

Echte religie moet enigermate pijn doen.
Over het gewelddadige potentieel van religie,
toegelicht aan Pascal

TER INLEIDING

De Slowaakse filosoof Žižek heeft ooit gezegd: 'Een volstrekt vreedzame religie is geen echte religie.'¹ Het is een prikkelende uitspraak die goed kan dienen als contrapunt van het motto 'God wil vrede'. Dat God vrede wil is een mooie en wellicht ook geruststellende gedachte. Want dan ligt het geweld dat in naam van de religie gepleegd wordt uiteindelijk toch aan onszelf en heeft het zijn bron niet in een soort 'systeemfout' van de religie. God is een God van vrede. Maar evengoed is het zo dat de weg naar de vrede-in-God voor mensen niet altijd vreedzaam verloopt. Dat hoeft niet aan God te liggen, maar misschien wel aan wat het idee van God met mensen doet, aan een zekere spanning waaronder het bestaan van mensen komt te staan door de religieuze relatie tot het absolute. Het kan zijn dat religie, meer dan ons lief is, iets met geweld te maken heeft; en dan volstaat het niet om het religieus geïnspireerde geweld waarmee de hedendaagse wereld geconfronteerd wordt te wijten aan een spijtige aberratie van religie en daarin alleen maar misbruik van religie te zien.

Žižek keert zich met zijn uitspraak tegen de 'brave' vorm die de religie in het Westen als gevolg van de secularisering en humanisering van de cultuur heeft aangenomen. Men moet constateren dat religie, en dan bedoel ik vooral de christelijke religie en de daarop geënte vormen van spiritualiteit, soft is geworden. Religie heeft in onze moderne wereld een transformatie ondergaan in de richting van

een softe sentimentalisering. De religieuze levenshouding van vandaag de dag is, om een passende formulering van Anton van Harskamp te gebruiken, ‘een voelend gevoelige wijze van in het leven staan’.² Religie is verbondenheid, kwetsbaarheid, compassie. Geweld, haat, intolerantie, dat hoort niet thuis in onze westerse spirituele religie die bedacht is op het humane, en een bij uitstek humanistische, menslievende religie wil zijn.

Het zou kunnen zijn dat als gevolg van deze ‘verlieving’ van het moderne geloof de religie aan betekenis en kracht ingeboet heeft. De humanisering van religie heeft de engel eruit gehaald. Echte religie, volgens Žižek, moet altijd enigszins pijn doen, er moet iets op het spel staan; ze moet met andere woorden de harde en pijnlijke kant van het bestaan kunnen toelaten en laten voelen. Religie is geen sprookje met een vanzelfsprekend goede afloop. Een religie zonder hel en verdoemenis, met alleen maar het vrolijke verhaal, met een God die alleen maar liefde en vergeving is, neigt naar kitsch. Waarom? Omdat het reële leven van mensen vol geweld, kwaad, zonde, mislukking en verlies zit. Een religie die daaroverheen scheert en het negatieve in het leven wil verbloemen, mooi weer speelt, is niet helemaal serieus te nemen. Religie moet in staat zijn het reële leven van mensen, de vreugde en de pijn die daarbij horen, tot zich toe te laten en tot erkenning te brengen.

Als ik Žižek goed begrijp is een ‘echte’ religie in ieder geval een religie die de harde en pijnlijke kant van het bestaan toelaat. Maar dat is toch nog niet hetzelfde als erkennen dat religie bron van geweld kan zijn? Is een ‘echte’ religie een religie die ons in staat stelt om met de harde kant van het bestaan om te gaan, of ligt daar misschien ook de mogelijkheid dat die harde kant versterkt wordt en in de religie gewelddadige uitingsvormen krijgt? Maar wat wordt hier precies bedoeld met de ‘harde’ kant van het bestaan? Laat die ‘harde’ kant zich beschrijven zonder de religieuze uitdrukkingsvorm, als een feitelijk gegeven dat in zekere zin bij het menselijk bestaan hoort (dood, ziekte, conflict,

onvrijheid, e.d.), of moet je zeggen dat die hardheid op een specifieke manier naar voren komt en betekenis krijgt in de door de religie ingestelde verhouding tot een eschatologische horizon van beloofd heil? De kwestie ligt misschien toch ingewikkelder.

In wat volgt wil ik de gedachte nader uitwerken dat echte religie pijn kan doen, niet per se en noodzakelijk, maar ook niet geheel toevallig. Het gaat erom die gewelddadige mogelijkheid van religie te begrijpen. Ik zal beginnen met een korte verkenning van het geweldspotentieel van de religie, om vervolgens de blik te richten op de religie van Pascal. In zijn *Pensées* – een onvoltooid gebleven apologie van het christelijk geloof – peilt hij de problematiek van de religieuze existentie van de mens onder de condities van de vroegmoderne tijd. Voor Pascal is religie met name van belang in zover ze de mens dwingt een – mogelijk pijnlijke – confrontatie met zichzelf aan te gaan, zichzelf en zijn miserabele conditie onder ogen te zien.

