interpretatie van mystiek en zegt dat men moet proberen de sluier, die zich bevindt tussen het ego en transego, op te lichten om zo dichtter te komen bij het transego dat de bron vormt van verandering, van kunst en van een religieuze gesteldheid.

*'In feite is de mystiek geen ingewikkelde esoterische zaak maar juist een boodschap van uiterste eenvoud. Het gaat in wezen om het loslaten van het 'benauwde' ego en de daarbij behorende conditioneringen én het scheppen van ruimte door een overstap te maken naar het transego in al zijn manifestaties. Als dat lukt is de 'beloning' fenomenaal, want dan worden we bewogen door een subliem gevoel van vrijheid en openheid dat ons hele leven in positieve zin beheerst. (...) Dan zal blijken dat de mystieke gesteldheid als ideaal niets te maken heeft met allerlei esoterische toestanden, integendeel, het is een eenvoudige en natuurlijke toestand en in die zin gaat het eigenlijk meer om het vermogen om de eigen ballast overboord te werpen dan om ons over te geven aan allerlei rituelen en bovennatuurlijke verschijnselen.'*³⁸



Afgezien van de misschien wat al te eenvoudige indeling in twee soorten gevoelens en de vraag in hoeverre de transego-gevoelens gelijk zijn aan een mystieke toestand (en in hoeverre niet), wijst Hanken op een belangrijk verschijnsel dat hij fysiologisch kan duiden, namelijk het loslaten van het geconditioneerde ego in de brede zin van het woord. Dit egoverlies is in zijn ogen het meest essentiële van mystiek. Hij beschouwt dit als een natuurlijk gegeven en in die zin is de mystiek voor hem ontsluitend.

Wij hebben meer karakteristieken genoemd. De benadering van Hanken is slechts een voorbeeld van de vele nieuwe mogelijkheden die er zijn ter verklaring van religieuze ervaringen. Deze benadering zou niet alleen neurologisch meer gedetailleerd, maar ook in samenwerking met mystici en filosofen meer geverifieerd moeten worden.

5.5 Informatiestromen

Naast deze nieuwe benaderingen van emoties en gevoelens zijn er ook ontwikkelingen op het gebied van natuurkunde en informatietechnologie die het verschijnsel van bewustzijn en ervaring, en daarmee ook van religieuze ervaring, in een ander licht kunnen plaatsen. In deze paragraaf wordt daar kort op ingegaan.

De moderne natuurkunde geeft toegang tot nieuwe vergezichten. Met informatie wordt bedoeld de berichten die we bewust ontvangen, de gegevens die ons van buitenaf bereiken en die voor een groot deel onze ervaring bepalen. Meer technisch geformuleerd is informatie al datgene wat via onze waarnemingsorganen bij ons binnenkomt. Van het meeste daarvan hebben we echter geen weet. De hedendaagse natuurkunde leert dat er elke seconde miljoenen bits informatie via onze zintuigen binnenstromen. Onder een bit wordt verstaan 'de eenheid voor informatie die ons vermogen weergeeft om onderscheid te maken in verschillen'³⁹. Onze ogen ontvangen per seconde 10 miljoen bits informatie. Dit kan ons gewone bewustzijn niet aan, want dat kan hooguit dertig à veertig bits informatie per seconde opnemen.

Het aantal bits informatie dat we dagelijks ontvangen is om te duizelen. Onze huid stuurt elke seconde een miljoen bits informatie naar de hersenen. Het oor 100.000 bits per seconde, ons reukvermogen ook 100.000 bits per seconde⁴⁰. Er ligt een gigantisch verschil tussen wat de zintuigen ontvangen en doorsturen naar de hersenen en wat wij bewust ervaren. Men zegt dan dat de bandbreedte of capaciteit van het bewustzijn veel en veel smaller is dan de bandbreedte van de zintuigen. We weten nog niet precies wat er met alle informatie die elke seconde via onze zintuigen naar de hersenen gaat, gebeurt. Wat doen onze hersenen met de informatie, wat wordt er bewaard en wat wordt er weggegooid? Slechts een heel klein gedeelte van deze informatie is bereikbaar voor ons gewone bewustzijn, minder dan een miljoenste deel.

'Ons lichaam weet in feite meer dan we zelf weten.'⁴¹ Deze uitspraak suggereert dat ons lichaam iets weet, maar de aard van dat weten blijft duister. Het is kennelijk een ander soort weten. Het is zelfs de vraag of dat wel weten genoemd mag



worden. Misschien is het juist te spreken over een oceaan van informatie waaruit ons weten kan putten, al is niet altijd duidelijk hoe dat gebeurt, hoe ons bewustzijn daartoe in staat is.

Bewustzijn bestaat volgens natuurkundigen en neurologen niet uit informatie, alhoewel we dat wel als zodanig ervaren. We denken in de regel dat ons bewustzijn veel informatie bevat, maar juist het tegenovergestelde is het geval. Bewustzijn produceert orde, terwijl veel informatie juist wanorde is. Wanneer we alle informatie die we op een dag ontvangen in gelijke mate zouden bewaren, is dat zoveel dat we eigenlijk ook weer een dag nodig zouden hebben om al die informatie exact te reproduceren. Dat is onmogelijk. Je moet het nodige weglaten, anders word je gek. Bovendien staat men dan niet meer open voor nieuwe informatie van een nieuwe dag. Soms zijn mensen nog zo bezig met informatie van gisteren, dat ze niet toegankelijk zijn voor de informatie van het huidige moment. Het weglaten van de vele informatie die ons dagelijks bereikt is een overlevingsstrategie die blijkbaar voor een groot deel buiten ons bewustzijn wordt uitgevoerd.

Het is dus een misverstand te denken dat informatie hetzelfde is als kennis. Dit laatste verkrijg je door informatie te selecteren, er creatief en scheppend mee om te gaan.

‘Informatie is een aanduiding voor willekeurigheid, omdat willekeurigheid een maat is voor wanorde, iets wat moeilijk te beschrijven is. Informatie is een aanduiding voor onze verrassing en er zitten meer verrassingen in wanorde dan in orde. Dat is eigenlijk precies wat we met orde bedoelen – iets wat ons niet kan verrassen, omdat het geordend is.’⁴²

Het verwijderen van orde kost energie. De natuurkundige Landauer zegt dat het weggooien van ‘geordende informatie’ meer energie kost dan het opnemen ervan, ja, dat het kwijtraken ervan belangrijker is dan het verwerven. Iets te weten komen is tamelijk eenvoudig, maar het verwijderen van wat je weet kost energie en getuigt van kracht⁴³.

Veel informatie die het lichaam ontvangt wordt vermoedelijk terzijde gelegd, want het lichaam brengt enige ordening aan en lijkt daartoe te moeten selecteren zonder dat dit tot het bewustzijn doordringt. De informatie die bij ons binnenkomt en waarmee niets wordt gedaan wordt soms *exformatie* genoemd. Aan die *exformatie* wordt in de moderne natuurkunde veel aandacht besteed. Ik zou de informatie die achterblijft en waarvan we de samenhang kennen en de orde kunnen benoemen, *resformatie* willen noemen (waarbij ik verwijs naar het latijnse *restitere*: achterblijven, overblijven; *resformatie* is datgene wat resteert), maar *resformatie* kan niet worden gedefinieerd zonder de orde en samenhang te kennen.

Het aanbrenge van ordening, die zoals gezegd niet in de informatie aanwezig is, vraagt om een creatief proces, om een scheppende kracht in het lichaam die zich voor een groot deel aan ons bewustzijn onttrekt. Deze scheppende kracht wordt *emergentie* genoemd om daarmee aan te geven dat er iets geheel nieuws ontstaat. Het lichaam beschikt over emergente vermogens en dat betekent meer



dan vermogens die voor groei en ontwikkeling zorgen.⁴⁴ Het is deze emergentie die ordening aanbrengt, hetgeen een bepaalde kennis, een bepaald soort weten betreft die het lichaam zich verwerft en die te onderscheiden is van het cognitieve weten.

Deze visie op informatiestromen en de manier waarop het lichaam daarmee omgaat werpt een ander licht op ons lichaam. Het plaatst onze ervaring en ons bewustzijn in een meer afhankelijke positie aangezien er meer gebeurt dan we ervaren en ons bewust zijn. Er is in het lichaam als het ware een onzichtbare macht die op een bepaalde manier meer weet dan wij cognitief weten. In plaats van het lichaam als minderwaardig en ondergeschikt aan ons bewustzijn terzijde te schuiven, krijgt het door deze fysiologische ontwikkelingen een bijna 'goddelijke' status.

Dit schept ook een mogelijk nieuwe verklaring voor religieuze ervaringen. Het is namelijk niet uitgesloten dat er in het religieuze en mystieke gevoel een verbinding tot stand kan komen waarbij op een geheel andere wijze ordening en kennis wordt gecreëerd die normaal gesproken niet door de bandbreedte van het gewone bewustzijn kan worden verkregen. Misschien bestaat er een geschakeerd tussengebied waar we via bepaalde emoties, gevoelens of intuïties toegang toe kunnen krijgen en in tweede instantie doordringt in ons gewone bewustzijn. Men weet echter nog onvoldoende wat ons lichaam en de hersenen met alle informatie doen (waaruit de exformatie en de resformatie bestaat) en hoe bepaalde gevoelens daar ontvankelijk voor kunnen zijn. Er blijven nog veel vragen, maar het zijn vragen die een perspectief kunnen bieden op andere kennis en een ander soort bewustzijn waardoor (via deze benadering van informatie) ook de religieuze ervaring in een seculier kader kan komen te staan.

5.6 Taalfilosofische ontwikkelingen

Naast recente ontwikkelingen in neurologie en fysiologie zijn er studies in de taalfilosofie, die vooral in de tweede helft van de twintigste eeuw nieuwe vergezichten openden welke ook de 'openbaring' van de religieuze ervaring een menselijke gezicht kunnen geven.

In de taalwetenschap is onder andere de vraag aan de orde of ervaringen voornamelijk of altijd geïnterpreteerde ofwel talige ervaringen zijn. Kunnen ervaringen een inhoud en betekenis hebben als je er niets over kunt zeggen? Bestaan er wel ervaringen zonder taal?

Zo ja, wat zijn dit dan voor ervaringen? Hoe weten we dat er zulke ervaringen zijn?

Ervaringen van de werkelijkheid worden volgens veel taalwetenschappers door de taal niet louter geregistreerd maar mede geconstrueerd. Bovendien dienen woorden, uitspraken en verhalen niet los van de context te worden verstaan en veronderstelt onze taal een bepaalde afstandelijkheid om de dingen te kunnen



benoemen en om onderscheid te kunnen maken tussen subject en object. De menselijke taal blijkt een complex en veelomvattend verschijnsel, waarvan woorden, begrippen, herinneringen, verstand en bewustzijn ingrediënten vormen. Een dergelijke taalbenadering kan ook nieuwe interpretatiemogelijkheden bieden voor een zo oud verschijnsel als de religieuze ervaring. Gelet op het onuitsprekelijke van de ervaring, het unieke en nieuwe waarover mystici verhalen, kan het zijn dat het religieuze naar iets verwijst wat aan de taal voorafgaat, wat de taal overstijgt en misschien niet als een bepaalde ervaring kan worden aangeduid. Er zijn verschillende elementen uit de taal filosofie die een ander licht kunnen werpen op religieuze ervaringen. Ik beperk me hier tot drie elementen die me in dit kader het meest relevant lijken, namelijk de communicatieve en de constituerende functie van taal (a), de noodzaak van afstandelijkheid van taal (b) en het los-trekken uit de context (c).

a. De communicatieve en constituerende functie van onze taal

Met taal doelt men gewoonlijk allereerst op communicatie, maar naast of – exacter uitgedrukt – nauw vervlochten met deze communicatieve functie is er de constituerende of scheppende functie van de menselijke taal. De taalboodschap is niet zomaar een kreet of een signaal zoals dat bij veel andere levende wezens het geval is, maar bestaat uit tekens, beelden, symbolen die naar iets verwijzen en waarmee we de dingen om ons heen benoemen, waarmee de wereld en onszelf tot werkelijkheid worden. Het communicatieve en scheppende zijn nauw met elkaar verbonden, liggen in elkaar verstrengeld. Menselijke taal is een tweezijdige aangelegenheid. In de communicatie met anderen ontdekken we onszelf. We worden onszelf door en in het contact met anderen. We maken elkaar tot wie we worden.

Maar ook de communicatieve functie blijkt complexer dan gedacht. Er zijn sowieso vier aspecten te onderscheiden in de boodschap die zender en ontvanger met elkaar in contact brengen⁴⁵ Er is het *inhoudelijke aspect* (de inhoud, datgene wat de zender aan de ontvangende partij overbrengt), het *expressieve aspect* (datgene wat de zender van zichzelf laat zien), het *appelerende aspect* (er wordt op de een of andere manier een beroep gedaan op degene die de boodschap ontvangt) en het *relationele aspect* (het contact zegt iets over de onderlinge verhouding, over de relatie tussen zender en ontvanger). In de context is vaak één van de genoemde aspecten dominant aanwezig. Soms gaat het om de inhoud, maar soms speelt dat een geheel ondergeschikte rol en staat het expressieve of relationele aspect centraal. De Engelse hoogleraar Jean Aitchison relateert sterk het inhoudelijke aspect als hij schrijft:

‘Ondanks de wijdverbreide opvatting dat taal vooral voor de overdracht van informatie dient, is taal daar niet zo goed in en kan ze slecht overweg met ruimtelijke informatie en informatie over gevoelens. Maar ook feitelijke informatie kan onjuist zijn, want de mensen liegen heel wat af. Wel laat liegen een belangrijke



*eigenschap van taal zien, namelijk verplaatsing – het omgaan met afwezige fenomenen. Taal is vooral goed in sociale functies, in het onderhouden van sociale contacten en het beïnvloeden van anderen.*⁴⁶

Frans de Waal en Desmond Morris stellen dat menselijk gepraat in oorsprong dezelfde functie heeft als het vlooiën bij mensapen⁴⁷. Dat zou betekenen dat in oorsprong de inhoud zelfs geheel ondergeschikt is aan relationele en expressieve aspecten.

In de Joods-christelijke cultuur wordt voornamelijk de inhoud van de communicatieve boodschap centraal gesteld. Misschien is dat mede een erfenis van de Griekse beschaving waar de inhoudelijke waarheid hoog in het vaandel staat. Bij religieuze ervaringen van mystici uit de zestiende en zeventiende eeuw wordt in de regel het accent gelegd op het inhoudelijke en appelerende aspect, terwijl er achteraf misschien meer reden zou zijn de expressieve en relationele aspecten te benadrukken. Anders gezegd, het inhoudelijke aspect van de woorden en verhalen van mystici zijn misschien te serieus genomen waardoor men onvoldoende oog had voor de andere aspecten.

Onze taal is echter meer dan communicatie. Woorden en zinnen bewerkstelligen ons dagelijkse bewustzijn en de daarmee corresponderende werkelijkheid. Ze geven grenzen aan en maken dingen, dieren en mensen tot wat ze voor ons betekenen. Woorden hebben geen betekenis, ze maken in hun verwijzingen betekenis door onderscheidingen aan te brengen waardoor de wereld voor ons toegankelijk wordt. Daarbij zijn twee elementen te onderscheiden, een heteronoom en een autonoom element. Aan de ene kant zijn de woorden een geschenk, een erfenis die vorige generaties ons aanreiken, aan de andere kant vormen diezelfde woorden het meest eigene en vertrouwde dat we hebben en zijn. Enerzijds wordt ons door anderen via de taal een werkelijkheid aangereikt en anderzijds maken we ons die werkelijkheid zelf eigen, scheppen we zelf onze wereld.

Patricia de Martelaere laat zien hoe we met onze woorden de werkelijkheid te voorschijn toveren, hoe we schrijvers zijn, beeldhouwers van het niets, die de pracht en praal van de kleren van de keizer beschrijven⁴⁸. Taal geeft niet gewoon namen aan de dingen, zoals we in het oude paradijsverhaal lezen, maar brengt de dingen tot bestaan, zoals Lacan schreef: het is de wereld van de woorden die de wereld van de dingen creëert.

*De wereld is een droom, ondecodeerbaar omdat er niet alleen geen code is, maar zelfs geen boodschap. Als talige wezens zijn we allemaal een soort halve blinden: we 'zien' alleen maar door de woorden van anderen heen (en woorden zijn altijd van anderen). 'Beelden' zijn voor ons niet datgene wat woorden beschrijven, maar datgene wat woorden ons, voor het eerst laten zien. 'De wereld is een open boek' – maar dan in brailleschrift, voor braillelezers.*⁴⁹

In de verwoording van de ervaring wordt de ervaring pas werkelijke ervaring. De ervaring krijgt zin en betekenis door de eigen taal die tegelijk ook de taal van anderen is. Dit betekent dat ervaring als een talig weten moet worden verstaan.



Dit is niet los te zien van tijd en plaats en van de ontwikkeling van individu en gemeenschap.

De vraag is of er in deze zin wel over religieuze ervaring kan worden gesproken, aangezien deze volgens de verschillende beschrijvingen in eerste instantie niet als talig weten, als cognitie wordt gezien. Er is veelal van een ander soort weten sprake, van een ander soort ervaring die feitelijk niet als ervaring kan worden aangeduid, maar misschien aan de ervaring voorafgaat of de ervaring anderszins te boven of te buiten gaat. Ervaring wordt hier als geïnterpreteerde ervaring beschouwd.

Wanneer de religieuze of mystieke ervaring wordt gezien als een doorgeefluik van boodschappen uit een andere wereld, wordt bedoeld op personen die stemmen horen, visioenen krijgen of als medium fungeren. Dergelijke ervaringen heb ik als paranormaal, als niet of moeilijk verklaarbaar aangeduid en beschouw ik in eerste instantie niet als religieus omdat er niet gerept wordt over een eenheid waar geen onderscheid is tussen subject en object en waar het ikbesef is verdwenen. Het horen van stemmen of het ontvangen van boodschappen veronderstelt wel een dergelijk onderscheid zoals het ook een ik veronderstelt die boodschappen aanhoort en visioenen aanschouwt.

Dat die religieuze eenheid zich moeizaam verhoudt met de geïnterpreteerde en dus talige ervaring blijkt ook uit twee andere elementen van de hedendaagse taal-filosofie, namelijk afstandelijkheid en het lostrekken uit de context.

b. De noodzaak van afstandelijkheid van taal

In ons spreken, schrijven en denken is het creëren van afstand van cruciaal belang. De tekens en symbolen in de taal komen tot stand in en door afstand nemen en confrontatie. Afstand is een voorwaarde om überhaupt zaken te kunnen onderscheiden. Het gesymboliseerde teken brengt tot stand waar het naar verwijst⁵⁰. Om te kunnen verwijzen en te kunnen onderscheiden is afstand nodig. Het betekende wordt via het teken enigszins losgemaakt van de omgevende wereld. Mensen gaan niet op in de wereld, maar kunnen die door en in taalconcepten onderscheiden. Deze concepten bevrijden ons uit een oceanisch bewustzijn waar geen onderscheidingen zijn en waar alles met alles samenvalt. Met behulp van de met anderen vastgestelde tekens brengt de tekst ons als het ware ter wereld, trekt ons los uit de kosmische werkelijkheid (*abstrahere* betekent letterlijk: lostrekken) en zorgt ervoor dat we ons tot de benoemde en geabstraheerde wereld kunnen verhouden, deze als object kunnen benaderen en vervolgens kunnen veranderen. Altijd is er distantie nodig tot de wereld om er niet mee samen te vallen, distantie ten opzichte van mensen en dingen om ze te kunnen onderscheiden. Om met jezelf te praten is enige afstand tot jezelf nodig⁵¹.

In wat de religieuze eenheidservaring genoemd wordt blijkt een dergelijke distantie niet aanwezig te zijn. Van Ruysbeek is daar heel duidelijk in en spreekt over een identiteit van eenheid en veelheid. Dan zijn er geen onderscheidingen,



dan is er geen taal en geen geïnterpreteerde ervaring. In de christelijke mystiek wordt niet zozeer over eenheid gesproken maar over een ontmoeting met God. Een ontmoeting veronderstelt afstand ofwel een confrontatie die echter kan uitmonden in een eenwording. Iedere confrontatie kan een ontmoeting teweegbrengen of een gevecht.

Tekens en teksten zijn in de aard van de zaak niet in staat de religieuze eenheid onder woorden te brengen, omdat iedere tekst een bepaalde afstandelijkheid veronderstelt. In mystieke en religieuze teksten wordt dan ook geprobeerd via ontkenning, via beeldspraak en poëzie naar die eenheid te verwijzen. Men moet in zekere zin op zijn hoede zijn om te voorkomen dat de afstandnemende taal, die macht uitoefent en de dingen om ons heen onder controle tracht te houden, het religieuze niet probeert in te lijven. Religieuze ervaring blijkt in bepaald opzicht een innerlijke tegenspraak te bevatten, omdat het enerzijds om een eenheid gaat waarbij geen onderscheid, geen subject en object valt te bespeuren, waar op geen enkele manier van afstand nemen kan worden gesproken, terwijl anderzijds ervaring juist met behulp van enige distantie, door taal, tot stand komt.

c. Het lostrekken uit de context

Teksten hebben door hun eigenstandigheid de neiging zich aan hun context te onttrekken. Daardoor worden ze gemakkelijk verabsoluteerd en uiteindelijk misverstaan. De aanduiding 'context' kan zowel in micro- als in macroverband worden geïnterpreteerd. Op beide interpretaties wordt kort ingegaan, de eerste met als gids Martin Stokhof, de tweede aan de hand van John Austin.

De macro-context omvat het culturele taaluniversum. Dit houdt tevens in het algehele denk- en zingevingskader zoals zich dat in de tijd-ruimtelijke situatie manifesteert. Daarom dienen teksten volgens Stokhof niet al te individueel te worden geïnterpreteerd. Hij merkt op dat de betekenis van een uitdrukking geen individueel bezit is zoals men tot voor kort algemeen veronderstelde⁵². Het vraagstuk van de semantische competentie dient in zijn ogen niet als een individuele competentie te worden opgevat.

*'Het individualistische uitgangspunt is ook stevig verankerd in de filosofische traditie. In die traditie zijn analyses van kennis, waarneming, redeneren en verwante begrippen altijd uitgegaan van de idee dat het hebben van kennis, het doen van waarneming, het voltrekken van een redenering, eigenschappen of toestanden zijn die principieel altijd toegeschreven kunnen worden aan individuele subjecten. Voor zover er aandacht is voor de rol van een collectief, een gemeenschap, wordt deze toch primair beschouwd als een bundeling van individuen, die ieder op zich 'epistemisch competent' zijn. Deze individualistische kijk op kennis, kennisverwerking komt pas in de twintigste eeuw serieus onder druk te staan.'*⁵³

Met name in godsdiensten en religies worden religieuze en mystieke teksten vaak zo omarmd dat ze gemakkelijk uit het toenmalige culturele taaluniversum worden gehaald. Ze worden dan vertaald naar de tegenwoordige tijd zonder oog



te hebben voor de paradigmawisselingen die hebben plaats gehad en rekening te houden met de eigentijdse kosmologie en de daarmee corresponderende wereldbeschouwing. Naast het feit dat het religieuze zich al moeilijk onder woorden laat brengen, worden religieuze teksten dan ook nog eens uit hun context gehaald en tot anachronisme gemaakt.

John L. Austin wijst op het belang van de persoonlijke (micro)context en maakt een onderscheid tussen *locutie*, *illocutie* en *perlocutie*⁵⁴. Bij locutie gaat het om de betekenis van de woorden die we gebruiken, bij illocutie gaat het meer om het handelen, om wat er gebeurt bij het gebruik van de taal. Austin spreekt over kracht. Perlocutie duidt op de gevolgen van wat gezegd is, op wat de locutie en de illocutie teweeg hebben gebracht. Austin wil met deze begrippen drie verschillende aspecten aangeven die ons talig handelen kenmerken.

De betekenis van de woorden, bijvoorbeeld tegen een kind zeggen dat het moet eten, vormt de locutie. Het te eten geven en het naar binnen werken van de boterham met jam is de illocutie, terwijl de gevolgen ervan, het besef van deze manier van eten, het lekker of niet lekker vinden, de relatie tussen ouders en kind e.d., als perlocutie gezien kunnen worden. De drie verschillende aanduidingen zijn nauw met elkaar verstrengeld. Met het wijzigen van de context wijzigt niet alleen de locutie maar ook de illocutie en de perlocutie. De vraag is in hoeverre deze drie onderscheidingen van elkaar zijn los te maken, van elkaar zijn te scheiden zodat we bijvoorbeeld over zuivere locutie kunnen spreken en de taal los van de context en haar gevolgen kunnen benaderen. Deze vraag lijkt bevestigd te moeten worden. In veel gevallen wordt taal geïdentificeerd met de locutie. 'Door de hele geschiedenis heen hebben filosofen naar de pure locutie gezocht. Ze vertonen blijkbaar onwillekeurig een soort ingeboren eerbied voor de neutrale weerspiegeling van de werkelijkheid. Ze vinden het jammer dat er krachten zijn die deze weerspiegeling alleen maar kunnen verstoren.'⁵⁵

Het verabsoluteren van die zuivere locutie zou Wittgenstein waarschijnlijk hebben aangeduid als de taal die ons beetneemt. In de regel gaan woorden gemakkelijk een eigen leven leiden. Dat is in het gewone taalspel vermoedelijk niet erg, want daar is altijd een context aanwezig die regulerend werkt.

Bij teksten uit andere culturen en uit andere periodes in de geschiedenis ligt dat anders. Daar is het zaak zich niet te laten verleiden door de locutie, maar ook weet te hebben van de illocutionaire en perlocutionaire betekenis of handeling⁵⁶. Dit betekent dat bij het vertalen en interpreteren van vroegere religieuze en mystieke teksten rekening gehouden zou moeten worden met de bijzondere omstandigheden waarin ze tot stand zijn gekomen, wat het impliceerde voor het handelen en wat de effecten voor de persoon en zijn omgeving waren. Dat is geen gemakkelijke onderneming als alleen de tekst resteert en men slechts bekend is met de macro-context. Men weet meestal weinig van de bijzondere omstandigheden van bijvoorbeeld Hadewych, haar karakter, haar gezondheid, of van Johannes van het Kruis, aan welke ziektes hij leed, welk voedsel hij gebruikte en welke uitwerking dat had. Daarover is bij meer hedendaagse figuren als Simone Weil, Franklin Jones en Erik van Ruysbeek in de regel meer bekend.



Deze beknopte taal filosofische verwijzingen stellen niet alleen vraagtekens bij de dogmatisch geïnterpreteerde openbaringen van mystieke en religieuze ervaringen uit de vroege geschiedenis (waar de drie grote wereldgodsdiensten zijn ontstaan), ze maken ook duidelijk dat een alomvattende eenheid moeilijk te verenigen is met taal die een onderscheidende werkelijkheid constitueert en door een bepaalde afstandelijkheid afzonderlijke verschijnselen uit hun context kan doen oplichten. Bovendien komt naar voren dat ervaringen vooral geïnterpreteerde ervaringen zijn en dat vooralsnog onduidelijk is wat onder taallose ervaring moet worden verstaan. Dit doet vermoeden dat het religieuze aan taal en geïnterpreteerde ervaring voorafgaat of in ieder geval van een andere orde is.

5.7 Een voorlopige balans

Bovenstaande ontwikkelingen komen uit vakgebieden die onderling nogal verschillen. De ontwikkelingen zijn niet congruent. Op ieder van de genoemde terreinen ontstaan - onafhankelijk van elkaar - nieuwe inzichten met de daarbij behorende meningsverschillen en worden er nieuwe vragen gesteld. Vanuit de religieuze ervaring bieden ze echter aanknopingspunten voor een seculiere benadering en zijn er ook enkele dwarsverbanden te maken. Zo komt uit meerdere disciplines naar voren dat de mens een complexer wezen is dan in de regel wordt gedacht, dat het bewustzijn een minder dominante rol vervult en affectiviteit een belangrijke basis vormt van ons denken.

‘Uit de moderne taalstudie is gebleken dat de menselijke geest veel complexer is dan men zich dertig jaar geleden überhaupt kon voorstellen. Deze complexiteit blijkt niet alleen uit onderzoek in uiteenlopende takken van wetenschap zoals neurowetenschappen, ontwikkelingspsychologie, filosofie en literatuurkritiek, maar heeft ook gevolgen voor deze wetenschappen. Als we dus een beter inzicht hebben in taal, zullen we biologische en humanistische gezichtspunten over ‘wat we zijn’ kunnen integreren.’⁵⁷

Zonder nu direct tot integratie te willen komen van de verschillende gezichtspunten (ik ben geen psycholoog of neuroloog en ook geen natuurkundige en taalkundige), kan geconcludeerd worden dat vanuit meerdere vakgebieden naar voren komt dat er een complex en nog niet geheel te overzien proces plaatsvindt voordat er bij de mens sprake is van ervaring. Diepgaande benaderingen zowel van existentiële filosofen als van psychologen en neurologen geven aan dat onze ervaring een product is van een gebeuren waarvan in de oorsprong een object- en subjectloos ervaren wordt gesitueerd, door neurologen aangeduid als een taallose, niet benoembare affectiviteit. Omdat men daarbij op elementen stuit die de religieuze ervaring kenmerken, bestaat het vermoeden dat die ervaring als een oerervaring gezien kan worden die ons terugvoert naar de emotionele oorsprong waar het onderscheid tussen subject en object nog geboren moet worden. Dit wordt bevestigd door bevindingen uit de taal filosofie waarin naar voren wordt gebracht dat de zin en betekenis van ervaring ontstaat door taal en het taaluniver-

sum waarin men functioneert. Een taallose ervaring kent geen onderscheid in subject en object en kan in die zin niet als een ervaring worden aangemerkt. Dit brengt mij er toe het religieuze in eerste instantie niet als een ervaring maar als een primair gevoel te karakteriseren, temeer daar dit primaire gevoel ten grondslag zou liggen aan cognitie en bewustzijn. Het informatiebegrip uit de natuurkunde geeft bovendien aan dat het lichaam een bron van informatie is waaruit waarschijnlijk een bepaald 'kennisgevoel' vergaard kan worden dat verschilt van onze cognitie. Het is niet uitgesloten dat het religieuze gevoel daar op de een of andere manier toegang toe heeft.

Het kan bijna niet anders dat nieuwe inzichten ten aanzien van begrippen als ervaring, informatie, bewustzijn, kennis en gevoel, en vooral ook het groeiend besef dat dit zeer complexe verschijnselen zijn (geen enkelvoudige menselijke attributen, maar producten van een ingenieus ontwikkelingsproces die bovendien alle nauw met elkaar samenhangen), dat deze inzichten ook gevolgen hebben voor een verklaring van religieuze ervaringen. Veel religieuze geschriften en verslagleggingen van mystieke dan wel religieuze ervaringen stammen uit een periode in de geschiedenis dat het mysterieuze en complexe van het menselijk spreken en schrijven werd geëxtrapoleerd naar een bovennatuurlijke werkelijkheid, dat individuele mensen als doorgeefluik van goddelijke boodschappen werden gezien en dat beschreven ervaringen tegen de achtergrond van een onveranderlijke wereldbeschouwing moesten worden geïnterpreteerd. Daarin zijn de nodige veranderingen opgetreden. Geschiedenis leert ons dat we op de schouders van onze voorouders staan en dat we daardoor ook verder kunnen kijken, maar tegelijk kunnen we vermoeden dat de komende generaties weer op onze schouders staan.

Nieuwe ontwikkelingen reiken nieuwe mogelijkheden aan ter verklaring van het verschijnsel dat als religieuze ervaring wordt aangeduid en dat ik na deze korte multidisciplinaire verkenning als religieus gevoel wil benoemen. In plaats van eenvoudiger wordt een verdere analyse van dit religieuze gevoel echter alleen maar complexer. Nader onderzoek is zeer gewenst waarbij men geconfronteerd wordt met de noodzaak van een interdisciplinaire benadering. Er is teamwerk vereist van hoog niveau, waarbij het de vraag is of wetenschappers op het gebied van neurologie, moderne natuurkunde en taalfilosofie wel bereid zijn dit religieuze gevoel en deze religieuze ervaring zo'n hoge prioriteit te geven. Dat is pas mogelijk wanneer het belang en de effecten van het religieuze duidelijk worden geëxpliciteerd.

In de volgende hoofdstukken wil ik dan ook wijzen op het belang en de effecten van dit religieuze gevoel, wat het bij mensen teweegbrengt en hoe noodzakelijk het religieuze kan zijn, zowel bij het menselijk overleven als bij de verdere ontwikkeling van individu en maatschappij. Aan de hand van het transcendente dat religieuze gevoelens en ervaringen teweegbrengen wil ik laten zien hoe bepaalde grenzen worden overschreden, hoe het optimale geluk voorbij de grenzen van het ik kan worden ontdekt en nieuw zicht kan geven op onze zingeving.



Hoofdstuk 6

Het transcendente van religieuze ervaringen

Het voornamelijk bezig zijn met het zoeken naar oorzaken en het vinden van verklaringen is een belangrijk kenmerk van de westerse cultuur waarmee grote wapenfeiten tot stand zijn gekomen. Het zijn ook verklaringen die ervaringen beïnvloeden en mede bepalen. Wanneer we in het duister tasten over de oorzaken van bepaalde gebeurtenissen of belevenissen, zijn er de hypothesen waar we ons voorlopig aan vasthouden of een bepaald geloof dat in alle onzekerheid zekerheid biedt. Het niet kunnen verklaren en het niet achterhalen van oorzaken wordt gemakkelijk als een bedreiging gezien die meestal snel dient te worden weggenomen. Soms krijgt men de indruk dat een verkeerde verklaring te prefereren valt boven geen verklaring, want daarmee houden velen het niet uit.

Het is eigenlijk wel begrijpelijk dat onze voorouders wonderlijke ervaringen, die voor hen niet te begrijpen waren en die inbreuk deden op het gewone leven van iedere dag, beschouwden als afkomstig uit een andere wereld die mysterieus en onzichtbaar was. Misschien was dit wel de manier om de mystieke ervaring een plaats te geven in hun bestaan. Dan kon men ermee omgaan, dan kon men ermee leven zoals met het grenzeloze uitspansel dat zich boven hun hoofden ontvouwde en talloze geheimen bevatte die men niet kon verklaren, maar wel moest verklaren om niet te verdwalen in de onzekerheid van het bestaan. Zo kreeg men toegang tot de onbegrensde hemel, kreeg men antwoord op de vraag waar de adem bleef van gestorven medemensen en werd het onverklaarbare verklaarbaar gemaakt. De behoefte aan verklaringen zit diep.

De zingevingsvraag is echter van een andere orde en overstijgt de waaromvragen, omdat het leven niet alleen verklaard maar ook en vooral geleefd dient te worden. Wie alles wil verklaren is te klein voor het mysterie van het bestaan, luidt een oud gezegde. Soms lijkt het niet begrijpen van dat bestaan een kostbaar bezit in een wereld die zo langzamerhand alles begrijpt of denkt te begrijpen. Ik heb gezien dat mensen soms zo koortsachtig op zoek zijn naar een verklaring voor de muziek van het leven, dat ze de muziek zelf niet horen of geen tijd en aandacht hebben er naar te luisteren. Het blijkt moeilijk de dingen te nemen zoals ze zijn en bij de gevoelens en ervaringen te blijven. Toch is dat vaak alles wat we hebben, alles wat we zijn. Ze kunnen ons in vuur en vlam zetten. Ze bepalen ons geluk en ons verdriet.

In dit hoofdstuk wordt, enigszins in navolging van William James, de aandacht gericht op wat mensen beleven, op wat ze meemaken wanneer ze in de golven



van het bestaan zichzelf kwijt raken en in de diepte van 'het zijn' terecht komen, daar waar licht en donker geen rol meer spelen en waar de dingen anders zijn dan we gewoonlijk denken. Het gaat dan niet om de oorzaken van hun gedrag te achterhalen of te weten wat hen beweegt, maar om te zien wat er gebeurt. Het gaat erom aan te geven wat religieuze ervaringen met mensen doen, hoe in lief en leed bestaande grenzen kunnen worden overschreden en men zich – soms voor even – verbonden weet met al wat is. In dit hoofdstuk wil ik het transcendente van die ervaringen verduidelijken en daarmee doel ik op datgene wat het vanzelfsprekende te boven gaat, wat buiten de gewone zintuiglijke ervaring valt en wat niet zo gemakkelijk is te benoemen omdat het zich lijkt te onttrekken aan wat benoembaar is. Het transcendente tilt mensen als het ware op uit het gewone en dagelijkse bestaan, geeft een gevoel van verbondenheid en eenheid en brengt een optimaal geluksgevoel met zich mee.

Aan de hand van de zeven karakteristieken waarmee ik geprobeerd heb het religieuze en mystieke te benoemen, wil ik aantonen dat in ieder van deze karakteristieken het transcendente doorbreekt. Daarbij dient nogmaals te worden vermeld dat de genoemde karakteristieken niet van dien aard zijn dat ze het religieuze opdelen in kenmerken die samen het beeld van het religieuze zouden vormen. De religieuze eenheidsbeleving laat geen onderscheidingen en opdelingen toe, maar in het spreken en schrijven erover is dat wel mogelijk. Het gaat om verschillende invalshoeken die het onderscheidend vermogen van de taal ons aanreikt en waarmee geprobeerd wordt het religieuze te duiden.

6.1 Eenheidservaring

In het vorige hoofdstuk is aangegeven dat de menselijke taal door afstand te creëren onderscheidingen zichtbaar maakt in de oersoep van het bestaan, dat ze grenzen trekt en afzonderlijke entiteiten zichtbaar maakt. Taal bakent af, teksten vormen grenslijnen die als potentiële gevechtlijnen kunnen worden gezien, maar ook als verbindingslijnen, ontmoetingspunten¹. Taal is een belangrijk instrument waarmee we macht kunnen uitoefenen, nieuwe dingen kunnen creëren en zelfs een eigen wereld kunnen scheppen. Een groot deel van ons leven besteden we aan het trekken van grenzen en het benoemen van de dingen om ons heen. Elk woord en elke handeling is er bewust of onbewust op gebaseerd.

Dit alles lijkt niet overeen te komen met het religieuze dat vooral als een beleving van eenheid en verbondenheid is gekarakteriseerd, waar juist geen onderscheidingen en geen grenzen zijn aan te geven en waar het begrensde wordt overstegen². Erik van Ruysbeek spreekt van een eenheid die bestaat uit één enkel verband, een werkelijke eenheid waar niets meer te onderscheiden is. Het gevoel van verbondenheid is dan een te zwakke aanduiding van de eenheidsbeleving. In de oosterse mystiek wordt een dergelijk eenheidsgevoel soms beschreven als een leegte die volledig is, of een stilte waar niets te horen is, waar geen woord, geen geluid klinkt en waar alle gefluister, alle ratelende gedachten zijn verstomd. Vaak



bedoelt men aan te geven dat men dan binnentreedt in een andere wereld die verschilt van de dagelijkse wereld met haar lawaai en haar duizenden dingen.

[Het is echter de vraag – we kunnen het niet laten – hoe men dit gevoel van eenheid en verbondenheid moet verstaan en verklaren. Is er reden om te spreken over een echt andere wereld en een andere werkelijkheid? In de beleving zelf lijkt me die vraag niet aan de orde, maar in veel theologie en filosofie leidt dit tot vormen van dualisme, waar onderscheid wordt gemaakt tussen een zintuiglijke en metafysische werkelijkheid of tussen een aardse en een goddelijke wereld. Wanneer men aanneemt dat uit het zintuiglijke nooit het buitenzintuiglijke en metafysische kan voortkomen of dat uit een aardse en menselijke wereld nooit een goddelijke wereld kan opbloeien, omdat beide wezenlijk van elkaar verschillen, dan zal men gemakkelijk dit dualisme omarmen. Maar de onmogelijkheid daarvan is nooit aangetoond, integendeel, moderne evolutietheorieën spreken over emergentie³ en tonen aan dat hogere vormen uit lagere kunnen voortkomen. Dualisme wijs ik dan ook af.]

Zoals gezegd is er een verschil tussen spreken en schrijven over een dergelijke eenheidsgevoel en haar daadwerkelijk beleven. De talige faculteiten kunnen een rapportage zijn die verwijst naar het eenheidsgevoel, ze kunnen een dergelijke eenheid ook teweegbrengen. Het raffinement van ons talig vermogen is groot. Wittgenstein noemt de taal een belangrijke bron van ons onbegrip, omdat we het gebruik van onze woorden niet overzien en niet altijd beseffen wat het bij onszelf en anderen teweegbrengt⁴.

Teksten die naar de religieuze eenheid verwijzen kunnen daarover een bepaalde kennis verschaffen, maar die is van een andere orde dan het eenheidsgevoel zelf en ook anders dan de eigen ervaring die men daarvan in het bewustzijn heeft opgenomen. Het eenheidsgevoel, de ervaring daarvan en het verslag van die ervaring zijn drie verschillende zaken. In alledrie de gevallen is er een bepaalde transcendentie in het geding.

