

# STANDPUNTEN EN KANTTEKENINGEN

## WETENSCHAP OF WEETJES OVER RELIGIE IN PINXTENS GODDELIJKE FANTASIE

*Stijn Van Wesemael*<sup>1</sup>

Summary: The present article intends to take a closer look at a recent work in the religion studies. According to its author, 'Goddelijke fantasie' is an important step forward in the developing process of theory of religion that is truly scientific. To him, the work of his predecessors has too often reflected a view on religion that was entirely characterised by Mediterranean religious ideas. 'Goddelijke fantasie' claims that it has been able to away from this view by adapting a rigorously empirical method. In this article, we will check if these claims hold any truth by confronting the author's methodological and epistemological views with the contents of his book. From our argument it will become clear that the author has failed to realise any of his ambitions. Goddelijke fantasie hasn't managed to free itself from Mediterranean ideas. While dealing with the specific problems of Pinxten's book, the article will also discuss issues for the religion studies as a whole.

### 1. Kritische bespreking van een vermeende wetenschappelijke theorie over religie

Als uitgangspunt van zijn algemene religiestudie *Goddelijke fantasie*<sup>2</sup> stelt de auteur zich de vraag waarom er alweer een nieuw boek over religies nodig is. Zijn antwoord bestaat erin dat er nog steeds geen “grondige vergelijkende [wetenschappelijke] theorie over het fenomeen religie” (p. 12) voor handen is. Het boek heeft de ambitie om die situatie recht te zetten. Onderhavig artikel beoogt om dit voornemen van *Goddelijke fantasie* te toetsen aan de werkwijze, argumentatievormen en bewijsvoeringen van het boek. De door Pinxten opgevoerde opvattingen over wetenschap en wetenschappelijkheid vormen de leidraad voor onze commentaar. Ze bepalen een cluster van vragen die in dit artikel centraal staan. Ontsnapt het veronderstelde theoretische model aan de “enge limieten van de [eigen] ideologisch en religieuze traditie”(p.7)? Is er geen sprake van vooringenomen standpunten, aangenomen dogma's, en oncontroleerbare oordelen? Staat het zogenaamde wetenschappelijke verhaal van de *Goddelijke fantasie* wel degelijk open voor kritiek en toetsing? Is het consistent? Doet het recht aan het beschikbare empirische materiaal? Geeft het er een aanvaardbare verklaring voor, die niet ad hoc is? In een eerste deel van dit artikel wordt de zonet aangehaalde toetsing van het wetenschappelijke materiaal doorgevoerd. We staan eerst stil bij methodologische en episte-

<sup>1</sup> De auteur is licentiaat in de Germaanse Talen en de Vergelijkende Cultuurwetenschappen en is gediplomeerde in de aanvullende studies Geschiedenis.

<sup>2</sup> Pinxten, R., *Goddelijke fantasie: Over religie, leren en identiteit*, Antwerpen/Baarn, Houtekiet, 2000. De citaten en referenties in het artikel verwijzen steeds naar dit boek, tenzij anders vermeld.

mologische overwegingen. Op welke basis worden er uitspraken gedaan over religie? Wat is de oorsprong van het gebruikte materiaal? Welke opvattingen en welke terminologie worden er in *Goddelijke fantasie* gebruikt? Wat voor inzichten biedt het boek? In tweede instantie zullen we ons meer naar de inhoudelijke kant van het boek keren. Welke hypothesen worden naar voren geschoven? Zijn deze houdbaar? In het tweede deel komen we tot een evaluatie van het boek. De verschillende elementen worden samen gebracht en krijgen een verklaring doordat de onderliggende ideeën van *Goddelijke fantasie* worden bloot gelegd. Daarbij worden onze ondervindingen binnen een breder theoretische kader geplaatst.

## 2. Een wetenschappelijke studie?

### 2.1. Een algemene theorie op welke basis?

We kunnen ons de vraag stellen of de uitspraken in het boek gebaseerd zijn op voldoende bewijsmateriaal. Het onderwerp van *Goddelijke fantasie* is religie in het algemeen. De uitspraken moeten dus geldig zijn voor de 4000 religies die Pinxten meent te kunnen onderscheiden (evenveel als er culturen zijn):

*Als er zoiets als “het religieuze” bestaat, dan is het enkel als meta-fenomeen, waarbij de christelijke ervaring, de indiaanse ceremonies, en andere praktijken, overtuigingen of tradities even zovele aspecten van het religieuze zijn.*  
(p.22)

Het argumentatieve materiaal dat Pinxten aanbrengt, put hij uit zijn kennis van enkele religies (p.21). Bijgevolg, zo geeft hij zelf toe, is de kans klein dat zijn theorie voor de gehele mensheid geldt (ibidem). Een aantal bladzijden later wordt deze methodologische voorzichtigheid al vergeten en biedt Pinxten een “werkdefinitie” van datgene wat hij als het religieuze opvat. Vier karakteristieken blijken aan de orde te zijn. De eerste drie leveren geen noemenswaardige problemen op. Ze bepalen het religieuze als een amalgaam van handelingen, die volgens specifieke kanalen worden gesteld en via leerprocessen in groepen of gemeenschappen worden overgeleverd. De vierde wordt problematisch, aangezien Pinxten een normatief element invoert in zijn werkdefinitie. Deze moet “omschrijven waarover men het heeft (en dus ook waarover niet)” (p.22). Op basis van voorbeelden uit vooral drie religies - de mediterrane, de Dogon- en de Navajoreligies - vooronderstelt hij dat, voor 4000 culturen/religies, “religieuze activiteiten [...] bij uitstek het menselijke middel [zijn] om (een grotere heelheid) te bereiken”(p.23). Het empirische materiaal waarop Pinxten zijn stelling schraagt, is dus behoorlijk nauw en kan bezwaarlijk als een representatieve proportie worden beschouwd. Desondanks vindt Pinxten dat hij religieuze universalia kan onderscheiden; zoals in verband met de drie hypothetische grondvormen die religieuze activiteiten zouden aan nemen:

Geen van de drie komt in zuivere vorm voor, maar *alle bestaande religies zijn* combinaties van minstens twee van de drie vormen, met het overwicht van één naargelang de particuliere religieuze traditie. De drie hypothetische basisvormen zijn in de literatuur terug te vinden als sjamanisme, ritualisme en mythagogische religiositeit (p. 52; ik onderlijn).

Dit is toch wel een boude uitspraak, op basis van slechts "[z]ijn kennis van *enkele* religies"(p.21; ik onderlijn).

Wanneer Pinxten dergelijke algemene uitspraken doet, ontbreken steeds de referenties aan empirisch onderzoek die het uiten van deze uitspraken rechtvaardigen. Soms ontbreekt nagenoeg elke referentie. Een algemeen kenmerk wordt dan simpelweg geponeerd: "In alle religies ter wereld worden initiaties verzorgd" (p. 177). Meestal wordt er echter op basis van één of meer voorbeelden *inductief* besloten tot de universaliteit van een kenmerk. Indien er slechts één voorbeeld wordt gegeven, dan komt dit steeds uit de mediterrane religies; en dan voornamelijk uit de christelijke religie (voor voorbeelden zie pp. 134 en 187). De achterliggende redenering van dit procédé zou als volgt kunnen worden samengevat:

*Major: alle culturele tradities hebben een religie*

*Minor: deze onderscheiden religieuze traditie bevat een zekere element A*

*Conclusie: religies bevatten het element A*

Hoewel *Godelijke fantasie* uitgaat van de kennis van een beperkt aantal religieuze tradities, is het niet zo dat deze kennis altijd even grondig is en dat Pinxtens argumentatie immuun is voor gemeenplaatsen. Dit blijkt uit een randopmerking over de typisch westerse associatie van magie en zwarte missen:

