



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Overwonnen of versmaad? Religie als ferment van de ethiek

Sneller, H.W.; Kole J.J., Kruijf G.G. de

### Citation

Sneller, H. W. (2005). Overwonnen of versmaad? Religie als ferment van de ethiek. In K. G. G. de Kole J.J. (Ed.), *Het ongemak van religie* (pp. 49-71). Kampen: Kok-Ten Have. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7939>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7939>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## Inhoud

1. Inleiding: Multiculturaliteit en ethiek  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie) 1

2. Overzicht van de inhoud 2

## HET ONGEMAK VAN RELIGIE Multiculturaliteit en ethiek

3. Inleiding: Multiculturaliteit en ethiek  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie) 3

4. Overzicht van de inhoud 4

Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie)

5. Samenleving en ethiek  
Multiculturaliteit en ethiek  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie) 5

6. De ethiek van de religie  
Multiculturaliteit en ethiek  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie) 6

7. Lang leve het Nederlandse Volk  
Multiculturaliteit en ethiek  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie) 7

8. De multiculturaliteit van de ethiek  
Multiculturaliteit en ethiek  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf (redactie) 8

Uitgeverij Kok, Kampen, 2005

HET ONGEMAK VAN RELIGIE  
Multiculturaliteit en ethiek

Joel Korte en Geert de Kruif (redactie)

© 2005 Uitgeverij Kok – Kampen  
Omslagontwerp Bas Mazur  
ISBN 90 435 1146 3  
NUR 705/763

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

## Inhoud

- 1. Inleiding:**  
**religie, multiculturaliteit en ethiek** 7  
Jos Kole en Gerrit de Kruijf
- 2. Godsdienst:**  
**een onbehaaglijke factor in het multiculturalisme-debat** 22  
Gerrit de Kruijf
- 3. Hadden de multiculturalisten ongelijk?**  
**Zelfonderzoek van een lid van 'de linkse kerk'** 32  
Bert Musschenga
- 4. Overwonnen of versmaad?**  
**Religie als ferment van de ethiek** 49  
Rico Sneller
- 5. Seculier en functioneel beperkt:**  
**theologische overwegingen bij de moderne  
staat en zijn rechtsorde** 72  
Karl-Wilhelm Merks
- 6. ... zo bitter, bitter liefgehad.**  
**Civil Religion in een multiculturele samenleving** 95  
Govert Buijs
- 7. Lang leve het Nederlandse Volk!** 115  
Theo Boer
- 8. De rehabilitatie van de eer** 136  
Frans Vosman
- 9. Islamitische basisscholen:**  
**de bijdrage van religie aan integratie  
door middel van onderwijs** 155  
Lieke Werkman

<b>10. De waarheid en niets dan de waarheid: over fundamentalisme en tolerantie</b>	174
Jos Kole	
<b>11. Tolerantie: een christelijke deugd?</b>	197
Gerard den Hertog	
<b>12. Terugblik: het verhaal van deze bundel</b>	213
Jos Kole en Gerrit de Kruijf	
<b>Personalía</b>	221

## Overwonnen of versmaad? Religie als ferment van de ethiek

Rico Sneller

Waarachtige religiositeit, zoals ze toch juist *in de naastenliefde de ethische humaniteit voorbereidt*, kan [in de staat] behulpzaam zijn. *De piëteit in de religie zal zich bewijzen in de achting en sympathie voor andere religies.*  
Kan zij dat niet, *dan weerlegt zij zichzelf.*

H. Cohen

### 1. Inleiding

In deze bijdrage probeer ik te laten zien welke betekenis aan religie in onze hedendaagse, 'multiculturele' cultuur kan worden toegekend. Ik ga daarbij uit van twee vooronderstellingen. Ten eerste, dat de politiek van onze samenleving gedragen wordt door principes (een *ethiek*) met een overwegend *universele, kosmo-politieke* strekking; religieuze en culturele diversiteit kan gedijen dankzij erkenning, tot op zekere hoogte, van eenieders recht om te denken, te bidden, te leren en te vieren naar eigen goeddunken. Ten tweede, dat het begrip 'religie' een minder vanzelfsprekende referent heeft dan het lijkt; immers, wie geen poging waagt om het begrip 'religie' te normeren, ziet zich gedwongen om willekeurig welke als 'religieus' opgevatte uitingsvorm ook religieus te noemen – zelfs al staan deze uitingsvormen haaks op elkaar. Ter illustratie zij verwezen naar talloze moslims, die met kracht ontkennen dat islamitisch gemotiveerd terrorisme deel uitmaakt van de islamitische religie.

Aan de hand van enkele buitengewone inzichten van de joodse filosoof Hermann Cohen (1842-1918) – nog van vóór de grote catastrofe van de 20<sup>e</sup> eeuw: de shoah – wil ik hier verdedigen dat 1) 'religie' kan worden opgevat als een *voortzetting* van ethiek (met andere middelen) en 2) haar bijdrage bestaat in enerzijds het hoeden van de idee van God, en anderzijds de loutering van de enkeling *tot* zijn of haar (morele) taak in de wereld.

## 2. Religie en "moderne cultuur"

"Het is een ernstige fout van de moderne cultuur om de argumenten van de religie als verouderd en als historisch materiaal uit de mythologie te beschouwen." In deze felle bewoordingen stelt in 1915 Hermann Cohen de zelfinschatting van de "moderne cultuur" van zijn tijd aan de kaak (Cohen 1915:65). Kennelijk schat die moderne cultuur de 'religie' verkeerd in. En blijkbaar heeft de 'religie' iets aan die moderne cultuur te bieden. In dit artikel wil ik dit kennelijke misverstand, alsook zijn logica, nader onderzoeken. Het zal blijken dat, alvorens met Cohens aanklacht kan worden ingestemd, eerst een betekenisvolle inhoud aan de begrippen ('religie', 'moderne cultuur') moet worden gegeven. Zoals in de inleiding gezegd, wie 'religie' in de ruimst mogelijke betekenis opvat, kan niet anders dan een ambivalente – en dus nietszeggende – reactie geven ('soms wel, soms niet').

Waarom hier teruggrijpen op Cohen? Dit lijkt immers niet evident. Allereerst schijnt de verhouding van de (neokantiaanse) Cohen tot de religie te sterk getekend (vertekend?) door diezelfde 'moderne cultuur' van de Verlichting die de religie juist versmaadt, of haar hoogstens reduceert tot ethiek. Bovendien, zo zou men kunnen opwerpen, is Cohens tijd niet meer de onze.

Nu kan de bruikbaarheid van Cohens diagnose voor ons vandaag eerst worden beproefd in de loop van dit hoofdstuk, en verdient ze vooralsnog de status van hypothese. Een korte repliek op eventuele reserves moge hier voorlopig volstaan.

Wat betreft de eerste reserve: inderdaad is Cohen – even als wij vandaag dat zijn – kind van de Verlichting of de Moderniteit. Deze hele beweging, die naar men zegt is ingezet in de zeventiende eeuw bij denkers als Spinoza, Descartes of Kant, is nog steeds levend. Dit blijkt onder meer uit de beoordeling van de (christelijke) religie. Hoe de aard van de Moderniteit ook wordt begrepen, steeds is er sprake van een andersoortige verhouding tot deze religie. Of men nu meent dat zij geruisloos in de Moderniteit uitmondt – doordat haar humanitaire inzet zich verbreedt tot verbeterde maatschappelijke omstandigheden – dan wel dat zij de Moderniteit als radicale, *atheïstische* tegenstander op haar weg vindt, steeds is er sprake van een weigering om de religie in haar *onmiddellijkheid* (haar ruwe, weerbarstige, *orthodoxe* gestalte) te aanvaarden.<sup>1</sup> De filosofie roept het religieuze bewustzijn op om zich te rechtvaardigen; het doet daarbij niet terzake of deze oproep beoogt de valsheid van dit religieuze bewustzijn te tonen door te laten zien dat het ongefundeerd is, dan wel dat die oproep zelf convergeert met een veronderstelde, aan de religie *in-*

*berente* dimensie van zelfkritiek en zelflegitimatie (monotheïstische kritiek op afgoderij, transcendente Godsopvatting, ontgoddelijking van de natuur). Deze oproep aan de (inmiddels) religies om zichzelf te rechtvaardigen – met onderscheiden oogmerk dus – is vandaag de dag nog steeds hoorbaar, zelfs daar waar religies geringschattend terzijde worden geschoven als maatschappelijk irrelevante verschijnselen; in dat geval is de beslissing al genomen: ze *kunnen* zich niet rechtvaardigen *omdat* ze rudimenten uit een archaisch tijdperk zijn en dus *dient* hun een maatschappelijk zwijgen te worden opgelegd. Is dit misschien een “ernstige fout”? Vergist de moderne cultuur zich? Is religie in staat om een bijdrage te leveren aan problemen waarvoor hedendaagse multiculturele samenlevingen staan (zoals intolerantie, onverschilligheid, morele dissensus)?