Religieuze teksten en religieuze ervaringen zijn nauw gelieerd aan taal, terwijl het religieuze en mystieke eenheidsgevoel buiten taal en intelligentie lijkt te liggen, gezien de verwijzingen naar een manifestatie van absolute eenheid die niet door onze cognitieve vermogens tot stand kan worden gebracht. Dat eenheidsgevoel transcendeert juist alle onderscheidingen, alle grenzen en wordt soms gezien als het ontwaken tot het besef dat alle woorden en grenzen illusies zijn⁵. Het religieuze eenheidsgevoel betreft kennelijk een taallos weten dat vervolgens tot het bewustzijn in een ervaring en de neerslag in teksten leidt. De ervaring is authentiek en verwijst in een twijfelloze zekerheid naar een gevoel en een weten dat van een andere orde is (de gewone orde transcendeert). De tekst waarin dat wordt gerapporteerd is meer objectief en minder authentiek maar verwijst naar de transcendentie ervaring. In de verwijzing kan het die ervaring klaarblijkelijk ook bij anderen oproepen gezien het feit dat religieuze teksten mensen kunnen ontroeren en religieuze gevoelens kunnen losmaken. Op eenzelfde manier kan de authentieke ervaring misschien ook het oorspronkelijke gevoel in herinnering



roepen en daarmee het transcendentie gevoel tot stand brengen. Franklin Jones lijkt daartoe permanent in staat en schaart zich daarmee in de rij van mystici die zeggen in een voortdurende staat van mystiek te verkeren.

Waar het me hier om gaat is dat het transcendentie in drie verschillende settingen in het vizier komt die bovendien met elkaar kunnen samenvloeien. Woorden die juist een differentiërende functie hebben en daarmee haaks staan op die allesomvattende eenheid en geborgenheid, kunnen die religiositeit blijkbaar wel oproepen en de onderscheidenheid van de taal transcenderen.

Zo schilderde René Magritte een pijp met als onderschrift *Ceci n'est pas une pipe*. Het schilderij heet *La trahison des images*, het verraad van de beelden. Het schilderij is geen pijp, je kunt er niet mee roken. Het beeld neemt ons beet. Dit wordt door het schilderij tot uiting gebracht, het maakt het beeld belachelijk. De pijp is er, maar is er ook niet. Volgens Michel Foucault worden beeld en woord hier door Magritte stukgeslagen en maakt het ons met een schok de gebrektheid van ons kennen bewust⁶, maar – zo kan eraan worden toegevoegd – het kan ons ook aangrijpen. Met een schok kan in één enkel ogenblik de gewone presentstellende werkelijkheid in scherven komen te liggen en kan men geconfronteerd worden met een grenzeloos decor. Wanneer dit weten zich niet tot een cognitief weten beperkt maar ook doorvoeld en beleefd wordt, kan het mogelijk zijn dat een dergelijke verstoring van ingeslepen gewoonten een evocatie van het mysterie met zich meebrengt dat niet in en door de taal maar door de schokkende verstoring present wordt gesteld⁷, en die naar adem doet happen en naar nieuwe woorden zoeken. Men zou dan over een religieus gevoel kunnen spreken dat een ervaring wordt waarover men aan anderen kan verhalen. In al deze drie gevallen kan er sprake zijn van transcendentie waar de grenzen van het gewone gevoel en de gewone ervaringswereld worden overschreden. Otto Duintjer spreekt over een bepaalde mate van contact met een voorcultureel of primair bewustzijn dat één en al open is en waar taal geboren kan worden.

*'Dat primaire bewustzijn betreft een onafgrensbaar wijde manifestatieruimte en elke taalcultuur heeft plaats daarbinnen, zoals een eindig gebouw in een open landschap. Met deze metafoer is ook aangegeven dat het primaire bewustzijn zelf niet concurreert met taal, cultuur en denken. Die worden erdoor omvat, blijven ervan doordrongen, en maken er deel van uit. Zijn als het ware specialisaties van het open bewustzijn. En hoeven dus niet te worden verloochend, net zo min als een medische specialist bijvoorbeeld zijn chirurgische deskundigheid hoeft weg te gooien om meer mens te worden. Als hij maar ophoudt een 'vakidoot' te zijn. Een gebouw dat fungeert als gevangenis kan ook een hotel worden of een werkplaats, mits deuren naar buiten niet op slot zitten.'*⁸

Wellicht is dit transcendentie en primaire te vergelijken met het open bewustzijn waarmee pasgeboren kinderen openstaan voor de wereld en van waaruit ze hun eerste woorden leren. Antonio Damasio spreekt over het basale of kernbewustzijn waar taal in het geheel geen rol speelt en dat in zijn ogen geheel biologisch, geheel lichamelijk is⁹. Daarnaast of daarin onderscheidt hij wat hij noemt 'de

film in het brein', het uitgebreide bewustzijn, waar veel neurologische studies over bewustzijn zich toe beperken en waar filosofen over filosoferen. De geest van dit bewustzijn komt volgens Damasio voort uit het biologische kernbewustzijn.

*'Zodra je alles in neurologische termen hebt verklaard, zou de geest volgens critici van het reductionisme zijn verdwenen, omdat je alle achterliggende processen in materiële termen kunt beschrijven. Dat klopt naar mijn idee niet. Het idee dat de geest verdwijnt zodra je hem hebt verklaard is incorrect. De fysische beschrijving van de geest kan de ervaring immers niet vervangen. De ervaring is een onvervreemdbaar aspect van bewustzijn.'*¹⁰

Volgens Damasio is ervaring iets van het uitgebreide bewustzijn. Daarnaast onderscheidt hij de emotionaliteit van het basale kernbewustzijn, een emotionaliteit die niet in stukken is te verdelen maar het gehele organisme betreft, zoals dat voor alle emoties geldt.

Het religieuze en taallose eenheidsgevoel zou dan kunnen bestaan uit de emotionaliteit van het kernbewustzijn hetgeen gepaard gaat met een gevoel van transcendentie. Deze emotionaliteit maakt zich als het ware meester van de film in het brein met als gevolg: geen cognitie, geen onderscheidingen zodat er noch van subject noch van object sprake is en een oceanische gelukzaligheid. Dit unieke gebeuren maakt vervolgens plaats voor het uitgebreide bewustzijn dat zijn dominante positie weer inneemt, maar laat een onuitwisbare herinnering achter die met de cognitie van het uitgebreide bewustzijn wordt weergegeven.

Joke van Saane wijst in haar dissertatie over de rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring op de theorie van Max Scheler die verschillende ervaringsniveaus onderscheidt: ervaring op het intentionele niveau maar ook op het pre-intentionele en meta-intentionele niveau. Zij ziet religieuze ervaring als deels pre-intentioneel en deels meta-intentioneel¹¹.

De affectieve gevoeligheid is volgens van Saane een voorwaardelijke factor voor religieuze ervaring. We kunnen openstaan voor of overvallen worden door een affectieve gevoeligheid die diep geworteld is in de persoonlijkheidsstructuur, maar hoe dat gebeurt en tot een religieuze ervaring kan leiden is volgens Van Saane onduidelijk, al verwijst ze wel naar de *feeling background* van Pratt.

*'De affectieve gevoeligheid is diep geworteld in de persoonlijkheidsstructuur. Vergote noemt de affectiviteit 'archaisch', Pratt gebruikt de term 'feeling background'. Volgens Pratt stammen de religieuze ervaringen (milde mystieke ervaringen) uit een regio van het bewustzijn die hij 'feeling background' noemt. De 'feeling background' is relatief amorf, maar kan geanalyseerd worden in twee soorten 'psychisch materiaal': gevoel en het verschijnsel 'fringe' in de bewustzijnsstroom. De 'feeling background' vormt het tegenovergestelde van het rationele, cognitieve deel van het bewustzijn dat bestaat uit sensorische ervaringen en uit het vermogen ideeën te vormen. De 'feeling background' omringt bij wijze van spreken de kleine eilanden van ideeën en sensaties als een grote kolkende zee.'*¹²

Er valt een opvallende overeenkomst te bespeuren in de benaderingen van de filosoof Duintjer, de neuroloog Damasio en de psycholoog Pratt. Zowel de open manifestatie-ruimte van Duintjer als het kernbewustzijn van Damasio en de *feeling background* van Pratt worden gekenmerkt door een volstrekte afwezigheid van taal. Op de een of andere manier lijkt men daarmee onverwachts in contact te kunnen komen. Men keert dan, zo lijkt het, terug naar een voortlig of boventalig eenheidsbewustzijn dat volgens Damasio louter biologisch en lichamelijk is en volgens Duintjer niet als een terugval moet worden beschouwd. Hij spreekt over een gewijde manifestatie-ruimte.

Al deze beschrijvingen wijzen in een zelfde richting, namelijk dat er in onze diepste kern een bron van affectiviteit verborgen ligt waar we in sommige hoogte en dieptepunten van het bestaan toegang toe kunnen krijgen hetgeen ons heel en gelukkig maakt. Hoewel nog onduidelijk is op welke manier deze bron de vaste grond van het gewone bewustzijn kan doen overstromen, is het niet verwonderlijk dat filosofen en theologen bij teksten over dergelijke ervaringen spraken en nog spreken over het transcendente, datgene wat ons overstijgt en te boven gaat.

6.2 Verlies van het ikbesef

Deze tweede karakteristiek van het religieuze betreft het verlies van het ikbesef. In de mystiek van Franklin Jones wordt gesproken over het sterven van de eigen persoon, de dood van Narcissus. In de geschriften die verhalen van religieuze ervaringen wordt gesproken over jezelf verliezen, het overstijgen van het ik, het opgaan in iets dat groter is dan jezelf. Hadewych dicht over het wegschenken van alles wat ik ben en Johannes van het Kruis smeekt om verteerd en verschroeid te worden. Men kan bij dit verlies van zichzelf spreken over het transcenderen van de eigen persoon. Het religieuze wordt ook als een liefde of verliefdheid gezien waarin iemand zichzelf verliest, zich helemaal wegschenkt en opgaat in een grotere eenheid. In de christelijke traditie is dit element sterk aanwezig getuige twee significante bijbelteksten.

‘Wie zijn leven vindt, zal het verliezen, en wie zijn leven verliest om mijnentwil, zal het vinden.’ (Mattheus 10,39)

‘Als de graankorrel niet in de aarde valt, blijft hij alleen; maar als hij sterft, brengt hij veel vrucht voort. Wie zijn leven bemint, verliest het; maar wie zijn leven in deze wereld haat, zal het ten eeuwigten leven bewaren.’ (Johannes 12, 24-25)

Alan Watts schreef zo’n veertig jaar geleden vanuit zijn boeddhistische benadering een boek over het taboe op het weten wie je bent. Daarin geeft hij aan dat het ik, het ego, als opgesloten in een huiden zak, een grap en een vervalsing is die onze religieuze beleving in de weg staat.

‘We moeten de vorm en het gedrag van de grap goed bekijken. Ik ben er al heel lang op uit om na te gaan hoe mensen hun eigen bestaan ervaren en aanvoelen,



voor welke specifieke gewaarwordingen ze het woord 'ik' gebruiken. Weinigen schijnen het woord te gebruiken voor hun hele lichamelijke organisatie. 'Ik heb een lichaam', is gebruikelijker dan 'ik ben een lichaam'. We spreken van mijn benen zoals we spreken van mijn kleren en 'ik' schijnt intact te blijven zelfs als de benen worden geamputeerd. We zeggen: 'ik praat, ik loop, ik denk, en (zelfs) ik adem'. Maar we zeggen niet: 'ik vorm mijn botten, ik doe mijn nagels groeien en ik laat mijn bloed circuleren. We schijnen 'ik' te gebruiken voor iets in het lichaam, maar niet echt van het lichaam, want veel van wat er in het lichaam gebeurt, schijnt 'ik' te overkomen op dezelfde manier als gebeurtenissen van buitenaf. 'Ik' wordt gebruikt als centrum van opzettelijk gedrag en bewuste aandacht, maar niet consequent. Ademhalen wordt slechts ten dele door de wil bepaald en we zeggen 'ik was ziek' of 'ik droomde' of 'ik viel in slaap', alsof de werkwoorden niet passief maar actief waren.

Niettemin verwijst 'ik' doorgaans naar een middelpunt in het lichaam, maar verschillende volkeren voelen het op verschillende plaatsen. Voor sommige culturen ligt het in de buurt van het zenuwcomplex onder in de maag. Het Chinese *hsin*, de hart-geest of ziel, ligt in het middelpunt van de borst. Maar de meeste westerlingen denken dat het 'ik' in het hoofd zit vanuit welk centrum de rest van ons erbij bungelt. Het ego zit ergens achter de ogen en tussen de oren.

Het is alsof er onder het schedeldak een beherend officier zit die een koptelefoon draagt die op de oren is aangesloten en die een televisiescherm bekijkt dat is aangesloten op de ogen. Voor hem staat een enorm paneel met wijzerplaten en schakelaars aangesloten op andere lichaamsdelen die bewuste informatie verschaffen of reageren op de wil van de officier.²³

We houden volgens Watts krampachtig aan dit ik vast, we beschermen en koesteren het en doen alsof het geluk brengt, maar dit ik staat geluk juist in de weg. Volgens een bepaalde leer in het boeddhisme brengt een sterke persoonlijke identificatie angst en lijden teweeg die pas kunnen verdwijnen als men datgene wat de angst en het lijden teweegbrengt onderkent en kan loslaten. Sogyal Rinpoche wijst in *Het Tibetaanse boek van leven en sterven* op het belang van het kunnen loslaten van het ego.

*'Levens van onwetendheid hebben ons ertoe gebracht ons hele leven met het ego te vereenzelvigen. Zijn grootste triomf is ons te doen geloven dat zijn belangen de onze zijn en ons zover te krijgen dat wij ons eigen overleven koppelen aan het zijne. Een wrede ironie, gezien het feit dat dit ego en zijn grijpen de wortel zijn van al ons lijden. Maar het ego is zo overtuigend en wij al zo lang slachtoffer, dat de gedachte dat wij ooit egeloos zouden kunnen worden ons angst aanjaagt. Egeloos zijn, fluistert het ego ons in, betekent dat wij de weelderige romantiek van menszijn verliezen en gereduceerd worden tot een kleurloze robot of hersenloze plant.'*²⁴

Om de tirannie van het ik of het ego te beëindigen moeten we volgens Rinpoche het spirituele pad betreden, moeten we openstaan voor het religieuze en dat ego transcenderen. Er lijkt binnen de universele mystiek (*the perennial philosophy*)



overeenstemming te bestaan wat betreft het loslaten of verliezen van het ego, terwijl men soms de indruk krijgt dat godsdiensten in het benadrukken van eigen ziel en zaligheid en in de verwijzingen naar een beter leven na de dood, het belang van het ik juist onderstrepen en zelfs willen versterken. Het kan echter zijn dat veel godsdiensten met name op dit punt accorderen met de dominante cultuur van individualisering, waar het vooral gaat om de eigen persoon en waar de meeste energie wordt besteed aan het oppoetsen, verdedigen en vereeuwigen van het ik in dit leven of in dat van het hiernamaals. Een dergelijke benadering lijkt me moeilijk te rijmen met de vele mystieke teksten waarbij het ik verdampt, waar het God is die spreekt en handelt of een allesomvattende eenheid die iedere vorm van zelfhandhaving overbodig maakt. Ook in de optimale gelukservaring die Mihaly beschrijft⁵ blijkt het ego niet aanwezig. Wie echt gelukkig is zal niet aan zichzelf denken.

Je kunt het ik of het ego echter pas loslaten als je het hebt, anders lijkt dat niet mogelijk. Iemand zonder een ik is daartoe niet in staat, al zal dan duidelijk moeten zijn wat precies met dit ik bedoeld wordt. In de psychologische literatuur worden er vaak verschillende vormen van ik onderscheiden. Met *ego* wordt dan bijvoorbeeld gedoeld op een overontwikkeld ik en het *zelf* verwijst naar een diepere, meer onpersoonlijke laag van het ik.

In dit kader breng ik dergelijke onderscheidingen niet aan, maar wil slechts wijzen op het feit dat het ik of het ikbesef in het religieuze en mystieke gevoelen geen actieve rol speelt, maar wel een voorwaarde lijkt te zijn.

Bij de groei naar volwassenheid dient er in de regel een gezond ik te worden ontwikkeld om het in een religieuze of optimale gelukservaring te kunnen verliezen. Zonder een dergelijk ego kan men in deze maatschappij niet functioneren. In dit kader kan worden verwezen naar de begrippen *individualisering* en *individuele* van Carl Jung. Deze wijst daarbij in een wat andere connotatie op de noodzaak van het individualiseringsproces, waar mensen zich ontwikkelen tot zelfstandige individuen. Daarnaast gaat het om het belang van individuatie, waar de verworvenheden van het ik worden losgelaten en er een omgekeerd proces plaatsvindt. Daar kunnen de getrokken grenzen worden gerelativeerd en opgeheven. Het lijkt mij dat mensen die een onvoldoende ego hebben ontwikkeld of die op de vlucht zijn voor zichzelf, vooral psychologische hulp nodig hebben. Zij zouden eerder geadviseerd moeten worden in therapie te gaan dan aangezet te worden zichzelf los te laten of weg te cijferen, zoals dat in sommige godsdienstige of new-age kringen soms gebruikelijk is.

Aan de andere kant dient echter te worden opgemerkt dat veel geprofessionaliseerde hulpverleners in onze maatschappij vooral psychologisch en therapeutisch geschoold zijn en weinig openstaan voor een andere grondhouding waar grenzen doorzichtig kunnen worden en men meer gevoelig wordt voor religieuze ervaringen. Die huidige opstelling versterkt de verdergaande individualisering en leidt gemakkelijk tot een overwaardering van het ik en het benadrukken van eigen belangen. In onze maatschappij lijkt er voornamelijk aandacht voor ego's.



Dit kan betekenen dat het religieuze wat betreft het verlies aan ikbesef weinig kans krijgt omdat het haaks staat op wat mensen dagelijks bezighoudt. Het religieuze wordt niet gekenmerkt door een vasthouden of een sublimeren van het eigen ik maar door het loslaten ervan. Mede hierdoor blijken immers de grenzen van het door voortdurende herhaling gevormde ik te kunnen worden overstegen en getranscendeerd.

6.3 Optimaal geluk

De eenheidservaring en het verlies aan zelfbesef gaan in religieuze ervaringen gepaard met wat we hebben aangeduid als een optimaal geluk. Franklin Jones schrijft over een absolute volmaakte en stralende vreugde die zijn wezen totaal in beslag nam en Krishnamurti noemt het schoonheid waar geen toeschouwer of waarnemer is. Verschillende auteurs zoals Ben-Ami Scharfstein benoemen de mystieke ervaring als een extatisch geluksmoment. Suster Bertken dicht over de 'snelle hoghe spronghe' waarin iemand toegang kan krijgen tot de hoogste hemel. In meer oosterse (boeddhistische en taoïstische) tradities wordt er gesproken over wakker worden uit een narcose waardoor grenzen geheel of gedeeltelijk wegvallen en men binnentreedt in een oeverloze gelukzaligheid.

Dit optimale geluk van de religieuze ervaring is iets anders dan het geluk dat de reclame ons dagelijks voorhoudt en dat verwijst naar een prachtige zonvakantie op Mallorca of een luxueuze maaltijd in een idyllische omgeving. Het transcendeert dit alles. Het heeft zoals gezegd weinig te maken met plezier en vermaak en alles wat men door wilskracht en inspanningen direct en snel wil bereiken. Het optimale geluk ligt in die zin buiten de gewone orde. Hoe meer en heftiger geprobeerd wordt het te bereiken, des te meer lijkt het zelfs onbereikbaar te worden.

Bertrand Russell schrijft dat hij zich tamelijk gelukkig voelde, hetgeen hij voor een zeer groot deel te danken had aan het feit dat hij zich minder met zichzelf is gaan bezighouden. Steeds meer leerde hij onverschillig te staan tegenover zichzelf en zijn tekortkomingen waardoor hij zich kon richten op externe zaken waar hij soms helemaal in opging.¹⁶ Dit wijst erop dat het verlies aan zelfbesef in relatie staat tot een bepaalde vorm van geluk. In het derde hoofdstuk is er bij gelukservaringen al gewezen op het feit dat het opgaan in iets anders en jezelf vergeten als een belangrijk kenmerk van optimaal geluk moet worden beschouwd.

'Klaarblijkelijk zijn de momenten dat we even vergeten wie we zijn geluksmomenten. Wanneer wij niet aan onszelf denken, krijgen we de kans om het idee van wie wij zijn uit te breiden. Verlies van het zelfbewustzijn kan dus leiden tot zelftranscendentie, tot een gevoel dat we de grenzen van ons bestaan verlegd hebben. Dit gevoel is geen verzinsel van ons brein, maar iets wat gebaseerd is op een daadwerkelijk ervaren van een sterke wisselwerking met een ander, een wisselwerking die leidt tot een zeldzaam gevoel van eenheid met die doorgaans vreemde entiteiten. Tijdens de lange nachtwachten gaat de zeiler de boot ervaren als een



ANDERS DAN WE DENKEN

verlengstuk van zichzelf – samen bewegen ze op hetzelfde ritme naar een gemeenschappelijk doel. De violiste, gehuld in de muzikale mantel die zij mede creëert, voelt dat ze deel uitmaakt van de ‘harmonie van de hemellichamen’. De bergbeklimmer, die al zijn aandacht richt op de kleine onregelmatigheden van de rotswand waaraan hij hangt, spreekt van een bloedband tussen zijn vingers en het steen, tussen het kwetsbare lichaam en de berg, de lucht en de wind. De schaakspelers die tijdens een toernooi urenlang in de ban zijn van de logische strijd op het bord, zeggen in een machtig ‘krachtenveld’ te worden getrokken, dat in een of ander onstoffelijke dimensie van het bestaan botst met andere krachten. Chirurgen zeggen dat ze tijdens een moeilijke operatie het gevoel hebben dat het hele operatieteam één organisme wordt, alsof iedereen in de operatietafel hetzelfde levensdoel heeft. Zij beschrijven het als een ‘ballet’ waarin de afzonderlijke dansers ondergeschikt zijn aan de groep en iedereen deelt in een gevoel van harmonie en macht.’¹⁷

Het gaat hier om een vorm van geluk die het gewone vermaak transcendeert, een vorm die nauw samenhangt met een bepaalde verbondenheid, met concentratie en met verlies van zelfbewustzijn. Ook de piekervaringen van Maslow hebben dezelfde karakteristieken. Het betreft niet een geluk dat als tegenstelling moet worden gezien van pijn en verdriet, maar omsluit deze. Misschien is daarom geluk wel het verkeerde woord omdat dit ons gemakkelijk op een dwaalspoor brengt. Het gaat misschien niet eens om persoonlijk geluk, omdat de persoon als het ware naar de achtergrond is geschoven en bijkans helemaal is verdwenen. Mihaly gebruikt het woord *flow* en in de mystieke literatuur wordt vaak over gelukzaligheid gesproken. Ook aanduidingen als ‘het absoluut volmaakte’, ‘de eeuwige gelukzaligheid’, ‘binnentreden in het nirwana’ of ‘opgenomen zijn in de zevende hemel’ wijzen in een zelfde richting. In navolging van Mihaly spreek ik hier over optimaal geluk dat niet zozeer als resultaat van wilskracht en eigen inspanning moet worden gezien, maar meer iemand overkomt, iets wat christenen ‘genade’ noemen. Niet alleen mystici verhalen erover, maar ook kunstenaars schrijvers en dichters, proberen dit transcendente geluk dat hun ten deel valt manifest te maken.

Yves Klein ligt aan het strand van de Cote d’Azur. De zon speelt over zijn oogleden. Dan opent hij zijn ogen en kijkt in een strakblauwe hemel. In een flits overvalt hem een optimaal geluk. Hij is het blauw, het blauw is de oneindigheid. Wanneer enkele meeuwen overvliegen, slaan ze gaten in de blauwe oneindigheid. De gewone blauwe lucht is ineens buitengewoon. Yves veert overeind. Hij wil anderen in zijn geluk laten delen. De mensen moeten bevrijd worden van de meeuwen die gaten slaan in de blauwe oneindigheid. De wereld dient getransformeerd te worden tot het alles verterende en gelukmakende blauw. Kunstenaar Yves Klein ziet het als zijn taak dit uit te dragen. Vanaf 1959 schildert hij doeken in pigment blauw. Kunst is geen uitdrukking van iets, maar is de uitdrukking zelf. Hij schildert blauwe modellen.’¹⁸



De gelukservaring op het strand is zijn belangrijkste belevenis. Soms lijkt één zo'n ervaring genoeg voor een heel leven. Dat ene moment dient dan als de gelukzalige belevenis van een tijdloos nu telkens bevestigd te worden in allerlei vormen, in nieuwe beelden en voorstellingen. Kunst probeert dat te doen.

Vanuit een heimwee naar dat moment van optimaal geluk lijken voorstellingen telkens weer als te beperkt ervaren te worden en vragen erom herroepen te worden. De hele wereld moet blauw worden. Maar met het instrumentarium waarmee geprobeerd wordt dit vast te leggen ontsnapt het weer, omdat het moment transcendent is. Telkens moeten er nieuwe pogingen worden ondernomen, nieuwe schilderijen worden gemaakt, nieuwe verhalen verteld. Soms wordt het nieuwe met een waar raffinement ingebouwd in het bestaande, maar ook dan ontsnapt het, krijgt het de vanzelfsprekendheid van het gewone alledaagse. Soms worden de scherven van het oude wereldbeeld te gemakkelijk gelijmd.

Mensen blijven gevoelig voor het optimale (religieuze) geluk dat men aanwezig weet maar dat niet met gewone wilskracht en inzet even veroverd kan worden. Soms voelt men dat dit geluk hen kan verlossen van al die vele en verschillende voorstellingen van de werkelijkheid, en dat het er ineens kan zijn en maar een minuut zal duren, maar een minuut die een eeuwigheid is. In de mystiek gebeurt dat met een grote schok. Bij het religieuze is dat minder heftig, maar altijd anders dan men denkt en verwacht. Wat mensen ervaren kan soms door kunstenaars en schrijvers worden aangetipt en enigszins zichtbaar worden gemaakt. Nescio beschrijft hoe hij zich een ogenblik God voelde, de oneindigheid zelf.

'God leeft in mijn hoofd. Zijn velden zijn er onmetelijk, zijn tuinen staan er vol schoone bloemen, die niet sterven, en statige vrouwen wandelen er naakt, vele duizenden. En de zon gaat er op en onder en schijnt laag en hoog en weer laag, en 't eindeloze gebied is eindeloos 't zelfde en geen oogenblik gelijk. En breede rivieren stroomen er door met vele bochten en de zon schijnt er in en ze voeren 't licht naar de zee.

En aan de rivieren mijner gedachten zit ik stilletjes en genoeglijk en rook een steenen pijpje en voel de zon op mijn lijf schijnen en zie 't water stroomen, voortdurend stroomen naar het onbekende.

En 't onbekende deert mij niet. En ik knik maar eens tegen de schoone vrouwen, die de bloemen plukken in mijn tuinen en hoor den wind ruischen door de hooge dennen, door de wouden der zekerheid, dat dit alles bestaat, omdat ik 't zoo verkies te denken. En ik ben dankbaar dat dit mij gegeven is. En in ootmoed trek ik mijn pijp nog eens aan en voel mij God, de oneindigheid zelf.

Doelloos zit ik, Gods doel is de doelloosheid.

Maar voor geen mensch is het weggelegd dit bij voortduring te beseffen.²⁹

Hier wordt geprobeerd het optimale geluk te beschrijven op een manier dat het bijna grijpbaar wordt, waar het onbekende onbekend mag blijven en waar men voor even de oneindigheid zelf is. Hier raken verwachting en vervulling elkaar.



Maar het is voor niemand weggelegd dit voortdurend te beseffen. Telkens ontglipt het weer, omdat het de contouren van het gewone bestaan transcendeert. Er doen zich in elk leven wel verschijnselen en ervaringen voor waarbij men – vaak na een periode van pijn of verdriet – overvallen wordt door een intens geluk dat als transcendent wordt ervaren. Alberic Brusckke, abt van de trappistenabdij Sion in Diepenveen, vertelt zo'n ervaring uit zijn jeugd.

*'Een ervaring uit mijn studietijd. Ik heb toen veertig dagen in een abdij doorgebracht. Het regende voornamelijk in die veertig dagen. Ik kon dus niet naar buiten en heb zo veertig dagen op mijn kamer gezeten: eigenlijk het leven van een monnik in zijn cel. En toen eindelijk een paar dagen de zon doorbrak, ben ik het bos ingegaan en ergens op een boomstronkje gaan zitten. Daar, met de stralen van de zon en de warmte van de ervaringen in het klooster viel alles samen in één groot gevoel: God is er en het is goed. Uiteindelijk is alles bij God in goede handen. Geluk is voor deze ervaring een te klein woord.'*²⁰

De gelukservaring wordt hier beschreven als één groot gevoel van 'God is er en het is goed'. Wanneer grenzen wegvallen en er één groot gevoel overblijft, dan kan daar gesproken worden over transcendentie, dan zoekt men een aanduiding vanuit het bestaande taaluniversum. Dat is in dit geval de God uit de bijbel die na zijn schepping zag dat het goed was. Vanuit een boeddhistische wereldbeschouwing zou er misschien over een ervaring van het nirwana gesproken worden. En Maslow zou vermoedelijk hebben gerept over een piekervaring.

Wanneer iemand optimaal geluk ten deel valt, is verdriet geen verdriet en geluk geen geluk, en krijgt men het besef van iets geheel anders. 'Het alleronmogelijkste is mogelijk', schreef de mysticus Silesius²¹. In de taal die ter beschikking staat kan men het optimale geluk waarschijnlijk pas onder woorden brengen wanneer het er niet meer is, zoals men in veel gevallen pas weet wat men had, als het is verdwenen. Men kan zich echter nog lang verwarmen aan de herinnering.

Vele getuigenissen maken ons er op attent dat dit optimale geluk onder handbereik ligt, dat het echter niet gemakkelijk bereikbaar is omdat we er op een bepaalde manier open voor moeten staan. Het is niet onwaarschijnlijk dat het optimale geluk dat mensen op sommige momenten overkomt in veel oude tradities een uitgangspunt vormde voor zingeving en levensbeschouwing. Misschien is het mede te wijten aan de donkere en zware tijden waarin mensen vaak verkeerden dat het hoogste geluk door veel traditionele godsdiensten wordt doorverwezen naar een persoonlijk leven na de dood, waar de tijd voor altijd stilstaat en het optimale geluk voor iedereen klaar ligt. Maar in het leed en de zwarteheid van het bestaan kan het geluk ineens oplichten. Geluk en verdriet zijn geen tegenstellingen. Wanneer ze als zodanig worden beleefd, kunnen ze worden getranscendeerd in wat we het optimale geluk noemen.



6.4 De tijd die stilstaat

In de religieuze ervaring waar alles als één wordt beleefd en iemand een grenze-loos geluk ten deel valt, lijkt de tijd stil te staan. Door mystici en dichters wordt geschreven over de eeuwigheid, de oneindigheid waarin men opgaat of ondergaat. In piekervaringen en de grenzeloze momenten waar men zichzelf vergeet is er amper besef van tijd. Dit staat op gespannen voet met de maatschappij waarin we leven, waar alles van minuut tot minuut is gepland en waar tijd geld is. Wie zonder tijd is, lijkt niet van deze wereld.

Met het tweesnijdend zwaard van de taal brengen we onderscheidingen aan en trekken we grenzen. We kunnen er ook de tijd mee doorklieven en die verdelen in heden, verleden en toekomst. We zeggen dat het verleden voorbij is en de toekomst nog moet komen, en dat eigenlijk alleen het heden bestaat. Maar we weten tegelijk dat we het heden niet van het verleden en de toekomst kunnen losmaken, want zonder verleden hebben we geen besef van het heden en zonder toekomst kunnen we het in het heden niet uithouden. Het trekken van grenzen is echter een verslaving geworden. 'Als je eenmaal begint te tellen, houd je nooit meer op', luidt een Arabisch gezegde. We verdelen de tijd in uren, minuten, seconden, nanoseconden, femtoseconden, zodat we niet eens meer weten wat het heden is, want een nanoseconde is een miljardste seconde en een femtoseconde een duizendbiljoenste seconde (het miljardste deel van een miljoenste seconde). Er zit geen einde aan het verleden, geen begin aan de toekomst en het heden flitst voorbij zodat we het niet eens kunnen benoemen. We kunnen er niet bij, we kunnen niet eens in het heden leven, terwijl we bijna dachten dat dit het enige was dat bestond, omdat het verleden voorbij is en de toekomst nog moet komen.

Het trekken van grenzen is een creatieve handeling van formaat, een complex gebeuren, een kwestie van woorden en begrippen, maar ook van geheugen en herinnering, van gewenning en gewoonte. We raken er gemakkelijk van in de ban, er gaat een verslavende werking van uit. We bestaan door en in de taal die ons geheel doordeseemt. We zijn er door en in de tijd, die maakt wat we zijn²².

Het is met de tijd als met de pijp op het schilderij *La trahison des images* van Magritte. Ze is er en ze is er niet. Als niemand het vraagt weet ik wel wat tijd is, maar als ik het iemand moet uitleggen, dan weet ik het niet, schreef Augustinus in de vierde eeuw. Onze geschiedenis is een lange worsteling met tijd. In de filosofie worden er soms twee soorten tijd onderscheiden. Heidegger maakte een onderscheid tussen kwantitatieve en kwalitatieve tijd en Bergson tussen technische en geleefde tijd (*temps vécu*). De laatste vergeleek tijd met muziek, waarbinnen je allerlei tonen en wendingen kunt onderscheiden. Maar het is alleen het geheel dat de muziek maakt. De tijd die we beleven is van een andere orde dan de tijd die we berekenen en onderverdelen. De technische, meetbare tijd kunnen we beheersen. Dat is de tijd die we onder controle hebben, volgens Bergson een product van onze intelligentie. Het intellect bevriest wat het aanraakt en probeert greep te krijgen op de werkelijkheid door de duur te elimineren. Alles wordt zo-



veel mogelijk opgedeeld, stilgezet, in categorieën opgesloten. Tegenover het intellect plaatst Bergson de intuïtie als het vermogen om contact met de fluctuerende tijd te hebben²³. Deze intuïtie kan gezien worden als het intuïtieve voelen en aanvoelen dat als een woordloos weten kan worden omschreven en het subject-object onderscheid overstijgt. De intuïtie brengt ons in het hart van de werkelijkheid: *la durée, temps vécu*. Geleefde tijd is tijd die we niet bezitten, maar waar we in opgaan.

Dit sluit aan bij het religieuze waar blijkens verschillende teksten geen tijdbesef heerst. De tijd waarin men opgaat zou ik religieuze tijd willen noemen, waar heden, verleden en toekomst imploderen. Wanneer er wordt geschreven over een binnentreden in of een proeven aan de eeuwigheid, moet deze mijns inziens niet worden voorgesteld als iets van een toekomst omdat dit weer een product is van een getrokken grens die het eeuwige moment verdeelt in een gisteren tegenover een morgen, in een daarvoor en daarna. Het tijdloze moment van de religieuze ervaring lijkt me juist wars van verleden en toekomst. De religieuze eeuwigheid is meer een tijdloos heden dan een altijd durende tijd.

Deze religieuze tijd verschilt van de technische tijd die tegenwoordig als computertijd kan worden aangeduid en waar het meten en tellen zo centraal staat dat alle omstandigheden zijn buitengesloten. Een computer houdt geen rekening met een plotselinge winter, met een alles doordringende zonneshijn die de zin van het bestaan in een ander licht plaatst. Computertijd is die van een robot. Religieuze ervaring is aangeduid als een gelukzalige eenheidsbeleving waar de tijd stilstaat, waar geen woorden en gedachten zijn die de dingen benoemen, die de uren tellen en ons de werkelijkheid openbaren. Een tel is een lek in de gesloten ring van de tijd, schreef Cornelis Verhoeven.

Wanneer men uit de extase van deze religieuze 'ervaring' treedt en de tijd weer loopt, kan dit op de een of andere manier als een herinnering worden gevoeld of gezien, als een tijdloos moment, een piekervaring die als een heimwee al het doen en laten bepaalt. Misschien is heden ten dage dit heimwee sterker dan ooit omdat de meetbare tijd in het publieke domein bijna een monopolie lijkt te hebben. Men dient zich te haasten om bij te blijven. Stilstand is achteruitgang. Men moet efficiënt en doelmatig werken, stipter zijn dan ooit tevoren en vaak ongeacht de omstandigheden. Oscar Wilde beweerde nog dat stiptheid de dief van de tijd is, omdat ze de tijdsbeleving onderwerpt aan het dictaat van een zakelijk stramen als punten in een volstrekt verdinglijkte tijd²⁴, maar een dergelijke uitspraak klinkt nu als wereldvreemd. Dat het niet vanzelfsprekend is zoals er nu met tijd wordt omgegaan kan ook worden geïllustreerd met een honderd jaar oud citaat van een Polynesisch opperhoofd.

'De Europeanen zijn voortdurend ontevreden met hun tijd en ze klagen de grote geest aan dat hij niet meer gegeven heeft. Ja, ze beschamen zijn wijsheid door elke nieuwe dag naar een ingewikkeld patroon te delen en te verdelen. Ze doorsnijden hem net zoals men kruisgewijs een kapmes door een zachte kokosnoot trekt. Elk



deel heeft een naam: seconde, minuut, uur. Een seconde is kleiner dan een minuut en deze kleiner dan het uur. Samen vormen ze de uren. Om een uur te maken heeft men zestig minuten nodig en nog veel meer seconden.

Dit is een verwarde geschiedenis, die ik nooit goed begrepen heb, omdat het mij niet juist lijkt langer dan nodig is hierover na te denken. Maar de Europeanen doen daarover zeer gewichtig. Mannen en vrouwen en zelfs kinderen die nauwelijks op hun benen kunnen staan dragen in hun lendendoek, aan metalen kettingen gebonden en om de hals hangend of om de pols gesnoerd, een kleine platte ronde machine waarop ze de tijd kunnen aflezen. Het wordt de kinderen geleerd door de machine tegen hun oor te houden om ze nieuwsgierig te maken. Zo'n machine die men gemakkelijk op twee vingers kan dragen, ziet er in haar buik uit als de machines in de buik van de grote schepen die jullie kennen. Er zijn grote en zware tijdsmachines die staan in het binnenste van de hutten of hangen boven aan de hoogste huizengevels, zodat ze van ver kunnen worden gezien. Wanneer een deel van de tijd om is, wijzen kleine vingers buiten op de machine dat aan tegelijk begint de machine te schreeuwen. Als een deel van de tijd voorbij is, ontstaat er in een Europese stad een geweldig gedruis en lawaai. Als dit lawaai weerklinkt klagen de Europeanen: 'Het is vreselijk dat er alweer een uur voorbij is.' Daarbij trekken ze gewoonlijk een somber gezicht als iemand die een groot lijden te dragen heeft, hoewel er toch direct weer een nieuw en fris uur aanbreekt. Ik heb dit nooit begrepen, maar ik vermoed dat het een ernstige ziekte is. 'De tijd jaagt als een schaduw heen, de tijd gaat snel, geef me toch een beetje tijd.' Dat zijn de klaagroepen van de blanke man.²⁵

Vergeleken met toen is het indelen en opdelen van de tijd toegenomen, is het tijdspectrum breder geworden, is het alsof de tijd steeds sneller gaat²⁶. In het publieke domein wordt alles gepland en tracht men de tijd zo nuttig en effectief mogelijk te besteden zodat het niet gemakkelijk is tijd te verkwisten. Tegelijk ontglipt het ons en stroomt het als water door de vingers. Maar misschien kunnen de verschillende soorten tijd die nu meer dan vroeger kunnen worden onderscheiden, niet zonder elkaar, misschien roepen ze elkaar op zoals tegenstellingen dat doen. Vermoedelijk houden mensen het met alleen de computertijd niet uit. Hoe meer meetbare tijd in het publieke domein, hoe sterker de behoefte om in het privé domein op zoek te gaan naar de religieuze tijd. Maar ook in het publieke domein klinkt de roep om een andere benadering, want zo kan de oproep van minister De Boer tot onthaasting wel worden geïnterpreteerd.

Dit is echter geen gemakkelijke onderneming. We kunnen de meetbare tijd waarschijnlijk niet gebruiken om aan diezelfde meetbare tijd te ontsnappen, want door dat te doen versterken we juist wat we proberen teniet te doen. De opdracht om een bepaald tijdsgevoel met hetzelfde tijdsgevoel ongedaan te maken lijkt een *mission impossible*. We zijn als persoon vaak al teveel een product van de meetbare tijd geworden, maar de behoefte en het verlangen naar een transcendentie van die tijd lijken onuitblusbaar. Soms gebeuren er toch dingen die we niet in de hand hebben, die ons overkomen. Dan lost ons ikbesef op, staat de tijd stil en is er een intuïtief en woordloos weten.

6.5 Onverwachts, in een onbewaakt ogenblik

De Vlaamse filosoof Leo Apostel schrijft dat het religieuze niet op eigen initiatief kan ontstaan. 'Degene die het voorwerp is van zulke frequente of infrequente invasies kan slechts zeggen dat hij bezocht is geworden, en kan meestal de zin van zulke 'kostbare geschenken' niet vatten.'²⁷ Hij geeft voorbeelden uit eigen ervaring waar hij tijdens een bezoek aan de schouwburg overdonderd wordt door een praktisch onmogelijke kracht van verdriet en vreugde die hem als passieve toeschouwer op alle mogelijke wijzen transcendeert, waar hij een andere keer overvallen wordt door een overrompelende liefde.

