

Geloof, hoop en reïncarnatie

door P.B. Cliteur

in: *Civis Mundi*, 35e Jg., Juli 1996, pp. 115-121.

23 april 1996. Antwoorden op kritiek is altijd een precaire zaak. Doet men het wel, dan kan dat gemakkelijk als gelijkhebberig worden ervaren, doet men het niet, dan kan het worden uitgelegd als desinteresse. Doorgaans geeft bij mij het eerste de doorslag, maar aangezien hoofdredacteur Couwenberg, met wie ik al verschillende boeiende discussies over dit onderwerp gevoerd heb, mij heeft gevraagd te reageren, zal ik dat hier maar meteen doen. De hoge kwaliteit van de reacties geeft daartoe trouwens ook alle aanleiding.

Allereerst zou ik de heren Den Besten en Van Capelleveen willen bedanken voor hun stimulerende en interessante bijdragen. Zij stellen ook beiden belangwekkende punten aan de orde.

Deïsme, polytheïsme en monotheïsme

Van Capelleveen heeft inderdaad gelijk dat ik aandacht vraag voor duidelijke spelregels in het gesprek over godsdienst. De noodzaak hiertoe dringt zich nog sterker op dan bij elk ander onderwerp, aangezien bij zo'n gevoelige zaak als godsdienst emoties ons gemakkelijk in de weg zitten bij scherp argumenteren. Ik stop daarom graag posities in 'hokjes', zodat controleerbaar blijft waar we het over hebben. Zo'n tweedeling tussen atheïsme en theïsme is dus een hulpmiddel voor een zinvolle discussie. Het is niet bedoeld als een dogma, zoals Van Capelleveen schrijft, want iedereen kan andere semantische conventies introduceren. Dat ik met mijn tweedeling voorbij ga aan talloze posities, zoals die van polythesme, deïsme, pantheïsme en zo voorts, is duidelijk. Maar ik kan nu eenmaal niet *alles* behandelen. Nu ik hiertoe wordt uitgenodigd door mijn critici, zal ik toch ook een aantal opmerkingen maken over posities die niet in mijn artikel aan de orde waren. Ertoe uitgenodigd om mij daarover uit te spreken, zou ik willen zeggen dat het *polytheïsme* mij in zekere zin minder kwetsbaar lijkt dan het *monotheïsme*, omdat het *polytheïsme* niet te kampen heeft met een aantal klemmende problemen die het *monotheïsme* nooit heeft kunnen oplossen. Eén van de struikelblokken van het *monotheïsme* is natuurlijk het kwaad in

de wereld. Waarom zou een algoede en almachtige God het kwaad niet elimineren? Het *polytheïsme* heeft daarop een antwoord: verschillende goden strijden om de heerschappij over de wereld. Het christendom heeft ook een poging gedaan om aan dit punt het hoofd te bieden door het aannemen van een duivel. Dat zou inderdaad het bestaan van het kwaad verklaren. Maar het doet tevens afbreuk aan de almacht van God. Hier ligt dus een probleem. Alleen al op die grond lijkt het mij niet verantwoord om het *polytheïsme* voor te stellen als een godsdienst voor 'minder ontwikkelde volken', zoals Van Capelleveen schrijft.

Deïsme zou de uitkomst kunnen zijn van astronomische en kosmologische beschouwingen, maar ik ben persoonlijk in een God die zich – afgezien van de schepping – verder met de wereld niet bemoeit (wat de kern is van het deïsme), niet erg geïnteresseerd. Een te kale god, zal ik maar zeggen. *Pantheïsme* lijkt mij ook niet erg aantrekkelijk, want er is een hoop ellende in de wereld die we, als we het *pantheïsme* zouden aannemen, als deel van de natuur van God zouden moeten aanvaarden, een bijna blasfemische conclusie.¹ 'Het *pantheïsme* leert dat al het geschapene een onderdeel van de goddelijke essentie is', schrijft Van Capelleveen. Probeer je dat eens voor te stellen: Auschwitz, de Inquisitie, de kindertjes met kanker, de miljoenen die zijn omgebracht door Stalin, Hitler, Mao – allemaal deel van de goddelijke essentie?

Hindoeïsme, *boeddhisme* en *taoïsme* lijken mij daarentegen weer superieur aan theïsme en pantheïsme. Het zijn ook a-theïstische religies in de zin waarin ik het woord hanteer.