Dat is een vergissing die *waarschijnlijk* voortkomt uit een lokale traditie om magie in de hoek van het occultisme en van het antireligieuze te duwen. De 'zwarte mis' en andere zeer eenvoudige vormen uit het demonisme of de duivelspraktijken berust op *een simpele omkering*: Acties en doelen van bijvoorbeeld de heilige mis bevorderen het kwade in plaats van het goed. Sommige rituelen worden van achter naar voren opgevoerd [...], *een vrij kinderachtig en oninteressant leeg spelletje*. (p. 167; ik onderlijn) Pinxten mist hier een belangrijk punt. Hij stelt zich geen vragen rond de herkomst van die "lokale traditie". Het komt niet in hem op dat die traditie mogelijk een overblijfsel is van een voor het westerse christendom belangrijk cultureel gegeven. Recent onderzoek toont aan dat de associatie tussen magie en zwarte missen en ook de omkering van de rituele handelingen die daaraan te pas komt, historisch geenszins triviaal zijn<sup>3</sup>. De associatie zou teruggaan op een christelijk ideologisch raamwerk dat in de periode 1580-1640 aanleiding gaf tot de grote heksenvervolgingen van West-Europa. De centrale idee in demonologische werken (zoals *Malleus Maleficarum*) was dat heksen en tovenaars een genootschap vormden onder de bescherming en de leiding van de duivel. De magische praktijken die dit genootschap beoefende, hadden tot doel om de door God gewilde orde te perverteren. Het waardepatroon dat het erop nahield, was dan ook in ieder opzicht de tegenhanger van dat van de providentiële maatschappij. Door magie met zwarte missen te associëren, beschikten religieuze en andere autoriteiten over een efficiënt ideologisch wapen dat het mogelijk maakte om niet-geautoriseerde gedragingen en ideeën te delegitimeren en te vervolgen. Het vormde een efficiënt middel tot

<sup>3</sup> Deze paragraaf baseert zich op twee werken van Muchembled: Muchembled, R., *La sorcière au village: XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1991 (1ste editie 1979) en *Une histoire du diable: XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2000.

uitsluiting dat voorheen reeds gediend had om schismatici, ketters en joden buiten de civiele maatschappij te plaatsen<sup>4</sup>.

De lokale traditie waarover Pinxten spreekt, blijkt dus symptomatisch te zijn voor een bepaalde houding van het westerse christendom ten aanzien van concurrentiële systemen of wat het als zodanig beschouwt. Christelijke opvattingen over magie zijn moeilijk te begrijpen en te plaatsen binnen het kader van een algemeen discours over religie als deze opvattingen niet worden teruggekoppeld aan die attitude.

## 2.2. Terminologische verwarring?

Op nog andere dan de hierboven vernoemde plekken kan men Pinxten betrappen op veralgemeende uitspraken. Zo definieert hij op pp. 55 tot 60 de wijze waarop het boek gebruik maakt van termen zoals godsdienst, religie, religiositeit, theologie. Pinxten wijst erop dat men een onderscheid dient te maken tussen het hyperoniem “religie” en het hyponiemiem “godsdienst”. De tweede term refereert daarbij aan de dualistische, tekstueel en theologisch georiënteerde, en kerkelijk gestructureerde mediterrane religies (jodendom, christendom, islam). Niet-mediterrane religies hebben deze kenmerken niet. Dit neemt niet weg dat wanneer men er het lemma over de exegetische activiteit op naleest, dat men op basis van Pinxtens uitleg moet vooronderstellen dat de onderscheiden godsdienstige kenmerken wel in elke religie voorkomen:

Dat is een activiteit of een onderdeel van een *leer*, waarin op filologische, historische of andere gronden *interpretaties van aspecten van de religie worden uitgewerkt en voorgesteld* aan de *volgelingen* of *priesters*: op grond van die interpretaties kan de religiositeit beleefd, *bijgestuurd of gesanctioneerd* worden *door een instituut*. (p. 59; ik onderlijn)

Niet alleen lijkt Pinxten te vooronderstellen dat de exegese in alle religies voorkomt, hij lijkt ook te zeggen dat het voorheen gemaakte onderscheid tussen religies en godsdiensten, onbetekenend is. Ook andere dan de mediterrane religies zouden dan nood hebben aan een leer, sancties en instituten. Wanneer Pinxten het enige bladzijden later heeft over de deeldisciplines van de wetenschappelijke studie van religie, dan lijkt hij zich niet bewust van de contradictie die optreedt met de door hem geïntroduceerde onderscheidingen. Zonder enige opmerking te maken over het gebruik van de termen heeft Pinxten het over godsdienstsociologie, -psychologie, -antropologie, -linguïstiek en -filosofie, “die elk een deeltje van het religieuze fenomeen proberen te vatten” (p.69). Neemt men zijn definities ter harte, dan moet men concluderen dat benaderingen die zich enkel bezighouden met de studie van de fenomenen die zich voordoen in slechts

<sup>4</sup> Opmerkelijk is dat Pinxten een gelijkaardig procédé van sociale uitsluiting vaststelt i.v.m. de opkomst van de peyotebeweging in de Navajoreservaten, ten nadele van wat hij als traditionele religieuze vormen ziet. Beschuldigingen van hekserij gaan daarmee gepaard: “De beschuldiging van hekserij is ernstig: wie zich bij de beschuldiging neerlegt en zichzelf als heks erkent, valt buiten de Navajo-weg en wordt zo in feite een ‘niemand’ ” (p. 256). Het is vreemd dat Pinxten de gelijkenis niet opmerkt. Vormgelijkenis doet hem vaak besluiten tot functionele gelijkheid. Ook valt het op dat de auteur blijkbaar niet bekend is met Foucaults klassieke analyse van een ander fenomeen van sociale uitsluiting uit dezelfde periode als de heksenvervolgelingen. Met “le grand renfermement” van bedelaars, daklozen, armen, behoeftigen enz ging een religieuze delegitimatie van het beeld van de pauper gepaard. Dit gaf aanleiding tot de idee van de tegenmaatschappij van armen en dieven die zich in het Hof der Mirakels verenigde: Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2001 (herdruk editie 1972), m.n. hoofdstuk II, pp.67-109.

één deelcategorie, geen algemene uitspraken kunnen doen over de meer omvattende categorie.

Het gaat hier niet om een verstrooidheid van de auteur. Diens omschrijving van b.v. de godsdienstfilosofie geeft dat aan. Ze tracht om:

de meest algemene vragen rond *het wezen* van religie te stellen. Zowel de logica, de kennisleer, de existentialistische en de fenomenologische analyse van het religieuze kunnen een afzonderlijke filosofische studie uitmaken (p. 70; ik onderlijn).

Het lijkt nogal vreemd dat er een filosofie van de religie mogelijk kan zijn. Pinxtens wijst immers voortdurend op de emotionele, veelzinnige, niet-doctrinaire, praxiologische en andere aspecten van religie<sup>5</sup>. Hij vraagt zich het volgende af: "Wat winnen we ermee om bij alle religieuze tradities ook een 'filosofie' te willen ontdekken" (p.219). De centrale vragen van de filosofie lijken niet (altijd) op te gaan voor de studie van het fenomeen religie.

Sterker nog, de religies waarvoor deze wel gesteld kunnen worden, schijnen een minder zuivere vorm van religiositeit voor te stellen:

De unieke klemtoon op het woord zou die godsdienst [het christendom] wel eens als een heel apart type van religie kunnen kwalificeren. Door de systematische inferentie van het woord wordt zuiver religieus ageren uitgesloten. (p. 126)

en verder:

Met Smith beweer ik dat de investering in geloofsovertuigingen en hun doctrinaire omkaderingen een stap weg is van de overgave-vertrouwenshouding ('faith') en een stap dichter bij een defensief formuleren van verschillen in begrippen als ketterij en blasfemie. (p. 219)

*Godelijke fantasie* beschouwt religie niet louter in termen van consistentie, zin- en betekenisgeving of waarheid. Religie aldus bekijken, is een eurocentrische en reducerende vertekening van de religieuze realiteit<sup>6</sup>. Voor Pinxtens is religie in de eerste plaats een houding: "Religiositeit wijst dus op een vorm, een houding en niet direct op een inhoud" (p. 57).

Nogmaals, hoe kan de filosofie dan het fenomeen religie bestuderen? Religie lijkt volgens *Godelijke fantasie* net de tegenpool te zijn van datgene wat er in die discipline voornamelijk wordt bestudeerd. Enkel de mediterrane religies lijken in aanmerking te komen voor een filosofische studie, maar bij hen is er geen sprake van een zuiver religieus ageren. Het "wezen" van religie kan door die studie niet gevat worden. Het kan volgens Pinxtens redenering enkel lokale kennis bieden van het wezen van godsdiensten. Daarom is het toch wel vreemd dat hij de deeldiscipline van de godsdienstfilosofie, net als de andere die hij opsomt, presenteert zonder dat hij daarbij een woord van kritiek uit.