DE PIJN VAN DE RELIGIE

De relatie tussen religie en geweld staat tegenwoordig volop in de belangstelling. Als gevolg van religieus gemotiveerd terroristische aanslagen waar we sinds 9/11 mee geconfronteerd worden, heeft religie bij velen een slechte naam gekregen als bron van geweld, intolerantie en onvrijheid. Religie staat in de beklagdenbank. Er wordt gesproken over het gif van de godsdienst. Heilige boeken, die voor de gelovigen bekleed zijn met het gezag van goddelijke openbaring, kunnen een bron van onderdrukking en geweld zijn, en zijn dat ook vaak als het gaat om rechtvaardiging van besnijdenispraktijken, geweld jegens vrouwen en homo's, brandstapels en kruistochten. Met name de islam heeft in de westerse wereld een slechte naam gekregen als een godsdienst die de gewelddadige jihad predikt en die haar aanhangers weet te motiveren om met ware doodsvrachting hun eigen lichaam, omgord met explosieven,

in de strijd te werpen en onschuldige mensen te treffen. Religie, vooral in haar 'harde' vorm van het regime waaraan ze haar aanhangers onderwerpt (denk aan stringente voorschriften op het gebied van kleding, voedsel, man-vrouwverhouding, enzovoort), botst ontegenzeggelijk met de liberale levenswijze en open omgangsvormen die in de westelijke wereld gebruikelijk zijn.

In de discussie over het thema van religie en geweld zijn er globaal twee standpunten te onderscheiden. Aan de ene kant hoort men wel beweren dat religie achterlijk is, leidt tot geweld, discriminatie en onvrijheid; we zouden moeten streven naar een wereld zonder religie, die zal ongetwijfeld beter, humaner en vreedzamer zijn. Wij in het Westen hebben de religie al door de Verlichting heen gehaald en daardoor is het christendom van deze tijd over het algemeen toleranter en humaner geworden en legt ze minder een stempel op de politieke en maatschappelijke orde; maar andere culturen zijn helaas nog niet zo ver.³ Aan de andere kant is er de positie dat religie, in principe, iets moois is, bron van liefde en mededogen. Maar helaas zijn er mensen en organisaties – Taliban, IS, Boko Haram, Al-Shabab, enzovoort – die misbruik maken van religie en haar boodschap verdraaien tot een ideologisch dogma in dienst van terreur, onderdrukking en politieke strijd. Dat moeten we bestrijden en tegelijk een meer verlichte variant van religie promoten, een religie die haar heilige teksten 'humanistisch' interpreteert, niet gericht op het eigen gelijk maar in dienst van universele broederschap en vrede.⁴

Beide standpunten voldoen niet, vind ik. Want beide standpunten kijken naar religie vanuit de seculiere levensinstelling van de moderne cultuur en begrijpen niet dat religie pijn kan doen en meer dan toevallig verbonden is met zekere destructieve en gewelddadige krachten in de mens.

Nu is die mogelijkheid ook niet makkelijk te begrijpen. We kunnen wel wijzen op de feiten zoals die in het nieuws komen: islamitische terreur, moslimfundamentalisme, zelfmoordaanslagen van jihadstrijders, e.d. Maar

deze religieus gemotiveerde geweldsfenomenen hoeven niet te betekenen dat religie als zodanig een motivatiebron is voor het uitoefenen van geweld. Wat onder de vlag van religie gebeurt, heeft vaak oorzaken die met politieke, sociale, economische, culturele verhoudingen en problemen te maken hebben. We hebben, denk ik, zelden te maken met een zuiver religieus conflict. Het is de vraag of religie niet veeleer een kwaliteit is die op de rug van andere meer reële kwaliteiten (althans in marxistische zin) meelift en de taal, de inspiratie, vooral ook de emotie, levert voor een conflict dat zijn wortels elders heeft liggen, bijvoorbeeld in sociaal-economische achterstelling of in de bedreiging van de eigen politieke en culturele identiteit door de aanwezigheid van ‘anderen’.