De uitbreiding die Van Capelleveen aan het woord atheïsme wil geven, door het te identificeren met de afwijzing van een planmatige ontwikkeling (teleologie) in de wereld, lijkt mij onjuist. Het maakt het begrip oeverloos en onhanteerbaar. Bovendien bestaat voor de afwij-

1. In deze zin ook: Johnson, Paul, *The Quest for God, A personal Pilgrimage*, Weidenfeld and Nicolson, London 1996, p. 44.

zing van teleologie een ander woord: een mechanisch wereldbeeld bijvoorbeeld. Dat laatste is overigens weer goed te combineren met theïsme, zoals het geval van Newton leert.² Van Capelleveen gaat dus naar mijn idee veel te ver, door het atheïsme op te tuigen als een wereldbeschouwing, zoals gebeurde in de Sovjet-Unie. Ik heb niets met het marxisme. Voor mij is atheïsme alleen nodig om de grond vrij te maken voor humanisme.

Agnosticisme

Het humanisme verbindt mij met *Den Besten*. Ik ben het geheel eens met zijn pleidooi voor actief-pluriform onderwijs. Ons verschil van mening gaat over het *agnosticisme* als derde positie tussen theïsme en atheïsme. Hij wil de atheïst definiëren als iemand die *meent dat God niet bestaat*. Ik definieer de atheïst als iemand die *ervan uitgaat dat God niet bestaat*. Den Besten die zichzelf als agnost wil zien, is dus in mijn terminologie een atheïst. Hij gaat er namelijk in zijn leven vanuit dat God niet bestaat (hij bidt niet, hij denkt niet bij een bepaalde gebeurtenis dat God dit heeft gewild, hij bekommert zich niet om de vraag wat God van hem wil, en zo voorts). Verder doet Den Besten dat, omdat hij over de zaak heeft nagedacht. Hij kan het feit dat hij niet voor het theïsme kiest beargumenteren, en dat onderscheidt hem van de moderne heidenen (de skateboarders bij mij uit de buurt).

Maar Den Besten *wil* geen atheïst zijn. Hij wil zich een 'agnosticus' noemen. Zijn reden daarvoor is onder andere dat er zoveel godsbeelden bestaan, zodat de vraag of God bestaat, eigenlijk niet te beantwoorden is. Inderdaad. Maar dat komt omdat Den Besten al die godsbeelden als relevant voor zijn standpunt beschouwt. Ik doe dat niet. Alvorens de vraag te beantwoorden hoe ik mijn eigen positie typeer, stel ik de vraag: wat hebben die monotheïstische godsbeelden van de verschillende christelijke denominaties gemeenschappelijk? En dan kom ik op een persoonlijke God: eeuwig, almachtig, alwetend, algoed. Dat is het godsbeeld dat in zowel de katholieke als de protestantse kerk wordt hooggehouden en dat bovendien wordt vereerd in het jodendom en de islam. Ik weet natuurlijk ook wel dat er tegenwoordig velen zijn die een alternatief godsbeeld hooghouden. Maar daarmee ga ik om twee redenen niet in

discussie. Allereerst: het is vaak zo onbepaald dat ik van een dergelijk gesprek geen hoge verwachtingen heb. Iemand mag van mij zeggen: 'God is liefde'. Je kunt zo iemand hoogstens wijzen op de consequenties van zijn standpunt. 'Dus wat je voor je vrouw voelt, is God?'. Of: 'Dus Liefde gaf de Tien Geboden aan Mozes?'. Ook allerlei New Age-achtige speculaties zijn te vaag om serieus te kritiseren. Niet dat ik dat niet wil overigens. Ik zal hierna opmerkingen maken over reïncarnatie en pantheïsme. Maar er staat mij toch wel scherp voor de geest dat ik eerst wil weten waarover ik praat, alvorens mij in een discussie te storten. Dat is een heel uitzonderlijke houding. De meeste mensen gaan maar wat over God en religie praten zonder dat zij bij benadering voor de geest hebben waarover zij het hebben en zij beginnen heftige discussies met anderen over dat onderwerp zonder dat zij de vraag stellen wat die anderen voor ogen hebben. Ik vind dat niet zinnig.

Het specifieke godsbeeld van het theïsme is daarom zo aantrekkelijk, omdat het goed is omljnd. Daarover valt best iets te zeggen en zelfs tamelijk redelijk te discussiëren. Het theïstisch godsbeeld is uitgedokterd door tweeduidend jaar theologie en daarover kan men, ik zou zeggen, 'op niveau' met elkaar in gesprek komen. De menselijke rede kan daarover argumenteren. Mijn rede zegt mij: zo'n theïstische God is niet te geloven. Het is ongeloofwaardig, dus ga ik *niet* uit van het bestaan van zo'n God. Ik ben dan a-theïst in de zin van geen-theïst.