<sup>5</sup> Deze paragraaf vat Pinxtens denken samen over de eigenschappen van religie en zijn verhouding tot leerstellingen. Voor voorbeelden, zie pp. 48, 57, 61, 97, 100, 116, 120, 126, 141, 150, 153, 154, 160, 219, 220, 264.

<sup>6</sup> Pinxtens wijst meermaals doorheen zijn boek op het gevaar waarvoor het eurocentrisme de religiestudies stelt: "[D]e temen en concepten die de godsdienstwetenschappen gebruiken[,] zijn vaak onbruikbaar, omdat ze maar uit één cultuur komen [...] en bovendien niet technisch en neutraal zijn [...]. In de godsdienstwetenschappen komen ze nagenoeg onveranderlijk uit één religieuze traditie, namelijk de mediterrane, met exclusieve nadruk op het woord, op het geloof, op een particuliere godsnotie enzovoort" (p. 95).

### 2.3. Welk verklaringsmodel?

Gegeven de hierboven vermelde problemen, welke soort verklaringen kan men verwachten in *Goddelijke fantasie*? Het ideaal dat Pinxten zich voor ogen houdt, is dat van de natuurwetenschappen:

[I]k beweer dat we in de sociale wetenschappen nog lang niet toe zijn aan de betrouwbare wetenschappelijke uitspraken [...] die in de natuurwetenschappen soms bereikt worden. [...]. *Daardoor kunnen we het niveau van lokale kennis voorlopig niet overschrijden* (Pinxten, 1994), *en kunnen we niet beschikken over een wetenschappelijk onderbouwde theorie van de kenner*. (p. 77; ik onderlijn)

Met deze uitspraak geeft hij dan ook de aard aan van zijn werk. Het betreft geenszins betrouwbare, wetenschappelijke kennis. De verklaringen die *Goddelijke fantasie* brengt, doen meer denken aan de intuïties van iemand die bekend is met een aantal tradities, en die deze vanuit zijn eigen traditie beschouwt. *Goddelijke fantasie* is een verzameling weetjes. Vanwege het ad hoc-karakter van zijn verhaal, is het moeilijk om het boek te beschouwen als een aanzet tot een diepgaande analyse van het fenomeen religie.

Het anekdotische van Pinxtens betoog blijkt o.a. uit diens bepalingen van het gebed, dat hij als één van de structurele elementen van de religieuze taal beschouwt:

De tem ‘gebed’ omschrijft in dit werk alle vormen van direct en expliciet verbaal communiceren met het Al (god, de natuur,...) (p.136).

Als lezer is men geneigd hieruit te concluderen dat het een handeling betreft in geschreven, gesproken, gezongen of andere talige vorm. De definitie houdt echter de deur op een kier voor mogelijke aanpassingen verderop in de argumentatie: “Afhankelijk van de opvattingen die men heeft over het religieuze en over het Al, zal wel of niet sprake zijn van *een gebed in eigenlijke zin*” (ibidem; ik onderlijn).

Hoe particuliere vormen van gebeden zich verhouden tot de overkoepelende religieuze organisatieverbanden, is niet duidelijk. De analyse van dit fenomeen beperkt zich tot een beschrijvende typologie (pp. 136-8). Deze typologie geeft niet aan wat er gemeenschappelijk is aan de verschillende types die het onderscheidt, noch wat de reden is waarom die types überhaupt verschillen dienen te vertonen, en ook niet tot welke soort religie men elk van hen zou moeten rekenen. De enige aanzetten tot analyse die de lezer krijgt, zijn de reeds geciteerde verwijzingen naar een obscuur analytisch concept: het “Al” (p. 136)<sup>7</sup>. De voorspellende kracht van Pinxtens theorie is dan ook nihil. Het hele denken over het gebed presenteert zich als een reeks stellingen, waarbij elke opening voor toetsing en bevraging ontbreekt. Het gebed is (zo). Hoe? Wat? Waarom? Wat als? enz., dat zijn vragen die nooit een antwoord krijgen.

De argumentatie over het gebed wordt nog warriger wanneer hij uitweidt over gebedspraktijken bij Navajo-indianen. (pp. 169-175) Men vermeldt er het volgende over:

In de etnopsychologie van de Navajo [...] zijn woord, gedachte en daad in feite drie vormen van hetzelfde. Er is geen strikte scheiding tussen die drie en zeker geen scheiding van temporele en causale aard [...]. Wanneer een Navajo denkt, heeft hij direct impact op de realiteit. *Spreken en doen zijn enkel twee andere vormen van denken en dus van ingrijpen op de omwereld en zichzelf*. Dat brengt met zich mee [...] dat *gebeden zonder woorden evenveel voorkomen bij de Navajo als verbale gebeden*[...] Daaruit

<sup>7</sup> Hieronder (II.4) zal nader ingegaan worden op Pinxtens opvattingen omtrent dit “Al”.

*blijkt al dat de categorie 'gebed' bij de Navajo niet samenvalt met die van het gesproken gebed.* (p. 170; ik onderlijn)

Deze bespreking van gebeden in de Navajotraditie is in tegenspraak met wat Pinxten een veertigtal bladzijden daarvoor beweerde. Namelijk, dat het gebed een vorm van "direct en expliciet communiceren met het AI" (p. 136) is. Verwijzen naar de cultuurspecifieke opvatting van Navajo's, die spreken, denken en handelingen als onderdelen van een zelfde categorie beschouwen, volstaat geenszins. Pinxten schrijft niet voor de Navajo-indianen, maar voor een veel breder publiek, waarvan men kan aannemen dat dit de Navajo-opvattingen niet deelt. Pinxten beoogt een algemene theorie over religie, maar komt niet tot klare ideeën, die schijnbare contradicties kunnen duiden. Er hangt een nevelwolk rond het onderwerp van het boek. Men heeft de indruk dat het van karakter verandert elke keer dat men een bladzijde omdraait.

## 2.4. Welke opvatting over religie?

Tot welk begrip van het fenomeen religie komt *Godelijke fantasie*? Welke inhoud geeft Pinxten aan het begrip religie? Diens werkdefinitie luidt als volgt:

het religieuze omvat alle menselijke verbeeldingsactiviteiten die symbolisch invulling geven aan de relatie tussen de particuliere sterfelijke mens de vermeende realiteit die hem overstijgt, en transgenerationeel aangeleerd wordt. Met andere woorden: het bezig zijn met een heelheid die de eigen tijdruimtelijke beperkingen te boven gaat. (p. 27)

Anders geformuleerd is religie een complex van handelingen die een specifieke identiteitsdynamiek vormt binnen een bepaalde culturele traditie<sup>8</sup>. Als identiteitsdynamiek, neemt religie een autonome plaats in tussen andere dergelijke dynamieken. Ze bepaalt leer-, socialisatie- en culturalisatieprocessen, die individuen uit die culturele traditie in steeds grotere sociale gehelen integreren en die het hen mogelijk maken om zichzelf een eigen identiteit aan te meten (hoofdstuk 3, pp. 43-53). De handelingen die binnen de religieuze identiteitsdynamiek worden gesteld, hebben betrekking op het "AI" of de "heelheid", een realiteit – echt of vermeend – die de religieuze persoon of groep overstijgt. Deze handelingen worden gekarakteriseerd door andere principes dan degenen die de dagelijkse omgangsvormen en kennis bepalen. Bij het stellen ervan geeft de religieuze persoon zich over in een totaalvertrouwen. Ze worden als zodanig, zonder verantwoording of verklaring, aanvaard.

Volgens Pinxten heeft de religieuze houding als "totaalvertrouwen" de volgende kenmerken: "men erkent een grotere of andere orden dan degene die men rationeel of met andere culturele (menselijke) procedures kan bevatten en/of controleren" (p. 96). Die "andere orde" hoeft niet noodzakelijk de vorm aan te nemen die men in de mediterrane religies gewoon is – d.i. een persoonlijke god-schepper – maar kan in een veelheid aan vormen kunnen voorkomn: "de natuur, een woord of de eigen vervolmaking (zoals in vormen van boeddhisme)" (p. 85). Bovendien dienen geloofsinhouden en -oordelen blijkbaar geen rol te spelen in de religieuze houding als totaalvertrouwen:

Sterker nog, ze hoeven helemaal geen rol te spelen. Als ik bijvoorbeeld een ritueel onderga, geef ik me over in vertrouwen, maar het ritueel kan op zichzelf zinloos zijn, er zijn dus geen inhouden, geloofsovertuigingen of dergelijke in het spel (p.97).