Cohens bevestigende antwoord nu op al deze vragen roept de verdenking op, dat de zogenaamde “moderne” (maar in feite slechts *contemporaine*) cultuur helemaal niet zo *modern* (d.i. consequent) is als het lijkt. Had niet reeds Kant, verlichter bij uitstek, gezegd dat “moraal onontkoombaar naar religie voert”? En komt een “moderne” reductie van religie tot archaisch rudiment niet neer op een riskante zelfamputatie? Cohens pleidooi voor de *Argumente der Religion* heeft misschien iets te maken met de *inconsequentie* van de *contemporaine* cultuur.

Wat betreft een tweede reserve bij Cohens relevantie voor hedendaagse debatten over de betekenis van religie (‘Cohens tijd is niet meer de onze’): inderdaad verwijst Cohens aanduiding “moderne cultuur” niet zonder meer naar hetzelfde als ons hedendaagse spreken over de ‘multiculturele samenleving’, en de inbedding daarvan in een democratische rechtsstaat. Cohen leefde in het Wilhelminische Duitse keizerrijk; het wijsgerig klimaat werd hier sterk bepaald door Kant, terwijl de theologie de liberale geest van Ritschl ademde; de trauma’s van de wereldoorlogen en de holocaust hadden in Cohens wereld nog niet hun beslag gekregen hadden; wel was overigens de doemwolk van een samenpakkend antisemitisme al aan de horizon verschenen. Tegenover dit alles staat onze eigen tijd. Die heeft zich min of meer hersteld van deze trauma’s; vooroorlogs vooruitgangsoptimisme is getemperd, ook al is het niet verdwenen; de misdaden van het nazi-regime hebben de meesten van ons uiterst gevoelig gemaakt voor gelijkenschakeling, superioriteitsclaims en racisme, wat moge blijken uit de omzichtige wijze waarop West-Europese landen tot dusverre hebben proberen om te gaan met minderheden.

Ondanks deze verschillen echter zijn er enkele saillante overeenkomsten aan te wijzen tussen Cohens “moderne cultuur” enerzijds, en de democratische context van onze ‘multiculturele’ samenleving anderzijds. Deze

overeenkomsten maken een beroep op Cohen wellicht plausibeler. Welke zijn die overeenkomsten?

Ten eerste: een sterke trek om de religieuze bijdrage politiek-maatschappelijk *betekenisloos* te achten. Het gaat dan niet om een loochening van de betekenis die religie voor afzonderlijke mensen heeft, maar om een ontkenning van de *zinnigheid* en de *waarde* van de religieuze bijdrage aan het grote geheel van de samenleving. De Amerikaanse filosoof Rorty noemt religie een *conversation-stopper*. Van specifiek *religieuze* discussiebijdragen zegt hij dat "de erop volgende stilte de neiging van de groep maskeert om te zeggen: 'Nou en? We hadden het niet over jouw privé-leven; we hadden het over publieke zaken [*public policy*]. Val ons niet lastig met dingen die ons niet aangaan."<sup>3</sup>

Deze eerste overeenkomst hangt nauw samen met een tweede: de gedachte dat er *vooruitgang* is geboekt op een achterhaald tijdperk waarin aan 'religie' nog wel politiek-maatschappelijke betekenis werd toegekend. Discussiebijdragen van de Utrechtse filosoof H. Philipse zijn er sterk op gericht de superioriteit van de (natuur)wetenschappelijke houding – gebaseerd op de bereidheid tot falsificatie van verworven inzichten – boven religieuze verstarren te bevestigen.<sup>4</sup>

Als derde overeenkomst kan worden genoemd dat religies of confessies overwegend als *privé-aangelegenheden* gelden. Dit standpunt wordt in ons land uitgedragen door opinievoerders als Philipse of Cliteur, veelal onder verwijzing naar het grondrecht van de vrijheid van meningsuiting. Het berust uiteindelijk in een gedachte die wordt geuit in Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*: "door welke meningen het gemoed van de enkeling (*uniuscuiusque animus*) tot vroomheid jegens God moet worden bewogen [...] behoort tot ieders persoonlijk recht (*uniuscuiusque iuris*), waarvan niemand afstand kan doen, ook al zou hij willen." (XX, 1, en *passim*)

Een vierde overeenkomst tussen onze tijd en Cohens "moderne cultuur" bestaat erin, dat religies of confessies nogal eens worden geïdentificeerd met (morele of culturele) *verdeeldheid* en opgevat als een potentiële *verstoring* van gemeenschappelijkheid en orde. Niet alleen islamitisch extremisme moet het ontgelden, maar ook 'gematigder' religieuze uitingsvormen als indoctrinatie van kinderen met achterhaalde wereldbeelden, discriminatie van homoseksuelen, verzet tegen euthanasie of abortus enz. Daarentegen lijkt, ten vijfde, het niet- of extra-religieuze, 'moderne', perspectief er juist op uit zichzelf als *eenheids-* en *gemeenschapsstichtend* te beschouwen: in morele, culturele of juridische zin. Men denke aan de vele lofzangen op de Westerse, liberaal-democratische waarden, en aan de vaak verstoorde verhoudingen tussen orthodoxe geloofsvormen enerzijds, en de verlichte ('geëmancipeerde') atmosfeer binnen toonaangevende maat-

schappelijke gelederen als overheidsdepartementen, media, universiteiten of artistieke circuits anderzijds. Ook het achterwege laten van de naam van God in de Europese grondwet, die slechts tot verdeeldheid zou leiden, is hier veelzeggend. John Rawls – derde voorbeeld – voert in zijn *Political Liberalism* (1993) een uitgesproken pleidooi voor een *overlapping consensus*, een sociale overeenstemming die abstraheert van al die standpunten die niet zonder meer voor iedereen aanvaardbaar zijn. Ware eenheid, werkelijke gemeenschap vergt, naar verluidt, een overstijgen van alles wat tot verdeeldheid leidt, waaronder religiositeit.

Gegeven deze overeenkomsten tussen onze eigen naoorlogse en Cohens “moderne” cultuur loont het ook voor ons vandaag de moeite om Cohens suggestie nader te onderzoeken, als zou die moderne cultuur een fout maken door het religieuze te veronachtzamen. Het zal dan echter blijken dat een herwaardering van dit religieuze allerminst neerkomt op aanvaarding van verdeeldheid, intolerantie of extremisme. Eerherstel voor ‘religie’ vereist wellicht een duidelijke normering en precisering van haar fenomenologische grond.

### 3. “Moderne cultuur” en haar ethiek

Sedert Kant zoekt de ethiek onomwonden naar universaliteit: iets is alleen geboden wanneer het *universeel* geboden is of wanneer het contradictie-loos universeel gewild kan worden. Kants kritiek op religieus gefundeerde moraalleren was, dat deze de morele plicht afhankelijk maakten van niet-morele uitgangspunten – bijvoorbeeld het bestaan van God. Iets zou dan geboden zijn omdat God het wil. Religieuze geboden zijn slechts hypothetisch, nooit categorisch geldig. Kants bezwaar hiertegen was enerzijds, dat het morele gebod daarmee afhankelijk werd gemaakt van iets niet-moreels (het platte, ‘pre-morele’ gegeven van Gods bestaan), en anderzijds, dat dit niet-morele fundament van de moraal (hier: Gods bestaan) ambigu is. Gods feitelijke bestaan, als een gegeven, is iets wat zich aan de waarneembaarheid onttrekt en dus onzeker is; bovendien *vooronderstelt* de gedachte dat ik aan God moet gehoorzamen nogal eens, dat God goed is – wat de facto Gods *wil* als fundament onder het gebod wegtrekt. Ook niet-kantiaanse ethieken, zoals het utilisme van Bentham, Spencer, of Mill, zoeken universaliteit. Utilisten baseren de morele eis dat wij allen zoveel mogelijk geluk of genoeg dienen te bewerkstelligen, en leed te verminderen, op de *universele* menselijke natuur: elk mens, zeggen zij, streeft naar geluk. Uiteraard is deze antropologie twijfelachtig; immers, zo merkte Nietzsche al smalend op, “niet de mens zoekt geluk, dat doet alleen de Engelsman!” Toch is de utilistische opzet universeel: het gaat

erom een moraal te funderen op algemeen-menselijke kenmerken, en niet op het rariteitenkabinet van particuliere religieuze inzichten.

De neokantiaan Cohen – op wiens kompas ik in dit artikel probeer te vareren – heeft de universele ethiek van Kant niet alleen hernomen, maar haar ook een *oorspronkelijke*-religieuze glans teruggegeven. Deze glans was min of meer verdwenen onder de stoflaag van Kants schermutselingen met meer apert theologisch georiënteerde moraalleren, en ze verdwijnt opnieuw in het werk van hedendaagse kantianen in de moraalfilosofie als Sartre, Rawls of Korsgaard.<sup>6</sup> Cohen vat Kants ethiek op als één die niet alleen de oude Platoonse lijn van het *transcendente* Goede doortrekt<sup>7</sup>, maar die ook op hetzelfde spoor zit als het oorspronkelijke joodse profetisme. Veelvuldig haalt hij de uitspraak van de bijbelse profeet Micha aan: "Hij heeft je verkondigd, o mens, wat goed is." (*Micha*, VI, 8) Micha's formule zou exemplarisch zijn voor alle profeten. Ze toont voor Cohen de onlosmakelijke verbondenheid van God, de mens en het goede. "Met dit begrip [van het Goede]", cursiveert Cohen, "ontstaat de religie, en wel als monothéisme." (Cohen 1915:33; vgl. ook 1907:124e.v.) God, mens en de idee van het goede liggen in elkaars verlengde en kunnen niet van elkaar worden losgekoppeld.