De tweede reden dat ik al die heterodoxe posities niet behandel, is omdat de kerk het godsbeeld heeft gestroomlijnd en op grond daarvan een gemeenschap van gelovigen heeft georganiseerd. Kortom, wanneer ik mij tegen het godsbeeld van de paus keer, verzet ik mij tegen iets dat ergens representatief voor is, namelijk voor de ideeën van miljoenen katholieken. Ik weet natuurlijk ook wel dat Hans Küng iets anders zegt, maar zolang Küng nog niet miljoenen mensen heeft gemobiliseerd, is hij een minder belangrijke gesprekspartner dan de paus.

Nog één opmerking. Als ik nu atheïst ben, ben ik dan ook een anti-theïst? Ben ik *ertegen* dat mensen in zo'n theïstische God geloven? Tja (dat betekent: ja en nee). In de grondwet staat

2. Vgl. Stace, W.T., *Religion and the Modern Mind*, MacMillan & Co., London 1953.

3. Al dat geloof in die heksen en UFO's tiert welig. Loop maar eens een boekhandel als The American Discount binnen. Dan zie je een kastje 'Western Philosophy' staan, maar vele kasten 'witchcraft' en occultisme.

natuurlijk dat iedereen in alles mag geloven: in UFO's, heksen³ en ook in een almachtige God die het kwaad toelaat. Maar *redelijk* vind ik het niet. Ik vind dan ook 'eigenlijk' dat mensen dat niet zouden doen. Ook ben ik van mening dat ik theïsten serieus moet nemen en ingaan op wat zij zeggen. Moderne heidenen doen dat niet; agnosten ook niet. Zij laten de theïsten maar aankletsen.⁴ De heidenen smijten de deur dicht voor een Jehova's getuige (wat ik nooit doe) en de agnosten smijten die deur niet dicht, maar blijven herhalen dat zij niet kunnen spreken met een theïst. Mijn stelling is: over het theïsme kan je best discussiëren. Het is ook een zinvolle discussie, omdat de posities min of meer duidelijk zijn afgebakend. Bovendien: als de westerse cultuur tweeduizend jaar door het christendom is gedomineerd, is wel het minste wat wij a-theïsten kunnen doen helder en duidelijk uiteenzetten waarom we *erniet* mee doorgaan. Dat zijn zelfs atheïsten aan God en zijn gemeente verschuldigd.

8 mei 1996. Na het schrijven van de voorgaande 'antwoorden' zijn nog twee andere reacties beschikbaar op mijn artikel: één van dr. mr. Marcel Verburg en één van mijn mederedacteur Prof. Couwenberg.

Methodologische kritiek

Verburg doet twee dingen. Hij (i) kritiseert de consistentie van mijn onderscheidingen en (ii) probeert begrip te kweken voor het agnosticistisch standpunt dat ik zo heb afgevalen. Dat eerste doet hij in ieder geval heel goed. Hij stelt terecht aan de orde dat het geen pas geeft dat ik mij stoort aan theologen die mij als crypto-religieus typeren, terwijl ik dan zelf Robinson en Tillich aanwrijf dat zij atheïsten geworden zijn, hoewel zij het niet willen weten. Hij vindt ook dat mijn typologie te beperkt is, want wat doe ik met al die niet-theïstische vormen van geloof die niet passen in atheïsme, agnosticisme en heidendom? Ook dat lijkt mij

4. Soms doe ik dat natuurlijk ook. Bij het sterfbed van een gelovige oude vrouw die spreekt over een leven na dit leven, ga ik geen atheïstische propaganda bedrijven. Maar ik discussieer wel met een academisch gevormde katholieke apologete als Chris Rutenfrans die nog een heel leven voor zich heeft en terug kan keren op zijn schreden. Vgl. zijn mooie bijdrage: 'Humanisme is geen alternatief voor christendom', in: *Trouw*, 12 april 1996 als reactie op mijn: 'Voor de moraal is christendom overbodig', in: *Trouw*, 6 april 1996.