*'Mijn hele leven komt me voor als een indrukwekkende aaneenschakeling van giften waarvan de draagkracht niet valt te peilen, en ik ben me ervan bewust dat ik de vreugde, die me op al deze ongelijke manieren wordt geschonken, niet verdien. Ik voel me omgeven door goden, ik vorder dieper en dieper in liefde. Het hele universum blijkt één majestueuze en uitdrukbare stroom. Een woud van vreugde en liefde te zijn, waarvan ik één der ontvangers ben, maar zo volstrekt onwaardig dat ik versteld sta niet gekweld te worden door deze bovenmenselijke schuld. Het alom aanwezige vuur begint alles rondom me aan te vreten, alles komt gelouterd en vernieuwd uit deze brand.'*²⁸

Al die ervaringen zijn volgens Apostel vreemd aan het subject dat niet op die manier leeft en dat intellectueel gezien niet gelooft in mysterieus toeval, maar hoewel totaal onverwacht zijn ze in ieder mensenleven uitermate belangrijk. Hij spreekt over een atheïstische spiritualiteit waarbij het spirituele niet zozeer datgene is wat ons te bovengaat, wat ons vreemd en mysterieus overkomt, maar vooral wat we zelf niet kunnen afdwingen.

Men heeft het spirituele, het religieuze niet onder controle. Dat steekt, want mensen willen tegenwoordig alles onder controle hebben. Met onze talige en verstandelijke capaciteiten plant men alles, de vakantie, de feestdagen, de toekomst. Maar het religieuze is niet te plannen. Men kan ook het optimale geluk en de religieuze tijd niet oproepen, omdat ze geen directe producten van onze wilskracht en onze persoonlijke inspanningen zijn. Religieuze momenten lijken ons te overkomen. Ze gebeuren in een onbewaakt ogenblik zoals ik jaren geleden in onderstaand voorbeeld eens beschreef.

'Je hoofd loopt om. Over tien minuten is er een bespreking. Je bent nog bezig een notitie te schrijven voor de stafvergadering. Het lukt niet, je komt er niet uit. De telefoon gaat en tegelijk komt Theo binnen. Of hij iets mag vragen. – Dit is het gewone van iedere dag waarin je gemakkelijk ten onder gaat. Alles komt tegelijk. Door de telefoon zeg je in gesprek te zijn. Je schuift de papieren opzij en gaat naar Theo toe. Met grote bruine ogen kijkt hij je radeloos aan. Hij wil wat zeggen, maar is er te zenuwachtig voor. Er komt geen woord uit. Hij beweegt en heeft als de kleine schuwe vogel die gisteren in de hoek van het balkon zat met opgevouwen vleugels, gewond, trillend en wachtend op de vijand die het vonnis zou voltrekken. Ga even zitten, zeg je. Wanneer hij op een stoel is gaan zitten, geef je hem een



schouderklopje. Hij kijkt je dankbaar aan. Zijn reactie ontroert je. Het is stil en plotseling ervaar je een tijdloos nu, is het gewone ineens buitengewoon geworden. De stoel waarop Theo zit, zijn trillende handen, het zweet op z'n voorhoofd, het valt allemaal samen. Er is één enkele bevende en levende mensheid waar je een onderdeel van bent. Er wordt een nieuwe wereld geschapen.²⁹

In het alledaagse kan het bijzondere ineens oplichten, onverwachts en onvergetelijk. In de wetenschap en in de kunst blijkt men vaak de meest beslissende momenten niet zelf te kunnen bewerkstelligen. Ze worden aangeduid als een inval, een ingeving, een inzicht dat je plotseling te binnenschiet. Misschien zijn dat ook momenten van het religieuze. We kennen het voorbeeld van Archimedes spelend in bad die ineens *Eureka* riep, van Einstein die vanuit het patentbureau te Bern gedachteloos op een torenklok keek en plotseling zijn beroemde formule voor ogen kreeg, van de schrijver die, terwijl hij nergens aan dacht, zo maar de titel van zijn nieuw te schrijven boek ontving. Ontdekkingen, geluksmomenten, de meest beslissende ogenblikken in het bestaan, lijken we niet zelf te kunnen bewerkstelligen en betitelen we gemakkelijk als ongewoon. De oude Grieken riepen de muze aan, deden een beroep op goden en godinnen in de hoop dat ze boven zichzelf zouden worden uitgetild als ze iets belangrijks moesten doen. Homerus begint zijn *Ilias* en *Odyssee* met een smeekbede aan de muze opdat deze het verhaal zal vertellen.

De Nijmeegse professor Wil Derkse spreekt over het transcendente dat zich plotseling in al het nieuwe, mooie en verrassende openbaart³⁰. Het transcendente kan gezien worden als datgene wat het gewone vanzelfsprekende (wat we ons hebben eigen gemaakt) te boven gaat, datgene wat onttrokken is aan de beheersing en manipulatie van onze differentiërende en openbarende woorden en gedachten.

Een dergelijke plotselinge gebeurtenis kan plaatsvinden op een moment dat mensen volkomen uit het lood worden geslagen, wanneer de energie uit hen wegvloeit en ze geen kracht meer hebben om vast te houden aan al datgene wat ze als belangrijk beschouwen: hun identiteit en al datgene waarmee ze zich identificeren. Het kan gebeuren in onverwachte ogenblikken wanneer mensen de bewaking over zichzelf kwijtraken of vergeten, in momenten van verwondering of geluk, in de nacht of in de woestijn van het leven waar plots andere bloemen kunnen bloeien.

De nacht is de periode van het donker waar je niets meer kunt zien en niets meer kunt vasthouden. In de nacht kunnen er dingen gebeuren waarover we geen controle hebben, waar we dromen en onze gedachten vrij spel hebben. Vanouds staat de nacht symbool voor het donker en voor datgene waarop we geen invloed kunnen uitoefenen. In de christelijke mystiek wordt gesproken over de donkere nacht, over het uitzichtloze van de situatie waar geen licht meer is te zien, de nacht waar niets is, waar alles is losgelaten. Oude profeten van voor het begin van onze jaartelling spraken over de woestijn waar ze heen gingen en op de proef werden



gesteld, waar ze alles moesten loslaten en waar het kon gebeuren dat ze plotseling en onverwachts een ander mens werden. Van Zarathoestra gaat het verhaal dat hij zich terugtrok in de woestijn waar hij bezocht werd door kwade geesten die hem uitdaagden, waar zijn hart door een zwaard werd doorboord en gesmolten lood zijn ingewanden verbrandde, maar waar hij in een nieuw leven de dood overwon. Het volk Israël moest door de woestijn heen om het beloofde land te bereiken. Johannes de Doper ging naar de woestijn evenals Jezus die daar door de duivel op de proef werd gesteld. Het is alsof we niet zonder de woestijn kunnen waar niets is en waar we alles moeten loslaten.

Johannes van het Kruis spreekt over de donkere nacht waar niemand je kan zien en waar men zelf niets waarneemt, waar men zichzelf verliest. In de nacht valt de bewaking van het licht (van de ogen en van de rede) weg en staat men als het ware onbewaakt en weerloos. In de woestijn kan men plotseling de weg kwijtraken en het overzicht, want er zijn geen vaste wegen en duidelijke wegwijzers.

Het religieuze blijkt een geschenk dat je onverwachts ten deel valt, dat je niet op afroep teweeg kunt brengen. In die zin is het transcendent en overstijgt het onze maakbare samenleving.

6.6 Uniek, nieuw en niet vanzelfsprekend

Deze zesde karakteristiek waarmee we het religieuze proberen aan te duiden sluit aan bij het onverwachte, omdat men er zich van te voren misschien wel een bepaalde voorstelling van kan maken, maar dat het ervaren moment altijd weer anders is dan men dacht en in die zin onverwachts is en nieuw en uniek kan worden genoemd. Ons talig handelen (spreken, denken en bewustzijn) wordt over het algemeen als het hoogst ontwikkelde verschijnsel in de natuur beschouwd, waarin het biologische en lichamelijke getranscendeerd wordt in een geestelijk besef, door Damasio als de film in het brein gekarakteriseerd. Dit vanzelfsprekende bewustzijn kan waarschijnlijk op de een of andere manier worden ondergedompeld in een voorwereldlijk bad, dat Duintjer benoemt als de onafgrensbaar wijde manifestatieruimte en Damasio als het biologische, open bewustzijn. Vanuit dit in eerste instantie sprakeloos makende moment kan het vanzelfsprekende bewustzijn vernieuwd en herboren te voorschijn komen.

Er is een verschil tussen sprakeloos zijn en niet kunnen spreken. Een pas geboren kind dat nog niet kan spreken, kan niet sprakeloos zijn. Van een poes, van koeien en paarden zeggen we niet dat ze sprakeloos zijn. Ze kunnen zich niet in woorden en begrippen uitdrukken. Het kunnen spreken is een voorwaarde om sprakeloos te kunnen zijn. Het sprakeloze van het religieuze veronderstelt dat er een taal is. Er is in de meeste gevallen ook de behoefte dit sprakeloze te verwoorden en het tot ervaring te brengen.

Soms krijgt men de indruk dat een filosoof als Derrida het niet spreken, het deconstrueren van alle woorden, als hoogtepunt en eindpunt beschouwt³¹. Wanneer aan het zwijgen een hogere status wordt toegedacht dan aan het spreken,



dan betreft dat in mijn ogen een zwijgen dat het vanzelfsprekende overstijgt en de bron vormt voor een vernieuwd spreken.

Door interventie van anderen is ons taal bijgebracht welke zelf weer intervenueert tot een meervoudige aanwezigheid waarin de wereld aan ons verschijnt, zoals Van Liere schrijft.

*'Het is de taal die de objectivering van de werkelijkheid voor mij voltrekt door zich als systeem van tekens tussen mij en de wereld in te schuiven. Anders gezegd: de taal is het medium van mijn bewustwording van de werkelijkheid.'*³²

Deze vanzelf-sprekende taal presenteert een aanwezigheid die is en niet is, die maar ten dele present is, zoals we dat soms ervaren bij de tijd die is en niet is of bij het schilderij van Magritte waar de pijp is en niet is. Wanneer deze aanwezigheid op de een of andere manier wordt doorbroken of ontmaskerd, kan deze als het ware ineensdorten waardoor men sprakeloos staat en tot zwijgen wordt gedwongen. Dit is echter geen eindpunt maar vormt eerder het voorportaal voor een vernieuwd spreken, verhaalt van een ervaring die als uniek en nieuw wordt gezien.

In teksten van religieuze en mystieke ervaringen lezen we dat men zich bij een dergelijke ervaring geblokkeerd kan voelen, maar wanneer men vervolgens 'bij zinnen' komt, is het veelal zo dat men een ander mens is geworden die zich in een ervaring over het unieke en nieuwe probeert te uiten. Misschien was dat bij Guido Gezelle het geval toen hij aan het eind van zijn leven de betrekkelijkheid van zijn bestaan onderkende en zichzelf vanuit een nieuw perspectief herkende en dichtte:

*'Ik ben een blomme en bloeie voor uw oogen, geweldig zonnelicht.'*³³

Het niet vanzelfsprekende van het religieuze dat sprakeloos maakt en dat ons spreken en denken transcendeert, beschouw ik als een uitdaging om naar andere en nieuwe woorden te zoeken om zo de onuitputtelijkheid van het bestaan telkens een nieuw aanzien te geven. Juist wanneer we de beperkingen van wat we zeggen en doen doorzien, en weten dat iedere macht van het spreken ons weer uit handen zal worden geslagen, lijkt het me niet juist het sprakeloze te verheerlijken of te verabsoluteren. Zoals de schilder telkens weer opnieuw een schilderij maakt en blijft schilderen, zijn leven lang, om te proberen het onvoorstelbare voorstelbaar te maken, zoals de dichter telkens weer opnieuw gedichten schrijft en blijft dichten ook al weet hij dat het onuitspreekbare nooit helemaal in woorden te vangen is, zo praten en handelen mensen ten einde sprakeloos te worden en vanuit het sprakeloze naar nieuwe woorden en daden te zoeken.

Iedere bewuste ervaring is een geïnterpreteerde ervaring waarin men zich vanuit een onbegrensde emotionaliteit, die het gehele organisme doorschokt en doordeemt, bewust wordt. Een interpretatie veronderstelt een traditie, een tekst en tegelijk een nieuwe situatie die tot verandering leidt, zodat de traditie geherïnterpreteerd kan worden. Woorden en handelingen van mystici kunnen slechts gezien



en gehoord worden tegen de achtergrond van het wereldbeeld en de levensbeschouwing van hun tijd waartegen ze als grensbewoners of dwarsliggers soms heftig protesteren. Het religieuze dat hen sprakeloos doet staan, vraagt om een interpretatie, roept die als het ware op. Het is dit religieuze woord dat alles nieuw maakt.

Ik bepleit dan ook het tegenovergestelde van wat Wittgenstein aan het einde van zijn *Tractatus Logico-philosophicus* schreef. Van dat waarover niet kan worden gesproken moet al het mogelijke gedaan worden het onder woorden te brengen om zo het aanzien van deze wereld te vernieuwen.

Het religieuze vormt een onlosmakelijk onderdeel van het leven waar alles verandering is en waar men, zoals Marguerite Yourcenar schrijft, zich moet afsloven en vechten tot het einde toe, waar soms verdriet en pijn heerst, maar ook intens geluk en waar men moet zwemmen in de rivier en zich tegelijk moet laten dragen en meevoeren. En Otto Duintjer schrijft:

‘Wat mij betreft komt het erop aan deel te hebben aan de rivier van het leven en open te zijn voor de mateloze ruimte waarin de rivier kronkelt, waardoor de rivier als rivier ervaren kan worden, zodat hoogte en dieptepunten blijken te zijn wat ze zijn: momentopnamen van het ene stromende leven, dat als geheel gevierd kan worden. Dan kan ook het verschil blijken tussen wat je te zien krijgt terwijl je in contact bent met de levensstroom en wanneer het contact verbroken lijkt.’³⁴

Het telkens unieke, nieuwe en niet vanzelfsprekende betekent dat alles tijdelijk is. Niets blijft, alles gaat voorbij, niets duurt eeuwig. Telkens wordt het bestaande getranscendeerd.

6.7 De vruchten

Als laatste kenmerk van religieuze ervaringen zijn de vruchten genoemd, de gevolgen. Het belangrijkste waaraan we religieuze of mystieke ervaring kunnen herkennen zijn de vruchten, schreef William James. Aan de vruchten herkent men de boom. Daarmee wordt niet alleen gedoeld op wat mensen over hun religieuze ervaringen vertellen of schrijven, hoewel dat ook als gevolg van hun ervaringen kan worden beschouwd. (Er zijn rijke teksten die inspireren en mensen op de been kunnen houden.) Het betreft ook gevolgen in het doen en laten van de direct betrokkenen. Soms is er sprake van een ware metanoia, van een hele gedragsverandering. In godsdienstige termen wordt over bekering gesproken. Men neemt beslissingen die het leven een heel andere wending geven, beslissingen die als belangrijke vrucht van de religieuze ervaring beschouwd kunnen worden. Maar naast de geschriften, waarin direct of indirect over de religieuze ervaring verhaald wordt en een vernieuwd weten wordt uitgedragen, en naast die veranderingen in gedrag en handelen kunnen ook de maatschappelijke gevolgen, de beïnvloeding van cultuur en samenleving als vruchten van religieuze ervaringen worden gezien. De mate van invloed kan soms pas decennia of zelfs eeuwen later



worden beoordeeld. De mystieke ervaringen van Franciscus van Assisi, meester Eckhart, Theresia van Avila en vele anderen hebben duidelijke sporen in de geschiedenis achtergelaten, sporen die zonder meer als vruchten kunnen worden beschouwd.

De bepaalde intensieve emotionaliteit die we als religieus betitelen en die blijkbaar in staat is ons gewone talige bewustzijn te beïnvloeden, wakker te schudden en te vernieuwen, wordt pas een ervaring als er een wisselwerking met het interpretatiekader heeft plaatsgevonden. In die zin is de religieuze ervaring zelf ook een vrucht van 'the shaking of the foundations'.

Het is deze vrucht, deze aangeraakte ervaring, die de toppen van menselijk geluk bereikbaar maakt en die de andere vruchten voortbrengt op het gebied van kennis en gedrag. Deze vruchten lijken soms zo'n impact te hebben dat ze het beste vormen waartoe mensen in staat zijn, omdat ze telkens de grenzen van het bestaande doorbreken, omdat ze nieuwe mogelijkheden en nieuwe perspectieven aanreiken op het gebied van kunst, wetenschap en moraal. De invloed van Franciscus op dit laatste is daar een voorbeeld van.

Vanuit het taallose moment van de religieuze emotionaliteit wordt in de religieuze ervaring onder woorden gebracht waar aanvankelijk geen woorden voor waren en wordt zichtbaar gemaakt wat aanvankelijk niet zichtbaar was. Misschien vormt religieuze ervaring wel de motor van het evolutieproces doordat in het religieuze het bestaande kan worden losgelaten. De wereld met z'n ingeslepen patronen wordt dan op een of andere manier buiten spel gezet om onder te gaan in een grenzeloze creatieve smeltkroes waar subjecten en objecten nog geboren moeten worden. De vruchten van dit religieuze gebeuren kunnen, gelet op met name de verschillende mystieke ervaringen, 'het aanschijn der aarde vernieuwen', het bestaande in twijfel trekken en een nieuwe einder zichtbaar maken.

Telkens kan dit gebeuren ervoor zorgen dat de dingen zich niet vastzetten, dat niets blijft wat het is en de werkelijkheid anders is dan we dachten. In die zin kunnen we de boodschap van het religieuze, de boodschap van mystici niet verabsoluteren. Niet alleen de omstandigheden waarin mensen zich bevinden wisselen voortdurend, maar ook zij zelf zijn onderdeel van een voortgaand evolutieproces. Ze vormen schakels in een lange streng van een zich ontwikkelende mensheid, waarvan begin en einde niet zijn aan te geven. De vruchten van het menselijk denken en handelen en de vruchten die daarmee weer afrekenen zijn geen statische producten, geen appels die voor altijd bewaard kunnen worden, niet alleen omdat ze ineenschrompelen of niet meer zo smaken, maar vooral omdat er telkens weer een nieuwe oogst en nieuw leven komt. We hoeven ons dus niet vast te klampen aan de vruchten.

De vruchten zijn een gevolg van het religieuze gevoel dat geen woorden maar wel een weten heeft. Ze verwijzen niet naar het eigenlijke dat niet gezegd kan worden. Wanneer woorden verwijzen naar het eigenlijke dat niet zou kunnen worden gezegd, betekent dit dat men het daarmee toch heeft aangeduid. Daarmee wordt het aangeduide als oneigenlijk gepresenteerd en is er een tegenstelling



tussen schijn en werkelijkheid of tussen wat boeddhisten soms benoemen als het verschil tussen illusie en ontwaken.

Nietzsche bepleitte het opheffen van de tegenstelling tussen schijn en werkelijkheid.

‘Wat betekent schijn? Waarachtig niet de tegenstelling tot een of ander wezen – wat weet ik over welk wezen dan ook te vertellen, anders dan juist de predikaten van de schijn ervan! Waarachtig niet een dood masker, dat men een onbekende x zou kunnen opzetten en ook weer afnemen! Schijn is voor mij juist datgene wat werking uitoefent en leeft, iets wat in zijn zelfspot zo ver gaat mij te laten voelen dat ik hier met schijn en dwaallicht en spokendans en verder niets te maken heb – dat temidden van al deze dromers ook ik, met mijn ‘perceptie’, mijn dans dans, dat iemand met perceptie een middel is om de aardse dans te rekken, en in zoverre een van de feestcommissarissen van het bestaan is, en dat de verheven consequentie en verbondenheid van alle perceptie wellicht het hoogste middel is en zijn zal om de algemeenheid van de dromerij en de algemene verstandhouding van al deze dromers onderling en juist daardoor de duurzaamheid van de droom in stand te houden.’³⁵

Schijn en werkelijkheid vallen samen. Ik beschouw de vrucht van religieuze ervaring niet als een gevolg van een blik in een andere wereld welke als de echte werkelijkheid wordt gezien. Op grond van wat in de vorige paragrafen aan de orde kwam, kan de religieuze ervaring gezien worden als een reactie op een emotioneel weten, dat heel het organisme doordringt en dat het gewone dagelijkse bewustzijn op de een of andere manier buitenspel zet dan wel transcendeert. Dit weten is van een andere orde dan het cognitieve weten dat Damasio de film in het brein noemde. Dergelijke emoties en gevoelens kunnen kennelijk een weten tot stand brengen dat verschilt van het cognitieve weten en er misschien ook wel de bron van vormt. Dit hoeft echter niet te betekenen dat het cognitieve weten een illusie is of als schijn en oneigenlijk dient te worden aangemerkt. Transcendentie wijst op het overschrijden van grenzen, het overstijgen van de gewone patronen van waarnemen en ervaren, het te boven of te buiten gaan van wat men gewend is. Dit verwijst niet noodzakelijkerwijs naar een andere wereld of naar de echte werkelijkheid, maar kan blijkbaar wel de bestaande werkelijkheid vernieuwen en het aanzien van de wereld veranderen.



Hoofdstuk 7

Bouwstenen voor een gesecculariseerde benadering

Na een positionering van religieuze ervaring in de eerste hoofdstukken en de omtrekkende bewegingen in de hoofdstukken erna, waarin nieuwe mogelijkheden zijn geschetst die het religieuze kunnen verklaren en waarin tevens gepoogd is het transcendente karakter anders te benoemen, wijs ik in dit laatste hoofdstuk op enkele consequenties van deze benadering, waarbij ik contouren schets van een gesecculariseerde benadering en attendeer op het belang van religieuze ervaring welke in oorsprong als een bepaalde emotionaliteit kan worden aangemerkt.

Uitgangspunt van deze studie vormt de persoonlijke ervaring, hetgeen van de kant van de godsdiensten de vraag oproept of daarmee het religieuze al bij voorbaat als een louter individuele gelegenheid wordt gezien. Daarom wordt eerst nader ingegaan op de individualisering van het religieuze. Het secularisatieproces heeft de centrale plaats van de godsdienst teruggebracht tot een privé zaak, maar ook die kan worden gesecculariseerd. Kerk en godsdienst hebben niet langer een monopolie op de individuele religieuze ervaring. In de tweede en derde paragraaf wordt gewezen op het hand in hand gaan van deze secularisatie en het voortgaande differentiatieproces als vrucht van onze cognitie, hetgeen Weber de onttovering van de wereld noemde. Een nieuwe vorm van secularisatie die het bijna goddelijke mensbeeld betreft, een secularisatie in de tweede macht, brengt de mens terug op aarde, maar zet hem (of haar) tegelijk op het spoor van een ander bewustzijn. In eigentijdse religieuze ervaringen beleven mensen hoogtepunten in hun bestaan en weten ze zich één met de aarde, verbonden met alles wat leeft. Drie elementen van deze gesecculariseerde religieuze ervaring worden in de daarop volgende paragrafen kort naar voren gebracht. Allereerst de constatering dat er kennelijk verschillende vormen of lagen van menselijk bewustzijn zijn te onderscheiden, vervolgens het transcendente van deze ervaring die bovenal als vitaliserend kan worden aangeduid en tenslotte het optimale geluk dat het religieuze met zich mee kan brengen. De positionering van deze elementen verschilt zowel van wat door godsdiensten en religies meestal naar voren wordt gebracht, als wat ons dagelijks in politiek, reclame en opvoeding als ideaal wordt voorgehouden. Hoewel de aanduiding 'religieus' vele verschillende en zelfs tegenstrijdige reminiscenties oproept en dit een reden kan zijn een ander woord te gebruiken, geef ik ter afsluiting nog eens aan waarom ik belang hecht aan deze benaming.

7.1 Individualisering van het religieuze

Religieuze ervaring is in het voorgaande beschouwd als een bepaalde emotionaliteit, soms moeilijk verklaarbaar, maar uniek en heel makend waarbij iemand de toppen van menszijn kan bereiken. Het benadrukken van persoonlijke ervaring waarin deze emotionaliteit vorm krijgt, hangt samen met de individualiserende cultuur die zeker in het Westen dominant is geworden. Een paar eeuwen geleden lag dat waarschijnlijk anders, omdat het persoonlijke en individuele toen meer lagen ingebed in het collectieve. Mede met het oog daarop zijn er diverse auteurs die betogen dat het religieuze meer is dan iets van een persoonlijke ervaring. Charles Taylor betoogt bijvoorbeeld dat het religieuze niet alleen iets is van een persoonlijke ervaring, maar ook en misschien wel vooral van het collectieve en gemeenschappelijke van groepen en groeperingen en dat waarschijnlijk mede daardoor het religieuze niet alleen in de ervaring kan worden gesitueerd maar ook in gemeenschappelijke formuleringen en instituties¹. Zijn belangrijkste kritiek op William James is dat deze als protestant de mystiek en het religieuze teveel individualiseert en de nadruk legt op de persoonlijke beleving. Een katholieke (en waarschijnlijk ook een joodse en islamitische) benadering zou meer oog hebben voor het gemeenschappelijke van een volk onderweg, van de stam en de familie met haar eigen gebruiken en ceremonies. Een kerk wordt veelal aangeduid als een mystiek lichaam en vormt in feite een sacramentele gemeenschap. Een sacramentele relatie is derhalve wezenlijk collectief. Daar heeft James weinig of geen oog voor. Maar Taylor voegt er aan toe dat de individuele benadering van James duidelijk thuis hoort in de moderne cultuur waar het individu een veel centralere plaats inneemt en in die zin kan hij zijn standpunt billijken.

De kritiek van de katholieke Taylor lijkt mij in eerste instantie niet ongegrond. De mens is een sociaal wezen, dat wil zeggen dat hij met en door anderen mens wordt. Van hen ontvangt hij de taal en de cultuur. De geschiedenis van de mensheid is op de eerste plaats een geschiedenis van een collectief. De stam, de gemeenschap neemt daar een centrale plaats in, centraler misschien dan tegenwoordig, waar we meer over de autonomie van het individu met eigen rechten (vooral rechten) en plichten spreken. We hebben andere mensen nodig en kunnen ons intensief verbonden weten of één voelen met bepaalde mensen, met onze familie, ons volk en de ons omringende cultuur. Charles Taylor wijst op het belang van het collectief en hoe dit in alle individuen en individuele ervaringen doorklinkt.

*'Alle ervaringen vereisen een zekere woordenschat en die is ons onvermijdelijk voor een groot deel allereerst via onze samenleving doorgegeven, welke variatie wij er later ook in aanbrenge. Datgene wat we onze religieuze ervaring kunnen noemen, ontleent zijn vorm rechtstreeks aan de ideeën of aan het inzicht waarmee we ons leven leiden. En deze talen, deze verwoordingen zijn nooit alleen maar die van een individu.'*²



Aan de religieuze ervaring ligt echter een bepaalde emotionaliteit ten grondslag waar het taaluniversum naar we vermoeden buiten spel staat, waar geen ideeën bestaan noch inzichten waarmee we ons leven in het gareel houden. Zoals uit verschillende rapportages blijkt, valt er geen onderscheid te maken tussen subject en object, en dus ook niet tussen het subjectieve en collectieve. In elk individu is de geschiedenis van de mensheid terug te vinden, maar het religieuze breekt – zo lijkt het – op de een of andere manier door die geschiedenis heen en tilt haar op. Het religieuze verwijst naar een soort oerervaring waar het individuele en het collectieve nog geboren moeten worden. De mysticus is met stomheid geslagen en moet naar nieuwe woorden zoeken. Op dat moment is er weer een subject dat taal en denken ter hand neemt, dat op de schouders van zijn voorouders staat en dat met oude vernieuwde woorden de geschiedenis binnentreedt

Ik zou het religieuze noch een individuele noch een collectieve aangelegenheid willen noemen. Zowel in individuele als in collectieve ervaringen kan men het religieuze gewaarworden. Bij collectieve ervaringen kunnen mensen gezamenlijk in vervoering raken, bijvoorbeeld bij een eredienst of een sportevenement, bij bepaalde rituelen of bepaalde muziek. In het verleden waren er mystici die extreme ervaringen hadden die collectief dan wel individueel werden herkend. Dit gebeurde veelal onder een centraal leergezag van waaruit priesters en voorgangers de ervaringen interpreteerden.

In antwoord op Taylor vraag ik me af of het religieuze in dit tijdperk van de geschiedenis onder een centraal gezag en voornamelijk door middel van collectieve en geïnstitutionaliseerde sacramenten en rituelen herkend en erkend dient te worden. Het individuele en collectieve verhouden zich heden ten dage anders tot elkaar dan enkele eeuwen of zelfs decennia geleden. Dat geldt ook voor individuele en collectieve religieuze ervaringen. Hoe ze precies op elkaar inwerken, langs welke invloedslijnen dat gebeurt en wat exact onder het individuele en collectieve verstaan moet worden, zijn vragen die zich niet zo gemakkelijk laten beantwoorden. Volgens Damasio weten we daarover in de regel minder dan we gewoonlijk denken.

‘We zijn ons er niet van bewust welke herinneringen we wel en niet opslaan; hoe we herinneringen opslaan; hoe we ze classificeren en ordenen; hoe we verband leggen tussen herinneringen in verschillende modaliteiten, of tussen herinneringen aan verschillende onderwerpen en met een andere emotionele lading. We hebben maar zelden zeggenschap over de ‘kracht’ van herinneringen of het gemak of de moeite waarmee we ze naar boven halen. (...) We weten evenmin hoe ervaringen onderlinge verbanden vormen als herinneringen, en hoe ze geclassificeerd en geordend worden in de put van het geheugen; hoe er verband wordt gelegd en bewaard tussen herinneringen, op de sluimerende, impliciete, dispositionele wijze waarin kennis in ons aanwezig is. (...)

Het onbewuste, in de smalle betekenis waarin dat woord in onze cultuur is ingesleten, vormt slechts een deel van het enorme aantal processen en ingrediënten die onbewust blijven, niet gekend in het kern- of het uitgebreide bewustzijn. In feite is



de lijst van alles wat niet gekend is verbijsterend. Ga maar eens na wat er allemaal op staat: alle volledig ontwikkelde voorstellingen waar we niet aan denken; alle neurale patronen die nooit voorstellingen worden; alle disposities die door ervaring zijn verworven, sluimeren en misschien wel nooit een expliciet neurale patroon worden; heel het heimelijke omwerken van zulke disposities en het onzichtbare her-netwerken daarvan – dat ook misschien nooit expliciet bekend raakt; en heel de verborgen wijsheid en knowhow die de natuur heeft belichaamd in aangeboren, homeostatische disposities. Verbazingwekkend toch hoe weinig we eigenlijk weten.³

Wanneer dit geldt voor gewone ervaringen, hoeveel te meer dan voor religieuze ervaringen, waarvan meestal wordt gezegd dat we ze in tegenstelling tot andere ervaringen niet goed kunnen verklaren. Doordat we nog weinig zicht hebben op hoe in de religieuze emotie het bewuste en onbewuste op elkaar inspelen en hoe het collectieve en individuele zich exact tot elkaar verhouden, lijkt het me weinig zinvol te betogen (zoals Taylor doet) dat het religieuze te individueel benaderd wordt.

Religieuze ervaringen kunnen erop wijzen dat er, zowel in onszelf als in relatie met anderen, dingen zijn die we niet onder controle hebben, die we niet precies weten, omdat ze, naar ik veronderstel, afhankelijk zijn van een bron die geheimen bevat welke niet zo gemakkelijk door het differentiatie-mes van de cognitie kunnen worden ontsluitend. De wereld is nog lang niet onttoverd.

7.2 De zogenaamde onttovering van de wereld

Gestimuleerd door het ontsluiten van de Griekse culturele erfenis die een nieuwe culturele geboorte, een renaissance teweegbracht en door de ontdekkingen en uitvindingen die dit met zich meebracht, groeit in de vijftiende en zestiende eeuw de behoefte aan meer kennis en verstandelijk inzicht. Vanaf de zeventiende eeuw raakt men geboeid door het hanteren van heldere en onderscheiden begrippen (zoals Descartes dat proclameerde) waarmee men de dingen meer en beter kon analyseren en digitaliseren. Het planmatig differentiëren kon worden geobjectiverend en herhaald, hetgeen als toets en bewijs voor ontwikkelde theorieën gold. De vele onderscheidingen en verdeelmechanismen hebben een moderne technisch hoog ontwikkelde maatschappij teweeggebracht, maar de differentiaties dissociëerden ook, d.w.z. kwamen los van elkaar te staan. De wetenschap kreeg steeds meer een monopolie op alles wat met rationaliteit en overtuigende bewijsvoering te maken had en ging daarmee religie, politiek en kunst steeds meer domineren.

Max Weber benoemde deze moderne ontwikkeling als 'de onttovering van de wereld' en Jürgen Habermas sprak over de kolonisatie van de waardesferen door de wetenschap.

Je zou kunnen zeggen dat Immanuel Kant in zijn beroemde trilogie⁴ de drie waardesferen van het ware, het goede en het mooie duidelijk van elkaar heeft

onderscheiden om vervolgens te proberen die onder een grote wetenschappelijke paraplu te brengen, maar dat het hem niet gelukt is deze dichter bij elkaar te brengen. Integendeel zelfs, sinds Kant zijn de tegenstellingen tussen wetenschap, religie en kunst groter geworden. ‘Het gevaar van wetenschap, ik bedoel het echte gevaar’, schrijft de boeddhist geworden wetenschapper Mathieu Ricard, ‘is dat het analyseren van gegevens soms te ver wordt doorgevoerd en dat men op een horizontale versnippering van kennisgebieden uitkomt’.⁵

In de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw zijn met name politiek, religie, wetenschap en kunst bijna aparte werelden geworden. Een wetenschapper bemoeit zich in de regel niet met politiek zoals ook een kunstenaar zich meestal niet met wetenschap wil inlaten. Een politicus weet kerk en staat gescheiden te houden en beseft ook dat hij zich niet met wetenschappelijke haarpluizerijen kan bezighouden. Men spreekt soms over een differentiatie in drie waardesferen van het goede, het ware en het schone, die los van elkaar zijn komen te staan. Ethiek, wetenschap en kunst zijn drie verschillende gebieden, die volgens Ken Wilber⁶ ook ieder een eigen taal hanteren. Hij spreekt over *wij-taal* als de taal die het morele en ethische gebied betreft waar kerk en staat de scepter zwaaien. Daarnaast is er de *het-taal* van de wetenschap en de *ik-taal* van de kunst en het privé.

‘Als we zeggen dat het modernisme de drie sferen van kunst, ethiek en wetenschap heeft gedifferentieerd, komt dat neer op de constatering dat het modernisme de domeinen van het IK, WIJ en HET heeft gedifferentieerd. Omdat het modernisme het WIJ en het HET differentieerde, kon de politieke of religieuze tirannie (van het WIJ) niet langer dicteren wat objectief waar was (van het HET). Met andere woorden, voortaan kon je Copernicus lezen zonder op de brandstapel te belanden. De differentiatie van WIJ en HET leidde rechtstreeks tot de opkomst van de empirische wetenschappen, waartoe ook de ecologie, de systeemtheorie, de kwantumfysica en de relativiteitsfysica behoren. Premoderne samenlevingen hebben geen van deze empirische wetenschappen voortgebracht, deels omdat in de samenlevingen deze cruciale differentiatie uitbleef.

Omdat het modernisme het IK en het WIJ differentieerde, kon het collectieve WIJ niet langer de individuele IKKEN overheersen. D.w.z. elk individueel IK had rechten die niet door de staat, de kerk of de gemeenschap in het algemeen konden worden geschonden. Differentiatie van het IK en het WIJ heeft rechtstreeks bijgedragen aan de opkomst van de vrije democratieën waarin elk IK aanspraak kon maken op de politieke rechten gelijkheid, vrijheid en gerechtigheid. Dit leidde vervolgens tot emancipatiebewegingen, zoals de afschaffing van de slavernij, de vrouwenbeweging en de bevrijding van de onaanraakbaren.

Omdat het modernisme het IK en het HET differentieerde, konden individuele grillen niet langer dicteren wat objectief waar was. Wat het IK omtrent de aard van de werkelijkheid geloofde, moest nu worden getoetst aan de empirische feiten, waardoor een eind werd gemaakt aan de magische en mythische pogingen de kosmos door middel van egocentrische rituelen en smeekbeden te dwingen. Dit alles heeft rechtstreeks bijgedragen aan allerlei waardevolle ontwikkelingen, van

*de opkomst van de moderne medische wetenschap tot wereldomspannende telecommunicatiesystemen.*⁷

Met de dominante kwantificerende en differentiërende benadering hebben wetenschappers grote resultaten bereikt en ze zorgen ervoor dat ons kosmologische wereldbeeld voortdurend wordt bijgesteld en verfijnd. De wetenschap ontwikkelt veel nuttige, vooral technische informatie, maar 'zwijgt als het graf over alles wat ons werkelijk na aan het hart ligt, wat we echt belangrijk vinden', zei Erwin Schrödinger, de fysicus die in 1933 de Nobelprijs voor de natuurkunde kreeg⁸. Ken Wilber wil politiek, wetenschap en kunst weer bij elkaar brengen en zo het secularisatieproces beëindigen dan wel voltooiën, waarbij het religieuze, door hem spiritualiteit genoemd, een centrale plaats inneemt⁹. Hij stelt dat veel religies terugwillen naar de tijd van voor de differentiatie van de waardesferen, maar dat dit geen optie is. Differentiatie kan weliswaar gemakkelijk leiden tot fragmentatie of zelfs dissociatie, maar differentiatie is nog geen dissociatie en groei is niet hetzelfde als ziekte zoals evolutie nog geen catastrofe hoeft te betekenen. Hij pleit voor stappen voorwaarts door de differentiatie als uitgangspunt te nemen en van daaruit tot integratie van verschillende werelden te komen met hun onderscheiden waardesferen en talen en zo ook het individuele, het collectieve en het objectieve weer bijeen te brengen.

Dit lijkt mij een heilloze weg. Het religieuze dat in de ervaring een eenheid te weegbrengt waar tegenstellingen en onderscheidingen niet aan de orde zijn, verbindt of integreert namelijk niet wat sinds de moderne tijd uiteen is gevallen, omdat het van een andere orde is. Ik vermoed dat religie of spiritualiteit door Wilber op een verkeerde manier wordt geïnterpreteerd. Uit de beschrijvingen van verschillende religieuze ervaringen krijgt men namelijk niet de indruk dat de gedifferentieerde werkelijkheid met zijn talloze onderscheidingen en onderdelen één wordt of één wordt gemaakt, maar dat de ervaring getuigt van een eenheid en eenwording waarin van geen enkel verband sprake is (Van Ruysbeek) en die van een heel andere orde is. We moeten hier niet denken aan een eenheid die delen bijeenbrengt, maar eerder aan een deel waarbinnen eenheid wordt ervaren. We kunnen de kosmos en al het leven vergelijken met een grote vuurbal die in talloze delen uiteenspat maar waar elk vuurdeeltje, elk minuscuul splintertje het wezen van de vuurbal in zich draagt, zoals in zekere zin in elk atoom de structuur van ons zonnestelsel is terug te vinden.

We hoeven de versplinterde wereld niet te helen om de eenheid van het religieuze te kunnen ervaren, omdat deze te vinden is in elk segment, in elke differentiatie. De Het-, de Wij- en de Ik-Wereld hoeven daartoe niet verenigd te worden, zoals ook wetenschap en religie niet hoeven te worden geïntegreerd. Binnen elk segment kan het religieuze doorbreken. Geen enkele instantie, geen enkele groepering en geen enkel individu kan het monopolie van dit religieuze voor zich opeisen.



Wat door Weber de onttovering van de wereld genoemd wordt, zie ik als een verdergaande differentiatie van het evolutieproces dat niets afdoet van de mogelijkheden tot religieuze ervaring. De wereld kan niet van het religieuze worden onttoverd, zoals Wilber en anderen misschien denken, omdat het religieuze zich onttrekt aan de differentiërende cognitie. In de religieuze emotie overstijgt het religieuze zowel wat collectief als individueel is; het overstijgt zowel de vroegere eenheid waar *wij*, *ik* en *het* samenvielen en waar sjamanen koningen en hogepriesters de leiding hadden, als de gesecculariseerde en versnipperde werkelijkheid waar ieder segment en ieder individu een wereld op zich vormt.

De zogenaamde onttovering van de wereld ging hand in hand met de secularisatie van kerk en godsdienst als het proces waardoor sectoren van het maatschappelijk leven worden onttrokken aan die kerk en godsdienst en de vroegere eenheid uiteenviel. De secularisatie van de religieuze ervaring beschouw ik als de voltooiing van dat proces, waarbij niet alleen de invloed en status van kerk en godsdienst verminderen maar ook die van het instrument zelf van het differentiërende en seculariserende proces, namelijk de (goddelijke) cognitieve mens die alles naar zijn hand denkt te kunnen zetten.

7.3 Secularisatie in de tweede macht¹⁰

Sinds Descartes en Kant heeft het modernisme met het differentiërende mes van het rationalisme de vroegere wereld uiteen doen vallen en daarmee de sacrale wereld steeds meer gesecculariseerd. Vervolgens zijn het nieuwe ontwikkelingen, o.a. in taal filosofie, neurologie en postmoderne filosofie, die de beperkingen van het rationele weten blootleggen en de verheven, bijna goddelijke status van de mens ondergraven. Na de ontmythologisering van het gezamenlijke en alles verbindende godsbeeld en van de mythologische verhalen die dit godsbeeld en de daarop gerichte godsdienst versterkten, komen we als het ware in een andere fase van ontmythologisering, namelijk die van het mensbeeld. Rüdiger Safranski spreekt over het loslaten van het mensbeeld.

