

CONTINENT OP DRIFT?

EUROPESE WAARDEN IN DE SCHADUWEN VAN MORGEN

Continent op drift?

Europese waarden in de schaduwen van morgen

HANS VERBOVEN (RED.)

MET BIJDRAGEN VAN
LUDO ABICHT, FRITS BOLKESTEIN, GERARD BODIFÉE,
BOUDEWIJN BOUCKAERT, GUI CELEN, PAUL CLITEUR,
BRUNO DAEMS, FRANK FLEERACKERS, ANDRÉ-JOSEPH LÉONARD, PETER
LOGGHE, ANDREAS KINNEGING, ROGER SCRUTON,
KLAAS SMELIK, PHILIPPE VAN BETS, JAN VAN REETH,
ANTOON VERBOVEN EN HANS VERBOVEN

UITGEVERIJ PELCKMANS, KAPELLEN



VIVAT ACADEMIA

JAARBOEK VAN HET VERBOND DER VLAAMSE ACADEMICI (VVA) IN 2010 GEREALISEERD IN SAMENWERKING MET PRO FLANDRIA

Vervangt het gelijknamig driemaandelijks tijdschrift.

Voorzitter vva: Frank Fleerackers

Hoofdredactie Vivat Academia: Hans Verboven

Redactieadres Vivat Academia:

Hans Verboven

Universiteit Antwerpen

Faculteit TEW, C452

Prinsstraat 13

2000 Antwerpen

De auteurs van de bijdragen onderschrijven de doelstellingen van de initiatiefnemers vva en Pro Flandria niet noodzakelijk. Ze werden door ons aangezocht op basis van hun academische mérites. De auteurs zegden op hun beurt hun medewerking toe op basis van het belang dat zij aan hun onderwerp en het concept van dit boek hechten.

Voor meer info: www.pelckmans.be

© 2010, Uitgeverij Pelckmans, Kapelsestraat 222, 2950 Kapellen

Omslagfoto: © Thinkstock

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke voorafgaande en schriftelijke toestemming van de uitgever. Informatie over kopieerrechten en de wetgeving met betrekking tot de reproductie vindt u op www.reprobel.be.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored or made public by any means whatsoever, whether electronic or mechanical, without prior permission in writing from the publisher.

D/2010/0055/331

ISBN 978 90 289 5306 2

NUR 736/740

Inhoud

WOORD VOORAF	7
De schaduwen van morgen. Inventaris van de uitdagingen HANS VERBOVEN & FRANK FLEERACKERS	
OPDRACHT	11
Maak dat uit d'oude bron, nieuw leven nogmaals vloeit, ... GUI CELEN	
DEEL I Fundamenten van de Europese beschaving	
Relativiteit en andersheid: fundamenten van het Avondland JAN VAN REETH	15
Athene en de oorsprong van de westerse vrijheid HANS VERBOVEN	31
Jeruzalem en Europa: Joodse bronnen van onze beschaving KLAAS SMELIK	48
Hellas en het Christendom ANTOON VERBOVEN	60
De spoken van Shylock: Europa's ambivalente houding tegenover het kapitalisme BOUDEWIJN BOUCKAERT	75
DEEL II Waarden in verval?	
Europese waarden in de schaduwen van morgen FRITS BOLKESTEIN	91
De nood aan God na de dood van God GERARD BODIFÉE	102

CONTINENT OP DRIFT?

De noodzaak van moreel en politiek secularisme 110

PAUL CLITEUR

De blijvende maatschappelijke betekenis en waarde van de religie 121

ANDREAS KINNEGING

Een sacrale liturgie als antwoord op de crisis in de Kerk 130

BRUNO DAEMS

Joden en moslims in een christelijk en seculier Europa 141

LUDO ABICHT

Identiteit: vloek of zegen? Rechtsdenken over individu en samenleving 156

FRANK FLEERACKERS

DEEL III Quo Vadis Europa?

Europa als idee 173

ROGER SCRUTON

Europese staatkundige groeipijnen 185

PHILLIPE VAN BETS

Europa en de rijksgedachte: ideeën voor een betere Unie? 192

PETER LOGGHE

ENVOI 204

Oproep tot de mensen van goede wil

ANDRÉ-JOSEPH LÉONARD

ABSTRACTS 207

AUTEURS 218

WOORD VOORAF

De schaduwen van morgen. Inventaris van de uitdagingen

HANS VERBOVEN & FRANK FLEERACKERS

Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het. Het zou voor niemand onverwacht komen, als de waanzin eensklaps uitbrak in een razernij, waaruit deze arme Europese mensheid achterbleef in verstomping en verdwazing, de motoren nog draaiende en de vlaggen nog wapperende, maar de geest geweken. Alom de twijfel aan de hechtheid van het maatschappelijk bestel, waarin wij leven, een vage angst voor de naaste toekomst, gevoelens van daling en ondergang der beschaving. De feiten overstelpen ons.

(Johan Huizinga, 1935)

Allerlei factoren hebben ertoe bijgedragen dat onze identiteit en onze normen en waarden geleidelijk werden gerelativeerd. De symptomen zijn bekend: maatschappelijke desintegratie, demografische mingroei, cynisme van de burger, onmacht en politiek falen. Ook het besef van de unieke waarde(n) van onze eigen geschiedenis is deels verloren gegaan. De arbeid aan het westers project voor de mensheid, dat in Athene, Jeruzalem en Rome begon, lijkt stilgevallen. De uitdagingen waarvoor het westen zich gesteld ziet, zijn van die aard, dat men onderlinge nationale twisten naar hun juiste waarde moet schatten, zeker wanneer zulke twisten de aandacht afleiden van veel grotere en dwingendere problemen. Rond ons schuilen zelfbewuste concurrerende waardesystemen, die hun marktaandeel opeisen en onze humanistische en christelijke waarden bedreigen. Niet omdat hun mensbeeld beter is dan het onze, maar omdat wij de schouders laten hangen, te druk bezig met de dingen van de dag, apathisch en kinderlijk naïef tegelijk. Het grootste gevaar voor het westen zijn we zelf.

Is dit continent op drift geslagen? Ja, ten dele wel en de schaduwen ontnemen ons een deel van het zonlicht dat ons toekomt. De problemen zijn genoegzaam uitgetekend, de diagnose is gesteld. Maar het is

verre van te laat. Europa is niet verloren en cultuurpessimisme moet activerend, niet verlamdend werken. Driehonderd Spartanen en hun bondgenoten brachten ooit een leger van duizenden Perzen tot stilstand. De Poolse koning Jan Sobieski verhinderde in 1693 de inname van Wenen door de Ottomanen. Groot-Brittannië en de Verenigde Staten redden Europa van het schijnbaar onoverwinnelijke nationaal-socialisme. Het westers kapitalisme bracht over grote delen van de wereld welvaart en vrijheid en het kreeg het communisme geweldloos op de knieën. De Verenigde Naties en de Veiligheidsraad – producten van de westerse geest – functioneren dan wel niet optimaal, maar ze zijn er wel. Wat zou het westen geen nieuwe uitdagingen de baas te kunnen? Dit is geen pessimistisch boek! De kentering zal komen, later dan ze had moeten komen, met veel meer inspanning en tegen een hogere kost allicht; maar toch, ze zal komen!

Het symposium 'Europese waarden in een nieuw elan' dat op 16 en 17 april 2010 door Pro Flandria onder leiding van van dr. Pol Herman en dr. Gui Celen georganiseerd werd, bracht academici uit de Lage Landen en Groot-Brittannië samen rond de vermelde probleemstelling. Als snel rijpte het inzicht dat het symposium te waardevol was om een tweedaagse te blijven, om te vervliegen in de herinnering van de aanwezigen. De voorbereiding van het jaarboek van het Verbond der Vlaamse Academici over hetzelfde onderwerp was al begonnen, dus bood de samenwerking met Pro Flandria zich onmiddellijk aan. En die samenwerking was zeer vruchtbaar. Eendracht maakt macht, zal de lezer aan deze *joint venture* merken.

Het symposium stelde de diagnose van de zieke. Dit boek wil ook over de voorgeschiedenis van de patiënt spreken om dan de behandeling in te zetten. Hiertoe is een bezinning nodig over de wortels van onze beschaving en waarden, over de fundamente van het westen: het humanisme, christendom en kapitalisme – allen sterk onder druk.

Het boek bestaat uit drie delen. In een eerste deel, 'Fundamente van de Europese beschaving', lichten we het westers project met de mensheid toe. Wat zijn de fundamente en bouwstenen van onze westerse identiteit? Cultuurhistorische bijdragen definiëren de uniciteit van onze Europese waarden en beschaving vanuit onze Helleense en joods-christelijke achtergrond en gaan hun weg tot de 21e eeuw na.

In een tweede deel, 'Waarden in verval?', wordt een diagnose gesteld van het problematische zelfbeeld en de identiteitscrisis van het westen. De vaststelling dat het christendom sterk aan beteke-

nis en invloed heeft ingeboet en de intrede van een zelfbewuste on-westerse islam op Europese bodem noopt tot bezinning. Hoe moeten onze waardesystemen politiek vertaald worden en hoe zal de Unie der Europese staten zich verhouden tot de eigen kerken en tot concurrerende waardesystemen? Moet men niet durven stellen dat het westers project met de mensheid beter is dan de andere en dus te verdedigen? Kunnen hervormingen van het Vaticaan het tij keren? Hoe kunnen christenen, joden en vrijzinnigen in het Europa van morgen samenleven met assertieve moslimgemeenschappen in stedelijke ballingscentra? En is het schisma tussen de afwijkende mening van het individu en de in het recht verwoorde samenlevingsnorm nog te overbruggen?

Europa heeft geleerd uit een lange geschiedenis van verdeeldheid en onderlinge strijd. Zonder twijfel is de Europese Unie de grootste garantie voor vrede en voorspoed voor ons continent. Maar het functioneren van deze Unie is verre van optimaal. Geldt voor ons ook 'e pluribus unum' of overheerst het 'democratisch deficit'? Willen we misschien uit teveel invloeden en tegenstrijdigheden een eenheid smeden? En zijn er geen alternatieven of pistes die bewandeld kunnen worden, waarbij de dwingendheid van de omstandigheden de regionale interesses en concurrentie kunnen overwinnen? Dit zijn de vragen van het derde deel, 'Quo vadis Europa?'.

Wanneer de overwoekerde fundamenten van onze beschaving opnieuw blootliggen en het puin weggeruimd is, kunnen we verder bouwen, op eigentijdse manier de voorschriften volgend van de architecten die in de dageraad van het westen het plan getekend hebben. Voor het Verbond der Vlaamse Academici en voor Pro Flandria is dit boek een werkdocument waarop men in de volgende maanden en jaren kan terugvallen bij discussies en verdere symposia. Voor de lezer is het een toegankelijke, pragmatische en overzichtelijke bundel waarin getracht wordt de contouren van de westerse identiteit en de uitdagingen waarvoor het westen gesteld is, te schilderen. Dit boek claimt geen volledigheid – tal van lacunes blijven. We zijn er echter van overtuigd dat de lezer in de teksten inspiratie zal vinden en verder richting zal kunnen geven aan zijn eigen denken.

We willen deze gelegenheid nog benutten om alle auteurs voor de vruchtbare en vlotte samenwerking te bedanken. Onze dank geldt ook Pol Herman en Gui Celen van Pro Flandria die mee de schouders onder dit project gezet hebben, en natuurlijk Uitgeverij Pelckmans, in de persoon van Karl Drabbe.

CONTINENT OP DRIFT?

OPDRACHT

'Maak dat uit d'oude bron, nieuw leven nogmaals vloeit, ...'

GUI CELEN

Deze mooie strijdbaar-ingetogen woorden van weerbaarheid en hoop uit het *Gebed voor het Vaderland* pasten wonderwel bij wat Pro Flandria met de organisatie van het tweedaagse symposium (16-17 april 2010) over Europese waarden en normen beoogde.

De grootse uitdagingen van ons bestaan liggen niet bij derden, maar zijn het gevolg van de worsteling met én het zoeken naar een plaats voor onszelf. Een plaats in de wereld, in een cultuur, in een gemeenschap, een gezin. Een zoektocht mee geboetseerd door afkomst, opvoeding en karakter. Identiteit! Wij hebben in de nasleep van de grote, vernietigende conflicten van de vorige eeuwen, de takken van de boom van kennis en verlichting te ver afgezaagd of fout gesnoeid. Nu is de tijd om de wortels verse voeding te geven, kracht aan de stam, ontwikkeling aan het lover, vrucht.

Wij geloven in waarden, in grondvesten, in de morele basis, de specificiteit en het deels unieke waarop onze westerse cultuur gebaseerd is. Pro Flandria gelooft evenzeer dat identiteit en normen de basis zijn van respect voor anderen. Getuige hiervan onze Beginselverklaring. Wij geloven dat er een toekomst is voor de wijsheid van de oude bron; de beste vruchten groeien aan een oude boom.

Aan Europa en zijn beschavingsmodel hebben de Lage Landen, in de grote culturele betekenis van dit begrip, altijd mee vorm gegeven zo al niet er een toonaangevende rol in gespeeld. Ook vandaag en morgen moeten wij plichtsbewust voorvechters blijven van grote culturele en maatschappelijke wendingen.

Wegbereiders

We hebben met het symposium 'Europese waarden in een nieuw elan' een eerste bescheiden aanzet willen geven. Een begin van fusie,

van gezelschap van geïnteresseerde mensen, van denkers, filosofen en burgers met sociaal gevoel en maatschappelijk gewicht. Het Verbond der Vlaamse Academici heeft met ons nu dit boek tot stand gebracht, maar dit is slechts een begin. Nieuwe initiatieven wenken en wachten op ons aller inzet.

Nous maintiendrons ...

Deel I

Fundamenten van de Europese beschaving

Relativiteit en andersheid: fundamenten van het Avondland

JAN M.F. VAN REETH

De stichtingslegende van Europa: erfgename van het Morgenland

Eenvoudig is het niet om de Europese cultuur precies af te bakenen. Men kan zich verschuilen achter een aardrijkskundige grens. Maar doet men daarmee geen afbreuk aan de geschiedenis en onrecht aan de Europese gedachte? Immers, zou de faraonische en de Babylonische geschiedenis ook niet enigermate horen bij onze Europese cultuur? En wat met de oude joodse, bijbelse traditie? Nochtans zijn we daarmee in het Nabije Oosten en dus in Azië beland.

Een begin van antwoord ontdekken we in het mythische oorsprongsverhaal van Europa, want het is een vreemde dame die haar naam aan ons continent heeft geschonken. Het verhaal is genoegzaam bekend en staat zelfs afgebeeld op de Griekse munten van twee euro. Europa was de dochter van de koning van Tyrus, *Phoinix*, die zijn naam aan het land 'Fenicië' verleende. De jonge Zeus verleidde haar door zich onder de gedaante van een stier te mengen onder haar kudde. Argeloos begon zij met het dier te spelen, tot opeens de god haar meevoerde in de golven van de Middellandse Zee. In een grot nabij Gortys bedreven zij de liefde en zo schonk zij het leven aan drie zonen: Rhadamanthys, Sarpedon en Minos, die de eerste koning van Kreta zou worden en de stichter van het Minoïsche vorstenhuis, vader van de pre-Helleense en vervolgens van de Griekse cultuur. Europa's broer Kadmos ging haar zoeken en vertrok naar Griekenland, maar zou er zelf verzinken in de charmes van de nieuwe wereld: hij werd er de stichter van het luisterrijke Thebe.

Deze mythe van Europa kan men lezen als een allegorie over de Europese beschaving, van zodra men de betekenis van de namen kent, die alle van Semitische en niet van Griekse oorsprong zijn. '*Kadmos*' (*qadm*) is de *voorafgaande*, die komt uit het gebied waar

de zon opgaat: het *Oosten*, bakermat van de mensheid. 'Europa' (*rb* afgeleid van een oudere stam *ghrb*) verwijst naar de ondergaande zon, naar het Avondland, waarvan de cultuur *volgt* op die van Egypte en Voor-Azië. Door Europa als zijn bruid te kiezen, bevruchtte Zeus de Helleense cultuur vanuit de Levantijnse wereld.

De mythe bewijst dat de Grieken maar al te goed wisten dat de Europese cultuur van in den beginne in een spanningsveld ligt tussen Oost en West.¹ Op een Romeinse munt uit de tijd van de Severische keizers (die allen van Oosterse, Fenicische en Syrische origine waren!), bewaard in de *Cabinet des Médailles* te Parijs, staat afgebeeld hoe koning Kadmos het (Fenicische) alfabet aan de Grieken heeft geschonken. Inderdaad hebben de Grieken hun schrift van de Feniciërs overgenomen. Ons Latijns alfabet is er de Zuid-Italische variant van.

Deze dubbelheid van onze Europese cultuur, vervat tussen het *voorafgaande* en het *volgende*, is nochtans geen gebrek, integendeel. Het gevoel van afhankelijkheid en vervreemding heeft een dialectiek op gang gebracht die Europa ten diepste kenmerkt. In deze bijdrage willen we dit trachten te illustreren op drie vlakken: de geschiedenis, de aardrijkskunde en de wijsbegeerte (waaruit zich vervolgens de wetenschappen hebben ontwikkeld).

Een legendarische zoektocht

Voorreest de geschiedenis. Bevat de mythe over Europa het oorsprongsverhaal van ons continent, dan vormen de Homerische epen, *Ilias* en *Odyssea*, de stichtingslegenden van Hellas. Zij waren de Bijbel van de Grieken. Eeuwenlang zijn Griekse kinderen opgevoed met hun verzen en talloze geleerden en filosofen hebben er in hun commentaren een allegorische, diepere betekenis aan pogen te geven.² De legende, die wellicht een historische kern bevat, verhaalt de wraak en veroveringstocht van de Grieken naar de stad Troje op de kusten van Klein-Azië, in het huidige Turkije aan de zee van Marmara gelegen, gevolgd door het eindeloze omzwalken van één van de terugkerende

1 Bunnens, G., *L'expansion phénicienne en Méditerranée. Essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes - Institut historique belge de Rome 17)*, Brussel-Rome 1979, blz. 25.

2 Daarover handelt het monumentale werk van Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Budé), Parijs 1973².

helden, Odysseus. De Griekse geschiedenis begint dus met een oorlog in het westen van Azië. Daarmee wordt een beeld geschapen en een relatie op gespannen voet met het Aziatisch continent ingeluid, die de hele verdere Griekse geschiedenis blijvend hebben bepaald.

In de eeuwen die erop volgen, zullen de Perzen steeds verder doordringen in de richting van de Egeïsche Zee en uiteindelijk een oorlog op leven en dood voeren met de Grieken. Maar de dwerg zou uiteindelijk de reus verslaan – het rijk dat in de profetie van Daniël een ‘reus op lemen voeten’ heet.³ Eerst was er de heldhaftige strijd van de Spartanen en Atheners tegen de Perzen die in 490 v. Chr. hun land waren binnengevallen, te Marathon, bij de Thermopylen en tenslotte ter zee nabij Salamis, waarna de Perzen smadelijk moesten afdruipten.

Vervolgens kwam Alexander de Grote met de grote weerwraak, die heel het Perzische rijk tot Indië onder de voet liep. Sindsdien geldt Alexander als hét voorbeeld voor alle koningen en Romeinse keizers. Zijn exploit, dat in de Alexanderroman steeds fantastischer proporties heeft aangenomen, hebben alle groten der aarde steeds weer getracht na te volgen. Zij lieten door vleiende hofschrijvers hun levensverhaal vertolken in termen die op dat van de Macedoniër waren gemodelleerd: de Ptolemeïsche en Seleucidische vorsten, Julius Caesar, Marcus Antonius, Augustus, Tiberius, Nero, Hadrianus, Karel de Grote en zovele anderen, tot Napoleon toe: allen gingen zij Alexander achterna.

Vergilius componeerde aan de hand van de *Odyssea*, in zijn *Aeneïs* de stichtingslegende van Rome. Hij liet zijn Trojaanse held, Aeneas de zoon van de godin Venus, naar het model van Odysseus een bewogen zeereis maken. Ternauwernood overleefde hij zijn landing bij Carthago. Ook Rome komt aldus uit Troje voort; behalve Troje werd nu Carthago de oervijand van Rome, want enkele eeuwen na Aeneas geraakte Rome verwickeld in een strijd op leven en dood met de Punische stad. Zoals de Griekse cultuur was ontstaan uit de mythische overtocht van Europa, als antipode van Kadmos, zo ontstaat nu de Romeinse cultuur ten koste van háár Fenicische, Punische rivaal: Carthago.

Men verspreidde propagandaschriften waarvan er een aantal, deels fragmentarisch, bewaard bleven. In orakelvorm bezongen deze Sibyllijnse zangen en apocalypsen allerhande de overwinning van het eeuwige Rome, maar evenzeer ontstond er antipropaganda, waarin

3 Deze profetie over het Perzische rijk kan men lezen in Daniel 2: 31-35.

de val van Rome werd voorzeggd: *fore ut valesceret oriens*⁴ – er zou een tijd komen dat het Oosten de overhand zou halen en de wereldheerschappij veroveren.

Inderdaad bleek de strijd met Carthago niet definitief beslecht. Er was de joodse opstand die zou leiden tot de verwoesting van de tempel, maar er waren vooral de steeds weerkerende oorlogen met het nieuwe Iraanse rijk van de Parthen, dat de Romeinen nooit konden uitschakelen. Talrijke Romeinse generaals hebben er hun bloed vergoten, gaande van de onfortuinlijke Crassus, wiens hoofd in Carrhae werd afgesneden, tot de laatste heidense keizer Julianus de Afvallige, *afvallig* omdat hij zich opnieuw uit het christendom had bekeerd. Telkens weer leefde in het Oosten de hoop op, het Romeinse juk af te schudden, telkens weer zocht men revanche voor de nederlaag van de Trojanen, van de Perzen en van Carthago.

Nadat keizer Pertinax in 193 werd vermoord, riepen de legioensoldaten in de provincie *Pannonia* (een deel van het huidige Hongarije) hun gouverneur en generaal Septimius Severus tot keizer uit. Septimius Severus was geboren in Leptis Magna in het huidige Libië uit een oude Fenicische familie. De Romeinse historici beschrijven zijn oosters, Afrikaans voorkomen; zijn zus sprak nauwelijks Latijn en hijzelf behield zijn leven lang een zwaar accent. Hij was in 185 in Gallië gehuwd met een Syrische prinses, die de dochter was van de hogepriester van Emesa in Syrië. Van dan af zou de Syrisch-Arabische zonnecultus van die stad jarenlang de officiële eredienst worden van het Romeinse rijk. Hoe vreemd keken de Romeinen niet op, toen hun beeldschone keizer-hogepriester Elagabalus elke ochtend vóór de zwarte steen in de tempel van zijn Syrische vaderstad het exotisch ceremonieel voltrok, waarbij hij met een gouden kroon op het hoofd en gehuld in een lang kleed met wijde mouwen, met gouddraad bestikt, danste voor zijn god op de tonen van een muziekcorps, bestaande uit fluiten, trompetten en cimbalen en in het gezelschap van danseressen? Het ontlokte ooit de opmerking aan de grote godsdiensthistoricus Franz Cumont: *“Il y eut un moment où le Césarisme parut sur le point de se transformer en un khalifat.”*⁵

4 Tacitus, *Historiae* 5: 13, vgl. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom* (Dalp Taschenbücher 331) Bern 1957, blz. 83 en in het algemeen S. Eddy, K., *The King is dead. Studies in the Near Eastern resistance to Hellenism*, 334-31 B.C., Lincoln 1961.

5 Geciteerd door Piganioi, A., *Histoire de Rome* (Clio), Parijs 1949, blz. 405 (zonder precieze verwijzing; de zin is ontleend aan het voorwoord van Cumont, F., *Les mystères de Mithra*, Parijs 1902, blz. XI).

Dat is inderdaad wat er uiteindelijk zou gebeuren: vanuit Arabië zou de islam een nieuw Oosters rijk in Azië en Noord-Afrika vestigen. Nochtans profileerden de kaliefen van Bagdad zich als de erfgenamen van Alexander, door naar het model van de bibliotheek van Alexandrië in Bagdad een groot studiecentrum te stichten voor Griekse filosofie. Doch ook nu weer bleef de westerse antipropaganda niet achter. Zo heeft de Amerikaanse geleerde P.J. Alexander in een meesterlijk, postuum uitgeven boek haarfijn uit de doeken gedaan hoe in christelijke, Syrisch-melkitische milieus reeds zeer vroeg na de islamitische veroveringen een anti-Arabische propagandatekst is ontstaan, een apocalyps die apocrief aan Methodius werd toegeschreven en die via Byzantium en de beide Siciliën het westen heeft bereikt.⁶ Daar zou hij rond 950 een bron worden voor de *De Ortu et Tempore Antichristi* van Adso (het personage van Eco's *Naam van de Roos*), voor een reeks Sibyllijnse teksten die vanaf de 11e eeuw tot stand kwamen en waarvan sommige van adembenemende muziek werden voorzien,⁷ alsook voor zovele andere apocalypsen. Daarin werd voorzgd dat er een laatste keizer uit het westen zou komen, die Jeruzalem veroveren zou en zijn kroon zou neerleggen op het Graf van Christus ... Dit vrome verhaal zou één van de belangrijke drijfveren worden voor de Kruistochten.⁸ Steeds keert aldus het motief weer van het grote, eindtijdelijke conflict van het Oosten met het westen.

De ontdekkingsreis

Komen we tot het aardrijkskundige thema. Het oudste genre van het Griekse proza is de zogenaamde periëgetische literatuur. Het zijn werken van Grieken uit de preklassieke tijd, waarin zij hun reis beschrijven rond de wereld (zoals de titel van het genre aangeeft). De impuls werd gegeven door de aard van het Griekse land: kleine vlaktes omringd door hoge bergen en schier ontoegankelijke valleien, waardoor de bewoners welhaast in zee gedrukt werden. Vele steden waren alleen over water bereikbaar en zodra de bevolking

6 Alexander, P.J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley & Los Angeles 1985.

7 Vgl. de prachtige opnamen van de Capella Reial de Catalunya o.l.v. Jordi Savall.

8 Zie daarover Erdmann, C., 'Endkaiserglauben und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, blz. 394-403 en mijn artikel 'Al-Qumāma et le Qā'im de 400 H.: le trucage de la lampe sur le Tombeau du Christ', in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras II* (OLA 83) 1998, blz. 171-190.

dermate was toegenomen dat het beschikbare landbouwareaal niet meer toeliet de monden te voeden, werd uitwijking spoedig de enige mogelijkheid. Zo gingen de Grieken de wereld verkennen en stilaan de gehele Middellandse Zeekust met kolonies bezaaien.

Daardoor werden de Grieken het eerste volk dat bewust over de eigen grenzen ging kijken, dat de andere volkeren in hun anders-zijn ging beschrijven. Men wilde weten wat men kon tegenkomen als men zich aan een verre tocht ging wagen. Zo is het begrijpelijk, waarom deze literatuur een voor die tijd dermate realistisch karakter kon krijgen. Men ging de omliggende culturen objectiveren. Dat was geheel nieuw. In feite had reeds Homerus in zijn *Odysee* daar een eerste aanzet toe gegeven, maar nu verdwijnt uit de teksten ook het wonderbaarlijke, sprookjesachtige en legendarische aspect. De omliggende wereld wordt gaandeweg onttoerd en ook herbergzaam. Stilaan verandert de aarde daarmee van gelaat. Het oude, mythische Mesopotamische (en ook wel bijbelse) wereldbeeld, waarbij Babylon of Jeruzalem de navel van de wereld was die toegang verschaft tot de onderwereld – een onderwereld die evenals de hemel door goden en demonen wordt bewoond⁹ – ruimt plaats voor een zakelijke aardrijkskundige beschrijving. Weldra ging men de eerste landkaarten ontwerpen, aan de hand waarvan men de aarde en de zeeën kon verkennen. Men ging afstanden meten en zelfs de omtrek van de aarde bepalen. Griekenland was dan al lang niet meer het centrum van de wereld, maar het werd wel de maatstaf voor cultuur en beschaving.

Een belangrijke coryfee van deze aardrijkskundige exploratie, die meteen de band legt met de geschiedschrijving en dus met het voorgaande thema, is Herodotus geweest, die vaak en wellicht ook terecht de *vader van de geschiedschrijving* wordt genoemd. Om de wereld waarin het conflict van Griekenland met het Perzische rijk was ontstaan beter te begrijpen, vertrok hij op reis, zoals hij het zelf schrijft over Solon: *katà theôrian prófasin* – ‘om de wereld te zien’. Herodotus is de eerste die de geschiedenis niet louter vanuit zijn eigen, Grieks standpunt benadert; hij tracht ook dat van de ander te begrijpen. Zo ontstaat tegelijk een vorm van subjectiviteit. Dit verklaart waarom boeken van dan af ook worden uitgegeven onder de naam van hun auteur, zoals we al lezen in de fiere aanhef van Herodotus’ oeuvre, in tegenstelling tot teksten uit het Oude Oosten, die

9 Vgl. Wensinck, A.J., *The Navel of the Earth* (Verhandelingen der Kon. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N.R. 17.1) Amsterdam, 1916.

bijna altijd het werk waren van een anonieme klerk. Om te weten waarom iets is gebeurd en hoe de werkelijkheid in elkaar zit, gaat de auteur zich persoonlijk en ter plekke informeren: dat is de empirie van Herodotus.¹⁰

De ontdekkingsreizen en de kolonisatiebeweging in de recentere geschiedenis, maar ten dele ook reeds de Kruistochten, zijn niets anders dan de verre voortzetting van die antieke periëgeten. Ook al speelden economische motieven mee, toch hebben hun eindeloze exploraties ook iets heroïsch en tegelijk wetenschappelijks. De moderne mens leerde de wereld kennen, met haar talloze vreemde culturen en godsdiensten, waardoor meteen ook de relativiteit duidelijk werd van de eigen traditie. Deels ging men die andersheid ook duiden aan de hand van antieke verklaringsmodellen.¹¹

Het ontluiken van de redelijkheid

Zo komen we dan tot de filosofie. Het is opvallend dat de Griekse filosofie en wetenschap helemaal niet in Griekenland zelf is ontstaan, maar wel in het zogenaamde 'Groot-Griekenland': op de kusten van Klein-Azië, in het zuiden van Italië (zoals in het plaatsje Elea, waar een ganse school oude wijsgeren vandaan kwamen, onder wie Parmenides) en op Sicilië.

Nu had die vroegste filosofie waarschijnlijk een veel sterker religieus en mythisch karakter dan men zich vaak voorstelt. Probleem is evenwel dat Aristoteles vrijwel onze enige bron is voor de ontstaansgeschiedenis van de Griekse wijsbegeerte. Herhaaldelijk vat hij zijn filosofische analyse aan met een beschrijving van de voorafgaande wijsgerige traditie terzake. Het zal wel niet verwonderen dat Aristoteles een filosofisch sterk gekleurd verhaal heeft opgehangen, ook al omdat hij reeds eeuwen afstand van zijn allereerste voorgangers.