een goed punt. Ik verzet mij echter tegen de suggestie als zou ik alleen maar kunnen praten met mensen met een 'rotsvaste' overtuiging of met 'fundamentalisten'. *Mijn* overtuiging is niet rotsvaster dan die van de meest zwabberige New Age-filosoof. Ik ben alleen erg geporteerd voor scherpe onderscheidingen en ik wil het punt waarop ik met Dooyeweerd zal moeten erkennen dat we aan de fundamenten staan waarover niet redelijk is te argumenteren, heel lang voor mij uitschuiven. Ik begin de discussie niet met 'dat we er toch niet uitkomen', omdat het een kwestie is van smaak, grondmotief, archè of hoe men het ook maar wil noemen. Ik wil dat punt zo lang mogelijk voor mij uitschuiven en – volgens sommigen wellicht – naïef-optimistisch er lustig op-los-redeneren-en-bewijzen. Verburg maakt religie teveel een kwestie van smaak. Dat vind ik juist voorzover het gaat om die eindeloze zee aan vage godsvoorstellingen waarmee mensen je doorgaans confronteren. Maar – en daar kom ik weer – het theïstisch godsbeeld van de grote monotheïstische wereldgodsdiensten is niet zo vaag en niet zo van smaak afhankelijk. Daarover valt te argumenteren, zoals de geschiedenis van de westerse theologie bewijst.

De titel van het stuk van Verburg is trouwens erg leuk. Strindberg werd aan het einde van zijn leven bestreden met de argumenten die hij zijn bestrijders decennia eerder aan de hand had gedaan. Ik word tracteerd op mijn eigen woordspelingen.

Pantheïsme en de scheppende geest

Na het voorgaande is het zo langzamerhand wel duidelijk dat ik niet anders dan Couwenberg gelijk kan geven dat ik mij in mijn bestrijding van het theïsme voornamelijk oriënteer op het traditionele, orthodoxe christendom. Maar het is toch iets breder dan dat. Wat ik schrijf over het theïsme heeft ook relevantie voor het jodendom en de islam, immers ook dat zijn theïstische godsdiensten. Maar dit zal Couwenberg geen genoegdoening geven. Hij maakt – net als Van Capelleveen – gewag van een abstracter godsbeeld dat hij typeert als een 'scheppende geest' en 'energie'. De individuele mens zou met die scheppende energie verbonden zijn (pantheïsme). Het eigen leven zou zelfs uiteindelijk alleen maar zinvol zijn in relatie tot die scheppende geest of energie. In zijn verdere betoog verbindt Couwenberg dit met reïncarnatie-geloof, waarin het leven als leerproces wordt ervaren dat zich over meerdere levens uitstrekt. Ook bij Verburg komt die

reïncarnatie terug. Hij vindt het 'niet zo gek dat tegenwoordig steeds meer mensen gaan geloven in reïncarnatie. Als het leven hier en nu dan zo slecht en ellendig is, laat het dan 'in Gods naam' in een volgend leven beter zijn'.

Ik zal nu verder niet het argument herhalen dat ik alleen over theïsme wil schrijven en onomwonden ingaan op wat Couwenberg als een alternatief perspectief aan mij presenteert. Eerst een opmerking over pantheïsme. Enkele dingen heb ik er al over opgemerkt. Elke associatie van deze wereld die zich empirisch aan ons voordoet met God of goddelijkheid, lijkt mij godslastering. Kortom, het pantheïsme heeft hier met hetzelfde probleem te kampen als het theïsme. De enige religieuze opvatting die het probleem van het kwaad kan vermijden is het polytheïsme. Maar dat hangt Couwenberg kennelijk niet aan.

Couwenberg lijkt overigens een 'vitalistische' variant van het pantheïsme te verdedigen. Het is Spinoza met een bergsoniaans accent. Hij heeft het over 'scheppende geest' en 'energie'. Maar de centrale vraag voor mij blijft: wat geeft mij dat nu voor troost of zingeving? Wat maakt het voor mij uit of ik gewoon weer in stof uiteenval of dat ik wordt opgenomen in de 'scheppende geest'. Het traditionele theïstische geloof geeft mij wat in handen: persoonlijke onsterfelijkheid. Daarin ben ik wel geïnteresseerd. Het meest tragische gegeven van het menselijk bestaan is de dood. Nu heb ik met die dood op zichzelf nog wel vrede, maar dat het mij zou scheiden van mijn vrouw Carla, mijn moeder en anderen die mij dierbaar zijn is een – om het zacht te zeggen – bittere pil. Het christendom heeft daar een aantrekkelijke, zelfs ook voor mij verleidelijke oplossing voor: het individuele leven na de dood. Hoewel ik het niet geloof, komt het mij wel als een zinvolle en aantrekkelijke oplossing voor. Sterker nog: het idee van het leven na de dood is voor een atheïst als ik één van de sterkste verleidingen om mee te gaan met de christelijke positie (of andere religies die mij iets dergelijks in het vooruitzicht stellen). Maar scheppende geest en energie geven mij niets in handen om het tragische van het menselijk bestaan te verlichten. Het lijkt erop dat ik in het vitalistisch pantheïsme doodga met mooie muziek op de achtergrond als 'scheppende geest' en 'energie' in plaats van gewoon in stof uiteen te vallen. Maar dood ga ik.