‘Misschien zou men niet alleen God, maar ook van de mens geen beeltenis moeten maken. Misschien is niet alleen God maar ook de mens van zichzelf uit transcendent. Misschien ligt de zin van de mens juist daarin dat hij voor zichzelf een raadsel, een geheim blijft. Dat zou betekenen: transcendentie in plaats van transparantie.’¹¹

Het loslaten van dergelijke beelden lijkt me echter geen definitieve optie, slechts een tussenstadium bij het zoeken naar nieuwe beelden. Het definitief loslaten van beelden belemmert verdere ontwikkeling, want we kunnen niet zonder beelden. Zelfs als er geen beeld is of geen beeld gevormd mag worden, maken we er toch een beeld van, want we hebben beelden nodig om ons menszijn vorm te geven, geen absolute beelden, maar beelden die telkens weer kunnen worden getranscendeerd.

Het geheugen als deel van de cognitie heeft de neiging beelden en voorstellingen vast te leggen en te consolideren. Lange tijd dachten we dat het deze cognitie was waarin we een beeld en gelijkenis van God vormden, of zonder God zelf God waren. Maar veel wat van vitaal belang is voor ons organisme gebeurt zonder interventie van onze cognitie, zonder ratio, taal en bewustzijn.

Biologen als Frans de Waal houden ons voor dat we veel meer op dieren lijken dan velen tot nu toe wilden aannemen, en neurologen als Damasio, Dennett en Swaab betogen dat veel in ons leven buiten ons zelfbewustzijn tot stand komt. Men verwijst o.a. naar Libet die aantoonde dat een halve seconde voordat iemand een bewust besluit ergens toe neemt, een impuls vanuit de hersenen de actie al heeft ingezet¹². De tijd en de plaats waar we leven, de taal die we spreken, de belangrijkste contacten die we krijgen, de beslissende relaties die ons leven bepalen, zelfs het meeste waaraan we denken, dat alles overkomt ons en wordt niet door ons zelf bepaald. Gedachten komen en gaan. Ze nemen ons mee naar plaatsen die dikwijls niets te maken hebben met waar we gaan of met het werk dat we verrichten. We hebben ze niet onder controle. De zelfbeschikking waarop mensen prat gaan blijkt gering.

Dit betekent dat wij mensen niet de superwezens zijn waar we onszelf vaak voor aanzien en die geheel zouden verschillen van de ons omringende diersoorten. We verschillen niet veel van sommige andere primaten, maar de ontkenning daarvan ligt diep ingeslepen in onze cultuur. De ontmythologisering van de Apollinische mens is nog lang niet voltooid. Ook voor een humanisme dat als een geseculariseerde godsdienst de mens als een zichzelf bepalend wezen beschouwt, een soort God die de toekomst naar zijn hand kan zetten, is er een nieuwe secularisatie begonnen die ik 'secularisatie in de tweede macht' zou willen noemen, waarbij al het verhevene, al het ware en absolute kan worden teruggebracht tot het seculiere *panta rei* van Heracleitos, waar niets is wat het is.

Deze secularisatie in de tweede macht betreft een secularisatie van het hele leven en wordt gevoed door neurologisch en biologisch onderzoek, door de nieuwere communicatietheorieën en emotietheorieën en ook door bepaalde inzichten uit de taal filosofie, omdat vanuit al deze disciplines wordt gewezen op het feit dat de mens een onderdeel vormt van de biosfeer. Tegelijk kunnen religieuze ervaringen er echter op wijzen dat mensen naast hun veelvermogende cognitie de mogelijkheid hebben die kennis te relativieren, te transcenderen en intens gelukkig te zijn, waarbij men verbonden kan zijn met alles wat leeft.

Secularisatie in de tweede macht zet ons met beide benen in het dierenrijk, maar kan ons ook de ogen openen voor het complexe aardse wezen dat we zijn. Mede daardoor kunnen we ontdekken dat we niet samenvallen met onze talige ratio en dat er meer lagen van bewustzijn kunnen worden ervaren, dat we toegang kunnen krijgen tot een diepere laag in ons organisme die we misschien wel gemeen hebben met vele andere wezens.



De consequenties van een dergelijke secularisatie zijn niet gering. Ze betekenen voor kerken en godsdiensten een ander perspectief, waarbij hemel en hel in dit bestaan liggen ingebed. Hun instructies en voorschriften blijven echter voor een belangrijk deel van groot belang. De pelgrimstocht door dit bestaan ligt immers niet in het vasthouden aan of verheerlijken van de eigen persoon. Jezelf vergeten omwille van anderen, je verbonden weten met het geheel en opgaan in iets dat groter is dan het cognitieve zelfbeeld aangeeft, passen zowel bij het mystieke erfgoed van de godsdienst als bij secularisatie in de tweede macht. Daarbij gaat het niet om een krampachtig vasthouden aan oude of nieuwe waarheden, maar om een prudent aanvaarden van de betrekkelijkheid en tijdelijkheid daarvan en om een intuïtief aanvoelen van wat echt en authentiek is.

Voor humanisten, agnosten en ongelovigen betekent deze secularisatie meer aandacht voor de eigen emotionaliteit en een zekere relativering van de rationele en cognitieve vermogens, omdat deze niet de machtigste en meest indrukwekkende elementen zijn die de evolutie heeft opgeleverd. Vanuit een verbondenheid met alles wat leeft, kunnen er waarden en normen worden ontwikkeld voor een ethiek die verschilt van de huidige imperialistische en individualistische moraal. Het openstaan voor diepere lagen van bewustzijn en andere vormen van weten kunnen het aanzien van de wereld in hoge mate veranderen.

Religieuze ervaringen blijken een bepaalde transcendentie teweeg te brengen welke veranderingen en gedragswijzigingen ten gevolge kan hebben en als een bepaalde bron van geluk, als een hoogtepunt in het bestaan, kan worden aangemerkt. In de volgende drie paragrafen ga ik nader in op dat bewustzijn, op die vitaliserende transcendentie en deze bron van geluk. Zij vormen in mijn ogen drie belangrijke elementen van een gesecculariseerde benadering van het religieuze.

7.4 Ander bewustzijn

Neurologisch onderzoek naar de bron van onze cognitie leidt naar een diepe emotie en het primaire gevoel dat aan taal en talig bewustzijn ten grondslag zou liggen en dat kan worden aangeduid als een scheppend beginsel dat de bron vormt van wat we gewoonlijk met bewustzijn aanduiden. De filosoof Duintjer wijst er op dat menselijk bewustzijn niet zondermeer samenvalt met cultuur, met taligheid en denkend waarnemen¹³. Hij onderscheidt naast het cognitieve bewustzijn een primair bewustzijn waarmee we ons taal en cultuur juist eigen maken en dat als een open aanwezigheid kan worden geïnterpreteerd. Het is dit primaire bewustzijn dat een grote creativiteit zou tentoonspreiden, waarmee we nieuwe dingen leren en zelfs uitvindingen zouden kunnen doen.

‘Zulke creativiteit zou gewoonweg niet kunnen als bewustzijn niet verder zou reiken dan aangeleerde patronen van taal en cultuur, of niets anders zou zijn dan denkend waarnemen. Ook het feit dat we onze gedachten bewust kunnen opmerken zonder er denkend op in te gaan, is blijk van een bewustzijn dat niet samenvalt met taal en denken.’¹⁴



Er zijn, zoals eerder opgemerkt, meer vormen van bewustzijn te onderscheiden. Veelal wordt er over verschillende bewustzijnsniveaus gesproken, over bewustzijnsverruiming en bewustzijnsvernauwing¹⁵. Zoals gezegd wordt in de moderne natuurkunde opgemerkt dat de informatie die we dagelijks ontvangen vele malen groter is dan ons bewustzijn kan opnemen en dat ons lichaam meer weet en zich ook van meer bewust is dan wij denken te weten. Dit wijst ook in de richting van meer vormen van bewustzijn en van verschillende soorten van kennis. Deze zijn echter nog onvoldoende te determineren en bovendien is onduidelijk in hoever ze elkaar precies beïnvloeden dan wel kunnen doordringen. De rabbijn David A. Cooper verwijst naar een hoger bewustzijn waar een gelukkig licht verborgen ligt.

‘Hoger bewustzijn is een enorm reservoir. Het enige wat we hoeven te doen is onze handen van de dam van onze zelf-identiteit af te trekken. Als we de moed hebben om dat te doen, worden we overspoeld met licht.’¹⁶

Ook hier zien we weer het ego als blokkade voor toegang tot een ander bewustzijn. Er zijn vele signalen uit verschillende culturen die aangeven dat religieuze ervaringen ons (op de een of andere manier) in contact brengen met een andere laag van bewustzijn, daar waar cultuur, taal en ratio ons geen toegang toe verlenen. Er moet echter wel een verbinding kunnen worden gemaakt met het talige bewustzijn omdat men erover kan verhalen in de zich eigen gemaakte taal en cultuur.

Religieuze emotionaliteit doordeesemt heel het organisme. Dat heeft een meerwaarde omdat het – gelet op de diverse getuigenissen – iets toevoegt aan het ‘gewone’ weten, aan het cognitieve denken en handelen. Dit moet echter op de een of andere manier onder woorden worden gebracht. Het taallose en intuïtieve gevoel dat aan de religieuze ervaring ten grondslag ligt, wijst op een ander bewustzijn dat in eerste instantie geen deel uitmaakt van onze talige werkelijkheid. Het betreft kennelijk een creatieve levensbron die in emoties en gevoelens ligt besloten, een innerlijk energieveld waar geen voorstellingen, woorden en entiteiten bestaan, misschien mede omdat het als actueel, authentiek en geheel nieuw wordt aan gevoeld. Het lijkt me aannemelijk dit de leegte te noemen waarover het boeddhisme spreekt, of het ongemanifesteerde waar de Vedanta filosofie naar verwijst. Het betreft een ander niveau van bewustzijn dan we gewend zijn en dat zich in verschillende gradaties kan voordoen variërend van mystiek tot religieus. De geïnventariseerde karakteristieken van religieuze ervaring laten zien dat ze verschillen van de vele andere ervaringen waarmee we deel uitmaken van de gemanifesteerde wereld. Het religieuze wordt soms aangeduid als het ongemanifesteerde, waar alles nog vol-ledig is, heel, ongeschonden en heilig, zoals oude teksten aangeven.

Zenmeesters spreken over *satori* als een moment van niet-denken dat ze als een flits van inzicht beschouwen. De Kabbala, de mystieke leer van de joden, zegt dat de gedachte geboren wordt uit het rijk van het niets. Dit niets heet *cochma*, wat

letterlijk vertaald wijsheid betekent. Het is duidelijk dat hiermee niet de wijsheid in de gewone betekenis bedoeld is, maar wijsheid waaruit de mal van het denken pas gevormd kan worden. In de Kabbala worden een *bina*- en een *chochma*-bewustzijn als de twee hoogste vormen van bewustzijn genoemd. Het *bina*-bewustzijn heeft geen persoonlijke identiteit, geen ik-bewustzijn en is zintuiglijk van aard.

‘De ervaring van in het bina-bewustzijn te zijn is volkomen zintuiglijk. Men staat niet stil bij het beoordelen van het verleden of voorbereidingen op de toekomst. Er is alleen maar de ervaring van elk moment terwijl het komt. In deze geestestoestand is elk geluid prachtig, elke visuele indruk uniek, elke geur betoverend. Zodra we bevrijd zijn van het besef van ons ik komen we in een toestand die vaak als meeslepend beschreven wordt.’¹⁷

Het *chochma*-bewustzijn wordt een diepere of subtielere vorm van bewustzijn genoemd. Men dient doorgaans geoefend te hebben in *bina*-bewustzijn om tot het *chochma*-niveau te kunnen komen. Dit is een intensievere vorm waar geen enkele identificatie plaatsvindt.

‘Het chochma-bewustzijn is niet iets wat u of mij toebehoort, het behoort toe aan het heelal van het bewustzijn. Als we dit heelal betreden worden we onzichtbaar. Het lichaam houdt op met werken – het blijft ademen, het blijft zelfs denken. Maar niets van dat alles is nog belangrijk als we in het chochma-bewustzijn komen. Terwijl we nauwgezet kunnen werken met meditatietechnieken om het bina-bewustzijn te ervaren komt het chochma-bewustzijn alleen door genade. We kunnen het niet afdwingen maar we kunnen het wel vragen binnen te komen. We doen dat door waakzaam te zijn bij onze oefening met bina-bewustzijn. Hoe meer we de ervaring van steeds in het nu zijn leren beheersen, des te groter onze kans op het ervaren van dit chochma.’¹⁸

Vanuit dit onderscheid uit de joodse mystiek zou ook het onderscheid tussen de religieuze en mystieke ervaring kunnen worden aangeduid, waarbij *bina* als ‘object’ van het religieuze en *chochma* als dat van het mystieke kan worden begrepen. Binnen dit onderscheid kunnen weer verschillende cognitieve onderscheidingen worden aangebracht, aansluitend op allerlei gradaties van bewustzijn. Zowel in de oosterse als in de westerse mystiek wordt over een mystieke ladder gesproken die men kan beklimmen en waar men op de hoogste sporten gedragen wordt naar het vol-ledige bewustzijn of de eenwording met God. De scholastiek spreekt over drie wegen (*via purgativa*, *via illuminativa* en *via unitiva*) die tot de uiteindelijke eenwording leiden.

Het gaat in deze studie niet om allerlei religieuze bewustzijnsniveaus te onderscheiden, maar om aan te geven dat ons cognitieve bewustzijn niet de enige en belangrijkste vorm is. Bij vele meditatievormen gaat het erom het spreken en het hebben van gedachten een halt toe te roepen, omdat - zo wordt dan wel gezegd - deze je teveel gevangen houden in de wereld van de gemanifesteerde vormen. Meditatie kan je daarvan bevrijden, het kan bewerkstelligen dat je de dingen los-



laat of er alleen maar naar kijkt, zodat er een andere laag van bewustzijn mogelijk wordt, waarbij verleden en toekomst uit zicht raken en je tot de ontdekking komt dat het levensdoel het direct voorhanden zijnde ogenblik is. Dit blijkt ontspannend te werken, er kan een bevrijdende werking vanuit gaan. Mede daarom wordt er ook gebruik van gemaakt in niet godsdienstige setting. Binnen organisaties, in het bedrijfsleven en bij non-profit instellingen wordt soms gepleit voor dergelijke meditatievormen, zoals er ook stemmen opgaan om de cognitieve benadering te temperen en open te staan voor een 'face to face' communicatie, voor wat dan 'intuïtief management' genoemd wordt. Een oud collega schreef een boek over 'Pi management of de kunst van het loslaten' als een geavanceerde kijk op ondernemen¹⁹. Het terzijde schuiven van het ijverige en inspannende denken en het bevorderen van een zekere leegte in het hoofd blijkt een heilzame werking te hebben. Menigeen is van mening dat dit een verfrissende uitwerking heeft om zaken te benaderen en creativiteit te bevorderen.

Dit wil niet zeggen dat taal, ratio en ons gewone bewustzijn geen nuttige bagage vormen. (Ze vormen een bijzondere kracht, waarschijnlijk het overlevingsmechanisme van de menselijke soort. We kunnen er anderen mee aanvallen, ons verdedigen en de wereld veroveren. We kunnen ermee analyseren, informatie verzamelen en categoriseren, zaken beheersen en – naar we denken – onder controle brengen.) Ze zijn zeker van belang, maar misschien zijn we er zo door verblind dat we ze verabsoluteren en ons er teveel mee identificeren. De ratio alleen kan geen optimaal geluk teweeg brengen.

'Taal is een prachtige menselijke verworvenheid, maar de kans dat je erdoor wordt afgeleid is bijna net zo groot als de kans dat je erdoor wordt geïnformeerd', schrijft Frans de Waal²⁰. Verschillende neurologen geven aan dat biologisch gezien het gewone talige bewustzijn geen veroorzakende factor is en er zelfs achteraan hobbelt²¹. Reden genoeg om het niet voortdurend te willen vasthouden, je er niet mee te identificeren.

Het menselijk bewustzijn vormt nog een ongrijpbaar verschijnsel dat volgens verschillende neurologen door de filosofie vaak ernstig is overschat of als een te vanzelfsprekend gegeven is beschouwd. Interdisciplinair onderzoek naar wat onder bewustzijn moet worden verstaan en welke soorten van bewustzijn er zoal zijn te onderscheiden, staat nog in de kinderschoenen.

In het kader van een geseulariseerde benadering van religieuze ervaring is de hypothese gerechtvaardigd dat er verschillende niveaus of lagen van bewustzijn moeten worden onderscheiden, waarbij het religieuze aansluiting vindt bij een ander bewustzijn dan het ik-bewustzijn waarin we dagelijks functioneren. Dat lost de vraag naar wat het bewustzijn is niet op, integendeel. Aanduidingen van ik-bewustzijn en cognitief bewustzijn blijven aanduidingen die nader geëxpliciteerd dienen te worden. Zo is bijvoorbeeld onduidelijk of aandacht een aspect van het cognitieve bewustzijn is of juist niet. Aandacht lijkt een cognitieve functie. Er wordt bij aandacht ergens aan gedacht. Een pasgeboren kind denkt echter nog nergens aan, maar lijkt wel aandacht ergens voor te kunnen hebben. En uit



de beschrijvingen van religieuze ervaringen blijkt soms dat aandacht de weg kan openen voor dat andere bewustzijn. In dat geval is aandacht juist geen cognitieve functie. Men kan ook concluderen dat er verschillende vormen van aandacht bestaan.

Het blijft uitermate moeilijk bewustzijn te definiëren en daar allerlei uitspraken over te doen. Bij mediterende monniken en yogi's kan de hersenwerking worden gemeten, maar daarmee weet men nog niet waarvan ze zich precies bewust zijn. Over één conclusie zal men het gemakkelijk eens zijn namelijk dat bewustzijn een veel complexer fenomeen is dan men een aantal decennia geleden dacht. De opvattingen over bewustzijn van eeuwen en zelfs millennia her, die vaste voet hebben binnen de grote wereldgodsdiensten, zijn aan een herijking toe. Toekomstig onderzoek waarbij biologie, neurologie en filosofie samenwerken kan meer licht werpen op wat we hier met ander bewustzijn hebben aangeduid. Mensen met religieuze en mystieke ervaringen zouden bereid moeten zijn daaraan hun medewerking te verlenen, al zal dat in de praktijk niet gemakkelijk zijn.

7.5 Vitaliserende transcendentie

Het overstijgen van het gewone vanzelfsprekende bewustzijn heb ik als transcendent aangeduid. Deze transcendentie kan op verschillende manieren worden begrepen, waarbij dan gedacht wordt aan het overstijgen van het menszijn of aan een participatie aan een andere, goddelijke wereld, maar ook aan een diepere dimensie, een andere laag van bewustzijn.

De mens is meer dan zijn ratio en zijn gewone talige bewustzijn. Wanneer er ervaringen zijn die dit bewustzijn te boven of te buiten gaan, wil dat nog niet zeggen dat ze de mens ook te boven of te buiten gaan. Mede onder invloed van het Griekse denken is deze transcendentie bij christendom en islam opgevat als een verwijzing naar een andere werkelijkheid, een goddelijke wereld van waaruit God of Allah zich openbaart. Het religieuze wordt hier gezien als datgene wat de mens geheel en totaal te boven gaat. Niet onbegrijpelijk, omdat de vanzelfsprekende onderscheidingen van de wereld der dingen verbleken bij een ervaring van de religieuze werkelijkheid waar alles één en heel is. De benadering van het religieuze als datgene wat mensen absoluut overstijgt gaat hier veelal gepaard met een negatief mensbeeld. Mensen zijn zwakke en nietige wezens die de handreikingen van God telkens beschamen, zondige wezens die zich laten meeslepen door hun driften en hartstochten en in hun goede momenten reikhalzend uitzien naar een ander lichaam en een andere wereld waar het lam en de leeuw samen grazen en waar alleen maar vrede en liefde heerst.

Plato, de vader der filosofen, grootgebracht met de Griekse godenwereld, zag de transcendentie ervaring²² als het aanschouwen van een glimp van een heel andere wereld, de wereld der ideeën die absoluut en onveranderlijk zijn en waar stralend licht de ogen van gewone stervelingen verblindt. Zijn dualistische benadering heeft eeuwenlang stand gehouden en heeft veel godsdienstige denkers geïnspi-



reerd. Maar sinds die tijd zijn er ook andere veronderstellingen en inzichten ontstaan die een ander mens- en wereldbeeld naar voren brachten. De huidige wetenschap beschouwt de aarde als een nietige stip in een gigantisch heelal en de mens als een kortstondig product van een onvoorspelbaar evolutieproces. Aan religieuze ervaring wordt hier in de regel amper aandacht besteed (soms wordt het religieuze gewoon ontkend), omdat deze niet past in een strikt cognitieve benadering. Daar tegenover staat een visie die dat religieuze plaatst tegen de achtergrond van de traditionele godsdiensten of/en die benadert vanuit het interpretatiekader van Plato.

Heden ten dage probeert menigeen deze impasse te doorbreken²³. Het religieuze hoeft niet als een signaal van een andere wereld te worden gezien en ook niet als onzin terzijde worden geschoven omdat het niet past in een verstandelijk denk-kader. Het religieuze dat mensen uittilt boven het gewone en vanzelfsprekende van iedere dag, dat hen zichzelf doet vergeten en laat beseffen dat de werkelijkheid altijd weer anders dan ze dachten, kan ook worden gezien als een diepere dimensie, een laag in ons bewustzijn waarmee we in contact komen met de bron van onze creativiteit. Dit kan een transcendentie genoemd worden die ons doet uitstijgen boven de gewone alledaagse werkelijkheid en die ons toegang verschaft tot wat in de ogen van godsdienstigen een andere werkelijkheid genoemd kan worden, een religieuze werkelijkheid, die echter niet als buitenaards of buitenwerelds hoeft te worden gezien. Ik spreek over een transcendentie die een vitaliserende uitwerking heeft, omdat het ons de toppen van ons menszijn kan doen ervaren, omdat we er in contact komen met ons diepste wezen wanneer ons gewone ratelende bewustzijn tot bedaren is gebracht en we in een verloren ogenblik, in een tijdloze flits van niet denkende aandacht waar geen onderscheidingen en differentiaties meer zijn, diep ontroerd raken en daarin een nieuw elan vinden.

De benadering vanuit deze transcendentie wijst dualiteit af, omdat ze ervan uitgaat dat die transcendentie een onderdeel van menszijn vormt en geen *Fremdkörper* dat ons vanuit een andere wereld ten deel valt. In de religieuze ervaring lijken we tot de basis te kunnen doordringen, daar waar de taal en het denken geen rol spelen. Het is goed mogelijk dat deze transcendentie een gevolg is van een bepaald contact met een ander bewustzijn dat in verhevigde mate het organisme doordringt en levend maakt. Dit bewustzijn is vermoedelijk zo fundamenteel dat we het gewoonlijk amper opmerken, verblind als we zijn door één van haar meest ingenieuze producten namelijk de woorden en getallen waarmee we spreken, rekenen en denken. Daardoor zijn we het machtigste wezen geworden van wat er op deze planeet leeft en beweegt. We zijn echter zo in de ban van dit talige bewustzijn dat we 'deze radio' amper nog kunnen uitzetten. We identificeren ons ermee. We zijn die radio, we zijn wat we zeggen en wat we denken. In de religieuze ervaring gaan mensen terug naar de basis en wordt duidelijk dat de wereld waarin ze leven niets anders is dan een druppel in een zee van ongekende mogelijkheden. Dit kan wijzen op iets dat mensen te boven gaat, maar ook zicht



geven op wie mensen eigenlijk zijn, wonderlijk leven, bron van creativiteit en *in nucleo* een wezen met ongekeerde mogelijkheden.

Deze transcendentie kan verschillen in omvang en intensiteit maar kenmerkt zich door een emotionaliteit die in eerste instantie niets van doen heeft met duiding, met taal, maar waarin vermoedelijk heel het organisme tot in z'n poriën beroerd wordt door een levendigheid die alleen het actuele hier en nu betreft. In mystieke literatuur wordt soms gesproken over levende ervaring²⁴, een ervaring die zo vitaal, nieuw en oorspronkelijk is dat er in eerste instantie geen woorden en geen aanduidingen voor bestaan. Het is alsof de gewone hersenactiviteiten geblokkeerd zijn. Mystici schrijven over ervaringen die hen sprakeloos maken. Woorden hebben iets bekends, zijn in die zin oud, tweedehands en verwijzen naar iets dat herkenbaar is. Het transcendente van de religieuze ervaring kan als nieuw en daarom ook als bron van vernieuwing en verandering worden gezien, zoals uit de getuigenissen van mystici vaak naar voren komt. Daarom spreek ik over vitaliserende transcendentie.

Het volstrekt nieuwe is echter moeilijk toegankelijk. Er moet iets herkenbaars in aanwezig zijn, anders kan het niet gekend en herkend worden. Een pasgeboren kind voor wie alles volstrekt nieuw is heeft daar geen weet van, kan daar geen weet van hebben, omdat het nog niet tot weten, tot kennen en herkennen in staat is. Wanneer het transcendente de ervaring binnentreedt moet het zich met iets dat bekend is verbinden, anders lijkt het niet goed mogelijk dit transcendente voor zichzelf en anderen kenbaar en herkenbaar te maken. Het kan ook zijn dat men in het transcendente iets van vroeger herkent, een vergelijkbaar oorspronkelijk gevoel dat nu versterkt herkenbaar wordt, zoals Van Erik van Ruysbeek en Franklin Jones dat in hun verwijzing naar jeugdherinneringen feitelijk aangeven. Verbazing en sprakeloosheid zijn groot. Nieuwe mogelijkheden dienen zich aan. Mystici worden creatief genoemd²⁵.

Het is niet uitgesloten dat de momenten waarop mensen heldere invallen krijgen, waar kunst ontstaat en uitvindingen gebeuren, waar men ineens de betrekkelijkheid van veel dingen inziet en geluk en verdriet op hun plaats vallen, momenten van transcendentie zijn die mensen zomaar en veelal onverwachts ten deel vallen. Het kan betekenen dat men door woorden en gedachten los te laten zich meer openstelt voor het transcendente, voor wat zenmeesters *satori* noemen, een moment van niet denken waarin men een flits van transcendent inzicht verwerft. Ik heb gewezen op de verhalen van Archimedes en Einstein die op verstrooide momenten ineens een ingeving kregen. Arthur Koestler rept over Amerikaans onderzoek naar de meest creatieve momenten in het wetenschappelijk bezig zijn en concludeert dat daarin het denken een ondergeschikte rol speelt omdat in de beslissende fase van de creatieve daad het denken buiten spel staat²⁶. Wanneer gesteld wordt dat de meeste uitvindingen en ontdekkingen bij toeval ontstaan, is het de vraag wat men daarmee bedoelt. Het zijn meestal momenten van onoplettendheid, momenten van leegte, dat men open staat en ontvankelijk is, actief ontvankelijk voor flitsen van transcendentie.



Wetenschappers, schrijvers en schilders gaan soms vroeg na het opstaan aan het werk omdat hun hoofd nog leeg is en ze dan creatiever zouden zijn. Soms schieten mensen midden in de nacht wakker en hebben dan ineens de oplossing van het probleem waarmee ze al weken worstelen. Er wordt gezegd dat kunstenaars scheppen vanuit een plek van niet denken. Kunst heeft door heel de geschiedenis heen een bepaalde band met het religieuze. Er zijn schilders die hun schilderijen als producten van religieuze ervaringen beschouwen zoals bijvoorbeeld William Blake en Diana Vandenberg²⁷. Kunst veronderstelt veelal een vrijmaken van ballast, een vrijmaken van denkbeelden, mensen het geheim van de open lege handen openbaren, zoals Emiel de Keyser dat uitdrukt.

*'De schilder maakt zichtbaar vanuit het onzichtbare om door het zichtbare de toeschouwer naar het onzichtbare in zichzelf terug te voeren. Het is vanzelfsprekend dat een schilder die iets van het geheim van de vrije hand bevroedt niet van de ene dag op de andere met een vrije hand kan schilderen. Oefenen is een voorwaarde en niet alleen op het schildersatelier.'*²⁸

Er zijn vele gedichten die een religieuze oorsprong verraden. Ik verwijs slechts naar het gedicht *Icoon* van Catharina Visser.

*'Er schuilt een gedaante in mijn eigen ik, die anders is en levender en vrijer,
die in zichzelf geen muren kent en tralies,
geen eigendunk heeft en geen geldingsdrang,
die zich weet los te maken uit de windsels van angst en gal en treurig zelfbeklag,
die opengaat en ademt in de ruimte en luisteren wil, geduld heeft en troosten kan
en minnend inziet wat een ander mens bezielt,
die geen bedenkingen, geen grenzen kent en lachend geeft
en deelt vanuit een wijd besef
dat allen op de aarde één zijn en dat geen lot ons breken kan,
omdat wij gronden in de echte liefde.
Soms in het donker kijkt dat diepste ik mij aan
en ik herken het als de levende ikoon van wat ons ooit is aangezegd,
de nieuwe mens in mij en iedereen verborgen,
zo ver, zo ver, maar onder ons bereik.'*²⁹

Het is een aannemelijke hypothese dat het vrijmaken van het talige bewustzijn (het leeg maken van het hoofd) mensen kan openstellen voor een diepere laag van bewustzijn die een vitaliserende transcendentie teweeg brengt welke men in een religieuze ervaring onder woorden tracht te brengen. Vaak zeggen schilders en dichters dat zij het niet zijn die schilderen of dichten maar dat het onder hun handen gebeurt, zoals ook een musicus er op een bepaalde manier zelf niet bij is als er muziek wordt gemaakt. Sommige mensen hebben daar meer talent voor, of/en hebben daar meer in geoefend. Misschien dat de ene cultuur daar ook meer open voor staat dan de andere. Het komt me voor dat deze transcendentie en wat die tot gevolg heeft meestal als een gave wordt ervaren, iets wat men in de schoot krijgt geworpen. Soms noemt men het toeval, of is het een fatum³⁰. In ieder geval



is het iets dat men niet zelf heeft kunnen bewerkstelligen. Wil Derkse zegt zelfs dat de aard van wat gegeven en ontvangen wordt bepaalt in hoeverre iets als mooi, als gelukt en gelukkig wordt ervaren. Hij schrijft:

*'Zowel in het wetenschappelijke domein als in de overige kunsten – dus ook de kunst van het goede leven – is het onze ervaring dat je het meest beslissende niet zelf kunt bewerkstelligen. Werk dat mooi is gelukt, dat is niet alleen de eigen verdienste. Daar is een term voor: transcendentie.'*³¹

Een dergelijke benadering kan echter gemakkelijk een stap te ver zijn omdat men dan gauw tot een negatief mensbeeld vervalt (dat veel godsdiensten kenmerkt) waarbij transcendentie zich niet beperkt tot een overschrijden van het ik of ego, maar van de hele mens. Mensen worden dan als beperkt of gebrekkig afgeschilderd, tot weinig goeds en moois in staat. Het is de goddelijke transcendentie die mensen uit het moeras omhoog tilt.

Transcendentie beschouw ik als een menselijke transcendentie die het gewone bewustzijn overschrijdt en ons onverwachts iets nieuws in de schoot kan werpen. Vanzelfsprekende woorden en gedachten kunnen dat gemakkelijk belemmeren. In onze cultuur nemen woorden nogal een dominante positie in, hecht men het meeste belang aan uitspraken en waarheden die - zeker in het verleden - vaak een absoluut karakter hadden. In het onderwijs is er meestal alleen maar aandacht voor het verbale geweld van waarheden en instructies. Men leert er niet hoe het avontuur te zoeken of hoe men gelukkig kan worden, welke adviezen daarvoor zijn. Als het gebeurt, dan gaat het in de eerste plaats om een leer die je moet geloven. In zekere zin kan zelfs worden opgemerkt dat het woord zo belangrijk is dat het God is geworden. Woorden zijn het allerbelangrijkste, kunnen zelfs als onfeilbaar worden beschouwd. God is het woord dat is vlees geworden. Bij de Reformatie ging het in eerste instantie alleen om het woord, de rest werd terzijde geschoven. Veel geloof verwijst vooral naar geloofsartikelen, naar woorden en waarheden die je moet aannemen op gezag van een ander. Woorden, oude woorden van heilige boeken staan centraal in het christendom, maar ook bij joden en moslims.

Wanneer echter door de woorden kan worden heen gekeken, wanneer we ze kunnen beschouwen als tekenen van een veranderend en contingent bestaan, dan zijn het de vlaggen van de schepen die mensen door de golven van de tijd hebben gevoerd, herinneringen, spiegels van herkenning en een relativering van onze eigen wapperende vlag.

Een conclusie die na het bovenstaande kan worden getrokken is dat de woorden en waarheden van de wereld waarin we leven niet het belangrijkste zijn, dat we ze moeten kunnen loslaten om open te staan voor een ander bewustzijn, hetgeen een vitaliserende transcendentie teweeg kan brengen. Wanneer we het gewone cognitieve bewustzijn voor een paar momenten achter ons zouden kunnen laten, staan we ook dicht bij alles wat leeft, dichtbij dan we ooit hebben vermoed, omdat we de differentiërende woorden en gedachten die onderscheidingen en



scheidingen aanbrengen ook achter hebben gelaten. Dan is de kans groot dat we vervuld worden van een vitaliserende transcendentie die leidt naar de bron en basis van het bestaan.

In de volgende paragraaf wordt nog eens onderstreept hoe deze transcendentie gepaard gaat met optimaal geluk

7.6 Optimaal geluk

Religieuze ervaringen die een vitaliserende transcendentie teweeg brengen blijken hoogtepunten te zijn in een menselijk bestaan. Mystici hebben ervaringen gehad die zij hebben beleefd als *summum bonum*, het hoogste geluk dat veelal gepaard ging met een bevrijding, een verlichting, ook wel *metanoia*, bekering of wedergeboorte genoemd, die als een intensieve eenheidservaring of godservaring is beschreven. Wat deze mystici aan hun volgelingen doorgaven waren lang niet altijd dogmatische leerstellingen maar vaak oefenpraktijken, instructies: doe dit, doe dat. Door deze instructies op te volgen leerden hun leerlingen zich open te stellen voor dergelijke religieuze ervaringen, want vooral daarin lag het belang. In oude boeddhistische teksten lezen we dat mensen zich niet moeten laten leiden door wat anderen beweren, maar dat ze de instructies moeten volgen om zo via eigen ervaring en beleving in te zien wat waar is en wat gelukkig maakt³². Ook het oorspronkelijke jodendom bestaat meer uit instructies dan uit te geloven waarheden.

Vaak werd in de loop der tijd dit instruerende gedachtegoed uitgebreid met nieuwe data, aangepast bij de veranderende omstandigheden en ontstond er een bepaalde leer waarbij de woorden en opvattingen een dominante plaats verwierven, bedoeld om het belang van het religieuze geluk te onderstrepen.

Misschien was het wel de oorspronkelijke functie van verschillende godsdiensten dat ze de mensen via het transcendente van de religieuze ervaring de weg wilden wijzen naar het optimale geluk en hen daarmee konden uittillen boven het soms uitzichtloze van het bestaan waardoor men kon overleven. De religieuze ervaring werd daarbij ook gemakkelijk geplaatst op de wenkende horizon van de toekomst, zelfs over de dood heen waar immers alles moest worden losgelaten en men weer één werd met de basis of de oorsprong van het bestaan, waar alle differentiaties teniet werden gedaan en men verbonden werd met degene die men de schepper van hemel en aarde noemde. Gevoed door de religieuze ervaringen van velen kunnen waarheden en voorschriften ontwikkeld zijn om daarmee te trachten het unieke van het religieuze aan te duiden. Dergelijke ervaringen zijn echter moeilijk in woorden te vangen of door middel van instructies op te roepen, zoals we dat ook weten van het geluk dat ons dagelijks via talrijke reclames en boodschappen in allerlei toonaarden wordt voorgehouden. Luchtspiegelingen die niet in staat zijn optimaal geluk onder handbereik te brengen. Vaak werken dergelijke oproepen averechts omdat het transcendente en het opti-



male geluk niet het resultaat zijn van persoonlijke veroveringen of van een zich vastklampen aan bepaalde verwachtingen en waarheden. Het ik of het ego dat zo graag dat geluk of die religieuze eenwording wil bereiken is zelf de grootste sta-in-de-weg. Het is een product van identificaties dat oplost bij een transcendent bewustzijn. Dan blijken onderscheidingen en identificaties weg te vallen in een totale verbondenheid, een eenheid die de gedifferentieerde werkelijkheid te buiten gaat en het ego doet verdampen.

Het ego wordt in de regel door iedereen als het meest belangrijke beschouwd. Depersonalisatie lijkt voor veel psychologen en psychiaters het ergste wat mensen kan overkomen. De overlevingsdrang ligt diep verankerd in alles wat leeft en heeft zich vastgezet in een ikbesef dat zichzelf wil handhaven en wil vasthouden wat het heeft. Dit gaat ook gepaard met een bepaalde voldaanheid, met een bepaald geluk. Tegelijkertijd heeft dit echter tot gevolg dat men wil blijven wie men is (wie men in de loop der tijd denkt te zijn geworden) en dat men pijn en verdriet heeft bij wat dit doet veranderen. We zijn het ik, de persoon die we in het verleden zijn geworden. We koesteren dit ego en projecteren het naar de toekomst. Tijd en ego zijn nauw met elkaar verbonden. Steeds als we in het verleden leven, aan vroeger denken of ons op de toekomst voorbereiden kunnen we er zeker van zijn dat het ego niet ver weg is, schrijft David Cooper¹⁶. Dit zou betekenen dat ook het optimale geluk dan nog ver te zoeken is.

Het is geen eenvoudige opgave het ego los te laten, zich niet langer te identificeren met herinneringen, met de vertrouwde mensen en dingen rondom. Men moet bereid zijn dit alles los te laten om dan te wachten en open te staan voor de religieuze emotie. Degenen die daartoe niet bereid zijn, die vasthouden aan hun bestaande wereld, verschillen eigenlijk niet van de autoriteiten die in de Middeleeuwen weigerden de instructie van Galileï te volgen en die niet door de telescoop wilden kijken, betoogt Ken Wilber³³. Dat is mooi gezegd, maar dan wordt de moeilijkheidsgraad wel onderschat. Het is geen sinecure je bestaande wereld los te laten, de woordenradio uit te zetten en alle denkpatronen op te schorten, want bijna alles wat we zijn is er op gericht dit te voorkomen. Vaak moet het ons uit handen geslagen worden, zoals de dichter Rabindranath Tagore dit naar voren brengt.

‘Wij zijn er niet in opgevoed het onvermijdelijke als natuurlijk te erkennen en kunnen zodoende niet met gratie datgene opgeven wat gaan moet, maar moeten noodzakelijkerwijs wachten tot het van ons wordt weggerukt. De waarheid komt als overweldigender omdat wij de kunst haar als gast te ontvangen hebben verloren.’³⁴

‘Sterf en word’ adviseerden de Japanse zenmeesters. Dit klinkt ook niet bepaald eenvoudig. In haar geschriften over mystiek geeft Evelyn Underhill aan dat de weg naar een intenser leven niet gemakkelijk is.

‘Concentratie, bezinning, diepgaande zelfkritiek, het tot rust brengen van het zakelijk ingestelde leven van alledag, van de rusteloze emoties van afgunst en



begeerte, het vrijwillig opgeven van alle zelf-interesse en van het voortdurend bedacht zijn op eigen belang – deze moeilijke wegen moet de mens bewandelen alvorens hij enig begrip krijgt van een groter en intenser leven waarin hij altijd reeds was opgenomen, maar waarvan hij zo lang niets heeft geweten.³⁵

Het gaat er in deze publicatie niet om aan te geven op welke manier men tot religieuze ervaringen kan komen, hoe men het optimale geluk waarvan de religieuze ervaring getuigt kan bereiken. Ik wil slechts betogen dát ze mogelijk zijn en dat verschillende mystici beweren dat je kunt leren er voor open te staan. Dergelijke gelukservaringen lijken mensen te overkomen. Alles wat met onze individualiteit te maken heeft, heel ons cognitieve bewustzijn, onze inzet, ons streven en willen, lijken ongeschikt om dit geluk op te roepen. Dit alles vormt echter wel een voorwaarde, want zonder dit bewustzijn, zonder ego en zonder taal kan er niets worden losgelaten, kan er niets uit handen worden geslagen en is er geen ervaring mogelijk om daarvan te getuigen. Dit sluit ook aan bij de mystieke traditie waarvan bijvoorbeeld Karlfried Graf von Dürckheim getuigt:

‘Zonder de ontwikkeling van een bij de gratie van tegenstellingen bestaande ik-wereld, is er geen vruchtbare ervaring van de transcendente eenheid van het leven mogelijk.’³⁶

Een voorwaarde is iets anders dan een middel. Het optimale geluk is geen gevolg van middelen die gesmeed zijn door de wensen van onze individualiteit. Het is ook niet zo gemakkelijk bereikbaar als vroegere en hedendaagse instanties en organisaties ons in de regel via instructies, uitspraken en reclames willen doen geloven. Men kan slechts proberen open te staan, open te zijn en zich niet met van alles te identificeren. Daarmee kan men zich hoeden voor het vaststellen van waarheden en het accepteren van vanzelfsprekendheden waarin de verwondering en het niet weten worden gedood.

Dit is iets anders dan ons heden ten dage door hogepriesters van de geseculariseerde maatschappij of van de sacrale godsdiensten wordt voorgehouden. Meer dan vroeger is het aan iedereen zelf een leven te leiden dat vervuld wordt om het vervolgens te ontledigen. Iedere levensvervulling is als een ervaring waar met vallen en opstaan het bereikte uiteindelijk moet worden losgelaten om weer terug te keren naar daar waar alles één is.