De oudste filosofie lijkt hoe dan ook een vorm van natuurfilosofie te zijn geweest. Zij herinnert daarmee sterk aan oude, mythische

10 Schepens, G., *L' 'autopsie' dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.C.* (Verhandelingen van de Kon. Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 42) Brussel 1980, blz. 65-69.

11 Zie bijvoorbeeld Van Houdt, T., 'Over de eenheid en verscheidenheid van volken. José de Acosta en het Indianenprobleem', in: *Handelingen van de Kon. Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 47, 1993, 141-164 (over een aristotelisch gefundeerd, universalistisch verklaringsmodel uit de 16e eeuw).

oorsprongsverhalen. Het lijken wel kosmogonieën, waaruit de namen van de goden zijn weggedacht of weggelaten. Inderdaad moet het iets dergelijks zijn wat er is geschied. Op hun tochten doorheen de toenmalige wereld kwamen de Grieken overal op de Klein-Aziatische en Italische kusten volkeren tegen die aan hun goden andere namen gaven, ook al waren het goden die een gelijkaardige rol vervulden als de hunne en die eveneens met natuurelementen (aarde, lucht, water, vuur, ...) verband hielden. Dikwijls bestond bovendien in de Semitische maar ook in de Hettitische wereld de gewoonte, de namen van goden niet uit te spreken omdat hierop een taboe rustte, zoals dat trouwens ook met het Bijbelse 'tetragram' JHWH gebeurde (van sommige goden zijn de echte namen niet eens overgeleverd!), maar te omschrijven met een titulatuur van goddelijke attributen; bij de joden was dat meestal 'Adonai' of 'Heer'.

Tegelijk ging, doordat zij zich in verre landen vestigden, voor de Grieken het milieu verloren waarin de voorvaderlijke mythen zich afspeelden. In het centrum van Griekenland prijkte de Olympus-berg als woonstee van de goden, maar in Azië en het zuiden van Italië lag die onbereikbaar veraf. Zo werd de verankering verbroken van het oraal overgeleverde waardesysteem dat de mythen weerspiegelen, samenhangend met de instellingen van het moederland.

Gevolg van dit alles was dat de Grieken, ver van de oorspronkelijke geografische situering van hun goden en mythen, de persoon van de goden gingen losmaken van zijn attributen, zodat deze een soort hypostasen konden worden. De vergoddelijkte natuurelementen werden immanent en gedemythologiseerd en verwerden tot de ware, nieuwe goden. Zulks blijkt bijvoorbeeld uit de inbeschuldigingstelling van goddeloosheid jegens Socrates: 'Hij zegt dat de zon een stuk steen is en de aarde een kluit grond.' Dergelijke aanklachten tonen aan wat het hoofdbezwaar tegen de filosofen was: niet zozeer het ontkennen van het bestaan der goden, maar wel de ontkenning van de band tussen de goden en de wereld. Men ziet af van de plastische, dramatische verhalen van de kosmogonieën (zoals verdicht in Hesiodus' *Theogonia*), die weerspiegeld worden in de aardse werkelijkheid; alleen het stramien van de mythe blijft over. De goden worden vervangen door natuurelementen; de wijze waarop zij zich verhouden en ontwikkelen kan men van dan af op natuurfilosofische en wetenschappelijke wijze beschrijven.

De geestelijke ontvoogding en de ontwikkeling van relatieve denkvormen

Precies zoals de natuurelementen onttoverd werden en gedemythologiseerd, als gevolg van de confrontatie met de omliggende volkeren, zo werden ook vreemde culturen voortaan op een objectieve manier benaderd, zodat de cultuur een relatief karakter kreeg.

Het Griekse denken heeft de mens ontvoogd en autonoom verklaard. Het was de sofist Protagoras van Abdera (490- ca. 430/429), die met zijn beroemde uitspraak dat 'van alle dingen de mens de maat is, van de zijnden voor hun bestaan, van de niet-zijnden voor hun niet-zijn', het waarheidscriterium in de mens zélf heeft gevestigd. Om te oordelen over de dingen en over hun existentie kan de mens alleen beroep doen op zijn particuliere waarneming, die evenwel van nature contingent is, gebonden aan de toevallige omstandigheden waarin het waarnemende individu verkeert. Daarmee komt het criterium van de waarheid voortaan niet meer van een mythe, maar vanuit het denken en de waarneming zelf. Protagoras zegt niet dat er geen goden zouden zijn, alleen is het niet mogelijk hun bestaan aan te tonen, omdat onze waarneming te kortstondig is om zicht te krijgen op de eeuwigheid. De mens kan slechts betrouwen op een relatieve waarheid, die hij kent uit particuliere waarnemingen; hij kan zich slechts door zijn *oordeel* laten leiden en hij is daarbij geheel op zichzelf aangewezen.¹²

Daaruit vloeide haast vanzelf een vorm van cultuurrelativisme voort. Ook dit leerden de sofisten, die als rondtrekkende professoren voortdurend met de relativiteit van lokale gewoonten geconfronteerd werden. Zo roepen volgens Hippias de mensen onder de vorm van wetten en gewoonten ongelijkheden in het leven die conventioneel zijn en niet intrinsiek met de menselijke natuur verbonden. Alle mensen zijn inderdaad fundamenteel verwant.¹³ Deze gedachte mondt tenslotte uit in de definitie die Isocrates (*Panegyricus* 50) geeft van de Griekse cultuur: 'Het begrip "Grieken" heeft minder betrekking op de afkomst, dan op een bepaalde ingesteldheid; daarom zullen we eerder «Grieken» noemen wie deel wil hebben aan onze cultuur, dan degenen die eenzelfde afstamming hebben als wij.'

Het relativisme en cultuurrelativisme, *'dieser echte seinsbedingte*

12 Vgl. mijn artikel 'Het mensbeeld in de Griekse cultuur', *Tetradio* 14, 2005.

13 Plato, *Prot.* 337 c-d. Dezelfde gelijkheidsgedachte van alle mensen verschijnt zelfs nog uitdrukkelijker bij diens tijdgenoot Antiphon – DK 44B2, 10.

*Subjektivismus, der unser, der Westler, Herz ist, das wir klopfen hören wollen*¹⁴, kwam vervolgens terecht in het Romeinse, in oorsprong stoïcijnse *humanitas*-ideaal. Ook al klagen we soms over het ethische verval dat er nu en dan uit voortvloeit, toch werd het zó wezenlijk voor ons Europees denken, dat het deel ging uitmaken van onze denkvorm zélf en van de taalstructuren die ze uitdrukken. Het waren eens te meer de Griekse sofisten die de onderschikkende zinsbouw gingen cultiveren, uitmondend in de retorische periode. Als de dingen immers relatief zijn en onderling verband houden, onderling op elkaar ingesteld zijn en elkaar verklaren, maar ook subjectief zijn en in een bepaalde verhouding staan tot de subjectieve waarnemer die ze objectieveert, dan moet men zulk verband ook kunnen uitdrukken. Daartoe is een syntactisch zinsverband nodig om een reeks begeleidende omstandigheden te ordenen rondom één centrale gedachte.

Het Latijn ging bovendien middelen ontwikkelen om de relatieve uitdrukking van de tijd mogelijk te maken: de *consecutio temporum* of 'overeenkomst der tijden'. Daardoor werd het mogelijk te onderscheiden of een handeling voor-, gelijk-, of natijdig is ten opzichte van een andere. In de relatie van hoofd- en bijzin werd het toepassen van deze regels verplicht. In de middeleeuwen zal, vooral door het onderwijs, de druk van het Latijn zó groot worden, dat ook andere Europese talen, waaronder de Germaanse, dit systeem zullen overnemen. Daarmee heeft de westerse mens een arsenaal aan denkcategorieën ontwikkeld die zózeer in onze Europese talen zijn ingebakken, dat velen van ons denken dat zij universeel geldend zouden zijn. Althans lijkt wetenschappelijk denken zonder deze categorieën en hun uitdrukkingsvormen onmogelijk.

Aan dit gevoel voor relativiteit zou wel eens een grondhouding kunnen beantwoorden in de Europese cultuur, die haar interne dynamiek en creativiteit verklaart, haar drang naar ontvoogding en naar secularisatie. Dat is althans wat de Franse geleerde Rémi Brague voorstaat, in wat hij de gedachte van de '*secondarité culturelle*' heeft genoemd,¹⁵ als één der grondkenmerken van de Europese 'existentie' en cultuur, waardoor wij ons beschouwen als de erfgenamen van een traditie die buiten onszelf ligt en waardoor wij dus altijd weer 'existeren', *uit staan* naar een onbereikbare en nooit te bevredigen geestelijke vervulling. Dit gevoel van '*secondarité cultu-*

14 Haecker, Th., *Vergil. Vater des Abendlandes* (Fischer Bücherei 213), Hamburg 1958, blz. 109.

15 Brague, R., *Europe, la voie romaine*, Parijs, 1992, blz. 139-144.

relle' is volgens Brague typisch Romeins, want de Romeinse cultuur is mateloos schatplichtig aan andere, en dan vooral aan de Griekse cultuur. Toch leidde dit niet tot assimilatie; men bleef zich de overname steeds bewust, doordat zij het gevolg was van een proces van *inclusie*.¹⁶ De Europese creativiteit is een zoektocht naar haar bronnen, die buiten haarzelf gelegen zijn. Dit verwekt telkens weer een *'existentieel' moment*: men streeft naar iets anders, met een gevoel van permanente afhankelijkheid en onvoldaanheid, in een eeuwige queeste naar de geïdealiseerde 'klassieke' wortels.

De virtuele, ideële continuïteit met de antieke wereld houdt ook een gevoel van andersheid (*altérité*) en vervreemding in: aangezien de broncultuur buiten haarzelf ligt, verschijnt de Europese cultuur volgens Brague voortdurend als *'immigrée à elle-même'*. Daarom gingen de Romeinen de culturele afhankelijkheid *op zich* koesteren en het indirect verworven erfgoed schatten boven zijn oorsprong – *'comme si l'Européen était le seul héritier du Grec; comme si, surtout, l'héritage avait paisiblement glissé de l'un à l'autre, sans rupture'*.¹⁷ Zo'n gevoel van vervreemding wekt ook de drang op tot *aemulatio*: het verlangen om niet alleen na te volgen, maar ook te overtreffen. Precies deze drang is de drijfveer van de creativiteit. De Europese, Romeinse cultuur meet zich daarbij de rol aan van een soort universeel moderator. Van alles beoordeelt zij de waarde, zoals Vergilius het al zo prachtig verwoordde:

*Weet, Romein, dat gij de volkeren moet overheersen.
Dát is uw gave: aan de vrede uw beschikking opleggen,
sparen wie zich onderwerpt en de stouten verslaan.*¹⁸

De joods-christelijke Openbaring speelde zich eveneens geheel buiten Europa af, in 'het Heilig Land' – een land waarheen men eeuwenlang pelgrimeerde vanuit een soort nostalgisch verlangen. Het lijkt wel een nooit aflatende zoektocht naar een verloren paradijs. Ook op dit vlak kwam er reeds tijdens de oudheid een proces van inclusie op gang, waarbij de Bijbelse waarheden in de Romeinse wereld werden gehelleniseerd en door de kerkvaders middels Griekse filosofische begrippen gesystematiseerd.

16 Brague, *Europe*, blz. 138.

17 Brague, *Europe*, blz. 158.

18 Vergilius, *Aeneis* 6: 851-853. Vergelijk het prachtige boek, vandaag enigszins in vergetelheid geraakt, van Theodor Haecker (hoger geciteerd, nota 12).

Nochtans lijkt ons de analyse van Brague veel te exclusief *Romeins*. Daarmee veronachtzaamt hij twee belangrijke facetten van onze cultuur. Omtrent het eerste neemt hij nog een standpunt in; het tweede lijkt hij zich niet eens bewust.

Culturele antipoden

Om met het eerste te beginnen. Volgens Brague mist de Arabische, islamitische cultuur dit gevoel van '*secondarité culturelle*' en dus van relativiteit en andersheid, dat voor onze Europese beschaving zo kenmerkend is.

Het is inderdaad waar dat ons begrip van *renaissance* in de islamwereld onbekend is gebleven.¹⁹ Het westers denken stoelt op zo'n herontdekking van een geïdealiseerd verleden, waarbij men zich van de culturele bronnen uit de oudheid gescheiden voelde door een barbaars spektakel: het tussenspel van de middeleeuwen, dat de humanisten zo spoedig mogelijk wilden doen vergeten. Juist die gespletenheid zou vanaf de renaissance een nooit geziene dynamiek op gang brengen, die de inzet werd van onderzoek, ontdekking en vernieuwing. Paradoxaal is wel, dat de moderne technologie een vlucht heeft genomen die haar mijlenver verwijderd van de onvolprezen antieke '*artes*'. En toch bleef doorheen de geschiedenis een gevoel van decadentie overheersen,²⁰ dat men in opeenvolgende renaissances trachtte te boven te komen.

Brague verliest evenwel uit het oog dat er in de Arabische cultuur in feite een omgekeerde '*secondarité culturelle*' heeft bestaan. Zoals dat reeds in de eeuwen vóór de islam met de christelijke, Syrische taal en literatuur het geval was, nam het oosters denken, zowel het christelijke als het joodse en vervolgens ook het islamitische, de Griekse denkwijze over: de Griekse filosofie, maar ook de Griekse manier om gedachten te formuleren. De Arabische middeleeuwse letteren zijn niet denkbaar zonder het Grieks. Men nam niet alleen een groot aantal Griekse woorden over in het Syrisch en vervolgens ook in het

19 We laten hier de zgn. *nahda* van de 19e eeuw buiten beschouwing, die een geheel andere dimensie heeft.

20 Daarvan getuigt een werk als dat van Edward Gibbon, *History of the decline and fall of the Roman Empire* uit 1776-1788, alsook de gedachte van de *Untergang des Abendlandes*, de titel van het vermaarde belangrijkste werk van de cultuurfilosoof Oswald Spengler, uitgegeven in de naoorlogse jaren 1918-1922.

'klassiek' Arabisch om filosofische en theologische begrippen weer te geven; zelfs de taalstructuur onderging diepgaande invloeden vanuit de Griekse syntaxis. Men moest immers de ingewikkelde, onderschikkende zinnen van het Griekse denken in het Arabisch kunnen weergeven.

De Arabische middeleeuwse filosofie, theologie en wetenschap was nochtans verre van alleen een vertaalcultuur. De invloed van het Griekse op het Arabische denken kan men niet alleen aan de hand van vertalingen inschatten. Veeleer is de Arabische filosofie en wetenschap eenvoudig de voortzetting, in een haast perfecte continuïteit, van de laat-antieke Griekse filosofie, theologie en wetenschap, maar dan gesteld in het Arabisch. Tussen beide is er nauwelijks een breuk. Wel heeft men bepaalde denkbeelden aangepast aan het islamitisch monotheïsme, maar dit hadden de Kerkvaders hun al voorgedaan. Bijgevolg hadden Arabische denkers wel degelijk een gevoel van intellectuele afhankelijkheid van hun Griekse voorgangers, maar dan wel zonder de gedachte van '*secondarité*'; als er bij hen een breuk is met de oudheid, dan betreft die in de eerste plaats de taal.

Zo hadden Arabische filosofen en wetenschappers in de middeleeuwen deel aan hetzelfde culturele erfgoed als wij.²¹ Dat bewijzen onze scholastische denkers zoals Albertus Magnus en Thomas van Aquino, die rijkelijk putten uit – en ook wel polemiseren tegen – Avicenna, Averroës, Farabi en nog vele anderen, die zij trouwens voortdurend bij name aanhalen. Het was niet zozeer de islam en de islamitische cultuur die hen inspireerde, maar wel het Griekse, peripatetische en neoplatoonse denken dat de Arabische geleerden voortzetten. Het is dus verkeerd dat denken voor te stellen als een soort depot, met louter en alleen vertalingen van antieke werken, dat overbodig werd van zodra men de originele teksten van Plato en Aristoteles uit de bibliotheken van Constantinopel leerde kennen. Er waren ook oorspronkelijke ideeën bijgekomen van Arabische geleerden, die één geheel gingen vormen met Griekse wijsgerige inzichten, die zij commentarieerden en verder zetten en die als zodanig het middeleeuwse denken van het westen hebben bevrucht. In die zin maakt de middeleeuwse Arabische cultuur en wetenschap integraal deel uit van onze traditie. Net zoals de islamitische wereld tot

21 von Grunebaum, G.E., *Der Islam im Mittelalter* (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich-Stuttgart 1963, blz. 432-433: "Der Osten erwies sich als der gewissenhaftere Erbe, bis sich der westen, vom Osten her angespornt und unterstützt, reumütig seinen Ursprüngen wieder zuwandte."

op vandaag geen breuk ervaart met het verleden, hadden Europese geleerden vóór de renaissance niet het gevoel in ‘middeleeuwen’ te leven, maar sloten zij rechtstreeks aan bij hun antieke voorgangers, van wie zij het denken meenden voort te zetten.

De gespletenheid van Europa

Brague verliest nog een tweede constituerend element van Europa uit het oog, wellicht omdat hij al te zeer een Frans en dus ook een Romeins standpunt inneemt. In de Germaanse wereld is het gevoel tot de *romanitas* te behoren altijd minder groot geweest, omdat men nu eenmaal tot een andere taalfamilie behoort. Daarbij hoorde ook een geheel ander samenlevingsmodel. Het hiërarchische, piramidiaal geordende Romeinse staatsbestel was de Germanen volkomen vreemd. De Romeinse staatsgedachte ontvoogdt iedere burger van zijn banden met de stam en maakt van hem een vrij individu dat alleen tegenover de gehele gemeenschap verantwoordelijk is.

In de Germaanse traditie overweegt sinds de oudheid de idee van de ‘natie’ op die van de ‘staat’. Het gevoel tot een stam te behoren impliceert een ander rechtsgevoel, het zogenaamde *Sippenrecht*. Dat blijkt al uit het feit dat de Germaanse leider Arminius begin 1^e eeuw pas in opstand kwam tegen de Romeinse overheersing toen Varus volgens Romeinse principes recht ging spreken en daarmee *de facto* het *Sippenrecht* ophief. Hier schuilt sindsdien de tweede grote scheidingslijn die doorheen Europa loopt, naast deze tussen de Griekse (en vervolgens ook Slavische) van het latere Oost-Romeinse rijk en het Latijnse westen.²²

Heel de middeleeuwen door bleef deze tegenstelling latent aanwezig. De Gallo-Romeinen, daarna de Franken en Capetingers slaagden erin hun land te verenigen, ondanks het feodalisme, terwijl Duitsland tot in de 19^e eeuw versnipperd bleef. De Salische Wet, als meest typische *lex barbarorum*, die inzonderheid met betrekking tot de erfopvolging als haar grote tegenhanger de *Lex Saxonum* had, was

22 Vergelijk voor dit alles Laqueur, R., *Das deutsche Reich von 1871 in weltgeschichtlicher Beleuchtung* (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart. Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der gesamten Staatswissenschaften 88), Tübingen 1932 en mijn artikel *De islam en de wording van de Europese identiteit*, in: *Europa: identiteit en identiteiten*, interdisciplinair colloquium, *Handelingen der Koninklijke Zuid-Nederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, 56, 2002, blz. 39-40 nota 20.

daarvan een duidelijke weerspiegeling. Zij getuigt in alle opzichten van een middeleeuwse geest. Hetzelfde kan ook gezegd worden over de taal. Het Keltisch was nauw aan het Latijn verwant en dit verklaart waarom de Kelten zich zo gemakkelijk lieten romaniseren en een vulgair Latijn gingen spreken. In gebieden waar de bevolking gemengd was, zoals in onze streken, ontstonden mengculturen. Het is opvallend hoe lang deze verschillen verder leven. Zo is het op zijn minst merkwaardig dat de Reformatie vooral in die gebieden ingang vond, die buiten de grenzen van het Romeinse rijk vielen, precies omdat de mensen er afkerig waren van de Latijnse juridische en hiërarchische ordening van de Kerk van Rome.

Zo begrijpen we ook waarom men in Duitsland, als het ware over de Latijnse tussenschakel heen, graag rechtstreeks ging teruggrijpen naar de Griekse bronnen zélf van de Europese cultuur. In het voetspoor van de befaamde kunsthistoricus Johann Joachim von Winkelmann (1717-1768), die een lans brak voor een esthetiek gebaseerd op het Griekse vormenideaal, hervormde de beroemde taalkundige en (taal)filosoof Wilhelm von Humboldt, tevens vooraanstaand Pruisisch staatsman, het Duitse onderwijssysteem op baanbrekende wijze. Hij legde daarmee niet alleen de grondslag voor de wetenschappelijke studie van de 'klassieken' aan de universitaire letterenfaculteiten, maar ook voor het gymnasiumonderricht, waarbij de studie van de Griekse wereld in het brandpunt van de belangstelling kwam. Ook al dreigde daarmee de aandacht voor de (oude) oosterse wereld in de verdrukking te geraken, toch heeft als gevolg van het filhellenisme van von Humboldt het Duitse filologische onderzoek van de *Altertumswissenschaft* een nooit geziene vlucht genomen, nauw verbonden met de liberale vooruitgangsidee. De intellectuele omwenteling was zó groot, dat bijna alle oudere publicaties over de antieke wereld sindsdien nagenoeg onleesbaar en waardeloos zijn geworden.

De secularisatie, drijfveer voor creativiteit

We geloven dan ook dat er een andere, veel gewichtigere stimulerende kracht in de Europese cultuur werkzaam is dan alleen de '*secondarité culturelle*' waarover Brague het heeft. Zij kon ontluiken dankzij een bijzondere houding tegenover de Wet. Een aantal evangelische Jezuswoorden vormden de voedingsbodem: 'De sabbat is gemaakt voor de mens en niet de mens voor de sabbat' (Mc. 2: 27),

alsook: 'Geef aan de keizer wat de keizer toekomt en aan God wat God toekomt' (Mt. 22: 21). Wetten en zelfs religieuze wetten kregen van daaruit een relatieve en tijdelijke, wereldlijke draagwijdte. Het geweten primeert voortaan op de striktheid van regels. Het is aan het oordeel overgelaten, aan het individuele *geweten*, om na te gaan hoe men in een concrete situatie moreel moet handelen, weliswaar aan de hand van algemeen geldende ethische principes, die wél een godsdienstige grondslag hebben. De wet zelf verliest ten dele haar goddelijk karakter; zij is menselijk maakwerk en berust op conventie. Daarom is die wet ook veranderlijk. Zij moet telkens weer aan de omstandigheden en aan de tijdsgeest worden aangepast. Dit sluit de mogelijkheid van vooruitgang in.

Voor al de tweede evangelische uitspraak heeft voor gevolg, dat er een politieke, burgerlijke wet kan bestaan, los van de godsdienstige. Dit liet toe het Romeinse recht in een christelijke samenleving te integreren. Zelfs de Kerk heeft dit gedaan: het kerkelijke recht is Romeins recht en de kerkelijke hiërarchie is een kopie van het Romeinse staatsbestel, waarbij de bisschoppen op het niveau komen van de provinciegouverneurs, volgens dezelfde geografische indelingen, en de paus (de patriarch) op het niveau van de keizer.

De invoering van het Romeinse recht bracht tevens het Romeinse *humanitas*-ideaal met zich mee: het humanisme biedt naast het ideaalbeeld van de Griekse *Übermensch* ook ruimte voor menselijkheid en medemenselijkheid. Het heeft aandacht voor de zwakheid van de mens en stelt daarom naast de gerechtigheid ook de billijkheid.

Zo kreeg het recht in de christelijke wereld een heel ander gelaat dan in de joodse of islamitische. Daar is het recht een religieus recht van strikte leefregels, een orthopraxie die door schriftgeleerden – rabbijnen of *'ulamâ* – uit de Openbaring wordt afgeleid. Het recht heeft er een absolute, eeuwige geldigheid en de rechtsgeleerdheid is er onderdeel van de theologie. Men ontwikkelt een casuïstiek, die al te vaak in vormen van fundamentalisme en rigorisme dreigt om te slaan en waarbij de vormelijkheid en de letterlijkheid primeren op de zin en de geest van de wet.

In de westerse wereld heeft het recht vooral een kader geschapen van maatschappelijke en politieke orde, waarbinnen de gedachten zich in meerdere of mindere mate vrij en autonoom kunnen ontwikkelen. Secularisatie en Verlichting zijn daarmee, hoe paradoxaal dit op het eerste gezicht ook moge lijken, kerngedachten van de christelijke traditie.

Athene en de oorsprong van de westerse vrijheid

HANS VERBOVEN

Inleiding

Op het hoogtepunt van de Griekse schulden crisis in 2010 woedde er in Duitsland een hevig debat over de wenselijkheid van steunmaatregelen om het virtueel bankroete mediterrane land te redden. Men verweet de Grieken hun financiële hybris en de realiteitsvreemde, spilzuchtige staatseconomie. Sommige opiniemakers en politici waren echter van mening dat het – los van de geschetste vaststellingen – niets minder dan een plicht, ja zelfs een erezaak was om Griekenland, de bakermat van onze beschaving, te helpen. Kanselier Merkel vond steun voor een compromis waarbij tegenover de Duitse steun harde garanties en maatregelen voor de toekomst stonden. Dat cultuurhistorische argumenten en begrippen als erezaak in economische en politieke discussies in Duitse kwaliteitskranten opduiken, is toch wel merkwaardig. Nog in de 21e eeuw na Christus teren de Grieken blijkbaar op de *goodwill* die hun voorouders in dat kleine zonnige hoekje in de Middellandse zee opgebouwd hebben. Nog vandaag wordt hen rente betaald op een geestelijk kapitaal dat niet te kwantificeren valt. Over dat kapitaal willen we het hier hebben.

We hadden het in dit artikel over de wetenschap, de beeldende kunsten, de literatuur of de wijsbegeerte kunnen hebben. Maar de titel geeft al aan waarop onze keuze viel. De democratie en de vrijheid van het individu zijn dus maar twee van de vele gebieden waar Hellas het westen *getekend* heeft. De vrijheid van het individu, het zich losmaken van het juk van mythe en cultus, is echter de voorwaarde voor de groei der wetenschap, wijsbegeerte en kunsten geweest. Daarom verdient ze hier onze aandacht. Hoofdzakelijk willen we in dit artikel een schets geven van het ontstaan van de westerse democratie en het vrijheidsdenken in Athene. Beknopt schetsen we groei, hoogtepunt, verval en heropstanding – sindsdien een cyclisch proces – zodat de

lezer vanuit het verleden de uitdagingen van het heden kan doorgronden. Maar vooraleer we hiermee aanvangen, willen we even ingaan op de enorme betekenis van Hellas voor het westen.

*De actualiteit van Hellas*²³

Waarom keert het oude Hellas steeds terug in onze beschaving? Waarom zijn historische boeken over de antieke oudheid zo succesvol en krijgt ze de aandacht van Hollywood – denk aan de recente, alles-behalve ideologisch neutrale spektakelfilms 300, Troje en Alexander de Grote? Misschien schuilt er wel romantiserend escapisme in onze aandacht voor de oudheid? Misschien zien we Hellas en Rome net als generaties vóór ons als ‘museum van oudheden, een curiosum, een eigenaardig cultuurfenomeen’.²⁴ Maar dat zou geen verklaring bieden voor de hardnekkigheid waarmee elke tijd opnieuw haar verhouding tot de antieken wil bepalen. Er is meer aan de hand. De verhouding van onze zo complexe beschaving tot de Grieks-Romeinse oudheid schetsen is een complex gegeven, waaraan we ons niet wagen. De over het onderwerp geschreven boeken stapelen bijna zo hoog als de berg Olympus. Geleerden hebben deelaspecten haarfijn ontleed en een synthese van deze inzichten is amper mogelijk in een boekwerk van encyclopedische omvang. De geïnteresseerde lezer kan hier dus van ons slechts enkele oriëntatiepunten vinden om zelf op een Odyssee naar de ontstaansgeschiedenis van onze cultuur te ontschepen.

Zo’n reis naar het verleden heeft zeker zijn nut in het heden. Vooral in tijden waarin de pendel van de waarden richting verval uitslaat, is het nuttig zich te bezinnen over het verleden. Maar er is meer. Het unieke positieve humanistisch project dat in Hellas ontstond, leeft vandaag nog voort in het westen.²⁵ Het waren de Griekse denkers en

23 We spreken bij voorkeur over Hellas i.p.v. over Griekenland, om duidelijk het onderscheid te maken tussen de grote cultuursfeer van de laars van Italië over het stamland, de ontelbare eilanden, tot de kusten van Klein-Azië uit de antieke oudheid en de staatkundige realiteit die Griekenland vandaag is. Wanneer we over de ‘Grieken’ spreken dan kan dit gaan om de bewoners van het huidige Griekenland, maar evenzeer over de ‘oude Grieken’, de Hellenen dus, een naam die we ook wel gebruiken. Nog dubbelzinniger is het adjectief ‘Grieks’ dat we gebruiken voor het minder ingeburgerde alternatief ‘Helleens’. Toegegeven: het kan consequenter, maar de begrippen worden nu eenmaal door elkaar gebruikt en het is niet onze taak om hier een einde aan te stellen. De context zal de lezer uitsluitel bieden over wat nu precies bedoeld is.

24 Verboven, Antoon, *Hellas en de West-Europese Cultuur*. Antwerpen 1944, blz. 6.

25 Als we een startdatum wensen, kunnen we misschien het jaar 776 voor Christus nemen,

kunstenaars die de schepping op een rationele en empirische wijze trachtten te doorgronden. Vele antwoorden op grote problemen van de mens(heid) vindt men bij de Grieken. De Griekse tragedies uit de vijfde eeuw voor Christus houden ons nog steeds een spiegel van onze psyche voor. De westerse politiek, de geschiedschrijving, alle vormen van literatuur, kunst, grammatica, pedagogie, wijsbegeerte, ethiek, logica en de christelijke godgeleerdheid, grotendeels kind van de Griekse geest.²⁶

Anderzijds moet men natuurlijk ook onderkennen dat er voor vele vraagstukken van sociale, ethische, politieke en economische aard en iets als het klimaatprobleem geen vergelijking met vroeger mogelijk is. Het zou ook dwaas zijn om voor elke hedendaagse vraag een antwoord in de catechismus van Hellas te zoeken. Het resultaat van ons methodisch denken, het redeneren en voortdurend zelfstandig zoeken – iets wat de Grieken ons leerden – zal ons die antwoorden wel opleveren.²⁷ En er zijn voorbeelden van cultuuruitingen die niet naar Hellas te herleiden zijn. Tenslotte zijn Europa en de Verenigde Staten geen rechtstreekse opvolgers van Hellas. Naast Hellas (en Rome) zijn er nog de joods-christelijke en de invloedrijke, maar minder zichtbare Germaanse²⁸ componenten.