Reïncarnatie

Laat ik ook een paar opmerkingen maken over reïncarnatie. Couwenberg presenteert dat als onderdeel van zijn wereldbeschouwing en ook de agnost Verburg lijkt daar iets voor te voelen. Mij inspireert het niet erg. Waarom? Allereerst is er geen reden dat het in het leven na dit leven beter zal zijn; ook niet wanneer je dat 'in Godsnaam' wenselijk zou achten, zoals Verburg de wens van vele mensen parafraseert. Als tweede is niet bekend *hoe* ik reïncarneer. Als *ik* als aardworm reïncarneer en *Carla* als zebra, ben ik liever gewoon dood. Althans, het leven na dit leven zou onder de geschetste omstandigheden een aardige Tantalus-kwelling zijn. De wetenschap dat ik als aardworm rondkruip en mijn *Carla* als zebra voor mij eeuwig onbereikbaar is, is een straf waar de infernale verschrikkingen ontsproten aan Dante's fantasie mild bij uitvallen.

In het betoog van Couwenberg komt ook steeds terug dat het godsbeeld en het religieus geloof zich heeft ontwikkeld. Daarvan lijk ik mij geen rekenschap te geven. Ik blijf maar doorgaan met mij te verzetten tegen een door velen reeds afgeschreven geloofsopvatting. Dat klopt misschien en heeft een aantal redenen. Allereerst dat ik het traditionele christendom een mooie doctrine vind. Ik geloof het niet. Ik ben immers geen theïst, maar a-theïst. Maar ik moet wel toegeven dat van het geloof in een persoonlijke (theïstische) God een grote verleiding uitgaat (wat ik totaal niet heb met pantheïsme en reïncarnatie-geloof).⁵

Wat Couwenberg dus met kennelijk zulke warme gevoelens presenteert als het 'moderne levensbesef' dat hij contrasteert met het 'premoderne wereldbeeld', is voor mij een incoherente en halfslachtige stap. Laat ik maar al mijn kaarten op tafel leggen. Een *echt* 'modern levensbesef' is een consequente oriëntatie op deze wereld: op atheïsme en humanisme.

Met dat laatste lijkt Couwenberg nog wel iets op te hebben, maar dan alleen in een interpretatie die ik persoonlijk verwerp. Couwenberg praat humanisme en geloof naar elkaar toe. Zo wijst hij erop dat het humanisme voortkomt uit de christelijke cultuur. Dat het humanisme als geestesstroming is opgekomen *binnen* het chris-

5. Ik heb het onvoldoende overdacht, maar naar mijn smaak zijn deze zaken overigens ook niet verenigbaar. Maar dat zal ik hier laten voor wat het is.

tendom, is naar mijn idee maar ten dele waar. Wanneer we de oorsprong van het humanisme zoeken in de pagane Griekse oudheid, bijvoorbeeld bij Protagoras die zegt dat de mens de maat is van alle dingen, heeft het helemaal niets met christendom te maken. Maar ook al zou men het renaissancistisch humanisme als uitgangspunt nemen, dan bewijst dat nog niet wat Couwenberg denkt dat het bewijst, namelijk dat humanisme en christendom verenigbaar zijn of dat het aan te bevelen zou zijn om een christelijk humanisme à la Maritain te verdedigen. Het christendom en het jodendom zijn ook historisch met elkaar verworteld: het christendom komt voort uit het jodendom. Maar je kunt toch moeilijk tegen een christen zeggen dat hij toch eigenlijk zijn geloof zou moeten aanpassen aan het jodendom, omdat het christendom daaruit is voortgekomen. Een christen zal dan onmiddellijk zeggen dat er een *essentieel* verschil is. Zo geldt dat ook voor de verhouding humanisme en christendom. Het emancipatieproces van het humanisme verloopt als volgt. (i) Eerst schudt de reformatie kerkelijke traditie en hiërarchie van zich af. Luther plaatst de schrift tegenover de traditie. (ii) In een latere manifestatie van het humaniseringsproces wordt ook het schriftgezag verlaten. (iii) In een nog latere fase bevrijdt het humanisme zich ook van vrijzinnige religiositeit. Van Tillo en Maritain proberen om religiositeit overeind te houden door het humanisme te incorporeren in het christelijk denken. Als de geschiedenis ons iets geleerd heeft, is het wel dat deze accommodatiepogingen falen. De geest van de moderne cultuur zal dan alleen maar *van binnenuit* de erosie van religie voortzetten. Maar tot staan brengen zal het die niet. Dat er geen sprake is van een scherpe antithese tussen humanisme en christendom is dan ook naar mijn idee niet juist. Wat Couwenberg bedoelt, is dat tegenwoordig de synthese-denkers, inclusivisten, dialogisten *kwantitatief* zo sterk overheersen dat oppervlakkige waarnemers denken dat zij het gelijk aan hun kant hebben.