7.7 Toch religieus

De aanduiding ‘religieuze ervaring’ roept soms zoveel weerstanden op dat men zich kan afvragen of het niet beter is een ander woord te gebruiken. Dit geldt zo mogelijk nog meer voor de term religieus. Ik wil de religieuze ervaring en dit religieuze echter nadrukkelijk in het perspectief van de geschiedenis plaatsen en aansluiten bij de vele mystieke ervaringen die de geschiedenis hebben gekleurd, waarin mensen zich vanuit hun religieuze ervaringen (collectief of individueel)



herkennen, die hen motiveerden, hen op de been hielden en in moeilijke tijden deden overleven. Daarom zoek ik vooralsnog niet naar een alternatief, naar andere benamingen, die eeuwen geleden niet voorkwamen, zoals spiritueel of het spirituele. Het *spiritus* van spiritueel en spiritualiteit verwijst voor mij bovendien te weinig naar de lichamelijke component, de lichamelijke emotie die de mens op al zijn niveaus in beroering brengt. Ook het *flow* van Csikszentmihaly wijst teveel in de richting van geluk dat je op een bepaalde manier wel even kunt bereiken, terwijl het optimale geluk niet zo gemakkelijk als resultaat van een individuele inspanning kan worden bereikt. Het is niet het gevolg van een technologische ingreep, maar het heeft meer iets van een geschenk.

Eros, amor of liefde zouden als aanduidingen van het religieuze kunnen worden gezien, maar deze woorden roepen nog meer misverstanden op. Iedereen heeft het over liefde maar het wordt nogal verschillend geïnterpreteerd. In de media overheerst een romantische omschrijving van gehechtheid of genegenheid, meestal in verband gebracht met seksualiteit. Men spreekt over betaalde liefde, over kinderblijft, zelfliefde, over verliefdheid en liefde van ouders voor hun kinderen. Verwarring rond de betekenis van liefde werkt onvermogen tot liefde zelfs in de hand. 'Bij gebrek aan voorlichting, educatie en discussie op dit gebied verkeren de meeste mensen bij de start van hun relatieleven in de veronderstelling dat ze weten wat liefde is en dat ze sowieso en van meet af aan tot liefhebben in staat zijn; en velen blijven ook na jarenlange ervaring met partnerrelaties op dat standpunt staan', schrijft Sharan Melters. 'Meestal blijkt liefde een vorm van halen onder het mom van brengen'³⁷.

Hoewel liefde en verliefdheid verschillende overeenkomsten vertonen met religieuze ervaringen (zoals in mystieke en religieuze literatuur ook wordt aangegeven), leiden deze termen heden ten dage volgens mij tot nog meer verwarring dan het woord religieus. Hier ligt het accent toch meer op het zichzelf wegcijferen, op loslaten, terwijl liefde vooral naar warme genegenheid en gehechtheid verwijst zoals Van Dale als groot woordenboek der Nederlandse taal ook als eerste betekenis aangeeft. De geschiedenis van de religieuze ervaring biedt meer aanknopingspunten dan de geschiedenis van liefde en verliefdheid.

Geschiedenis laat zien hoe we door het verleden zijn bepaald, hoe het verleden ons kleurt. Ons gezicht, onze handen en voeten zijn er door getekend; onze gedachten, de woorden die we gebruiken zijn getuigenissen van het verleden. Geschiedenis biedt als de geordende herinnering van een cultuur inzicht in hoe mensen zijn geworden tot wie ze zijn en die leert dat mensen historische wezens zijn in een veranderende werkelijkheid. Ook de geschiedenis zelf is aan een voortdurende verandering onderhevig. Omdat het heden verandert, verandert ook het verleden en kijken we telkens weer op andere manieren terug naar wat is geweest. De vervlechting, de onverbreeklijke samenhang tussen heden, verleden en toekomst heeft tot gevolg dat we ook de geschiedenis zelf voortdurend moeten herschrijven, hetgeen iets anders is dan overnemen of overschrijven.

In die veranderende geschiedenis komen telkens wonderlijke ervaringen te voorschijn, ervaringen die mensen in de moeilijkste levenssituaties boven zichzelf

deden uitstijgen en die ze millennia lang als religieus betitelden. Het is het religieuze van die ervaringen dat vanuit mijn hypothese de geschiedenis heeft beïnvloed en voor een groot deel heeft bepaald, en dat mensen in sommige tijden een optimaal geluk bezorgde, hen soms intensief gelukkig heeft gemaakt.

De religieuze ervaring wordt gekleurd door de geschiedenis en meestal ook door haar verklaard. Iedere verklaring is echter slechts een hypothese die aan de toekomst wordt voorgelegd.

Vanuit verbondenheid met al die religieuze mensen wil ik aansluiten bij wat zij als hun meest indrukwekkende ervaringen hebben beschouwd, wat sommigen van hen in een levenslang heimwee hebben gekoesterd en waarover ze een leven lang hebben verhaald, wat later weer door anderen is bestreden en ontkend omdat die met bevroren verhalen werden geconfronteerd en met hypothesen die als absolute waarheden werden beschouwd. Religieuze ervaringen zijn levende ervaringen, verrassend en altijd anders dan men gewoon is te denken, maar ze zitten met een streng aan de geschiedenis vast omdat men er zich anders niet over kan uiten en erover kan communiceren.

Het religieuze is vooral een alles doordringend gevoel dat vanuit het diepste bewustzijn doordringt tot in de bewuste ervaring en zich dan noodzakelijkerwijs vastzet als een verhaal, in woorden die gemakkelijk een eigen leven gaan leiden en levende ervaringen vertalen naar onveranderlijke waarheden. 'Er is geen naam die klopt, geen woord dat niet vroeg of laat uiteenvalt', dichtte Hans Andreus³⁸. Ook de benaming van religieus waarmee we onze meeste bijzondere ervaringen aanduiden is slechts een wenkend gebaar vanuit een bepaalde periode in de geschiedenis, misschien voor anderen nu al onverstaanbaar, maar voor mij de naam van worden en zijn.



Persoonsnamenregister

Achterberg, Gerrit 32, 71-72
Aitchison, Jean 150
Al-Ghazali 122
Al-Hallaadj 112
Alacoque, Margaretha Maria 109, 121, 126
Amstrong, Karen 41, 71
Andreas, Hans 83-84, 129, 200
Apostel, Leo 23, 80, 84, 124, 172
Augustinus, Aurelius 36, 169
Austin, J.P. 142
Baal, J. van 81-82, 84, 122
Bergson, H. 41, 97, 136, 169
Bingen, Hildegard van 101
Blake, William 31, 61, 194
Boehme, Jacob 58, 60, 107-109, 125
Boer, Minister M. de 171
Boer, Theo de 29
Brodkey, Harold 90, 92
Bruschke, Alberic 168
Bulhof, Ilse 143
Campbell, Joseph 20
Chantepie de la Saussaye, P.D. 20
Chödrön, Pema 114
Cliteur, Paul 17
Cooper, David A. 188, 197
Csikszentmihalyi, Mihaly 86-87, 89, 124
Cupertino, Jozef van 99
Damasio, Antonio 140-141, 160-162, 174, 178, 181, 186
Darwin, Charles 15, 99
Dennett, Daniel C. 18, 142, 186
Derkse, Wil 173, 195
Derrida, J. 174
Descartes, R. 18, 140, 182, 185
Dilthey, W. 24
Douven, Karel 30
Duintjer, Otto 160, 162, 174, 176, 187
Dupré, Louis 118
Dürckheim, Karlfried Graf von 198
Eckhart, Meester 101, 106-107, 177
Eliade, Mircea 45-47
Erasmus, D. 100
Ferrucci, Piero 85, 88, 96

- Foucault, Michel 160
 Franciscus van Assisië 101-104, 125-126, 129, 134, 177
 Freud, S. 77
 Gadamer, H.G. 29
 Gautama, Siddharta 28, 43
 Gezelle, Guido 128, 175
 Goudappel, H.M. 44
 Goudsblom, J. 17
 Habermas, Jürgen 182
 Hadewych 103-104, 125-126, 154, 162
 Hafiz 112
 Hammarskjöld, Dag 83-84, 129
 Hanken, Albert 131, 144-147
 Havel, V. 30
 Hegel, G.F. 36-37, 40, 99
 Heidegger, M. 26, 47, 136, 169
 Hensen, Wilfried 84
 Heracleitos 27-28, 37, 186
 Hillesum, Etty 84-85, 95
 Hubert, H. 44
 Huxley, Aldous 74, 96
 Huxley, Thomas 15
 IJssel, Suzette van 80
 IJsseling, Samuel 29
 James, William 26, 35, 41-48, 71-72, 74, 95, 97, 100, 129-136, 139, 157, 176, 180
 Johannes van het Kruis 101, 106, 113, 126, 154, 162, 174
 Jones, Franklin 63-74, 78, 85, 94, 125-127, 129, 154, 160, 162, 165, 193
 Jung, Carl 164
 Kant, Immanuel 45, 182-183, 185
 Keyser, Emiel de 194
 Kierkegaard, S. 15, 38, 136
 Klein, Yves 166
 Kloppenburg, Ria 113
 Koestler, A. 16, 193
 Kok, Hille 75
 Krishnamurti J. 88-89, 94-96, 122, 128-130, 165
 Kuitert, H. 44, 79-80, 95
 Laeyendecker, L. 50
 Lao-Tsee 50, 98, 116
 Leeuw, G van der 20
 Liere, F.A. van 175
 Maas, Frans 106
 Magdeburg, Mechtild van 101
 Magritte, René 160, 169, 175
 Mans, Inge 99
 Maréchal, Mimi 125, 128

- Marie de l'Incarnation 108
 Martelaere, Patricia de 137, 151
 Marx, Karl 37, 40
 Maslow, Abraham 52, 74, 85, 88-89, 95-96, 122, 124, 127, 129, 146, 166, 168
 Mauss, Marcel 45, 48
 Melters, Sharon 199
 Merleau-Ponty, Maurice 136-139
 Meuleman, G. 75-76
 Meynen, Michel 142
 Miller, Carolyn 77-78
 Montaigne, M. de 36
 Morris, Desmond 151
 Nescio 167
 Nicolaas van Cusa 60
 Nietzsche, Friedrich 15, 28, 36, 38-40, 47, 75, 91, 132, 178
 Otto, Rudolf 45-48
 Parmenides 27
 Pascal, Blaise 121
 Petrarca, Fr. 36
 Peursen, C.A. van 119
 Pinxten, Rik 23, 119
 Praag, J. van 16
 Quispel, G. 44
 Raine, Kathleen 61-62, 64, 67, 73, 89, 125, 127, 129
 Rajneesh, Shree 70
 Ricard, Mathieu 183
 Ricoeur, P. 29
 Rinpoche, Sogyal 163
 Roberts, Jane 76
 Roemi, Jalel Al-din 112
 Roemi, Jalel Al-Din 125
 Rousseau, J.J. 36
 Russell, Bertrand 24, 133, 165
 Ruusbrouc, Jan van 104
 Ruysbeek, Erik van 56-58, 60-65, 67, 70, 72-73, 78, 88, 96, 122, 125, 127, 152, 154,
 158, 184, 193
 Saane, Joke van 143, 161
 Safranski, Rüdiger 185
 Scharfstein, Ben-Ami 110, 116
 Scheler, Max 161
 Schillebeeckx, E. 44
 Schmidt, José 84
 Schrödinger, Erwin 184
 Searle, J.R. 142
 Silesius, Angelus 101, 107, 125, 168
 Sloterdijk, Peter 28

Smit, Alexander 120
Smith, R. 44
Smits, Luchsius 30
Smits, P. 22
Spinoza, B. de 40
Staal, Frits 41, 53
Steggink, Otger 102-103
Stokhof, Martin 153
Strauss, D. Fr. 37
Suster Bertken 105, 165
Taylor, Charles 180-182
Tenhaeff, W.H.C. 76, 77
Teresia van Avilla 101, 109, 134
Tersteegen, Gerhard 108
Thijssen, Hein 92, 95, 125
Tholens, Dom 23
Tweedie, Irina 113
Underhill, Evelyn 52-53, 124, 198
Valéry, Paul 87
Vandenberg, Diana 194
Veenhoven, Ruut 86
Veerman, Hanneke 81
Vergote, Antoon 24, 45-46, 136, 161
Verhoeven, Cornelis 92-93, 170
Visser, Catharina 194
Vroon, Piet 16
Waal, Frans de 17, 141, 144, 151, 186, 190
Wall, Patrick 78
Watts, Alan 28, 162-163
Weber, Max 179, 182, 185
Weil, Simone 81, 109, 126, 154
Westley, John 108
Wilber, Ken 41, 183-185, 197
Wilde, Oscar 91, 170
Witteveen, J. 44, 112
Wittgenstein 48
Wittgenstein, L. 48, 132, 154, 159, 176



Over de auteur

Geboren op 15 augustus 1938 in Velsen-Noord ging Piet Winkelaar in 1951 naar het internaat van het missiehuis van de missionarissen van het heilig Hart (MSC). Na zijn humaniora en het noviciaat legde hij in 1959 de kloostergeloften af en werd daarmee lid van deze congregatie. Hij studeerde achtereenvolgens filosofie en theologie en werd in 1964 tot priester gewijd. Na een periode van pastoraal werk in Arnhem en Deventer keerde hij in 1967 de kerk de rug toe. In 1968 trad hij ook uit de congregatie.

Vervolgens werkte hij als hoofdgroepsleider in een orthopedagogisch centrum en later als secretaris vormingsleider bij de plattelandjongeren in Noord en Zuid Holland. Ondertussen studeerde hij inrichtingswerk en cultureel werk aan de sociale academie en vervolgde die met de kadercursus opbouwwerk. Vanaf 1970 was hij werkzaam in het opbouwwerk bij de stichting samenlevingsopbouw in de kop van Noord Holland.

In de periode van 1975 – 1999 was Winkelaar verbonden aan hogeschool de Horst in Driebergen waar hij les gaf in ondermeer opbouwwerk, methodiek en filosofie. Ook hield hij zich intensief bezig met de aansluiting tussen opleiding en werkveld. Van 1980 tot 1984 werd hij gedetacheerd bij een landelijk project van de gezamenlijke sociaal agogische opleidingen m.b.t. relatieverbetering tussen opleiding en werkveld. In 1988 was hij als voorzitter van een landelijk studierichtingenoverleg betrokken bij het tot stand komen van een nieuwe studierichting in het HBO, namelijk die van Sociaal Pedagogische Hulpverlening (SPH). Vanaf 1992 zette hij zich in om tot een gezamenlijke beroepsvereniging voor die werksoort te komen en in 1994 startte hij met uitgeverij SWP het tijdschrift *SPH*, waarvan hij nu tien jaar hoofdredacteur is.

Op diverse terreinen heeft Piet Winkelaar het nodige geschreven en gepubliceerd. Al vanaf zijn studietijd was hij redacteur van een of ander tijdschrift. In 1979 publiceerde hij *Bouwstenen voor opbouwwerk* (Nelissen, Bloemendaal). In 1988 verscheen bij uitgeverij Lemma de eerste druk van *Methodisch werken*, dat diverse drukken en oplages kende (in 2003 de vierde oplage van de vierde druk). Bij uitgeverij SWP publiceerde hij in 1998: *Basismateriaal voor opleiding en werkveld*.

Piet was een van de initiatiefnemers van het centrum voor spirituele wegen in Utrecht waar hij van 1989 tot 1993 actief bij betrokken was. Mede naar aanleiding daarvan publiceerde hij in 1994 het boek *Zingeving en wereldbeschouwing* (Lemma, Utrecht) waarvan in 2000 de tweede geheel herziene druk verscheen.



ANDERS DAN WE DENKEN

Vanaf zijn vertrek bij de Horst in 1999 tot 2002 was hij betrokken bij het hoger onderwijs voor ouderen (HOVO), waar hij doceerde over zingevingsvraagstukken en filosofie. In dat kader publiceerde hij in 2001: *Bouwstenen voor filosofie* (SWP, Amsterdam). In datzelfde jaar begon hij aan het proefschrift *Anders dan we denken*, waarin het religieuze wordt benaderd vanuit een secularisatie in de tweede macht.







Colofon

Anders dan we denken
Een gesecculariseerde benadering van het religieuze
Piet Winkelaar

ISBN 978 90 6665 829 5
NUR 700

Illustratie omslag
'Toren van Babel' door Pieter Bruegel de Oude (Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam)

Vormgeving
Redactie bureau Ron Heijer, Markelo

Uitgever
Paul Roosenstein

Voor informatie over overige uitgaven van Uitgeverij SWP:
Postbus 257, 1000 AG Amsterdam
Telefoon: (020) 330 72 00
Fax: (020) 330 80 40
E-mail: swp@swpbook.com
Internet: www.swpbook.com

Noten

Inleiding:

- ¹ Jan Bor en Erit Petersm, *Verbeelding van het denken*, Uitg. Contact, Amsterdam/Antwerpen 1995, blz. 14
- ² Cornelis Verhoeven, *Tractaat over het spieken*, Ambo, Utrecht 1983, blz. 23

Hoofdstuk 1:

- ¹ In *'De Staat'* onderscheidt Plato in de ziel naast het rationele element, ook het begerende en het temperamentvolle element. Deze drie elementen moeten met elkaar in harmonie zijn, geleid door het rationele element. *'De rechtvaardige zorgt ervoor dat in zijn eigen huishouden alles goed op zijn plaats is en dat hij de baas is over zichzelf. Hij weet de drie delen te doen harmoniëren net als de drie grondtonen van een akkoord.'* In *'Phaidros'* vergelijkt Plato dit harmoniëren met wagen mennen, waarbij de wagenmenner het intellect voorstelt, het goede paard het temperament en het weerspannige paard de begeerten. Het intellect is het hoogste zielsvermogen, afkomstig uit de ideeënwereld en van goddelijke oorsprong
- ² Volgens Wilma Resing en Pieter Drenth (*Intelligentie, weten en meten*, Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2001) een veel geciteerde definitie van D. Wechsler (*The measurement of adult intelligence*, Baltimore 1944)
- ³ Zie Paul Cliteur, Onze verhouding tot de apen, de consequenties van het darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal, Oratie bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de faculteit der wijsbegeerte en technische maatschappijvakken aan de technische universiteit Delft, 1 november 1995
- ⁴ Bert Boelaars, *De kostbare mens. Inleiding tot het humanisme*, De Arbeiderspers Amsterdam/Antwerpen 1997, blz. 28. Na de oorlog beschouwt men intelligentie niet meer zo vanzelfsprekend als het meest kenmerkende menselijke vermogen. Men is ook bekend met 'idiots savants', mensen die in hun totaliteit als mentaal geretardeerd worden beschouwd maar in een bepaald intellectueel gebied uitblinken door bijvoorbeeld geweldig te kunnen rekenen. Jean Aitchison maakt melding van ene Christopher uit Engeland die verstandelijk functioneert op het niveau van een kind, maar wel meer dan 22 vreemde talen spreekt en ook vragen over en in die taal kan beantwoorden, zoals ze ook wijzen op personen die slechts op één terrein uitblinken. (*De sprekende aap*, Het Spectrum Utrecht 1997, blz. 56)
- ⁵ Zie Wilma Resing en Pieter Drenth, *Intelligentie, weten en meten*, Uitgeverij Nieuwezijds Amsterdam 2001, blz. 76-70. Zij wijzen erop dat er verschillende intelligenties worden onderscheiden die bijna allemaal min of meer omstreden zijn. Ze noemen linguïstische intelligentie, ruimtelijke intelligentie, logisch-wiskundige intelligentie, muzikale intelligentie, lichamelijke bewegingsintelligentie, naturalistische intelligentie, interpersoonlijke intelligentie en intrapersoonlijke intelli-

gentie. Ze zijn allemaal te bekritisieren, omdat in hun ogen cognitieve processen onvoldoende van hersenfuncties kunnen worden onderscheiden en omdat de samenhang tussen hersenstructuren, cognitieve processen en het uiteindelijke gedrag onvoldoende duidelijk is.

- 6 Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, Wereldbibliotheek Amsterdam 2001. Zie ook Tor Nørretranders, *Het bewustzijn als bedrieger. Een mythe ontrafeld*, uit het Deens vertaald door Kor de Vries, De Arbeiderspers Amsterdam 2000. Philip Johnsons-Laird, *De computer en de menselijke geest. Een inleiding in de cognitiewetenschap*, Het Spectrum Utrecht 1993. De Thomas More Stichting en het Thijmgenootschap organiseerden op 30 september 2000 in Krasnapolsky te Amsterdam het symposium 'In het diepst van mijn gedachten', waarbij professor Lex Cools betoogde dat het menselijk bewustzijn geen veroorzakende factor vormt, maar er achteraan hobbelt.
- 7 Op het symposium van 30 september 2000 zei prof. Dr. D.F. Swaab het volgende (ook afgedrukt in Trouw van 30 september): 'Wat in te brengen is tegen filosofen en theologen die het concept 'bewustzijn' blijven hanteren om daarmee het begrip 'vrije wil' te kunnen dekken, is dat er ook bij volledig bewustzijn geen sprake is van vrijheid (al denken we die wel te ervaren), maar van een verregaande gedetermineerdheid door de structuur van de hersenen. Wij zijn zeer complexe 'bewuste' automaten. De structuur van de hersenen is de resultante van de genetische bepaaldheid en van de competitie tussen de zich ontwikkelende hersencellen; en die wordt beïnvloed door buurcellen, hormonen, invloeden vanuit het moederlichaam en de verdere omgeving. Hoewel hiermee de vrijheid van hersenen en 'geest' bestreden wordt, blijft de uniciteit van hersenstructuren en daarmee van de geest die er het product van is van ieder individueel persoon overeind.' Swaab identificeert vrijheid hier wel erg gemakkelijk met een geïdealiseerde keuzevrijheid. Naast het vermeende kunnen kiezen uit vele mogelijkheden, is er de vrijheid van: hier sta ik, ik kan niet anders. Ook vrijheid als afwezigheid van externe dwang is een andere vrijheid dan die Swaab hier ontkent. Het is wat al te gemakkelijk vrijheid als een geïdealiseerde keuzevrijheid te benoemen en vervolgens alle vrijheid te ontkennen. Maar de benadering van neurowetenschappers geeft wel aan dat vrijheid, bewustzijn en intelligentie minder duidelijke aanduidingen zijn dan men vroeger dacht.
- 8 In de paleantropologie wordt er naast de *homo sapiens* gesproken over de *homo erectus*, de *homo habilis*, de *Australopithecus*, de *Africanus*, de *Afarensis*, de *Neanderthaler*, allemaal hominiden die rechtop liepen en een herseninhoud hadden variërend van 425 cc tot 1470 cc. Het grootste hersenvolume is van de *Neanderthaler* die rond 30.000 jaar geleden is uitgestorven. De *homo sapiens* ontstaat meer dan 100.000 jaar geleden en had een herseninhoud van 1330 cc, hetzelfde als de huidige mens. Het is niet uitgesloten dat die *homo sapiens* nog een wild en behaard wezen was dat niet kon praten en denken, niet kon plannen en organiseren, niet beschikte over een bewustzijn en een ik-besef zoals wij dat kennen en die veel dichter bij de dieren stond dan wij vaak aannemen. Het is goed mogelijk dat kenmerkende eigenschappen die wij als typisch menselijk beschouwen, zoals intelligent gedrag, vrijheid en verantwoordelijkheid, kunnen denken en redeneren, dat deze eigenschappen pas in de laatste tienduizend jaar zijn ontstaan c.q. ontwikkeld. Zie Kenneth J. Hsui, *Het grote uitsterven, kosmische catastrofes, dinosaurussen en de evolutietheorie*, Meulenhoff Amsterdam 1988; Piet Vroom,

- Wolfsklem. *De evolutie van het menselijke gedrag*, Ambo Baarn 1992, blz. 52 e.v.; Jean Aitchison, *De sprekende aap. Over de oorsprong en evolutie van de menselijke taal*, Het Spectrum Utrecht, 1997
- ⁹ Frans de Waal, *Van nature goed, over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren*, Contact Amsterdam/Antwerpen blz. 88
- ¹⁰ Paul Cliteur, *Onze verhouding tot de apen, de consequenties van het darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal*, o.c.
- ¹¹ J. Goudsblom, *Stof waar honger uit ontstond. Over evolutie en sociale processen*, Meulenhoff Amsterdam 2001, blz. 53
- ¹² Frans de Waal, *Van nature goed, over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren*, Contact Amsterdam/Antwerpen 1996, blz. 81
- ¹³ Toen de vrijheid van het existentialisme hoog in het vaandel stond, plaatste de filosoof van Peursen daarbij al zijn kanttekeningen. ‘De mens is pas een ik als hij zich omgeven weet door grenzen die niet van hemzelf afhankelijk zijn. De vrijheid als drang naar onafhankelijkheid ontstaat alleen daar waar de druk van het obstakel ondervonden wordt. De ervaring waarbinnen de mens is geplaatst, is geen alles vervluchtigende onbestemdheid, maar is gebarsten en gescheurd door obstakels. Het mensenleven kan men slechts vinden binnen de vernedering van omsluitende barrières.’ (C.A. van Peursen, *Riskante Philosophie. Een karakteristiek van het hedendaagse existentiële denken*, Amsterdam 1955)
- ¹⁴ Herms Romijn, *Hersenen en Geest. Neurobiologische, Quantummechanische en Psychologische aspecten*. Swets & Zeitlinger, Amsterdam/Lisse 1991; Suzan Greenfield, *Zo werken onze hersenen. Het menselijk brein ontrafeld*, Lannoo/Terra, Tiel 1996; Jan van Riemsdijk, *De wonderen luisteren naar wetten. Elementen van een neurofilosofie*, Kok Agora Kampen, 1997
- ¹⁵ Daniel C. Dennett, *Het bewustzijn verklaard*, vertaald door Ton Maas en Frits Smeets, Amsterdam Contact 1992, derde druk blz. 287
- ¹⁶ Frits Staal, *Zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*, Meulenhoff Amsterdam 1986. Staal wijst op het verband tussen ritueel en taal en vermoedt dat onze taal ten dele van rituele oorsprong is. Het resultaat een rituele activiteit is dat door het reciteren van mantra’s een taaluniversum wordt geconstrueerd. ‘Neem bijvoorbeeld de bouw van een groot vuuraltaar uit baksteen, zoals wij dat in het Agnicayana aantreffen. Dit altaar wordt niet door het simpele neerleggen van bakstenen gebouwd, maar door het reciteren van mantra’s die het neerleggen van elke baksteen begeleidt.’ (blz. 290)
- ¹⁷ Zie b.v. Chris A.M. Hermans, *Participerend leren, grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende samenleving*, Damon 2001, blz. 158 waar de auteur drie begrippen religie onderscheidt.
- ¹⁸ Joseph Campbell, *Mens, mythe en metafoor*, vertaling Aris van Braam, Contact Amsterdam 1982. Vgl ook Joseph Campbell en Bill Moyers, *Mythen en bewustzijn*, Teleac Utrecht 1990
- ¹⁹ Zie dr. D.J. Hoens, dr. J.H. Kamstra en dr. D.C. Mulder, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*, Kok Kampen 1990, blz. 54
- ²⁰ G. van der leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933. Hij heeft grote invloed in de godsdienstwetenschap, tot aan de jaren zestig toe. Het betekende dat godsdiensten voornamelijk vanuit de eigen godsdienst konden worden benaderd. Zie Jacques Waardenburg, *Religie onder de loep. Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Ambo Baarn 1990, waar deze schrijft: ‘Het eenzijdige begrip

van religie dat door Europese tradities en veelal ook theologisch bepaald was, heeft een merkwaardig gevolg gehad. In feite heeft men in het Westen andere godsdiensten dan het Christendom eigenlijk alleen binnen die grenzen kunnen waarnemen en interpreteren, die met bepaalde, typisch westerse normatieve ideeën over religie waren gegeven.’ (blz. 34)

- ²¹ J.G. Frazer, *The Golden Bough*, Mac Millan London 1922. Nederlandse vertaling Aris J. Braam en uitgegeven (in een verkorte uitgave van 911 bladzijden) als *De gouden tak. Over mythen, magie en religie*, Contact Amsterdam/Antwerpen, derde druk 1996, blz. 78
- ²² Prof. P. Smits in *Ruimte* (katern Radar-Peiling april/mei 1989, blz. 5), geciteerd door S.W. Couwenberg in de afscheidsbundel *Onderweg met prof. Dr. P. Smits, 25 opstellen ter gelegenheid van zijn negentigste verjaardag*, N.V.O. augustus 1996, blz. 99
- ²³ Theo de Boer, *Ongewone alledaagsheid. Over dagelijks leven en spiritualiteit*, in: *Ongewone alledaagsheid*, onder redactie van Bart Voorsluis, Meinema Zoetermeer 2003, blz. 15. De Boer schrijft: ‘Alleen van het algemene is wetenschap mogelijk. Het algemene is tevens het hogere. Dat laatste is belangrijk, want het had op zich zelf ook anders gekund. In principe is het mogelijk dat men in de wetenschap het algemene bestudeert, maar toch het individuele belangrijker vindt. De wetenschap zou dan een minder hoog idee van zichzelf hebben. Bij de Grieken is het algemene echter ook het hogere. Dat is niet alleen zo bij Plato, waar de kennis culmineert in het schouwen van de idee, maar evenzeer bij Aristoteles, die wel de relevantie zag van de kennis van de individuele situatie bij de verstandigheid of prudentie in de ethiek, maar in de kenleer toch het algemene en de kennis daarvan als de ware bron van wijsheid beschouwde.’
- ²⁴ ‘The core of religion is religious experience’, schreef H.D. Lewis in zijn boek *Our Experience of God* (Allen and Unwin, 1959, blz. 65). Zie ook Marcel Messing (red), *Religie als levende ervaring*, van Gorcum Assen/Maastricht 1998, met bijdragen van o.a. E.C.F.A. Schillebeeckx, A. van der Heide, G. Quispel, C.J. Tholens, H.J. Witteveen en H.M. Goudappel, die de levende ervaring als kern van religie en godsdienst beschouwen.
- ²⁵ Rik Pinxten, *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*. Houtekiet Antwerpen/Baarn 200, blz. 22
- ²⁶ Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, Samenstelling en eindredactie Jan H. Mysjkin, VUBPress Brussel 1998, blz. 87
- ²⁷ Dom C.J.A. Tholens, *In de leer bij het hindoeïsme*, in: *Religie als levende ervaring*, onder redactie van Marcel Messing (o.c.) blz. 20-21
- ²⁸ Bertrand Russel, *Geschiedenis van de westerse filosofie, in verband met politieke en sociale omstandigheden van de oudste tijd tot heden*, Servire, Katwijk aan Zee, dertiende gewijzigde druk 1990, blz. 842. Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongeloof. Psychologische studie*, De Nederlandse boekhandel Antwerpen/Amsterdam 1984, blz. III
- ²⁹ Geciteerd bij Jos de Mul, *De tragedie van de eindigheid. Dilthey's hermeneutiek van het leven*, proefschrift Kok Agora 1993, blz. 293
- ³⁰ Het betreft de kwestie in hoeverre de werkelijkheid tot stand komt doordat we haar een bepaalde betekenis geven. Bestaan de dingen ook als we er niet over spreken, als we ze niet onder woorden brengen. En wat bestaat er dan? Zie ook

- Martin Stokhof, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie*, Boom Amsterdam 2000, en René van Woudenberg, *Filosofie van taal en tekst*, Damon Budel 2002.
- ³¹ Zie Piet Vroon, *Wolfsklem. De evolutie van het menselijk gedrag*. Ambo Baarn 1992, en Jean Aitchisons, *De sprekende aap. Over de oorspong en evolutie van de menselijke taal*, Het Spectrum Utrecht 1997. De taal heeft mensen geholpen in de strijd om hun bestaan. Door hun taal konden ze concepten ontwikkelen, de wereld begrijpen, grip krijgen op de hen omringende werkelijkheid en deze daardoor in cultuur brengen. De taal gaf ook structuur en kon het gedrag mede kanaliseren, het bood verhalen die beschutting brachten tegen de duistere en angstwekkende elementen van het bestaan. Geen wonder dat vele voorouders de taal als een geschenk uit de hemel beschouwden, een godsgeschenk waarvan de heilige boeken van de drie Semitische godsdiensten een duidelijk voorbeeld vormen. Torah, bijbel en koran brachten de gelovigen tot bewustzijn. Vroon citeert Jaynes die stelt dat de mens ongeveer drie tot vier duizend jaar geleden nog niet bewust functioneerde en niet vanuit een persoonlijk zelf leefde. Met verschillende auteurs als Dennett, Saunders en Slobin is Vroon van mening dat het kunnen lezen en schrijven een grote rol heeft gespeeld bij de ontwikkeling van het zelfbewustzijn omdat dit een bepaald abstractievermogen veronderstelt dat door het schrift tot stand komt.
- ³² Zie Tor Nørretranders, *Het bewustzijn als bedrieger. Een mythe ontrafeld*, Arbeiderspers, Amsterdam 2002 (met name hoofdstuk 6), blz. 143. Een bit wordt gedefinieerd als de eenheid voor informatie die kan worden weergegeven om onderscheid te maken in verschillen.
- ³³ Zie Emiel Pels, *Vormen van opspraak. Taal en denkstructuren bij Heraclitos*, proefschrift, Universiteit van Amsterdam, juni 1992
- ³⁴ Zie Joseph Nalin Swaris, *Nagga the Buddha's way to Human Liberation, a socio-historical approach*, proefschrift Utrecht 1997, met name hoofdstuk 11. Zie ook Walpola Rahula, *Wat de Boeddha onderwees*, Karnak Amsterdam 1990 en Alphons van Dijk, *Over (de) verlichting. Een inleiding tot het boeddhisme voor humanistisch geïnspireerde mensen*, Damon Leende 1999.
- ³⁵ Alan Watts, *Still the Mind*, New World Library, Novato California, 1986; Nederlandse vertaling door Vivian Franken, *Verstilde geest, een introductie tot meditatie*, Ankh Hermes Deventer 2000, blz. 101
- ³⁶ Alan W. Watts, *Het boek, Over het taboe op het weten wie je bent*, Nederlandse vertaling Jeff van Exel, Bert Bakker Den Haag 1982, blz. 55
- ³⁷ P. Sloterdijk, *Regels voor het Mensenpark*, Boom Amsterdam 2000
- ³⁸ Op het eerste gezicht kunnen we onszelf niet ontwerpen. We ervaren onszelf veelal als geworpen in dit bestaan. We zijn gebonden aan tijd en plaats, kinderen van een moment. We kunnen ons niet echt van het heden losmaken, maar met onze woorden, onze concepten en ideeën kunnen we dat wel. Plato sprak over goddelijke ideeën afkomstig uit een goddelijke wereld. In de joodse cultuur van de Thora scheppen mensen zichzelf niet naar eigen beeld en gelijkenis, maar is het JHWH die hen vormt naar zijn beeld en gelijkenis. De mens, die voor de mens een hogere macht vormt, is in onze christelijke cultuur de Godmens. Door middel van het godsbeeld is de mens een kind van God geworden.
- ³⁹ Maurice Schouten, *De vleesgeworden geest: naturalisme in de philosophy of mind*, Wijsgerig perspectief 41 (2001) nr. 4 blz. 47
- ⁴⁰ Theo de Boer, *Pleidooi voor interpretatie*, Boom Amsterdam 1997, blz. 145

- ⁴¹ Samuel IJsseling, *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*, Boom Amsterdam, derde druk 1997, blz. 98
- ⁴² Karel Douven, *Het christendom op weg naar de 21e eeuw. Van Christusbelijdenis tot Christuservaring*, Soest vierde druk 1988
- ⁴³ Prof. Dr. Luchsius A.H. Smits, *Bewustzijnsverruiming. Structuur en beleving, inzicht en uitzicht*, Ankh-Hermes Deventer 1987, blz. 135
- ⁴⁴ Gerrit Achterberg, *Het woord*, in: *Limiet*, Van Dishoeck Bussum 1945. In dit gedicht wordt met 'u' door Achterhuis waarschijnlijk bedoeld op de vrouw die hij vermoord heeft, maar er kan ook op God bedoeld worden. Feitelijk doet het er niet toe wat de dichter precies bedoelt, omdat de tekst ook een eigen leven kan gaan leiden en poëzie meerduidig is.