Quid Rome?

Wanneer we in deze bijdrage bijna uitsluitend over Hellas spreken, is dat niet omdat we de rol van Rome negeren of geringschatten. Het antieke Rome en het Romeinse rijk is op bepaalde vlakken evenzeer bepalend geweest voor onze Europese beschaving als Hellas. Het is Rome geweest dat na het politieke hoogtepunt van Hellas de fakkel van het hellenisme overnam en na Alexander voor een tweede keer

het jaar waarin de namen van de winnaars van de Olympische Spelen voor het eerst werden opgetekend. Het is ook rond deze periode dat de legenden van de Trojaanse oorlog en de Odyssee werden opgetekend door Homeros en andere barden. Daarbij moet dan wel direct gesteld worden dat we de voorafgaande ontwikkeling veronachtzamen.

26 Peremans, Willy, *Hellas en de Westeuropese cultuur*. Kasterlee 1963, blz. 8v. Peremans citeert hier de apologie op Griekenland van de Nederlandse historicus Jan Romein (1893-1962).

27 *Ibidem*, blz. 111.

28 Elders in dit boek, o.a. bij Gerard Bodifée, Jan Van Reeth en Roger Scruton, vindt men andere aspecten dan het hier behandelde. Deze auteurs gaan ten dele ook in op enkele Germaanse invloeden die vandaag de dag nog doorwerken in Europa en tot mentaliteitsverschillen tussen Latijns en Germaans Europa geleid hebben.

de Griekse cultuur over de wereld verspreidde. De Romeinen mogen dan wel een eerder praktisch, minder filosofisch volk zijn geweest, hun kunst inderdaad eerder academisch en classicistisch nabootsend, maar hun verdienste is er niet minder om. De Romeinen hebben de Griekse cultuur, die op hun eigen stamland in de laars van Italië en op Sicilië ook vaste originele bodem had, verspreid en doorgegeven aan latere generaties, aan ons dus. Hier ligt het begin van de hellenisering van wat later Europa zou worden.

We sluiten ons aan bij de vaststelling van Eugène Albertini: 'In hoofdzaak bleven de Griekse verworvenheden gaaf en Rome stelde ten dienste van de beschaving die het had overgeërfd, zijn geest van organisatie en discipline, het sterke imperium, waarborg van zekere duurzaamheid. Behoeder en drager van de Griekse cultuur, heeft het Romeinse Rijk aan de Grieken een werkveld geopend, veel breder dan het ooit was geweest ten tijde van Griekenlands onafhankelijkheid. Indien de Griekse kunst is doorgedrongen tot in de oasen van Mongolië, indien de cultuur van Griekse oorsprong zich heeft verspreid tot in de kloosters van Ierland, is dit aan Rome te danken, zoals het Romes verdienste is, dat de Griekse cultuur de eeuwen heeft overleefd, hetzij te Byzantium, d.w.z. in een door Rome verstevigd Griekenland, hetzij in de abdijen en scholen van het westen, om in volle klaarheid weerom te verschijnen ten tijde van de Renaissance, die beter een verrijzenis zou worden geheten.'²⁹ Overigens is Rome op sommige vlakken wel origineel geweest – getuige de inleidende cursussen die aan elke westerse Faculteit der Rechten nog steeds gegeven worden.

Hier biedt zich overigens een gelegenheid om even aan te stippen dat cultuurpessimisme een relatief gegeven is, iets van alle tijden. Zo keken vele conservatieve Romeinen met argusogen naar de triomftocht van de Griekse cultuur. Denk maar aan de woorden van Horatius: '*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agrasti Latio*' (Het veroverde Griekenland bedwong zijn ruwe overwinnaar en bracht de kunsten naar het boerse Latium). Wat voor ons het begin is van de wonderlijke ontwikkeling van Europa, was voor vele Romeinen juist een neergang van hun agrarische Latijnse cultuur. Een Cato Censorius (234-149) verafschuwde de Grieken omdat ze de Romeinse waardenkorf met plicht, soberheid, discipline en vroomheid bedreigden. Een studie van de elkaar opvolgende cultuurpes-

²⁹ Geciteerd bij Peremans: 1963, blz. 13v.

simistische stromingen in het westen zou doen uitschijnen dat onze beschaving zich steeds van een hoogtepunt verwijderd. Na elk waardenverval komt immers waardenherstel.

Athene en de democratie

In de zesde en vijfde eeuw voor Christus werden in Athene experimenten uitgevoerd om tot een bestuursvorm te komen die voor de gemeenschap en het individu welstand, vrijheid en veiligheid kon verzekeren.³⁰ Dat dit geen eenvoudig noch lineair proces was, ligt voor de hand. Men werd geconfronteerd met beperkingen, met voorspelbare en onvoorspelbare menselijke reacties, die een in theorie mooi systeem in de praktijk averij deden oplopen. Het westen heeft zich alvast sinds de Verlichting terug op de leerschool van de Griekse staatskunde gestort. En we hebben veel geleerd. In de geest van de Attische democratie zijn we een pak verder opgeschoten dan onze voorvaderen. Nooit was de mix tussen welstand, vrijheid en veiligheid in het westen zo groot. Maar gezien de onveranderlijke menselijke natuur zal die toestand niet zonder meer blijvend zijn. De leerschool van Athene toont ons ook de gevaren die steeds op de loer liggen en zou ons moeten helpen ons hiertegen te wapenen. Dat is dan wel een erg idealistische visie, misschien zelfs een naïeve, zal de lezer stellen ... Maar kijken we eens hoe het allemaal begon.

Opgang van de democratie: Solon, Peisistratos en Kleisthenes

Het is de staatsman Solon (±640-560) geweest die de Atheners verlostte van de bijzonder strenge of 'draconische' wetten van Drako, die voor bijna elk misdrijf de doodstraf voorschreven. Even belangrijk zijn echter de sociale hervormingen die Solon doorvoerde. Hij zorgde ervoor dat vele door schulden tot slavernij vervallen Atheners hun vrijheid terugkregen, hij ontzenuwde de ergste tegenstellingen tussen aristocratie en volk en ontwierp een soort *grondwet* die beiden recht deed. Daarenboven bleek Solon over een sterke persoonlijk-

30 In die vijfde eeuw voor Christus, ook wel de 'eeuw van Perikles' genoemd, schreven de grote Attische treurspeldichters Aischylos, Sofokles en Euripides hun werken, maar de meeste grote filosofen moesten toen nog geboren worden.

heid te beschikken. Hij ging zelfs jaren in vrijwillige ballingschap om te voorkomen dat men zijn autoriteit kon gebruiken om bepaalde gunsten te verkrijgen.

In afwezigheid van Solon begon het al snel te rommelen. De ambitieuze Peisistratos (600-528) pleegde twee staatsgrepen die echter beide mislukten. Hij kon enige jaren in ballingschap gaan nadenken en maakte onderwijl fortuin in de mijnbouw. Onder het motto 'derde keer, goede keer' was een nieuwe gewelddadige raid op Athene in 546 wel succesvol. Peisistratos werd tiran en zou dit tot aan zijn dood blijven. Het woord tiran had destijds echter niet de connotatie die het heden heeft.³¹ Peisistratos had de macht dan wel met geweld verworven, hij liet zich niet meer wegzetten, beschikte over een privé-militie en zorgde dat de belangrijke en lucratieve ambten door familie en trouwe vrienden bezet werden. Maar hij herverdeelde ook het land, wat hem de steun van de armen opleverde, hij nam maatregelen om economische groei te verzekeren, en bovenal: hij hield de structuren van Solon in ere en zorgde dat de wet, niet willekeur heerste.

Zijn zonen Hippias en Hipparchos volgden hem op en zetten het beleid van hun vader in wezen voort. Maar Hipparchos werd in 514 vermoord door Harmodios en Aristogeiton, sindsdien bekend als de tirannenmoordenaars.³² Hippias voelde zich bedreigd en het klimaat werd grimmiger. Dat voedde de oppositie. Kleisthenes van Athene (±570-507) kon de Spartanen overtuigen om Hippias te verjagen. Dat was in 510 een feit. Uitgerekend het oer-conservatieve Sparta, het volledige tegenbeeld van Athene, had de democratie hersteld en met Kleisthenes iemand aan het roer gebracht die nog veel consequenter en rechtlijneriger zou zijn dan Solon. De moordenaars van tiran Hipparchos werden met een prachtig standbeeld vereeuwigd – een krachtig signaal naar toekomstige kandidaten voor zo'n functie. De democratie bleek weerbaar!

De verdiensten van Kleisthenes zijn enorm. Hij zorgde ervoor dat elke burger nu volledig gelijkwaardig werd (*isonomia*). Ongeacht de maatschappelijke klasse had ieder burger dezelfde rechten

31 Tiran was iemand die de macht greep en hield, zonder zich – zoals een koning bijvoorbeeld – daarbij op een legitiem gezag te kunnen beroepen. Finley, Moses 1., *De oude Grieken*. Amsterdam 1996, blz. 43. Anderzijds werd het woord democratie in de oudheid door velen met sterke afkeer gebezigd. Finley, Moses 1., *Democracy ancient and modern*, London 1973, blz. 9.

32 De aanleiding tot de moord hing echter met een liefdesaffaire samen, niet met het verlangen naar de verdwijning van een tiran.

en hetzelfde recht tot spreken (*isegoria*). Kleisthenes verleende vele vreemdelingen en vrijgelatenen het burgerrecht. Met een ingenieuze indeling van de kiesomschrijvingen elimineerde hij plaatselijke, persoonlijke en standenbelangen. Elk kiesdistrict koos jaarlijks zijn kandidaten, waaruit nadien de leden van de staatsorganen door loting werden aangeduid. Slechts enkele ambten werden door de volksvergadering aangeduid. Het belangrijkste verkiesbare ambt was dat van strateeg – elk jaar werden er tien gekozen en alleen voor dit ambt kon men meerdere keren herkozen worden. Op voorhand werd de integriteit en bekwaamheid van de uitgelote of verkozene onderzocht en na afloop moest er verantwoording afgelegd worden. Het hoogste gezag bezat de soevereine volksvergadering (*ekklisia*), waaraan alle meerderjarige en volgerechtigde burgers konden deelnemen. Minstens vier keer per maand werd er vergaderd op de Pnyx, een rotsplateau met zachte glooiing, dat plaats bood aan ongeveer 20 000 mensen. De *ekklisia* stemde over wetten en decreten, openbare werken en financiën, en ze besliste over oorlog en vrede. Maar deze directe democratie was geen garantie voor goed bestuur. De volksvergadering reageerde soms overmoedig in voorspoed en radeloos in tegenspoed. Om de opwinding te temperen had ze de teugels van verstandige leiders nodig.

We willen het risico niet lopen ons te verliezen in details over de Atheense staatsinrichting, de kernpunten volstaan: gelijkwaardigheid, representativiteit, aanduiding door het lot en slechts beperkte verkiesbaarheid tot ambten, rekenschap afleggen en voortdurende rotatie op gezaghebbende functies. Het systeem was goed uitgedacht en beschermde de gemeenschap tegen zichzelf. Want gevaren waren er. Elke burger kon op de volksvergadering – althans in theorie – het woord grijpen. Doorgaans echter namen steeds dezelfde voormannen, specialisten in een materie, het woord.³³ Zulke volksleiders konden echter evenzeer volksverleiders worden. Om te voorkomen dat te populaire en ambitieuze lieden een greep naar de macht deden, had Kleisthenes het schervengerecht (*ostracisme*) gecreëerd, dat door andere steden gekopieerd werd. Het was een referendum waarbij eenieder op een potscherf de naam van een bepaalde persoon moest kerven die hij als een gevaar voor de democratie aanzag. De 'winnaar' werd voor tien jaar verbannen zonder evenwel zijn goederen te verliezen. De massa liet zich soms echter manipuleren en koos

33 Zie hiervoor Finley 1973, blz. 24.

lichtzinnig. Menig grote naam werd zo verbannen en – wanneer het volk zijn fout inzag – korte tijd later al terug geroepen.

Eensgezindheid in nood

Maar in dit prille begin van het westen is er al een eerste grote bedreiging, ontstaat er een strijd op leven en dood, een strijd tussen vrijheid en slavernij. Aan het begin van de vijfde eeuw voor Christus waren de Ionische kuststeden (in Klein-Azië) met steun uit andere Griekse steden in opstand gekomen tegen de Perzen. Het Perzisch rijk, vele malen groter, rijker en uitgestrekter, wilde hard optreden en maakte zich klaar voor de grootste oorlog die de wereld tot dan toe gezien had. In nood vervielen de grenzen van de *polis* en handelde Hellas (redelijk) eensgezind. Hoewel hopeloos in de minderheid, waren de Hellenen de Perzen meermaals te slim af en overklasten ze hen door hun krijgskunst, strategisch inzicht en de moed – die ook uit het feit ontsproot dat de Hellenen voor hun vrijheid, eigen land en vrouw en kinderen vochten. Voor hen stond alles op het spel, terwijl de talrijke volken in de structuren van het Perzische leger op vreemde bodem vochten voor een zaak die ze zelf allicht niet begrepen. Men kent de verhalen van de smartelijke nederlaag van de Perzen bij Marathon (490) en nog legendarischer is de figuur van koning Leonidas met zijn 300 Spartanen en de Thespische en Thebaanse bondgenoten bij de Thermopylen in 480. Er is de grote nederlaag van het zeeleger van Xerxes bij Salamis later dat jaar en ten slotte de vernietiging van Xerxes' landleger bij Plataiai in 479. De Perzen zouden nadien wel blijven stoken en profiteerden vooral van het feit dat de Grieken zich zo makkelijk tegen elkaar lieten uitspelen. En hoewel de Ionische steden in de vierde eeuw terug onder Perzische invloed kwamen, bleef de bedreiging voor de rest van Griekenland overschouwbaar.

Democratie en de emancipatie van de geest

Men kan slechts speculeren over hoe de wereld eruit gezien zou hebben mochten de Grieken deze opeenvolgende overwinningen op de Perzen niet behaald hebben. De ontwikkeling van wetenschap, filosofie en kunst zou alvast in de kiem gesmoord zijn. De Griekse vrijheid zou in de praalzucht, decadentie en verstikkende dictatuur

van de oosterse satrapieën gesmoord zijn. Enkele voorbeelden volstaan om het fundamenteel verschil in mensbeeld te verduidelijken: de Perzische koningen lieten zich als godheden vereren – iets waar Alexander en later vele Romeinse keizers ook niet aan konden weerstaan. Zoiets was voor de Grieken onvoorstelbaar. Aischylos laat in zijn *De Perzen* Atossa, de moeder van de Perzische koning, naar de ‘heerser van Athene’, de ‘gebieder van het volk’ vragen. Ze krijgt als antwoord: ‘Atheners zijn niemands slaaf, aan niemand onderworpen’ (v.241-242).³⁴ Atossa begrijpt niet hoe die Atheners er dan toe gebracht worden om zich tegen de vijand te verdedigen ... Wanneer Grieken en Macedoniërs later zouden zien hoe de Perzen zich aan de voeten wierpen van hun koning Alexander, was diens aanzien erg beschadigd. Knielen paste voor goden, niet voor mensen.³⁵

Het loont de moeite om even stil te staan bij de verdienste om op eigen gezag te gaan sleutelen aan concepten die als godgegeven golden. In Hellas stond de mens centraal en wereldlijke macht werd door de mensen verantwoord – niet door God, laat staan door een priesterkaste of despoten.³⁶ Athene was de eerste rechtsstaat in Europa, hoe lang hebben wij in deze contreien nog absolute vorsten gekend die zich op een goddelijk recht om te heersen beriepen? Op datzelfde moment uit zich het streven naar persoonlijke vrijheid ook in de wetenschap en de kunst. De natuurfilosofen emancipeerden zich van de mythologie en zochten naar verklaringen voor natuurfenomenen.³⁷ Daartoe dienden de waarneming en het redenerend vermogen van het individu, niet de mythologische verhalen, die door een Hekataios van Milete (±560-480) belachelijk werden gemaakt.³⁸ Bovendien werden de goden in de blijspelen al vanaf het eind van de vijfde eeuw op een allesbehalve plechtige of eerbiedwaardige manier neergezet.

34 In dit toneelstuk uit 472 wordt empathie voor de verslagen en vernederde Xerxes getoond. Welke andere cultuur in die periode was tot zulke gevoelens voor de ervvijand in staat?

35 Scott, Michael, *Het wrede ontwaken van een nieuwe wereld*. Amsterdam 2010, blz. 270-271. Een zelfde misprijzen voelden de Spartanen toen ze de overdadige banketten in de veroverde legertenten van de Perzische veldheren aantroffen. ‘Zo eten de verliezers’, liet een Spartaan zich ontvallen. Spartanen aten steeds een voedzame hutsepot, bereid zonder poeha.

36 Een sterke tegenstelling met bijvoorbeeld de codex van de Babylonische koning Hammurabi, die duizend jaar eerderde wetten stelde voor de onderdanen, op gezag van de Goden. Solon en zijn opvolgers ontwierpen structuren waarmee de gemeenschap zichzelf kon besturen. (Finley, blz. 46)

37 Peremans, Willy 1973, *De Griekse vrijheid*. Hasselt 1978, blz. 10.

38 *Ibidem*.

Vervolmaking onder Perikles

Na Kleisthenes verschenen staatsmannen als Themistokles (524-460) en Efiältes (?-461) op het toneel. We kunnen deze figuren hier niet de aandacht geven die ze verdienen. Er was verder nog Kimon (±510-449), ook een groot staatsman, maar tegenstander van Efiältes en later van Perikles. Los van de mérites van deze personen is de eer van de grootste staatsman weggelegd voor Perikles (495-429). Hij verscheen pas op het toneel na de dood van Efiältes, met wie hij bevriend was, en werd al gauw de erkende leider van de volkspartij. Hij radicaliseerde de democratie nog verder door de laatste standenprivileges weg te nemen en door nog enkele bevoegdheden van areopaag en archontaat, de laatste overblijfselen van de standenmaatschappij, aan het volk over te dragen. Perikles was bekommerd om de betrokkenheid van de burger bij de politiek. Daarom voerde hij zitpenningen in, die het werk van een dag compenseerden: een nuttige maatregel voor de armere Athener.

Perikles werd keer op keer herkozen als opperstrateeg, een functie die aan belangrijkheid gewonnen had. Dertig jaar lang was hij de voorman van de Atheners. Zijn redenaarstalent en bezieling waren ongeëvenaard. 'Hij had de menigte in zijn hand, terwijl hij haar de vrijheid liet. Het heette democratie, maar in feite was het een eenmansbewind', schreef de geschiedschrijver Thoukydides. Met zijn ongewone populariteit was het Perikles zeker mogelijk om zich als tiran te doen gelden, en het pleit voor hem dat hij het nooit heeft geprobeerd.

De lijkrede³⁹ van Perikles voor de gesneuvelden bij het begin van de (tweede) Peloponnesische oorlog in 431 hield de Atheners de waarden en maatschappelijk structuren voor, die ze in de oorlog tegen Sparta moesten verdedigen. Het is een apologie voor de Attische (westerse) democratische weerbaarheid en de open geesteshouding. Het is een blijvende oproep om de plichten tot de gemeenschap na te komen in tijden van gevaar. De staat beschermt het individu in vreedstijd; in oorlogstijd moet het individu de staat en de gemeenschap beschermen. Vrijheid in gebondenheid dus.⁴⁰

39 Voor een inleiding en vertaling van D. Loenen, zie *De lijkrede van Pericles* in het 'Pericles-nummer' van het tijdschrift *Hermeneus*, jaargang 46, 1975, blz. 256-274. Het tijdschrift van het Nederlands Klassiek Verbond is overigens perfect gedigitaliseerd en vanaf de eerste jaargang van 1928 tot 2003 te raadplegen op <http://www2.tresoar.nl/hermeneus/>

40 Loenen 1975, blz. 257.

Perikles spreekt o.a. over de staatsvorm en de gelijkwaardigheid van de burgers: 'Wij hebben een staatsvorm, die niet een navolging is van andere instellingen en tradities; veeleer zijn wijzelf een voorbeeld voor menig ander, dan dat anderen ons tot voorbeeld strekken. Zijn naam is democratie, omdat invloed op staatszaken bij ons niet een voorrecht is van weinigen, maar een recht van velen. In particuliere geschillen geldt voor allen gelijkheid voor de wetten en met de maatschappelijke beoordeling staat het zo: heeft iemand om iets een bijzonder aanzien, dan dankt hij een hogere onderscheiding in het publieke leven minder aan zijn klasse dan aan zijn persoonlijke verdienste. Armoede is geen schande; voor ieder, hoe arm ook, staat de mogelijkheid open, de gemeenschap te dienen ... zo hij dat kan.'⁴¹

Ook over de specifieke geesteshouding en de eis tot inzet vinden we woorden die niets aan belang hebben ingeboet. 'Zijn pover bestaan te erkennen is geen schande, eerder is het een schande, er zich niet uit op te werken. Onze burgers behartigen hun eigen aangelegenheden, maar ook die van de gemeenschap; hun werkzaamheid op andere terreinen doet aan hun kennis van staatszaken niets te kort. Want wij alleen houden iemand die zich daarvan afzijdig houdt, niet voor een "rustig burger", maar voor een "nietsnut". (...) Samenvattend noem ik dan onze stad in haar geheel een leerschool voor Hellas en naar mijn mening past ieder burger als mens en als goed lid van onze volksgemeenschap zeer vlot en in bekoorlijke vormen zich aan bij de meest uiteenlopende omstandigheden en situaties, met behoud van eigen persoonlijkheid.'

De oorlog, de verdediging van de waarden van Athene, vereist offers. Perikles wijst er op dat de overlevenden bereid moeten zijn om als de tijd komt met dezelfde moed als de nu gesneuvelden hun *way of life* te verdedigen. Hij waarschuwt voor de oneer van defaitisme, angst en lafheid en montert de burgers op.

Wanneer Amerikaanse presidenten vandaag de dag over de offers voor onze vrijheid spreken, zijn hun toespraken geschreven door mensen die de geschriften van de Griekse staatsmannen als een Perikles of een Demosthenes en hun Romeinse collegae maar al te goed kennen. En het belang van de grondwet in de meeste Europese staten, of voor de Verenigde Staten de Onafhankelijkheidsverklaring, getuigt van een eerbied voor de seculiere burgerlijke wet, die bij Perikles voor het eerst geroemd wordt. Men denke ook aan het

41 Loenen 1975, blz. 260v.

aanzien dat het Amerikaanse *Supreme Court* en het Duitse *Bundesverfassungsgericht* in Karlsruhe genieten.

De verspeelde erfenis van Perikles

De hierboven besproken lijkrede was het politiek testament van Perikles – hij zou in 429 met duizenden anderen sterven aan de pest die door de oorlogsomstandigheden had kunnen uitbreken. Maar ook voor de Attische democratie poneerde de lijkrede een ideaal dat nadien niet meer bereikt zou worden. Misschien zijn wij er het meest bij gebaat wanneer we de rede als waarschuwing aanzien. De Peloponnesische oorlog die van 431 tot 404 zou duren is exemplarisch voor de broedertwisten die het westen later nog ontelbare malen zouden verscheuren. En het door ons geïdealiseerde Athene had het grotendeels aan zichzelf te danken dat de tegenstellingen met Sparta tot uitbarsting kwamen. De retorische overdrijving en de nood aan een coherent vijandbeeld in de lijkrede pleiten Perikles er niet van vrij om de zaak van Sparta slechter voor te stellen dan ze was.

Het autarkische democratische Athene was in het midden van de vijfde eeuw zeer actief geworden op buitenlands vlak. Het had de Delisch-Attische Zeebond opgericht – dat de tijdgenoten correcter als ‘Athene en zijn bondgenoten’ aanduidden. Aanvankelijk tegen Perzië gericht en uitdrukkelijk niet tegen de Peloponnesische bond van Sparta, was het een daadkrachtig organisme waar het grote Athene 1 stem had, net als het kleinste van de 150 andere aangesloten stadstaatjes. Athene zou de bond echter misbruiken, het ging zijn zwakkere bondgenoten overheersen. De krijgskas werd overgebracht naar Athene, de steeds hogere en met sterke druk afgeperste bondsbijdragen werden aangewend om de grote Atheense bouwprojecten te financieren, enzovoort. Men kan gerust van een verknechting van de bondgenoten spreken door een imperialistisch Athene dat zich als koloniale macht ging beschouwen. Het is een van de minder fraaie kanten van de Attische democratie die op haar hoogtepunt zichtbaar was.

Perikles was zich hiervan bewust: ‘Het is u niet mogelijk afstand te doen van uw heerschappij ... Ze is als een tirannie geworden; het was misschien niet rechtvaardig deze te grijpen, maar zeker gevaarlijk ze los te laten’, laat Thoukydides hem zeggen.⁴² Na de dood van

42 Thoukydides, II,63. Geciteerd bij Verdin, H., *Pericles. Enkele vragen rond zijn beleid*. In: *Hermeneus* 46, 1975, blz. 200.

Perikles zwalpte de volksvergadering door de gevaren van de oorlog tussen tegenstrijdige sprekers. Is het democratische systeem van alle politieke systemen het beste, of het minst slechte? Honderd jaar eerder had Anacharsis, een Skythiër, zijn wijze vriend Solon al schertsend toegeworpen dat in Griekenland de wijze mannen het woord voeren op de volksvergadering, maar de dommeriken de beslissingen nemen.⁴³ Wat er ook van zij, Athene bleek zonder nieuwe grote voorman niet in staat het hoofd te bieden aan de moeilijkheden, en de stad zou zich schuldig maken aan wreedheden tegen al wie hen tegenwerkte.

Het eiland Melos moest in 416 ondervinden hoe wreed Athene kon zijn. Na de overgave werden alle mannen gedood en de vrouwen en kinderen als slaven weggevoerd. Het ging evenwel om Hellenen, om eigen volk ... Het recht van de sterkste regeert weer. Thoukydides tekende volgende veelzeggende uitspraak van de Atheners op: "Wat in onze macht ligt, moeten wij bereiken en daarbij uitgaan van wat wij werkelijk denken en weten, gij zo goed als wij: recht geldt onder de mensen slechts voor gelijke partijen ... als noodoplossing, doch naar hun macht handelen de sterken en de zwakken laten het zich welgevallen."⁴⁴ Op een halve generatie tijd was de Attische democratie in haar buitenlands beleid vervallen tot onverholen machtswellust en zelfs wreedheden. De Peloponnesische oorlog eindigde in 404 met een totale nederlaag voor Athene, dat zich, teruggevoerd op zichzelf, kon bezinnen over zijn daden. Athene moest in 404 onvoorwaardelijk capituleren, maar de Spartanen bleken genadig. Ze bespaarden de stad het lot van dood en vernieling dat ze nochtans zelf aan menige stad beschoren had. Athene verloor de buitenlandse bezittingen en de vloot, en de stadsmuren werden gesloopt. De Spartanen bemoeiden zich ook met de staatstructuur en installeerden een oligarchisch bestuur van dertig personen. Wat ze niet hadden voorzien is dat deze dertig 'tirannen' een schrikbewind gingen voeren en honderden leidende democraten, rijke burgers en vreemdelingen lieten ombrengen. Na een jaar werden de dertig evenwel zelf opgeruimd en het herstel van de democratie begon weer, mede dankzij de Spartaanse koning Pausanias II (?-394), die op amnestie voor zowel oligarchisch als democratisch gestemde burgers aandrong.

Besluiten we dit overzicht met een andere smet op het blazoën

43 Opgetekend door Plutarchos (46-120) in zijn biografie *Leven van Solon*.

44 Hier geciteerd naar Peremans 1978, blz. 16.

van Athene. De vrijheid van de burgers en hun politieke participatie werd mogelijk gemaakt door hun economische onafhankelijkheid. Tienduizenden slaven knapten de dagdagelijkse taken op. Van mijnbouw tot het bestuur van hele landgoederen: de slaven deden de economie draaien. Dat die vele slaven in de hoogdagen der Attische democratie zich niet met de staatszaken hadden te moeien, mag duidelijk zijn. En ook de vrouwen bleven op het achterplan. De Griekse mannen geloofden niet dat zij in staat waren om aan politiek te doen. Aristofanes (446-386) schetste in zijn blijspel 'Vrouwenparlement' de hilarische situaties na een staatsgreep van de vrouwen. Op slavernij en gebrek aan gelijke behandeling tussen de seksen mogen we de Atheners echter niet afrekenen. Het heeft in het westen ook nog tot in de 19e en 20e eeuw na Christus geduurd voor dit dubbel onrecht beëindigd werd, en een groot deel van de wereld is er nog niet klaar mee.

Het einde en kritiek van de polisdemocratie

In de vierde eeuw zal een staatsman als Demosthenes (384-322) nog met verwoede pogingen, maar uiteindelijk falend, de voorvaderlijke vrijheid van de polis trachten te verdedigen. Hij had af te rekenen met drie vijanden. Er waren de Perzische koningen die met geld verdeeldheid zaaiden in Hellas. Er was koning Filippus II van Macedonië, vader van Alexander, die Hellas onder zijn gezag wilde verenigen. En de derde vijand? Dat waren de Atheners zelf, dat was het teveel aan vrijheid *intra muros* en het gebrek aan plichtsbef en oordeelkundig inzicht van de volksvergadering. De veldslag van Chaironea in 338, waar Filippus de verzamelde Atheners en Thebanen versloeg, betekende het einde voor de onafhankelijke polisstaten. Maar ook het ideaal der democratie had onherstelbare averij opgelopen.