Neem nu het conflict in India tussen hindoe-nationalistische groeperingen en Indiase moslims. We horen daar in westerse media niet zoveel over, maar onlangs stond er weer iets over in de krant. Het blijkt dat vooral in de deelstaat Uttar Pradesh de spanningen weer oplopen na de recente benoeming van de radicale priester-politicus yogi Adityanath tot premier.⁵ In 1992 werd door hindoeradicalen een belangrijke moskee verwoest, wat leidde tot bloedige botsingen met honderden doden. Nu is het plan om op de plaats van de verwoeste moskee een tempel voor de hindoegod Ram te bouwen. Deze te bouwen tempel staat symbool voor het groeiend nationalistisch zelfbewustzijn onder hindoes, die zich afzetten tegen de gehate moslimminderheid. Is dit nu een religieus conflict te noemen? Is religie hier bron van geweld? Voor een deel misschien wel – het conflict loopt langs religieuze scheidslijnen; en de sociale zelfbevestiging drukt zich uit in het medium van de identiteitsbepalende religie. Maar er zijn ook andere, economische, sociale, politieke, factoren aan te wijzen. De Indiërs die moslim zijn, zijn anders, ze eten vlees van runderen bijvoorbeeld, en ze hebben, zo vinden althans sommige hindoes, verraad gepleegd aan hun Indiase identiteit. Ze horen er niet helemaal bij, maar ze zijn er wel.

Religie heeft, zo wordt uit dit voorbeeld duidelijk, te maken met identiteit. Mensen ontlenen hun identiteit aan religie; het toebehoren aan een religie, al dan niet verbonden met de politieke eenheid van een natie, verschaft een identiteit (je bent iemand en je mag er zijn). Maar die identiteit – individueel of collectief – is nooit onbedreigd, dus je moet ervoor vechten, tonen dat je die identiteit waardig bent. Zo kan een jongere met een moslimachtergrond die in een westers land opgegroeid is maar zich tweederangs burger voelt, plotseling ‘getriggerd’ worden door het leed dat hij zijn broeders elders in de wereld ziet ondergaan; daardoor beseft hij pas wie de ware vijand is en hoe ondraaglijk het is wat die vijand zijn broeders (en dus hemzelf) aandoet.

De vijand kan de ander zijn, die de groepsidentiteit waar je deel van uitmaakt bedreigt, bijvoorbeeld het ‘liberale Westen’, ‘Amerika’, de machten van deze wereld die zich tegen jou (en de jouwen) samenspannen. De vijand kan ook in jezelf zitten: zonde, verleiding, valse ego-gevoelens, enzovoort, waardoor je die verheffende en eervolle identiteit niet waardig bent. In beide gevallen moet een strijd gevoerd worden, een type strijd die alle godsdiensten min of meer kennen. Een religieuze identiteit is steeds ook een identiteit als (eschatologische) belofte, dus een identiteit die verloren kan gaan, die mislukken kan en waarvoor gestreden moet worden.

Laten we nu een volgende stap nemen en proberen de relatie tussen religie en geweld iets concreter te beschrijven. Ik zou drie vormen van religieus potentieel tot geweld willen onderscheiden. Ten eerste, door religie geïnspireerd geweld en terreur. Daarbij valt met name te denken aan vormen van jihadistische terreur. Ten tweede, de heilige boeken die als neerslag van een politiek-religieuze geschiedenis passages bevatten waarin geweld of haat gepropageerd wordt. Ten derde, religieuze praktijken die een zeker gewelddadig of zelfdestructief karakter hebben. Denk aan zelfgeseling, vasten, boetedoeningen, offeren;

praktijken dus waarin je jezelf pijn doet of waarin je iets prijs geeft wat je dierbaar is. Of waarin je je heel intens identificeert met een centrale lijdensscène. Bekend is de kruisweg op Goede Vrijdag waarmee de lijdensweg van Christus wordt herdacht. Het komt voor dat gelovigen zichzelf aan het kruis laten nagelen om zich zo lijfelijk mogelijk te identificeren met het lijden van Christus. Sommige sjiïeten kastijden zichzelf tot bloedens toe in herinnering aan of navolging van Hoessein, de kleinzoon van Mohammed die de marteldood stierf in de strijd tegen de (soennitische) Omajjadenkalief.

Dergelijke praktijken zijn in iedere religie te vinden en hebben te maken met het thema van identiteit: de identiteit die je ontleent aan religie is steeds ook een identiteit als belofte, een identiteit waarnaar je moet proberen te leven. En dat gaat in de regel gepaard met strijd en conflict. Elke waarachtige identiteit moet veroverd worden op de pijn.

Ik heb kort drie mogelijke knooppunten van religie en geweld genoemd. Van het eerste punt kun je zeggen: religie kan inspireren tot geweld. Maar tegelijk is het ook zo dat religie, religie als traditie en sociale praktijk, de altijd aanwezige geweldsmogelijkheden in mensen kan dempen, reguleren, in goede banen leiden. De islamitische jihadi's zijn vaak jonge mannen die losgeslagen zijn van de ankers van hun traditie. Religieuze terreur doet zich met name voor waar het gewicht van de traditie en haar regulerende functie verzwakt is en religie een persoonlijke uitvinding wordt van voorstellingen die iemand een uitweg bieden uit een situatie van (sociale) vernedering, onmacht en gebrek aan zelfwaarde.