Op het begrip 'religie' kom ik in de volgende paragraaf terug. Toch schemert hier al door dat een ethiek die universeel wil zijn en de gehele mensheid wil kunnen raken, het *wellicht* niet kan stellen zonder een notie van God die in het verlengde van het goede opdoemt – welke precisering er vervolgens ook aan deze notie van God gegeven moet worden. Ik kom daar nog op terug.

Wat behelst het Goede? Volgens Cohen behelst dit het perspectief van een *nieuwe* mens, van een verenigde ('messiaanse') mensheid. Terwijl Plato zich deze vereniging nog (al?) op het niveau van de staat denkt, is ze voor de profeten van alomvattende betekenis: ze omvat alle mensen. Het profetisme is in feite een radicalisering van een nog haperend platonisme; immers, de horizon van de mensheid is wijdsder dan die van de staat. Deze nadere bepaling van het Goede – en daarmee van de universele ethiek – impliceert eenheid of gezamenlijkheid van doel (*Zweck*); deze eenheid is niet gegeven, maar *opgegeven*, als ideaal. Dit ideaal, zegt Cohen, rijst als vanzelf op uit de activiteiten van denken en handelen, welke uiteindelijk afsteveneren op zoiets als een bestemming. Plato, met wie Cohen zich sterk verwant voelt, noemde deze bestemming 'het Goede'; diens transcendent opvatting van dit Goede ("aan gene zijde van het zijn") interpreteert Cohen zo, dat het voor denken en handelen een *ideaal* is. Verwijst moreel juist handelen immers niet naar een ideale norm in het licht waarvan het als juist verschijnt?

Zo tekent het menselijk handelen zich volgens Cohen uiteindelijk af tegen een ideaal: het ideaal van het Goede oftewel van een verenigde mensheid. De diepste zin van Kants categorische imperatief, zegt hij, is gelegen in de eis, om de mensheid in je eigen persoon, alsook in die van ieder ander, nooit slechts als middel, maar steeds ook als doel (*Zweck*) in zichzelf te beschouwen. "In deze woorden is de diepste en machtigste zin van de categorische imperatief uitgesproken; ze behelzen het *zedelijke programma van de Moderniteit en van de hele toekomst van de wereldgeschiedenis*." (Cohen 1904:322; curs. RS) Deze categorische imperatief veronderstelt, zo herhaalt Cohen Kant, de menselijke vrijheid en autonomie (wat iets anders is dan subjectivisme en willekeur). In de ethiek voegt de mens zich vrijwillig in de alomvattende menselijke gemeenschap, en legt hij zijn einddoelen niet meer in zijn subjectieve voorkeuren of in beperkte menselijke gemeenschapsvormen (van stam, staat, natie, ras e.d.). Wederzijdse "achting", gebaseerd op de "zedelijke waarde van elk mens", dat is het "ethische basisbegrip". (Cohen 1915:79)

Iets van dit soort verstrekkende morele aanspraken, iets van dit ideaal ook, zou in onze eigen tijd kunnen worden teruggevonden in de bemoeienissen rond de Europese eenwording en een Europese grondwet – hoe sterk ze ook behept zijn met *koudwatervrees voor religie*. Reeds in de preambule vinden we een kosmopolitische *climax*, waarin er sprake is van nagestreefde eenheid niet alleen op Europees, maar ook op mondiaal vlak; niet alleen op cultureel, maar ook op sociaal gebied; eenheid tenslotte niet alleen met het verleden, maar uiteindelijk ook met alle toekomstige generaties van de gehele aarde.

"IN DE OVERTUIGING dat Europa, na bittere ervaringen *berenigd*, op de ingeslagen weg van beschaving, vooruitgang en welvaart wil voortgaan, voor *het goed van al zijn bewoners*, ook van de meest kwetsbaren en de meest behoeftigen; (...) dat Europa het democratische en transparante karakter van zijn openbare leven wil verdienen en zich wil beijveren voor *vrede, rechtvaardigheid en solidariteit in de wereld*;

IN HET VERTROUWEN dat de volkeren van Europa, onverminderd trots op hun identiteit en hun nationale geschiedenis, vastbesloten zijn hun *oude tegenstellingen te overwinnen*, en, *steeds hechter verenigd*, vorm te geven aan hun gemeenschappelijke lotsbestemming;

ER VAST VAN OVERTUIGD dat Europa, 'In verscheidenheid verenigd', de volkeren de beste kansen biedt om, onder eerbiediging van eenieders rechten en in het besef van de *verantwoordelijkheden*

*jegens de toekomstige generaties en de aarde, voort te gaan met de grootse onderneming die van Europa bij uitstek een ruimte maakt waar mensen gestalte kunnen geven aan hun aspiraties ...”* (curs. RS)

De verstrekkende morele aanspraken kunnen ook al worden aangewezen in het Handvest van de Verenigde Naties, dat, net als de Europese conventie, *universele* mensenrechten wil waarborgen.<sup>8</sup> Kant was één van de eerste denkers die een stap deed in de richting van een concept van wereldomspannende vrede (voordien lag de horizon van morele zorg en bemoeienis hoofdzakelijk bij de eigen groep, stam of staat<sup>9</sup>). Wel laat de praktijk laat zien dat universele formules (Europese grondwet, Handvest VN) nogal eens *polemisch* – en daarmee instrumenteel – worden ingezet: bijvoorbeeld om lokale culturele tradities minachtend terzijde te schuiven, of om ‘religieus’ gemotiveerde morele opvattingen als achterhaald en particularistisch te diskwalificeren. Voortijdige instrumentalisering van kosmopolitische idealen roept kritiek op: religieus fundamentalisme en extremisme, maar ook anti-globalisme, kunnen als reactieformaties worden beschouwd. In de 20<sup>e</sup>-eeuwse politieke filosofie was het Carl Schmitt die zich verzette tegen elke tendens tot de verabsolutering van om het even welke ethiek – in naam van een (zijns inziens) onherleidbare en onophefbare vijandschap tussen volkeren. De steeds grotere bijval die Schmitt vandaag de dag geniet<sup>10</sup>, kan misschien worden verklaard vanuit een hooghartige *identificatie* van mondiale perspectieven met de hoogste *vertaling* daarvan; wellicht is diezelfde identificatie keerzijde van een reductie van religie als *wezensvreemd* aan kosmopolitische idealen. Zou misschien de eerder genoemde ‘koudwatervrees voor religie’ binnen het mensenrechtendiscours mede debet kunnen zijn aan de instrumentalisering – en dus de uitholling – van hetzelfde discours? De ruimte ontbreekt om er hier verder op in te gaan.

Voordat ik inga op de ‘religie’ en haar *specifieke*, maar kennelijk veronachtzaamde bijdrage aan ‘moderne cultuur’ en ‘ethiek’, wil ik nog wijzen op het volgende. Boven is opgemerkt, dat Cohen Kants ethiek haar ‘religieuze’ glans heeft teruggegeven. Wat wordt hiermee bedoeld? Want als onze Moderniteit zichzelf als seculier verstaat en het religieuze in de privé-sfeer terugdringt, miskent ze misschien een ‘religieuze’ strekking die inherent is aan elk universalisme.<sup>11</sup> Bij Kant zelf was deze strekking alderminst afwezig. Reeds in zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (en niet eerst in de latere *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) had hij een religieus interpretatiekader over zijn redelijke ethiek heen gelegd (“Aldus voert de morele wet door het begrip van het hoogste goed – als het object

en het einddoel [*Endzweck*] van de zuivere praktische rede – naar de *godsdiens*t, d.w.z. naar de *kennis van alle plichten als goddelijke geboden*". Kant 1991:261; vgl. ook 1997:652,763). En in de *Religion innerhalb* voegt hij daaraan toe, dat nakoming van onze morele plicht ons van meet af aan betreft op een in het verschiet liggend einddoel, dat ten diepste religieus van aard is ("het kan de rede toch onmogelijk onverschillig zijn hoe het antwoord uitvalt op de vraag: *wat er eigenlijk uit ons juiste handelen voortkomt*, en waarop wij – ook al hadden we dit niet volledig in onze macht – toch ons doen en laten, als op een doel [*Zweck*] konden richten, om daarmee minstens overeen te komen". Kant 1997:651)

Cohen roept deze doorgaans verwaarloosde aspecten van Kants ethiek in herinnering. Maar anders dan Kant differentieert hij tussen (1) God zoals hij speciaal naar voren komt in de *religie* en (2) God zoals hij ook al naar voren komt in de *ethiek*. Het gaat mij in dit artikel vooral om God zoals hij zich meldt in de 'religie'. God als noodzakelijk voor de ethiek daarentegen is niet onmiddellijk evident. Ik stip deze kwestie hier kort aan, en zal een bescheiden poging wagen – in de vorm van enkele vragen – om haar te actualiseren.