Men kan het de grote filosoof Plato (427-347), die leefde in de periode van het verval van de Attische democratie, niet verwijten dat hij niet meer geloofde in de democratie. Liever zag hij de 'koninklijke mens' aan het hoofd die 'oordeelt met een klaar inzicht'.⁴⁵ Diezelfde Plato liep overigens niet hoog op met Perikles, die hij ervan betichtte de Atheners tot 'luiheriken en lafaards en praatvaars en gierigaards'

45 Plato: *De Staatsman*, 294a. Vertaling van Xavier De Win, Antwerpen, 1962, blz. 897. Hier naar Peremans 1978, blz. 18 geciteerd.

gemaakt te hebben door 'het systeem van bezoldiging in openbare ambten in te voeren'.⁴⁶ Aristoteles (384-322), enkele jaren privé-leraar van Alexander de Grote, heeft deze allicht bijgebracht dat de ideale staatsvorm niet bestaat, maar een relatief, contextueel gegeven is. En het dient gezegd: voor vele Grieken vormde Sparta en niet Athene de ideale staat. Sparta was in hun ogen een sterke, gesloten maatschappij waar voor het eindeloos gepalaver en geruzie geen plaats was. De sterke hand, de mannenmoed, het collectief werden geïdealiseerd. Anderzijds moet men ook durven stellen dat Sparta op cultureel vlak absoluut niets heeft nagelaten en dat bewonderaars van Sparta, zoals een Plato, in die geïdealiseerde staat nooit aan hun filosofisch werk waren toegekomen omdat ze de hele dag in en rond de kazernes zouden hebben moeten oefenen.⁴⁷

Maar het verhaal van Hellas was niet ten einde. Hoewel men duidelijk kan stellen dat een eerder hoogtepunt van evenwicht en schoonheid in de vijfde eeuw niet meer bereikt zou worden, zou het belangrijkste nog komen. De filosofie, de wetenschap en de kunsten hadden nauwelijks onder de crisis van de democratie te lijden. De evolutie was in gang gezet en liet zich niet meer stoppen. Het individu trok zich in zekere zin terug in de wetenschapsbedrijving, de kunst, in godsdienst. Het is een soort *innere Emigration*, om een term uit de 20e eeuw te gebruiken. Nu ontstaan belangrijke stromingen in de filosofie. Er is Epikouros (341-270) met zijn pleidooi voor ontzetting om de angst te overwinnen en de wisselvalligheden van het leven te doorstaan. Zelftucht, geen ambitie, geen machtswens, teruggetrokkenheid: het zijn de voorwaarden om in de nieuwe kosmopolitische hellenistische wereld geborgenheid te vinden.⁴⁸ De stoïcijnen zullen een levensfilosofie opstellen met vele praktische aanwijzingen om als mens gelukkig te zijn. Het is hier dat Romeinen zoals een Seneca (1-65) of Marcus Aurelius (121-180) niet slechts de begunstigen van de Griekse erfenis zijn, maar ook zelf het proces verder zetten. Het plichtsbef van de burger en de persoonlijke eer worden nu met het concept van een geweten aangevuld. De studie van de Griekse geschiedenis, de neergang van de polisdemocratie en de gelijklopende opgang van de filosofie, wetenschap en kunsten werpt intrigerende vragen op.

46 Gorgias, 515b-517a. vert. Xavier De Win.

47 Finley 1996, blz. 101.

48 Peremans 1978, blz. 20.

Lessen voor het heden

Het ontstaan en verval van de Attische democratie leert dat een democratie zowel binding als waarborg van de vrijheid is, en dat ze door teveel vrijheid te geven, paradoxaal genoeg de weg naar dictatuur plaveit. De 'weerbare' of 'strijdbare' democratie die men in het hedendaagse Duitsland aanhangt, houdt in dat men op legale weg tijdig dient af te rekenen met de vijanden van de democratie. 'Nodig', zal men zeggen, gezien een Hitler op min of meer democratische wijze groot geworden is. 'Nodig', zouden ook de Grieken beamen, want niet zelden dreven demagogen het volk tot de zelfgekozen dictatuur.

Ons huidig politieke systeem met twee kamers en de vele *checks and balances* van de westerse natiestaten is een langzaam tot stand gekomen complex gegeven, waar we terecht trots op mogen zijn. Een andere zaak is de machtsgroei van de Europese Unie, die in wezen alle trekken van een oligarchisch systeem heeft, en van een oosters aandoende bureaucratie die geen verantwoording dient af te leggen en waarvan eigenlijk niemand nog weet hoe die er ooit gekomen is.

Als het westen uit zijn eigen geschiedenis kan leren, kan het bijsturen. Ons systeem wordt van binnenuit bedreigd. Enkele remedies? Waarom geen moraliteitsonderzoek en een verantwoording naderhand voor politici en belangrijke ambtenaren invoeren – met persoonlijke aansprakelijkheid? Maar het vruchtbaarst zou misschien een beperking van de riant vergoedingen voor politici zijn. De discussie is van alle tijden. Moet een politiek ambt bezoldigd zijn of niet? Perikles roemde zich erop dat zelfs de armen aan politiek deden, door de zitpenningen – een mooi gegeven. De zitpenningen in de oudheid vertegenwoordigden echter slechts een dag werk van een normaal ambachtsman. Kocht men de vergoedingen voor de vele politici aanzienlijk inperken tot werkelijk geleverde prestaties en bijvoorbeeld afhankelijk maken van de job die de politici voorheen uitoefenden, er zouden andere mensen in de parlementen komen ... En waarom is een politicus per definitie voltijds aangesteld? De gewone parlementsleden zouden bijvoorbeeld deeltijds kunnen werken – dat zou alvast de voeling met de maatschappij en economie ten goede komen. Machtsmisbruik en corruptie zijn zwakheden eigen aan de mens. Door de ambtstermijnen te beperken en een sterkere rotatie te creëren, wordt het risico op misbruiken kleiner. Het is slechts een kleine correctie, die echter op veel weerstand zal stoten bij de personen die er het voorwerp van zijn.

Tenslotte is er ook de apathische burger. Om hem te activeren en te betrekken bij de staat, zou er terug een leger- of burgerdienst kunnen komen, tijdens dewelke verantwoordelijkheidszin en respect voor onze verworvenheden wordt aangeleerd ...

Maar we eindigen positief. Van Trondheim tot Syracuse en van Dublin tot Vilnius is het door de hellenocentrische samenhang en het christendom voor eenieder van ons mogelijk om zich thuis te voelen.⁴⁹ Dat is de Europese identiteit. Of zoals Werner Jaeger het stelt: 'Er bestaat voor de moderne naties geen andere geestelijke solidariteit dan het humanisme der Grieken en het christendom ... De kracht van deze eenheid schuilt in het feit dat ze geen louter abstracte idee is, zoals Moskou of Genève, maar wel de gegroeide historische eenheid van onze geestelijke en morele denkvorm.'⁵⁰ Waar zijn de staatslieden die zoiets in de praktijk van een zelfbewust en toch zelfkritisch Europa omzetten?

Op een moment in de geschiedenis waarin het westen op demografisch en economisch vlak – niet militair! – sterk aan belang inboet, is nationalistische navelstaarderij een ernstige vergissing, wanneer men deze niet tezelfdertijd verbindt met de wens tot een unie van gelijkgezinde natiestaten. De Europese Unie is daarbij een eerste begin – de manier waarop die Unie politiek functioneert is echter een andere zaak. Europese integratie heeft alleen kans op slagen wanneer de partijen zich met het zelfde verleden identificeren en het behoud van onze gelijklopende waardencodex als doel voor de toekomst stellen. Men moet letterlijk grenzen durven stellen. De Unie is er voor Europese natiestaten om die zaken te regelen waarin we samen sterker zijn, meer niet. Territoriale expansiedrift of bevoegdheidshonger zijn de grootste gevaren. Ook hier biedt de geschiedenis tal van voorbeelden – niet alleen in de oudheid ...

49 We vergeten niet de belangrijke verwezenlijkingen die in beide begrippen impliciet mee vervat zitten zoals de scheiding tussen kerk en staat, het Verlichtingsdenken enz.

50 Jaeger, Werner, *Die geistige Gegenwart der Antike*. Berlin 1929, blz. 13.

Jeruzalem en Europa: Joodse bronnen van onze beschaving

KLAAS A.D. SMELIK

In zijn werk de *Historiae* last de Romeinse geschiedschrijver Tacitus een passage in over het jodendom, voordat hij de geschiedenis van de Joodse oorlog gaat beschrijven. In deze excursus somt hij een reeks van in zijn tijd gangbare anti-Joodse vooroordelen op. De Joden vertonen vele slechte eigenschappen, verzekert Tacitus de lezer: één ervan is dat zij hun kinderen allemaal in leven laten. 'Het is een misdaad om een pasgeboren baby te doden' – zo drukt hij zijn verbazing uit over dit in zijn ogen bizarre Joodse voorschrift (*Historiae* v, 5).

Het doden van pasgeboren kinderen (infanticide) was immers in het oude Rome – evenals het plegen van abortus – een algemeen geaccepteerde manier om het kindertal te beperken. Maar niet zo bij de Joden. Bij hen golden infanticide en abortus als een misdaad. De Joodse geschiedschrijver Flavius Josephus schrijft in zijn verweerschrift tegen de vijanden van het jodendom dat men volgens de Tora al het nageslacht moet grootbrengen, en dat Joodse vrouwen geen abortus mogen plegen noch infanticide (*Contra Apionem* II, 25).

Wanneer in Europa tegenwoordig infanticide verboden en strafbaar is (en lange tijd ook *abortus provocatus*), is dit een duidelijke breuk met de antieke moraal. Wie denkt dat de Europese cultuur zonder meer gebaseerd is op de Griekse en Romeinse beschaving, vergist zich. Wij zijn geen rechtstreekse erfgenamen van Plato en Cicero, van Perikles of Caesar. De werkelijke basis voor de Europese cultuur is het christendom, of deze historische vaststelling nu in de Europese grondwet mag of niet. Wat aan Grieks en Romeins erfgoed een plaats heeft gevonden in onze Europese cultuur, is eerst door een christelijk filter gegaan.

Een aardig voorbeeld biedt de wijze waarop met de erotische passages in de Griekse en Romeinse letterkunde werd omgegaan. Men liet die onvertaald, omdat zij niet strookten met de christelijke moraal. Pas in de tweede helft van de twintigste eeuw kwam

hierin verandering, toen de invloed van de kerk door de secularisatie razendsnel afnam. Hetzelfde geldt voor de erotische beeldende kunst in de oudheid, in een *Gabinetto Segreto* verborgen. De bewondering voor de Grieks-Romeinse oudheid, zoals die vanaf de Renaissance zich in Europa heeft verbreid, bleef lange tijd gecensureerd door een christelijke moraal en wereldbeschouwing.

Maar wie stelt dat de Europese cultuur in de eerste plaats gebaseerd is op het christendom, is nog niet volledig. Het christendom is immers niet een op zichzelf staande godsdienst, zoals het hindoeïsme, maar als religie afgeleid van het jodendom. De kerk zou dit graag anders hebben gezien ... De gedachte dat er zonder jodendom geen christendom zou hebben bestaan, heeft voor christenen namelijk altijd iets bedreigends gehad en wij zien dat reeds vroeg in de kerkgeschiedenis een sterke behoefte bestond om het jodendom te verguizen en de Joden te demoniseren. De leugen dat de Joden Jezus zouden hebben gedood in plaats van de Romeinse overheid, stamt reeds uit de tweede eeuw en heeft de haat tegen de Joden bij de gewone christenen steeds aangewakkerd, tot op de dag van vandaag. Wij spreken in dit geval van anti-judaïsme in onderscheid tot het raciale antisemitisme uit de negentiende eeuw, dat wezenlijk van het anti-judaïsme verschilt, ook al blijven de Joden het slachtoffer.

Het anti-judaïsme is geen vergissing geweest in de geschiedenis van de kerk, zoals sommigen ons willen doen geloven. Het anti-judaïsme diende als motor van het christelijke zelfbewustzijn, een middel om te vergeten en te doen vergeten dat Jezus en zijn discipelen Joden waren en geen christenen. Terwijl Jezus heel duidelijk heeft gezegd dat men de Joodse wet, de Tora, stipt moet navolgen, hebben zijn volgelingen de Tora niettemin buiten werking gesteld en zo een breuk met het jodendom geforceerd. Vervolgens heeft men gesteld dat God het Joodse volk zou hebben verworpen. De kerk zou nu het ware Israël vormen – het jodendom was een gepasseerd station in de heilsgeschiedenis.

Men kon in de kerk wel verkondigen dat het jodendom had afgedaan, maar men ontkwam in werkelijkheid niet aan de Joodse achtergrond, aangezien de christelijke Bijbel door Joden is geschreven (zowel Oude als Nieuwe Testament). Alle pogingen die vanuit de kerk zijn gedaan om het jodendom achter zich te laten, waren daarom bij voorbaat tot mislukken gedoemd. Dit betekent dat het christendom zowel binnen Europese als in mondiale context in feite heeft gefunctioneerd als een soort doorgefluk voor Joodse voorstellingen

en beelden, voor Joodse normen en waarden, voor Joodse beloften en idealen. Zeker heeft het christendom ook eigen karakteristieken ontwikkeld en zijn er opvallende verschillen tussen jodendom en christendom, maar in de Bijbel zijn voldoende aanknopingspunten te vinden voor christenen om de weg terug naar de Joodse traditie te vinden en van deze verschillen weer afstand te nemen.

Een duidelijk voorbeeld hiervan is de sjabbat. In het christendom bestond die aanvankelijk ook als rustdag, totdat keizer Constantijn de sjabbat voor christenen verbood. De zondag kreeg vervolgens karaktertrekken van de sjabbat (zoals de zondagsrust), zozeer zelfs dat in de Angelsaksische wereld de zondag als 'Sabbath' wordt aangeduid. Maar er zijn ook christelijke groeperingen die de sjabbat weer hebben ingevoerd op de juiste dag van de week (de zaterdag, de zevende dag), omdat zij de Tien Geboden serieus willen nemen en kennelijk wel tot zeven kunnen tellen.

Met andere woorden: wanneer wij zeggen dat de Europese cultuur gebaseerd is op het christendom, zeggen wij impliciet dat de Europese cultuur uiteindelijk teruggaat op het jodendom. Wanneer infanticide in Europa wordt bestraft, komt dit in eerste instantie omdat de kerk dit in het verleden heeft verboden, maar de kerk verbood het, omdat het in het jodendom verboden was, zoals Tacitus reeds met verbijstering opmerkte.

De getuigen van de waarheid

Toen in de loop van de vierde eeuw het christendom de staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk werd, moest worden beslist wat het lot van de Joden in deze nieuwe christelijke samenleving zou zijn. Voor heidenen en ketters was daarin geen plaats, hierover was geen discussie, maar gold dit ook voor de Joden? Kerkvaders als Augustinus maakten duidelijk dat de Joden nog een zeker nut konden hebben in de nu christelijk geworden Romeinse maatschappij. Zij hadden immers toegang tot de Hebreeuwse erfenis, die voor de meeste christenen *terra incognita* was geworden. Bovendien konden zij als 'getuigen van de waarheid' een opvoedende werking hebben op de christenen, op voorwaarde dat er een einde zou komen aan hun bevoorrechte maatschappelijke positie. De Joden mochten slechts voortleven in de marge van de christelijke samenleving, als mensen die door God zijn verworpen en verstrooid over de aarde. Zo moes-

ten zij een afschrikwekkend voorbeeld zijn voor allen die zich niet wilden onderwerpen aan het gezag van de kerk.

Voor de verwerping van het Joodse volk behoefde God niet zelf te zorgen – dat werd geregeld door een keizerlijke anti-Joodse wetgeving, die opmerkelijke gelijkenissen vertoont met de Neurenbergse wetten van de nazi's uit 1935. In de loop van honderd jaar, waarin de anti-Joodse wetten steeds strenger werden, veranderden de Joden van gerespecteerde staatsburgers van het Romeinse keizerrijk in gehate en verachte vreemdelingen, die blij mochten zijn, als zij ergens nog werden geduld. In de eeuwen die volgden, hielden de Joden zich in de meeste landen zoveel mogelijk afzijdig van het maatschappelijke gebeuren om niet te veel op te vallen. Want wanneer de aandacht op hen viel, kon dit tot vervolging en verdrijving leiden. Niettemin speelden zij ook in deze duistere periode wel degelijk een rol in de Europese economie, omdat door de kerkelijke wetgeving de geldhandel niet tot ontwikkeling kon komen en zij deze riskante taak (samen met de Lombarden) op zich namen. Ook na de middeleeuwen zijn in Europa Joodse bankiers een belangrijke economische bijdrage blijven leveren.

Het humanisme bracht op den duur enige verandering in de positie van de Joden in Europa. Hoewel ook in de periode daarvoor christelijke theologen incidenteel Joden hadden geconsulteerd voor de uitleg van de Bijbel, gebeurde dit in het humanisme veel frequenter. Het motto *ad fontes* (terug naar de bronnen) had tot gevolg dat men de waarde van de Hebreeuwse Bijbel ging inzien, waardoor men de hulp van Joodse Bijbelkenners nodig had om de *hebraïca veritas* (de Hebreeuwse waarheid) te kunnen bestuderen.

Een ander gevolg van het humanisme was de Reformatie. Vooral in het calvinisme en puritanisme kreeg het Oude Testament weer een belangrijke plaats en in het verlengde daarvan ontstond er ook interesse voor de Joden uit de eigen tijd. In de Nederlanden leidde dit ertoe dat de onder dwang bekeerde Joden uit het Iberische schiereiland (wel als 'Maranen' aangeduid) de kans kregen om terug te keren naar hun oorspronkelijke godsdienst. In bepaalde steden van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden kregen de Joden de mogelijkheid om synagogen te bouwen en een Joodse gemeente te stichten. Joodse boeken werden in Amsterdam gedrukt en een voorzichtige Joodse polemieek tegen het christendom kon zich ontwikkelen. In Amsterdam was een deel van de Joodse gemeenschap zo vooraanstaand geworden door hun handelscontacten en welvaart

dat zij in niets meer leken op de door God verworpen verschoppelingen, zoals eens de bedoeling van de kerk was geweest. De Europese cultuur en wetenschap waren niet langer afgesloten voor deze Portugese Joden, zoals zij worden genoemd, die nu aan de universiteit medicijnen konden studeren.

In dit milieu groeide Bento de Spinoza (1632-1677) op, wiens voor-naam ook als Baruch (Hebreeuws) en Benedictus (Latijn) wordt overgeleverd – tekenend voor het leven van een denker, die – uiteindelijk buiten de synagoge gezet – zijn wijsgerige werken in het Latijn schreef. Er zijn goede redenen om Spinoza één van de eerste Europese filosofen te noemen, omdat hij niet meer tot een bepaalde denominatie kan worden gerekend zoals daarvoor de regel was. In zijn filosofie stond hij boven de bestaande tegenstellingen op religieus vlak. Maar Spinoza was een voorloper. De Europese doorbraak van de Joden moest nog komen.

Verlichting en emancipatie

Onder invloed van het Verlichtingsdenken ontstond in de tweede helft van de achttiende eeuw in Europa een Joodse variant hiervan, de *Haskala*. Aanhangers van deze beweging bepleitten een betere integratie van de Joden in de Europese samenleving door het geven van modern onderwijs. In plaats van de traditionele Joodse vakken moesten op Joodse scholen ook seculiere vakken worden gegeven, zodat de scholieren beter zouden worden voorbereid op hun taak in de maatschappij.

Onderwijl werd in Europa en Noord-Amerika vrijheid van godsdienst bepleit. Zowel in de Amerikaanse als de Franse revolutie werd dit idee overgenomen. Het kostte de Franse revolutionairen enige tijd en moeite om het te beseffen, maar vrijheid van godsdienst gold ook voor de Joden. Ook zij moesten volwaardige staatsburgers kunnen worden. Hoewel uit de *Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger* van 1789 de gelijkheid van de Joden met andere burgers zonder meer kon worden afgeleid, duurde het tot de herfst van 1791 eer koning Lodewijk XVI een speciale ‘Wet met betrekking tot de Joden’ uitvaardigde. In deze wet werden weliswaar aan de Joden alle bestaande privileges ontnomen, maar tegelijkertijd werd hun de mogelijkheid geboden om staatsburger van Frankrijk te worden.

Nog vóór de uitvaardiging van deze wet werd al duidelijk dat de

Joden heel wat in te leveren hadden, als zij van de nieuwe situatie wilden profiteren. Comte de Clermont-Tonnerre formuleerde het in december 1789 aldus: “De Joden moet als volk alles worden ontzegd, maar als individuen alles verleend.” Hiermee gaf de graaf helder aan welke prijs de Joden voor de emancipatie moesten betalen: hun voortbestaan als afzonderlijk volk. Alleen door hun onderlinge verbondenheid als volk op te geven konden zij zich een plaats in de Franse maatschappij verwerven. Het idee dat iemand én een goede Jood én een goede Fransman zou kunnen zijn, werd ten stelligste afgewezen. Dit is in de moderne Joodse geschiedenis een punt gebleven, dat tegenwoordig wordt toegespitst op de loyaliteit van de meeste Joden tegenover de staat Israël. De dubbele loyaliteit van de Joden in de diaspora ten opzichte van hun eigen land en de staat Israël wordt dan als zeer ongewenst ervaren. Maar ondanks deze zware prijs reageerden de Franse Joden positief en hun intrede in de moderne maatschappij was een feit.

De oorlogen die Frankrijk sindsdien voerde, hadden als neveneffect dat de emancipatie van de Joden in steeds meer Europese staten werd doorgevoerd. De nederlaag van Napoleon met de daarop volgende periode van de Restauratie leek tot gevolg te hebben dat de emancipatie van de Joden zich niet verder zou doorzetten, maar in de tweede helft van de negentiende eeuw gingen ook de meeste andere Europese staten overstag.

Antisemitisme

Men kan zich erover verbazen dat juist in de periode dat de Joden zich opmerkelijk snel integreerden in de Europese samenleving, het raciale antisemitisme ontstond en zo succesvol werd. Toch is het zo: het antisemitisme kreeg in de tweede helft van de negentiende eeuw een stevige greep op de publieke opinie in Europa. Hoe kan men dit verklaren?

In de eeuwen daarvoor waren de Joden vaak een vreemde eend in de bijt geweest en hadden zij zich in de meeste landen zo veel mogelijk afzijdig gehouden van het maatschappelijke gebeuren. Maar in de negentiende eeuw verwierven zij – door integratie of assimilatie – een vaste plaats in de Europese maatschappij en leverden zij in velerlei opzichten een steeds belangrijkere bijdrage aan de samenleving.

Hedendaagse politici zouden zich in de handen wrijven bij zo'n

snelle integratie van allochtonen! Maar zo werkte het in de negentiende eeuw helaas niet uit: juist het succes van de Joodse integratie riep wrevel op. Plotseling diende zich een bevolkingsgroep aan die de potentie had om niet alleen in de handel en in intellectuele beroepen zoals arts, advocaat en later ook professor, maar ook in de kunst en cultuur een toonaangevende rol te spelen. De eeuwenoude Joodse traditie van de bestudering van de Tora wierp nu haar maatschappelijke vruchten af. Zodra de universiteiten voor Joden werden opengesteld, legden zij zich met evenveel ijver als hun voorvaders op de studie toe, maar nu ging het om profane vakken en niet meer om de Tora. Wanneer deze Joden afstudeerden, overspoelden zij de markt en verschenen de koperen bordjes met een typisch Joodse achternaam met daaronder de aanduiding 'arts' of 'advocaat' aan de huizen in de betere wijken van een grootstad als Wenen of Berlijn, wijken waar daarvoor nooit Joden hadden gewoond. Ook de grote warenhuizen en banken die door Joden overal in Europa werden opgericht, vielen op door de familienamen die men als Joods herkende.

Het was zeker niet zo dat de handel en industrie werkelijk geheel in Joodse handen waren geraakt, zoals de antisemieten beweerden, maar het was eerder de onwennigheid tegenover de maatschappelijke inbreng van Joden die de fantasie van de niet-joden in die periode op hol deed slaan. Men vreesde dat de Joden binnen korte tijd alles gingen overnemen, ook al is dit in werkelijkheid geenszins het geval geweest. Juist doordat de Joden zich zo goed inburgerden, nam het antisemitisme alleen maar toe. En naarmate het antisemitisme toenam, probeerden de Joden zich nog beter te integreren. Dit is de treurige paradox van de succesvolle integratie van de Joden: hoe meer zij hun best deden 'gewone' staatsburgers te zijn, des te meer werd er gezocht naar gronden om hen af te zonderen, te discrimineren en te vervolgen.

In deze context werd de vraag: wie is een Jood? bijzonder actueel. Vanuit het jodendom zelf is de vraag simpel genoeg te beantwoorden: wie geboren is uit een Joodse moeder of wie zich volgens de Joodse regels (*halacha*) heeft bekeerd, is een Jood. Een atheïstische Jood is even goed een Jood als een vrome Jood. Zelfs wanneer men zich laat dopen, blijft men een Jood, omdat het jodendom niet alleen een religie is, maar ook een volksgemeenschap. Wie echter geboren is uit een Joodse vader en een niet-joodse moeder, is volgens de *halacha* geen Jood.

Maar door de emancipatie werd de vraag wie een Jood is en wie

niet, niet langer alleen door de *halacha* (de Joodse regelgeving) beslist. De grote verandering was dat de staat zich ermee kon bemoeien, die het jodendom terugbracht tot een religie. Was iemand die zich van de Joodse religie afkeerde, dan nog een Jood? Was iemand die zich liet dopen, dan nog een Jood? Was iemand, geboren uit een Joodse vader en een niet-Joodse moeder, toch ook een Jood? Voor de Joden zelf leek er nu een keuzemogelijkheid te zijn ontstaan: wilde men Jood blijven of niet? Wie koos voor assimilatie, wilde worden verlost van de Joodse erfenis. Maar voor de buitenwacht bleef zo iemand vaak toch een Jood. Het was immers niet langer de Joodse gemeente die bepaalde wie een Jood was en wie niet. De maatschappij had haar eigen zienswijze. Wij kunnen dus stellen dat vanaf de emancipatie Joodse identiteit geen helder afgebakend begrip meer is.

Om de verwarring nog groter te maken ontwikkelde men in het antisemitisme een raciale definitie van het jodendom. Hoewel het jodendom geen ras is, maar een samengaan van religie en volksgemeenschap – ongeacht de uiterlijke kenmerken – sprak men van een Joods ras. En in het verlengde daarvan voerde men categorieën in als ‘halfjoden’ en ‘kwartjoden’, alsof het jodendom in breuken zou zijn uit te drukken. Het *halachische* antwoord op deze racistische definitie is duidelijk: men is Jood of men is het niet.

Wanneer wij in deze bijdrage over ‘Joden’ spreken, beperken wij ons niet tot vrome Joden die volgens de *halacha* leven, noch hanteren wij een racistische definitie (dat zij verre!), maar gaan wij uit van het jodendom als volksgemeenschap: Joden als leden van een volk, ongeacht hun staatsburgerschap of hun persoonlijke geloofsovertuiging.

De invloed van de Duitse Joden

Hoe belangrijk de rol van de Joden in Europa in de eerste decennia van de twintigste eeuw was geworden, blijkt op een tragische manier uit de gevolgen die de nationaal-socialistische politiek tegenover de Joden voor Duitsland heeft gehad. Let wel, niet voor de Joden – die gevolgen zijn maar al te goed bekend – maar voor Duitsland zelf. Want de maatregelen die de nazi's tegen de Joden namen, hadden een zeer nadelige uitwerking voor de Duitse wetenschap en cultuur. Om een voorbeeld te geven: de natuurkundige Albert Einstein (1879-1955), die op het ogenblik van Hitlers machtsovername in het buitenland verbleef, vestigde zich in de Verenigde Staten. Daardoor kwam zijn

fundamenteel fysisch onderzoek de Amerikanen ten goede en niet de Duitsers. Op dezelfde lijn ligt het feit dat in 1938 Duitse kennis over de atoomsplitsing door emigranten via de Deens-Joodse natuurkundige Niels Bohr (1885-1962) naar de Verenigde Staten werd doorgespeeld. Twee uit Duitsland gevluchte Joodse natuurkundigen, Otto Frisch en Rudolph Peierls, hebben in 1940 zelfs het eerste ontwerp van de atoombom gemaakt, dat aan de Britse regering werd voorgelegd. Het falen van Duitsland om tijdens de Tweede Wereldoorlog met succes een eigen atoombom te ontwikkelen is dus een rechtstreeks gevolg van de nationaal-socialistische rassenspolitiek!

Er zijn meer terreinen te noemen. Was Duitsland, in het bijzonder Berlijn, de plaats waar in de jaren twintig van de vorige eeuw de avant-garde zich verzamelde, vanaf 1933 stortte de Duitse cultuur volledig in om zich pas na 1945 langzaam weer te herstellen. Voor de wetenschap geldt hetzelfde: de bijdrage van Joodse geleerden beperkte zich zeker niet tot de fysica. Deze treurige balans laat indirect zien hoe groot de betekenis de Joodse bijdrage aan de Duitse wetenschap, cultuur, economie en maatschappij sinds de emancipatie was geworden en hoezeer de nazi's in eigen vingers hebben gesneden door de Joden uit de samenleving te bannen.

Wat voor Duitsland gold, gold ook voor de andere Europese landen, waar de maatschappelijke gelijkstelling van de Joden was doorgevoerd. De Joden leverden binnen korte tijd een buitengewoon waardevolle bijdrage aan de maatschappij in velerlei opzicht. De invloed van de Joden op de Europese cultuur beperkt zich dus niet tot de joods-christelijke traditie, die zo bepalend is voor de Europese normen en waarden. Sinds de negentiende eeuw hebben de Joden in Europa een – gezien hun kleine aantal – relatief opmerkelijk grote bijdrage aan de Europese cultuur, economie en wetenschap geleverd. Maar ook op politiek terrein waren zij actief, zoals wij nu zullen zien.

Socialisme en jodendom

De Bijbelse visie op de maatschappij gaat uit van het geheel; in het jodendom is dit idee van collectiviteit overgenomen in de zin van onderlinge solidariteit en betrokkenheid, maar tegelijk is er een sterke aandacht voor de betekenis van het individu bijgekomen. Drie bekende Joodse uitspraken geven hiervan een goed beeld:

- alle Joden zijn verantwoordelijk voor elkaar;
- wie een mens doodt, doodt de wereld;
- ieder mens moet het zich zo voorstellen dat omwille van hem de wereld geschapen is.

Op deze wijze heeft men de Bijbelse visie genuanceerd: het gaat zowel om de collectiviteit als om het individu. De mens is een onderdeel van een geheel en daarom voor het geheel verantwoordelijk, maar tegelijkertijd is ieder mens uniek en de moeite waard. Juist dit tweede aspect laat zien hoe groot het verschil is tussen de Joodse visie en de collectivistische visie van de totalitaire ideologieën uit de twintigste eeuw.

Het Joodse begrip van solidariteit heeft in de negentiende eeuw in Europa opnieuw ingang gevonden, nu echter niet via het christendom, maar via het socialisme. Belangrijke socialistische denkers en leiders hadden een Joodse achtergrond (ook al moet men dit niet overdrijven door te stellen dat het socialisme een Joodse zaak was, zoals de nazi's deden). Tegelijk zien wij dat voor een deel van de Joden het socialisme als een eigentijdse vervanging functioneerde voor het jodendom als religie. Men wendde zich van het jodendom af en koos voor het socialisme, dat niet alleen een politieke stroming was, maar ook een eigen cultuur ontwikkelde. Een cultuur die haast religieuze trekken kreeg, zoals uit sommige socialistische strijdliederen blijkt (*Morgenrood* bijvoorbeeld).