In protesteer ertegen wanneer men het humanisme als een soort verwaterde variant van iets anders presenteert. Niet dat Couwenberg dat zo expliciet doet, overigens, maar je vindt heel vaak de volgende redenering. Er is orthodox christendom. Dat wordt dan vervolgens afgevoerd, omdat het dogmatisch, fundamentalistisch, traditioneel enzovoorts zou zijn. En dan is er een liberale of humanistische variant. Dan

ben je nog wel christen, maar je neemt de bijbel niet meer letterlijk. Die is dan, zoals Couwenberg schrijft, geen 'wet meer van Meden en Perzen'.

Ik vind dat men daarmee noch het christendom, noch het humanisme juist typeert. Humanisme is dan niet een zelfstandige levensbeschouwing, maar een soort verwaterde vorm van iets anders. Een christen die essentiële onderdelen van het christelijk geloof tussen haakjes zet, is dan een 'humanistisch christen'. Een islamiet die de koran niet meer serieus neemt, wordt dan een 'humanistisch islamiet'. Ik denk dat vele lezers de wenkbrauwen zouden fronsen wanneer gesproken wordt van 'christelijke joden' of 'hindoeïstisch christendom'. Maar het humanisme is kennelijk vogelvrij; dat is een soort middeltje dat alleen dienst kan doen om overtuigende representanten van andere denominaties van hun principiële instelling af te helpen. Ze mogen niet meer polariseren, anti-thetisch zijn, dus krijgen ze een scheutje humanisme mee. Noch die andere denominaties, noch het humanisme worden hiermee erg respectvol behandeld. Net zoals u reageert op 'christelijk jodendom' of 'joods christendom' moet u ook reageren op 'humanistisch christendom' – het is gewoon een onzinnige combinatie. Zoals vlinder en rups verschillend zijn, terwijl toch de eerste uit de laatste voortkomt, zo zijn ook humanisme en christendom verschillend, ook al is het eerste uit het laatste voortgekomen.

Het wetenschappelijk belang van hokjesdenken

Wie de zaken op de manier zoals hierboven uiteengezet, scherp tegenover elkaar stelt, wordt doorgaans geconfronteerd met verschillende klachten. Eén daarvan is het verwijt van 'ongenuanceerd denken'. Ik protesteer daar krachtig tegen. Er is niets ongenueanceerd aan de – ik geef toe: wanhopige – poging om in dit soort zaken met een zekere mate van logica en precisie onderscheidingen aan te brengen. Integendeel.

Ook krijgt men 'hokjesgeest' verweten. Daarvan moet men zich eveneens goed afvragen wat eigenlijk wordt bedoeld. Ik probeer zaken te categoriseren, zeker. Maar dat is toch essentieel om met elkaar van gedachten te wisselen? Verder wordt – paradoxaal genoeg – gesteld dat men zich antithetisch opstelt of polariserend zou denken. In de letterlijke betekenis van het woord is dat natuurlijk juist. Ik stel dat chris-

tendom en humanisme verschillende dingen zijn. Maar de ondertoon van die begrippen is er een van verwijt. Alsof je een vuurtje aan het opstoken bent, verkeerde bedoelingen zou hebben. Alsof je – kort en goed – de vreedzame samenleving van mensen in gevaar brengt met je beschouwingen.

Historisch is een dergelijke manier van denken wel begrijpelijk. In de tijd van Erasmus of zelfs Voltaire kan je je voorstellen dat een verlicht denker het discussiëren over dit soort zaken niet aanmoedigde. Het maakte Jefferson op zichzelf niet uit of zijn buurman wel of niet in God geloofde. Maar de gedachte was dat de vlam ieder moment in de pan kon slaan. Godsdiensoorlogen hebben talloze slachtoffers geëist. Onder die omstandigheden is het begrijpelijk dat verlichte geesten theologische discussies niet aanmoedigden. Verlichte geesten zeiden toen: het maakt niet uit wat je gelooft, respecteer je buurman, daarom gaat het.