God is op twee manieren onontbeerlijk voor de ethiek volgens Cohen. 1. Wat de God van de *ethiek* betreft, lezen we: "*Een ethiek zonder God is uiteindelijk een ethiek van het individualisme.*" (Cohen 1907:148) Gods eenheid is de spiegel voor de menselijke gerichtheid op een toekomstige, verenigde mensheid. "De God van de ethiek is de God van de *mensheid*." (Cohen 1915:77) Hoe zou ik mij werkelijk wat aan een ander mens gelegen laten liggen, lijkt Cohen te willen zeggen, als ik mij niet met die mens verbonden wist *buiten* motieven van eigenbelang om? En hoe zou ik anders met mijn medemensen verbonden kunnen zijn dan in het licht van een toekomstig ideaal, waarvan de grond alleen maar buiten mijzelf kan liggen? Alleen een *monotheïstische* gedachte belichaamt dit ideaal adequaat. Polytheïsme en mythologie daarentegen verdelen mensen.

2. Een tweede reden waarom voor Cohen de Gods-idee in de ethiek onontbeerlijk is (naast haar weerspiegeling van het ideaal van een *verenigde* mensheid), is gelegen in de noodzaak dat de natuur of het zijn bewaard blijft, als de *plek* waar de mens zijn morele opdracht heeft te realiseren: "God moet de natuur bewaren, opdat aan het *zijn* [*Sein*] van de zedelijkheid het *bestaan* [*Dasein*] niet wordt onttrokken." (Cohen 1915:60) De wereld is de plek waar het goede zijn beslag moet krijgen, en waar de verenigde, 'messiaanse' mensheid werkelijkheid moet worden.

Zoals gezegd is het niet evident dat deze introductie van een Gods-idee in de ethiek voor hedendaagse, universalistisch georiënteerde moraalopvat-

tingen nog enigerlei betekenis heeft. Het achterwege laten van een verwijzing naar God in de huidige Europese grondwet illustreert dit. Het zijn, zo lijkt het althans, vooral *godsdiens*tige mensen die eventueel bereid zijn een idee van één God als werkelijk verenigend te aanvaarden. Toch blijft het de vraag of een universele ethiek (zoals bijvoorbeeld die van het Handvest van de VN, of de Europese grondwet) die een verenigde mensheid in het verschiet ziet, niet enig *werkelijkheidsgehalte* moet verbinden aan dit verschiet? Een *zuivere* utopie (*ou topos*, ll.: 'de plek is nergens') is een zuivere illusie, en een ethiek die op een zuivere illusie is gebaseerd zal vroeg of laat haar absolute eisen laten varen ten gunste van individualistische of particularistische subdoelen. Is de kracht van Kants ideeën van de praktische rede niet daarin gelegen dat ze een *tussenpositie* innemen tussen wetenschappelijke zekerheid enerzijds en loutere fantasie anderzijds? En is hun 'fundering' op een *aangegeane* morele plicht, op een *aangevat* moreel leven, niet een 'fundering' die ze tot *existentiële, betrokken* waarheden maakt, eerder dan tot empirisch-wetenschappelijke?

Een andere kwestie is of universalistisch ingestelde ethiek, van welke snit ook, wel de vraag stelt naar haar vooronderstellingen. Kants opmerking, dat het de rede niet onverschillig kan laten wat er uit mijn morele inspanningen zal voortkomen, wordt misschien te weinig overwogen. En Cohens spreken over een verenigde mensheid stelt inderdaad de vraag naar haar dragende grond ('wie of wat garandeert haar mogelijkheid, geldigheid en toekomstige realiteit?'). De indruk bestaat dat deze en dergelijke vragen vandaag de dag eerder worden vermeden dan afdoende beantwoord. Zo spreekt de eerder aangehaalde preambule van de Europese grondwet van "overtuiging" en "vastbeslotenheid" aangaande de *goede wil* van de lidstaten, maar *niet* aangaande het uiteindelijke succes van deze goede wil.

Tenslotte is het de moeite waard in overweging te nemen, wat de radicale vernietiging van elke bestaansgrond onder menselijke voeten (de voorspelde expansie van de zon over enkele miljoenen jaren en de absorptie van de aarde) voor de morele inspanning van de mens zou betekenen. Zo iets kan weinig anders impliceren dan een uiteindelijke betrekkelijkheid van deze inspanning, waarschijnlijk ook haar vergeefsheid.

Deze voorzichtige vragen mogen hier volstaan: niet alleen om Cohens koppeling van ethiek aan een Godsidee iets minder onwaarschijnlijk te maken dan ze op het eerste gezicht lijkt, maar uiteindelijk ook om de betekenis van religie binnen een plurale samenleving iets minder implausibel te maken. Hierover meer in de volgende paragraaf.

#### 4. Religie

De "moderne cultuur", aldus Cohen, negeert de "argumenten van de religie". Welke "argumenten" zijn dit? En ook: zijn het wel, zoals Cohen wil, *argumenten*? Kenmerk van een argument is immers dat het door ieder te delen is. Een religie die argumenten aandraagt, appelleert kennelijk aan inzichten die mensen weliswaar niet zo maar op eigen kracht bedenken, maar die, eenmaal daar, op hun instemming zouden moeten kunnen rekenen.<sup>12</sup> Dit punt is uiterst heikel. We zullen zien dat Cohen hier niet te werk gaat als dogmaticus of theoloog, maar in een *bepaald* opzicht als 'fenomenoloog' (*avant la lettre*): hij verwijst naar een gewaarwording die als algemeen toegankelijk beschouwd kan worden.

Om 'religieuze' inzichten op enigerlei wijze aanvaardbaar te kunnen maken, moet de weg van de *pure* empirie worden verlaten. Deze weg laat immers allerhande 'religieuze' uitingsvormen zien – van extremisme tot pacifisme – die geen van alle zinnige 'argumenten' aandragen, en hoogstens als symptoom betekenisvol zijn. Wel rijst dan de vraag of het verlaten van de zuivere empirie niet tevens het zicht op religie ontnemt. Is een 'religie' die het bestaat 'argumenten' aan te dragen nog wel een *religie*? William James, Cohens beroemde tijdgenoot, definieerde 'religie' als volgt: "Religie, zoals ik u nu vraag het betreffende willekeurig op te vatten [*as I now ask you arbitrarily to take it*], zal voor ons betekenen *de gevoelens, handelingen en ervaringen van individuele mensen in hun eenzaamheid, in zoverre zij zichzelf begrijpen als staande in relatie tot wat zij ook maar beschouwen als het goddelijke* [*whatever they may consider the divine*]."<sup>13</sup> Deze laatste zinsnede laat ruimte voor om het even welke invulling van het goddelijke (*whatever they may consider the divine*) en lijkt de facto het religiebegrip tot in het oneindige uit te rekken. Hetzelfde kan gezegd worden van de beroemde definitie door de hedendaagse godsdienstwetenschapper Clifford Geertz: "Religie is: (1) een symboolsysteem dat erop gericht is om (2) krachtige, indringende en gedurige gezindheden en motivaties [*powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations*] in mensen tot stand te brengen door (3) begrippen van een algemene bestaansorde [*general order of existence*] te formuleren en door (4) deze begrippen dusdanig met een aura van feitelijkheid [*aura of factuality*] te bekleden dat (5) de gezindheden en motivaties op unieke wijze realistisch lijken."<sup>14</sup> Beslissend is hier de kracht, indringendheid en gedurigheid van de gezindheid die een symboolsysteem weet op te roepen, zulks blijkend uit de mate van feitelijkheid die wordt gesuggereerd (*aura*). Opnieuw lijkt het religiebegrip oneindig flexibel.

De methodische vraag langs welke weg het wezen van religie kan worden bereikt, valt binnen ons beperkte kader wellicht niet afdoende te beantwoorden. Wel lijkt het me zinnig om, tegenover het overheersende *empirisch* geïnformeerde religiebegrip, ook het pleidooi voor een *kritisch* religiebegrip te overwegen. Zo'n kritisch religiebegrip staat niet haaks op de feiten, maar is erop geënt. Of zo'n pleidooi uiteindelijk elke twijfel kan wegnemen is onzeker, maar het maakt in ieder geval een evaluatie van de betekenis van religie voor het hedendaagse multiculturalismedebat mogelijk; dit laatste moet bij godsdienstwetenschappelijke benaderingen goeddeels uitgesloten worden geacht, gezien de oneindige diversiteit van religieuze uitingvormen.