Binnen de socialistische beweging gold Joodse afkomst officieel als onbelangrijk, maar de werkelijkheid was toch even anders. Anti-Joodse vooroordelen bestonden (en bestaan) in de linkse beweging even goed als in de andere politieke richtingen. Joden werden geaccepteerd voor zover zij hun best deden zich niet als Joden te profileren. In Polen werd echter voor een andere oplossing gekozen: de *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland*, kortweg de *Bund*. De *Bund* was een Joodse socialistische beweging, die in 1897 in het toenmalige Russische keizerrijk was gesticht, maar na de eerste Wereldoorlog vooral in Polen actief was. Aangesloten bij de Tweede Internationale, was men erkend binnen de socialistische beweging, maar hield men tegelijk vast aan de Joodse identiteit. Elders in Europa sloten de Joden zich echter bij de bestaande socialistische en communistische partijen aan zonder zich afzonderlijk te organiseren.

De populariteit van het socialisme en communisme bij de Europese Joden had verschillende oorzaken. De belangrijkste was dat de

socialistische idealen goed aansloten bij de Joodse maatschappijvisie van onderlinge solidariteit, betrokkenheid en zorg. Een duidelijk onderscheid tussen de Joodse en christelijke levensbeschouwing ligt in de nadruk binnen de Joodse traditie op het hier-en-nu en op de materiële kant van het bestaan. Het christendom vertoont de neiging om de blik meer op het oneindige en het hiernamaals te richten, zeker in het verleden. Hierin staat het jodendom dichter bij de materialistisch gerichte socialistische wereldbeschouwing: *Erst kommt das Fressen, dann die Moral* (Brecht).

Na de Zesdaagse Oorlog van 1967 keerde echter het getij. De linkse beweging voelde zich meer verbonden met de Palestijnse bevrijdingsorganisaties dan met de staat Israël, hoewel die in die dagen nog een duidelijk socialistische signatuur had. Dit ging zover dat linkse extremisten zich aansloten bij Palestijnse strijders om gezamenlijk terreurdaden te plegen. Ook heden ten dage zijn de felste tegenstanders van de staat Israël in het linkse kamp te vinden. Zij bevinden zich daarbij merkwaardigerwijs in het gezelschap van aanhangers van een militante islam en van neonazi's. En dan te bedenken dat de zionisten als eersten de idealen van het communisme in praktijk hebben gebracht in de vorm van collectieve nederzettingen – de eerste *kibboets* Deganja werd reeds in 1910 gesticht, zeven jaar vóór de Oktoberrevolutie.

Ten slotte

De verhouding tussen Europa en de Joden is in het verleden verduisterd geweest door de opstelling van de christelijke kerk, maar nog nefaster voor deze relatie was het falen van de Europese landen in de periode 1939-1945 om hun Joodse staatsburgers te beschermen tegen het nationaalsocialisme. De moord op bijna zes miljoen Europese staatsburgers van Joodse afkomst (de Sjoa) heeft plaatsgevonden zonder dat men van overheidswege hiertegen actie ondernam (enkele uitzonderingen daargelaten). Erger nog: gemeentebtenaren, politiemensen, spoorweglieden – vrijwel iedereen bleek bereid daadwerkelijk mee te werken aan de opsporing en deportatie van Joodse medeburgers. Het redden van Joodse levens in de concentratiekampen bleek bovendien voor de geallieerde legerleiding geen prioriteit te hebben. Men was op de hoogte van de Sjoa, maar greep niet in. Men liet de nazi's ongehinderd hun beulswerk doen.

Voortgaand historisch onderzoek brengt in dit opzicht steeds meer beschamende feiten aan het licht. Het is duidelijk dat de verschillende Europese staten en overheden een zware schuld dragen ten opzichte van de Europese Joden. Het gaat hier niet om de individuele personen, die voor een belangrijk deel niet meer in leven zijn, maar het gaat om de regeringen en overheidsinstellingen van de verschillende landen, die zich nu in de Europese Gemeenschap hebben verenigd. Alleen de Duitse Bondsrepubliek heeft werk gemaakt van *Vergangenheitsbewältigung*. De andere Europese landen zijn pas in een beginstadium om hun schuld onder ogen te zien.

Van een *Vergangenheitsbewältigung* is in het beleid van de Europese Gemeenschap bijzonder weinig terug te vinden. De onverschilligheid ten opzichte van het groeiende antisemitisme in Europa enerzijds en de eenzijdig kritische opstelling tegenover de Joodse staat anderzijds doen vermoeden dat de Europese Gemeenschap uit het verleden niets heeft geleerd. Volgens Joodse visie is vergeving pas mogelijk, wanneer de dader duidelijk heeft getoond zijn of haar leven te hebben gebeterd. Zo ver staat het dus met de Europese Gemeenschap en haar lidstaten helaas nog lang niet. De belangrijke bijdrage van Joden en jodendom aan de Europese beschaving staat zo in schril contrast tot de houding van Europa tegenover het Joodse volk en de Joodse staat. En het ziet er niet naar uit dat hierin op korte termijn verbetering komt, terwijl dit toch hoognodig zou moeten, gezien de toenemende anti-Joodse hetze. Om met de bekende uitspraak van rabbi Hillel af te sluiten: 'Indien niet nu, wanneer dan wel?'

Hellas en het Christendom

ANTOON VERBOVEN

Ciceronianus es, non christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum.

Inleiding

'Gij zijt geen Christen, maar een Ciceroniaan: waar uw schat is, daar ook uw hart.' Met die woorden kapittelde God de heilige Hiëronymus in een visioen. Hiëronymus las immers liever de klassieke schrijvers dan de profeten. Na de reprimande beloofde hij zijn leven te beteren en zette hij zich met even veel toewijding aan de bijbellectuur. Hiëronymus bleef echter de klassieken trouw en richtte naast zijn klooster in Bethlehem een school op waar hij de heidense schrijvers uitlegde.⁵¹ Een goed compromis wat ons betreft, en deze schoolmethode zou lange tijd (en in zekere zin tot vandaag de dag) het ideale onderwijs uitmaken. Hiëronymus was eerder regel dan uitzondering bij de vroege christenen. Zolang ze de toegang hadden tot de klassieke auteurs, werden deze ook gelezen.

Het christendom en de Griekse erfenis worden terecht als pijlers van onze westerse beschaving gezien. Men gaat er echter te sterk van uit dat het twee verschillende pijlers zijn, waarvan men de contouren duidelijk kan onderscheiden. Dat is niet zo. Het christendom op zich was, uit het jodendom losgekomen, al direct het onderwerp van hellenisering. Het Helleense humanisme, de filosofie en de frisse levenslust stroomden het Christendom binnen. Het Schone en het Goede vergezelden zo het Ware, de heilsboodschap. In deze bijdrage willen we die vruchtbare eerste eeuwen van hellenisering van het Christendom nagaan.

⁵¹ Sizoo, Alexander, *Het oude christendom in zijn verhouding tot de antieke cultuur*. Amsterdam 1952, blz. 55v.

Van evangelie naar theologie

In de uitgestrekte hellenistische ruimte van het Romeinse rijk ontstond en groeide het christendom. Midden de verschillende godsdienstige stromingen van de oude wereld vertoonde het samen met het jodendom, waaruit het stamde, een duidelijk afgetekend spiritueel profiel. Het christelijk geloof werd aanvankelijk aan de joden gepredikt; reeds vroeg ook aan de heidenen. De historische omstandigheden hebben de verspreiding van het christendom in hoge mate bevorderd.

Er heerste ten eerste in de keizertijd een voor de werving gunstig klimaat, want in de verschillende bevolkingslagen van het Oosten leefde er op dat ogenblik een sterk godsdienstig besef. Het neopythagorisme en vooral het platonisme telden talrijke aanhangers. Beide stromingen zijn in het begin van de derde eeuw uitgemond in het neoplatonisme, dat, met zijn spirituele diepgang en zijn mystieke oriëntering, het christelijk ideaal nabij kwam. Kenmerkend voor die tijd is tevens de bloei van enkele mysteriegodsdiensten, waarin de nadruk lag op het verkrijgen van de onsterfelijkheid door een vlucht uit het zinnelijke. Aldus was het spirituele klimaat, waarin de jonge Kerk zich moest waarmaken, tegelijk vijandig en ontvankelijk.

Een tweede gunstige factor was van praktische aard: één cultuur, de hellenistische, één wereldrijk, het Romeinse, met een stevige organisatie en een degelijk verkeersnet te land en ter zee. Het was bovendien een periode van langdurige vrede, de *pax Romana*. Tekenend in dat opzicht zijn de wereldreizen van de apostel Paulus. Even tekenend is zijn persoonlijkheid zelf: Jood van geloof en opvoeding, Griek door zijn intellectuele vorming, christen door zijn bekering en ten slotte Romein door zijn burgerschap, waarop hij ooit beroep heeft gedaan tegen zijn Joodse belagers.

In de eerste tijden volstond de gewone prediking van de evangelische boodschap. De synoptische evangeliën brengen een eenvoudig en voor iedereen begrijpelijk verhaal. Jezus spreekt er in simpele woorden en beelden over de hoogste dingen: het rijk der hemelen lijkt op een zaaier, een akker, een wijngaardenier, enz. Met de prediking van de leer in hellenistische middens daagden de problemen op. Men moest zich verdedigen tegen de aanvallen van bestaande godsdiensten. Zo ontstond reeds in de tweede eeuw de apologie. Van apologie naar theologie was maar één stap en die volgde spontaan, omdat hij tegemoet kwam aan de behoeften van de ontwikkelden binnen de Kerk.

Theologie is het rationeel element in de godsdienst. Jodendom noch christendom kenden echter een wijsgerig-godsdiensstige wetenschap, terwijl Hellas daarvan een lange traditie bezat. Theologie, moraaltheologie en moraalfilosofie zijn van oorsprong Griekse wetenschappen. In Plato's dialogen zijn ze schering en inslag; Aristoteles noemt de metafysica nog theologie, omdat ze uitkomt op het noodzakelijk bestaan van God. Van hem is ook de eerste systematische moraalfilosofie. Voor de Stoa is de immanente logos het rationeel en voorzienig beginsel van het kosmisch gebeuren en tevens de zedelijke wet van handelen.

In de ontstaansfase van de theologie moesten de kerkleraren verrekken daar waar de Griekse filosofen eindigden, namelijk vanuit vooropgestelde waarheden. Het christendom is immers een geopenbaarde godsdienst, waarvan de menswording, de verlossing en de verrijzenis de kern zijn. Ook de grote zedelijke beginselen lagen vast; de grondwet van het christelijk leven staat geformuleerd in de bergrede. Wanneer ze dan het geloof belichtten met de natuurlijke rede, deden de christelijke theologen dat volgens het Griekse denkschema, dat ook het hunne was, en met de toenmalige overschatting van de filosofie. Ze konden tevens putten uit het vele waardevolle gedachtegoed der Griekse wijsbegeerte, waarin zij zich door hun scholing thuis voelden. Zij waren immers kinderen van hun tijd en omgeving. Hun vorming kregen zij in de hellenistische retoren- en filosofenscholen; hun cultuur, hun wetenschap, hun wereldbeeld waren die van hun tijd. Ze konden bezwaarlijk vermoeden, wat voor risico's ze namen, toen ze de gegevens van de openbaring gingen onderwerpen aan wijsgerige speculaties volgens Grieks recept.

Grieks-christelijke parallellismen

Wel zijn er heel wat opvattingen in de wijsgerige traditie die stroken met de geest van het christendom. In de dialogen van Plato komen zelfs passages voor die bijna letterlijk door een christen kunnen onderschreven worden. Het verheven beeld van een transcendente God, nog vaag omschreven bij Plato, maar persoonlijker en nog transcendenter bij Philo van Alexandrië en Plotinos, stemt overeen met het joodse en christelijke godsbegrip. De platonische verklaring van het bestaan der schepselen en van de kenbaarheid van hun essenties door hun deelhebben (participatieleer) aan de goddelijke ideeën, die

hun onstoffelijke voorbeelden zijn (exemplarisme), met daaruit volgend het sacraal karakter van het heelal, het strookte allemaal met de Bijbelse voorstelling van de schepping. De zelfstandige goddelijke ideeën van Plato zijn in de christelijke theologie gedachten Gods geworden. In Plato's *Symposion* staat uiteengezet, hoe we langs de kennis van wat in de schepselen aanwezig is, kunnen opklimmen tot een inzicht in het goddelijke. Paulus schreef ook in die zin (Rom. 1,20) en de christelijke theologie kleefde die opvattingen aan. Ze werden later ook door Thomas van Aquino aangehouden.⁵²

Een christelijk geloofspunt met belangrijke consequenties is de onsterfelijkheid van de ziel. Dat geloof was niet nieuw. We treffen het in vele godsdiensten van de oudheid aan, maar vreemd genoeg niet in het Oude Testament, tenzij in twee late boeken: een zeer kort zinnetje "de rechtvaardigen echter leven tot in de eeuwigheid" in het boek Wijsheid (5,15) en enkele verwijzingen naar een eeuwig leven en zelfs naar een verrijzenis in II Makkabeeën (7,9/14/29/36) en (12,43). II Makkabeeën is oorspronkelijk in het Grieks geschreven voor de joden van Alexandrië in 124 voor Christus. Ontstaan in een hellenistische milieu, staat het boek sterk onder invloed van de Griekse gewoontes, hoewel de verrijzenis in de Griekse filosofie geen bekend begrip was. In Egypte en Perzië was de onsterfelijkheidsidee wel ontwikkeld, maar nergens is ze, samen met de ermee verbonden heilsleer, zo zeer uitgediept geworden als in de Griekse filosofie van platonische strekking. De ziel wordt daarin voorgesteld als boven-natuurlijk van oorsprong en bestemming. Haar verblijf op aarde is een pelgrimstocht naar haar eeuwige woonplaats, die ze slechts in reine toestand, volkomen bevrijd van zinnelijkheid, kan binnentreden. Die volledige loutering is maar bereikbaar na een lange reeks van zielsverhuizingen in andere lichamen. Op die metempsychose na was dat een heilsleer, die de kerkelijke schrijvers konden bijtreden.

Wat de preëxistentie van de zielen betreft, daarover bestond er aanvankelijk wel enige twijfel. Origenes geloofde erin en ook Augustinus tot enkele jaren na zijn bekering. Het orfisch-platonisch ideaal

52 Hoezeer die opvatting heeft standgehouden, moge blijken uit volgend citaat uit de *Katholieke Encyclopedie* onder het trefwoord *leven*: 'In tegenstelling met het zuiver zinnelijk kennen, dat slechts reikt tot de concrete, uitwendige verschijningsvorm, strekt de werkzaamheid van het verstand zich uit tot datgene, waarvan de genoemde vorm slechts een uitvloeisel is: tot de ideeën nl. die de Schepper eenmaal in zijn schepselen tot uiting bracht en die hun wezenheid of natuur bepalen. De verstandelijke kernhandeling spoort door een haar eigen werkzaamheid de gedachte op, die God in de wereld heeft uitgedrukt.'

van bevrijding der ziel uit de zinnelijkheid zou ook het christelijke worden. In dat ideaal werd echter het antropologisch dualisme te zeer beklemtoond en dat klopte niet met de Bijbel, die ook het lichaam door God laat geschapen worden. De oorzaak van het kwaad kan dus niet in de lichamelijke materie zitten, maar in de hoogmoed van de mens (erfzonde), de slechte gerichtheid van zijn wil, dus in zijn ziel zelf. Bovendien wordt in de christelijke visie ook het lichaam bij de opstanding verheerlijkt. De Kerk is dan ook af en toe streng opgetreden tegen uiterst doorgedreven dualistische levenshoudingen, bijvoorbeeld tegen de manicheïsten en, meer in eigen schoot, tegen de montanisten.

De dualistische levensbeschouwing kende echter in het Oosten nooit zoveel aanhangers als in het begin van onze tijdrekening, en de christelijke ascese is aan die strekking niet ontsnapt. Zo groeide de overtuiging van de grondige bedorvenheid van de menselijke natuur door de erfzonde. In het streven naar heiligheid heeft dat tot waanzinnige boetepraktijken geleid. In de late middeleeuwen nam het thomisme de aristotelische theorie van de substantiële eenheid en dus ook van de harmonische samenhang van ziel en lichaam over. Het werd de officiële stelling van de Kerk, maar toch zullen nog vele vooroordelen tegenover het lichaam en alles wat zinnelijk is blijven voortleven.

In de lijn van de christelijke levensbeschouwing lag stellig de zedelijke adel, welke de dialogen van Plato uitstralen en waarvan Socrates de verpersoonlijking is, en ook de hoogstaande ethische beginselen van de Stoa, die de heerschappij van de rede over de hartstochten betrachten. Zonde is immers steeds een inbreuk op de rede. Wat de natuurlijke deugdenleer betreft, de kerkleraren hebben de vier kardinale deugden van de Griekse filosofie als dusdanig bekrachtigd en de indeling van Aristoteles in intellectuele en zedelijke deugden overgenomen.

Deze en dergelijke levensbeschouwelijke beginselen werden gehuldigd in verscheidene hellenistische middens en meestal ging er een sterk godsdienstig besef mee gepaard. Evenzeer als die kringen ontvankelijk waren voor de christelijke boodschap, kon de christenheid zich vereenzelvigen met zoveel 'heidense' edelheid. Wanneer we nu na deze beschouwingen overgaan naar het probleem van de beïnvloeding van de christelijke theologie door de Griekse godsleer, dan komen we terecht in een delicate aangelegenheid. Afgezien van het feit dat de Griekse filosofie een sterke bondgenoot was in de

strijd tegen het polytheïsme, stelt zich de vraag of haar theodicee, met haar onbijbelse termen, begrippen en distincties, zich leende tot rationele staving van geopenbaarde geloofspunten. Zijn bovendien de theologen van de jonge Kerk wel selectief genoeg tewerk gegaan, van origineel-christelijk standpunt uit, bij het overnemen van bewijsgronden uit hun filosofische bagage, die helemaal hellenistisch was? Verder mogen we niet voorbijgaan aan het feit, dat een niet te onderschatten aantal bekeerlingen uit de aanhang van het platonisme, het neopythagorisme en het stoïcisme is gekomen, en zelfs uit een paar oosterse mysteriegodsdiensten.⁵³

In de derde en volgende eeuwen is menig kerkleraar uit het neoplatonisme overgekomen.

We citeren slechts twee namen: Marius Victorinus, voor zijn bekering een felle bestrijder van de Kerk, en na hem niemand minder dan de gezaghebbende kerkvader Augustinus. We mogen aannemen dat die bekeerlingen niet helemaal afstand hebben kunnen doen van hun vroeger verworven inzichten. Veel daarvan is aldus geruisloos in het christelijk denken binnengedrongen. Bijzonder grote invloed hebben theologie, spiritualiteit en mystiek ondergaan van het neoplatonisme. Als het waar is dat de grondlegger daarvan, Ammonias Sakkas, een afvallig christen was, dan noopt ons dat tot nadenken. Aanzienlijk was de neoplatoonse inbreng van Augustinus, die wanneer hij sprak als christen, toch veeleer dacht als neoplatonicus; en na hem van de pseudo-Dionysios, die we verder nog behandelen.⁵⁴

Theologische strijd

De toepassing van het Griekse rationalisme en het gebruik van materiaal van de Griekse theodicee voor de geloofsverklaring hebben heel wat verscheurdheid in de christenheid gebracht. Toen de kerkleraren zich in de ijle sferen van de theologie waagden, ontstonden onvermijdelijk uiteenlopende interpretaties van gegevens van de openbaring.

53 In de tweede eeuw ging Montanus, een priester van de Frygische godin Kybele, over naar het christendom. Hij liet zich weldra doorgaan voor de spreekbuis van de Parakleet (H. Geest). Hij schreef een uiterst strenge moraal voor en stelde charisma boven hiërarchie. Ook vrouwen werden tot het ambt toegelaten. De bekeerde rechtsgeleerde en kerkelijke schrijver Tertullianus trad tot het montanisme toe, omdat hij ontgoocheld was over het zedelijk peil van vele christenen en de lakse houding van de Kerk daartegenover.

54 Robbers, H., *Antieke wijsgerige-opvattingen in het christelijk denken*, Roermond en Maaseik 1959, blz. 88.

Grondige meningsverschillen over God, ziel, schepping en dergelijke hadden ook de Griekse filosofen. Zij waren echter vrij in hun denken, want elk van hen engageerde alleen zichzelf. Maar binnen een gemeenschap met dezelfde geloofsbronnen hadden theologische ruzies vernietigende gevolgen. Er is liefdeloos en dikwijls zonder scrupules gestreden om gelijk te halen. Om een meningsverschil over de inhoud van een begrip en zelfs over de precieze betekenis van een woord, meestal zonder belang voor de geloofsbeleving zelf, excommuniceerde de éne bisschop de andere en bevochten hun aanhangers elkaar met fanatisme. Men vergat daarbij dat een goedwillig toeleven naar de evangelische boodschap oneindig belangrijker was dan diepzinnige speculaties over geloofspunten, die dan nog mysteries worden genoemd.

De theologische strijd speelde zich toen nog haast uitsluitend af in de Kerk van het Oosten. De paus van Rome had nog niet een algemeen erkend gezag verworven en keurde meestal de besluiten van een oosterse synode of concilie goed. Ook de wereldlijke macht bemoeide zich sinds het edict van Milaan (313) met de kerkelijke geschillen, en wie die achter zich had, stond sterk tegenover de andere partij. De vroegste concilies zijn door de Byzantijns-Romeinse keizers bijeengeroepen en voorgezeten; het allereerste, dat van Nicea in 325, door Constantinus, de eerste zogenaamde christenkeizer. Op dat concilie werd het arianisme, dat de eenheid-in-wezen van de Logos met God loochende, veroordeeld. Constantinus was tegen het arianisme; zijn opvolgers waren er voor en zo kon het zich verspreiden over een groot deel van het Oosten en ook bij de Goten, de Longobarden en de Vandalen. Dat is maar één voorbeeld van de trieste verscheurdheid door twistzieke theologen en eigengereide kerkvorsten teweeggebracht. En toch zijn er in de broeierige atmosfeer van die eeuwen gewichtige beslissingen getroffen, die op heel de latere exegetische en dogmatiek hebben gewogen.

Logos

Vele geschillen hadden betrekking op het mysterie van de H. Drie-eenheid en dan nog voornamelijk op de tweede persoon, de mensgeworden Zoon Gods, in filosofische taal de *logos*. We raken hier aan een van de delicaatste kanten van de verhouding hellenisme-christendom. Kan er in de interpretatie van dit en nog andere fun-

damentele geloofspunten afhankelijkheid worden vastgesteld van de Griekse godsleer? Of is het eer een kwestie van overgenomen termen met gewijzigde inhoud? Het beïnvloedingsprobleem in verband met de Logos is een typegeval en daarom gaan we er wat dieper op in.⁵⁵

De term *logos*⁵⁶ treffen we het vroegst aan in een fragment van Herakleitos in de betekenis van immanente kracht in het wereldgebeuren, identiek aan het scheppende vuur. Ongeveer in dezelfde zin gebruikt de Stoa het woord voor de eveneens immanente rede, actief levens- en ordebeginsel van de passieve stof. In geen van beide gevallen is de logos geestelijk of transcendent; hij is alleen subtieler dan de gewone materie, die hij kan doordringen.

Waar de Griekse godsleer wel tot het bestaan van een zuivergeestelijke en transcendente God besluit, wordt er steeds gezocht naar een overbrugging van die transcendentie en de concrete stofelijkheid van de schepping. Die overgang verloopt dan langs in goddelijkheid steeds afdalende tussenwezens. Plato kent die rol van medium toe aan de Demiurg, de goddelijke architect, die de bovenzinnelijke vormen of ideeën in de bestaande materie projecteert. Aristoteles kan zich niet voorstellen dat God zich met de schepping zou bemoeien. Toch laat hij de superieure wezens, die de hemelssferen zijn, de eerste beweging van de onbewogen God ontvangen. Zij geven ze door aan de hemellichamen en deze op hun beurt aan het ondermaanse, zodat de materie vorm kan krijgen en haar potenties tot act kunnen overgaan.

Philo van Alexandrië gebruikt weer de term *logos*. Bij hem is de logos 'Gods eerstgeborene', niet ongeworden zoals God zelf, maar ook niet geschapen zoals de mens. In hem zijn de ideeën, naar wier geestelijk patroon hij vorm en leven geeft aan de materie. In de pregnante inleiding van het evangelie van Johannes, jongere tijdgenoot van Philo, vinden we dezelfde term *logos* terug, ook voor Gods Zoon, tweede persoon van de H. Drievuldigheid en schepper van al wat is. 'In het begin was het Woord (*Logos*) en het Woord was bij God en het Woord was God. Dit was in het begin bij God. Alles is door Hem geworden (...).'

In al de aangehaalde gevallen kunnen we minstens één gemeenschappelijk kenmerk van het begrip *logos* terugvinden, dat van schep-

55 Voor andere dergelijke gevallen verwijzen we naar het gedocumenteerde boek van H. Robbers.

56 In de omgangstaal betekent *logos* gedachte, rede en ook woord als de uitdrukking van een gedachte. Filosofisch is de term meer geladen.

pende kracht en beginsel van alle leven. Bij Philo en Johannes wordt de logos ook Gods Zoon. In dat verband wordt beweerd dat Johannes' omgeving op de hoogte was van Philo's leer, en verwezen naar het feit dat de Joden van Alexandrië, samen met die van de oude Griekse kolonie Kyrene, een eigen synagoge in Jeruzalem hadden. G. H. Dodd⁵⁷ haalt parallelle teksten aan van Philo en Johannes, waaruit zou blijken dat de laatste wel degelijk invloed van het hellenistisch judaïsme heeft ondergaan.

Het begrip *logos*, volgens Dodd in het Oude Testament dienend voor de zelfopenbaring van God aan de mensen in het creatieve woord van de Schrift en de profeten, zou dan bij Philo en Johannes onder Griekse invloed ook nog kosmologische betekenis hebben gekregen. We belanden hier in het tere probleem van het mysterie der Drieëenheid. De formulering van het dogma 'één goddelijke natuur, drie gelijkwaardige goddelijke personen' is moeizaam tot stand gekomen. Ze werd pas definitief op het concilie van Firenze in 1439. In het Nieuwe Testament worden de drie goddelijke personen op meerdere plaatsen vernoemd, maar nergens wordt hun eenheid van natuur uitdrukkelijk bevestigd. Het wekt dan ook geen verwondering dat rond de identiteitsbepaling van de Logos meningsverschillen zijn ontstaan, te meer daar het neoplatonisme eveneens een goddelijke drie-eenheid kende, bestaande uit het Ene, de Geest (*Nous*) en de Wereldziel. Plotinos bepaalt de Geest als het kennen of het denken (de zelfbeschouwing) van het Ene; en in de Geest zijn de geestelijke essenties of ideeën, wat ongeveer hetzelfde is als wat Philo van de logos zei. Ook de kerkleraren bepalen de tweede persoon van de H. Drievuldigheid (de logos) als bestaande krachtens het denken van de Vader, en eensgezind worden in hem de ideeën – Gods gedachten, zegt Augustinus – gesitueerd.

Enkele christelijke schrijvers hebben, in de geest van Plato, Philo en Plotinos, in Christus als logos een soort van goddelijk tussenwezen gezien. De Kerk heeft echter steeds elke veronderstelling van ondergeschiktheid aan de Vader kordaat als dwaalleer verworpen. Ze steunden wellicht op Johannes, die op meerdere plaatsen over de Zoon spreekt als één met de Vader: 'Wie mij ziet, ziet de Vader' (14,9), en: 'Ik ben in de Vader en de Vader is in mij' (14,11; ook 8,19 en 10,38). Maar toch laat hij Jezus in zijn afscheidsrede zeggen: 'omdat de Vader groter is dan ik' (14,28). Volstrekt nieuwe begrippen, wat de Logos

57 Dodd, C. H., *The interpretation of the fourth gospel*, Cambridge 1954, blz. 263-285.

Christus betreft, zijn de menswording, zoendood en verrijzenis.

Het was de algemene overtuiging dat de Logos Christus door zijn menswording niet de karakteristiek van een 'middenwezen' heeft gekregen. Hij wordt om die reden de 'bemiddelaar' tussen God en het mensdom genoemd. Hij is de Verlosser. Tot besluit mogen we zeggen dat het logos-begrip reeds bij Johannes onder invloed van het hellenistische judaïsme heeft gestaan; dat de theologen nadien in hun verklaring van het begrip zich wel hebben laten inspireren door de Griekse godsleer, maar er een nieuwe inhoud aan toegevoegd hebben.

Minder Griekse elementen worden aangetroffen in de theologische voorstelling van de *Pneuma* (Geest), derde persoon van de H. Drievuldigheid. H. Robbers vindt de bijzonderste parallel bij Philo van Alexandrië: 'Philo's *pneuma* is een door God geschonken deelname aan het kennen van God; het wordt gegeven aan de leiders van Gods volk, om hun religieuze en morele taak te vervullen'.⁵⁸ Een trefende overeenkomst met de Geest van Pinksteren!

Uit wat voorafgaat, blijkt hoe ingewikkeld het Griekse beïnvloedingsproces kon verlopen. Af en toe krijgen we de indruk dat er stelselmatig in de bestaande filosofie werd gezocht naar grondslagen voor de verheldering van theologische problemen. Zo horen we bijvoorbeeld in de vierde eeuw een echo van Aristoteles in de later wel afgezworen stelling van bisschop Apollinaris dat Christus als goddelijke logos in een menselijk lichaam de plaats van de rationele ziel zou ingenomen hebben. Velen stellen heden de vraag of de authenticiteit van het christelijk geloof niet vertekend is geworden door zoveel hellenistische invloeden op het christelijk denken en zelfs op de spiritualiteit. En dat is niet alleen in de oudheid gebeurd. Tot in de dertiende eeuw overheerste de platoonse strekking, maar dan zal door het thomisme op een radicale manier Aristoteles in de Scholastiek worden binnengehaald.

Origenes

Hoever de verstrengeling van Griekse filosofie en geopenbaarde geloofsleer kon gaan, kunnen we niet sprekender typeren dan aan de hand van de rol daarin gespeeld door een merkwaardig man, met name Origenes (± 185-254). Hij was één van de geleerdste, vruchtbaar-

⁵⁸ o.c., blz. 73.

ste en wellicht ook vroomste kerkelijke schrijvers. Hij heeft voor zijn geloof gevangenis en martelingen doorstaan. Van huis uit christen en tevens doordrongen van hellenistische cultuur, was hij, evenals zijn jongere tijdgenoot Plotinos, in Alexandrië leerling geweest van de reeds herhaaldelijk vernoemde grondlegger van het neoplatonisme, Ammonias Sakkas. Origenes had zich tot levenstaak gesteld een synthese tot stand te brengen tussen de Griekse filosofie en de christelijke geloofsleer, zoals reeds vroeger Philo had geprobeerd voor de joodse leer.