<sup>8</sup> Deze alinea biedt een samenvatting van ideeën geuit op pp. 43-48, 107 en 125-129.

Er treedt een probleem op bij de idee van een totaalvertrouwen t.a.v. handelingen waarbij elke verwijzing naar de motivatie van de ene of andere persoon ontbreekt. Vertrouwen heeft namelijk betrekking op personen. Men vertrouwt iemand of *op* iemand omdat men ervan uitgaat dat: (1) deze over bepaalde capaciteiten beschikt, (2) hij gemotiveerde en beredeneerde handelingen stelt en (3) men deze voldoende kent of dat men daartoe de mogelijkheid heeft. Binnen de idee van het vertrouwen staat de correlatie van een handeling en een betekenis/kwaliteit centraal. Bovendien betreft het een relatie die in sterke mate interpersoonlijk is.

Toch zijn afgeleide gebruiksvormen van de notie van vertrouwen denkbaar, waarbij iemand vertrouwen heeft in een onpersoonlijke zaak. Men zou kunnen stellen dat men vertrouwen heeft in zijn wagen. Een dergelijk gebruik is niet in tegenspraak met wat zonet over vertrouwen werd beweerd. Het impliceert namelijk dat men zijn wagen hetzelfde metaforisch hetzelfde metonymisch opvat. In het eerste geval vertrouwt men op zijn wagen omdat men hem antropomorf (als een te vertrouwen persoon) voorstelt. In het tweede geval vertrouwt men op de werking van zijn wagen omdat deze het resultaat is van de handelingen uitgevoerd door menselijke personen. Men vertrouwt indirect op de bekwaamheid van de bouwers van die wagen, niet op de wagen zelf. Bij uitbreiding geldt deze redenering ook voor onpersoonlijke en abstracte entiteiten als de staat of de maatschappij.

Vanuit deze gezichtshoek wordt het betekenisloze ritueel problematisch. In Pinxtens interpretatie geeft de religieuze persoon zich totaal over aan een handeling waarachter hij geen motivatie kan zoeken: d.w.z. dat deze het ritueel niet kan zien als het product van menselijke handelingen, overtuigingen en inhouden, gericht op een bepaald doel. Toch is het ritueel niet arbitrair: het volstaat niet om zomaar om het even welke handeling te stellen. Rituelen zijn religieuze acties die gericht zijn op:

[E]lke reële of veronderstelde entiteit die de ervaarbare wereld (tijd, ruimte, leven, dood) [...] op zo'n manier dat zowel ordelijke als onverwachte, verklaarbare of onvoorziene fenomenen voor de mens 'geplaatst' worden. Die *plaatsing* kan de vorm van een causale verklaring aannemen (zoals in het joodse, christelijke of islamitische geloof: de hele kosmos wordt als een samenhangend geheel met één oorzaak – de Schepper – en één einddoel [...] gezien) of elke andere vorm (zoals de Navajo-religie: x, y en z horen bij elkaar in deze wereld, maar a, b en c interesseren hen niet omdat ze cultuurvreemd zijn) (p. 86).

Hoe de religieuze persoon vanuit een vertrouwensrelatie in een betekenisloos ritueel de heelheid kan ervaren, dat vermeldt Pinxten niet. Twee mogelijkheden dienen zich aan. De religieuze persoon zou er vanuit kunnen gaan dat hij de betekenis van het ritueel niet kan doorgronden, maar dat hij met een gerust hart het ritueel kan uitvoeren omdat het ingeschakeld is in een groter geheel. Dat groter geheel kan hij niet overzien, maar hij is zeker van ten minste één zaak: namelijk dat dat geheel op de ene of de andere wijze zijn geluk op het oog heeft. Waarom kan hij daarvan zeker zijn? Omdat achter dat geheel een persoon schuil gaat waarvan hij weet dat deze enkel handelt ter wille van het menselijke geluk. Dit weet de religieuze persoon dan weer omdat de goede bedoelingen van die persoon bekend zijn gemaakt. Deze eerste, *causale* optie is de vorm van plaatsing van het "Al" die zich binnen de mediterrane religies heeft ontwikkeld.

Het plaatsen van het "Al" is volgens Pinxten ook op andere manieren te denken. Hoe dat dan wel gebeurt, daar is hij weer zeer vaag over: ze kunnen "elke andere vorm"

aannemen. Dit is een wat teleurstellende conclusie om de overige 3997 verklaringsmodellen te repertoriëren. Men heeft de indruk dat het hier om een restcategorie gaat waarin de auteur alle elementen plaatst waarvan hij niet weet wat ermee gedaan. Alweer stelt men vast dat Pinxten zich meer laten leiden door zijn eigen intuïties dan door empirisch onderzoek.

Een tweede mogelijkheid waarop men het totaalvertrouwen als religieuze houding kan beschouwen, is er één waarin men ontkent dat er een goddelijke persoon schuil gaat achter het grotere geheel. De heilheid heeft dan een bestaan op zich. Ze bestaat of ze wordt voorgesteld alsof het een bestaan heeft buiten het menselijke denken om. Rituelen zijn dan zinloos omdat ze niet de uitdrukking zijn van een bepaalde overtuiging over de heilheid. Rituelen en de heilheid zijn als volkomen gescheiden opgevat. Maar hoe kan men zich ervan vergewissen dat de handelingen die men binnen het ritueel stelt, wél degelijk betrekking hebben op de heilheid? Het ritueel is toch betekenisloos en is niet op zich op de heilheid gericht? Hoe komt het toch dat, ondanks deze onzekerheid, men binnen rituelen *deze en niet gene* handelingen blijft stellen?

De impasse waarin men terechtkomt, lijkt te kunnen worden opgelost via een omweg. Men zou kunnen aannemen dat er sprake is van een minimale betekenis. Het ritueel is dan geen enscenering van een duidelijk herkenbare geloofsinhoud. Wel neemt men als noodzakelijke voorwaarde aan dat het ritueel gericht is op de heilheid. Indien dat niet zo zou zijn, dan zou het geen ritueel kunnen zijn (aldus Pinxten). Dit brengt dan wel met zich mee dat men vooronderstelt dat de personen die het ritueel vorm hebben gegeven enig idee hadden over wat de aard is van de heilheid.

Met het vooronderstellen van een minimale betekenis duiken twee nieuwe problemen op. In de eerste plaats wordt er alsnog een geloofsinhoud ingevoerd. Men moet dan als minimale maxime aannemen dat het ritueel betrekking heeft op de heilheid. Dat is in tegenspraak met wat Pinxten beweert over b.v. de Navajorituelen. In de tweede plaats wordt de mogelijkheid ontkend van het bestaan van de heilheid onafhankelijk van het menselijke denken. De heilheid is dan louter het product van het menselijke denken. De moeilijkheden treden op omdat deze redenering niet over de voordelen beschikt die in het verklaringsmodel van de mediterrane religies voorhanden zijn; m.n. een overgeleverde waarheid van en over een persoon die buiten alles staat wat de mensen ooit kunnen kennen. Hieruit kan men het besluit trekken dat, indien de mediterrane godsdiensten inderdaad de enige religies zijn die het bestaan van een god-schepper voorhouden, de algemene karakterisering van religie als totaalvertrouwen enkel geldig kan zijn voor die specifieke religies. Wil men de 3997 andere religieuze tradities als religies blijven beschouwen, dan moet men komen tot een andere opvatting van de aard van religie.

Hierboven zagen we reeds dat Pinxten religie beschouwt als een integraal onderdeel van alle culturele tradities. Ze vindt haar plaats tussen de individuele en collectieve identiteitsdynamieken die een specifieke cultuur uitmaken. Als zodanig maakt ze deel uit van dié verzameling van fenomenen, die door de sociale wetenschappen kunnen én dienen te worden bestudeerd.

Als identiteitsdynamiek beschikt de religie binnen elke culturele traditie over een zekere autonomie. De specifieke religieuze sfeer kan niet herleid worden tot die van een andere onderscheiden identiteitsdynamiek. Volgens Pinxten is de intrinsieke koppeling die de mediterrane religies aangaan met de politiek en de moraal, een gegeven dat eigen is voor die tradities, maar niet voor de gehele verzameling van religies (p.244). De

allianties die deze religies in de loop van hun respectieve geschiedenissen met de politiek zijn aangegaan, worden beschouwd als secundaire, contingente ontwikkelingen, die geenszins hoeven op te treden en religies eerder kwetsbaar maken (p. 251)<sup>9</sup>.