Tweede punt: de heilige boeken en de geweldsteksten hierin. Het is niet moeilijk om een lijst met schokkende geweldsteksten uit de Bijbel of de Koran op te stellen. Men moet zich wel realiseren dat een heilig boek niet een boek voor individueel gebruik is. Het is geen receptenboek, maar deel van religie als traditie. En traditie wil ook zeggen: een hermeneutische traditie. Er staat niet wat er staat.

Religieuze teksten kunnen pas religieus functioneren voorbij de directe plaats en tijd waarin ze zijn ontstaan, indien de concreet-letterlijke betekenislaag een diepere betekenis verbergt die de religieuze conditie van de mens in het algemeen beschrijft. Pas wanneer de hermeneutische bemiddeling in de omgang met heilige boeken stopt of gebreken vertoont, kan zoiets als fundamentalisme zich voordoen.

Het derde punt: religieuze praktijken die pijn kunnen doen, pijn die door gelovigen soms gezocht wordt. Als het gaat om een individuele pathologie van een traumatische levensgeschiedenis, dan kan religie, door zich in die geschiedenis in te schrijven, dat trauma versterken met haar voorstellingen van hel en verdoemenis. Maar omgekeerd kan religie als collectieve traditie ook als buffer optreden om de absolute eisen die het individu ondergaat te verzachten, te kanaliseren of te symboliseren. Het religieuze individu kan de verzachtende invloed van de traditie ook afwijzen. De zelfgeseling kan symbolisch uitgevoerd worden, maar soms kan het verlangen zich richten op de reële ervaring van pijn, omdat je die pijn ten diepste verdiend zou hebben.

Als het gaat om de pathologie van de religie moet ik vaak denken aan mijn al lang overleden grootvader, een gereformeerde man die wat zwaar op de hand was en die de laatste jaren van zijn leven steeds meer gebukt ging onder schuldgevoel en angst voor het Oordeel. Dat had te maken met bepaalde gebeurtenissen, met mensen die hij verkeerd had behandeld, waarover hij zich schuldig voelde. Dit gevoel van schuld versterkte bij hem, zo vermoed ik, een dieper liggend trauma. En de religie verschaftte de voorstelling van het Laatste Oordeel, dat in dit geval de angst en de pijn vergrootte en scherper deed beseffen dat je de verlossing niet waardig was.⁶

Om beter zicht te krijgen op het potentiële geweld van de religie wil ik nu de blik richten op het denken van Blaise Pascal (1623-1662) en het type religiositeit dat hij vertegenwoordigt. Het gaat me dan niet om de vraag in hoeverre mensen in de religie een motivatie vinden voor terreurdaden of in hoeverre de heilige boeken van de religies passages bevatten die geweld verheerlijken. Die vragen zijn niet direct relevant als het om Pascal gaat. Wel relevant in de religie van Pascal is, wat je kunt noemen, het breken met de wereld, of soms ook het breken van de wereld, in de zin van het wereldse, de menselijke gehechtheid aan de wereld waardoor blijkbaar iets dat veel belangrijker is het gevaar loopt verwaarloosd te worden. Het zijn de bovengenoemde religieuze praktijken als boetedoeningen, vasten, offeren, enzovoort, waarin dit breken met de wereld plaatsvindt. Pascal is interessant omdat hij laat zien wat er gebeurt wanneer de moderne geïndividualiseerde religie zich niet meer goed kan vinden in de traditionele symbolische vorm van deze religieuze praktijken, maar bewust de pijn opzoekt.

Om Pascal en de religiositeit die hij vertegenwoordigt beter te begrijpen zouden we, wel wat zwart-wit, twee grondtypen van religie kunnen onderscheiden, twee typen die in de praktijk altijd gemengd voorkomen. Er is enerzijds een religie die bestaat als de collectieve cultuur van het vieren van onze gemeenschappelijke schatplichtigheid aan het goede dat ons bestaan draagt en mogelijk maakt. Dit is religie als gevestigde praktijk van een godsdienst. De basale houding van deze religieuze cultuur is er een van vreugde om het bestaan, een dankbaarheid om de goedgunstigheid van het leven waarin je mag delen. Het gaat om een religie die de natuurlijke orde van het bestaan afirmeert en verheft in het licht van een bovennatuurlijke belofte. Religie is cultus, feest, dankzegging. Ze viert, zoals in het christendom, Pasen als feest van de opstanding,