Hoe ziet een pleidooi voor een niet restloos-empirisch, maar kritisch op de empirie geënt religie-begrip eruit? Cohen miskent noch weerspreekt alle empirische feitenmateriaal. "*Het materiaal is de negatieve voorwaarde; het begrip echter is het probleem van de positieve schepping* [Schöpfung]: iets waartoe slechts deductie, maar nooit inductie in staat is. De feiten kunnen nooit en nergens het begrip opleveren [*hervorbringen*]; het begrip is zelf veeleer hun eigen geestelijke band – nee, het is eenvoudigweg hun geestelijke creatie [*Erschaffung*]." (Cohen 1915:5) Anders gezegd: niet het feitenmateriaal is doorslaggevend, maar het daarin vervatte en daardoor aangedragen *ideaal*. Dit ideaal, of principe, vormt volgens Cohen een criterium voor het materiaal; het kan dit zijn doordat het boven dit materiaal *hinausragt*. Een dergelijk religiebegrip maakt de vraag mogelijk, of een voorhanden 'religieuze' uitingvorm wel als *religieus* mag worden beschouwd. Dit kritische religiebegrip herinnert aan G.E. Moore's *open question argument*, dat beoogt te laten zien dat het begrip 'goed' nooit volledig in natuurlijke termen kan worden gedefinieerd. Men vergelijkte zijn *Principia Ethica* uit 1902.

Of dit *kritisch* religiebegrip ook vandaag nog overtuigend is, hangt af van de wijze waarop het vervolgens inhoud krijgt. Voor Cohen staat die overtuigingskracht buiten kijf. Hij stelt zelfs dat het religiebegrip thuishoort binnen de filosofie (hetgeen in zijn tijd, net als in de onze, een compleet eerherstel voor de religie betekent).<sup>15</sup> Hoe is dat überhaupt denkbaar: religie als onderdeel van de filosofie? Dat is het alleen wanneer ik vermag in te zien dat het 'religieuze' binnen het denken een wezenlijke en onontkoombare fase markeert. Uit het feit dat het hedendaagse denken dat veelal niet vermag, volgt niet noodzakelijk dat het religieuze of de religie onzinnig is, er volgt alleen uit dat *datgene wat* het denken niet vermag in te zien – en wat wij *plegen* 'religie' te noemen – onzinnig is.

Als *kritisch* filosoof, op zoek naar de mogelijkheden en grenzen van de menselijke kennis, handhaaft Cohen Kants driedeling van de menselijke vermogens. Deze zijn gelegen in *kennen, willen en voelen*; het eerste vermogen betreft de wetenschap, het tweede de ethiek, het derde de esthetica. Voor de religie ruimt Cohen niet een apart – specifiek ‘religieus’ – vermogen in. Dit hadden Schleiermacher en Jacobi vóór hem wel gedaan, en het werd in zijn eigen tijd hernomen door Rudolf Otto en William James. Wil religie voor de mens een tastbare en fenomenologisch toegankelijke betekenis hebben, wil zij haar culturele betekenis (*Kulturwert*) behouden, aldus Cohen, dan moet zij geen nieuw ontvangstorgaan in de mens vergen, maar dan moet zij de beschouwing van de *mogelijkheden* van deze bestaande organen modifieren of uitdiepen. Zo verdiept zij bijvoorbeeld de menselijke kennis (*Logik*) – van het zijn – door aan dit zijn de eigen grond of het eigen fundament voor te houden: het *ideale* zijn. Gods bijbelse zelfopenbaring als ‘Ik-ben-die-Ik-ben’ geeft vervolgens een articulatie van dit ideale zijn – als de noodzakelijke *hypothese*, waarop de these van het zijn rust (Cohen 1915:hst. II). De religie stemt hier samen met de uit het denken oprijzende idee van een vereist fundament-onder-het-zijn: een waarachtig of ideaal zijn.

Maar het gaat mij hier met name op de wijze waarop volgens Cohen de religie de *ethiek* verdiept (en daarmee uiteindelijk, zoals aangegeven, ook de “moderne cultuur” – in zoverre deze laatste tenminste in termen van een universele, kosmopolitische ethiek kan worden begrepen). Deze verdieping wordt door Cohen ‘fenomenologisch’ uitgewerkt; dat wil zeggen: hij probeert te laten zien dat ze haar aanknopingspunt vindt in een bepaalde herkenbare *zelfbeleving* van de mens. Die zal ik hieronder beschrijven. Ik meen overigens, dat deze zelfbeleving ook vandaag de dag nog toegankelijk is. Ze brengt ons dichter bij een antwoord op de vraag, welke betekenis de religie kan hebben voor onze plurale samenleving: de kernvraag van dit artikel. Deze betekenis laat zich samenvatten, zo zullen we zien, met de woorden ‘herstel van het ik’. Dit herstel betreft zowel mijn eigen ik, alsook dat van de ander. De religie vormt voor de ethiek een *ferment*.

Twee affecten markeren volgens Cohen de transformatie (verdieping, modificatie) van ethiek tot iets wat Cohen ‘religie’ zal noemen. Enerzijds: het inzicht in eigen tekortkomingen. Anderzijds: medelijden met het lot van mijn medemens. Het eerste affect vormt de opmaat tot herstel van mijn eigen individualiteit. Het tweede tot dat van mijn naaste. Gaan we beide affecten achtereenvolgens kort na, met in het achterhoofd de vraag naar de herkenbaarheid van deze affecten.

"De zelfkennis van eigen zwakten is de geboorteplek van de religie." (Cohen 1915:54). Het heidendom bracht ooit de offercultus in stelling tegen deze ontnuchterende zelfkennis: de goden moesten worden verzoend met menselijke zwakten. Te allen tijde raakt de mens doordrongen van het besef van zijn tekortkomingen. Hij zou zich eigenlijk moeten voegen binnen de gelederen van de hele mensheid, af moeten zien van egoïstisch eigenbelang of particularisme. Toch lukt hem dit niet. De ethiek, zegt Cohen, wil hem helpen. Alleen is de vraag: "is het individu in dit stadium van zelfkennis van zijn zonde wel in staat tot dit omhoogblikken [naar de gehele mensheid] en is hij wel op dit opstijgen [hierheen] voorbereid?" (Cohen 1915:55)

De diepste betekenis van wat vervolgens bij Cohen 'religie' heet, is erin gelegen, dat deze religie de mens wil helpen bij en voorbereiden op de ethiek, dat wil zeggen: op zijn opgaan in een verenigde mensheid, maar dan met behoud van zijn (herstelde) individualiteit. De mens is niet zo maar toe aan politiek-maatschappelijk handelen. Hij moet onder ogen zien dat hij gebrekkig is, tekortschiet en afhankelijk is van (goddelijke) vergeving, oftewel verlossing. Hij moet ook inzien dat alleen hijzelf de inspanning kan leveren die de voorwaarde voor deze verlossing is. God draagt hieraan slechts bij door hem verlossing in het vooruitzicht te stellen, niet door hem taken of verantwoordelijkheden af te nemen – of door genoegen te nemen met *uitwendige* rituele of cultische handelingen en personen.

Wat staat de mens te doen die, beklemd door zijn eigen gedurige falen, weer in het reine wil komen? Hij moet boete (*Busse*) doen en aldus de weg terug (naar God) inslaan. Waaruit bestaat deze boetedoening? Cohens antwoord op deze vraag is even raadselachtig als onverbiddelijk: hij moet zich door het *lijden*, dat een gegeven is, laten louteren. "Het lijden is het erfdeel van de zondaar. De straf is het erfdeel van de mens, niet zozeer omdat hij een zondaar is, maar omdat hij zich door boetearbeid van de zonde heeft te bevrijden." (Cohen 1915:69) Vrijwillig aanvaardt de mens het lijden dat hij in het bestaan ondervindt, en worstelt zich daardoorheen een weg terug naar God, met het oog op zijn verlossing. Die laatste kan alleen van God af komen. Het lijden is dus geen straf op de zonde; het dient zich bij de mens aan als *gelegenheid* om zich van de zonde te bevrijden. Verderop radicaliseert Cohen deze gedachte nog: het is ook mogelijk dat ik voor een ander lijd, of dat een volk voor andere volken lijdt. Dit lijden, zo voegt hij opvallend genoeg toe, kan niet alleen ten dienste staan van de *Kulturarbeit* van de andere volkeren, het vormt ook zelf *Kulturarbeit*. Lijden als een voorwaarde tot *Kulturarbeit* en uiteindelijk als zelf *Kulturarbeit*! Er kan geen twijfel over bestaan dat hiermee (mede) bedoeld wordt op (het lijden van) het joodse volk in de diaspora, dat aantoonbaar onnoemelijk be-

vruchtend heeft ingewerkt op de 'cultuur' van de gastvolken. Overigens geeft Nietzsche dit zonder omhaal toe. In *Menschliches Allzumenschliches* spreekt hij over de joodse "daadkracht en intelligentie, hun in een lange school van lijden van geslacht op geslacht opgehoopt geestes- en wilskapitaal" dat "in een nijd- en haatopwekkende maat wel tot een overgewicht moet komen".<sup>16</sup>

Het tweede affect dat een transformatie (verdieping) van ethiek in religie bewerkstelligt, is dat van het medelijden. Medelijden is een wijze van liefhebben. In het affect van het medelijden krijgt de andere mens, jegens wie ik mij *in het algemeen* of *sowieso* moreel verplicht weet, opeens een gezicht. Hoe gebeurt dit? Cohen verwijst hier naar de ontmoeting met de *arme*. De arme medemens, zo ontdek ik, verkeert in mens-onwaardige omstandigheden. "De *armoede* is het optische middel om de mens als medemens, en zodoende als een natuurlijk object van sociale mensenliefde aan de dag te brengen." En: "Aan de arme gaat mij de mens op." (Cohen 1915:79 en 81)<sup>17</sup> Hoe verhoudt dit *religieuze* affect van het medelijden, van de liefde, zich tot het *ethische* affect van de achting of de eerbied voor de ander? Het ene affect radicaliseert het andere. Het is de voortzetting van het ethische affect, zoals in het algemeen de religie de ethiek voortzet door haar uit te diepen.