Dit is een onaannemelijke karakterisering van de mediterrane religies wanneer men ervan uitgaat dat zij grote nadruk leggen op de door God gedecreteeerde regels van het spreken, handelen en denken. Indien men deze idee over de mediterrane religies ernstig neemt, dan moet men daaruit besluiten dat deze religies zich niet tevreden kunnen stellen met een beperkte rol, binnen een afgebakende sfeer. Religie opvatten als een aparte culturele sfeer, brengt met zich mee dat men ervan uitgaat dat het Woord Gods enkel binnen die sfeer geldig kan zijn. De gelovige zou dat Woord dan opzij moeten schuiven wanneer hij zich in een andere culturele sfeer zou begeven, waarin een andere logica overheerst. Dit is echter niet zo. Een gelovige jood, christen of moslim dient zich altijd en op alle plaatsen te gedragen volgens de voorschriften van zijn religie. De religieuze activiteit is voor hem geen eigensoortige hobby, maar is normerend voor alle daden die hij stelt. De goddelijke bepalingen die in de mediterrane religies worden geponeerd, hebben immers betrekking op alle soorten spreken, gedragingen en gedachten en kan nooit worden ondergeschikt aan de positieve wet<sup>10</sup>.

Voor wat de mediterrane religies betreft, is de opvatting van religie als een aparte culturele sfeer een ontkenning van hun geschiedenis. Neemt men het westerse christendom als voorbeeld, dan komt het beschouwen van de alliantie tussen Kerk en staat als een secundaire aangelegenheid erop neer dat men de belangrijkste ontwikkelingen uit zijn geschiedenis voorstelt als 'accidents de parcours'. Hiermee willen we natuurlijk niet beweren dat het hedendaagse westerse christendom gelijk is aan dat van pakweg 1500 jaar geleden. Wel, kan men niet tegelijk beweren dat mediterrane religies autoriteitsgericht zijn en dat hun aspiraties tot het bezetten en controleren van de maatschappij uit-schuivers zijn. Het westerse christendom is geen gefossiliseerde constellatie. De vele historische ontwikkelingen die het onderging, spreken een dergelijk idee tegen. Zo plaatst de huidige katholieke Kerk zich niet meer binnen het expliciet providentialistische kader van weleer. Dit kader voerde alle autoriteit – religieus én politiek – terug op God. Het kerkelijke instituut had binnen die visie een expliciete rol te vervullen binnen het politieke bestuur van het land. Vandaag de dag lijkt de katholieke Kerk te aanvaarden dat het een dergelijke rol niet meer kan en mag spelen. De politiek, zo claimt men, heeft een volledig autonome werking. Toch kan hetatholicisme in België nog steeds aanspraak maken op de controle van de maatschappij via politieke partijen, scholen, universiteiten, jeugdbewegingen, organisaties uit het middenveld, parochies e.d. Deze en nog andere organisaties verzekeren nog steeds een religieuze omkadering, die het

<sup>9</sup> "Zowel wereldlijke als godsdienstige kringen deden dus aan politiek [in de tijd van het karolingische rijk]. Het is duidelijk dat dat alles intrinsiek niets met religie te maken heeft, wel met het politiek bestaan van instituten. Religieuze aspecten (zoals geloofsovertuigingen) worden daarbij enkel als steun gebruikt bij duidelijke politieke acties" (p.113; Ik onderlijn). Opmerkelijk is opnieuw dat in *Goddelijke fantasie* nergens voorbeelden te bespeuren zijn van mogelijke alternatieve verhoudingen t.a.v. politiek en moraal binnen andere dan de mediterrane religies.

<sup>10</sup> Dat voor de mediterrane religies gehoorzaamheid aan de positieve wet veelal slechts mogelijk is in de mate waarin deze niet in tegenspraak is met Gods Wet, werd onlangs nog bevestigd. Ten tijde van de stemming van de euthanasiewet gaf kardinaal Daneels te kennen dat Gods moraal boven de wet stond en dat bijgevolg binnen ziekenhuizen van katholieke signatuur euthanasie niet zou worden toegepast.

christelijke ideaal een verlengde geven in wat men als de onafhankelijke civiele maatschappij beschouwt.

Een ander probleem dat zich stelt met de idee van religie als aparte culturele sfeer, is dat het niet erg duidelijk is waaruit haar specificiteit bestaat. De Pinxtens beschrijvingen kunnen de religieuze activiteit niet duidelijk onderscheiden van andere identiteitsdynamieken:

Religieus bezig zijn is een symbolische vormgeving van gedrag, taal en/of denken, waarbij de symbolen de heelheidservaring helpen realiseren. Dat wil zeggen, *voor religieuze vormen gelden niet dezelfde regels van efficiëntie (succes, overlevingswaarde) of logische consistentie (niet-contradictie) als die voor alle gedrag, taal of denken* (p. 85; ik onderlijn).

*Goddelijke fantasie* presenteert het religieuze bezig zijn als een bijzondere vorm van taal, handelingen en overtuigingen. De regels die gelden voor als normaal opgevatte gedragingen zijn, zouden in dit domein niet van kracht zijn. Hierboven werd i.v.m. de mediterrane religies opgemerkt dat de boodschap die deze uitdroegen alle lagen van het menselijke bestaan doordeesenden. Men zou bijgevolg de vraag kunnen stellen waarom de religieuze waarheden die in die tradities worden geponeerd, überhaupt via bijzondere gedragingen moeten worden uitgedrukt. Indien de religieuze boodschap in die tradities allesoverheersend is, is het waarschijnlijk dat deze boodschap ook opduikt in de meeste triviale gedragingen, taalvormen enz.

Men kan zich ook afvragen of met deze bepaling religie afgebakend is van b.v. toneel, conceptuele kunst e.d. Ook in de context van de reflectie over de aard van die fenomenen wordt al eens beweerd dat de gedragingen die daarvoor gesteld dienen te worden, niet gehoorzamen aan de regels van banale omgangsvormen. In *Goddelijke fantasie* wordt het symbolische karakter van religieuze handelingen als volgt geduid: “De invulling is niet toetsbaar, zoals bij kennis, noch louter vormelijk creatief zoals bij kunst. Ze is symbolisch, wat wijst op meerzinnigheid van daden en taal in een religieuze context” (p.22). Hieraan wordt dan toegevoegd: “In de symbolische taal kunnen we drie vormen onderscheiden die in religie veelvuldig voorkomen: de analogie, de metafoor en de allegorie” (p. 134), en even later stelt men nog dat “religieuze taal [zich] onderscheidt [...] van andere actievormen doordat narratieven duidelijk een prominente plaats innemen bij religieus taalgebruik” (p. 150).

Hierop kan geantwoord worden dat geen enkele kunstcriticus ooit zal beweren dat kunst – welke dan ook – een louter vormelijke creatieve invulling heeft en dat ook daarin toetsbaarheid geen rol hoeft te spelen. Meerzinnigheid is geenszins het monopolie van religie. Indien we Pinxtens claim ernstig opvatten dat de stijlfiguren die hij vermeldt, karakteristiek zijn voor de religieuze symbolische taal, dan moet men besluiten dat alle taal religieus is. Dit is een conclusie die *Goddelijke fantasie* verwerpt. Ook is het niet zo dat enkel in religieus taalgebruik narratieven worden voorop gesteld. Wat anders dan narratief taalgebruik zijn de meeste vormen van literatuur?

Het gebruik van symbolische representaties is dus niet het distinctieve kenmerk van religie. De vage verwijzing naar het “Al” biedt daarbij geen uitsluitel. Dit “Al” kan namelijk allerlei vormen aannemen: goden, natuur, een woord... Men zou dan ook van deze term gebruik kunnen maken om fenomenen te benoemen die niet onmiddellijk als religieus te herkennen zijn. Dit gebeurt wanneer men Pinxtens opvattingen toetst aan andere, als niet-religieus ervaren sociale fenomenen.