Hij is in die poging, zelfs voor die tijd, zeer ver gegaan. Niet iedereen ging zo ver en aldus ontstond er een eeuwenlange strijd tussen origenisten en anti-origenisten. In elk van beide partijen kwamen hoge kerkelijke gezagdragers voor. Pas op het concilie van Constantinopel in 543 werden zijn stellingen veroordeeld. De tussenkomst van de 'keizer-theoloog' Justinianus en kerkpolitieke omstandigheden waren aan die veroordeling niet vreemd. Ondanks zijn enorme verdiensten en trouwe gelovigheid heeft Origenes nooit de titel van kerkleeraar gekregen. Het is interessant het lijstje van de gewraakte stellingen te overlopen, met het voorbehoud dat ze mogelijk door de tegenstrevers vervalst werden, want daarover bestaan sterke vermoedens. Hier dan dat lijstje:

- Preëxistentie van de zielen.
- Eeuwigheid van de schepping en eeuwig bestaan van de elementaire materie.
- Uiteindelijke terugkeer van allen uit de zondigheid naar de oorspronkelijke geestelijke gelukstoestand (*apokatastasis*). Dat zou gebeuren via een lange weg van ascese en reïncarnaties, en bij de opstanding zou er een mysterieuze transformatie plaats hebben van wat wij leven noemen, terwijl in de gewone christelijke voorstelling het hiernamaals metafysisch haast niet van dit leven verschilt.
- Ten slotte is er de fel aangevochten stelling dat de logos Christus een middenwezen is tussen God en het mensdom en dat hij een aparte natuur bezit.

Wanneer bepaalde leerstellige uitspraken als dwaalleer werden veroordeeld, dan gebeurde dat niet omdat ze wortels hadden in de Griekse godsleer. Wel is aanvankelijk de filosofie en zelfs de wetenschap der heidenen door welmenende christenen afgewezen, maar die houding heeft geen succes gekend. De voorstanders bestempelden die filosofie als 'een geschenk van God aan de Grieken', als een

openbaring van de waarheid uit de mond van wijzen. Clemens van Alexandrië prees ze aan als 'een afweermiddel tegen de sluwe aanvallen op de waarheid' en vergeleek ze met de 'omheining rond een wijngaard'. De Kerk heeft inderdaad in die filosofie een sterke bondgenoot gevonden in haar strijd tegen het polytheïsme. Hoe meer ze echter triomfeerde over het heidendom, hoe minder omzichtig haar leraren zich opstelden tegenover de Griekse leerstellingen. 'De literatuur van de vijfde eeuw staat zo sterk onder de invloed van het neoplatonisme, dat het soms moeilijk valt de heidense elementen van de christelijke te onderscheiden.'⁵⁹

Het westen is ook gedeeltelijk langs Latijnse schrijvers onder de invloed van de Griekse filosofie gekomen. We noemen slechts drie veel gelezen auteurs: de epicurist Lucretius, de eclecticus Cicero en de stoïcijn Seneca. Ziehier een enkel voorbeeld van tweedehandse overname. In de tweede eeuw voor Christus schreef de stoïcijn Panaitios een nu verloren boek *Over de plicht*, waarin Cicero zijn inspiratie vond voor zijn gelijknamig werk *De officiis*. Daaruit putte Ambrosius op zijn beurt voor zijn traktaat *Plichtenleer van de bedienaars*. Het is een historisch belangrijk document, omdat het ons zo goed inlicht over de invloed van het stoïcisme op de christelijke ethiek. Zo doorzichtig als ons voorbeeld zijn de andere gevallen van onrechtstreekse beïnvloeding niet. Verder kan men vaststellen, dat in de middeleeuwen tot aan de opkomst van het thomisme de Griekse invloed op het christelijk denken helemaal indirect is verlopen langs de kerkelijke schrijvers en gedeeltelijk langs Latijnse auteurs.

Grieks-Romeinse letteren

In de grond heeft het weinig zin de predikaten *heidens* en *christelijk* tegenover elkaar te zetten in verband met denken en redeneren. De waarde van het denken hangt af van zijn objectieve graad van zuiverheid. Iets anders is het zonder meer overnemen van opinies van anderen tot staving van geopenbaarde geloofspunten, waarvan die anderen geen besef hadden. Dat moet dan wel zeer kritisch gebeuren. Heidens en christelijk staan echter wel duidelijk tegenover elkaar op andere terreinen. Een daarvan is dat van de literatuur.

De Griekse en Latijnse poëzie puilen uit van heidense mythologie;

59 Sizoo, 1952, blz. 39.

ze zijn bovendien op vele plaatsen onstichtelijk. Plato vond de dichters zo onzedelijk en goddeloos, dat hij hun een plaats in zijn ideale staat ontzegde. Begrijpelijkerwijze stonden ook de meeste kerkelijk verantwoordelijken huiverig tegenover dat soort literatuur, maar er was geen alternatief. Men kreeg wel de raad er alleen de honing uit te puren en het gif te laten, zoals de bijen met de bloemen doen. Een eenmalige poging om open, tragedies en zelfs komedies te schrijven met bijbelse stof kreeg geen schijn van kans. De christenen leefden niet op een eiland! Sinds eeuwen was het middelbaar onderwijs hoofdzakelijk literair, het hoger onderwijs retorisch en filosofisch. Zelfs toen er aparte christelijke scholen bestonden, werd dat programma aangehouden. Het diende, naast de bijbelstudie, als propaedeuse voor de opleiding tot prediker en theoloog.

Aan die aanvaarding hebben we het behoud van de antieke literatuur te danken. Ook na de ondergang van het heidendom zijn vrome monniken de oude handschriften blijven kopiëren; in het oosten waren dat Griekse, in het westen hoofdzakelijk Latijnse teksten. Wel staan we verbaasd over de bereidheid waarmee de ontwikkelde christenen zich de Grieks-Latijnse letteren hebben eigen gemaakt, en over de graagte waarmee ze daaruit in godsdienstige geschriften citeren. We kennen het reeds aangehaalde geval van de heilige kerkvader Hiëronymus. Toen hij zich voor een tijd in de Syrische woestijn terugtrok, nam hij zijn boeken mee en daartussen zaten Plautus en Ovidius, geen bepaald stichtelijke lectuur. Ook de Griekse mythologie bleef doorwerken bij christelijke auteurs en dikwijls was niet duidelijk wat dezen er nu zelf van geloofden.⁶⁰

We voegen hier nog aan toe dat de christelijke schrijvers evenzeer vervielen in een literair euvel van hun tijd, de retoriek, met haar kunstige taal en stijl. De eenvoudige taal van de Schrift was voor meerdere heidenen een reden om aan haar geloofwaardigheid te twijfelen en zelfs christenen hadden er moeite mee. Toen Augustinus nog leraar in de retorica was, nam hij om diezelfde reden aanstoot aan de Schrift. De stuntelige Latijnse vertalingen van de eerste eeuwen gaven die bezwaren nog meer grond.

Het formeel proces van de latinisering der westerse Kerk heeft zich slechts langzaam voltrokken. Tot ver in de keizertijd schreven de meeste geleerden en denkers in het Grieks. De Afrikaan Tertulianus was de eerste kerkelijke schrijver die naast het Grieks ook

60 Sizoo, blz. 57.

het Latijn gebruikte. Pas in de vijfde eeuw kan men van een Latijnse Kerk spreken. Drie grote kerkvaders hebben in grote mate tot die latinisering bijgedragen: Ambrosius, Hiëronymus en Augustinus. De laatste, ook een Afrikaan, kende nog nauwelijks een vleugje Grieks.

Midden in de Grieks-Romeinse wereld

Theologie en moraaltheologie hebben hun weerslag op de geloofsbeleving, maar niemand kan zich helemaal aan traditie en milieu onttrekken. De eerste christenen hadden beslist een geloofsgetrouwe geesteshouding en ze hadden het in die eeuwen niet gemakkelijk om steeds consequent met hun geloof te handelen. Ze geraakten dikwijls in gewetensnood of in conflict met gezag en maatschappij. Daarnaast echter zijn ze aan menige heidense opvatting en gebruik blijven vasthouden omdat ze er zodanig mee vergroeid waren dat ze zich van de onchristelijkheid ervan niet bewust waren. Dat geldt overigens niet alleen voor de eenvoudige christenen, maar ook de voorontwikkelden. We zetten enkele willekeurige voorbeelden op een rijtje.

De Sibyllijnse profetiën hebben een joods en christelijk verlengstuk gekend en ze werden zelfs enkele keren gebruikt om geloofspunten waar te maken. Zoals iedereen beschermde ook de christenen zich met allerlei bijgelovige praktijken tegen de boze demonen, die door de enen voor heidense goden, door de anderen voor gevallen engelen werden gehouden. De cultus van goden en helden werd als afgoderij resoluut afgewezen, maar ze kreeg een afgezwakte weergave in de heiligen- en beeldenverering. Ook in het ritueel drong, meestal met aangepaste symboliek, heidens ceremonieel binnen, en het oeroude geloof in het magisch effect van rituele handelingen bleef levendig. Dat het hellenistisch wereldbeeld ook dat van de christenen was, is begrijpelijk, rekening gehouden met de gebrekkige kosmologische kennis van die tijd.

Zolang de Kerk uit besloten kernen bestond en zich defensief moest opstellen, kon ze haar sterk persoonlijk profiel zuiverder houden en gemakkelijker infiltratie van vreemde elementen weren. Het edict van Constantijn in 313 proclameerde de vrijheid van godsdienst en na enige tijd werd de staat officieel christelijk. De kerkvoogden kregen administratieve en rechtelijke macht, maar aan de andere kant eigende de keizer zich zeggenschap toe over kerkelijke aangelegenheden. Zo ontstond het cesaeropapisme. Nu het comfortabeler

was christen te zijn, had zulks een massale bekering tot gevolg. De christelijke gemeenschap werd minder coherent en de behoedzaamheid tegen invloeden van buitenuit verslaptte. Enkele gevolgen daarvan hebben we hierboven reeds genoemd.

De Romeinse invloeden op het geestelijk patroon van de Kerk zijn onbelangrijk geweest. De Romeinse gedachtewereld was zelf sterk hellenistisch. In haar eerste eeuwen was de Kerk een Griekse Kerk. Wat ze wel van het Romeinse imperium heeft meegekregen, dat zijn haar uiterlijke structuren: bisdommen, kerkprovincies, hiërarchie, administratie, rechtspraak en nog meer. Wat we boven van de apostel Paulus gezegd hebben als typerend voor een ontwikkeld christen van de oudheid, kunnen we in nog grotere mate van de toenmalige Kerk zeggen. Ze was joods van oorsprong, essentieel christelijk door de leer van haar stichter, Grieks in haar filosofisch-theologisch denken, Romeins in haar institutioneel lichaam. De staat was christelijk geworden; de Kerk zegevierde over het heidendom. Door haar stevige organisatie en haar groot moreel gezag kon ze de ondergang van het Romeinse rijk overleven, en in de chaotische toestand die daarop volgde, nog een bindteken blijven met de oude wereld en haar cultuur.

De spoken van Shylock: Europa's ambivalente houding tegenover het kapitalisme

BOUDEWIJN BOUCKAERT

Europese toplui zeggen het zo graag: Europa is het continent van de waarden. Dit met een knipoog naar de Verenigde Staten van Amerika, het continent van het geld, en naar China, het continent van de macht. Europa verklaart zichzelf voortdurend heilig maar weet meestal niet precies waar zich die heiligheid situeert. Sommigen verklaren Europa heilig vanaf de Franse revolutie waar voorgoed komaf werd gemaakt met het obscurantisme van de christelijke godsdienst en het licht van de gelijkheid, vrijheid en broederschap begon te schijnen. Anderen zoeken het bij het christendom zelf dat vanaf de twaalfde eeuw de Griekse filosofie adopteerde en een proces van het geleidelijk humaniseren van instellingen en het recht inzette.⁶¹ De laatste hebben wellicht meer gelijk dan de eersten maar vast staat dat in het Europese waardepatroon zelden de waarden van de vrije markteconomie, zoals vrijhandel, contractuele vrijheid, respect voor legitiem verworven eigendomsrechten en vrije mededinging zullen figureren.

Velen zullen al verrast zijn dat hier over 'waarden' sprake is. In de intellectuele goegemeente gaat het ten hoogste over 'mechanismen' van welvaartscreatie die zoveel mogelijk aan banden moeten worden gelegd. In analytische zin gaat het echter wel degelijk over waarden, namelijk over stelregels die men geacht wordt te volgen ook al gaan ze tegen de eigen kortetermijnbelangen in. Het kan voor het kortetermijngewin raadzaam zijn monopolistische praktijken te ontwikkelen maar de 'waarde' van de vrije mededinging verzet zich daartegen. De *business man* wordt geacht zich ver te houden van monopolistische praktijken (prijzafspraken, deals met de overheid) en afstand te doen van de zakelijke voordelen ervan op korte termijn. In die zin zijn het

61 Voor een historisch overzicht zie Berman, Harold, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (Mass.), 1983.

‘waarden’ ook al zijn het volgens de antikapitalistische intellectuelen van allerlei pluimage (zie verder) eigenlijk ‘waardeloze waarden’ omdat het navolgen ervan ons uiteindelijk naar de afgrond zal leiden.

Weinigen nochtans zullen kunnen ontkennen dat kapitalistische regels en instituties zoals vrijhandel, bescherming van eigendom, vrije mededinging, contractuele vrijheid en contractuele trouw, aansprakelijkheid voor eigen fouten, een enorme bijdrage geleverd hebben aan de welvaart in Europa. Voor de welvaarts-groei in Europa kunnen vele factoren worden aangehaald. Zo wordt soms het grillig patroon van onze kusten aangehaald dat, anders dan in het landcompacte China, een veelheid van handelsinitiatieven toeliet. Sommige verklaringen grenzen aan het anekdotische. Zo wordt de industriële revolutie in Engeland verklaard door het feit dat Engeland een eiland was, dus veel schepen nodig had, dus veel hout nodig had, waardoor de wouden uitgeput geraakten en de Engelsen verwoed naar steenkool begonnen te delven voor verwarming.⁶² Genoemde omstandigheden hebben wellicht het proces hier en daar wat versneld. Men kan er echter niet naast kijken dat de Europese economische groei sinds de twaalfde eeuw parallel opgaat met de ontwikkeling van de voornoemde kapitalistische instituties, die hun beslag kregen op het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. In geen enkele andere beschaving verwierven de kapitalistische instellingen een dergelijke stabiliteit. Geen enkele beschaving liet ook, het Romeinse Rijk en het Chinese Song-rijk⁶³ misschien uitgezonderd, een dergelijke economische groei optekenen.

Toch is het kapitalisme niet geliefd bij ‘denkend’ Europa. Sommigen haten het systeem en willen het totaal afschaffen, de meesten echter zijn eerder zeer koele minnaars. Het kapitalisme wordt als een noodzakelijk kwaad beschouwd en het wordt geduld omdat het als een machine van enorme welvaartscreatie wordt gepercipieerd. Welvaartscreatie die meteen ook grootscheepse herverdeling toelaat.

Waarom houdt ‘denkend’ Europa niet van het kapitalisme? Daarvoor bestaan sociologische verklaringen die wellicht voor een deel kloppen. Volgens de liberale filosoof Nozick staan intellectuelen meestal negatief tegenover het kapitalisme omdat de markt hen de waardering (en dus ook renumeration) niet geeft die hen, volgens hen-

62 Zie hiervoor Comer, Bruno, *Kapitalisme zonder cijfers*, Brugge, 2007, blz. 37-38.

63 Over het ‘kapitalistische’ Songrijk zie Needham, Joseph (1986a), *Science and Civilization in China*, Vol. 1-5, Caves Books, 1986.

zelf althans, toekomt. Intellectuelen (universitair en leraars, medicijnen, enz.) vinden dat hun intellectuele bagage niet genoeg vergoed wordt op de markt, terwijl de eerste de beste ongeschoolde maar ondernemende en hardwerkende pummel massa's winst kan opstrijken. Het gaat deels om sociale afgunst. Daar komt nog eens bij dat vele intellectuelen in beroepen genesteld zitten die relatief los staan van het marktgebeuren. Zij zitten veilig verscholen in vaste overheidsbaantjes, die immuun zijn aan de marktschommelingen.⁶⁴ Onbekend maakt onbemind.

Deze sociologische uitleg verklaart echter niet alles. Mocht dit zo zijn, dan ziet het er voor de intellectuele steun voor het kapitalisme in de toekomst niet rooskleurig uit. Intellectuelen zouden dan quasi per definitie vast zitten in hun antikapitalistische wrok. Dat is echter niet zo. Er zijn wel degelijk fluctuaties in het antikapitalisme van de intellectuelen. Gedurende de eerste helft van de negentiende eeuw waren de meeste intellectuelen in Europa eerder liberaal-kapitalistisch gezind. Ook de twee laatste decennia van de twintigste eeuw kenden een sterke prokapitalistische tendens. Sommige categorieën van intellectuelen zijn minder antikapitalistisch dan de anderen. Economisten en juristen zijn eerder pro. Bij de filosofen, sociologen en politicologen kan de vrije markt quasi nooit op enige genade rekenen.

Naast sociologische factoren moet de bron voor de kapitalisme-afkeer bij 'denkend Europa' gezocht worden in de intellectuele traditie. De Europese intellectuele traditie kreeg van bij zijn aanvang een antikapitalistische draai en dit beeld werd overgedragen van generatie tot generatie. Een antikapitalistische houding werd als het ware een ingangsexamen om toe te treden tot de kaste van *les clercs*. Deze traditie is meestal niet ronduit antikapitalistisch of gericht op het expliciet weerleggen van prokapitalistische argumenten. Het is subtieler. De meest negatieve kanten en fenomenen van het systeem worden extra in de verf gezet, de positieve als een cognitieve dissonant verzwegen. Misverstanden worden bestendig gecultiveerd en nuances worden uitgemiddeld.

In de volgende paragrafen gaan we kort op zoek naar de bronnen van de Europese antikapitalistische traditie. Ik zie er drie belangrijke: de klassiek-Griekse filosofie, het christendom, het 19e eeuwse sciëntisme. Er zijn er ook minder belangrijke zoals het ridderlijk-

64 Hierover meer bij Boudon, Raymond, *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, *Commentaire*, nr. 104, Hiver 2003-2004.

militaire ethos, doorwerkend in de romantiek en sommige vormen van nationalisme.⁶⁵ We laten dit laatste terzijde.

Het is echter niet zo dat deze tradities integraal antikapitalistisch zijn. Deze tradities zijn intellectuele grabbeltonnen waarin men zowel pro- als antikapitalistische aanknopingspunten vindt. 'Denkend Europa' grijpt echter steeds gretig naar de anti-zijde, naar de spoken van Shylock.

De Griekse traditie: de polis is niet te koop

De antikapitalistische stock van argumenten situeert zich hier vooral bij de klassieke filosofen: Plato en Aristoteles. De preklassiekers zoals de sofisten waren relativisten en sloten vrij goed aan bij de handelskapitalistische geest van Athene. Deze handelstad was trouwens de locus van talrijke kapitalistische instituties, zoals de hypotheek, een instelling die de schuldsavernij behoorlijk reduceerde. Ook de postklassiekers (stoïcijnen, epicuristen) waren niet antikapitalistisch. Aangezien de polis-idee in de hellenistische tijd op de achtergrond geraakte, trokken de stoïcijnen en epicuristen zich eerder terug op morele vraagstukken en minder op politieke. Vele geschriften van Plato en Aristoteles moeten gelezen worden als een reactie op een reeks kwalen in de Atheense democratie: corruptie, politieke ijdelheid, factionisme, materialisme, plat geldgewin.

Bij Plato was deze reactie het meest extreem. Het democratische model van Athene kwam in feite neer op een combinatie van politieke en economische markt. Er was een *agora* voor goederen en diensten er was een *agora* voor politieke ideeën en voorstellen. Dit was voor Plato een bron voor wanorde en misleiding. Plato streefde naar een 'modelstaat' met de wijsheid aan de macht. Een dictator geïnspireerd door een filosoof moest aan de top staan. De staat werd bewaakt door wachters die zorgden voor orde en tucht en die onder elkaar in communisme leefden. Voor de rest vertelt Plato ons weinig over de economie. Plato zou echter in het westers denken een aanknopingspunt worden voor totalitaire stromingen (communisme, fascisme, jacobinisme). Plato wou 'het grote gelijk' aan de macht.⁶⁶ Eens dit aan de macht betekenen overheidsmachtbeperkende instellingen,

65 Zie hierover Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977.

66 Zie hierover Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, London, 1945.

zoals *checks and balances*, scheiding der machten, verkiezingen, maar ook de economische markt, in feite ingebouwde obstructies die de realisatie van het 'groot gelijk' alleen maar kunnen vertragen.

Aristoteles was in alle opzichten een veel gematigder figuur. Geen liberaal, maar een denker met 'gezond verstand'. Met het 'wachterscommunisme' van Plato bijvoorbeeld veegde hij de vloer aan. Als je alles in gemeenschap stopt, voelt zich niemand nog verantwoordelijk en wordt alles verwaarloosd. Het Aristoteles-argument tegen het communisme werd later door de scholastiek, meer bepaald Sint-Thomas van Aquino, opgepikt, waardoor de katholieke kerk zich eerder in het voordeel van de private eigendom uitsprak. Toch moest Aristoteles⁶⁷ weinig weten van de meeste actieve actoren in de markt, zoals handelaren, ondernemers, financiële agenten. Werken om geld te verdienen om zo in je klassieke behoeften (goed eten en drinken, een huisje met een tuintje, een vrouwtje en wat slaafjes) te kunnen voorzien, was voor Aristoteles geen probleem. Maar zich beijveren voor het maken van steeds meer winst puur om de geldbuidels te doen aanzwellen (*chrèmatistikè*) is een vorm van morele perversie. 'Werk-geld-behoeftebevrediging' was normaal. 'Geld-goederen-meer geld' was pervers. Op deze morele veroordeling van de zucht naar geldgewin werden tonnen antikapitalistische geschriften gebaseerd. De Aristotelische mens, die zich ver houdt van ongebreideld winstbejag maar zich beperkt tot 'het nodige', werd in de westerse antikapitalistische literatuur tot de grote antinomie verheven van de Smithiaanse 'roofdierkapitalist', een wezen dat dag en nacht bezeten is door het oppeppen van zijn bankrekening en daarvoor over lijken zou gaan.⁶⁸

Moderne economische inzichten leren ons dat Aristoteles' ideeën over de *chrèmatistikè* nergens op slaan. Handel, dus goederen kopen om ze te verkopen voor een hogere prijs, is nodig, niet alleen om redenen van comparatieve kosten (Ricardo) maar ook omdat de handel kennis die in de maatschappij verspreid en verdoken zit, maatschappelijk bruikbaar maakt (Hayek). Aristoteles had echter geen aandacht voor dynamische marktprocessen, hoewel ze zich bijna letterlijk voor zijn neus op de Atheense *agora* afspeelden. Economie was voor hem een *oikou nomos*, het bestieren van de huishouding. De *oikou nomos* van Aristoteles gaat over management en niet over

67 Zie Jowett, B., *The Politics of Aristotle*, Book I, Oxford, 1885.

68 Zie hierover nog Comer, Bruno, blz.. 73-86.

economie in de moderne zin. Vandaar dat Hayek voorstelde om van naam te veranderen en niet meer te spreken van economie maar wel van *katallaxie*.⁶⁹ Economie: niet de wetenschap van het beheer, maar wel van de interactie.

Het blijft verbazen dat een genie zoals Aristoteles, ongetwijfeld de slimste mens inzake logica, wetenschap, kunstfilosofie en politiek, zo een onzin vertelde over de economie. De reden hiervoor moet gezocht worden in het instituut van de slavernij, dat in de Atheense samenleving nog zeer doorslaggevend was. Werken, investeren, handel drijven zijn activiteiten die in het antieke Athene meestal door slaven of tweederangsburgers (bijvoorbeeld vreemdelingen zonder stemrecht: perioiken) werden uitgeoefend. Het *zoön politikon* van Aristoteles, dat in de lommerte van de zuilengangen van de Academie of het Lyceum zit te peroreren over filosofie, politiek en wetenschap, heeft slaven om het vuile werk te doen. Waarom zou het zich druk maken om grondige studie van de economische processen? Als alle *oikoi* fatsoenlijk bestuurd worden, is meteen de gehele economie in orde. Verdere reflectie over marktinteractie is daarom overbodig.

De Aristotelische mens als alternatief opvoeren van de Smithiaanse mens is daarom niet realistisch zolang men de slavernij niet opnieuw invoert. Vindt men deze laatste optie om diverse redenen niet verdedigbaar, dan blijkt de Aristotelische mens niets meer dan een hersenschim te zijn. Zonder slavernij wordt elke burger geconfronteerd met economische noodwendigheden en met de noodzaak zijn middelen zo spaarzaam mogelijk te beheren. De slavernij, een instelling die Aristoteles trouwens verdedigde⁷⁰, sneed hem niet alleen praktisch, maar ook intellectueel af van de economische realiteit.

De christelijke traditie

Zoals al gezegd is het christendom verre van éénduidig antikapitalistisch, integendeel. Waarschijnlijk is geen enkele wereldgodsdienst zover gegaan in het omarmen van kapitalistische instituties zoals eigendom en de vrije markt. Paus Johannes XXII verwierp de franciscaanse stelling dat de mensheid de goederen van de wereld

69 Hayek, F.A., *Law, Legislation, and Liberty*, Vol. 2, London, 1976, blz. 108v.

70 Zie Jowett, B., a.w., blz. 6-10.

slechts in vruchtgebruik heeft terwijl God de ware eigenaar blijft. De Paus, hierin gesteund door de dominicanen, weerlegde deze stelling met Romeinsrechtelijke juridische en met Bijbelse argumenten.⁷¹ De Spaanse jezuïeten van de zestiende eeuw (Suarez, Vasquez, de Vitoria) analyseerden het marktproces en kwamen tot de conclusie dat prijzen die resulteerden uit marktinteracties, ook de 'juiste' prijzen (*justum pretium*) waren, wat meteen de intellectuele bodem wegsloeg voor allerlei prijscontroles. In de achttiende eeuw besloot de Paus uiteindelijk het verbod op rente op te heffen nadat het door vele kerkgeleerden (bijvoorbeeld de Vlaamse jezuïet Lessius) al behoorlijk was uitgehold.⁷² Vrij laat weliswaar, maar islam en jodendom zijn daar zelfs nu nog niet aan toe. Het calvinistische protestantisme legt een grote nadruk op 'kapitalistische' deugden zoals hard werken, spaarzaamheid, investeren, onderdrukking van kortetermijnbevrediging. Max Weber ontwaarde hier de wortels van de kapitalistische ontwikkeling.⁷³ Werner Sombart zou echter aantonen dat kapitalistische instituties en mentaliteiten al eerder tot ontwikkeling kwamen in de katholieke Italiaanse middeleeuwse steden.⁷⁴

Kortom, men vindt genoeg stof in de christelijke grabbelton om zonder gewetenswroeging het christendom te combineren met een prokapitalistische instelling. In die christelijke grabbelton zit echter ook veel materiaal dat kan gebruikt worden als antikapitalistische munitie. We zien er voornamelijk drie: de caritasgedachte, het antimaterialisme of ascetisme, het corporatisme.

De christelijke caritas komt neer op éénzijdige liefde, liefdadigheid, barmhartigheid. Een christen moet willen geven zonder de bedoeling te hebben er iets voor in de plaats te krijgen. Dit naar het voorbeeld van Jezus Christus die bereid was alle zonden van de mensheid op zich te laden en zich daarvoor op een vreselijke wijze liet bestraffen. De caritas staat dan ook tegenover de heidense deugden van rechtvaardigheid en wederkerigheid (oog om oog) die zich ook beter verstaan met de moraal van de markt. De caritasgedachte leidt op zichzelf genomen niet tot antikapitalistische conclusies. De caritas kan opgevat als een vrijwillige deugd die door de kerk wordt

71 Zie hierover Van Duffel, Siegfried, *Nonsense upon stilts. A critical analysis of natural rights theories*, Doctoraat Universiteit Gent, 2003.

72 Zie hierover Bouckaert, Luk, *Van intrestverbod tot schuldverlichting. Sporen van een solidaire cultuur* in Bouckaert, Luk (ed.) *Interest en cultuur*, Leuven 1994.

73 Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, 2002.

74 Sombart, Werner, *The Quintessence of Capitalism*, London, 1915.

aangemoedigd zonder enige bemoeienis vanwege de staat. De caritas heeft in dit geval enkel een impact op het bestedingspatroon van de burgers maar wijzigt niets aan de regels van de vrije markt zelf. In tijden waarin het intellectuele klimaat eerder *laissez faire*-gezind was, zoals in de negentiende eeuw, kreeg de caritas dan ook overwegend die interpretatie.

Wanneer het intellectuele klimaat echter omslaat in het voordeel van grootschalige staatsinterventie, zoals het geval is met de invoering van de verplichte sociale zekerheid na de Tweede Wereldoorlog, dan krijgt de caritas een andere draai. De plicht om zich in te zetten voor de zwakste wordt dan omgezet van een morele liefdadigheidsplicht in een politieke plicht om die partijen, die een systeem van gedwongen herverdeling voorstaan, actief te steunen. Deze omslag voltrok zich na de tweede wereldoorlog toen het politieke katholicisme de vrijwillige caritasgedachte liet vallen en opteerde voor het ondersteunen van een verstaatste sociale zekerheid. Hierdoor schoof de christendemocratie sterk op in de richting van de sociaaldemocratie, waarmee het op politiek vlak een 'progressief blok' vormt in de Europese politieke verhoudingen.

Het contrast met het politieke christendom in de Verenigde Staten op dit vlak kan niet groter zijn. De Amerikaanse kerken spelen een cruciale rol in de aanmoediging en organisatie van een grootscheepse vrijwillige liefdadigheid en staan eerder sceptisch tegen de door de staat georganiseerde solidariteit. De christelijke caritasgedachte is op zichzelf geen motor van socialisering of verstaatsing. Indien een dergelijke evolutie al op gang is gebracht door andere krachten (bijvoorbeeld door travaillisme, socialisme) dan zal de caritasgedachte hierop een versterkend effect hebben.