De spits van de (fenomenologisch) ontdekte naastenliefde (medelijden met de arme-die-mijn-medemens-is) is, dat ze de mogelijkhedenvoorwaarde vormt voor de liefde tot God. Deze laatste is pas haalbaar en wordt pas concreet, als ik *eerst* in staat ben mijn naaste lief te hebben. De naastenliefde schakelt de liefde tot God dus niet uit, maar maakt haar eerst mogelijk. De etymologische samenhang tussen het Hebreeuwse woord voor 'arm' en dat voor 'vroom' – aldus Cohen – illustreert dat de arme mij brengt op het pad naar God toe: de God die dichtbij de vromen staat, is de God van de armen. "Worm die ik ben, aangevreten door hartsrochten, de zelfzucht als lokaas toegeworpen, toch moet ik de mens liefhebben. Als ik dit kan, en in zoverre ik dit kan, kan ik ook God liefhebben." (Cohen 1915:82) Opnieuw wordt er dus een poging ondernomen om abstracte en slechts-overgeleverde religiositeit (dogma's, goddelijke geboden e.d.) te funderen op algemeen-toegankelijke gewaarwordingen. De religieuze ervaring is er één die begint bij het ondervonden inzicht in een eigen tekortschieten, in de eigen wanverhouding tot het ideaal. De mate waarin dit inzicht door mensen van vandaag toegankelijk is – de mate waarin het een *argument* kan vormen – is bepalend voor de geloofwaardigheid van een gezuiverd en normatief religiebegrip; het is *a fortiori* bepalend voor onze benadering van de stelling omtrent de rol van religie in het multiculturele debat.

Al met al introduceert Cohen een begrip van religie dat de ethiek vooronderstelt en als haar noodzakelijke onderbouw te aanvaarden heeft. De religie, benadrukt Cohen keer op keer, heeft geen *Selbständigkeit*, maar bezit wel een *Eigenart*. Hij geeft als criterium voor het waarheidsgehalte van religie zelfs aan "in welke mate zij tot zelfoplossing in ethiek in staat is." Om daar direct aan toe te voegen dat de ethiek reeds over een Godsidee beschikt, zodat er nooit van een reductie sprake kan zijn. (Cohen 1915:42) We hebben boven gezien dat de God van de ethiek bestond in de spiegel voor het ideaal van een verenigde mensheid. Zonder Godsidee vervalt de ethiek tot individualisme.

De religie is voor Cohen die dimensie die de ethiek als vanzelf komt verdiepen of *fermenteren*. Ze behelst ik-wording: van mijzelf, via loutering, boetedoening en verlossing door God; van de ander, via mijn liefde en medelijden dat deze ander eerst een concreet gezicht geeft. *Concreet* zelfinzicht in mijn onvermijdelijke tekortkomingen, en een confrontatie met de *concrete* ander, doen mij God op een andere, *concretere* manier kennen. De religie, zou je kunnen zeggen, brengt voor Cohen God dichterbij, dichter althans dan de ethiek dat doet; ze is de ervaring dat God concreter wordt, en dat de mens die tot Hem nadert, zelf ook concreter, zuiverder wordt.<sup>18</sup> Dit alles diept de ethisch-maatschappelijke plicht uit.

Heeft dit religiebegrip nog iets te maken met de zin waarin het woord 'religie' *doorgaans* wordt gebruikt? Het manco van het gangbare gebruik is, zo hebben we al enkele malen gezien, dat het zo divers is: het boet in aan onderscheidend vermogen naarmate het empirischer is gefundeerd. Wat voor de één de ultieme manifestatie van het religieuze is, is voor de ander slechts een nevenvorm, voor weer anderen de pervertering van religie. Toch suggereert Cohens opmerking, dat het religieuze "materiaal" een "negatieve voorwaarde" voor het religiebegrip is, dat er wel degelijk een relatie bestaat tussen norm en werkelijkheid, tussen ideaal en praktijk. Als het goed is, geeft de ('religieuze') praktijk iets te zien van wat het ideaal oproept: een betrokkenheid op een God die *God* is (en geen pantheïstische projectie), een besef van menselijke onvolkomenheid, de noodzaak van ommekeer en loutering. Het is voor Cohen het *jodendom* dat de zuiverste manifestatie van deze kenmerken te zien geeft, (*ook al* kent ook het jodendom op zijn beurt religieuze schijn gestalten). Een empirische religie komt het redelijke *begrip* van religie – zijn zelfontvouwing – kracht bijzetten. Het is de vraag of het één zonder het ander kan, en of volledige abstractie van het empirische ons denken ooit tot eigen inzichten aangaande religie zou kunnen brengen. Anderzijds: empirische religies kunnen niet zonder menselijke beoordeling en inschatting van een

zuiver en normerend moment in het hart van deze religie; anders was omvorming en overlevering van de religie onbegrijpelijk. Dat wat wij 'traditie' noemen *bebelst* immers zelfreflectie, herhalend *bebelst* bezinning, in het licht van de eigen tijd en omstandigheden.<sup>19</sup>

Vermoedelijk is ook Cohen zich bewust van de wisselwerking tussen het normatieve en het empirische, getuige zijn postume werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Hierin komt de ongelooflijke uitspraak voor, dat *Offenbarung die Schöpfung der Vernunft* is. (Cohen 1919:84) Het is dan ook niet verwonderlijk, dat hij zijn afzonderlijke teksten herhaaldelijk laat uitlopen op *die Bedeutung des Judentums für die Kultur*. Dat doet hij ook in de tekst "Religion und Sittlichkeit" (1907), waarin hij aan het slot een pleidooi voert voor het "voortbestaan van de religie". Hier is de verwijzing er overduidelijk één naar maatschappelijk-empirische verschijningsvormen van religie. Men zou zich kunnen afvragen in hoeverre dit pleidooi niet *tegelijk* een pleitrede voor de *joodse* religie behelst (welke zich, getuige enkele terloopse opmerkingen, keer op keer de grofste vormen van haat moest laten welgevalen). Want de tweevoudige bijdrage die volgens Cohen de religie *in het algemeen* aan de samenleving levert, kan bij nader toezien wel eens een bijdrage zijn die *de facto* hoofdzakelijk op het conto van het jodendom moet worden geschreven(!)<sup>20</sup>

Welke is de tweevoudige bijdrage van de 'religie'? Allereerst: het handhaven en hoeden van de Godsidee (Cohen 1907:159). De wijsgerige ethiek, aldus Cohen, bevat onvoldoende waarborgen dat zij het tot haar taak rekent, deze idee nader uit te werken. "Als echter de Godsidee voor de *realiteit van de zedelijkheid* een onmisbaar bestanddeel van de ethiek is, dan heeft de religie in de ethische verdieping van de Godsgedachte haar voortdurende betekenis." (Cohen 1907:160) Zonder Godsidee dreigt materialisme, en reductie van de moraal tot een louter materiële verschijningsvorm, zonder referentie aan een ideaal.

Ten tweede: de loutering van het ik nadat dit ik is geconfronteerd met de idee van *plicht*. Autonomie, zo roept Cohen in herinnering, betekende bij Kant allerminst absolute vrijheid of willekeur, maar juist plichtsbefes: besef van een plicht die raakt aan het hele leven, in elk van zijn ogenblikken. Ontdekking van mijn falen ten overstaan van die plicht is het begin van een noodzakelijke ommekeer naar God. "Het is niet voldoende, het is niet passend, en het vertroebelt de zaak zowel als de persoon, namelijk: om het algemene mensheidsideaal te verkondigen, *wanneer niet tegelijk de strenge, gewetensvolle, bescheiden arbeid aan het eigen zelf tot voorwaarde wordt verheven.*" (Cohen 1907:162e.v.)

Behoeden van de Godsidee en louteren van het ik: deze beide bijdragen levert in Cohens perspectief de religie aan de cultuur. Hierin is haar *Kulturwert* gelegen. Als uitdieping of modificatie van de cultuur staat ze *in wezen* niet haaks op deze cultuur – ofschoon dit *de facto* wel het geval kan zijn. “Waarachtige religiositeit”, vat Cohen samen, “zoals ze toch juist *in de naastenliefde de ethische humaniteit voorbereidt*, kan [in de staat] behulpzaam zijn. *De piëteit in de religie zal zich bewijzen [bewähren] in de achting en sympathie voor andere religies*. Kan zij dat niet, *dan weerlegt zij zichzelf*” (Cohen 1907:165e.v.). In die zin kan religie als ferment van de ethiek worden beschouwd.