In *Goddelijke fantasie* vinden we b.v. de volgende omschrijving van mythes terug: Zeer algemeen is de mythe te omschrijven als een overwegend, maar niet enkel verbale vorm van communicatie tussen de mens en het Al[...]. De mythe roept niet-empirische gegevens op. De gebeurtenissen en soms ook de wezens die in mythes worden voorgesteld, kunnen niet in de dagelijkse realiteit worden gezien of gekend. Het betreft engelen, goden, duivels, geesten en dies meer en *dadens van figuren die tegen alle waarneming en tegen de gebruiken in handelen* [...] De toehoorder wordt echter verondersteld *in de figuren en de gebeurtenissen te geloven* [...] *of er lering of troost of inzicht uit te puren*[...] Kenmerkend in al die gevallen is dat de mythe handelt over wezens en gebeurtenissen *die maar partiëel gelijken op wat bekend is uit de ervaringswereld* [...] *De realiteit van die andere fenomenen* [wordt] *'geactualiseerd' of 'gereactualiseerd'*. [...]De toehoorders worden herinnerd aan de figuren en de gebeurtenissen, en *het belang ervan voor het wereldse leven van de toehoorders wordt onder de aandacht gebracht*. [...]Mythes [kunnen] de mens aanzetten tot daden tegenover de wezens en feiten uit de mythes: mensen kunnen door de heropvoering van een mythe de voorouder of held in de mythe willen manipuleren[...]. (pp. 142-3; ik onderlijn)

Wanneer men kijkt naar de wijze waarop een bepaald Vlaams nationalisme de Gulden Sporenslag (1302) benadert, dan zou men dit volgens Pinxtens definitie als een mythe kunnen beschouwen. Het verhaal dat rond die slag verteld wordt, is er één van een stichtingsact<sup>11</sup>. Met die slag, zo luidt de idee, werd finaal vorm gegeven aan de Vlaamse identiteit, tegenover een 'perfide' en 'onderdrukkende' francofonie. Het verhaal er rond plaatst de Vlaams-nationalist binnen een essentiële oppositie en wijst op het belang van solidariteit met de volksgenoten. De gebeurtenis is het object van een jaarlijkse ceremoniële herdenking. Het zingen van de nationale hymne, dat daarin een prominente rol wordt toebedeeld, brengt de onveranderlijke kwaliteiten van het Vlaamse volk in herinnering. De slag kent zijn helden. Hun namen zijn Pieter de Coninck, Jan Breydel en Robrecht van Bethune. Als graafszoon, slaagde laatstgenoemde in het onmogelijke: hij verenigde het verdeelde Vlaamse volk achter zijn pennoen en versloeg het machtige Franse leger. Dat men betwijfelt of Bethune ooit een woord Nederlands heeft gesproken, en dat hij de bewust dag waarop slag werd geleverd, in Compiègne opgesloten zat, doen niets ter zake. Niet de historische getrouwheid van het relaas is van belang voor het verhaal dat het Vlaams-nationalisme errond spint. Wat wel van belang is, is de lering en het gevoel van groepsverbondenheid die men eruit haalt.

Het is echter zeer waarschijnlijk dat weinig mensen het verhaal rond de Gulden Sporenslag als mythe zullen beschouwen, of als religieus element. Toch kan men op basis van Pinxtens beschrijvingen deze interpretatie niet falsifiëren. Zij kunnen fenomenen zoals die aanwezig in het Vlaams-nationalisme niet uitsluiten. Daarmee slaagt Pinxten er niet in aan zijn voornemen te voldoen om in zijn "vergelijkend onderzoek [...] een streng onderscheid te maken tussen wat wel en wat niet religie is [...]" (p. 22).

<sup>11</sup> Merk op dat dit een anachronistische opvatting van Vlaanderen is. De verschillende provincies waaruit het Vlaamse Gewest heden ten dage bestaat, behoorden toen niet tot het graafschap Vlaanderen. Brabant, Antwerpen en Limburg waren het buitenland voor Vlamingen. Tussen deze heerlijkheden kwam het regelmatig tot conflicten en gevechten. Zo streden troepen uit Brabant op de Groeningenkouter aan de zijde van de Franse koning. De Vlaamse zijde telde dan weer vele afdelingen uit het aan Vlaanderen verbonden (Franstalige) Namen. De grote strategen van het Vlaamse leger waren alle Franstalig. Zie Verbruggen, J.F. & Falter, R., *1302: Opstand in Vlaanderen*, Tielt, Lannoo, 2002.

Ondanks dit gebrek zal de argumentatie van *Godelijke fantasie* voor de meeste lezers bevattelijk blijven. Dit komt omdat de verzameling referenten waarop ze vooronderstellen dat de term religie betrekking heeft, grotendeels overeenkomt met degene die Pinxten in zijn hoofd heeft. Welke referenten een particuliere lezer in zijn verzameling opneemt, is volkomen afhankelijk van de persoonlijke preferenties van die lezer. Elementen die in dergelijke verzamelingen kunnen voorkomen zijn b.v. het boeddhisme en het hindoeïsme, maar ook nationalisme, marxisme, jongerencultuur e.d. zouden kunnen worden vermeld. Dit is mogelijk omdat Pinxtens ideeën over het Al zo vaag en plooibaar zijn dat om het even welk fenomeen erin kan worden opgenomen. Hierdoor kunnen de verzamelingen van de lezers interindividueel enorme verschillen vertonen wat hun samenstelling betreft. Het betoog van *Godelijke fantasie* blijft echter begrijpelijk omdat er steeds één element gemeenschappelijk zal zijn aan alle particuliere verzameling: de mediterrane religies.

### 3. Besluit

Een aantal van onze bemerkingen komen hier samen. Om Pinxtens betoog te volgen, moet men als noodzakelijke voorwaarde aannemen dat het tenminste over de mediterrane religies gaat. Deze religies vormen de grootste gemene deler tussen de verschillende idiosyncratische wijzen waarop individuen gebruik maken van de term religie om een hoogst persoonlijke selectie van sociale fenomenen te benoemen. Zij vormen nu éénmaal de religies die men het beste kent. Uit deze situatie vloeit voort dat elk algemeen betoog over religie als impliciete en noodzakelijke voorwaarde heeft dat het in de eerste plaats recht moet doen aan het materiaal dat voor handen is in de mediterrane religies, wil dit betoog bevattelijk blijven. Voor de modale lezer zijn besprekingen van religieuze fenomenen die voorbijgaan aan niet-mediterrane gebruiken acceptabel. Besprekingen die voorbijgaan aan mediterrane gebruiken zijn dat niet. Voor deze lezer mag Pinxten om het even wat zeggen over de Dogon-, Navajo- en andere vermeende religies (cf. II.1). Hij zal er allicht van uitgaan dat de auteur een bijzondere kennis heeft van particuliere instanties van de religieuze diversiteit waarmee hijzelf niet bekend is en dat deze, bij machte van zijn specialistenstatuut, met gezag over die zaken spreekt. Wanneer Pinxten echter een concept van religie zou ontwikkelen dat in tegenspraak is met wat de mediterrane religies aan voorbeelden aanreikt, dan zou vernoemde lezer dat wellicht als volstrekte nonsens beschouwen aangezien zijn eigen ervaring en kennis hem de mogelijkheid geven om Pinxtens verhaal te ontcrachten.

Meteen is duidelijk waarom Pinxtens ideeën vaak warrig zijn. Hij zit namelijk ingeklemd tussen wat algemeen als religie wordt herkend en datgene wat hij daarnaast zelf als religieus opvat. Dat Pinxten niet slaagt in de balansoefening die deze situatie vereist, blijkt onder meer uit de bespreking van het gebed (cf. II.3). Pinxten herneemt slechts ideeën die geworteld zijn in een lange denktraditie binnen de religiestudies. Het empirische materiaal van het Navajovoortbeeld, dat daarmee in tegenspraak is, vormt geen aanleiding om deze ideeën in vraag te stellen en om een eigen voorstel te formuleren dat de vernoemde contradicties opheft en duidt. De overgeleverde categorie wordt behouden en de particuliere instantie waarvan sprake is, krijgt het statuut van uitzondering toebedeeld. Pinxten voelt zich niet verplicht om zijn denken over het gebed verder te

ontwikkelen omdat hij voldaan heeft aan de verwachtingen van de modale lezer die wat wil vernemen over gebedspraktijken *in de mediterrane religies*.