Het christendom kent ook een sterke antimaterialistische ascetische traditie. Zich ontdoen van de heerschappij van de mammon, de versterving, de onthechting, het leven met de natuur los van materialistische geneugten: het Nieuwe Testament biedt hiervoor talloze aanknopingspunten. Het ascetisme hangt sterk samen met de relativering van het aardse leven dat slechts een tranendal is waar we zo zondeloos mogelijk moeten doorkomen om nadien te genieten van de eeuwige en hemelse aanschouwing van God. Het ascetisme in het christendom was sterk onderhevig aan fluctuaties en botste dikwijls met een gezond realisme in de kerk, dat wel degelijk rekening hield met de aardse behoeften van de mens. Zolang het ascetisme als een vrijwillige deugd wordt gecultiveerd is het niet per se antikapitalis-

tisch. Ascetisme werkt hoogstens wat negatief in op de vraag naar consumptiegoederen, maar beperkt het vrije marktproces, dat vraag en aanbod coördineert, in feite niet. Slaat het intellectuele klimaat om in antikapitalistische zin dan kan ook het christelijke ascetisme een draai in die zin krijgen. Het christelijke ascetisme kan bijvoorbeeld intellectuele voeding geven aan de socialistische strijd tegen de rijkdom. Door de rijkere te ontdoen van hun surplus worden ze beschermd tegen hun eigen verderfelijke materialistische neigingen. Het kan ook gebruikt worden in de ecologistische kruistocht tegen de overconsumptie en het opbranden en opwarmen van de aarde. Als de natuur eindig is dan biedt alleen een ascetische levenswijze soelaas. Het ascetisme biedt dan intellectuele voeding voor talloze reguleringen van consumptie en productie.

De markteconomie wordt door de klassiek-liberale economen opgevat als een veld van interactie tussen onafhankelijke entiteiten (bedrijven, spaarders, consumenten, producenten) die, gedreven door hun eigenbelang, hun plannen en acties coördineren alsof dit door een onzichtbare hand wordt geleid. Mits de markt omkaderd is door goede instituties, spoort deze door eigenbelang gestuurde interactie samen met het gemeenschappelijke belang aangezien de marktprocessen leiden tot een efficiënte allocatie van de middelen, de optimale verspreiding van informatie en het efficiënte gebruik van de productiefactoren. Dit beeld van de markt strookt echter niet met de corpusgedachte, die in de christelijke traditie regelmatig opduikt. Hierin wordt de samenleving via een antropomorfische analogie opgevat als een lichaam waarin de diverse delen allemaal vaste functies innemen. In de vroege middeleeuwen zag men de samenleving als een corpus met een biddende stand (de clerus), een vechtende stand (de adel) en een werkende stand (boeren).⁷⁵ Via de stand waar hij toe behoorde had iedereen zijn vaste functie in de samenleving.

Dit statische beeld van de samenleving werd verstoord door de opkomst van het handelskapitalisme en later het industriële kapitalisme waardoor een dynamiek van sociale mobiliteit werd op gang gebracht. In de negentiende eeuw zette vooral de katholieke kerk de tegenaanval in tegen zowel het socialisme als het kapitalisme. De corpusgedachte werd weer van stal gehaald en toegepast op de actuele situatie. De samenstellende delen van het maatschappelijke corpus

75 Zie hierover Duby, Georges, *De drie orden. Het zelfbeeld van de feodale maatschappij*. 1025-1225, Den Haag, 1985.

waren nu de werkgevers, de werknemers, de zelfstandigen, de boeren. Aan de organisaties die hen groepeerden en vertegenwoordigden werden bepaalde vormen van uitvoerende macht verleend (bijvoorbeeld groepsreguleringen instellen, heffingen uitvoeren, uitkeringen betalen). Deze groeperingen oefenen publieke macht uit loco de staat. De markt werd als coördinatiemechanisme geheel of gedeeltelijk vervangen door een systeem van onderlinge afspraken tussen deze groepen. De economische leer van het corporatisme werd actief en zeer consequent toegepast door autoritaire en fascistische regimes zoals het Portugal van Salazar en het Spanje van Franco.

Na de tweede wereldoorlog werd het corporatisme ontkoppeld van het fascisme en werd het door de christendemocratie handig ingepast in de parlementaire democratie. De formule is eenvoudig: via de verkiezingen, waarin gespeculeerd wordt op de godsdienstige gevoelens van de bevolking, verwerven corporatistisch gezinde politici voldoende politieke macht in het parlement om dan die macht terug door te schuiven naar de diverse sociale groeperingen (zoals vakbonden, middenstandsorganisaties, boerenbonden, werkgeversorganisaties, enz.).

Deze organisaties verzorgen tussen de verkiezingen door de contacten van bevriende politici met hun achterban, waardoor zij herverkozen worden en verder het systeem kunnen bestendigen. Dit neo-corporatistische model zorgt ongetwijfeld voor een zekere vorm van stabiliteit maar het spoort zeker niet samen met de werking van de vrije markt. Collectieve arbeidsovereenkomsten bijvoorbeeld, die achteraf door regeringsbesluiten (KB's in ons land) worden bekrachtigd, creëren sterke rigiditeiten die een flexibele werking van de arbeidsmarkt in de weg staan. Organisaties van winkeliers en kleine zelfstandigen bijvoorbeeld kunnen via hun politieke macht de inplanting van grootwarenhuizen verhinderen, waardoor consumentenvoorkeuren worden genegeerd.⁷⁶ De christelijke corpusgedachte heeft ongetwijfeld het zogenaamde Rijnlandmodel, waarin het kapitalisme geamendeerd wordt door staatsinterventie en door het sociaal overleg van sociale groeperingen, sterk gekleurd en doen verschillen van het meer liberale Angelsaksische kapitalisme.

76 Zie bijvoorbeeld de wetgeving in België die de vestiging van grootwarenhuizen aan speciale vergunningen onderwierp, nadien versoepeld door de IKEA-wet en nu quasi overbodig geworden door de Europese Dienstenrichtlijn. De beperkingen waren grotendeels het werk van UNIZO dat via CD&V een voor haar gunstige wetgeving voor elkaar kreeg.

Het sciëntisme van de negentiende eeuw

De utopie was gedurende lange tijd een literair genre met een geringe politieke impact. De utopie was niet van deze wereld, ze was *a-topos*, niet van deze plaats. Het Utopia van Thomas Morus is een land waar weinig of geen conflicten bestaan tussen de mensen en waar een verderfelijke mensensoort zoals advocaten dus overbodig is. De utopische literatuur werd gretig gelezen maar weinigen dachten eraan deze in politieke daden om te zetten.⁷⁷

Dit verandert met de stormachtige vooruitgang van wetenschap en technologie in de negentiende eeuw. Denkers en literatoren geraken bevangen van de idee dat via wetenschap en technologie de utopie werkelijkheid kan worden via een door technocraten bestuurde maatschappij. De smithiaanse idee van marktcoördinatie wordt door deze wetenschappelijke utopisten als primitief ervaren. De maatschappij wordt eerder opgevat als één gigantisch bedrijf dat vanuit een goed geïnformeerd planbureau kan aangestuurd worden. De maatschappij wordt hierbij niet geregeld door algemene gedragsregelen uit het recht (bijvoorbeeld aansprakelijkheid, contractuele vrijheid), maar wel via gedetailleerde regelen die gebaseerd zijn op de wetenschappelijke sturing van de maatschappij.

Sommige vormen van sciëntisme waren relatief onschuldig omdat zij alleen maar sloegen op een onderdeel van de samenleving. Het Saint-Simonisme had vooral betrekking op de ontwikkeling van een politiek van publieke infrastructuur (wegen, spoorwegen) maar liet de rest van de samenleving enigszins met rust.

Dat was niet zo met het marxisme. Deze sciëntistische variant had betrekking op de hele samenleving en beoogde een diepgaand revolutionair proces. Dankzij de wetenschap en dankzij de drijfveer van het winstbejag wordt het productieapparaat van het kapitalisme steeds maar efficiënter en laat het steeds hogere welvaartsniveaus toe. De markt richt zichzelf echter ten gronde aangezien bedrijven inherent monopolistische trekken vertonen. Op een bepaald moment is het kapitalistisch productieapparaat zo gecentraliseerd dat het georganiseerde proletariaat maar een duwtje hoeft te geven om het te doen instorten. Dit georganiseerde proletariaat zal nog een tijdje met harde hand moeten regeren (dictatuur van het proletariaat) om

77 Over Utopie zie Crombag, Hans & van Dun, Frank, *De Utopische Verleiding*, Amsterdam/Antwerpen 1997.

de 'oude vormen en gedachten' uit te roeien, maar eens dit voorbij is, verliest het publiek bestuur zijn repressief karakter en wordt het omgevormd tot een wetenschappelijk gestuurd beheer van de materiële productie (*gouvernement des choses*). Markten zijn hier dan niet meer nodig. Dankzij de groei van de wetenschappen is het productie-apparaat zo productief geworden dat het de mensen in overvloed kan doen leven en het rijk van de schaarste naar de vergetelheid verbant.

Naast het marxisme groeiden er aan de sciëntistische boom nog andere vruchten. Het nationaal-socialisme bijvoorbeeld mikte eerder op de biologie en de eugenetica om ons naar het door het *Herrenvolk*' bestuurde paradijs te leiden. Ook het nationaalsocialisme verwierp het kapitalisme en de vrije markt en verving het door een *'gelenkte Wirtschaft'*⁷⁸ Het was echter slim genoeg om de managementservaring van de private ondernemers niet overboord te gooien en in te schakelen in de planeconomie. Die handige combinatie van planeconomie en private onderneming heeft ongetwijfeld bijgedragen tot de nationaal-socialistische successen op sociaaleconomisch vlak gedurende de eerste jaren van het regime. Toen dit niet meer werkte, schakelde Hitler over naar een oorlogseconomie.

Ook de keynesiaanse macro-economie heeft sciëntistische trekken. Via het aansturen van de geldhoeveelheid en de fiscaliteit kunnen investeringen en consumentenuitgaven aangestuurd of afgeremd worden. Wordt er te weinig geconsumeerd en dreigt er een *liquidity trap* dan pompt de staat geld in de economie via allerlei kanalen zoals de centrale bank. Wordt er teveel geconsumeerd en dreigt er grootscheepse inflatie dan gaat men op de rem staan door de belastingen te verhogen. Niettegenstaande reuzengrote verschillen hebben marxisten, nationaalsocialisten en keynesianen één ding gemeen: zij geloven niet in de spontane coördinatie van de markt maar wel in een door de wetenschap gevoed centraal bestuur van de samenleving.

Besluit

Uit deze rondgang door de Europese antikapitalistische tradities mogen we besluiten dat 'denkend' Europa een zeer ambivalente houding inneemt tegenover de eigen welvaarts-machine. Bij de gewone

78 Zie hierover De Vlieghe, Martin, *Wij verkiezen een Führer. De economische oorzaken van racisme en oorlog in de twintigste eeuw*, Leuven, 1996.

bevolking is het kapitalisme populair zolang het economisch goed gaat. De communistische partij in China bijvoorbeeld weet dat zeer goed en koopt haar politieke legitimiteit af met een staatskapitalistische politiek die, voorlopig althans, leidt tot een zeer sterke welvaartsgroei. Wanneer het economisch minder goed gaat boet het kapitalisme in aan populariteit en worden protectionisme, gulle subsidies aan bedrijven, reguleringen en allerlei uitkeringen weer populair. Het huidige tijdsgewricht is daar een voorbeeld van.

Bij 'denkend Europa' ligt dat anders. Daar is sprake van een latente haat tegenover het kapitalisme. Een haat die bestendig tussen haakjes wordt geplaatst omdat de 'denkende' elite ook wel beseft dat er geen alternatief voor de kapitalistische welvaartsmachine voorhanden is. Het enige moderne alternatief, namelijk de socialistische planeconomie, ging roemloos ten onder. De haat van de intellectuelen tegen het kapitalisme komt dan ook eerder sporadisch en onderhuids tot uiting door via allerlei karikaturale voorstellingen ('het roofdierkapitalisme', 'de geldobsessie', 'de uitbuitingstheorie', de 'plundereconomie', enz.). Deze karikaturen zijn voor politici van verschillend pluimage zeer bruikbaar om diverse interventies, die dikwijls slechts platte groepsbelangen dienen, te verkopen als 'morele correcties op het systeem'.

Deze oneerlijke houding van 'denkend Europa' kan slechts veranderen mits een grondige ommezwaai bij deze intellectuele elite. 'Denkend Europa' moet leren begrijpen dat het kapitalisme iets meer is dan een pure welvaartsmachine. Het kapitalisme berust op een bepaald 'ethos' zonder welke het niet stabiel kan functioneren. Dit ethos berust op waarden zoals vrijwilligheid, eerlijkheid in transacties, trouw aan het gegeven woord, respect voor de vrije mededinging, een correcte houding tegenover een evenzeer correct publiek bestuur (geen corruptie, geen belastingsontduiking), de koppeling van vrijheid en verantwoordelijkheid. Er is dus niet alleen sprake van een moraliteit naast het kapitalisme (bijvoorbeeld liefdadigheid), er is ook een moraliteit van het kapitalisme. De eerste soort moraliteit vult het kapitalisme aan, maar is er niet strijdig mee. De tweede soort moraliteit geeft het kapitalisme stabiliteit en legitimiteit.

Dit normatieve kapitalisme, zo men wil, houdt in dat er sprake kan zijn van 'antikapitalistische kapitalisten': ondernemers die de moraliteit van de markt aan hun laars lappen omwille van machtsverwerving en geldgewin en op die wijze de legitimiteit van het systeem ondermijnen. De *twin crisis* van 2008 is hiervan een treurige illustratie. Het bancaire kapitalisme wentelde zich in een praktijk

van onverantwoorde risico's met het geld van de spaarders, een leegzuigmentaliteit van bedrijven en oneerlijke voorlichting van de marktparticipanten (zie bijvoorbeeld de 'ratingbureaus'). Dat ook een fout overheidsbeleid (bijvoorbeeld het hypotheekbeleid van de Amerikaanse regering) een medeoorzaak vormt, doet daar niets van af. Mocht 'denkend Europa' het ethos van het normatieve kapitalisme willen omarmen, dan zou het een krachtige autoriteit betekenen om de 'antikapitalistische kapitalisten' tot de orde te roepen. Omdat 'denkend Europa' zich gewoonweg antikapitalistisch opstelt, heeft het die autoriteit niet en worden zijn kreten dikwijls terecht afgedaan als kreten van economisch irrealisme. Het is echter nooit te laat om bij te leren. Ook niet voor 'denkend Europa'.

Deel II

Waarden in verval?

Europese waarden in de schaduwen van morgen

FRITS BOLKESTEIN

De ondertitel van deze bundel doet natuurlijk denken aan het boek: *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, in 1935 geschreven door de grote Nederlandse historicus Johan Huizinga. Het boek begint als volgt: 'Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het. (...) Alom de twijfel aan de hechtheid van het maatschappelijk bestel, waarin wij leven, een vage angst voor de naaste toekomst, gevoelens van daling en ondergang der beschaving. De feiten overstelpen ons.' Ik vermoed dat velen nu ook zulke gevoelens koesteren. Laten wij trachten een ruwe vergelijking te maken tussen de tijd waarin Huizinga schreef – het midden van de jaren dertig van de vorige eeuw – en de onze, zo'n 75 jaar later.

Vergelijking

Ten eerste was daar de internationale toestand. Huizinga schreef tegen de achtergrond van een agressief, totalitair en racistisch Duitsland. In feite waren slechts enkele landen in Europa toen democratisch te noemen: Frankrijk, de Benelux, Ierland, het Verenigd Koninkrijk en Scandinavië. In 1936 zou de Spaanse burgeroorlog uitbreken, in 1939 de Tweede Wereldoorlog.

Niets van dat alles vandaag. De landen van Europa – voor het merendeel lidstaten van de Europese Unie – kennen nu 65 jaar vrede. Het is de langste vreedzame periode uit de Europese geschiedenis. Het einde van die periode is nog lang niet in zicht. Het communisme heeft afgedaan door zijn lege woorden en lege schappen. Het Rode Leger ligt in de *intensive care*.

Ten tweede was er in de jaren dertig de depressie. Huizinga spreekt van de 'economische ontwrichting' Zeker, wij hebben nu te lijden

onder de kredietcrisis. Maar die haalt het niet bij de depressie. De werkloosheid was toen zeer veel hoger dan nu. Toen bestond er geen sociaal vangnet, nu wel. En de depressie duurde veel langer dan nodig door het protectionisme dat nu in theorie geheel en in de praktijk nagenoeg geheel is afgezworen.

In deze twee zeer belangrijke opzichten kan de huidige crisis – zo die er al is – nauwelijks worden vergeleken met die van de jaren dertig van de vorige eeuw.

Puberteit

Nu is het bepaald niet zo, dat Huizinga geheel en al voorbij gaat aan aspecten die zowel zijn tijd als de onze kenmerken. Een voorbeeld zijn de puberteitsvoorstellingen waarvan hij meende dat een groot deel der mensen er niet meer overheen komt. Elders schrijft hij over het puerilisme en de jeugdverering.⁷⁹

Die jeugdcultuur hebben wij ook, hoewel er steeds minder jongeren en steeds meer ouderen komen. Zij is van invloed niet alleen in de esthetiek maar ook in het domein van de politieke ideeën. Dat blijkt uit onze geschiedenis. Wie het verleden vergeet, is gedoemd het te herhalen. Ik geef een vijftal voorbeelden.

Christoph Martin Wieland

In 1772 kwam een groepje Göttinger studenten met literaire aspiratie en bewondering voor de Germaanse oudheid bijeen, eerst onder een eikenboom, later in een kamer rijkelijk versierd met eikenbladeren, om te toosten op de dood van Christoph Martin Wieland (1733-1813). Ze scheurden zijn boeken aan flarden, met zijn portret, en dansten op de snippers. Wat had Wieland misdaan? Hij was toen een van de belangrijkste Duitse auteurs en een voormalig hoogleraar wijsbegeerte. Hij werd ervan beschuldigd dat hij de Franse, Griekse en Latijnse literatuur bewonderde. Hij zou de degeneratie van de Duitse ziel belichamen. Hij was te rationalistisch, te zeer bekommerd om literaire stijl. Kortom: hij was niet diep, niet serieus genoeg. In plaats daarvan zou hij zwaardere thema's zoals vaderland, gevoel

79 Blz. 90, 126, 132, 136.

en deugd moeten behandelen evenals grote en meeslepende daden: Duitse heldendaden.⁸⁰

Sergei Netsjajev

In november 1869 werd het lichaam van een jonge man gevonden in een vijver op het terrein van de Landbouw Academie te Moskou. De moordenaar bleek de anarchist Netsjajev te zijn. Deze moord was de vonk die Dostojevski *De Demonen* deed schrijven. Daarin ontmoeten wij Pjotr Verchovenski, die de Russische intelligentsia bekritiseerde omdat zij niets deed. Hijzelf, Pjotr, was anders. Hij verzamelde een groep van vijf mannen, een kwintet. Hij zei tot hen: 'Het enige wat je moet doen, is de ondergang van alles veroorzaken – zowel de regering als haar normen. Niemand zal overblijven behalve wij. Rusland zal worden ondergedompeld in duisternis, de aarde zal wenen om haar oude goden.' Om zijn volgelingen tot een hechte groep aaneen te smeden, besloot hij dat zij een verschrikkelijk geheim zouden moeten delen. Daarom werd een van hen, de student Ivanov, vermoord. Dostojevski was aanwezig op de zitting waar Netsjajev terecht stond. Hij was verbijsterd. 'Ik had nooit gedacht dat het zo eenvoudigweg, zo rechtuit stom zou zijn. Wat een slogans. Wat een kleine, kleine schooljongen.' Men moet denken aan Mohamed Bouyeri, de moordenaar van Theo van Gogh.

Die Wandervögel-Bewegung

Het motto van de *Wandervögel* was: 'Rein bleiben und reif werden'. De leiders wilden een alternatief voor de waarden van het volwassen Duitsland. Dit alternatief was een amalgaam van verwarde en irrationele ideeën dat in Duitsland bekend stond als *Lebensphilosophie*. (Huizinga schrijft daar uitvoerig over.) Wat nodig was, was de verjonging van Duitsland. Jeugd werd een symbool. De jeugd wilde bevrijd zijn van 'de misdaden van een wereld die onderging'. De jeugd zou een culturele vernieuwing veroorzaken. Die stond op gespannen voet met de politiek, met de werkelijkheid. De oorlog gaf een uitweg uit

80 Kleingeld, Pauline, *Wereldburgers in eigen land*. (Intreerede Universiteit van Leiden, 30-9-2005).

dit dilemma. Oorlog was een zaak van wilskracht. Vijftienduizend *Wandervögel* gingen naar de loopgraven. Een derde kwam terug.

Nationaalsocialisme

In de nacht van 10 op 11 mei 1933 werden boeken in Berlijn verbrand. Het waren 'de boeken die decennia lang ons volk hebben vergiftigd'. De boeken werden verbrand door studenten. Velen droegen bruine uniformen. Het was een opstand tegen het humanisme met zijn idealen van vrijheid en individualisme. 'Du bist nichts, dein Volk ist alles.' Het aantal nationaalsocialistische studenten steeg tegen het einde van de Weimar-Republiek snel. Tijdens het wintersemester 1929/1930 waren de aantallen: 51 % in Erlangen, een jaar later 76 %. Breslau maakte een sprong van 25,5 tot 70,9 %. De aantallen nazi-studenten in Berlijn, Jena en Rostock waren hoger dan 50 %. In 1931 kregen de nazi's tweemaal zoveel steun in universiteiten als in het land als geheel. De officiële slagzin was: 'Nationaal Socialisme is de georganiseerde wil van de jeugd.' De leider van de linkse nazi's, Gregor Strasser, zei: 'Macht Platz, ihr Alten.' Dit gebeurde in de tijd waarin Huizinga schreef.

1968

De culturele revolutie van de jaren 1968 en daarna inspireerden bijna uitsluitend jonge mensen: 'Vertrouw niemand boven de dertig', luidde de slagzin. Voor hen die meededen, was het een fantastische tijd. Jack Kerouac zei: 'The only people for me are the mad ones, the ones who are mad to live (...) desirous of everything at the same time (...) the ones who burn burn burn.'⁸¹ Maar het was een beweging om de beweging. Het was een laatste explosie van een romantisch levensgevoel. Het was het uitstel van de volwassenheid. Hoe je eruit zag was belangrijker dan wat je deed. Er was een afkeer van concurrentie en economische prikkels. Er was ook een bewondering voor totalitaire dictatoren als Ho Tsji-minh en Fidel Castro. De bewondering voor Mao kan niet anders worden genoemd dan *maofilia hysterica*. Verder waren er het verstoren van universiteiten, de afkeer van academische

81 Kerouac, Jack, *On the Road*, 1955, blz. 9.

ambities en de politisering van onderzoek. De hedonistische kant van de *Beweging* betekende gemakkelijke seks, escapistisch gebruik van drugs en plat machismo. De *Rote Armee Fraktion* in Duitsland; de *Prima Linea* en *Brigati Rossi* in Italië, de *Students for a Democratic Society* en de *Weathermen* in de vs met hun mystieke visie van een politiek armageddon – het doet denken aan Gracchus Babeuf en de Babouvistische samenzwering die streefde naar een samenleving gebaseerd op strikte gelijkheid.

Mij dunkt dat niets zo gevaarlijk is als algemene ideeën in lege hoofden en onder jongeren zijn er daarvan velen – onder ouderen trouwens ook. In Oostenrijk werd de stemgerechtigde leeftijd verlaagd tot 16. Veel jongeren stemden daar op extreemrechtse partijen, die van jonge kiezers meer steun kregen dan van oude. In het Verenigd Koninkrijk wil de Labour Party de stemgerechtigde leeftijd ook verlagen tot 16.

Onderwijs

De culturele revolutie heeft de jeugdcultuur stevig gevestigd. Zij heeft ook het gevoel voor autoriteit en daarmee het onderwijs zwaar beschadigd. Dat blijkt vooral uit het onderwijs op de middelbare scholen in geschiedenis en in talen, althans in Nederland.

Kennis van onze geschiedenis en historisch besef zijn voor allen noodzakelijk. Wie geen weet heeft van wat ons in het verleden is overkomen, kan niet op bewuste wijze deelnemen aan de huidige samenleving. Het traditionele onderwijs was gericht op het overdragen van veel feiten en jaartallen. In de jaren zeventig en tachtig is de nadruk verschoven naar het trekken van parallele lijnen tussen gelijksoortige ontwikkelingen in verschillende perioden, bijvoorbeeld 'de slavernij door de eeuwen heen.' Zoals een werkgroep toen zei: 'Het grote overzicht is een gepasseerd ideaalbeeld, waarbij uitgegaan werd van een politiek, dominant mannelijk en eurocentrische benadering van het verleden.'⁸² Het gevolg is dat veel Nederlanders niet weten wie eerder leefde: Willem van Oranje of Napoleon.

Iets soortgelijks kan worden gezegd van de talenkennis. Vroeger ging de Nederlander prat op zijn kennis van vreemde talen. Ik heb vijf jaar college gegeven aan de Universiteit van Leiden en de Tech-

82 Bolkestein, Frits, *Boren in hard hout*, 1998, blz. 144v.

nische Universiteit Delft. Studenten een tekst opgeven in Frans of Duits is een onbegonnen zaak. Het Engels is veel minder goed dan zij zelf denken. Het ergste is dat veel studenten scripties inleveren waarin hun eigen taal wordt geradbraakt.

Het is waar: het onderwijs in de exacte vakken is een ander verhaal. Bij internationaal vergelijkend onderzoek in de wiskunde komen Nederlandse scholieren steevast goed uit de bus. Toch vermoed ik dat ons slechte onderwijs mede debet is aan onze huidige geestelijke vervlakking.

Maar betekent deze toestand, hoe zeer ook te betreuren, een crisis in onze samenleving? Dat zou een te zwaar woord zijn. Wel zie ik een andere crisis die ik met de volgende vraag zou willen aanduiden:

Waar is het westerse zelfvertrouwen gebleven?

De moeizame integratie van moslims in de westerse cultuur wordt gekenmerkt door tal van incidenten die er blijk van geven hoe gering het zelfvertrouwen van het westen nu is. In Amsterdam schorste het Gemeentelijk Vervoer Bedrijf onlangs een trambestuurder omdat hij een kruis op zijn uniform droeg. Het dragen van een islamitisch hoofddoekje boven datzelfde uniform is wel toegestaan. De tramconductor werd door de rechter in het ongelijk gesteld.

Een Nederlandse advocaat weigerde op te staan als de rechter binnenkomt, omdat hem dat door zijn godsdienst, de islam, verboden werd. De desbetreffende rechter, Peter Ingelse, zei dat de advocaat mocht blijven zitten, omdat hij, Ingelse, zich niet beledigd voelde. De rechter vergat daarbij dat advocaten niet moeten opstaan uit respect voor de rechter maar uit respect voor de wet.

De Haagse Hogeschool heeft een kerstboom laten verwijderen uit angst dat moslimstudenten dit christelijke symbool (sic) aanstootgevend zouden vinden. Engeland laat zien dat het nog erger kan. Daar heeft de gemeente Oxford besloten Kerst helemaal af te schaffen en te vervangen door het 'Winterlichtfestival'.

In Neukölln, een stadswijk van Berlijn waar veel moslims wonen, zou een tentoonstelling worden gehouden over 'De Derde Wereld in de Tweede Wereldoorlog'. Een klein deel van de tentoonstelling ging over de medeplichtigheid van Arabieren aan misdaden van de nazi's. Na protesten van moslims werd de tentoonstelling gesloten. De Berlijnse wethouder van integratie Günter Piening zei: 'In een

gemeenschap als Neukölln hebben we een gedifferentieerde voorstelling nodig van de betrokkenheid van de Arabische wereld bij de Tweede Wereldoorlog.'

Het Europees waarnemingscentrum tegen racisme en vreemdelingenhaat, gevestigd in Wenen, hield in 2003 een onderzoek naar antisemitisme geheim, omdat daaruit bleek dat het antisemitisme in Europa voornamelijk werd gevoed door moslims en pro-Palestijnse groeperingen.

Dit was zelfcensuur maar er vindt ook censuur door intimidatie plaats. Toen de Utrechtse theoloog Pieter van der Horst zijn afscheidsrede wilde wijden aan 'De islamisering van het Europese antisemitisme' werd dat door de universiteit verboden. Deze censuur kwam voort uit de angst voor ongenoegen uit de hoek van de moslims.

Zo worden moslims in het westen beschermd door de westerse overheden en bestuurders die zich in allerlei bochten wringen om te voorkomen dat zij zich gekwetst zouden kunnen voelen. Deze paternalistische houding zal niet zonder gevolgen blijven. Want hoe kan een Europese islam ontstaan – daargelaten hoe die eruit zou zien – als hij stelselmatig wordt gevrijwaard van de kritiek en spot die het christendom hebben gehumaniseerd?

Het is typerend voor het westen dat het zichzelf wegcijfert en andere culturen voor laat gaan. Zo zei de progressieve essayiste Susan Sontag vlak na de islamistische terreuraanslagen van 11 september 2001 dat deze 'een aanval [waren] op de zelfverklaarde supermacht van de wereld, die werd ondernomen als gevolg van Amerikaanse bondgenootschappen en daden'. Bedenk wel dat de oorlogen in Afghanistan en Irak toen nog niet waren begonnen. Weliswaar heeft Sontag deze opmerking later teruggenomen maar zij illustreert de westerse neiging de wandaden van anderen te zien als reacties op eigen daden.

Westerse leiders die zich wel zelfverzekerd opstellen tegen de islam worden verketterd, niet alleen vanuit de moslimwereld maar ook vanuit hun eigen westerse cultuur. Op 12 september 2006 hield paus Benedictus XVI een rede aan de Universiteit van Regensburg. Zijn toespraak ging over Rede en Geloof: een oerchristelijk thema. Hij citeerde daarin de Byzantijnse keizer Manuel II Paleologos, die aan het einde van de 14e eeuw beweerde dat de leer van Mohammed onmenselijk was omdat deze beval zijn geloof met het zwaard te verspreiden. Waarom nam niemand het voor de Paus op toen groot misbaar in de islamitische wereld klonk? Had Manuel Paleologos

niet gelijk? Wat wilde Abd-er-Rahman, gouverneur van Spanje, toen hij in 732 bij Poitiers door Karel Martel werd verslagen? Toch op zijn minst de islam verspreiden?

Silvio Berlusconi zei tijdens een bezoek aan Berlijn in september 2001: 'De westerse beschaving is superieur aan die van de islamitische wereld.' Interessant waren de reacties hierop. Guy Verhofstadt, destijds premier van België, noemde zijn opmerking 'gevaarlijk'. Romano Prodi, destijds voorzitter van de Europese Commissie, zei: 'Wij zijn allen gelijk.' Louis Michel, de Belgische minister van buitenlandse zaken, noemde de opmerking 'onacceptabel en in strijd met Europese waarden'.

Het is geenszins mijn bedoeling de Italiaanse premier te verdedigen, maar had hij in feite niet, evenals de paus, gelijk? De enige maatstaf om beschavingen te vergelijken is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Bij hantering van die maatstaf staat buiten kijf dat de Europese beschaving, na vele eeuwen van gruwelijke daden, ver voor ligt op de islamitische. Het was een politiek wetenschapper uit Koeweit, Ahmed Al-Baghdadi, die openlijk zijn instemming met Berlusconi uitsprak: 'De islamitische samenleving kent geen vrijheid van meningsuiting of burgerrechten. (...) Hoeveel Arabische schrijvers zijn er vermoord of gevangen gezet? (...) Op welke islamitische universiteit kun je vergelijkende theologie studeren?'