### 5. Religie in de multiculturele samenleving

Ik heb geprobeerd aannemelijk te maken dat de overeenkomsten tussen Cohens “moderne cultuur” en onze hedendaagse, democratisch ingebedde ‘multiculturalisme’ groot genoeg zijn om de geopperde *gunstige* rol van religie daarbinnen te kunnen overwegen. Bovendien heb ik laten zien dat een uitsluitend empirische oriëntatie op religie nooit kan komen tot een beantwoording van de vraag naar deze rol. Willen we religie kunnen ‘begrijpen’, dan moeten we haar norm of begrip – haar ideaal – onder woorden proberen te brengen (hoe groot ook het *onbegrepen* residu in het begrip moge zijn).

De religie – mits juist verstaan – behoedt de Godsidee, zegt Cohen. Daarmee garandeert ze dat ethiek als iets ernstigs wordt genomen, en voorkomt ze dat ethiek vervalt tot naturalisme of materialisme (in het ergste geval tot sociaaldarwinisme of racisme). Ze garandeert het besef dat er met ethiek iets op het spel staat – iets wat een aan zichzelf overgelaten ethiek gemakkelijk zou kunnen vergeten. Nu is de paradox dat veel moderne moraalfilosofen – van Sartre tot Bernard Williams – de Godsidee juist als schadelijk, of op zijn best als onnodig beschouwen voor het morele leven. Sommige hedendaagse politici en columnisten vallen hen hierin gretig bij (Hirsi Ali, Philipse, Komrij, Cliteur, Ellian).

Op dit punt gaat het erom opnieuw te overwegen *wat* de door Cohen beoogde Godsidee exact behelst. In de eerste plaats behelst ze het aspect van de morele *ernst*. In de tweede plaats behelst ze het aspect van de te nemen morele omweg: langs het *richtpunt* van de menselijke ommekeer tot loutering.

Wat betreft de *ernst*: er staat in de ethiek iets op het spel, en wel de toekomst van een verenigde mensheid. Er is een eschatologisch perspectief in het geding. Men kan zich afvragen of het weglaten van dit uiteindelijke

*perspectief* of van deze *strekking* van de ethiek, de ethiek niet geruisloos aderlaat. Men kan, zoals hedendaagse moraalfilosofen als Bernard Williams of Joan Tronto doen, de categorie van de *plicht* van zijn alleenrecht beroven, en onschuldiger ogende, mildere nevencategorieën invoeren ('taken', 'afspraken', 'verantwoordelijkheden', 'schaamtegevoelens', 'prudentie' e.d.). De vraag blijft echter, of deze reductie dan wel afzwakking van de plicht niet uiteindelijk ook het wegsmelten van genoemde nevencategorieën ten gevolge heeft. Nog daargelaten dat het *allerminst* vanzelfsprekend is dat er aan 'mildere' morele taken – intermenselijke zorg, collegiale relatiestructuren, alledaagse gezinsverhoudingen – *geen* absolute ernst (plicht) zou kleven. Ook een huisvader of een maatschappelijke vrijwilliger kan 'Heracles' zijn.<sup>21</sup>

Wat betreft de morele omweg en de noodzaak tot loutering, als *preambule* voor mijn ethische inzet: ook die lijkt vandaag de dag uitermate uit de gratie. Cohen sprak over de "*streng, gewetensvolle, bescheiden arbeid aan het eigen zelf*" als "voorwaarde" voor de "verkondiging van het algemene mensheidsideaal". Ondertussen staat Cohen niet alleen waar de mogelijke *ontnuchtering* van politiek-maatschappelijke idealen in het vizier komt. Nietzsche opperde dat Europa in haar gehele politieke cultuur vervallen was aan een egalitaire kuddemoraal, aan beduchtheid voor elke zelfverzekerdheid en machtsuitoefening, en aan een onvermogen te lijden en te *laten* lijden. Haar grootste vergissing zou zijn dat deze kuddemoraal zichzelf *verabsoluteert* (zichzelf als enige mogelijke opvat), en daarmee de particulariteit van haar grondslag loochent; hiermee doelt Nietzsche op het gebrek aan wilskracht en levenslust dat er in haar huist. Erkenning van mijn eigen *primaire* aandriften – of van gebrek daaraan – kan een ont-nuchterend beeld werpen op mijn politieke pretenties. "Öffentliche Meinungen – private Faulheiten."<sup>22</sup> Ook Freud leert dat mijn maatschappelijke inzet nooit vrij is van symptomen. Kunst, religie en filosofie berusten op neuroses, die, zodra het verdrongene eenmaal bewust is gemaakt, tot een wijziging van inzichten en gevoelens kunnen leiden.

De "*streng, gewetensvolle, bescheiden arbeid aan het eigen zelf*" als "voorwaarde" voor de "verkondiging van het algemene mensheidsideaal" vertrekt daar waar ik ontdek dat ik niet toekom aan wat er van mij geëist wordt, waar ik vastloop, en ik mij genoopt zie, pas op de plaats te maken. Ik probeer in het reine te komen met God, als degene die deze reiniging tot stand kan brengen. 'God' is de naam van diegene op wie ik mij richt wanneer ik tot herstel wil komen. Als concreet 'middel' is mij hiertoe gegeven het *lijden*: hetzij mijn eigen lijden, hetzij dat van een ander die mij hierin bij zichzelf betreft. Deze arbeid is bescheiden en stemt bescheiden. Zonder deze arbeid echter ligt de ontgoocheling op de loer.

Aan het begin van dit artikel heb ik een vijftal overeenkomsten tussen Cohens "moderne cultuur" en onze hedendaagse multiculturele context geschetst; deze overeenkomsten betreffen de verhouding tot de religie. Ik ga deze overeenkomsten nogmaals na. Want waar ligt binnen deze gemeenschappelijke inzichten de "ernstige fout" en de misrekening waarvan in het openingscitaat sprake was?

Ten eerste: de religieuze bijdrage kan allerm minst als politiek-maatschappelijk betekenisloos worden beschouwd; ze vormt wellicht haar noodzakelijke voorwaarde. Ten tweede: de universele, kosmopolitische ethiek betekent zeker een vooruitgang op tijden waarin godsdiensttwisten tot oorlogen aanzetten, maar niet in de zin dat het *wezenlijk*-religieuze als een voorbijgaand stadium te beschouwen zou zijn; dit is een blijvende noodzaak, en voorkomt het wegwijnen van de enkeling in de omvattende mensengemeenschap. Ten derde: religies en confessies zijn tot op zekere hoogte privé-aangelegenheden te noemen; maar ze zijn het niet meer in zoverre maatschappelijke armoede of onrecht de *persoonlijke* bekwemernis van een politicus kan worden, en deze aanzetten tot beleidswijzigingen of -bijstellingen. Ten vierde: zodra religies tot verdeeldheid aanzetten, haat of onrust zaaien, kan men zich afvragen wat hun *religieuze* gehalte nog is – en of niet andersoortige, niet-religieuze, motieven een rol spelen (afgunst, drang naar erkenning, narcisme, frustratie, overhaasting). Ten vijfde: het niet-religieuze, 'moderne' perspectief wordt terecht als eenheidsstichtend beschouwd, in zoverre het zich door eenheidsstreven laat definiëren; wat niet betekent dat maatschappelijke, politieke of culturele elites hun eigen *marginale* of zelfs *oedipale* preoccupaties zo maar kunnen *verwisselen* met dit eenheidsstreven. Ondertussen wijst de religieuze bijdrage op het belang van behoud en herstel van *individualiteit* enerzijds, en op een gekoesterde zorg ten aanzien van de *idee van God* als uitdrukking van morele ernst, anderzijds. Deze bijdrage lijkt mij van onschatbare waarde, bij uitstek in een tijd waarin de totalitaire extases van de twintigste eeuw nog vers in het geheugen liggen, en waarin de wereldwijde ontgrenzing van voorheen besloten culturele en religieuze segmenten licht leidt tot nieuwe vormen van vervreemding en uitsluiting.

## Noten

<sup>1</sup> Van de gedachte dat de Moderniteit een seculiere heruitgave (en verwerkelijking) van de joods-christelijke religie zou zijn, is met name Karl Löwith pleitbezorger; Hegel en Marx

zijn haar grote wegbereiders. Een antithetische opvatting wordt verdedigd door Leo Strauss en Hans Blumenberg.