met erkenning van de dood, het lijden, en de pijn die bij het leven hoort. Maar het hoeft niet allemaal te eindigen met de dood. Je kunt het ook zo formuleren: iedere godsdienst – op zijn eigen wijze – beoogt een verheffing van het menselijk leven in al zijn geringheid en zwakheid, een verheffing of veredeling door de mens in een heilzame relatie te brengen tot een transcendente Zin die leven en dood omvat. Is dit een geïdealiseerd beeld? Ja, het is ideaaltypisch, maar iedere feitelijke godsdienstige traditie zoals wij die kennen moet hier iets van hebben om überhaupt te kunnen functioneren.

Daarnaast en in contrast hiermee bestaat er een vorm van religiositeit die zijn ontstekingspunt heeft in de ervaring van absolute verlorenheid, de ervaring van ontzetting waarin de mens geconfronteerd wordt met zijn bestaansconditie. Een religie die gevormd wordt vanuit een existentiële breukervaring, waar mensen geconfronteerd worden met de afgrond van het bestaan, waar de gevestigde identiteit onzeker en wankel wordt. ‘Het eeuwige zwijgen van de oneindige ruimte dat ons schrik aanjaagt.’ Dat is een religiositeit die we bij Pascal tegenkomen. Deze vorm van religie biedt zich aan als mogelijkheid, of als noodzaak, voor degenen die meer dan gewoon gevoelig zijn voor de gaping van het oneindige die zich in het hart van het bestaan voordoet. Het is een religiositeit die fascinerend is maar ook wat moeilijk leefbaar, omdat hier de neiging bestaat om het natuurlijke leven van de mens in deze wereld met zijn banden van familie en vriendschap, zijn wereldse waarden van eer en aanzien (en de ijdelheid die daar ook altijd bij hoort), om deze altijd gemengde ‘scheppingswerkelijkheid’ radicaal aan de kant te schuiven als uiteindelijk niet relevant of zelfs als een hindernis in het licht van het verlangen naar de eeuwigheid.

Religie heeft bij Pascal te maken met je leven op scherp stellen, je met open ogen en helder bewustzijn vergewissen van de bittere waarheid van het bestaan, namelijk dat alles ten dode opgeschreven is, dat alles op het punt staat

dood te gaan. Pascal zoekt dus de confrontatie en is bereid de pijn die dat oplevert te voelen. Het is, om zo te zeggen, een religiositeit zonder de bescherming van een hoofddoek. Wat ik hiermee bedoel ontleen ik aan een artikel van Theo de Wit, die mooi beschrijft hoe religieuze symbolen en rituelen afleiden van een te directe confrontatie met de vraag naar God. ‘Voor wie religieus gegrepen is, kan een hoofddoek of een kruisje de soms bijna tot obsessie wordende vraag wat God precies van mij wil leefbaar maken door op de religieuze eis als het ware deels met een kledingstuk of een sieraad te antwoorden.’⁷ Hij citeert in dit verband Cornelis Verhoeven, die schreef: ‘Religie dekt de vraag naar god met rituelen af, zij beschermt de mensen tegen god. God is een dodelijke vraag.’ Ik denk dat dit een belangrijk punt is. Je zou kunnen zeggen dat je bij Pascal een religiositeit tegenkomt zonder hoofddoek. God is een dodelijke vraag, dat wist Pascal als geen ander, en dat te ondergaan is niet altijd gezond.

In een brief aan zijn zus zegt Pascal het volgende: ‘het is niet goed je aan mij te hechten; ook al zou je het met plezier en uit eigen beweging doen. Mensen bij wie ik een verlangen daartoe opwekte zou ik teleurstellen, want ik ben niemands doel en heb niets om hen tevreden te stellen. Sta ik niet op het punt te sterven? Dus, net zoals ik schuldig zou zijn wanneer ik iemand iets wijsmaakte dat niet waar is, (...) op dezelfde manier ben ik schuldig als ik maak dat men van mij houdt. (...) ze moeten zich niet aan mij hechten, want ze moeten hun leven en zorgen eraan besteden bij God in de smaak te vallen en hem te zoeken’ (fr. 396).⁸ Het is een heel ongemakkelijke tekst. Hier wordt, ik kan deze woorden niet anders begrijpen, geweld gedaan aan een natuurlijke orde van menselijke verbanden en hechtningen, aan familie en vriendschap, aan het ‘natuurlijke’ van het aardse bestaan dat zijn waarde heeft ook zonder dat in alles God bewust opgezocht wordt.

Pascal is geen middeleeuwse monnik die zich terugtrekt uit de wereld om zich in afzondering aan God te wijden.