De schaduw van de mediterrane religies hangt over de hele intellectuele constructie van *Goddelijke fantasie*. Men vindt haar terug in het feit dat men de *godsdiensfilosofie*, -antropologie e.d. zonder meer aanvaardt als de disciplines van de religiestudies. En dit terwijl deze studies toch meer algemeen hét religieuze als onderwerp hebben (cf. II.2). Men vindt haar terug in de overname van het christelijke concept gebed, zonder weliswaar gebruik te maken van de specifieke invulling daarvan in die traditie, maar ook zonder goed te weten welke andere invulling eraan te geven (pp. 169, 174-5). Men vindt ze terug in de vele nadrukkelijke waarschuwingen voor het hardnekkige eurocentrisme en het centraal stellen van christelijk geïnspireerde termen en begrippen in de religiestudies (cf. II.2, noot 6). Men vindt het ook terug in het overnemen van onderscheidingen zoals ‘sacraal’/ ‘sacraliteit’/ ‘heilig’ – ‘profanaal’ (hoofdstuk 8, pp. 153-167)<sup>12</sup>. Wat anders is dit laatste dan het overnemen van het dualistische schema van de mediterrane religies die in het ondermaanse plaats laten aan ruimtes en objecten waarin de god-schepper zijn sporen kan achterlaten. De referenties aan die goddelijke figuur mogen dan wel verdwenen zijn in het moderne spreken over religie, maar de sporen die hij achterliet, zijn niet weggevaagd. Waarom zou er in een holistische religie een intrinsieke nood moeten zijn aan sacrale objecten en “sacralisatoren” als een dergelijke religie alles toch opvat alsof het deelachtig is van één zelfde realiteit? Waarom dient men een dergelijk onderscheid überhaupt te maken? Op zulke vragen geeft *Goddelijke fantasie* nooit een antwoord. Het model dat Pinxten voorstelt en zijn onderscheidingen worden als zelfevident opgevat.

Men kan hiertegen opwerpen dat er binnen dat model een aantal onderscheidingen worden doorgevoerd die niet altijd conform zijn met wat men in de mediterrane religies terugvindt. De problemen die rijzen bij het opvatten van religie als een aparte culturele sfeer zijn daar een voorbeeld van (cf. II.4). Wanneer we beweren dat het denken over religie volledig gebeurt volgens de termen bepaald door de mediterrane religies, dan stelt men niet dat het discours van de religiestudies een exacte, identieke replica is van datgene wat die religies gebruiken. De meest specifieke, en misschien aanstootgevende, elementen zijn weggefilterd uit het discours van de religiestudies en zijn opgevat als contingente elementen. Het is daardoor - dat volgens Pinxten - een religie denkbaar is, waarbij er niet wordt gerefereerd aan een externe god-schepper. Evenwel is gebleken dat er problemen optreden wanneer men b.v. de idee van totaalvertrouwen consistent tracht door te trekken (cf. II.4). Wil men deze opvatting van religie behouden, dan ziet men zich genoodzaakt om de externe godsfiguur toch nog via een achterpoortje binnen te leiden.

Ondanks zijn voornemen, lijkt *Goddelijke fantasie* een verhaal te brengen dat sterke gelijkenissen vertoont met de theologische discours van de mediterrane religies. Het verschil tussen beiden verhalen bestaat erin dat *Goddelijke fantasie* zich bedient van minder particuliere inhouden, dat het betrekking heeft op meer te verklaren objecten en dat het minder goed in zijn opzet slaagt. Het ‘wetenschappelijke’ verhaal van *Goddelijke fantasie* mist de consistentie en de overtuigingskracht van dat van de mediterrane religies. Het ontbreekt aan een structurele analyse die de nodige verbanden legt tussen de opgemerkte fenomenen, en die de variatieverschillen verklaart (cf. II.3; III). In we-

<sup>12</sup> Het betreft hier een voorbeeld dat nog niet in dit artikel is aangehaald.

zen is het niet duidelijk wat gemeenschappelijk is aan de verschillende vormen die religie aanneemt... Buiten het feit dat het om religies gaat.

We raken hier aan een probleem waarmee niet enkel *Goddelijke fantasie* worstelt, maar dat zich voor het gehele veld van de religiestudies stelt. Net zoals Pinxten dat doet, gaat men er in de religiestudies veelal vanuit dat religie een universeel cultureel gegeven is (cf. II.1.). Wat de religiestudies dan beogen, is niet nagaan of men binnen bepaalde culturen kan spreken over religie. Wel trachten ze te achterhalen welke domeinen van de bestudeerde culturen het religieuze veld van die culturen constitueren. Eenmaal dat dit veld geïdentificeerd is, kan het als religieus worden bestudeerd. Dit mechanisme, heeft als gevolg dat het studiedomein van de religiestudies steeds uitdijt: niets staat in de weg dat almaar nieuwe elementen in dat studiedomein worden opgenomen.

Tussen deze elementen zal vaak incongruentie optreden, aangezien wat in aanmerking komt om als religie te worden herkend, afhankelijk is van de persoonlijke preferenties van degenen die religies aanduiden en bestuderen. Meestal zullen het enerzijds elementen uit de mediterrane religies en anderzijds elementen uit andere (vermeende) religies zijn die met elkaar in tegenspraak zijn. Het is net deze situatie die ervoor zorgt dat men religiestudies niet beschouwt als een onderdeel van de theologie. Religiewetenschappers claimen dat ze een breder spectrum in ogenschouw nemen dan theologen en nemen zich voor om zich niet te laten leiden door cultuur- en traditiespecifieke ideeën, daar waar theologen dat wel doen. Op het eerste gezicht lijkt (binnen het te bestuderen religieuze veld) de confrontatie van mediterrane opvattingen en gebruiken met die van andere tradities de mogelijksvoorwaarde te vormen van religiestudies die niet in etno- en eurocentrisme willen vervallen. Beschouwt men Pinxtens werk als representatief voor de wijze waarop religiestudies te werk gaan, dan moet men vaststellen dat deze slechts in schijn godsdienstige ideeën uit hun denken weren. *Goddelijke fantasie* hanteert de volgende, oppervlakkige redenering:

1. Het voorkomen in andere (vermeende) religies van elementen, die gelijkenissen vertonen met die van de mediterrane godsdiensten, bevestigt deze element als intrinsiek onderdelen van *alle* religies.
2. Het voorkomen van elementen in (vermeende) religies, die geen gelijkenissen vertonen met de mediterrane godsdiensten, wijst erop dat de gebruiken in de mediterrane religies contingente ontwikkelingen zijn.

Volgt men deze redenering, dan worden steeds meer godsdienstige structuren – de intrinsieke koppeling tussen religie en politiek bijvoorbeeld - als traditie-specifiek opgevat (cf. II.4) naarmate religiestudies meer fenomenen als religieus herkennen. Maar betekent dit daarom dat volledig afstand wordt genomen van het theologische denkkader van de mediterrane religieuze concepten? Het lijkt er sterk op dat in de door Pinxten gehanteerde “vergelijkende methode” de basispremissen van het theologische verhaal buiten schot blijven.

Één van die basispremissen is de stelling waarbij alle culturen een religie dienen te hebben. *Goddelijke fantasie*, en meer algemeen de religiestudies, plaatsen zich binnen het denkkader van de filosofische zoektocht van de mediterrane religies naar de Waarheid Gods. Hun zoektocht naar religie in alle culturen, is het equivalent van de zoektocht van de theologen uit die tradities naar blijken van Gods intentie in andere (heiden-se) tradities. Deze zoektocht die werd aangevat in het christendom, dat een verklaring zocht voor het feit dat andere tradities bleven bestaan, ondanks het feit dat God zijn Wet

had geopenbaard, en wel voor de gehele mensheid. Het antwoord op dit probleem luidde dat Hij, volgens de hem eigen en mysterieuze wijze, het licht had gezaaid in alle volkeren en tradities en dat diens Waarheid weerspiegeld werd in elk van hen. Dit gaf aanleiding tot een progressieve ontchristelijking van het filosofische verhaal over de daden en intenties van de god-schepper doordat (in eerste instantie) christelijke filosofen op zoek gingen naar wat gemeenschappelijk was aan alle (echte of vermeende) religies.