Tegenwoordig kunnen we – althans dat is mijn optimistische overtuiging – onze buurman respecteren en hem toch tegenspreken op zijn geloofsopvattingen. In feite is het gegeven dat Couwenberg en ik al vele jaren gebroederlijk redactioneel beleid voeren daarvan het beste bewijs. Ik geef toe dat ik dat 'in de luwte' kan doen. Couwenberg heeft een andere tijd meegeemaakt. Maar waarom zou ik mijn overtuigingen nu niet kunnen aanpassen aan de tijd waarin ik nu leef. Mijn 'weezin' tegen de sjoemelige wijze van omgang met religie is dus ook ingegeven door de overtuiging dat men koudwatervrees heeft voor iets waar men niet meer beducht voor behoeft te zijn: een open discussie over duidelijk afgebakende geloofsopvattingen. Het is niet langer nodig dat we een mist optrekken met woorden als 'dialogo', 'synthese', 'openheid', 'niet polariseren' om te verhinderen dat we *echt* met elkaar gaan discussiëren. Ik koester dan ook geen 'weezin tegen de modernisering van het religieus bewustzijn', maar constateer dat een ware modernisering leidt tot een afschaffing van het religieus bewustzijn.⁶ Ik denk ook dat de religiositeit van veel mensen die nu nog aan die term vasthouden, is ingegeven door weemoed, nostalgie en andere niet geheel zuivere overwegingen. Wat Couwenberg aanduidt als een 'abstracter godsbeeld' van 'moderne gelovigen', is voor mij helemaal geen godsbeeld meer. Wat hij doet is het uit-

spreken van een vorm van hoop en het ventileren van een zekere onvrede. Hoop op iets na de dood. Onvrede met het feit dat er misschien niets meer is. Dat heeft naar mijn idee niets met godsdienst te maken.

En nu het dan toch zover gekomen is, laat ik dan ook maar aangeven wat mij beweegt. Ik ben natuurlijk een aanhanger van de verlichtingsfilosofie. Wat ik bepleit, is een frisse start voor de westerse cultuur door een hernieuwde oriëntatie op haar seculiere bronnen, zoals de Griekse oudheid. Het is net als met een slecht huwelijk. Je kunt wel eindeloos blijven proberen om de zaak bij elkaar te houden, maar op een bepaald moment moet je ook de werkelijkheid onder ogen durven zien dat de partijen beter uit elkaar kunnen gaan.

Laat ik mij bezielt door het 'fin de siècle-gevoel' ook eens bezondigen aan een groot-scheepse cultuurfilosofische generalisatie. De eerste duizend jaar van onze jaartelling werden gedomineerd door het christendom. Maar de klassieke erfenis bleef doorwerken, totdat Thomas van Aquino in de dertiende eeuw een magistrale synthese tussen het klassieke humanistische erfgoed en het christendom tot stand bracht. Vanaf de renaissance is de spanning tussen 'natuur' en 'genade' echter steeds opnieuw naar voren gekomen. Talloze keren hebben synthese-denkers geprobeerd de zaak met elkaar in overeenstemming te brengen, maar echt goed gelukt is dat niet. Tussen 1500 en 2000 is vast komen te staan dat de klassieke en de christelijke traditie uiteengaan. Ik denk dat de tijd rijp is voor het bewust ontwikkelen van een expliciet seculiere cultuur. Ik geloof – net als Pierre Bayle – dat een samenleving van ongelovigen mogelijk is. En niet alleen is het mogelijk, we moeten er iets aan doen om dat proces te bespoedigen. We moeten niet te lang blijven hangen in heimwee naar wat eens geweest is. In de laatste vijftig jaar is een publieke moraal tot ontwikkeling gekomen op louter menselijke grondslag, zoals we kunnen lezen in de preambule van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Laat de westerse cultuur daarop voortbouwen en niet nostalgisch terugblikken op oude religieuze noties. Dát lijkt mij het modern levensbesef waarvan Couwenberg gewag maakt. Het is maar een klein stapje Wim!

6. Vgl. daarover: Hartmann, Eduard von, *Die Selbstzersetzung des Christentums*, Zweite Auflage, Carl Duncker's Verlag, Berlin 1874.