Maar de zin van het religieuze heeft voor Pascal wel te maken met een besef van de inherente nietigheid van de wereld. De vanzelfsprekende geïnvolveerdheid van mensen in hun wereld, de affirmatie van het bestaan in al zijn natuurlijke verhoudingen van familie, samenleving, e.d., dat alles moet opgeschort worden, op een manier die verwantschap vertoont met het twijfelexperiment van Descartes. Je moet bij Pascal als het ware eerst de hele wereld zonder God stellen en dan blijkt het ik volstrekt stuurloos, zonder houvast, zonder een fundament waar het een oriëntatie aan kan ontlenuen. En vervolgens blijkt, in tweede instantie, dat Christus, het kruis, een sleutel biedt voor het begrip van die conditie, op zo'n manier dat opnieuw de relatie tot God gelegd kan worden.

Pascal is, strikt genomen, ook geen theoloog, iemand die op het standpunt van de openbaring staat en van daaruit over het geloof reflecteert. Pascal staat op een standpunt waarop het licht van de openbaring niet schijnt of nog niet schijnt; hij vertrekt vanuit de duisternis van een bestaan zonder God om vervolgens zijn gesprekspartner te overtuigen dat de ervaring van Gods afwezigheid beantwoordt aan wat het christendom hierover leert. Want het christendom leert precies deze twee dingen: dat er een God is voor wie de mensen ontvankelijk zijn en dat er een verdorvenheid in de natuur is die maakt dat ze hem niet waard zijn. God geeft zich te kennen als een verborgen God, een *Deus absconditus* (vgl. fr. 427). Je merkt de afwezigheid van een aanwezigheid, dat wil zeggen, je ziet er net genoeg van om te begrijpen dat je hem verloren hebt. 'Want om een verlies te ervaren moet je zien en niet zien, en dat is nu precies de toestand waarin de natuur zich bevindt' (fr. 449). De staat van de natuur is getekend door een verlies.

We kunnen bij Pascal niet om de vermaledijde leer van de erfzonde heen. Verlichte en weldenkende christenen doen vaak hun uiterste best om die erfzonde eruit te halen door bijvoorbeeld het verhaal van de zondeval in Gene-

sis te lezen als een gezonde stap op weg naar de volwassenheid. De idee van de erfzonde legt zo'n onaangename doem op de mens en zijn vrijheid. Maar voor Pascal zou dat een grote vergissing zijn. Hij plaatst de erfzonde in het centrum van zijn interpretatie van het christendom. Een van de sterkste argumenten voor het christendom is juist dat het de erfzonde leert en de mens daarmee de sleutel geeft waarmee hij de conditie van zijn bestaan kan duiden. Die conditie is er een van een gevallen koning, van een staat van ellende die de sporen draagt van de grootheid die erdoor verondersteld wordt (vgl. fr. 116; 117). Het christendom doet de mens zijn ellende kennen en biedt tegelijk een uitweg, een verlossing uit die ellende doordat het ons God in de persoon van Christus toont (fr. 449; vgl. fr. 781).

Met andere woorden: om ontvankelijk te zijn voor Christus als geneesheer moet je beseffen dat je ziek en elendig bent. Wat is hier, zo kan men zich afvragen, modern aan? De erfzondeleer is geen uitvinding van Pascal. Sinds Augustinus maakt ze deel uit van de christelijke doctrine. Het nieuwe bij Pascal is de zelfbewuste vorm waarin dit weten van de eigen zondigheid zich moet uitdrukken. De mens moet het ook beseffen en ervan doordrongen zijn. Hij moet zich daarin oefenen, anders komt er in de religieuze verhouding tot God een spoor van eigenmachtigheid, van een ik die zich zelfbevestigend doorzet, waardoor de religieuze verhouding geperverteerd raakt. Het ik moet eerst zichzelf verwerpen, ja zichzelf haten, wil het door Christus in zijn waardigheid hersteld kunnen worden. Een ik dat geen probleem in zichzelf ziet en meent zichzelf wel te kunnen redden, is nog niet klaar voor Christus.