Op dit punt aangekomen, is het noodzakelijk om buiten de onmiddellijke context van dit artikel te treden, met name het boek *Goddelijke fantasie*. Een verwijzing naar de theorie waarop de inzichten van deze kritiek steunen, dient zich aan. Men vindt haar geformuleerd in Balagangadhara's *The Heathen in his Blindness*<sup>13</sup>. Balagangadhara toont op overtuigende wijze aan dat de religieuze obsessie als het ware ingebakken zit in de genen van de westerse cultuur. Deze cultuur identificeert hij als een religieuze cultuur. De seculiere component is daarbij het tweede aangezicht van de religieuze Januskop. Zowel de sacrale als de profane wereld maken deel uit van een zelfde realiteit die begrijpelijk wordt via hetzelfde verklarende (kosmologische) kader. Dit kader heeft een verklarend-intelligibel karakter en peilt op zijn meest omvattende niveau naar de intenties en handelingen van een externe god-schepper. Deze heeft een ordelijk universum geschapen, dat volledig aan Zijn wil gehoorzaamt en waarin een betekenis schuilt die de mens moet achterhalen. Binnen de westerse cultuur wordt de correlatie tussen oorzaken en betekenissen gerepliceerd op steeds meer concrete niveaus van verklaring. De keten van verklarend-intelligibele niveaus loopt door tot op dat van het individu. Bij de mens is een zelfde correlatie tussen handelingen en intenties vast te stellen als die bij God, naar wiens beeld hij geschapen is. De transpositie van de religieuze obsessie naar de seculiere religiestudies neemt plaats doordat de religieuze en de profane wereld dezelfde basispremissen, uitgangspunten en vooronderstellingen delen. In het geval van de seculiere wereld, is de achterliggende religieuze theorie, met al haar specifieke theologische inhouden, naar de achtergrond verschoven. Een ontchristelijkte denkstructuur is echter behouden via de gemeenschappelijke basis van de leerprocessen die de westerse cultuur domineren: die van de theoretische kennis.

Deze vat de kosmos op als een inzichtelijk geheel, geordend volgens algemeen geldige en onveranderlijke werkingswetten. Het zoeken naar deze wetten wordt een betekenisvraag doordat men zich gaat afvragen hoe deelaspecten van de kosmos zich positioneren t.o.v. het grotere geheel, en vice versa. Vanuit dit standpunt rijst de vraag naar de reden van de rationele ordening van de kosmos. Betekenis wordt dan gekoppeld aan causaliteit. De verwerving van theoretische kennis gebeurt dan binnen een intellectuele constructie die op steeds meer omvattende niveaus aan de "Hoe?"- een "Waarom?"-vraag koppelt. In deze constructie doen fenomenen zich niet zomaar voor, maar hebben ze een welbepaalde reden. Gezien het feit dat men met onveranderlijke wetten te maken heeft, kan men deze terugbrengen tot wat aan de oorsprong van deze fenomenen ligt. Men verklaart een studieobject door de essentiële kenmerken ervan te onderscheiden.

<sup>13</sup> Balagangadhara, S.N., 'The Heathen in his Blindness...': *Asia, the West and the dynamic of religion*, coll. "Studies in the History of Religions", vol. LXIV, Leiden, E.J. Brill, 1994. Ik pretendeer niet Balagangadhara's verhaal in zijn volledigheid en in al zijn nuances weer te geven. Het gaat me hier enkel om het kader dat ermee wordt geschetst. Voor een grondige bewijsvoering verwijs ik naar het originele werk.

Deze kenmerken zijn degenen die constant zijn gebleven doorheen de tijd, die reeds aanwezig waren in de ontstaanscontext van het object.

Het culminatiepunt van de constructie is het overkoepelende geheel van de kosmos. Stoppen op dit niveau, heeft tot gevolg dat het belangrijkste element van de intellectuele constructie geen reden heeft. De hele ontologische constructie blijft zonder sluitstuk. In de theologie wordt het raamwerk van de theoretische kennis afgewerkt via het externe perspectief van een Onbewogen Beweger, oorzaak van alles. Seculiere theoretici daarentegen laten vaak hun intellectuele constructie onafgewerkt omdat ze niet met evenveel klem het bestaan van één totaaloorzaak kunnen poneren. Meestal dienen ze toe te geven dat ze het niet meer zo goed weten voorbij een bepaald punt. Seculiere theorieën zijn dan ook niet in staat om het bestaan van een externe god-schepper te ontkennen.

*Godelijke fantasie* erkent het verschil van de mediterrane religies met andere tradities. Evenwel lijkt het erop dat dit verschil slechts inhoudt dat andere tradities geen persoonlijke god-schepper en geen heilige boeken hebben. Pinxtens geeft echter onvoldoende aan waaruit het verschil precies bestaat. Hij lijkt te veronderstellen dat ook binnen de andere tradities de dominerende leerprocessen die van de theoretische kennis zijn. Zodoende trapt hij in de val die hij trachtte te vermijden, die van het eurocentrisme. Volgens Pinxtens opvattingen ontbreken de typische christelijke, joodse en islamitische inhouden in andere tradities, maar desondanks kan men er gelijksoortige structuren en functies in terugvinden. Ook die tradities zouden de kosmos als een rationeel geordend geheel (als een “heelheid”) opvatten, waarbij de verschillende elementen zich in een coherente samenhang tot elkaar verhouden. Door een dergelijke stelling aan te nemen, participeert Pinxtens ten volle aan het theologische discours. Ze brengt met zich mee dat een aantal zaken zoals de universaliteit van het gebed en de tweedeling van de wereld in een sacrale en profane component als evident worden opgevat, doordat onbewust gerefereerd wordt aan het impliciete model van de mediterrane religies.

In de context van deze bespreking van *Godelijke fantasie* is *The Heathen in his Blindness* niet enkel belangrijk omwille van zijn theoretisch perspectief, maar ook omdat het boek een tegenvoorbeeld is van Pinxtens werk. *The Heathen* brengt wel betrouwbare wetenschappelijke kennis over religie. Balagangadhara vertrekt vanuit dié cultuur die iedereen als religieus ervaart: de christelijke. Hij stelt vast dat ook met betrekking tot de twee andere godsdiensten de term wordt gebruikt en dat deze zich er zelf mee identificeren. De drie mediterrane tradities constitueren een corpus dat Balagangadhara bestudeert om tot een beter begrip te komen van wat religie eigenlijk is. Het betreft echt empirisch onderzoek, waarbij de vergelijking met Aziatische culturen een corrigerende factor biedt. In tegenstelling tot dat van *Godelijke fantasie* steunt Balagangadhara's begrip van het fenomeen religie niet op de theologische premissen waarvan de mediterrane religies uitgaan. *The Heathen* maakt gebruik van het empirische materiaal dat die tradities hem aanbieden, maar komt tot een karakterisering van het fenomeen die niet afhankelijk is van hun discours. Ze laat toe om nieuwe religies op te nemen in de lijst. Balagangadhara biedt dus een duidelijk, niet-theologisch getint beeld van wat religie is. Hij geeft structurele verbanden aan en suggereert hoe, waarom en op welke wijze de verschillende religieuze elementen zich aan het overkoepelende religieuze kader verbinden. Als zodanig staat zijn betoog open voor toetsing en is het in staat om empirische voorspellingen te doen.

*Goddelijke fantasie* daarentegen is louter een beschrijving van als religieus (h)erkende fenomenen. Het theoretische model dat erin wordt voorgesteld, beperkt zich vaak tot het bijeenbrengen van allerhande typologieën. Het slaagt er niet in om aan te geven wat het onderlinge verband is tussen de vermelde fenomenen. Een grondige analyse, gebaseerd op empirisch materiaal, ontbreekt. Ondanks de vele methodologische en epistemologische waarschuwingen ten aanzien van christelijke, eurocentrische en gemeenplaatsige vooronderstellingen, lijkt *Goddelijke fantasie* nooit vat te krijgen op zijn onderwerp. Na het lezen van het boek, blijkt het metafenomeen religie nog even obscuur als voorheen. De uitleg die de *Goddelijke fantasie* over religie geeft, kan moeilijk getoetst worden omwille van haar hoogst speculatieve karakter. Het is die van de (erudiete) gemeenplaats. Dit kan religie zijn, maar dat hoeft niet. Soms is het religie, soms ook weer niet. Dat kan religie zijn, en ook weer niet.

## Literatuur

- Balagangadhara, S.N., *'The Heathen in his Blindness...': Asia, the West and the dynamic of religion*, coll. "Studies in the History of Religions", vol. LXIV, Leiden, E.J. Brill, 1994.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 2001 (herdruk editie 1972).
- Muchembled, R., *La sorcière au village: XVe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991 (1ste editie 1979).
- Muchembled, R., *Une histoire du diable: XIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2000.
- Pinxten, R., *Goddelijke fantasie: Over religie, leren en identiteit*, Antwerpen/ Baarn, Houtekiet, 2000.
- Verbruggen, J.F. & Falter, R., *1302: Opstand in Vlaanderen*, Tielt, Lannoo, 2002.