Hoofdstuk 2:

- ¹ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions* (Pléiade, Gallimard 1782). Nederlandse vertaling Leo van Maris, *Bekentenissen*, De Arbeiderspers Amsterdam 1996
- ² De *Confessiones* van Aurelius Augustinus dateren uit het begin van het westerse christendom. Augustinus (354-430) wordt als een van de grootste en meest invloedrijke kerkvaders beschouwd. Hier wordt geciteerd uit de Nederlandse vertaling van Gerard Wijdeveld, *De belijdenissen van Aurelius Augustinus*, Uitgeverij De Fontein, Utrecht 1950
- ³ Zie *Ziekte tot de dood* (1849), onder pseudoniem geschreven. Geciteerd bij Hans Joachim Störig in zijn *Geschiedenis van de filosofie, deel 2*
- ⁴ In zijn laatste twee levensjaren ontketent Kierkegaard een strijd tegen het christendom met een reeks vlugschriften die hij 'Het ogenblik' noemt. Daarin schrijft hij o.a. 'Als je niet meer deelneemt aan de officiële godsdienst oefeningen zoals die nu zijn, draag je voortaan een zware schuld minder; je werkt er niet meer aan mee dat met God de draak wordt gestoken door iets als nieuwtestamentisch christendom te presenteren wat het beslist niet is.' (H.J. Störig, *Geschiedenis van de filosofie*, 21^{ste} volledig herziene en bewerkte druk door Jos Tielens, Aula Utrecht 1990, blz. 177)
- ⁵ Fr. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* (Teubner, 1882). Eigen vertaling.
- ⁶ Jacques Waardenburg, *Religie onder de loep, Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Ambo Baarn 1990, blz.19. (Bewerking van het boek van Walter de Gruyter, *Religionen und Religion. Systematisxche Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin/New York 1986)
- ⁷ Karen Armstrong, *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Anthos Baarn/Amsterdam 1995
- ⁸ Ken Wilber, *The marriage of sense and soul: Integration science and religion*, (Random House 1998). Nederlandse vertaling Servire: *De integratie van wetenschap en religie*, Utrecht 1998
- ⁹ Frits Staal, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek*, aula 619, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1978, blz. 29
- ¹⁰ Zie Jan Bor en Errit Petersma, *De verbeelding van het denken*, Contact Amsterdam/Antwerpen 1995, blz. 318. Bertrand Russell, *Geschiedenis van de westerse filosofie* o.c. blz. 840 e.v.
- ¹¹ William James, *The varieties of Religious Experience. A study in Human nature*, (Gifford Lectures Edinburg 1902). In 1907 in het Nederlands vertaald en bewerkt door

- J.P. Wesselink-van Rossum onder de titel: *De verscheidenheden op het gebied van de godsdienstige ervaringen. Een studie over de menselijke natuur*, Leyden-roth Utrecht. In 1995 opnieuw vertaald en uitgebracht door Servire Uitgevers in de serie Spirituele klassieken onder de titel: *De varianten van religieuze ervaring*, Utrecht 1995, blz. 331.
- ¹² William James, *De varianten van religieuze ervaring*, Servire Uitgevers Utrecht 1995, hoofdstuk 2: Omschrijving van het onderwerp, blz. 18 e.v.
- ¹³ Zie Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelooft. Psychologische studie*. De Nederlandse boekhandel, Antwerpen/Amsterdam 1984, blz. 122-124
- ¹⁴ Zie Marcel Messing (red), *Religie als levende ervaring*, van Gorcum Assen/Maastricht 1988, blz. 2. Een bundel met bijdragen van o.a. H.M. Goudappel, A.C.M. Kurpershoek-Scherft, G. Quispel, E.C.F.A. Schillebeeckx, C.J. Tholens, H.J. Witteveen. Zie ook de diverse publicaties van H.M. Kuitert.
- ¹⁵ Zo reisden aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw een groep Duitse etnologen met een opperhoofd van een van de Zuidzee eilanden door Europa, hetgeen resulteerde in het bekende boekje 'Der Papalagi', waarin Tuivaii uit Samoa de Europese blanken (papalagi) beschrijft vanuit de cultuur en religie van de 'primitieve' eilandbewoners. In de jaren twintig verscheen het ook in Nederlands en beleefde sindsdien vele drukken.
- ¹⁶ R. Smith, *Religion des Sémites*, 1890; H. Hubert in het voorwoord van het boek van de Nederlandse godsdiensthistoricus P.D. Chantepie de la Sausaye: *Manuel d'histoire des religions*, Colin Paris 1904
- ¹⁷ Zie Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelooft*, o.c. blz. 126
- ¹⁸ Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelooft*, o.c. blz. 120
- ¹⁹ Rudolf Otto, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1917/1963
- ²⁰ Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelooft*, o.c. blz. 126
- ²¹ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Rowolt Hamburg 1957). Nederlandse vertaling: *Het heilige en het profane*, Meulenhoff Amsterdam 1977, blz. 19. (Later is deze uitgave uitgebracht door Servire Cothen 1987 onder de titel *De magie van het alledaagse*.)
- ²² Mircea Eliade, *Het heilige en het profane*, Meulenhoff Amsterdam 1977, blz. 146
- ²³ Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelooft*, o.c. blz. 130
- ²⁴ Antoon Vergote, *Religie, geloof en ongelooft*, o.c. blz. 153
- ²⁵ Zie Frans Maas, *Er is meer God dan we denken, Essays over spiritualiteit*, Altiora/Kok Averbode/Kampen 1989. In 'Ervaring als integratie van het eigene en het vreemde' gaat de auteur in op het betoog van Heidegger die het oneens is met Kant die zou beweren dat ons denken bepaald wordt door een boven de geschiedenis staande transcendentale en anonieme logica. Ik betwijfel echter of 'het Zijn' van Heidegger als het godsbegrip moet worden gezien.
- ²⁶ In veel overzichten van de geschiedenis van de filosofie in de twintigste eeuw wordt William James aanvankelijk niet eens genoemd (zie o.a. Joachim Störig, *Geschiedenis van de filosofie* en Jörg Aufenanger, *Filosofie*). Maar zowel in de psychologie als in de filosofie ontstaat er steeds meer aandacht en belangstelling voor zijn pragmatische benadering, zoals b.v. blijkt uit de publicatie *'De denkers, een intellectuele biografie van de twintigste eeuw'*, Uitgeverij Contact Amsterdam/Antwerpen 1999
- ²⁷ Zie J. de Vries en F. de Tollenaere, *Etymologisch woordenboek*, Het Spectrum Utrecht 1992, zeventiende druk

- ²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Blackwell Oxford 1953). Nederlandse vertaling: *Filosofische onderzoekingen*, Boom Meppel en Amsterdam 1992, blz. 47
- ²⁹ Dr. D.J. Hoens, dr. J.H. Kamstra en dr. D.C. Mulder, *Inleiding tot de studie der godsdiensten*, Kok Kampen 1985. 'Mede dankzij cultureel-antropologische en godsdienstsociologische gezichtspunten hebben wij wat meer oog gekregen voor de oneindige rijkdom en de situatie van allerlei godsdiensten, zo zelfs dat vele godsdienstwetenschappers steeds huiveriger worden om algemene uitspraken over godsdienst in zijn geheel te doen. Sterker nog, ook over de afzonderlijke godsdiensten als het boeddhisme of het christendom valt het steeds moeilijker geldige dingen te zeggen.' (blz. 13)
- ³⁰ Lao-Tsee, *Tao te Tjing*, in de vertaling van Johan Willemsens, Bres Amsterdam 1990, hoofdstuk 56, blz. 73
- ³¹ Prof. L. Laeyendecker, *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek-ervaringen*, KSGV Ambo, Baarn 1990
- ³² Zie Henk van Breukelen, *Het vijftigste jaar*, KSGV Nijmegen 2000, blz. 93
- ³³ Zie Martin Ramstedt, *Nieuwe vormen van religiositeit*, in: Respons, mededelingen van het Meertens Instituut, nr. 6, 2003, blz. 13 e.v.
- ³⁴ Zie Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, Ankh-Hermes Deventer 1992, Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, Samenstelling en eindredactie Jan H. Mysjkin, VUBPress Brussel 1998 en Rik Pinxten, *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*, Houtekiet Antwerpen/Baarn 2000.
- ³⁵ Zie *Prana 86 (januari 1995)* themanummer over mystiek en kosmische bewustzijn, m.n. de bijdragen van Marcel Messing (Jacob Boehme, mysticus tussen Ungrund en Niets), Erik van Ruysbeek (Kosmisch en mystiek bewustzijn) en Hans Gerding (Geen zoekers maar vindere). Een "mystikos" was iemand die is aangesloten bij zo'n geheime rite. Een "mystikos" was vermoedelijk iemand die zijn mond houdt en de ogen sluit. Wat dan ervaren wordt geeft een speciaal soort kennis, kennis van een goddelijke dimensie. Zie ook Kees Waayman, *Spiritualiteit, vormen, grondslagen, methoden*, Carmelitana – Kok, Gent/Kampen 2000, blz. 353
- ³⁶ Evelyn Underhill, *Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual development*, Adyar London 1970. Evelyn Underhill, *Practical Mysticism for normal people* (Adyar London 1914). Nederlandse vertaling van de zesde druk (1948) door Ir. A.J.H. van Leeuwen, *Praktische mystiek voor gewone mensen*, uitgeverij Theos, tweede druk 1978
- ³⁷ Abraham H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences* (Kappa Delta Pi, West Lafayette 1964). Nederlandse vertaling: *Religie en topervaring*, Lemniscaat Rotterdam 1972
- ³⁸ Frits Staal, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek*, Het spectrum, aula 619, Utrecht/Antwerpen 1978, blz. 42
- ³⁹ J. Weima, *Reiken naar oneindigheid. Inleiding tot de psychologie van de religieuze ervaring*, Ambo Baarn 1981, blz. 138. Zie ook Evelyn Underhill, Abraham H. Maslow, Frits Staal en J.W. Saane
- ⁴⁰ J.W. Saane, *De rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Een theoretische psychologische benadering*, Kok, Kampen 1998, blz. 85

Hoofdstuk 3:

- ¹ Arjan Broers, *Dwarsliggers in naam van God, Mystici van Hadewijch tot Hillesum*, Ten have/Lannoo, Baarn 2002
- ² Frans Maas, *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke gedachten en theologische reflecties*, Meinema Zoetermeer, tweede druk 2002, blz. 13
- ³ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, Ank-Hermes bv, Deventer 1992, blz. 7
- ⁴ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 17
- ⁵ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 18
- ⁶ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 20-21
- ⁷ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 21
- ⁸ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 25-26
- ⁹ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 34
- ¹⁰ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c., blz. 46
- ¹¹ Erik van Ruysbeek, *De eeuwigheid is nu. Over eenheidservaring en louter zijn*, Servire Utrecht 1998, blz. 136
- ¹² Kathleen Raine, *Farewell Happy Fields*, Hamish Hamilton, London 1974. Geciteerd door Anne Bancroft, *Vrouwelijke mystici van de twintigste eeuw*, Mirananda, Den Haag 1991, blz. 91-92
- ¹³ Franklin Jones (Da Free John), *De knie van luisteren*, The Dawn Press, Amsterdam 1987, blz. 6-7
- ¹⁴ Franklin Jones, *De knie van luisteren*, o.c., blz. 12
- ¹⁵ Franklin Jones, *De knie van luisteren*, o.c., blz. 14
- ¹⁶ Franklin Jones, *De knie van luisteren*, o.c., blz. 46-48
- ¹⁷ Zie drs Willem Voois, *Sjamaan: meester over het dodenrijk*, Prana nr. 74, januari 1993 en *De helende extase*, Prana nr. 99, maart 1997. Zie ook Piers Vitebsky, *De Sjamaan. Reizen van de ziel. Trance, extase en genezing van Siberië tot de amazone*, Kosmos – Z&K Uitgevers, Utrecht 1996
- ¹⁸ Franklin Jones, *De knie van luisteren*, o.c., blz. 59
- ¹⁹ Franklin Jones, *De knie van luisteren*, o.c., blz. 60
- ²⁰ Zie o.a. Shri Nisargadatta Maharaj, *Zijn. Over de oorspronkelijke natuur van de mens*, Nederlandse vertaling Wolter A. Keers, Ank-Hermes Deventer, tweede druk 1988. Zie ook de Nederlandse representant en mysticus Alexander Smit, *Bewustzijn. Gesprekken over dat wat nooit verandert* Altamira Heemstede 1990; Alexander Smit, *Subjectief gewaarzijn*, Altamira Heemstede 1997.
- ²¹ Franklin Jones, *De knie van luisteren*, o.c., blz. 101
- ²² Zie verschijningen van Maria te Fatima (1916), Amsterdam (1950), Medjugorje (1981), Volendam (2002).
- ²³ Franklin Jones, *Da Avabbasa, een toespraak over zelfinzicht*, The free daist, april 1993, blz. 6
- ²⁴ Franklin Jones, *Da Avabbasa, Besef in wat voor situatie je verkeert*, The free daist januari 1993, blz. 18
- ²⁵ Met uitgewerkte diagnostische criteria, ontleend aan DSM, probeert men objectief de pathologische aandoening vast te stellen. Mensen zijn echter meer dan hun ziekte, meer dan hun afwijking, zoals ze ook meer zijn dan degene die dit of dat heeft gedaan of heeft ervaren. Bij bepaalde ziekteverschijnselen zoals bijvoorbeeld bij hallucinaties (waarbij iets wordt waargenomen wat er niet is) blijven algemeen menselijke kenmerken aanwezig. Hallucinaties kunnen volgens psychologen ten aanzien van alle zintuigen optreden, maar ze gebeuren het meest bij gehoorhallu-

cinaties: het horen van stemmen. Een dergelijke manier van hallucineren wordt vooral aangetroffen bij schizofrenie, een psychotische stoornis die in de regel gekenmerkt wordt door onsaamhangend gepraat, chaotische gedrag en apathie. Wanneer deze kenmerken aanwezig zijn spreekt men gewoonlijk over schizofreen gedrag. Als er echter maar een of twee van dergelijke kenmerken aan de orde zijn is dat niet het geval. Er zijn allerlei tussenvormen en twijfelgevallen denkbaar. Dit geldt ook voor andere psychoses, neuroses en persoonlijkheidsstoornissen. Zo wordt de paranoïde psychose gekenmerkt door grootheidswanen en jaloersheidswanen, maar die komen ook voor zonder dat er sprake is van een dergelijke psychose. Misschien zijn er maar weinig mensen zonder wanen en waandenkbeelden, zonder allerlei fobieën en eetstoornissen. Sinds men in de psychologie en psychiatrie criteria heeft (DSM) waaraan psychische stoornissen moeten voldoen, komt de overeenkomst tussen cliënten met dezelfde stoornis op de voorgrond te staan met als gevolg dat deze mensen met dezelfde kam worden benaderd. Dat was precies de reden waarom Carl Rogers (grondlegger van de humanistische psychologie) elke diagnostische categorisering van de hand wees. Het plakken van etiketten kan veel schade aanrichten. Enige relativering van diagnostische categorisering is op zijn plaats.

- ²⁶ Ingrid Baart, *Ziekte en zingeving, Een onderzoek naar chronische ziekte en subjectiviteit*, Koninklijke van Gorcum, Assen 2002
- ²⁷ William James, *De varianten van religieuze ervaring*, Servire, Utrecht 1995, blz. 273
- ²⁸ Zie Maandblad Geestelijke Volksgezondheid, september 2003, waarin bijdragen van de psychiaters Hans Keilson en Jan Vink
- ²⁹ .Karen Armstrong, *De wenteltrap. Mijn weg uit de duisternis*, De Bezige Bij Amsterdam 2003, m.n. blz. 226-227. Zie ook Douwe Draaisma, *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt*, Historische uitgeverij, Groningen 2001, blz. 166
- ³⁰ Hier kan o.a. verwezen worden naar Alan Watts ('Uit allerlei details blijkt dat hij weet waar het om gaat, een uitzonderlijk wezen.') en Ken Wilber ('Het is mijn overtuiging dat we in zijn persoon een spiritueel meester en religieuze genie van de allerhoogste orde voor ons hebben.')
- ³¹ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, London Chatto & Windus 1944. In dit wereldberoemde boek schetst Huxley als een van de eersten de kenmerken van een universele mystiek die in alle grote religies van de wereld voorkomt. Het boek is vele malen herdrukt en vertaald. In Nederland uitgebracht in 1950 (Servire, 's-Gravenhage) onder de titel: *De eeuwige wijsheid*.
- ³² Zie onder andere het boek van Wayne Weible, *Medjugorje. De boodschap*, vertaald door Julio A.Rojer (uitgegeven in 2002 door Sempire). Het boek staat vol met de ervaringen van deze kinderen (hun ontmoetingen met Maria) die echter nergens als mystiek kunnen worden bestempeld in de zin zoals ik aan de hand van de mystieke ervaringen van Jones en Van Ruysbeek heb trachten duidelijk te maken. Ook de Poolse zuster Maria Fautina Kowalska had verschijningen waarin Jezus haar zijn goddelijke barmhartigheid openbaarde. Ze werd onlangs door de Poolse paus heilig verklaard. Bij alle publiciteit werd de indruk gewekt dat haar verschijningen de belangrijkste reden vormden om haar heilig te verklaren.
- ³³ Prof. mr. dr. G. Meuleman, *De goden reisden mee. Verguisde religies in Mexico, Midden en Zuid Amerika*, Bres, Amsterdam 1997
- ³⁴ Prof. mr. dr. G. Meuleman, *De goden reisden mee*, o.c. blz. 130-131

- ³⁵ Eva Pierekos, *Padwerk: werken aan jezelf of juist niet*, Ankh-Hermes, Deventer 1987. Achter in het boek staan 258 oorspronkelijke lezingen vermeld die ook allen in het Nederlands zijn uitgegeven
- ³⁶ Jane Roberts, *Gesprekken met Seth, deel 1, 2 en 3*, Ankh-Hermes, Deventer 1990 en 1991
- ³⁷ Zie Dr. W.H.C. Tenhaeff, *De voorschouw. Onderzoekingen op het gebied der helderziendheid in de tijd*, H.P. Leopolds uitg. NV, 's-Gravenhage 1961, blz. 266. Hij verwijst daar ook naar Ludwig (*Ein Fememord und seine Folgen*, Zeitschrift für Parapsychologie, 1931, pag. 288 e.v.)
- ³⁸ Jakob Rigter, *Het palet van de psychologie. Stromingen en hun toepassingen in de hulpverlening*, Coutinho, Bussum 1996, blz. 232. In de systeemtheorie wordt daar voortdurend op gewezen. Zowel biologische, psychische en sociale processen spelen een rol, hetgeen ook betekent dat bijzondere ervaringen niet los van de biologische, psychische en sociale context moeten worden benaderd.
- ³⁹ Dr. W.H.C. Tenhaeff, *De voorschouw*, o.c., blz. 5
- ⁴⁰ Carolyn Miller, *Wonderen creëren*, Ankh-Hermes bv Deventer, 1996, blz. 26-27 (Oorspronkelijke titel: *Creating miracles, Understanding the experience of divine intervention*, H.J. Kramer, Inc. Tiburon, USA 1995)
- ⁴¹ Zie Patrick Wall, *Pijn, weten en voelen*, SWP Amsterdam, 2001 (Oorspronkelijke titel: *Pain. The science of suffering*, Orion Books London, 1999.) In de eerste twee hoofdstukken noemt Wall voorbeelden van hoe verschillend mensen met pijn kunnen omgaan. Dat geldt trouwens ook voor dieren. Wall noemt het bekende voorbeeld van het paard dat in 1980 de Epsom Derby won met een gebroken been.
- ⁴² H.M. Kuitert, *Over religie. Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*. Ten Have Baarn 2000, blz. 116-117
- ⁴³ Suzette van IJssel, *Voorbij het dualistische denken. Over spanningen tussen postmodernisme en spiritualiteit*, in: Tijdschrift voor Humanistiek nr. 13 (maart 2003) blz. 39
- ⁴⁴ Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, VUBpress Brussel 1998, blz. 56
- ⁴⁵ Zie Alieke Rumpff (red), *De kracht van de bezieling. Over spiritualiteit en bewustwording*, Dabar-Luyten Heeswijk – Nijmegen 1999, m.n. de bijdrage van Mimi Maréchal, blz. 163-172
- ⁴⁶ Hanneke Veerman, *Ben ik nou gek? Hedendaagse dwarsliggers in naam van God*, Uitgeverij Ten Have Baarn 2003, blz. 34-35
- ⁴⁷ Simone Weil, *Wachten op God*, Bijleveld Utrecht 1997, tweede druk blz. 77
- ⁴⁸ Dr. J. van Baal, *Mysterie als openbaring*, Ten Have Baarn 1996, derde druk blz. 105. Ook geciteerd door Wilfried Hensen, *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*, Ten Have Baarn 1999, blz. 115 -122
- ⁴⁹ Hans Andreus, *De witte netten van zee en maan*, Haarlem 1974
- ⁵⁰ Dag Hammerskjöld, *Merkstenen*, Gottmer Nijmegen 1980
- ⁵¹ Etty Hillesum, *Het verstoorde leven, Dagboek 1941-1943*, De Haan Haarlem, 1981, blz 113
- ⁵² Etty Hillesum, *Het verstoorde leven, Dagboek 1941-1943*, De Haan Haarlem, 1981, blz 164
- ⁵³ Etty Hillesum, *Het denkend hart van de barak*, De Haan Haarlem, 1982, blz. 85
- ⁵⁴ Wilfried Hensen, *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*, Ten have Baarn 1999, blz. 127
- ⁵⁵ Abraham H. Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Kappa Delta Pi, 1964. Zie ook de Nederlandse vertaling van Maurits Mok, *Religie en topervaring* Lemniscaat Rotterdam 1972, met een vertaald voorwoord uit een Engelstalige uitgave uit 1970.

- ⁵⁶ Piero Ferrucci, *Zeven wegen naar het zelf*, Uitgeverij De Toorts Haarlem 1991
- ⁵⁷ Ruut Veenhoven, *Leefbaarheid van landen*, Onderzoekschool AWSB Utrecht 1996, blz. 21
- ⁵⁸ Mihaly Csikszentmihali, *Flow, psychologie van de optimale ervaring*, Boom Amsterdam 1999 (vertaling Henk Moerdijk uit het Amerikaans: *Flow, The psychology of Optimal Experience*, Harper Collins Publishers Chicago 1990)
- ⁵⁹ Mihaly Csikszentmihali, *Flow, psychologie van de optimale ervaring*, o.c., blz. 71.
- ⁶⁰ Mihaly Csikszentmihali, *Flow, psychologie van de optimale ervaring*, o.c., blz. 64
- ⁶¹ Mihaly Csikszentmihali, *Flow, psychologie van de optimale ervaring*, o.c., blz. 94
- ⁶² J. Krishnamurti, *Aantekeningen*, geciteerd in Prana 50, 1987, blz. 80
- ⁶³ Abraham H. Maslow, *Religie en topervaring*, Lemniscaat Rotterdam 1972, (vertaling Maurits Mok van een editie uit 1970, Viking Compas Editions) blz. 13
- ⁶⁴ Soms wordt pijn vooral lichamelijk geïnterpreteerd, bijvoorbeeld wanneer je een snee in je vinger krijgt of een arm breekt, terwijl verdriet dan vooral als een psychische zaak wordt gezien, bijvoorbeeld wanneer je een vriend verliest of je werk. Maar bij hevige pijn zijn het psychische en somatische amper van elkaar te onderscheiden, zodat dat ook geldt bij verdriet. Wanneer pijn en verdriet in ernstige mate aanwezig zijn en nauw ineens verstrengeld liggen, kan dit met lijden worden aangeduid. In ons taalgebruik lijkt de aanduiding 'lijden' een wat archaische term. Het gebruik van de aanduiding 'pijnervaring' kan overigens duiden op een overaccentuering van de lichamelijke component.
- ⁶⁵ Paul Bruggeman, *Gebroken verhaal. Als je het sterven wilt doorleven*, Lannoo, Tiel 1987, blz. 65
- ⁶⁶ Jean-Pierre Wils, *Euthanasie. Naar een ethiek van het sterven*, Damon Budel 2000, blz 88. Zie ook *Pijn en lijden*, onder redactie van Jean-Pierre Wils, Damon Best 1998
- ⁶⁷ N. Hoerster, *Religionskritik*, Stuttgart 1984, blz. 17, geciteerd door Jean-Pierre Wills in *Euthanasie*, o.c. blz. 89
- ⁶⁸ Jean-Pierre Wils, *Euthanasie. Naar een ethiek van het sterven*, o.c., blz. 93-94
- ⁶⁹ Jean-Pierre Wils, *Euthanasie. Naar een ethiek van het sterven*, o.c., blz. 97
- ⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Arbeiderspers Amsterdam 1976, eerste boek, nr. 48
- ⁷¹ Cornelis Verhoeven, *Rondom de Leegte*, Amboboeken Utrecht 1965
- ⁷² Hein Thijssen, *Leeg en bevrijd, verslag van een mensenleven*, SWP Amsterdam 2004
- ⁷³ Aldous Huxley, *De eeuwige wijsheid*, Servire Utrecht vijfde druk 1995 (Oorspronkelijke titel: *The Perennial Philosophy*. Chatto & Windus 1944.) Op het eerste wereldparlement der religies, in 1893 te Chicago, verwees Swami Vivekananda in zijn bekende inleiding naar de overall voorkomende mystiek. Zie verder: *Encyclopedie van de mystiek, fundamenteën, Tradities en perspectieven*, onder redactie van Dr. Joris Baers, Gerrit Brinkman (redactiesecretaris) e.a., Kok – Kampen, Lannoo – Tiel 2003.

Hoofdstuk 4:

- 1 Mythologische verhalen beschouw ik als mythen waaraan enige historische gebeurtenissen ten grondslag kunnen hebben gelegen. Bij mythen is dat zonder meer niet het geval. Het verhaal van Chronos die zijn kinderen opat waarbij zijn vrouw Rea ten einde raad hem een in doeken gewikkelde steen gaf en haar kind

- Zeus in het geheim grootbracht is een Griekse mythe. Het verhaal van de Trojaanse oorlog heeft meer een historische achtergrond en beschouw ik dan ook als een mythologisch verhaal.
- ² ‘Op zijn zevende jaar kreeg de Italiaanse Jozef van Cupertino hoge koorts in het hoofd die hem voor de rest van zijn leven ‘onbekwaam voor aardse zaken’ maakten en met name voor ‘studie’. In het klooster waar hij als jongeman werd opgenomen, lukte het hem ondanks grote ijver niet om zich het heilige schrift eigen te maken. En zelfs voor eenvoudige kloostertaken als het dekken van de tafel deugde hij niet, want hij liet geregeld de borden uit zijn handen vallen. Maar de grote zachtmoedigheid, gehoorzaamheid en nederigheid van deze ‘onwetende’ maakten hem tot een voorbeeldig godsdienaar, die reeds bij zijn leven wonderen verrichtte. Zo zou hij een ‘zinneloze ‘ man en meer dan honderd ten dode opgeschreven zieken genezen hebben. In 1773, een eeuw na zijn dood in 1663, werd Jozef van Cupertino heilig verklaard.’ (Inge Mans in *Zin der zotheid, Vijf eeuwen cultuurgeschiedenis van zotten, onnozelen en zwakzinnigen*, SWP, Amsterdam 2004, derde herziene druk, blz. 30)
- ³ Inge Mans, *Zin der zotheid, Vijf eeuwen cultuurgeschiedenis van zotten, onnozelen en zwakzinnigen*, SWP Amsterdam 2004, derde herziene druk, blz. 48
- ⁴ D. Erasmus, *De lof der zotheid*, Amsterdam 1909, blz. 161
- ⁵ Jörg Aufenanger, *Philosophie – Eine Einführung* (Verlagsgruppe Bertelsmann. Gütersloh 1985). In het Nederlands vertaald: *Filosofie, primaboek*, Het Spectrum, Utrecht, zesde druk 1994. Aufenanger schrijft over twee geloofsrichtingen waarbij hij de mystiek als de (in oorsprong uit Duitsland afkomstige) kritiek op de scholastiek beschouwt. ‘Waar de scholastiek hoofdzakelijk een Romaanse geestesbeweging is geweest en vanuit Frankrijk en Italië naar Engeland en Duitsland is gebracht, wordt de mystiek in de christelijke Middeleeuwen door belangrijke Duitstalige vertegenwoordigers verbreid.’ (Nederlandstalige uitgave, blz. 64)
- ⁶ Zie o.a. de bijdragen van prof. Luchesius A.H. Smits, *Ontgrenzing van bewustzijn en van godsbeleving in de christelijke mystiek van het Westen*, en van Dom. C.J.A. Tholens, *Bewustzijnsverruiming onder invloed van oosterse mystiek*, in: *Bewustzijnsverruiming*, onder redactie van Luchesius A.H. Smits, Ankh-Hermes, Deventer 1987; Jacob Slavenburg, *Mystiek en spiritualiteit, een reis door het tijdloze*, Ankh-Hermes, Deventer 1994. Zie ook de bijdragen van Hein Blommestijn, *Mystiek van de twintigste eeuw*, en Reender Kranenburg, *Mystiek en new age*, in: *Encyclopedie van de mystiek*. Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003. In dezelfde encyclopedie schrijft Auke Jelsma over ‘mystiek als brug tussen de religies’.
- ⁷ Helene Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1988
- ⁸ Otger Steggink, *Het zonneleid van broeder Frans van Assisi*, Uitgeverij Kok, Kampen, tweede verbeterde uitgave 1996, blz. 13-14
- ⁹ Vertaald en uitgebracht door Otger Steggink in: *Het zonneliid van broeder Frans van Assisi*, Uitg. Kok, Kampen, tweede verbeterde uitgave 1996
- ¹⁰ Hadewych, uit: *Men mag den nuwen tijd*, in de vertaling van Anton van Duinkerken, *Zeven eeuwen katholieke poëzie*, De zonnwijzer nr. 22, Het Spectrum, Utrecht, blz. 7
- ¹¹ Jan van Ruusbrouc, *Wat schouwen is*, geciteerd bij Anton van Duinkerken, *Zeven eeuwen katholieke poëzie*, o.c., blz. 37

- ¹² Jan Berntsz, *Een boecxken gemaket ende bescreven van suster Bertken die lvij iaren besloten heeft gheseten tot Utrecht in die buerkercke*, Utrecht 1516. Opnieuw uitgegeven door C. Catharina van der Graft, Zwolle 1955, geciteerd door Aartjan van den Berg, *Aan de grens van het paradijs. Verhalen over mensen met een spirituele ervaring*, Ten Have, Baarn 1995, blz. 82
- ¹³ ‘Dit liedekijn heeft ghemaect Baert suster die clusenarinne te Utrecht’, geciteerd door Aartjan van den Berg, *Aan de grens van het paradijs. Verhalen over mensen met een spirituele ervaring*, Ten Have, Baarn 1995, blz. 83
- ¹⁴ *De wolk van niet weten (The cloud of unknowing)*, Karnak Amsterdam 1995, blz. 64-65 (einde van hoofdstuk 4 en begin van hoofdstuk 5). Het boek wordt ingeleid door André Zegveld.
- ¹⁵ Preken van Eckhart, *Van God houden als van niemand*, ingeleid en vertaald door Frans Maas, Haarlem 1975, blz. 98
- ¹⁶ Frans Maas, *Nihilisme en openbaring*, in: *Wat moeten we hopen? Nihilisme en geestelijke gezondheid*, KSGV, Tilburg 2001, blz. 29-30
- ¹⁷ De eerste drie strofen van zijn gedicht *Donkere nacht*. Zie Frans Maas, *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke gedachten en theologische reflecties*, Meinema, Zoetermeer tweede druk 2002, blz. 21-22
- ¹⁸ De eerste twee strofen van zijn gedicht *Vlam die brandt van minne*. Zie *Fuente, Juan de la Cruz 1591-1991*, een uitgave van de gelijknamige stichting die in 1991 een tentoonstelling in de Nieuwe Kerk in Amsterdam organiseerde. D’arts Amsterdam 1991, blz. 57
- ¹⁹ H.M. Enomiya Lassalle, *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung* (Bachem Verlag Köln). Nederlandse vertaling: *Meditatie en Godservaring*, Gottmer, Nijmegen 1984, blz. 31
- ²⁰ Geciteerd door Marcel Messing in *Jacob Boehme, mysticus en visionair tussen Ungrund en Niets*, Prana 86, 1995
- ²¹ Angelus Silesius, *Sämtliche poetische werke*, Buch I, 13 en 14, Propyläen, Berlin 1923. Zie internet: www.angelus+silesius.htm, waar de Nederlandse vertalingen worden gegeven.
- ²² Angelus Silesius, Boek I, 8 (o.c. internet)
- ²³ Wilfried Hensen geeft in zijn boek over mystiek in het protestantisme vier redenen waarom mystiek daar nauwelijks aanvaard werd. Allereerst is er de rationele inslag die vooral in de begintijd van de reformatie sterk aanwezig was. Een tweede reden vormt het diepe zondebesef dat geen Godsontmoeting toelaat. Vervolgens als derde reden noemt hij de nadruk in het geloofsleven op arbeidzaamheid (ledigheid is des duivels oorkussen). Tenslotte is er de verwijzing naar theologen als Nigren, Brunner en Barth die religie afwijzen als een poging om God eigenmachtig te bereiken. Er is alleen het geloof en alleen de genade. Iedere mystieke ervaring of een openstaan daarvoor is aanmatigend. (Wilfried Hensen, *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*, Ten Have, Baarn 1999, blz. 15-18)
- ²⁴ Marie de l’incarnation, *In God verloren, Mystieke brieven*, (vertaling Marie Françoise Boom) Gottmer, Nijmegen 1985, Brief aan Dom Raymond de Saint Bernard, Feuillant, blz. 21-22
- ²⁵ Dr. J. de Jong, *Handboek der kerkgeschiedenis*, Dekker & van de Vegt, Utrecht Nijmegen 1937, derde herziene druk, derde deel, blz. 229: Over de H. Theresia staat verder vermeld: ‘Zij is door talrijke schrijvers beïnvloed, maar kent ook de hoogste mystieke genadegaven uit persoonlijke ervaring. Haar geschriften wegens het ten

- opzichte der mystiek heersende wantrouwen, eerst na haar dood gepubliceerd zijn in een statig klassiek Spaans geschreven. (...) Haar vroomheid is streng kerkelijk en daardoor vermijdt zij de gevaren van een uiterst spiritualisme.’
- ²⁶ Louis Verheylezoon S.J., *De devotie tot het Heilig Hart, voorwerp, doel, beoefening beweegredenen*, Lannoo Tiel 1946, blz. 9. Zie ook Jean Croiset, *La dévotion au Sacré Coeur de Jésus-Christ*, uitgebracht in 1690 en geschreven op aandringen en voor een belangrijk deel gedictieerd door Margaretha Maria. Zie voor verdere achtergronden het interessante boek over de cultuurgeschiedenis van het hart van C.T. Haneveld, *Het mirakel van het hart*, Ambo, Baarn 1991
- ²⁷ Zie Louis Verheylezoon S.J., *De devotie tot het Heilig Hart*, o.c. In het vierde hoofdstuk (Beweegredenen tot beoefening van de devotie) wordt verwezen naar brieven en encyclieken van de verschillende Pausen. In de aanhangsels van het boek worden vele genootschappen, broederschappen, bonden en congregaties van het Heilig Hart genoemd.
- ²⁸ Zie Anne Bancroft, *Vrouwelijke mystici van de twintigste eeuw*, Mirananda Den Haag 1991, blz. 115 en Arjan Broers, *Dwarssluggers in naam van God, Mystici van Hadewych tot Hillesum*, Ten Have Lannoo, Baarn/Tielt 2002, blz. 150, met het volgende citaat van Weil: ‘Gedurende een van de keren dat ik het (een gedicht van George Herbert, PW) weer opzei, daalde Christus zelf neer en nam bezit van mij. Nooit, nooit had ik de mogelijkheid voorzien van een reëel contact, van persoon tot persoon, van mens tot God! Ik voelde dwars door de pijn heen een aanwezigheid van een soort liefde die lijkt op de glimlach op het gezicht van iemand van wie je houdt.’
- ²⁹ De theoloog Edward Schillebeeckx schrijft over Christus als sacrament van de Godsontmoeting. Zie zijn boek, *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, Nelissen, Bloemendaal 1959.
- ³⁰ Arjan Broers, *Dwarssluggers in naam van God, Mystici van Hadewych tot Hillesum*, Ten Have Lannoo, Baarn/Tielt 2002
- ³¹ Ben-Ami Scharfstein, *Mystical experience* (Blackwel London 1973). Nederlandse vertaling: *Mystiek ervaren, totaal-ervaringen voorbij de grenzen van het ego*, Servire, Katwijk aan Zee 1987, blz. 141. Zie ook de autobiografie van Karen Armstrong (*De wenteltrap*, Amsterdam 2002, blz. 272) waar ze haar eigen anorexia en epilepsie vergelijkt met die van Margareta Maria Alacoque en Catharina van Siëna, welke laatste zichzelf doodhongerde met instemming van de kerk
- ³² Albert van der Heide, *Gij zult het overpeinzen dag en nacht. Vormen van beleving in het jodendom*, in: *Religie als levende ervaring* o.r.v. Marcel Messing, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1988, blz. 118
- ³³ Joseph Dan, *Joodse mystiek*, in: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*, Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003, blz 444
- ³⁴ Zie Joseph Dan, *Joodse mystiek*, in: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*, Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003, blz. 441-489
- ³⁵ Geciteerd door Albert van der Heide, *Gij zult het overpeinzen dag en nacht. Vormen van beleving in het jodendom*, in: *Religie als levende ervaring*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1988, blz. 132
- ³⁶ Geciteerd door Albert van der Heide, *Gij zult het overpeinzen dag en nacht. Vormen van beleving in het jodendom*, in: *Religie als levende ervaring*, Van Gorcum Assen/Maastricht 1988, blz. 133
- ³⁷ Geciteerd door D.C. Mulder, *Islamitische mystiek* in: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*, Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003, blz. 497

- ³⁸ Jalal al-Din Roemi, geciteerd door Ben-Ami Scharfstein, *Mystiek ervaren. Totaal-ervaringen voorbij de grenzen van het ego*, o.c. blz.17
- ³⁹ Geciteerd door Johannes Witteveen, *Het soefisme en de soefi-boodschap van Hazrat Inayat Khan* in: *in: Religie als levende ervaring*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1988, blz. 199
- ⁴⁰ Dr. R. van Brakell Buys, *Gestalten uit de Perzische mystiek*, waarin opgenomen *grondvormen der mystiek*, Kluwer, Deventer, tweede druk 1938, blz 162
- ⁴¹ Anne Bancroft, *Vrouwelijke mystici van de twintigste eeuw*, Mirananda Den Haag 1991, o.c. blz. 155
- ⁴² Dr. R. van Brakell Buys, *Gestalten uit de Perzische mystiek*, waarin opgenomen *grondvormen der mystiek*, o.c. blz. 122, waar deze tekst van Jalaluddin wordt geciteerd.
- ⁴³ Ria Kloppenburg, *Boeddhistische mystiek*, in: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*, Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003, blz. 410
- ⁴⁴ In de oude teksten definieert de Boeddha *dukkha* als zijnde vijf verzamelingen van gehechtheid: een verzameling van materie of vorm (*rupaskandha*), verzameling van gevoelens (*vedanaskandha*), verzameling van waarnemingen (*samnaskandha*), verzameling van mentale reactie-associaties (*samskaraskandha*) en een verzameling van bewustzijn (vijnanaskandha). Zie Walpola Rahula, *Wat de Boeddha onderwees*, Karnak, Amsterdam 1990, blz. 33 e.v.
- ⁴⁵ Zie Alphons van Dijk, *Over de verlichting, een inleiding tot het boeddhisme voor humanistisch geïnspireerde mensen*, Damon, Leende 1999, blz. 69
- ⁴⁶ Zie Tonny Kurpershoek-Scherft, *Monniken en leken. Teksten van het vroege boeddhisme*, van Gorcum, Assen/Maastricht 1990, blz. 43-45
- ⁴⁷ Geshe Amipa, *Training van de geest, volgens de leer van het Mahayana Boeddhisme*, Ankh-Hermes, Deventer 1986, blz. 22-23
- ⁴⁸ Pema Chödrön, *Als je wereld instort, adviezen voor moeilijke tijden*, Servire, Utrecht 1998, blz. 120
- ⁴⁹ Pema Chödrön, *Als je wereld instort*, o.c. blz. 23 en blz. 119
- ⁵⁰ Ir. J.A. Blok, *Oepanisjads*, Ankh-Hermes, Deventer zesde druk 1976, blz. 38: Tsjan-dogya Oepanisjad 3,14
- ⁵¹ Reender Kranenborg, *Mystiek binnen het Hindoeïsme*, in: *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities en perspectieven*, Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003, blz. 386
- ⁵² *Bhagavad Gita*, hoofdstuk 6, vers 1. Nederlandse vertaling Dra. C. Keus, *Bhagavad Gita*, Kluwer, Deventer 1969. Zie ook de *Bhagavad Gita zoals ze is*, een uitgave van The Bhaktivedanta Book Trust Amsterdam 1976
- ⁵³ *Bhagavad Gita* 18, 37. Dra. C. Keus, *Bhagavad Gita*, Kluwer, Deventer 1971, tweede druk blz. 118
- ⁵⁴ Zie Ben-Ami Scharfstein, *Mystiek ervaren, totaal-ervaringen voorbij de grenzen van het ego* (Vert. van *Mystical experience*, Blackwell London 1973), Servire, Katwijk aan Zee 1978, blz. 30
- ⁵⁵ Johan Willemsens, *De nieuwe vertolking van de Tao te Tjing: De weg van Lao-Tse*, vers 1, Bres, Amsterdam 1990, blz. 11
- ⁵⁶ Ben-Ami Scharfstein, *Mystiek ervaren, totaal-ervaringen voorbij de grenzen van het ego*, o.c. blz. 30-31
- ⁵⁷ Louis Dupré, *Licht uit licht. Een inleiding in de christelijke mystiek*, Patmos, Kapellen 1983, blz. 89
- ⁵⁸ Dr. F. Sierksma, *De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten*, Uitg. W. Gaade, Delft 1957

- ⁵⁹ Prof. Dr. C.A. van Peursen, *De naam die geschiedenis maakt. Het geheim van de bijbelse godsnamen*, Kok, Kampen, 1991. En: *Hij is het weer. Beschouwingen over de betekenis van het woordje 'God'*, Kok, Kampen 1997. In dit laatste werk schrijft van Peursen: "Men kan de vraag stellen die niet alleen door niet-christenen, maar ook door sommige christelijke theologen geformuleerd is: zijn de boeiende en rijke bijbelse verhalen niet de neerslag van de religieuze ontroering en levenshouding van de vertellers? Anders gezegd, is het niet zo dat deze verhalen niet op werkelijke gebeurtenissen en op een echt aanwezige 'God' slaan, maar uitsluitend opgevat moeten worden als het belijdende getuigen, de existentiële zelfinterpretatie van de bijbelschrijvers?" (blz. 39)
- ⁶⁰ Dr. C.A. van Peursen, *Hij is het weer. Beschouwingen over de betekenis van het woordje 'God'*, Kok, Kampen 1997, blz. 39-40
- ⁶¹ Rik Pinxten, *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*, Houtekiet, Antwerpen/Baarn 2000, blz. 14
- ⁶² Alexander Smit, *Bewustzijn. Gesprekken over dat wat nooit verandert*, Altamira, Heemstede 1990, blz. 235-236. Zie ook Frans Maas, *Er is meer God dan wie denken*, Altiora/Kok, Averbode/Kampen 1989, blz. 132-133
- ⁶³ Blaise Pascal, *Gedachten*. Ingeleid en vertaald en uitgelegd door drs. J.A.C. Lenders, Prismapocket nr. 765, Het Spectrum, Utrecht 1962. In het *Memorial*, schrijft Pascal: 'Maandag 23 november, dag van Sint Clemens, paus en martelaar, en anderen van het martyrologium, vooravond van Sint Chrysogonus, martelaar, en anderen. Vanaf ongeveer half elf 's avonds tot ongeveer half een 's nachts: Vuur, God van Abraham, God van Isaac, God van Jacob, niet die van wijsgeren en geleerden. Zekerheid. Zekerheid. Aandoening. Vreugde. Vrede. God van Jesus Christus. Deum meum et Deum vestrum.' (blz. 19)
- ⁶⁴ Jan Weima, *De religie, de mens en de gesecculariseerde samenleving*, Kok Agora, Kampen 1989, blz. 135
- ⁶⁵ Al-Ghazali, geciteerd door Ben-Ami Scharfstein, *Mystiek ervaren*, o.c., blz. 39
- ⁶⁶ 'Much theology, much verbal religion through history and throughout the world, can be considered to be the more or less vain efforts to put into communicable words and formulae, and into symbolic rituals and ceremonies, the original mystical experience of the original prophets. In a word, organized religion can be thought of as an effort to communicate peak-experiences to non-peakers, to teach them, to apply them, etc. Often, to make it more difficult, this job falls into hands of non-peakers.' (Abraham Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Penquin books blz. 24)
- ⁶⁷ Alexander Smit, *Bewustzijn. Gesprekken over dat wat nooit verandert*, Altamira, Heemstede 1990, blz. 244
- ⁶⁸ Douwe Draaisma, *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt*, Historische uitgeverij, Groningen 2001, blz. 264
- ⁶⁹ Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, o.c. blz. 14
- ⁷⁰ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow, psychologie van de ervaring*, o.c. blz. 98
- ⁷¹ Mimi Maréchal, *Zenmeditatie in: De kracht van bezieling. Over spiritualiteit en bewustwording* o.r.v. Alieke Rumpff, Dabar-Luyten, Heeswijk 1999, blz. 166
- ⁷² Vgl. Dr. F. Sierksma, *De religieuze projectie, een antropologische en psychologische studie over de projectieverschijnselen in de godsdiensten*, Gaade NV, Delft 1957. 'Het sjamanisme heeft vele parallellen met de mystiek, maar het eidetisch karakter van de sjamanistische voorstellingen maakt het de sjamaan onmogelijk om, zoals de