We kunnen hetzelfde nog op een andere manier formuleren. Ellende en grootheid hangen nauw samen. Je kunt wel spreken van de 'waardigheid' van de mens, maar alleen in het besef dat die waardigheid een knauw heeft gekregen. De mens heeft een diepe kwetsuur opgelopen en het bewustzijn van die kwetsuur maakt een einde aan iedere op-de-borst-klopperij. Wat je dan nodig hebt is een God

die zich in zijn erbarmen tot je wendt, die de mens in het diepst van zijn kwetsuur opzoekt om hem in zijn waardigheid te herstellen, en hem vervult met vreugde, vertrouwen, vrede, zoals Pascal getuigt in zijn 'Mémorial'.⁹

Je moet dus je eigen ellende onder ogen zien als noodzakelijke conditie om je tot God te kunnen verhouden. Met een onverbidelijke logica wil Pascal zijn religieus indifferente lezer wakker schudden. Hij wil hem confronteren met de afgrond, de leegte, met het nihilisme van het bestaan, want alleen in de doorleefde ervaring van het niets dat alles omgeeft, ontstaat de religieuze ontvankelijkheid voor de christelijke verlossing. Ik citeer: 'Als ik beseef hoe blind en ellendig de mens is, wanneer ik heel het zwijgende heelal aanschouw en zie hoe de mens zonder inzicht als een verdoolde in deze uithoek van het universum aan zichzelf is overgelaten, zonder te weten wie hem daar heeft neergezet, wat hij er komt doen, wat er van hem zal worden als hij sterft, zonder in staat te zijn ook maar iets te weten, dan bevangt me een gevoel van ontzetting en het verbaast mij, dat men niet vertwijfeld raakt door zo'n ellendige toestand. Ik ontmoet in mijn omgeving andere mensen die qua karakter op mij lijken. Ik vraag hun of ze soms beter geïnformeerd zijn dan ik. Ze zeggen me van niet. En dan keken deze ongelukkige verdwaalden om zich heen, zagen een paar aangename dingen, en gaven zich daaraan over en raakten eraan gehecht' (fr. 198).

Pascal wil met zijn *Pensées* een redelijke verdediging geven van de christelijke godsdienst, dus argumenten bieden waarom het christendom de ware godsdienst is. Maar, zo stelt hij, alvorens met bewijzen te komen, is het noodzakelijk eerst bij de lezer een openheid te creëren voor de religieuze problematiek. Hij schrijft: 'Voordat ik op de bewijzen voor de christelijke godsdienst inga, acht ik het nodig erop te wijzen hoezeer die mensen het mis hebben die leven zonder er belang in te stellen de waarheid te weten te komen over iets dat zo belangrijk voor hen is en hun zo onmiddellijk aangaat' (fr. 428). In hetzelfde fragment

gaat hij verder: hoe zou je nu mensen willen aanspreken, hoe zou je ze een gevoel van religieuze urgentie kunnen bijbrengen? Door ze te wijzen op de dood die komt, ze te confronteren met de angst voor de eeuwigheid en de ongewisheid over wat die eeuwigheid van de dood inhoudt:

Want het lijdt geen twijfel dat dit leven maar een ogenblik duurt en dat de dood eeuwig is, van welke aard deze ook zijn mag, en dat, afhankelijk van de aard van deze eeuwigheid, onze daden en gedachten daarom zo verschillende kanten moeten uitgaan, dat het onmogelijk is een zinvolle en verstandige stap te doen zonder zich daarbij door dit gezichtspunt, dat ons einddoel moet zijn, te laten leiden. (...) maar die eeuwigheid bestaat, en de dood, die het begin ervan moet zijn en die hun ieder moment boven het hoofd hangt, moet hen over enige tijd onvermijdelijk voor het afschuwelijke dilemma plaatsen dat ze voor eeuwig vernietigd of voor eeuwig ongelukkig worden, zonder dat ze weten welke van deze eeuwigheden hun voor altijd is toegedacht.

Religieus in de moderne zin van het woord heeft voor Pascal te maken met een gevoel van ontzetting, diepe vertwijfeling omtrent dit bestaan, confrontatie met de leegte achter dit bestaan, samen met de verbazing dat er mensen zijn die zich blijkbaar op hun gemak voelen in deze wereld, voor wie alles ogenschijnlijk in orde is en die de gure wind van de eeuwigheid niet voelen. Wat we hier zien is in ieder geval geen religie als troost en vertroosting; geen zachte pleister op de wonde. Integendeel, het religieuze moment van de menselijke zelfervaring ligt bij Pascal eerder in het besef van het schrijnen van de wond. Kijk nou eens naar jezelf, kijk nu eens hoe het met je gesteld is, vlucht niet in een misschien behaaglijke maar wel steeds onrustige verstrooiing, *divertissement*, maar zoek in jezelf de bron van alle onrust op: hoe sta je tegenover de eeuwigheid?