Naschrift: Wat is er toch weinig nieuws onder de zon! Ik heb net Roessingh's *Het modernisme in Nederland* (1922) gelezen. Hij beschrijft de

worsteling van de moderne theologie om tot een aanpassing aan de moderne cultuur te komen. In Noordenbos, O., *Het atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw*, Een kritisch overzicht, SUN, Nijmegen 1976 en Constandse, A.L., *Grondslagen van het atheïsme*, N.H. Luguis & Zonen, Rotterdam 1926, vindt men het allemaal vanuit het atheïstisch standpunt beschreven. Opzoomer verwoordt een standpunt zoals dat van Couwenberg: vrijzinnig, modern, maar toch nog binnen de grenzen van de religiositeit. Allard Pierson en Busken Huet aanvankelijk ook. Maar Johannes van Vloten en Multatuli probeerden mensen te bewegen tot de stap die ik hier ook bepleit: breek met godsdienst en plaats onze zedelijkheid consequent op een seculiere grondslag. Constandse deed hetzelfde in 1926. Wat mij frappeert, is dat het standpunt van Van Vloten, Multatuli en Constandse zo'n geringe expliciete aanhang hebben. Toch gelooft 50% niet meer in God, zegt het Sociaal Cultureel Planbureau. Hoe komt dat? Is die secularisatie dan een volkomen onbewust gegeven, iets dat zich voltrekt zonder

dat iemand erbij nadenkt?

Tot slot nog een prachtig citaat van Heine. Het is er allemaal zo ernstig aan toegegaan in dit themanummer dat een vleugje humor en zelfrelativering mij wel gepast lijkt. Het standpunt van Heine is bekend. Heine was ook een verlichter, maar hij kreeg op latere leeftijd, toen hij ziek was, slappe knieën. Let op hoe hij dat rechtvaardigt. 'Inderdaad, ik ben tot de godsdienst teruggekeerd. Is het de schuld van de morfine of van de krampen? Ik weet het niet. Maar het is zo. Ik geloof opnieuw aan een persoonlijke god. Ziedaar waartoe men komt als men ziek is, tot stervens toe ziek en een volslagen wrak. Maak mij er geen verwijt van. Wanneer het Duitse volk in zijn wanhoop de koning van Pruisen aanvaardt, waarom zou ik dan geen persoonlijke god aanvaarden? Luister naar deze grote waarheid: daar waar geen gezondheid meer is, geen geld en geen menselijke redè, daar begint het christendom'.

Misschien dat ik ooit nog wel eens met Heine meega, maar nooit met Tillich!

STAATKUNDE

Hongarije tussen de wereldmachten

door P. Krug

In het jaar 896 trokken Hongaarse stammen onder leiding van grootvorst Árpád uit de Oeral de streek tussen Donau en Theiss oftewel de Karpatenboog binnen, waardoor zij een wig dreven tussen de daar gevestigde Slavische volken en de Zuid-Slaven geïsoleerd werden. Dit Hongaarse ruitervolk ondernam rooftochten in westelijke richting tot het in 955 in de slag op het Lechfeld door de Duitse koning Otto I werd verslagen. Sedertdien ontwikkelde het zich tot een sedentair volk, dat onder koning Stefanus I de Heilige (975-1038) tot het christendom overging, waarbij paus Silvester II volgens de legende hem de bekende Stefanskroon zond. De Hongaren vormden een Hongaars eiland met een Fins-Oegrische taal tussen de Slavische volken maar speelden later een belangrijke rol als christelijk bolwerk tegen de in de 15de eeuw oprukkende Turken. Na het vorstenhuis van de Arpáden (tot 1301) viel de

Hongaarse troon toe aan het Huis Anjou, dat onder Lodewijk de Grote (1342-1382), die in 1370 door een personele unie met Polen, ook koning van dit land werd.

In de 15de eeuw besteeg de eerste Habsburger de Hongaarse troon (Albrecht 1437-1439). Aan de machtspositie van de Hongaren kwam een einde na de vernietigende nederlaag tegen de Osmaanse Turken in 1526 bij Mohács. Sedertdien bleef Hongarije nauw verbonden met de Habsburgers, ook al kwamen grote delen van het rijk onder Turkse heerschappij. De relatie tussen Oostenrijk en Hongarije ontwikkelde zich niet zonder conflicten zoals bleek uit de Hongaarse opstand van 1848, die onderdrukt werd met hulp van tsaar Nicolaas I.

Twee kleine Oosteuropese landen behoorden tot de verliezers zowel van de Eerste als van de Tweede Wereldoorlog: Bulgarije en Hongarije. Terwijl het eerste land bij de vrede van Neuilly