- mysticus doet, eerst uit te gaan van de scheiding tussen voorstelling en waarne-
ming, subject en object, om daarna die scheiding teniet te doen.’ (blz. 163)
- 73 Godsdienstpsycholoog A.Uleyn spreekt over primair of kosmisch narcisme, een
bestaanservaring van ongescheidenheid die oorspronkelijk bij het baby-moeder-
systeem hoort en die ook in latere levensfasen weer opgeroepen en teruggevon-
den kan worden. Uleyn is hier niet bepaald positief over en noemt het een vorm
van regressie. Hij schrijft: ‘Zo’n reactivering of regressie vindt plaats in en door en
dankzij een relatie met een moederachtige realiteit: als je in fantasie of in werke-
lijkheid opgenomen wordt in een groter geheel, in een soort kosmische matrix of
sociale uterus die fungeert als een archaisch zelfobject. Het tot stand komen van
zo’n symbiose-ervaring wordt sterk begunstigd door ritmische muziek (rock) en
door drugs. Maar ook door een intensief groepsverband, door een inspirerende
leidersfiguur, door religiositeit of mystiek, door een ideologisch systeem. In de
primair narcistische sfeer of roes drijft men op fantasieën van verbonden en één
te zijn met het andere; van samensmelten en op te gaan in het al; op gevoelens van
volheid en vervulling, van totaliteitsbeleving en tot alles in staat te zijn.’ (dr. A.
Uleyn in “Narcisme en nieuwe religiositeit” in de bundel *Ik zei de gek. Tussen zelf-
ontkenning en zelfverheerlijking*, Ambo, Baarn 1983 blz. 103-104)
- 74 Zie M. van Kalmthout, *De eenheid van de psychotherapie*, Tijdschrift voor psycho-
therapie, Bohn Stafleu Van Loghum, 21³ 1995
- 75 Corrie Soeckart-Dekker, *De geestelijke scholingsweg van de mens*, in: *De kracht van
bezieling. Over spiritualiteit en bewustwording* o.r.v. Alieke Rumpff, Dabar-Luyten,
Heeswijk 1999, blz. 139
- 76 Mimi Maréchal, *Zenmeditatie*, in: *De kracht van bezieling. Over spiritualiteit en be-
wustwording* o.r.v. Alieke Rumpff, Dabar-Luyten, Heeswijk 1999, blz. 169
- 77 Abraham Maslow, *Religions, values and peak-experiences*, Penguin books, Appen-
dex D, blz. 78: ‘In peak-experiences several kinds of attention-change can lead to
new knowledge.’
- 78 Erik Borgman, *Wat William James wist*. In: *Kansen in de gevarezone. Kanttekenin-
gen bij de variatie in spiritualiteit na de secularisatie*, Kok, Kampen 2001, blz. 77
- 79 Karlfried Graf Dürckheim, *Überweltliches leben in der Welt, der Sinn der Mündigkeit*
(Otto Wilhelm Barth, Verlag Weltheim 1968). Nederlandse vertaling: *Transcend-
dentaal ervaren. De zin van volledige menswording*, Servire B.V., Katwijk aan Zee
1972, blz. 89

Hoofdstuk 5:

- 1 Ludwig Wittgenstein, *Filosofische Onderzoekingen*, Boom Meppel Amsterdam 1992.
Wittgenstein schrijft onder meer: ‘Onze taal beschrijft allereerst een beeld. Wat er
met het beeld moet gebeuren, hoe het gebruikt moet worden, blijft duister. Maar
het is duidelijk dat het onderzocht moet worden, wanneer je de zin van onze uit-
spraak wilt begrijpen. Het beeld lijkt ons dit werk uit handen te nemen; het wijst
al op een bepaald gebruik. Zo neemt het ons beet.’ (blz. 246)
- 2 William James, *The Principles of Psychology*, paperback Harvard University Press
1983. Nederlandse uitgave: *De hoofdsom van de psychologie* (waaruit een keuze uit
The Principles met een hoofdstuk uit *The varieties of religious experience*), Swets &
Zeitlinger, Lisse 1992

- ³ Bertrand Russell, *Geschiedenis van de westerse filosofie*, Servire Katwijk aan Zee, 13^e gewijzigde druk 1990, blz. 842
- ⁴ Zie D. Draaisma, *William James*, in: *De Denkers. Een intellectuele biografie van de twintigste eeuw*, onder redactie van Hans Achterhuis, Jan Sperna Weiland e.a., Contact Amsterdam 1999, blz. 14
- ⁵ William James, *De varianten van religieuze ervaring*, Servire Uitgevers Utrecht 1995, blz. 108
- ⁶ William James, *De varianten van religieuze ervaring*, o.c., blz. 9
- ⁷ William James, *De varianten van religieuze ervaring*, o.c., blz. 14-15
- ⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927. Nederlandse vertaling: *Zijn en tijd*, Sun Nijmegen 1998, blz. 47, 158, 506
- ⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception (Gallimard Paris 1945)*. Nederlandse vertaling (door Rens Vlasblom en Douwe Tiemersma): *Fenomenologie van de waarneming*, Ambo, Amsterdam 1997, blz. 4
- ¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming* o.c. blz. 467. Dit is iets anders dan de klassieke benadering van Thomas van Aquino die sprak over *esse intentionale* als de gerichtheid op de werkelijkheid en het *esse naturale* als het natuurlijke zijn dat inwerkt op onze zintuigen. Thomas ging er vanuit dat we de werkelijkheid kunnen kennen zoals die is en dat de dingen zijn zoals wij ze waarnemen.
- ¹¹ Patricia de Martelaere, *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood*, Meulenhoff/Kritak Amsterdam/Leuven, 1993, blz. 102
- ¹² Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, o.c. blz. 95
- ¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, o.c. blz. 47
- ¹⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, o.c. blz. 482
- ¹⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologie van de waarneming*, o.c. blz. 475
- ¹⁶ Joseph Nalin Swaris, *Magga, the Buddha's way to human liberation*, proefschrift Utrecht 1997, m.n. hoofdstuk 10: The great awakening: conditioned co-genesis. Hierin wordt duidelijk gemaakt hoe de Boeddha veel radicaler dan Heraclitus de werkelijkheid ziet als beweging en wording. Er is geen vaste werkelijkheid. Er zijn geen afzonderlijke dingen, geen afzonderlijke wezens. Die zijn een gevolg van ons waarnemen en ons bewustzijn. De onveranderlijkheid is een illusie, want alles staat met elkaar in contact, alles beweegt en alles verandert.
- ¹⁷ Merleau-Ponty komt dicht in de buurt van dit boeddhisme als hij schrijft dat 'het de functie van de taal is de essenties zelfstandig te laten bestaan. Maar deze zelfstandigheid is eigenlijk alleen een schijnbare, aangezien de essenties via de taal nog op de bodem van het voorpredicatieve bewustzijnsleven rusten.' (blz. 235, *Fenomenologie van de waarneming*, o.c.) In de filosofie van het boeddhisme gaat men er vanuit dat er geen essenties bestaan. Ze worden mede door de taal geconstitueerd en kunnen derhalve als illusies of als maya (schijnwerkelijkheid) worden getypeerd (zie J.N. Swaris, *Magga, the Buddha's way to human liberation*, o.c.)
- ¹⁸ Zie o.a. Nico Frijda, *Emoties*, Bert Bakker Amsterdam 1988; Miriam van Reijen, *Filosoferen over emoties*, Nelissen Baarn 1995. Hierin schrijft van Reijen dat de emotie als 'magie' geen inferieur bewustzijn is maar een even legitieme keuze als elke andere. (blz. 73)
- ¹⁹ Antonio R. Damasio, *De vergissing van Descartes. Gevoel, verstand en het menselijk brein* (vertaald uit het Engels door L. Teixeira de Mattos), Wereldbibliotheek Am-

- sterdam 1995; Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen* (vertaald uit het Engels door Maaïke Post en Arjen Mulder), Wereldbibliotheek Amsterdam, 2001; Antonio Damasio, *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein* (vertaald door Marjolijn Stoltenkamp), Wereldbibliotheek Amsterdam 2003
- ²⁰ Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, o.c. blz. 51-52.
- ²¹ Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, o.c. blz. 64-65
- ²² Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, o.c. blz. 312
- ²³ Frans de Waal, *De aap en de sushimeester. Culturele bespiegelingen van een primatoloog*, uitgeverij Contact, Amsterdam/Antwerpen 2001, blz. 251: 'In plaats van ons te binden aan hoezeer we van willekeurig welk dier verschillen, zouden we de menselijke identiteit kunnen zoeken in ons bestaan als dieren die het in bepaalde vaardigheden een betekenisvolle stap verder wisten te brengen. Wij en andere dieren vertonen zowel overeenkomsten als verschillen, en die eerste bieden het enige zinnige kader waarbinnen die laatste kunnen worden begrepen.'
- ²⁴ Zie internet: www.google.nl (J.R. Searle) en www.eur.nl (bij: Hersenen en bewustzijn)
- ²⁵ Zie internet: www.cognitiveneuroscience.nl (bij: prof. Dr. V.A.F. Lamme) Zie ook de NRC van 7 februari 2004 waarin onder de titel *Vergeten bewustzijn* een interview met professor Lamme staat afgedrukt.
- ²⁶ Michel Meynen, *Van instinct tot intuïtie. De evolutie van het menselijk bewustzijn*, Pelckmans – Agora, Kapellen/Baarn m.n. Hoofdstuk 4: Bewustzijn en geheugen.
- ²⁷ Daniel C. Dennett, *Het bewustzijn verklaard* (vertaald door Ton Maas en Frits Smeets) Olympus/Contact, Amstelveen 1999, m.n. hoofdstuk 9,4: De vermogens van de Joyceanse machine, blz. 306-311. Zie ook Ray Jackendoff, *Taal en de menselijke natuur*, Het Spectrum, Utrecht 1996
- ²⁸ Daniel C. Dennett, *Het bewustzijn verklaard*, o.c. blz. 310
- ²⁹ Antonio Damasio, *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2003, blz. 254
- ³⁰ J.W. van Saane, *De rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Een theoretische psychologische benadering*, Kok Kampen 1998, blz. 108
- ³¹ Zie H.M. Vroom, *Religies en de waarheid*, Kok Kampen 1988, blz. 230 e.v.
- ³² Ilse Bulhof, *Religieuze ervaring in een atheïstisch tijdperk* in: *Spirituele Renaissance. Over christendom en bewustwording*, onder redactie van Victor Bulhuis en Nol Hoggema, Dabar-Luyten, Heeswijk 1999, blz. 67
- ³³ Albert Hanken, *De mystiek ontsluierd*, Damon Budel 2002. Albert Hanken is professor in de systeemleer en probeert van daaruit de mystiek als een gewoon verschijnsel te benaderen.
- ³⁴ Frans B.M. de Waal, *De mens als sociale aap en de verminderde populariteit van de hebzucht*, Huygenslezing, NWO, Den Haag 2002, blz. 18
- ³⁵ Albert Hanken, *De mystiek ontsluierd*, Damon, Budel 2002, blz. 27
- ³⁶ Albert Hanken, *De mystiek ontsluierd*, Damon, Budel 2002, blz. 25
- ³⁷ Albert Hanken, *De mystiek ontsluierd*, Damon, Budel 2002, blz. 150
- ³⁸ Albert Hanken, *De mystiek ontsluierd*, Damon, Budel 2002, blz. 191 en 193

- ³⁹ Tor Nørretranders, *Maerk verden. En beretning om bevidsthed*, (Gyldendal Denemarken 1991/1993). Nederlandse vertaling: *Het bewustzijn als bedrieger. Een mythe ontrafeld*, Arbeiderspers, Amsterdam 2000, blz. 148
- ⁴⁰ Tor Nørretranders, *Het bewustzijn als bedrieger Een mythe ontrafeld*, o.c. blz. 142
- ⁴¹ Deze uitspraak komen we volgens Tor Nørretranders tegen bij verschillende neurologen en fysici. Een dergelijke uitspraak sluit aan bij oude (hindoeïstische en boeddhistische) teksten waar vermoed wordt dat ons menselijke weten in verbinding staat met een oceaan van kennis waar we via meditatie en yoga contact mee kunnen krijgen. Ook Nietzsche schrijft in de Zarathoestra over de grote kennis die het lichaam bezit. 'Het lichaam is een groot verstand, een veelheid met één zin, oorlog en vrede, kudde en herder. Werktuig van je lichaam is ook jouw klein verstand, mijn broeder, dat jij 'geest' noemt, een klein werk- en speeltuig van jouw groot verstand. 'Ik' zeg jij en jij bent trots op dit woord. Doch groter is – wat jij niet geloven wilt – je lichaam en zijn groot verstand: dat zegt niet Ik, maar doet Ik.' (Friedrich Nietzsche, *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor iedereen en niemand*. Vertaald door Wilfred Oranje, Boom Amsterdam/Meppel 1996, blz. 35.)
- ⁴² Tor Nørretranders *Het bewustzijn als bedrieger*, o.c. blz. 77
- ⁴³ Communicatie heeft in het algemeen niets te maken met het maken of verwijderen van informatie. Communicatie is volgens Landauer alleen maar transport. Het is een stroom, een streep, een verbinding. Aan beide kanten van de stroom is het hetzelfde, het kan in principe altijd worden omgedraaid. Er gebeurt eigenlijk niets. Dat ligt anders bij het weggooien van informatie (exformatie). Dan gebeurt er iets, iets onherroepelijks, onomkeerbaars. Het belangrijkste, het onherroepelijke, gebeurt vlak voor en na de communicatie, niet tijdens. Zie Tor Nørretranders, *Het bewustzijn als bedrieger*, blz. 120-124, waar hij verwijst naar R. Landauer en S. Haykin (*Selected topics in signal processing*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1989)
- ⁴⁴ Sommige evolutionair denkende wetenschappers spreken niet over ontwikkeling of evolutie als zijnde een proces waar iets ontstaat dat reeds in potentie aanwezig was (zoals een kuiken in een ei), maar gebruiken het woord emergentie. Woorden als groei, ontwikkeling en evolutie betekenen allemaal dat iets groeit, zich ontwikkelt wat in de kern al aanwezig was. Ze voldoen niet als je daarmee wilt aangeven dat er iets totaal nieuws ontstaat wat er van tevoren helemaal niet was. Ook het woord scheppen betekent etymologisch dat er iets gecreëerd wordt (putten, boetsen, beiten) uit iets anders. Zie Michel Meynen, *Van instinct tot intuïtie. De evolutie van het menselijk bewustzijn*, Pelckmans – Agora, Kapellen – Baarn 1999 blz. 142-145. Een veel gebruikte en klassieke omschrijving van emergentie luidt: 'Emergence is the theory that the characteristic behaviour of the whole could not, even in theory, be deduced from the most complete knowledge of the behaviour of its components, taken separately or in other combinations, and of their proportions and arrangements in this whole.' (Ch. D. Broad, *The mind and its place in nature*, 1925)
- ⁴⁵ M. Steehouder e.a., *Leren communiceren. Procedures over mondelinge en schriftelijke communicatie*, Wolters-Noordhoff Groningen, tweede geheel herziene druk 1984
- ⁴⁶ Jean Aitchison, *De sprekende aap. Over de oorsprong en evolutie van de menselijke taal*, Het Spectrum, Utrecht 1997, blz. 36
- ⁴⁷ Frans de Waal, *De aap en de sushimeester. Over cultuur bij dieren*, Uitgeverij Contact, Amsterdam/Antwerpen 2001, blz. 17

- ⁴⁸ Patricia de Martelaere, *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood*, Meulenhoff Amsterdam / Kritik Leuven, 1993, blz. 20-21: 'De schrijver is de beeldhouwer van het niets, wat hij wil beschrijven is de volle pracht en praal van de nieuwe kleren van de keizer. Hij zegt: ze zijn donkerrood fluweel met gouddraad doorstikt. Hij zegt: ze zijn met parels en diamanten bezet, als het zonlicht erop schijnt geeft het een oogverblindend licht. Zodat je ze werkelijk voor je ziet, die schitterende kleren, zoals hij ze beschrijft. Maar dan op het eind zegt hij, met de ontwapende oprechtheid van een kind: ze zijn niet, wat je ziet is er niet. Maar ook als de kleren er wél waren geweest zou hij ze niet in woorden, in hun volle werkelijkheid, hebben kunnen laten zien. In woorden zijn ze er nooit, kunnen ze er niet zijn en als ze er zijn, dan niet als déze kleren. Ik zeg: deze vrouw en ze is er al niet meer. De taal tovert haar weg en tovert haar in woorden terug, en het is niet meer dezelfde vrouw, al is het ook geen andere – het is een naamloze ongrijpbare aanwezigheid die is omgezet in iets kenbaars, iets vertrouwds.'
- ⁴⁹ Patricia de Martelaere, *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood*, Meulenhoff Amsterdam / Kritik Leuven, 1993, blz. 42-43
- ⁵⁰ Deze omschrijving komt bijna letterlijk overeen met hoe in de katholieke kerk een sacrament wordt gedefinieerd.
- ⁵¹ Zie ook dr. F.A. van Liere, *Mens, taal en wereld. Een antropologische studie*, Van Gorcum Assen 1985. 'Wat denken tot denken maakt is het feit dat iemand zich van de te behandelen werkelijkheid distantieert, dat hij een stap terug doet en afstand neemt.' (blz. 6). Van Liere maakt duidelijk dat distantie tussen mens en medemens de typisch menselijke relatie constitueert, waarbij enerzijds de mens zich verhoudt tot zijn medemens op een manier die anders is dan die van het dier tot zijn soortgenoten en anderzijds de mogelijkheid aanwezig is zijn medemens te objectiveren in de zin van 'verdinglichen'. (blz. 32)
- ⁵² Martin Stokhof, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie*, Boom Amsterdam 2000, blz. 87
- ⁵³ Martin Stokhof, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie*, Boom Amsterdam 2000, blz. 88. Hij voegt er aan toe dat zelfs in het moderne chomskyaanse mentalisme, dat zo'n dominante rol heeft gespeeld in de ontwikkeling van de moderne taalwetenschap, het individualistische uitgangspunt zonder reserve wordt onderschreven en zelfs tot hoeksteen van de methodologie wordt gemaakt.
- ⁵⁴ John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford 1962
- ⁵⁵ Jos Defoort, *Het woekerende schrift. Een inleiding op Derrida*, Hadewych, Antwerpen 1996, blz. 75
- ⁵⁶ Zie René van Woudenberg, *Filosofie van taal en tekst*, Damon, Budel 2002. Hij schrijft daar over locutionaire, illocutionaire en perlocutionaire taalhandelingen (hoofdstuk 2).
- ⁵⁷ Ray Jackendoff, *Taal en de menselijke natuur*, Het Spectrum, Utrecht 1996, blz. 16

Hoofdstuk 6

- 1 Mensen trekken een grens tussen zichzelf en anderen. Daardoor kan het gebeuren dat ze anderen als vijanden zien, maar ook als ontmoetingspartners. Wanneer iemand de ziel van het lichaam onderscheidt en in die zin een grens trekt tussen ziel en lichaam is het mogelijk dat het lichaam een vijand van de ziel kan worden. Dit is in het verleden dan ook herhaaldelijk gebeurd.

- ² Zie b.v. Ken Wilber, *Zonder grenzen*, Karnak, Amsterdam 1983
- ³ Zie Michel Meynen, *Van instinct tot intuïtie. De evolutie van het menselijke bewustzijn*, Pelckmans – Agora, Kapellen – Baarn 1999, m.n. blz. 40 e.v.
- ⁴ Ludwig Wittgenstein, *Filosofische Onderzoekingen*, o.c. deel I nr. 122, blz. 73
- ⁵ Ken Wilber, *Zonder grenzen*, o.c. zie de hoofdstukken 4 en 6 (over het onbegrensd bewustzijn en het transcendente zelf). Zie ook Walpola Rahula, *Wat de Boeddha onderwees*, Karnak Amsterdam 1990, Sherab Gyaltzen Amipa, *Training van de geest, volgens de leer van het Mahayana Boeddhisme*, Ank-Hermes, Deventer 1986, Sjoerd de Vries, *Boeddhisme voor beginners. Een heldere inleiding tot de wereld van het boeddhisme*, Forum, Amsterdam 1997.
- ⁶ Michel Foucault, *Dit is geen pijp. Met reproducties en brieven van René Magritte*, Aramith Uitgevers, Amsterdam 1988
- ⁷ Ilse N. Bulhof en Renée van Riessen, *Als woorden niets meer zeggen... De crisis rond woord en beeld in de huidige cultuur*, Kok Agora Kampen 1995, blz. 51. Zij verwijzen daarbij naar Ruud Kaulingfreks, *Meneer Iedereen. Over het denken van René Magritte*, Sun Nijmegen, 1984, blz. 168
- ⁸ Otto Duintjer, *Onuitputtelijk is de waarheid*, Damon Budel 2002, blz. 28. Naast het primaire bewustzijn onderscheidt Duintjer nog twee andere lagen in het bewustzijn namelijk het groepsbewustzijn en het persoonlijk bewustzijn, door hem meer identiteiten genoemd. Deze zijn volgens hem tot stand gekomen door of vanuit het primaire, het open bewustzijn. 'Het open bewustzijn waarmee taal en cultuur worden aangeleerd, kan niet het bezit zijn van instanties die zelf het resultaat zijn van wat wordt aangeleerd. Eerder kan gezegd worden dat jij en ik, zij en wij, zich voordoen in dat open bewustzijn.' (blz. 30)
- ⁹ Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2001
- ¹⁰ Lesley Monfils, *Interview met neuroloog Antonio Damasio*, Filosofie Magazine, 10⁷ september 2001. In dit interview spreekt Damasio over aspectdualisme waarmee hij wil aangeven dat mentale processen bestaan naast (niet los van) fysieke processen. Dat is een heel ander soort dualisme dan dat van Descartes die door Damasio een substantiedualist wordt genoemd.
- ¹¹ Zie J.W. Saane, *De rol van gevoelens in de religieuze ervaring. Een theoretische psychologische benadering*, Kok, Kampen 1998, blz. 234
- ¹² J.W. Saane, *De rol van gevoelens in de religieuze ervaring. Een theoretische psychologische benadering*, o.c. blz. 105
- ¹³ Alan W. Watts, *Het boek: over het taboe op het weten wie je bent*, Bert Bakker Amsterdam 1982, blz. 52-53.
- ¹⁴ Sogyal Rinpoche, *Het Tibetaanse boek van leven en sterven* (bewerkt door Patrick Gaffney en Andrew Harvey), Servire uitgevers, Utrecht 1994, blz. 114
- ¹⁵ Mihaly Csikszentmihali, *Flow, psychologie van de optimale ervaring*, Boom, Amsterdam 1999
- ¹⁶ Bertrand Russell, *Verover geluk*, Omega Boek Diemen Amsterdam 1998, blz. 14. (vertaald door drs. H .P. Keizer van *The Conquest of Happiness*, Routledge London 1995)
- ¹⁷ Mihaly Csikszentmihali, *Flow, psychologie van de optimale ervaring*, o.c. blz. 94-95
- ¹⁸ Zie Fons van Grinsven, *Utopia is nu*, Prana nr. 95, juli 1996, blz. 45
- ¹⁹ Een bekende passage uit de Titaantjes van Nescio. Zie Nescio, *De uitvreter, Titaantjes, Dichtertje, Mene Tekel*, Nijgh en van Ditmar, den Haag 1983, 22^{ste} druk, blz. 61-62

- ²⁰ Leo Fijen, *Hoe word ik gelukkig? Levenswijsheid uit de kloosters*, Ten Have Baarn 2003, blz. 65
- ²¹ Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, Berlin 1923, boek VI, 153. Zie internet: www.angelus+silesius.htm
- ²² Nos sumus tempora, qualis sumus, talia sunt tempora', Augustinus, sermo 80 (Wij zijn de tijden, zoals wij zijn, zo zijn de tijden.)
- ²³ Zie Hein van Dongen, *Intuïtie in beweging*, Prana nr. 142, april/mei 2002, blz. 4-13
- ²⁴ Zie André de Laet, *Nu is er ook toen. Een geschiedenis van de tijd*, DNB/Pelckmans Kok Agora 1992, blz. 126. De Laet schrijft dat er aanvankelijk een gouden tijd was die men benoemde als de cyclische tijd en die later overging in de lineaire tijd. 'Het mechanistisch uurwerk was een mijlpaal in de toenemende kwantificering van de werkelijkheid. Een tijd die uniform en dus meetbaar geworden is, kan men ruimtelijk voorstellen: de wijzerplaat. Maar wat een tegenspraak! Ware een lijn niet logischer geweest dan een cirkel? Andermaal huldten nieuwigheden zich bij voorkeur in de gewaden van het vertrouwde: de herhaalde wentelingen van de cyclische tijd, verankerd in eendere bewegingen aan het firmament; of nog: de hardnekkige neiging uurwerken als klokken aan te duiden, die verklanking bij uitstek van de liturgische cyclus.' (blz. 44) Newton sprak over de absolute, ware en mathematische tijd (blz. 83), terwijl Oscar Wilde stiptheid de dief van de tijd noemde, omdat ze de tijdsbeleving onderwerpt aan het dictaat van een zakelijk en buitenmenselijk stramien. (blz. 126)
- ²⁵ *De Papalagi, De redevoeringen van het Zuidzee-opperhoofd Tuiavii*, uitgegeven door Erich Scheurmann, uitgeverij Heureka Weesp 1980, blz. 45-46
- ²⁶ C. Orlock geeft in zijn boek *De biologische klok*, De Brink, Amsterdam 1995, aan dat hoe drukker mensen zich maken, hoe meer ze praten en denken en handelen, hoe sneller voor hen ook de tijd gaat. Met elke graad temperatuurstijging blijkt bovendien het tijdsbesef met tien procent af te nemen.
- ²⁷ Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, Samenstelling en eindredactie Jan H. Mysjkin, VUBPRESS Brussel 1998, blz. 55
- ²⁸ Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, o.c. blz. 56
- ²⁹ Piet Winkelaar, *Kunst als toegang tot het alledaagse*, Tijdschrift SPH nr. 12, november 1996
- ³⁰ Wil Derkse (red.), *Denken van wat ons ontsnapt. Essays over de relevantie van metafysica*, Kok Agora Kampen 1996, blz. 125, 130
- ³¹ Jacques Derrida, *Comment ne pas parler*. Nederlandse uitgave: *Hoe niet te spreken. Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*, ingeleid en vertaald door Rico Sneller, Kok Agora Pelckmans Kampen 199. Derrida verwijst hier naar de ontkennde formuleringen van de negatieve theologie, bepleit als het ware het geheim van het onuitsprekelijke goed te bewaren en wijst op de grens van het woord als onmogelijkheid van taal en niet als mogelijkheid die grens te overschrijden. Ik zie het niet kunnen spreken veelmeer als een uitdaging om het opnieuw en anders te proberen.
- ³² Dr F.A. van Liere, *Mens, taal en wereld. Een antropologische studie*, proefschrift, Van Gorcum Assen 1985, blz. 19
- ³³ 'Ik ben een blomme
en bloeie voor uw oogen,
geweldig zonnelicht,
dat, eeuwig onontaard,

- mij nietig schepselken,
 in 't leven wilt gedooogen
 en, na dit leven, mij
 het eeuwig leven spaart.’
 (Michel van der Plas, *Mijnheer Gezelle. Biografie van een priester-dichter*, Lannoo Anthos, Tiel Baarn 1998, vierde druk, blz. 556-557)
- 34 Otto Duintjer, *Hints voor een diagnose. Naar aanleiding van Kant. Over aard, grenzen en alternatieven van het rationeel-empirisch bewustzijn*, Ambo Baarn 1988, blz. 19-20.
- 35 Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Arbeiderspers, Amsterdam 1992, vierde druk, eerste boek nr. 54, blz. 74-75. In nr. 58 van dat zelfde hoofdstuk schrijft Nietzsche: ‘Dit heeft mij de grootste moeite gekost en kost mij nog steeds de grootste moeite: in te zien dat er onnoemelijk veel meer aan gelegen is hoe de dingen heten dan wat ze zijn. De naam, faam, betekenis, het uiterlijk en de gebruikelijke maat en gewicht van een ding – van oorsprong meestal een dwaling en willekeurigheid, de dingen omgehangen als een mantel en het wezen, zelfs de huid ervan geheel vreemd – is door geloof daaraan en het uitgroeien daarvan van geslacht tot geslacht geleidelijk als het ware aan het ding vastgegroeid, ermee vergroeid en zijn substantie zelve geworden; de schijn van het eerste begin wordt op het laatst vrijwel altijd tot wezen en werkt ook als wezen!’

Hoofdstuk 7:

- 1 Charles Taylor, *Wat betekent religie vandaag?*, vertaling en inleiding van Guido Vanheeswijck, Pelckmans/Klement Kapellen/Kampen, 2003
- 2 Charles Taylor, *Wat betekent religie vandaag?*, vertaling en inleiding van Guido Vanheeswijck, Pelckmans/Klement Kapellen/Kampen, 2003, blz. 40
- 3 Antonio R. Damasio, *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, Wereldbibliotheek Amsterdam, tweede druk 2003, blz. 227-229
- 4 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790). In het eerste boek staat de zuivere rede, de ratio, centraal. In het tweede boek de praktisch, morele en ethische rede. En in het derde boek probeert Kant het expressief esthetische, de kunst in de brede zin van het woord, in de wetenschap te integreren.
- 5 Jean-Francois Revel en Mathieu Ricard, *De monnik en de filosoof. Gesprekken over boeddhisme en het westerse denken*, Rainbow pocketboek 591, Muntinga Amsterdam 2002, blz. 267
- 6 Ken Wilber, *De integratie van wetenschap en religie*, Servire Utrecht 1998, m.n. hoofdstuk 4
- 7 Ken Wilber, *De integratie van wetenschap en religie*, o.c., blz. 87-88
- 8 Geciteerd door Mathieu Ricard in *De monnik en de filosoof. Gesprekken over boeddhisme en het westerse denken*, o.c. blz. 262
- 9 Ken Wilber, *De integratie van wetenschap en religie*, o.c., blz. 216
- 10 Deze term is ontleend aan A.J. Nijk (in zijn proefschrift *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Lemniscaat Rotterdam 1968) welke ik echter in een andere betekenis hanteer. Op blz. 311 van *Secularisatie* schrijft Nijk: ‘Cultuur is grosso modo gesecculariseerde godsdienst. Wij zouden van secularisatie in de tweede macht moeten spreken wanneer de oorspronkelijke vormen van godsdienstig handelen

binnen een vanzelfsprekend geworden cultuur in dienst van deze vanzelfsprekendheid worden gesteld.' Ik neem niet de oorspronkelijke vormen van godsdienstig handelen als uitgangspunt, maar die menselijke ervaring die als religieus kan worden aangeduid en die zowel de godsdienst als de menselijke cultuur met zijn vanzelfsprekend handelen transcendeert.

- ¹¹ R. Safranski, *Wat moeten we nog geloven?*, KSGV, Tilburg 2001, blz. 22
- ¹² Daniel C. Dennett, *Het bewustzijn verklaard*, uitg. Contact, derde druk 1999, blz. 175 e.v.; blz. 190 en 379
- ¹³ Otto Duintjer, *Onuitputtelijk is de waarheid*, Damon, Budel 2002, blz. 26
- ¹⁴ Otto Duintjer, *Onuitputtelijk is de waarheid*, Damon, Budel 2002, blz. 27
- ¹⁵ Prof. Luchsius A.H. Smits (red.), *Bewustzijnsverruiming, structuur en beleving, inzicht en uitzicht*. Een publicatie van het Nederlands Gesprekscentrum, nr. 68, Ankh-Hermes, Deventer 1987
- ¹⁶ Rabbi David A. Cooper, *God is een werkwoord. Een mystieke visie op de kabbala*, Ankh-Hermes Deventer, tweede druk 2002, blz. 294
- ¹⁷ Rabbi David A. Cooper, *God is een werkwoord. Een mystieke visie op de kabbala*, Ankh-Hermes Deventer, tweede druk 2002, blz. 212. De auteur vermeldt dat dit *bina*-bewustzijn als een denken zonder ik-bewustzijn moeilijk is maar met wat oefening toch is te bereiken. 'Een van de manieren om de aanwezigheid van het ego vast te stellen is het onderzoeken van onze relatie tot de tijd. Steeds als we in het verleden leven of ons op de toekomst voorbereiden kunnen we er zeker van zijn dat het ego niet ver weg is.' (blz. 212)
- ¹⁸ Rabbi David A. Cooper, *God is een werkwoord. Een mystieke visie op de kabbala*, o.c., blz. 214
- ¹⁹ Eric Brinckmann, *Pi-management of de kunst van het loslaten. Een geavanceerde kijk op ondernemen*, SWP, Utrecht 1995
- ²⁰ Frans de Waal, *De aap en de sushimeester. Over cultuur bij dieren*, Contact Amsterdam/Antwerpen 2001, blz. 218
- ²¹ Zie hoofdstuk 1, de voetnoten 11 en 12
- ²² Duintjer schrijft: 'Het meest bijzondere van Plato vind ik evenwel dat in zijn werk aanduidingen van 'transcendentie' voorkomen die voor ieder met enige ervaring in die richting terstond herkenbaar zijn als authentiek, en die trouwens voor elke lezer iets onvergetelijks kunnen hebben. Aanduidingen die wijzen op eigen ervaring dien aangaande of op rechtstreeks contact met mensen die er meer van wisten.' (Otto Duintjer, *Onuitputtelijk is de waarheid*, Damon, Budel 2002, blz. 43-44)
- ²³ Zie o.a. Erik van Ruysbeek, *Mystiek en mysterie*, Ankh-Hermes, Deventer 1992; Leo Apostel, *Atheïstische spiritualiteit*, VUBpress, Brussel 1998; Ken Wilder, *De integratie van wetenschap en religie*, Servire Utrecht 1998; Otto Duintjer, *Onuitputtelijk is de waarheid*, Damon, Budel 2002
- ²⁴ Zie o.a. *Religie als levende ervaring* o.r.v. Marcel Messing, Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1988
- ²⁵ 'Mystici zijn creatief. Ze zijn niet allemaal actief, want sommigen leven en sterven in eenzaamheid, maar ze zijn allemaal creatief"', aldus William Johnston in *Mystieke theologie. De wetenschap van de liefde*, Carmelitana Gent – Kok Kampen 1998, blz. 221
- ²⁶ Arthur Koestler (1905-1983), *The Ghost in the Machine*, 1968

- ²⁷ Zie Milton Klonsky, *William Blake. The Seer and His Visions*, Orbis Publishing London 1977; Jean Houston en Diana Vandenberg, *Een vrouwelijke scheppingsmythe*, Gottmer Haarlem 1988
- ²⁸ Emiel de Keyser, *De kleurende mens in: Religie als levende ervaring*, onder redactie van Marcel Messing, o.c. blz. 280
- ²⁹ Catharina Visser, *De sluiers van God*, Dabar, Heeswijk 1998
- ³⁰ Onlangs verscheen er in de NRC een recensie van het boek van Nassim Nicholas Taleb, waarin beweerd wordt dat 99,9 procent van de in het verleden behaalde resultaten en uitvindingen op toeval berusten (Nassim Nicholas Taleb, *Foiled bij randomness; the hidden role of chance in the markets and in life*, Texere LLC, New York 2001)
- ³¹ Wil Derkse, *Is er iets buiten het bereik van de lichtbak?* In: *Denken wat ons ontsnapt*, onder redactie van Wil Derkse, Kok Agora Kampen 1996, blz. 100
- ³² 'Volgens het boeddhisme is de mens zijn eigen meester en is er geen hoger wezen of een hogere instantie die zijn lot bepaalt. Noch een moeder, noch en vader, noch een ander familielid kan iemand zoveel goed doen als de eigen geest die op de juiste manier gericht is'. (Dhammapada 43) (Walpola Rahula, *Wat de Boeddha onderwees*, Karnak Amsterdam 1990.) Zie ook Tonny Kurpershoek-Scherft, *Monniken en leken. Teksten van het vroege boeddhisme*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1990, Joseph Nalin Swaris, Magga, *The Buddha's way tot human liberation. A socio-historical approach*, Utrecht 1997
- ³³ Ken Wilber, *De integratie van wetenschap en religie*, o.c., blz. 263
- ³⁴ Rabindranath Tagore, *De religie van de mens*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, tweede druk 1989, blz. 152
- ³⁵ Evelyn Underhill, *Praktische mystiek voor gewone mensen*, Theos, tweede druk 1978, blz. 97
- ³⁶ K. von Dürkheim, *Hara. Het dragende midden*, Ankh-Hermes Deventer, vijfde druk 1990, blz. 95
- ³⁷ Sharan Melters, *Zonder liefde kan je iemand niet helpen*, SPH-tijdschrift, nr. 57, april 2004
- ³⁸ Hans Andreus, *Al ben ik een reiziger*, Holland Haarlem 1987, blz. 18: Luisterapparaat

Literatuur

- Abdus Sattar, Sajidah, *Islam voor beginners*, Forum, Amsterdam 1997
- Aitchison, Jean, *The Seeds of Speech, Language Origin and Evolution* (Cambridge University). Nederlandse vertaling: *De sprekende aap. Over de oorsprong en evolutie van de menselijke taal*, Het Spectrum, Utrecht 1997
- Armstrong, Karen, *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Anthos, Baarn/Amsterdam 1995
- Armstrong, Karen, *De wenteltrap. Mijn weg uit de duisternis*, De Bezige Bij, Amsterdam 2003
- Ankersmit, F.R., *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1986
- Apostel, Leo, *Atheïstische spiritualiteit*, samenstelling en eindredactie Jan H. Mysjkin, VUBPress Brussel, 1998
- Augustinus, Aurelius, *Confessiones*. Vertaling Gerard Wijdeveld, *De belijdenissen van Aurelius Augustinus*, De Fontein, Utrecht 1950
- Baal, dr. J. van, *Mysterie als openbaring*, Ten Have, Baarn derde druk 1996
- Baart, Ingrid, *Ziekte en zingeving. Een onderzoek naar chronische ziekte en subjectiviteit*, Van Gorcum, Assen 2002
- Baers, dr. Joris, e.a., *Encyclopedie van de mystiek. Fundamenten, tradities, perspectieven*, Kok/Lannoo, Kampen/Tielt 2003
- Bancroft, Anne, *Vrouwelijke mystici van de twintigste eeuw*, Mirananda, Den Haag 1991
- Belle, Marcel van, *Willens of wetens*, doctoraalscriptie epistemologie, Nijmegen 1998
- Berg, Aartjan van den, *Aan de grens van het paradijs. Verhalen over mensen met een spirituele ervaring*, Ten Have, Baarn 1995
- Boelaars, Bert, *De kostbare mens. Inleiding tot het humanisme*, De arbeiderspers, Amsterdam 1997
- Borchert, Bruno, *Mystiek. Geschiedenis en uitdaging*, J.H. Gottmer, Haarlem 1989
- Blok, Ir. J.A., *Oepanisjads*, Ankh-Hermes, Deventer zesde druk 1976
- Boer, Theo de, *De hemel weet hoe. Over spiritualiteit en rationaliteit*, Titus Brandsma Instituut, Nijmegen 1999
- Boer, Theo de, *Pleidooi voor interpretatie*, Boom, Amsterdam 1997
- Bolle, Eric, *Afscheid van wat nooit geweest is*, Konstapel, Groningen 1985
- Bor, Jan & Petersma, Errit, *De verbeelding van het denken. Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie*, Contact, Amsterdam 1995
- Braidotti, Rosi, *Beelden van de leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie*, Kok Agora, Kampen 1990
- Brakell Buys, dr. R. van, *Gestalten uit de Perzische mystiek*, waarin opgenomen: *Grondvormen der mystiek*, Kluwer, Deventer tweede druk 1948
- Bras, Kick, *Zoeken, nooit verzadigd zijn. Gedachten over de mystieke weg*, Kok, Kampen 1998
- Brinckmann, Eric, *Pi-management of de kunst van het loslaten. Een geavanceerde kijk op ondernemen*, SWP, Utrecht 1995
- Broers, Arjan, *Dwarssluggers in naam van God. Mystici van Hadewych tot Hillesum*, Ten Have/Lannoo, Baarn/Tielt 2002
- Bruggeman, Paul, *Gebroken verhaal. Als je het sterven wilt doorleven*, Lannoo, Tielt 1987

- Buber, Martin, *Gottesfinsternis*, Nederlandse vertaling: *Godsverduisterning. Beschouwingen over de betrekking tussen religie en filosofie*, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1962
- Bulhof, Ilse N. en Riessen, Renée van, *Als woorden niets meer zeggen... De crisis rond woord en beeld in de huidige cultuur*, Kok Agora, Kampen 1995
- Bulhof, Ilse N. en Welten, Ruud, *Verloren presenties. Over de representatiecrisis in religie, kunst, media en politiek*, Kok Agora, Kampen 1996
- Bultmann, Rudolf, *History and eschatology*. Nederlandse vertaling: *Eeuwigheid, hier en nu. Geschiedenis en eschatologie*, Erven J. Bijleveld Utrecht 1962
- Campbell, Joseph, *De held met de duizend gezichten*, Kosmos, Utrecht 1990
- Campbell, Joseph, & Bill Moyers, *Mythen en bewustzijn*, Teleac, Utrecht 1990
- Campbell, Joseph, *Mens, mythe en metafoor*, Contact, Amsterdam 1990
- Campbell, Joseph, *De vlucht van de wilde gans*, De Haan, Houten 1992
- Camus, Albert, *De mythe van Sisyfus. Een essay over het absurde*, De Bezige Bij Amsterdam 1964
- Chödrön, Pema, *Als je wereld instort, adviezen voor moeilijke tijden*, Servire, Utrecht 1998
- Cliteur, Paul, *Onze verhouding tot de apen. De consequenties van het darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal*, Leiden 1995
- Cooper, Rabbi David A., *God is een werkwoord. Een mystieke visie op de kabbala*, Ankh-Hermes, Deventer tweede druk 2002
- Cornelis, Arnold, *Logica van het gevoel. Filosofie van de stabiliteitslagen in de cultuur als nesteling van emoties*, Essence Middelburg 1997, 7
- Cornelis, Arnold, *De vertraagde tijd. Revanche van de geest als filosofie van de toekomst*, Essence Middelburg 1999
- Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flow. The Psychology of Optimal Experience*. Nederlandse vertaling: *Flow. Psychologie van de optimale ervaring*, Boom, Amsterdam 1999
- Damasio, Antonio R., *De vergissing van Descartes. Gevoel, verstand en het menselijk brein*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1995
- Damasio, Antonio R., *Ik voel dus ik ben. Hoe gevoel en lichaam ons bewustzijn vormen*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2001
- Damasio, Antonio, *Het gelijk van Spinoza. Vreugde, verdriet en het voelende brein*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2003
- Defoort, Jos, *Het woekerende schrift, een inleiding op Derrida*, Hadewich Antwerpen 1996
- Delfgaauw, Bernard, *Denkwegen* (essays), Kok Agora, Kampen 1992
- Dennett, Daniel C., *Consciousness explained*. Nederlandse vertaling door Ton Maas en Frits Smeets: *Het bewustzijn verklaard*, Contact, Amsterdam 1992
- Derkse, Wil (red.), *Denken wat ons ontsnapt*, Kok Agora, Kampen 1996
- Derrida, Jacques, Vattimo D. en Gadamer H.G., *God en de godsdienst. Gesprekken op Capri*, Kok Agora Kampen 1997
- Derrida Jacques, 'God' *anonymus*, (Ingeleid en vertaald door Rico Sneller), Agora, Baarn 1998
- Descartes, René, *Over de methode. Hoe zijn verstand goed te gebruiken en de waarheid te achterhalen*, Boom Amsterdam/Meppel 1987
- Dessaur, C.I., *De droom der rede. Het mensbeeld in de sociale wetenschappen*, Martinus Nijhoff Den Haag 1982
- Dongen, Hein van/ Gerding, Hans, *Het voertuig van der ziel. Het fijnstoffelijk lichaam; beleving, geschiedenis, onderzoek*, Ankh-Hermes, Deventer 1993
- Douven, Karel, *Het christendom op weg naar de 21ste eeuw. Van Christusbelijdenis tot Christuservaring*, Soest vierde druk 1988
- Draaisma, Douwe, *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt*, Historische uitgeverij, Groningen 2001