<sup>2</sup> Vgl. de preambule van het Handvest van de Verenigde Naties: "wij, de volken van de Verenigde Naties, vastbesloten komende geslachten te behoeden voor de gesel van de oorlog, die *tweemaal in ons leven onnoemelijk leed over de mensheid heeft gebracht*, en *opnieuw ons vertrouwen te bevestigen* in de fundamentele rechten van de mens". En de preambule van de nieuwe Europese grondwet: "In de overtuiging dat Europa, na bittere ervaringen hereinigd, *op de ingeslagen weg van beschaving, vooruitgang en welvaart wil voortgaan...*" (curs. RS)

<sup>3</sup> Rorty, R. 1999. "Religion as a Conversation-Stopper." In: *Philosophy and Social Hope* London: Penguin Books, p.171.

<sup>4</sup> Vgl. Philipse, H. "Profeet en koran vallen ook onder kritiek." In: *NRC Handelsblad*, 24 maart 2005. "Het dogma van de filosoof Philipse", interview in *Reformatorisch Dagblad*, 13-11-04.

<sup>5</sup> Vgl. de tweede en derde doelstelling van het Handvest van de VN (hst. 1 art. 1): "2. Tussen de naties *vriendschappelijke betrekkingen* tot ontwikkeling te brengen, die zijn gegrond op eerbied voor het beginsel van gelijke rechten en van zelfbeschikking voor volken, en andere passende maatregelen te nemen ter versterking van de *vrede overal ter wereld*; 3. *Internationale samenwerking* tot stand te brengen bij het oplossen van internationale vraagstukken van economische, sociale, culturele of humanitaire aard, alsmede bij het bevorderen en stimuleren van eerbied voor de *rechten van de mens* en voor *fundamentele vrijheden voor allen, zonder onderscheid* naar ras, geslacht, taal of godsdienst." (curs. RS.)

<sup>6</sup> Vgl. voor deze gedachte ook Hare, John 1997. *The Moral Gap. Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>7</sup> Volgens *Politeia* 509b is het Goede *epekeina tès ousias*: aan gene zijde van het zijn (der ideeën). Overigens oriënteren zich tijdens en na Cohen uiteenlopende denkers als G.E. Moore, Sartre en Levinas zich op dezelfde idee van een transcendent – d.i. niet immanent, niet gegeven, maar *opgegeven* – Goede.

<sup>8</sup> Vgl. hst. I art. 2: "opnieuw ons vertrouwen te bevestigen in de fundamentele rechten van de mens, in de *waardigheid en de waarde van de menselijke persoon*, in gelijke rechten voor mannen en vrouwen, alsmede voor grote en kleine naties, en omstandigheden te scheppen waaronder gerechtigheid, alsmede eerbied voor de uit verdragen en andere bronnen van internationaal recht voortvloeiende verplichtingen kunnen worden gehandhaafd, en sociale vooruitgang en hogere levensstandaarden in grotere vrijheid te bevorderen." Vgl. ook Europese Grondwet II, 61: "De menselijke *waardigheid* is onschendbaar. Zij moet worden geëerbiedigd en beschermd." (curs. RS)

<sup>9</sup> Men vergelijk Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*, Hobbes' *Leviathan*, of Rousseau's *Contrat social*, waarin het kosmopolitische het nog aflegt tegen de belangen van de afzonderlijke staat.

<sup>10</sup> Direct dan wel indirect: vergelijk hedendaagse filosofen als A. Finkielkraut (*L'Humanité perdue*), P. Sloterdijk (*Sphären: Blasen, Schäume*), S. Zizek ("Are we in a war? Do we have an enemy?" "Attempts to Escape the Logic of Capitalism"). Let op de titels. Men denke verder aan de Edmund Burke-Stichting voor hedendaags conservatisme.

<sup>11</sup> Vgl. Beld, A. van den 2004. "Wat hebben mensenrechten met geboden van God te maken?". In: Boer 2004. Van den Beld legt een verband tussen moreel relativisme en scepticisme enerzijds, en een metafysisch, atheïstisch naturalisme anderzijds; morele-plichtstheorieën daarentegen kunnen niet zonder een vorm van theïsme. Zijn kritiek geldt met name Bernard Williams' scepticisme jegens absolute morele verplichtingen. In ditzelfde verband is illustratief het artikel "Moraal: meer dan louter strikte plicht" van M. Verweij (*ib.*). Vgl. ook John Hare, *The Moral Gap*.

<sup>12</sup> Aristoteles maakt een onderscheid tussen redeneringen die op onwettelijke uitgangspunten, en die welke op waarschijnlijke of aannemelijke inzichten berusten. Voor de eerste zie zijn *Analytica priora* en *posteriora*, voor de tweede zijn *Topica*. Vermoedelijk zou Cohen de religieuze *Argumente* in de eerste categorie situeren; vgl. zijn *Logik der reinen Erkenntnis*.

<sup>13</sup> James W. 1997 (1902). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Simon & Schuster, p.42.

<sup>14</sup> Geertz, Clifford 1993 (1973). *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press, p.90.

<sup>15</sup> Vgl. "Wir fragen hiergegen nicht, ob die Religion selbst und die Theologie, als Religionswissenschaft, mit dieser Verweisung ihres Begriffs an die Philosophie einverstanden sein kann; wir setzen vielmehr voraus, dass sie damit einverstanden sein muss: weil ihre eigene Geschichte, dieser Überweisung zufolge, als ein *Grenzgebiet* der Philosophie sich vollzogen hat. (...) Nicht nur die Philosophie hat den urwüchsigen Zusammenhang mit den religiösen Urgedanken festgehalten und immer neu ausgestattet; auch die Religion, sofern sie eine wissenschaftliche Gestaltung anstrebte, musste in der Philosophie ihren *Wahrheitsgrund* und damit ihren Lebens- und *Seelengrund* immerdar erkennen und aufsuchen." Cohen 1915:6.

<sup>16</sup> Hst. VIII, 475. Even verder prijst hij het joodse volk dat het, waar het christendom er alles aan heeft gedaan het Westen te oriëntaliseren en van mythes te vergeven, ditzelfde Westen juist weer opnieuw heeft geoccidentaliseerd; het jodendom heeft Europa's "taak en geschiedenis" weer tot een *Fortsetzung der griechischen* gemaakt (*sic!*)

<sup>17</sup> Als Levinas in *Totalité et infini* (XVII) de ethiek een "optiek" noemt, illustreert hij daarmee dat voor hem inmiddels, anders dan voor Cohen, *ethiek en religie* onontwaaarbaar door elkaar heen gevlochten zijn, te onderscheiden, maar zeker niet te scheiden.

<sup>18</sup> "Die Allheit, als welche die Menschheit zu denken ist, verbürgt nicht die Individualität, *als solche*. Dazu bedarf ich Gottes, als *meines* Gottes. *Mein eigener Gott ist der Gott der Religion*." Cohen 1915:116.

<sup>19</sup> "Die *Offenbarung* muss es daher als ihre idealste Interpretation anerkennen, wenn sie dem *Apriori* der Erkenntnis verglichen und analog gesetzt, und in dieser Bedeutung von dem Wandel der Ansichten als das *Ewige*, das *aller Entwicklung zu Grunde liegende* verstanden wird." Cohen 1915:111.

<sup>20</sup> "Dieses *Schwerpunktes der Religion wegen muss das Judentum für alle Entwicklung der Religion das unerschütterliche Fundament bleiben*." Cohen 1915:120. Vgl. ook: "ist das Judentum von einer *historischen Ursprünglichkeit*, in welcher es alle Kulturreligionen übertrifft. *Eine solche Urkraft kann nicht als ersetzbar scheinen*." Cohen 1907:168.

<sup>21</sup> Veelbetekend is de slotopmerking van M. Verweij, na zijn uitwerking van en instemming met Williams strijd tegen de alleenheerschappij in de ethiek van de plicht: "Toch blijft het daarbij de vraag of de moraal, ondanks die grenzen, niet te veeleisend is. Geeft de moraal ooit vrijaf? Is er zoiets als een 'moral holiday' (of zelfs 'retirement')?" "Moraal: meer dan louter strikte plicht?". In: Boer 2004:185. Van den Beld belandt, in zijn verzet tegen Williams, van de weeromstuit in, wat hij noemt, een "sterke goddelijke gebodstheorie" – hetgeen weer nieuwe problemen schept. A. van den Beld, "Wat hebben mensenrechten met geboden van God te maken?". *Ib.*

<sup>22</sup> *Menschliches Allzumenschliches* hst. 8, 482.

## Literatuur

Boer, Th. (red.) 2004. *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme*. Assen: Van Gorcum.

Cohen, H. 1915. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Giessen: Alfred Töpelmann. (1996. Werke Bd. X. Hildesheim: Olms Verlag)

Cohen, H. 1978 (1919). *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wiesbaden: Fourier Verlag. (Te verschijnen in Werke Bd. XI. Hildesheim: Olms Verlag)

Cohen, H. 1907. "Religion und Sittlichkeit". In: H. Cohen 1924, *Jüdische Schriften III*. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung.

Cohen, H. 1919 (1904). *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Cassirer. (2002. Werke Bd. VII. Hildesheim: Olms Verlag)

Kant, I. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe Bd. VII. 1991 (1974). Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, I. 1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VIII. 1997 (1977). Frankfurt: Suhrkamp.