Is de religie van Pascal een getraumatiseerde religie? In

zekere zin wel. Kolakowski spreekt in zijn essay over Pascal en het jansenisme van ‘Pascal’s sad religion’.¹⁰ Aan het einde rept hij van ‘een religie voor ongelukkige mensen en ontworpen om hen nog ongelukkiger te maken’. Dat doet denken aan Nietzsches harde oordeel over Pascal. Voor Nietzsche is het geval Pascal een treffend voorbeeld van de pathologie van de religie, in de zin van hoe religie, i.c. het christendom, een mens kan verzieken.¹¹ Pascals religie is geen religie die je zou willen aanbevelen, maar ze laat wel iets zien dat inherent is aan iedere ‘echte’ religie, namelijk dat ze de pijn van het bestaan toelaat en laat voelen. En dat kan in een bepaalde constellatie pathologisch uitpakken. Maar het zou echt een vergissing zijn om dergelijke pathologie in alle gevallen te willen voorkomen, om te streven naar een soort humane en vreedzame religie, een religie die alleen maar positief en fijn is.

NOTEN

- 1 Geciteerd naar Slavoj Žižek, *Geweld. Zes zijdelingse bespiegelingen*. Amsterdam: Boom 2009. De uitspraak van Žižek kwam ik tegen in de notities van Anton van Harskamp over het thema ‘religie en geweld’, gepubliceerd op de website ‘Religie-in-cultuur’ (www.religie-in-cultuur.nl/home/archief/een-volstrekt-vreedzame-religie-is-geen-echte-religie), geraadpleegd op 1 september 2017. In dit artikel ben ik sterk geïnspireerd door Van Harskamps reflecties op de relatie tussen religie en geweld; zo herken ik me in zijn kritiek op de gedachte dat religieus geweld alleen zaak zou zijn van religieuze fundamentalisten die misbruik maken van echte religie, terwijl echte religie louter iets positiefs is en niet verantwoordelijk kan zijn voor het geweld dat in haar naam plaatsvindt. Religie is volgens hem een dubbelzinnige menselijke instelling in de zin dat ze aan de ene kant zin geeft en heil brengt, maar aan de andere kant kunnen religies door de belofte van heil in actueel heil om te zetten gewelddadig worden. De mogelijkheid van geweld

ligt dus in wat je zou kunnen noemen het ‘eschatologisch ongeduld’ (mijn uitdrukking, rtv) van een religie.

- 2 Zie noot 1.
- 3 Richard Dawkins is het meest bekende voorbeeld van deze positie.
- 4 Een vertegenwoordiger van deze positie is Karen Armstrong, vgl. haar *Compassie*. Amsterdam: De Bezige Bij 2011.
- 5 Zie nieuwsbericht in *NRC Handelsblad* van 20 maart 2017.
- 6 In dit verband kan men ook denken aan het succesvolle boek *Knielen op een bed violen* (2005) van Jan Siebelink.
- 7 Theo de Wit, De publieke ruimte: geluidsversterker of bliksemaffleider? Over de omgang met (anti)religieuze diversiteit, in Rudi te Velde (red.), *Tussen geloof en ongeloof. Religie en geloof in een seculiere wereld*. Nijmegen: Valkhof Pers 2015, 81.
- 8 Dit tekstfragment is opgenomen in de *Pensées* onder nummer 396. Ik citeer Pascal volgens de Nederlandse vertaling van Frank de Graaff (*Blaise Pascal: Gedachten*. Amsterdam: Boom 2004). Voor meer over Pascal verwijs ik naar het door mij geredigeerde boekje *Pascal als religieus denker*. Zoetermeer: Klement 2011.
- 9 Het ‘Mémorial’ is een getuigenis van een ingrijpende Godservaring die Pascal heeft gehad en die hij erin omschrijft met de woorden ‘Zekerheid, Zekerheid, Gevoel, Vreugde. Vrede. God van Jezus Christus’. Deze ervaring sluit aan bij fr. 449 waar hij spreekt over een ‘God die zich in het diepst van hun ziel met de gelovigen verenigt en deze vervult met deemoed, vreugde, vertrouwen en liefde’. De tekst van het ‘Mémorial’ is opgenomen in de voornoemde vertaling van Frank de Graaff, 397.
- 10 Zie Leszek Kolakowski, *God Owes Us Nothing. A Brief Remark on Pascal’s Religion and on the Spirit of Jansenism*. Chicago: The University of Chicago Press 1995.
- 11 Nietzsche, *De Antichrist* 5: ‘Het christendom heeft partij gekozen voor alles wat zwak, laag en mislukt is (...); het heeft de rede van zelfs de geestelijk sterkste naturen ver-

dorven door hun de hoogste waarden van de geest als zondig, als misleidend, als *bekoringen* te leren ervaren. Het jammerlijkste voorbeeld: de verderfenis van Pascal, die geloofde dat zijn rede door de erfzonde verdorven was terwijl zij in feite uitsluitend verdorven was door zijn christen-zijn!' (vertaling Pé Hawinkels, *De Antichrist*. Amsterdam: Arbeiderspers 1973).