- Drewermann, Eugen, *Is er hoop voor het geloof? Over de betekenis van religie in onze tijd*, Meinema, Zoetermeer 2000
- Duinkerken, Anton van, *Zeven eeuwen katholieke poëzie*, Zonnewijzer nr. 22, Spectrum Utrecht
- Duintjes Otto, *Hints voor een diagnose. Naar aanleiding van Kant*, Ambo Baarn 1988
- Duintjer, Otto, *Onuitputtelijk is de waarheid*, Damon, Budel 2002
- Dupré, Louis, *Licht uit licht. Een inleiding in de christelijke mystiek*, Patmos Antwerpen 1983
- Dürkheim, Karl von, *Hara. Die Erdmitte des menschen* Bart-Verlag München 1956. Nederlandse vertaling: *Hara. Het dragende midden*, Ankh-Hermes, Deventer vijfde druk 1990
- Dürkheim, Karlfried Graf, *Überweltliches leben in der Welt, der Sinn der Mündigkeit* (Barth-Verlag, Weilheim 1968). Nederlandse vertaling: *Transcendentaal ervaren. De zin van volledige menswording*, Servire B.V., Katwijk aan Zee 1980
- Dijk, Alphons van, *Over (de) verlichting. Een inleiding tot het boeddhisme voor humanistisch geïnspireerde mensen*, Damon, Leende 1999
- Eco, Umberto en Martini, Carlo Maria, *In cosa crede chi non crede?* (Roma 1996). Nederlandse vertaling: *Als we niet geloven, wat geloven we dan?* Prometheus, Amsterdam 2000
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane* (Rowolt Hamburg, 1957). Nederlandse vertaling: *Het heilige en het profane*, Meulenhoff Amsterdam 1977. Later ook uitgebracht door Servire, Cothen 1987, onder de titel: *De magie van het alledaagse*.
- Epicurus, *Over het geluk* (vertaling van Hans Warren en Mario Molegraaf), Prometheus, Amsterdam 1994
- Erasmus D., *De lof der zotheid*, Amsterdam 1909
- Ferrucci, Piero, *Zeven wegen naar het zelf*, De Toorts, Haarlem 1991
- Fox, Matthew, *Creation and Spirituality* (Harper, San Francisco 1991). Nederlandse vertaling: *Schepping en spiritualiteit. Gaven tot bevrijding*, Meinema, Zoetermeer 1993
- Frazer, J.G., *The Golden Bough* (Mac Millan, London 1922). Nederlandse vertaling in een verkorte uitgave van 911 bladzijden: *De gouden tak. Over mythen, magie en religie*, Contact, Amsterdam 1994
- Frijda, Nico, *Emoties*, Bert Bakker, Amsterdam 1988
- Fijen, Jos, *Hoe word ik gelukkig. Levenswijsheid uit de kloosters*, Ten Have, Baarn 2003
- Gennip, P.A., *Een open bestaan*, Arbor uitgeverij, Schoten 1989
- Gommer, Hendrik, *Tussen tijd en werkelijkheid*, Eburon, Delft 1990
- Goudsblom, J., *Stof waar honger uit ontstond. Over evolutie en sociale processen*, Meulenhoff, Amsterdam 2001
- Govaart, Casper (red), *Concentratie*, Gooi en Sticht, Baarn 1998
- Greenfield, Suzan, *Zo werken onze hersenen. Het menselijke brein ontrafeld*, Lannoo, Tielt 1996
- Gruyter, Walter de, *Religionen und Religion, Systematische Einführung in die Religionswissenschaft* (Berlin/New York 1986). Deze publicatie is in het Nederlands vertaald door S. Beels de Beus en M. van den Boom en bewerkt door Jacques Waardenburg onder de titel: *Religie onder de loep, systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Ambo Baarn 1990.
- Hammarskjöld, Dag, *Merkstenen*, Gottmer, Haarlem, zevende herziene druk 1983. Opnieuw uitgebracht bij Kok, Kampen 2000
- Haneveld, C.T., *Het mirakel van het hart*, Ambo, Baarn 1991
- Hanken, Albert, *De mystiek ontsluit*, Damon, Budel 2002
- Hegel, G.W.F., *Paenomenologie des Geistes* (1807). Nederlandse vertaling door J.C.G. Hahn: *De zelfverantwoording van de geest*. Ingeleid door dr. J.V. Meininger, Futile, 1980

- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Niemeyer Verlag, Tübingen 1927). Nederlandse vertaling: *Zijn en tijd*, Sun Nijmegen 1998
- Hensen, Wilfried, *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*, Ten Have, Baarn 1999
- Hermans, Chris A.M., *Participerend leren. Grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende samenleving*, Damon, Budel 2001
- Heyer, Dr. C.J. den, *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*, Meinema, Zoetermeer 1996
- Hillesum, Etty, *Het verstoorde leven, Dagboek 1941-1943*, De Haan, Haarlem 1981
- Hillesum, Etty, *Het denkend hart van de barak*, De Haan, Haarlem 1982
- Hoens, D.J., Kamstra, J.H. en Mulder, D.C., *Inleiding tot de studie van godsdiensten*, Kok Kampen 1990
- Hoof, Jan A.RAM. van, *De mens, een primaat net zo 'eigenaardig' als de andere primaten*, NWO/Huygenslezing 2002
- Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy* (Chatto & Windus, London 1946). Vertaling Vivian Franken: *De eeuwige wijsheid*, Servire, Utrecht vijfde druk 1995
- Jackendoff, Ray, *Patterns in the mind – Language and Human Nature* (Harvester Wheatsheaf 1993). Nederlandse vertaling: *Taal en de menselijke natuur*, Het Spectrum, Utrecht 1996
- James, William, *The varieties of Religious Experience. A study in Human nature* (Gifford Lectures Edinburg 1902). In het Nederlands vertaald en bewerkt door J.P. Wesselink-van Rossum onder de titel *De verscheidenheden op het gebied van de godsdienstige ervaringen*, Leijdenroth Utrecht 1907. In 1995 opnieuw vertaald en uitgebracht door Servire Utrecht onder de titel: *De varianten van religieuze ervaring*.
- James, William, *The principles of psychology* (Harvard Press 1983). Een Nederlandse selectie uit The principles: *De hoofdsom van de psychologie*, Swets & Zeitlinger, Lisse 1992
- Johnston, William, *Mystieke theologie. De wetenschap van de liefde*, Carmelitana Kok, Kampen 1997
- Jones, Franklin (Da Free John), *The Knee of listening* (Ashram, Los Angeles 1972). Nederlandse vertaling: *De knie van luisteren*, The Dawn Press, Amsterdam 1987
- Jung C.G., *De mens en zijn symbolen*, Lemniscaat, Rotterdam 1966
- Kailani, Harmza Zeid, *Kernmomenten in de islam. Bouwstenen voor een dialoog tussen moslims en christenen*, Gooi en Sticht, Baarn 1993
- Kant Immanuel, *Prolegomena* (inleiding, vertaling en annotaties Jabik Veenbaas en Willem Visser) Boom, Amsterdam 1999
- Keus, Dra. C., *Bhagavad Gita*, Kluwer, Deventer tweede druk 1971
- Kierkegaard Sören A, *Over de vertwijfeling, de ziekte tot de dood*, Het Spectrum, Utrecht 1963
- Koek Gerard, *Tussen twee grenzen. Filosofische meditaties over de eindigheid van het bestaan*, Damon, Best 1999
- Krishnamurti J, *Vrijheid en meditatie*, Miranada, Wassenaar 1977
- Krishnamurti J, *Kijken in de spiegel*, Miranada, Weassenaar 1978
- Kuitert H.M., *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in een postmoderne tijd*, Ten Have, Baarn 1995
- Kuitert, H.M., *Over religie. Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*, Ten Have, Baarn 2000
- Kunneman, Harry, *Van theemutscultuur naar walkman-ego. Contouren van een postmoderne individualiteit*, Boom, Amsterdam 1996
- Kunneman, Harry, *Postmoderne moraliteit*, Boom, Amsterdam 1998
- Kurpershoek-Scherff, Tonny, *Monniken en leken. Teksten van het vroegere boeddhisme*, Van Gorcum, Assen 1990
- Laet, André de, *Nu is er ook toen. Een geschiedenis van de tijd*, Pelckmans Kok, Kampen 1990
- Lao-Tsee, *Tao te Tjing*, in de vertaling van Johan Willemsens, Bres, Amsterdam, 1990

- Leeman, A.D., *Theorie en praktijk. De illustere voorouders van een alledaags paar*, Universiteit van Amsterdam 1986
- Levine, Stephen, *Bewust leven, bewust sterven*, Servire, Katwijk 1988
- Liere, Dr. F.A. van, *Mens, taal en wereld. Een antropologische studie*, proefschrift, van Gorcum, Assen 1985
- Luttkhuizen, G.P., *De veelvormigheid van het vroegste christendom*, Euburon, Delft 2002
- Maas, Frans, *Er is meer God dan we denken. Essays over spiritualiteit*, Altiora/Kok, Averbode/Kampen 1989
- Maas, Frans, *Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God*, Meinema, Zoetermeer 1993
- Maas, Frans, *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke gedachten en theologische reflecties*, Meinema, Zoetermeer 1999
- Mak, Geert, *Hoe God verdween uit Jorwerd*, Olympus uitg. Contact, Amsterdam 1996
- Mak, Geert, *De eeuw van mijn vader*, Atlas, Amsterdam 1999
- Mans, Inge, *Zin der zothed. Vijf eeuwen cultuurgeschiedenis van zotten, onnozelen en zwakzinnigen*, SWP, Amsterdam derde herziene druk 2004
- Martelaere, Patricia de, *Een verlangen naar ontroostbaarheid, Over leven, kunst en dood*, Meulenhoff/Kritak Amsterdam/Leuven, 1993
- Maslov, A.H., *Religions, Values and Peak-experiences* (Viking Press, New York 1968). Nederlandse vertaling: *Religie en topervaring*, Lemniscaat, Rotterdam 1972
- Merckx, Marianne e.a., *Bedacht zijn op het onbedachte. Over het alledaagse en het goddelijke in theologisch perspectief*, Meinema Zoetermeer 1998
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, Paris 1945). Vertaald door Rens Vlasblom en Douwe Tiemersma: *Fenomenologie van de waarneming*, Ambo, Amsterdam 1997
- Messing Marcel (red), *Religie als levende ervaring*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1988
- Meuleman, Prof. Mr. Dr. G., *De goden reisden mee. Verguisde religies in Mexico, Midden en Zuid Amerika*, Bres, Amsterdam 1997
- Meynen, Michel, *Van instinct tot intuïtie. De evolutie van het menselijk bewustzijn*, Pelckmans Agora, Kapellen/Baarn 1999
- Miller, Carolyn, *Creating miracles. Understanding the experience of divine intervention* (Kramer, Tiburon USA 1995) Nederlandse vertaling: *Wonderen creëren*, Ankh-Hermes bv, Deventer 1996
- Morris, Desmond, *The naked ape. A zoologist's study of the human animal* (1967). Nederlandse vertaling: *De naakte aap*, Bruna & Zoon, Utrecht negende druk 1975
- Mul, Jos de, *De tragedie van de eindigheid. Dilthey's hermeneutiek van het leven*, Kok Agora, Kampen 1993
- Nijk, A.J., *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Lemniscaat Rotterdam 1968
- Nijk, A.J., *De mythe van de zelfontplooiing en andere wijsgerig-andragologische opstellen*, Boom, Amsterdam 1978
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya scienza* (1882). Nederlandse vertaling: *De vrolijke wetenschap*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1976
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra* (1883). Nederlandse vertaling: *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor iedereen en niemand*, Boom, Amsterdam/Meppel 1996
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1885). Nederlandse vertaling: *Voorbij goed en kwaad*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1979
- Nietzsche Friedrich, *Der Antichrist*. Nederlandse vertaling: *De antichrist. Vloek over het christendom*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1997
- Nørretranders, Tor, *Het bewustzijn als bedrieger. Een mythe ontrafeld*, Arbeiderspers, Amsterdam 2002

- Noske, Barbara, *Huilen met de wolven. Een interdisciplinaire benadering van de mens-dier relatie*, Van Gennep, Amsterdam 1992
- Orlock, C., *De biologische klok*, De Brink, Amsterdam 1995
- Ortega Y Gasset, J., *La Rebelion de las Masas*. Nederlandse vertaling: *De opstand der horden*, Leopolds uitgeverij N.V., Den Haag 1958, elfde druk
- Ortega Y Gasset, J., *Zelfinkeer en verbijstering en drie andere essays*, Leopolds uitgeverij N.V., Den Haag 1965
- Otto, Rudolf, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 1917). Nederlandse vertaling: *Het heilige. Een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*, De appelbloesem pers, Amsterdam 2002
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad* (1950). Nederlandse vertaling: *Het labyrint der eenzaamheid*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1975
- Pels, Emiel, *Vormen van opspraak. Taal- en denkstructuren bij Heracleitos*, (proefschrift) Amsterdam 1992
- Peters, Prof. Dr. J., *Metaphysica, een systematisch overzicht*, Het Spectrum, tweede druk Utrecht 1967
- Peursen, C.A. van, *Riskante Philosophie. Een karakteristiek van het hedendaagse existentiële denken*, Amsterdam 1955
- Peursen, Prof. Dr. C.A., *De naam die geschiedenis maakt. Het geheim van de bijbelse godsnamen*, Kok, Kampen 1991
- Peursen, C.A. van, *Ars inveniendi. Filosofie van de inventiviteit, van Francis Bacon tot Immanuel Kant*, Kok Agora, Kampen 1993
- Peursen, Prof. Dr. C.A., *Hij is het weer. Beschouwingen over de betekenis van het woordje 'God'*, Kok, Kampen 1997
- Pierekos, Eva, *Padwerk: werken aan jezelf of juist niet*, Ankh-Hermes, Deventer 1987
- Pinxten, Rik, *Goddelijke fantasie. Over religie, leren en identiteit*, Houtekiet, Antwerpen 2000
- Plas, Michel van der, *Mijnheer Gezelle. Biografie van een priester-dichter*, Lannoo/Anthos, Tielt/Baarn 1998
- Pol, Dr. W.H. van de, *Het einde van het conventionele christendom*, J.J. Romen & Zonen, Roermond 1966
- Rahula, Walpola, *What the Buddha taught* (1974). Nederlandse vertaling: *Wat de Boeddha onderwees*, Karnak, Amsterdam 1990
- Resing, Wilma en Drenth, Pieter, *Intelligentie, weten en meten*, Uitgeverij Nieuwezijds, Amsterdam 2001
- Revel, Jean-Francois en Ricard, Mathieu, *Le moine et le philosophe* (1997). Nederlandse vertaling: *De monnik en de filosoof. Gesprekken over boeddhisme en het westerse denken*, Rainbow pocketboek 591, Muntinga, Amsterdam 2002
- Reijen, Miriam van, *Filosoferen over emoties*, Nelissen, Baarn 1995
- Renckens, Drs. H., *Israëls visie op het verleden. Over Genesis 1- 3*, Lannoo, Tielt/Den Haag 1966
- Rinpoche, Sogyal, *The Tibetan book of living and dying* (San Francisco 1992). Bewerkt en vertaald in het Nederlands: *Het Tibetaanse boek van leven en sterven*, Servire uitgevers, Utrecht 1994
- Roberts, Jane, *Gesprekken met Seth*, deel 1, 2 en 3, Ankh-Hermes, Deventer 1990 en 1991
- Romijn, Herms, *Hersenen en Geest. Neurobiologische, quantummechanische en psychologische aspecten*, Swets & Zeitlinger, Amstjerdam/Lisse 1991
- Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions*. Vertaling Leo van Maris: *Bekentenissen*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1996

- Rumpff, Alieke (red.), *De kracht van bezieling. Over spiritualiteit en bewustwording*, Dabar-Luyten, Nijmegen 1999
- Rushdie, Salman, *Is er dan niets meer heilig? Over religie en literatuur*, Veen uitgevers, Utrecht 1990
- Russell, Bertrand, *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day* (London 1961). Nederlandse vertaling: *Geschiedenis van de westerse filosofie*, Servire Katwijk aan Zee 1990, 13^{de} druk
- Russell, Bertrand, *The Conquest of happiness*. Nederlandse vertaling: *Verover geluk* Omega Boeken, Diemen 1998
- Ruysbeek, Erik van, *Mystiek en mysterie*, Ankh-Hermes Deventer 1992
- Ruysbeek, Erik van, *De eeuwigheid is nu. Over eenheidservaring en louter zijn*, Servire Utrecht 1998
- Saane, J.W., *De rol van gevoelens en emoties in de religieuze ervaring. Een theoretische psychologische benadering*, Kok, Kampen 1998
- Safranski, Rüdiger e.a., *Wat moeten we hopen? Nihilisme en geestelijke gezondheid*, KSGV, Tilburg 2001
- Sars, P. en van Tongeren, P.(red.), *Zin en religie. Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag*, Ambo Baarn 1990
- Scharfstein, Ben-Ami, *Mystical experience*, Blackwel London 1973; in het Nederlands vertaald als: *Mystiek ervaren, totaal-ervaringen voorbij de grenzen van het ego*, Servire Katwijk aan Zee 1987
- Schillebeeckx, E., *Christus sacrament van de Godsontmoeting*, Nelissen Bloemendaal 1961
- Schillebeeckx, E., *Mensen als verhaal van God*, Nelissen Baarn 1989
- Schipper, dr. J., *Mistig met enkele opklaringen. Schets van een post-godsdienstige religiositeit*, Damon Leende 1995
- Sierksma, Dr. F., *De religieuze projectie, een antropologische en psychologische studie over de projectieverschijnselen in de godsdiensten*, Gaade NV, Delft 1957
- Silesius, Angelus, *Sämtliche poetische Werke*, Berlin 1923. www.spiritualiteit.net/angelus_silesius.htm, waar de Nederlandse vertalingen worden gegeven.
- Sloterdijk, Peter, e.a., *Kansen in de gevarenzone. Kanttekeningen bij de variatie in spiritualiteit na de secularisatie*, Kok, Kampen 2001
- Sloterdijk, P., *Regels voor het mensenpark*, Boom, Amsterdam 2000
- Smits, prof. Luchsius.A.H. (red.), *Bewustzijnsverruiming. Structuur en beleving, inzicht en uitzicht*, Ankh-Hermes Deventer 1987
- Smit, Alexander, *Bewustzijn. Gesprekken over dat wat nooit verandert*, Altamira, Heemstede 1990
- Sonnen, Ruud, *De smaak van God. Over spirituele ervaring*, Meinema, Zoetermeer 2000
- Spitters, Ine, *Zonder passie heb je niks. Filosofische gesprekken met professoren*, Elsevier, Maarssen 1998
- Staal, Frits, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek*, Het Spectrum aula 619, Utrecht 1978
- Staal, Frits, *Zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*, Meulenhoff, Amsterdam 1986
- Stehouder, M, e.a., *Leren communiceren*, Wolters-Noordhoff, Groningen tweede herziene druk 1984
- Steggink, Otger, *Het zonnelied van broeder Frans van Assisi*, Kok, Kampen tweede verbeterde uitgave 1996
- Stokhof, Martin, *Taal en betekenis. Een inleiding in de taalfilosofie*, Boom, Amsterdam 2000
- Swaris, Joseph Nalin, *Magga. The Buddha's way to Human Liberation. A socio-historical approach* (proefschrift), Utrecht 1997

- Tagore, Rabindranath, *The Religion of man* (1931). Nederlandse vertaling: *De religie van de mens*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1989
- Taylor, Charles, *Wat betekent religie vandaag?*, Vertaling en inleiding van Guido Vanheeswijck, Pelckmans, Kampen 2003
- Tenhaeff, Dr. W.H.C., *De voorschouw. Onderzoekingen op het gebied der helderziendheid in de tijd*, H.P. Leopolds uitgeverij, 's-Gravenhage 1961
- Thijssen, Hein, *Leeg en bevrijd, verslag van een mensenleven*, SWP, Amsterdam 2004
- Tillich, Paul, *The courage to be* (1950). Nederlandse vertaling: *De moed om te zijn. Over de redding der menselijke persoonlijkheid*, Bijleveld, Utrecht tweede druk 1963
- Underhill, Evelyn, *Practical Mysticism for normal people* (Adyar, London 1948). Nederlandse vertaling: *Praktische mystiek voor gewone mensen*, Theos 1978
- Underhill, Evelyn, *Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual development*, Adyar, London 1910. Nederlandse vertaling: www.ccel.org
- Veenhoven, Ruut, *Leefbaarheid van landen*, Onderzoeksschool AWSB Utrecht 1996
- Veerman, Hanneke, *Ben ik nou gek? Hedendaagse dwarsliggers in naam van God*, Ten have, Baarn 2003
- Velthuis, Wil, *Geloof en ervaring*, Ambo Balthoven 1973
- Vergote, Antoon, *Godsdienstpsychologie. Het huis is nooit af: gedachten over mens en religie*, De Nederlandse boekhandel Antwerpen/Amsterdam 1975.
- Vergote, Antoon, *Religie, geloof en ongelof. Psychologisch studie*. De Nederlandse boekhandel, Antwerpen/Amsterdam 1984
- Verhoeven, dr. Cornelis, *Rondom de leegte*, Amboboeken 1965
- Verhoeven, Cornelis, *Tractaat over het spieken*, Ambo Utrecht 1983
- Verhoeven, Cornelis, *De duur van de actualiteit*, Damon Best 1996
- Verheylezoon, Louis, *De devotie tot het Heilig Hart*, Lannoo, Tielt 1946
- Vestdijk, S., *De toekomst der religie* (1943), Van Loghum Slaterus, Arnhem 1952
- Visser, Catharina, *De sluiers van God*, Dabar, Heeswijk 1998
- Voorsluis, Bart (red.), *Ongewone alledaagsheid*, Meinema, Zoetermeer 2003
- Vroom, Henk, *Religie als ziel van cultuur. Religieus pluralisme als uitdaging*, Meinema, Zoetermeer 1996
- Vroom, Piet, *Wolfsklem. De evolutie van het menselijk gedrag*, Utrecht 1992
- Waal, Frans de, *Van nature goed. Over de oorsprong van goed en kwaad in mensen en andere dieren*, Contact, Amsterdam 1996
- Waal, Frans de, *De aap en de sushimeester. Over cultuur bij dieren*, Uitgeverij Contact, Amsterdam 2001
- Waal, Frans B.M. de, *De mens als sociale aap en de verminderde populariteit van hebzucht*, NWO/Huygenslezing 2002
- Waaijman, Kees, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Carmelitana Kok, Gent/Kampen 2000
- Waardenburg, Jacques, *Religie onder de loep, systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*, Ambo, Baarn 1990.
- Wall, Patrick, *Pain. The science of suffering* (London 1999). Nederlandse vertaling: *Pijn, weten en voelen*, SWP, Amsterdam 2001
- Watts, Alan W., *The book: On The Taboo Against Knowing Who You Are* (Vintage, New York 1966). Nederlandse vertaling: *Het boek. Over het taboe op het weten wie je bent*, Bert Bakker, 1982
- Weil, Simone, *Wachten op God*, Bijleveld, Utrecht tweede druk 1997
- Weima, Jan, *De religie, de mens en de gesecculariseerde samenleving*, Kok Agora, Kampen 1989,
- Wilber, Ken, *No Boudary* (1981). Nederlandse vertaling: *Zonder grenzen*, Karnak, Amsterdam 1983

- Wilber, Ken, *Eye to eye: The Quest for the New paradigm* (1983). Nederlandse vertaling: *Oog in oog. Veranderende denkbeelden voor deze tijd*, Lemniscaat, Rotterdam 1985
- Wilber, Ken, *Grace and Grit* (Shambala, Boston 1991). Nederlandse vertaling: *Overgave en strijd. De groei van inzicht en liefde tijdens het leven en sterven van Treya Wilber*, Karnak, Amsterdam 1993
- Wilber, Ken, *A Brief History of Everything* (Shambala, Boston 1996). Nederlandse vertaling: *Een beknopte geschiedenis van alles*, Lemniscaat Rotterdam 1997
- Wilber, Ken, *The marriage of sense and soul: Integrating science and religion* (Random House 1998). Nederlandse vertaling: *De integratie van wetenschap en religie*, Servire, Utrecht 1998
- Wils, Jean-Pierre (red.), *Pijn en lijden*, Damon, Best 1998
- Wils, Jean-Pierre, *Euthanasie. Naar een ethiek van het sterven*, Damon, Budel 2000
- Winkelaar, Piet, *De noodzaak van religie in het sociaal agogisch werk*, SWP Utrecht 1999
- Winkelaar, Piet, *Zingeving en wereldbeschouwing*, De Tijdstroom, Utrecht tweede herziene druk 2000
- Winkelaar, Piet, *Bouwstenen voor filosofie*, SWP, Amsterdam 2001
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, vertaald en van aantekeningen voorzien door W.F. Hermans, Polak & van Gennep, Amsterdam zesde druk 1998
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford 1953). Nederlandse vertaling: *Filosofische onderzoekingen*, Boom, Meppel en Amsterdam 1992
- Wolde, Ellen van (red.), *Nacht*, Gooi en Sticht, Baarn 2000
- Woudenberg, René van, *Filosofie van taal en tekst*, Damon, Budel 2002
- IJsseling, Samuel (red.), *Jacques Derrida, een inleiding in zijn denken*, Ambo, Baarn 1986
- IJsseling, Samuel, *Apollo, Dionysos, Aphrodite en anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*, Boom, Amsterdam 1994
- IJsseling, Samuel, *Macht en onmacht* (essays), Boom, Amsterdam 1999

Summary

Western secularisation has pushed church and religion to the margins of society and has turned religion for the most part into a private affair. A next step in this development is, according to the author, a doubled secularisation, thereby reducing what is religious into a secular phenomenon. Not just society but man himself and his existence is being secularised. Along goes a demythologisation of the Apollonian man, who considers himself godlike, positioned above everything that is alive. This demythologisation enforces the notion that people are part of the biosphere and that their truth and worldview can be typified as a secular *panta rei*. Having a religious experience people can know themselves united with all that is living and experience an optimal happiness.

These religious experiences however are traditionally linked to religion and make up an important element of it. One of the consequences of the secularisation is that together with the throwing away of the water of church and religion the religious experience is also flushed away. Unjustly, in the author's opinion. The happiest moments in the life of a human being are of a religious nature. The highs and lows in our existence have a religious quality.

The organised religions do not have a monopoly regarding religious experiences. To clarify this stance some contemporary religious experiences are dealt with against the historical background of the western secularisation process. First two mystical experiences are described: one of a Fleming and the other of an American, which can be named as atheistic mysticism. Some features are noted so as to show that these, less pronounced experiences, are to be seen in other contemporary experiences which are characterised as peak experiences or experiences of optimal happiness. A mystical experience in this context is considered an extremely religious experience, in which the same pattern can be found.

Secondly it is investigated how much the features of these experiences coincide with earlier mysticism, handed down to us from within the different religions and belief systems. These mystical experiences are branded as exceptional and transcendent, showing features matching the contemporary experiences as described earlier. Partly on this basis the author arrives at a number of shared characteristics of religious and mystical experiences, in doing so giving them a broader foundation. Among those characteristics are the accompanying feelings of unity and being united, a loss of sense of ego and intense happiness.

Many theologians and philosophers presume that religious experiences form the base of religion. As the religious experiences of Abraham, Moses and the prophets are at the base of the Jewish religion, those of Jesus and Paulus shape the

basis of the Christian religion and those of Mohammed the Islam. The experience of the Buddha led to Buddhism as a consequence. This already implies that such experiences do not necessarily have to be part of a religion, in a way transcend it and can be viewed as separate from religion.

Of importance then is the question of where those experiences come from; how to explain the religious tone of these experiences, as there is a connection between the significance and the explanation of a phenomenon. For this reason also, following developments from within different professional areas there is a search for possible causes and background factors. New insights from neurology and psychology point towards the primacy of emotions and feelings, towards the subordinate role that awareness plays in the functioning of the human organism and the complexity of human experience. This may shed a different light onto a religious experience, different from the traditional explanation of the various belief systems. Developments within the realm of physiology make it clear that every second millions of bits of information are taken in by our senses, while we are only able to handle forty bits per second at most. This means that there is a vast difference between what the senses get in and send through to the brain and what we experience. Put differently, the bandwidth of the linguistic consciousness is much less than the bandwidth of the physiological taking in. This may put question marks on the ways of explanation of religious experiences as done in the past. Linguistic-philosophical connotations also add to the question marks. Language, in Heidegger's phrasing, constitutes 'the house of being'. The question then is raised how much of that being is constituted by this house, how much of experience is made into experience. It shows that without language one cannot speak about experience.

Contemporary insights from different disciplines hand over new hunches as to the origins of the religious sense. They may shed new light on their background and causes. Some of these developments do, according to the author, point towards the religious aspect of the experience as being a certain emotion, able to give access unto a different and deeper consciousness. Interdisciplinary investigation is needed, involving the cooperation of biologists, neurologists, physicists, psychologists and philosophers in order to not only test this hypothesis but also to explain further the backgrounds and implications of the human experience and especially to be able to explain the how and why of the mystical and religious experience.

Next to the plea for more and especially interdisciplinary investigation, somewhat in the style of William James is halted at what religious experiences bring about. From the characteristic features it is shown that these bring forth a certain transcendence. Experiences of unity and being united and of loss of the sense of ego, as well as experiences of bliss where time plays no role can point to a transcending: a transcending of boundaries, with intense possible consequences. As it turns out, a unifying and innovative force emanates from this transcendence.

The author mentions a vitalising transcendence here, delivering a kind of 'knowing' of a different order than cognitive knowledge.

The transcending quality of the religious emotion attempts also to partly explain why many of our ancestors could not find an explanation of the religious sense in 'everyday' reality and pointed at a super or extra-human world. In so doing they were able to find an explanation, verbalising what was too much for them to understand. That gave them a hold. People do clasp onto words and sayings while in fact they are pole-vaulters who should use the word as a pole to reach a certain height. To reach even higher they should let it go and throw that pole away. That is what seems to happen in the religious experience.

The consequences of doubled secularisation implies a complete different perspective for churches and belief-systems, where heaven and hell are totally embedded within this existence. Their rules and regulations however remain for the most part important. The pilgrimage through this existence is not to be found in the holding on to or glorifying of one's own ego. To forget oneself for the sake of others, to know oneself linked to the whole and absorbed in something that is bigger than the cognitive sense of self fit in with the mystical heritage of religion as well as with doubled secularisation. It doesn't then have to do with a clamping onto old or new truths but with a prudent acceptance of the relativity and temporary nature of it and with an intuitive sense of what is real and authentic.

To humanists, agnostics and non-believers this secularisation means more attention to their own emotions and a certain comparison of the rational and cognitive ability, those being not the strongest forces given to us by evolution. From a connection with all that is alive, norms and values can be developed to serve an ethical system different from the present imperialistic and individualistic morality. To be open to deeper layers of consciousness and other forms of knowledge can change the ways of the world. Seen in that way the religious sense is different from what we think.

Samenvatting

De westerse secularisatie heeft kerk en godsdienst naar de marge van de samenleving gedrongen en religie voor een belangrijk deel tot een privé aangelegenheid gemaakt. Een volgende stap in deze ontwikkeling is volgens de auteur een secularisatie in de tweede macht. Daarbij wordt het religieuze tot een seculier verschijnsel teruggebracht. Niet alleen de samenleving maar de mens zelf en zijn hele bestaan wordt gesecculariseerd. Dit gaat gepaard met een ontmythologisering van de Apollinische mens, de mens die zichzelf als een God beschouwt, verheven boven alles wat leeft. Deze ontmythologisering versterkt het besef dat mensen een onderdeel vormen van de biosfeer en dat hun waarheid en wereldbeeld is te typeren als een seculier *panta rei*. In religieuze ervaringen kunnen mensen zich verbonden weten met al wat leeft en een optimaal geluk beleven.

Deze religieuze ervaringen zijn echter vanouds gelieerd aan religie en vormen er een belangrijk element van. Een gevolg van de secularisatie is dat men met het badwater van kerk en godsdienst vaak ook het kind van de religieuze ervaring wegspoelt. Volgens de auteur ten onrechte. De meest gelukkige momenten in een mensenleven zijn religieus. De hoogte en dieptepunten in ons bestaan hebben een religieuze lading. De georganiseerde religies hebben geen monopolie op religieuze ervaringen.

Om dat te verduidelijken worden tegen de historische achtergrond van het westers secularisatieproces enkele hedendaagse religieuze ervaringen beschreven. In eerste instantie betreft het twee mystieke ervaringen, van een Vlaming en een Amerikaan, die als atheïstische mystiek kunnen worden aangeduid. Daarvan worden enkele kenmerken in beeld gebracht om vervolgens aan te tonen dat die - zij het in minder sterke mate - ook te onderkennen zijn bij andere hedendaagse ervaringen die als topervaringen of ervaringen van optimaal geluk worden gekarakteriseerd. Een mystieke ervaring wordt in dit verband als een extreme religieuze ervaring beschouwd, waarin eenzelfde patroon is te ontdekken.

In tweede instantie wordt onderzocht in hoeverre de kenmerken van deze ervaringen aansluiten bij vroegere mystiek, die ons vanuit de verschillende godsdiensten en religies wordt aangereikt. Deze mystieke ervaringen worden als uitzonderlijk en transcendent aangemerkt en vertonen kenmerken die overeenkomsten vertonen met de eerder beschreven hedendaagse ervaringen. Mede op grond daarvan komt de auteur tot een aantal gemeenschappelijke karakteristieken van religieuze dan wel mystieke ervaringen, waardoor deze een breder draagvlak krijgen. Het betreft onder andere het gevoel van eenheid en verbondenheid, een

verlies van het ikbesef en een intensief geluk dat een dergelijke ervaring met zich meebrengt.

Veel theologen en filosofen veronderstellen dat religieuze ervaringen aan de oorsprong liggen van religie. Het zijn de religieuze ervaringen van Abraham, Mozes en de profeten die de basis vormen van de joodse religie, zoals die van Jezus en Paulus dat zijn van het christendom en de ervaring van Mohammed ten grondslag ligt aan de islam. De ervaring van de Boeddha had het boeddhisme tot gevolg. Dit kan al betekenen dat dergelijke ervaringen geen onderdeel hoeven uit te maken van een religie, dat ze die in zekere zin overstijgen en er los van kunnen worden gezien. Van belang daarbij is de vraag waar die ervaringen vandaan komen, hoe het religieuze van die ervaringen kan worden verklaard, aangezien er een bepaalde samenhang bestaat tussen de betekenis en de verklaring van een verschijnsel.

Mede daarom wordt er aan de hand van ontwikkelingen uit verschillende vakgebieden gezocht naar mogelijke oorzaken en achtergronden. Zo wijzen nieuwe inzichten uit de neurologie en psychologie op het primaat van emoties en gevoelens, op de ondergeschikte rol van het bewustzijn bij het functioneren van het menselijke organisme en de complexiteit van menselijke ervaring. Dit kan een ander licht werpen op een religieuze ervaring dan de traditionele verklaring van de diverse godsdiensten. Fysiologische ontwikkelingen maken duidelijk dat er elke seconde miljoenen bits informatie door onze zintuigen worden opgenomen, terwijl we met ons bewustzijn hoogstens veertig bits per seconde kunnen verwerken. Dit betekent dat er een groot verschil ligt tussen wat de zintuigen ontvangen en doorsturen naar de hersenen en wat wij ervaren. Anders gezegd, de bandbreedte van het talig bewustzijn is vele malen smaller dan de bandbreedte van het lichamenlijk absorberen. Een dergelijk gegeven kan het verklaren van religieuze ervaringen zoals dat in het verleden gebeurde van de nodige vraagtekens voorzien. Ook taalfilosofische connotaties dragen daartoe bij. Taal vormt in de terminologie van Heidegger 'het huis van het zijn'. De vraag daarbij is in hoeverre dit huis het zijn constitueert, in hoeverre het de ervaring tot ervaring maakt. Het laat zich aanzien dat er zonder taal niet over ervaring kan worden gesproken.

Hedendaagse inzichten uit meerdere vakgebieden reiken zo nieuwe vermoedens aan over waar het religieuze vandaan komt. Ze kunnen nieuw licht werpen op achtergronden en oorzaken. Verschillende van deze ontwikkelingen wijzen volgens de schrijver in de richting dat het religieuze van de ervaring een bepaalde emotie is die toegang kan verschaffen tot een ander en dieper bewustzijn. Er is interdisciplinair onderzoek nodig waarbij biologen, neurologen, natuurkundigen, psychologen en filosofen samenwerken, niet alleen om deze hypothese te toetsen, maar ook om de achtergronden en implicaties van de menselijke ervaring nader te expliciteren en om dan met name het hoe en waarom van de mystieke en religieuze ervaring te kunnen verklaren.

Naast dit pleidooi voor meer en vooral interdisciplinair onderzoek wordt enigszins in navolging van William James stilgestaan bij wat religieuze ervaringen teweeg brengen. Vanuit de karakteriserende kenmerken wordt aangegeven dat deze een bepaalde transcendentie met zich meebrengen. Ervaringen van eenheid en verbondenheid, van verlies aan ikbesef, alsook tijdloze en gelukzalige ervaringen kunnen namelijk wijzen op het overschrijden, het transcenderen van grenzen, hetgeen ingrijpende gevolgen kan hebben. Zo blijkt er een inspirerende en innovatieve kracht van deze transcendentie uit te gaan. De auteur spreekt hier over een vitaliserende transcendentie. Deze lijkt ook een soort weten op te leveren dat van een andere orde is dan de cognitieve kennis.

Het transcendente van de religieuze emotie tracht tevens voor een deel inzichtelijk te maken waarom velen van onze voorouders geen verklaring van het religieuze konden vinden in de 'gewone' werkelijkheid en verwezen naar een boven- of buitenmenselijke wereld. Daarin vonden ze de mogelijkheden voor een verklaring en daarmee brachten ze onder woorden wat hen te boven ging. Dat bood houvast. Mensen klampen zich in de regel vast aan woorden en uitspraken, terwijl ze in feite polsstokhoogspringers zijn die het woord zouden moeten gebruiken als een stok om een bepaalde hoogte te bereiken. Om nog hoger te kunnen reiken zouden ze die moeten loslaten en wegwerpen. Dat lijkt te gebeuren in de religieuze ervaring.

De consequenties van een secularisatie in de tweede macht betekenen voor kerken en godsdiensten een heel ander perspectief, waarbij hemel en hel helemaal in dit bestaan liggen ingebed. Hun instructies en voorschriften blijven echter voor een belangrijk deel van groot belang. De pelgrimstocht door dit bestaan ligt immers niet in het vasthouden aan of verheerlijken van de eigen persoon. Jezelf vergeten omwille van anderen, je verbonden weten met het geheel en opgaan in iets dat groter is dan het cognitieve zelfbeeld aangeeft, passen zowel bij het mystieke erfgoed van de godsdienst als bij secularisatie in de tweede macht. Daarbij gaat het niet om een krampachtig vasthouden aan oude of nieuwe waarheden, maar om een prudent aanvaarden van de betrekkelijkheid en tijdelijkheid daarvan en om een intuïtief aanvoelen van wat echt en authentiek is.

Voor humanisten, agnosten en ongelovigen betekent deze secularisatie meer aandacht voor de eigen emotionaliteit en een zekere relativering van de rationele en cognitieve vermogens, omdat deze niet de machtigste krachten zijn die de evolutie heeft opgeleverd. Vanuit een verbondenheid met alles wat leeft, kunnen er waarden en normen worden ontwikkeld voor een ethiek die verschilt van de huidige imperialistische en individualistische moraal. Het openstaan voor diepere lagen van bewustzijn en andere vormen van weten kunnen het aanzien van de wereld veranderen. In die zin is het religieuze anders dan we denken.