Hoe kan worden verklaard dat Europa aan zo'n gebrek aan zelfvertrouwen lijdt dat deze zaken niet gezegd mogen worden?

Het christendom

Wij lijken te zijn vergeten maar Europa is sterk getekend door het christendom en is daarmee fundamenteel anders dan beschavingen die voortkomen uit de islam. De islamitische beschaving kent een schaamtecultuur, het christendom een schuldcultuur. Wij zijn allen doordrongen van schuldgevoelens, vooral in protestantse landen. Luister naar de Mattheüspassie van Bach. Het koor, dat wil zeggen het volk, zingt: 'Ik zal worden gestraft voor wat U (Christus) geleden hebt' en: 'U bent geen zondaar, zoals wij en onze kinderen.' De Ierse dichter Yeats schreef: 'Kom vestig op mij dat beschuldigende oog, ik dorst naar beschuldiging.'

Het kolonialisme is bij uitstek een thema waarin het westers schuldgevoel tot grote bloei is gekomen. Zo is een van de rechtvaardig-

gingen voor het geven van ontwikkelingshulp aan landen in de Derde Wereld de gedachte dat het westen schuldig is aan de onderontwikkeling van Afrika. Maar Europa is net zo min verantwoordelijk voor de onderontwikkeling van Afrika als Rome verantwoordelijk was voor de onderontwikkeling van Gallië.

De juiste vraag is niet: waarom zijn arme landen arm? De juiste vraag is: waarom zijn rijke landen rijk? Want in het begin waren we allemaal arm. Wie een verklaring zoekt voor de bloei van het westen moet teruggaan naar de Renaissance of zelfs naar de klassieke oudheid. Het kolonialisme heeft niets te maken met die bloei.

Parallel aan die zelfbeschuldiging ligt zelfkritiek en zelfrelativering in het christendom besloten. Laten we twee passages bekijken uit het evangelie volgens Mattheüs. De eerste is: 'Oordeel niet, opdat er niet over u geoordeeld wordt' (Matt. 7:1). De tweede is: 'Wie zichzelf verhoogt zal worden vernederd, en wie zichzelf vernedert zal worden verhoogd' (Matt. 23:12). Volgens Nietzsche kenschetst dit een slavenmentaliteit. Maar ook zonder zover te gaan, is duidelijk dat deze uitspraken, samen met andere als 'de andere wang toekeren' en 'de tweede mijl gaan', beide afkomstig uit de Bergrede, er niet bepaald toe aanzetten om voor zichzelf op te komen.

Misschien is daar een oorzaak te vinden van het hedendaagse gebrek aan zelfvertrouwen dat tot gevolg heeft dat wij ook niet opkomen voor de onzen en alleen vreemde geloven en culturen als onze naasten lijken te beschouwen.

Wie trekt zich het lot aan van christenen in het Midden-Oosten? Tien procent van de bevolking van Egypte is christen (koptisch). Zij worden onderdrukt en leiden een slecht bestaan. De christelijke minderheden in Syrië, Irak en Pakistan worden gediscrimineerd. In Somalië maken islamieten jacht op iedereen die een Bijbel bezit. In Turkije worden christenen belaagd. Geen mens lijkt zich over deze misdaden op te winden. Is dat omdat we het te druk hebben met onszelf? Het christendom lijkt in Europa, op Polen en Ierland na, te zijn uitgebloeid. Maar voor anderen is het niet de lusteloze religie die het nu voor ons is. Zij voelen zich terecht door Europa in de steek gelaten.

De christelijke cultuur van schuld en zelfrelativering leidde 150 jaar geleden daarentegen niet tot een gebrek aan zelfvertrouwen. Integendeel, Europa barstte toen van het zelfvertrouwen, zoals blijkt uit het imperialisme dat uit de industriële revolutie voortkwam. Er is sinds die tijd natuurlijk wel het een en ander gebeurd.

Om te beginnen de Eerste Wereldoorlog, een massale slachting

zonder weerga: het breekpunt in de grote burgerlijke cultuur die in de negentiende eeuw had gebloeid en voor zoveel vooruitgang had gezorgd. Het interbellum was de tijd van de grote collectivistische dictaturen: het communisme, het fascisme en het nationaal socialisme. Daarna kwamen Tweede Wereldoorlog en Sjoa. Tenslotte de culturele verwarring van 1968 en de jaren daarna, waar ik het daarnet over had, met het post-modernisme dat het failliet van alle grote verhalen uitriep en het multiculturalisme dat ons op het hart drukt niet te oordelen, zoals de Bijbel zegt. Alle zekerheden boeten aan kracht in. De kredietcrisis, de economische druk uit Azië en het ontbreken van een federaal Europa hebben deze gevoelens van onzekerheid natuurlijk versterkt.

Welke rol speelt het christendom nu, na al deze verschrikkingen? Het metafysische en dogmatische deel van het christendom, wat men de verticale dimensie ervan pleegt te noemen, is nu definitief uitgehold. Maar de horizontale versie is gebleven. Dat is de Bergrede. Dat is het voorschrift niet te oordelen en nederig te zijn. De Nederlandse journalist Martin Sommer schrijft hierover: ‘Wij in het westen leven met een ontkerstende versie van de erfzonde en naarmate we denken dat het geloof langer achter ons ligt, wordt de christelijke boodschap sterker.’⁸³

Bij dit alles moet men bedenken dat de kerken geen rol van betekenis meer spelen. Vroeger kaderden zij de radicale aanspraken van de Bijbel in zoals een stenen muurtje een vijver in stand houdt. Vroeger stond de kerk ook het geloof in de weg. De Nederlandse filosofe Carry van Bruggen drukte het in 1919 als volgt uit: ‘Met het christelijk beginsel is het gedaan als de christelijke kerk zegeviert – in de christelijke organisatie gaat het christelijk individualisme, dat is de essentie, het wezen van het christendom, ten onder.’⁸⁴

Vroeger moest men een geloofsbelijdenis ondertekenen, wilde men aan de Vrije Universiteit te Amsterdam studeren: nu komt er een opleiding tot imam. Nu zamelt een rooms-katholieke prelaat in Keulen geld in voor de bouw van de grootste moskee van Duitsland. Hoe kunnen minderheden uit niet-westerse landen integreren in de Europese cultuur als die er niet meer is?

Geldt dit gebrek aan zelfvertrouwen voor iedereen of alleen voor de intellectuele elite? Waarschijnlijk het laatste. Het was de intel-

83 *Volkskrant*, 2-3-07.

84 Heldring, J.L. in NRC 15-4-2010.

ligentsia die de ontkerkelijking en het verdwijnen van het christelijk geloof en christelijke cultuuruitingen toejuichte. En het was de intelligentsia die het concept van multiculturalisme als alternatief opdrong en ervan profiteerde.

De nood aan God na de dood van God

GERARD BODIFÉE

Nooit in zijn lange geschiedenis was Europa zo welvarend en gedroeg het zich zo vreedzaam als de voorbije halve eeuw. Alle landen van de Oude Wereld respecteren min of meer de grondprincipes van de democratie en de rechtsstaat. Geen enkele overheid maakt zich schuldig aan systematische folteringen of willekeurige arrestaties. Alle kinderen gaan naar school, en sinds mensenheugenis mochten nooit zoveel migranten uit minder welvarende landen zich hier vestigen. Corruptie en criminaliteit zijn niet uit de samenleving verdwenen, maar in principe staat niemand boven de wet (zo bepaalt de wet). Hier heerst recht en geen willekeur, hier leeft de burger in vrijheid en niet in knechtschap. Eindelijk heeft Europa een begin gemaakt met de toepassing van de ideeën die verlichte geesten hier bedacht hebben. Thomas Paine's 'rechten van de mens' en Immanuel Kants 'eeuwige vrede' zijn nog niet tot in alle details gerealiseerd, maar enige vooruitgang is geboekt.

Machteloos

En toch gaat het niet goed met Europa. Het oude continent is op het wereldtoneel vrijwel machteloos en onbetekenend geworden. Voor de oplossing van geen enkel wereldprobleem speelt Europa (dat veel van deze problemen geschapen heeft) nog een rol van betekenis. Niemand verwacht dat de vrede in het Midden-Oosten door Europese diplomaten zal worden hersteld. Het zal niet Europa zijn dat Iran ervan kan afhouden kernwapens te produceren. Ondanks alle ontwikkelingshulp heeft Europa weinig invloed op de gebeurtenissen in Afrika. Of op de problemen waar ook ter wereld. Zelfs op de klimaatconferentie in Kopenhagen legden we geen gewicht in de schaal. Europa bepaalt de prijs van de olie niet. Europa domineert

het internet niet, en Europa staat ook niet meer aan de wieg van de belangrijke technologische innovaties. Op vrijwel alle gebieden waarop ooit Europa een pioniersrol speelde, hinkt het nu landen achterna die enkele eeuwen geleden niet op de wereldkaart stonden, althans niet op een Europese wereldkaart.

Wel is de Europese Unie een economische supermacht geworden die haar producten over de hele wereld verkoopt. Het systeem van productie en consumptie draait als een snorrende machine, met royale lonen voor degelijke arbeid als smeerolie. Algemeen sociaal welzijn is hiervan het resultaat én de bestaansvoorwaarde. Daarom is Europa gebaat bij vrede en stabiliteit.

Militair is deze reus een dwerg. Juist uit die zwakte zou nog een nieuwe kracht van het oude continent kunnen ontstaan. De krijgskunde, die de mensheid nooit veel heil heeft gebracht, is hier een irrelevante wetenschap geworden en de 'eer van het vaderland' een uitgebannen sentiment. Dat biedt ruimte voor de uitbouw van een humane samenleving die niemand bedreigt en niemand koloniseert. Maar om zonder militaire middelen invloed op de wereldgebeurtenissen te kunnen uitoefenen, moeten eerst de wetten van de geschiedenis herschreven worden. Dat vergt een andere ingesteldheid dan alleen maar het verlangen om in welvaart en comfort te leven. Niets wijst erop dat Europa daartoe nog in staat is.

Twee vragen komen op: Hoe komt dat? En is het erg?

Om met de tweede vraag te beginnen. Naar mijn mening is dit niet noodzakelijk te beschouwen als erg. In elk geval is het geen reden voor pessimisme. De wereldgeschiedenis en de verdere ontwikkeling van de mensheid vallen niet stil als Europa stilvalt. De fakkel wordt alleen maar doorgegeven. Op dit ogenblik brandt het vuur in Noord-Amerika en in Azië. Er is geen reden om aan te nemen dat het daar minder licht geeft dan het hier drieduizend jaar lang gedaan heeft.

Toch is het ook wél erg. Voor ons dan, hier in dit deel van de wereld. Europa, dat zijn wij. Niemand laat zich graag aan de kant schuiven. Of we het toegeven of niet, we willen blijven meedoen. Bovendien beschikken we misschien over troeven die anderen niet hebben, en die voortkomen uit onze unieke geschiedenis.

Wat is Europa?

Dat brengt ons bij de andere vraag: hoe komt dit? De reden kan alleen bij onszelf liggen. Daarom moet de vraag gesteld worden: wie zijn wij? Wat is 'Europa'? Europa is de samenleving die hier en nu de onze is, met haar tradities, ideeën, waarden en aspiraties. De geschiedenis leert dat dit Europa steunt op twee fundamenten: de Griekse rationaliteit en de joods-christelijke religiositeit. Natuurlijk waren er ook invloeden uit andere cultuursferen en religies, zoals de Keltische, de Germaanse en de islamitische, maar deze waren ofwel eerder regionaal van betekenis ofwel in de tijd beperkt. De Griekse en christelijke elementen zijn essentieel en constant aanwezig in de Europese manier van denken en leven.

Het Griekse denken bepaalt onze kijk op de wereld, gekenmerkt door zowel een kosmisch besef als een tragisch levensgevoel, een besef van een rationele wereldorde en van het menselijk lot dat gekluisterd is aan de wetten van een niet zelf gekozen werkelijkheid.

De christelijke religie houdt de mens het perspectief van verlossing voor. Waar de liefde regeert, mondt het tijdelijke verblijf in deze wereld uit in de tijdloze werkelijkheid van God zelf. In God ligt de bestemming van de mens.

Alles wat Europa gerealiseerd heeft, vloeide uit deze bronnen voort. Er ontstond een synthese. Het christendom heeft eerst Plato en dan ook Aristoteles omarmd, en uit dit onontbindbare huwelijk tussen Helleense en christelijke denkers is de middeleeuwse scholastiek voortgekomen, een magistrale synthese van kosmologie en theologie die later ook aan de moderne wetenschap het ontstaan heeft gegeven.

In de filosofie van Plato vinden we de elementen die later het christelijke wereldbeeld zouden bepalen: de fysische wereld als de onvolmaakte realisatie van een ideale werkelijkheid, geschapen door een goede God, en aan de mens toevertrouwd. Aristoteles legde nadien de nadruk meer op de zintuiglijke waarneming als bron van kennis, en hij ontwierp ook de strikte regels van de logica. In de dertiende eeuw steunde Thomas van Aquino vooral op Aristoteles om onder het christelijk geloof een rationeel fundament te leggen. Het geestelijk klimaat dat daaruit voortvloeide bleek daarna eerder geschikt voor de intellectuele dan voor de religieuze ontwikkeling van de Europese mens. Daardoor kon het wetenschappelijke denken geleidelijk aan dominant worden terwijl de specifiek christelijke inspiraties teruggedrongen werden.

Na wat de Verlichting heet, zijn wetenschap en religie zich antagonistisch gaan opstellen, waardoor een kloof in de Europese cultuur ontstond die geleid heeft tot een onevenwichtige ontwikkeling. Het wetenschappelijke en positivistische denken verdreef de religieuze intuïties als bezielende kracht vrijwel volledig uit de cultuur en nam zelf de taak op van de efficiënte organisatie van het maatschappelijk en economisch bestel.

Spanningen

Tussen rationaliteit en religiositeit hebben altijd spanningen bestaan. Dat was al in het antieke Griekenland zo. Plato hekelde de traditionele religie van het Olympische pantheon, en Demokritos poneerde een materialisme dat scherp en conflictueus afstak tegen elke vorm van geloof in een transcendente werkelijkheid.

Spanningen tussen het rationele en religieuze bewustzijn kunnen vruchtbaar zijn, wanneer deze beide faculteiten van de menselijke geest daardoor gedwongen worden zich in hun specificiteit te ontwikkelen en te profileren. Maar ze kunnen ook destructief zijn. Zelfs dodelijk. 'God is dood', verkondigde Nietzsche aan het eind van de negentiende eeuw, en heel de filosofie en de praktijk van de twintigste leek hem gelijk te geven. God is verdwenen uit de Europese cultuur. De christelijke religie trok zich als levende kracht terug uit de samenleving.

God is de opvallende afwezige in het Europa van de eenentwintigste eeuw. Eeuwenlang was hij de hoogste in de rangorde der dingen, de alomanezige, de eerste die werd aanroepen in nood, de enige die troost bood waar geen hulp baatte. Hij werd vereerd en aanbeden. Maar nu is hij niet meer onder ons. De Allerhoogste werd verdreven niet alleen uit de filosofie, de kunst en de literatuur, maar ook uit de openbare ruimte, de media, de scholen, de ziekenhuizen. En ook uit het geheugen. Jongeren missen de overledene niet, want ze kennen hem niet. Ze begrijpen de tekens niet die wezen op zijn macht en zijn aanwezigheid. Ze hebben zijn weldaden niet nodig. Ze spreken de taal niet meer waarin de gelovigen uit vroegere tijden zich tot hun Schepper en onzichtbare weldoener richtten. De God van de christenen is een historisch begrip geworden. De kerken waarin hij met wierook en brandende kaarsen werd gevierd, staan leeg of doen dienst als plaatselijke concertzaal.

Religie verschuilt zich nu in de privésfeer. Dat is de plaats die haar wordt toegewezen en de enige waar ze wordt getolereerd door de Europese samenleving van de eenentwintigste eeuw. De rechtsstaat bepaalt waar de Allerhoogste van weleer nog mag spreken en wat hij mag en niet mag beweren. Christenen die erop staan nog iets van hun tradities en erediensten aan de buitenwereld te tonen, dienen dat met de nodige discretie en zonder opdringerigheid te doen. En zo gebeurt het. Joden en moslims zijn minder geneigd om te verbergen waarin ze geloven, maar christenen schikken zich naar de eisen van de geseculariseerde maatschappij die ze zelf hebben gesticht.

Verlies van levenszin

Maar daarmee lijkt ook de levenszin van die samenleving aange-tast. Kunst en literatuur slagen er nog slechts in de miserabele kant van het bestaan tot uitdrukking te brengen. De filosofie hult zich in somberheid en scepticisme. Bij Heidegger krijgt het 'zijn' een wezenlijk last-karakter, waarbij de enige zin van het menselijk bestaan in de tijdelijkheid ervan gelegen is. Buiten dit vergankelijk bestaan is er niets, geen zijnden, geen betekenissen, zelfs geen waarheid. Het menselijk bestaan is een dakloos bestaan, en een reddeloos, tegen de vernietigende krachten van het niets is geen beschutting mogelijk. Alles wat zich voordoet is het schimmige spel van een afgrondelijke wereld die zich toont en ook verborgen houdt.

Dat is de levenswijsheid van deze Duitse existentialist die velen als de grootste filosoof van de twintigste eeuw beschouwen. Weliswaar was niet iedereen het met Heideggers metafysica eens. Sommigen verwierpen haar, zoals de neopositivisten van de fameuze *Wiener Kreis*, die meteen ook elke andere vorm van metafysica uit het denken wilden verbannen. De invloed die van deze groep uitging is zeer groot geweest en is nog altijd voelbaar. Volgens hen mist elke metafysische beschouwing niet alleen ieder spoor van waarheid, maar zelfs iedere betekenis. Wie spreekt over een werkelijkheid voorbij de direct waarneembare dingen, spreekt over hersenschimmen. Dat God niet bestaat, hoeft men daarom zelfs niet te stellen, het woord God heeft eenvoudig geen enkele betekenis.

Ooit was dit woord zonder betekenis het meest betekenisvolle voor de Europese mens. Het schonk zin, kracht, hoop en vertrouwen aan het leven. Nu het verwijderd werd, blijft alleen de herinnering aan een

waan. Dit is wat de ontwikkelde, verlichte, vrijdenkende Europeaan van vandaag gelooft: dat het geloof van het verleden een vergissing was. Het kan waar zijn dat christelijke gedachten inspirerend werkten voor kunstenaars, wetenschappers en weldoeners als Michelangelo, Bach, Newton en pater Damiaan, maar dat deze gedachten vruchten afwierpen, hoeft niet te betekenen, zo geloven de ongelovigen, dat het geen dwalingen waren.

Als dat zo is, als de inspiratiebron die het beste van de Europese cultuur heeft voortgebracht, uitgewerkt is, moet de vraag opkomen of deze beschaving kan blijven bestaan. Is het mogelijk te leven, waarachtig te leven, zinvol te leven, geniaal te leven, zonder een geloof dat één van de pijlers was waarop alles rustte?

Mensbeeld van weleer

Wat houdt het christelijke geloof wezenlijk in? In de christelijke religie ligt essentieel de uitdrukking van een aanvaarding van het bestaan, en van het voornemen tot vervolmaking van deze onvolmaakte wereld. De mens is aangesteld tot medeschepper, *beeld van God*, en heerser over de wereld. Maar kan dat nog? De gedachte van Descartes die de mens '*maitre et possesseur de la nature*' noemt, lijkt onhoudbaar geworden, zelfs onverdraaglijk voor de postmoderne, ontvucherde Europeaan.

In zijn *Rede over de Menselijke Waardigheid* beschreef de Italiaanse renaissancistische humanist Pico della Mirandola hoe God de mens als een exclusief werkstuk vervaardigd heeft, hem dan in het middelpunt van de wereld plaatste en vervolgens toesprak: 'Gij zijt aan geen enkel beperking onderworpen. Gij zult zelf uw natuur bepalen volgens uw eigen vrije wil. (...) Midden in de wereld heb ik u geplaatst (...) Ik heb u niet hemels en niet aards, niet sterfelijk en niet onsterfelijk gemaakt. Als vrij en soeverein kunstenaar zult gij uw eigen beeldhouwer zijn.'

De mens is gemaakt om de schepping te bewonderen maar hij kan dat slechts als hij zelf bewonderenswaardig is. Daarom valt hem, volgens Pico, deze wonderbaarlijke plaats binnen de orde van het heelal ten deel, een waardigheid die alle andere schepselen hem benijden.

Dat was de opvatting in het Italië van de vijftiende eeuw. Hoe wonderbaarlijk de mens is, weerklonk tweeduizend jaar eerder al in de amfiteaters van Athene waar *Antigone* van Sofokles opgevoerd werd:

‘Er is zoveel dat wonderbaarlijk is, maar niets is zo wonderbaarlijk als de mens’, zong het koor. Op deze woorden volgde dan de grote lofzang op de mens, het schrandere wezen dat de zeeën bevaart, de aarde opmeet, de grond bewerkt, vissen uit de zee haalt, dieren temt, en dat beschikt over de gave om te spreken en te denken. ‘Onkundig treedt hij nooit een toekomst tegemoet.’

Herinneren we ons tenslotte een oude tekst, die als het stichtend document van de Europese cultuur beschouwd kan worden: het eerste hoofdstuk van het boek Genesis. In deze hymne op het universum staat beschreven hoe de mens, als man en vrouw, geschapen is naar het beeld van God, de schepper zelf van deze wereld. De mens heeft de taak het scheppingswerk voort te zetten. ‘Wees vruchtbaar en word talrijk, bevolk de aarde en breng haar onder uw gezag’, zo sprak God de mens toe. (Gen 1:28)

Mensbeeld van nu

Vergelijk het mensbeeld dat aan de basis ligt van de Europese beschaving, met het beeld dat men vandaag aantreft in de media, de literatuur, de wetenschap en de filosofie. De mens is een dier, toevallig product van een blinde darwiniaanse evolutie. Als biologische soort is hij een nieuwkomer op aarde, met rampzalige gevolgen voor de hele biosfeer omdat hij zijn natuurlijke plaats in de ecologische orde niet respecteert. Mensen vervuilen de aarde met gif en afval, verstoren het klimaat, putten de bodem uit en vernietigen planten en dieren. Wij zijn agressief en schadelijk voor alles wat leeft. We zijn een perverse diersoort, een bedreiging voor het voortbestaan van deze aarde.

De twintigste-eeuwse Hongaars-Britse auteur Arthur Koestler beschrijft de mens als een mislukking in de evolutie van het leven op aarde. Er zit een lelijk defect in de menselijke soort, volgens hem, een noodlottige constructiefout die de paranoïde trek verklaart die als een rode draad door onze geschiedenis loopt. De mens is een kwaal op aarde. De schade die hij aanricht is een gevolg van een woekerevend, op winst en graaizucht gebaseerd economisch systeem en een ongecontroleerde numerieke groei, waardoor steeds meer mensen steeds meer verbruiken en vervuilen. De demografische groei van de mensheid is pathologisch, volgens de Vlaamse filosoof Etienne Vermeersch. ‘Wij zijn geen harmonisch functionerende componenten meer van een evenwichtig ecosysteem’, schrijft hij, ‘we lijken meer

op kankercellen in een organisme.' Dat lijkt in onze postindustriële postmoderne Europese samenleving ondertussen de overtuiging van bijna iedereen.

Besluit

Niet alleen het geloof in God is weggefallen, het geloof in de mens zelf is verloren gegaan. Hoe zou het, na de verschrikkingen van de eerste helft van de twintigste eeuw, nog mogelijk zijn te gewagen van de wording van de 'hemelse mens', waarover Paulus schreef in zijn eerste brief aan de Korinthiërs (1Kor 15:49)?

Maar Europa zonder zijn geloof kan Europa niet zijn. Het mist perspectief, het mist inspiratie, het mist vitaliteit. Al deze leemtes zijn ook de symptomen die vastgesteld worden in dit tijdperk waarin de rol van de Oude Wereld op het wereldtoneel is uitgespeeld. Politiek verenigd of niet, er gaat geen kracht meer uit van dit Europa. Het volstaat kennis te nemen van wat hier de voorbije honderd jaar aan kunst, filosofie en literatuur werd voortgebracht, om te begrijpen waarom de rest van de wereld nog weinig belangstelling toont.

Als Europa wil leven, moet het zich weer aan zijn bronnen voeden. Rationaliteit is onmisbaar, maar onvoldoende. Een doorvoelde religiositeit is niet minder onmisbaar. Wat Europa nodig heeft, is herwaardering van de eigen cultuur. Herstel van vertrouwen in de levenskrachten zelf. Geen terugkeer naar het verleden, maar wel een herontdekking van de bronnen die deze cultuur in het verleden gevoed en gelaafd hebben. Alleen door deze bronnen weer te laten stromen, kan een beweging op gang komen die naar een toekomst voert.

Zoniet, dan brandt de fakkel elders, in de wijde wereld buiten Europa.

De noodzaak van moreel en politiek secularisme

PAUL CLITEUR

De Amerikaanse politieke denker Leslie Lipson (1912-2000) maakt in zijn boek *The Ethical Crises of Civilization* (1993) enkele opmerkingen die van belang zijn voor het thema van dit boek. Stel nu eens dat we de betekenis van het antieke Athene moeten bepalen, zegt Lipson. Waaraan denken we dan? Aan de manier waarop de Grieken door middel van hun technologie het zilver uit de mijnen in Laurium haalden? Of denken we eerder aan Socrates die op de *agora* zijn mede-Atheners ondervroeg over belangrijke ethische en filosofische kwesties? De vraag stellen is haar beantwoorden: we denken aan Socrates. Lipson verwijst verder naar John Ruskin (1819-1900) die heeft geschreven: 'Great nations write their autobiographies in three manuscripts, the book of their deeds, the book of their words and the book of their art.'

Ruskin had voor een aanzienlijk deel gelijk, zegt Lipson, maar hij vergat nog een 'boek': het boek van de *waarden* van een cultuur.⁸⁵ Datgene wat een beschaving onderscheidt van andere beschavingen dat zijn de *waarden* of *idealen* die zo'n beschaving adopteert.⁸⁶

Wat ik hier zou willen verdedigen is dat Europa zich van andere culturen of beschavingen⁸⁷ onderscheidt door één belangrijke waarde of ideaal in het bijzonder. Dat is het secularisme.⁸⁸ Europa heeft het daarmee mogelijk gemaakt dat mensen met verschillende religieuze achtergrond vreedzaam kunnen samenleven. Tegelijkertijd staat die waarde onder druk, omdat zij in vergetelheid is geraakt of wordt

85 Lipson, Leslie, *The Ethical Crises of Civilization: Moral Meltdown or Advance?*, Sage Publications, London 1993, blz. 9.

86 Lipson, *ibid.*, blz. 9.

87 Ik zal hier de woorden cultuur en beschaving door elkaar gebruiken.

88 Zie daarover: Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, Wiley-Blackwell, Boston 2010.

onderworpen aan oppervlakkige kritiek. Europa zou het secularisme moeten revitaliseren.

Secularisme zouden we daarbij – provisorisch – als volgt kunnen omschrijven. Het gaat om het streven staat en moraal hoog te houden op een niet-religieuze grondslag.

Het eerste onderdeel is het bekendst: een seculiere staat baseert het staatsburgerschap niet op religie. De staat verhoudt zich neutraal ten opzichte van religie in de zin dat de staat niet voor één of meerdere religies kiest als grondslag voor het staatsburgerschap. Men kan deze vorm van secularisme ook aanduiden als politiek secularisme. Het idee van secularisme wordt soms geheel met deze politieke variant van het secularisme geassocieerd.

Maar men kan ook nog iets verder gaan dan politiek secularisme en zeggen dat niet alleen de *staat* zich beter niet op religie kan baseren, immers ook de *moraal* van het individu kan men beter niet legitimeren door te verwijzen naar religie. Het goede is goed in zichzelf en niet omdat het door God of door goden wordt voorgeschreven. Het ijveren voor de verbreiding van dit inzicht is dan moreel secularisme. Politiek secularisme bepleit dus de scheiding van staat en religie; moreel secularisme bepleit de scheiding van moraal en religie.

Wat ik in deze bijdrage wil duidelijk maken is dat Europa een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan het ontwikkelen van dit moreel en politiek secularisme, maar ook waarom het zo belangrijk is voor de Europese identiteit in de 21e eeuw: het mogelijk maken dat mensen met verschillende religieuze achtergrond kunnen samenleven. Europa zal deze kernwaarde de komende tijd nog hard nodig hebben, want religieuze pluriformiteit zal toenemen en dat vraagt om een revitalisering van het beginsel dat het mogelijk maakt deze pluriformiteit in goede banen te leiden.

De apostel Paulus als universalist

Om de zaak in te leiden, kunnen we misschien aansluiting zoeken bij één van de brieven van Paulus, namelijk zijn *Brief aan de Galaten*. Daarin vinden we de bekende passage waarin Paulus zegt dat ‘door het geloof’ en ‘in Christus Jezus’ wij allen ‘kinderen van God’ zijn: ‘(...) want door het geloof en in Christus Jezus bent u allen kinderen van God. U allen die door de doop één met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed. Er zijn geen Joden of Grieken meer,

slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus. En omdat u Christus toebehoort, bent u allen nakomelingen van Abraham, erfgenamen volgens de belofte.” (Galaten 3:26)

Dit is een van de meest bekende en ook een van de mooiste proclamaties van de universaliteitspretentie van het christelijk geloof. Wie Christus omarmt, maakt deel uit van die ene universele morele gemeenschap die alle mensen verbindt. Of, zoals het in een soortgelijke passage wordt toegelicht in de Brief aan de Kolossenzen: ‘Dan is er geen sprake meer van Grieken of Joden, besnedenen of onbesnedenen, barbaren, Skythen, slaven of vrijen, maar dan is Christus alles in allen.’ (Kol. 3:11)

De komst van het christendom op Europese bodem betekende natuurlijk een enorme verandering. Vóór die tijd waren de goden in Europa ‘locaal’. Elk volk had zijn eigen goden. Net als bij de Grieken en de Romeinen.

Het christendom opende nu als de tweede monotheïstische godsdienst (na het Jodendom en vóór de Islam, de derde monotheïstische godsdienst) een universalistisch perspectief dat alle mensen over de gehele wereld zou kunnen verbinden. Dat laatste is niet gebeurd, maar *op Europese bodem* heeft het christendom wortel geschoten. Wat is de betekenis van dat christelijk perspectief? En kan het christendom tegenwoordig *nog steeds* – om een term te gebruiken van Frits Bolkestein – het ‘bezielend verband’ vormen, zoals het eens gefunctioneerd heeft?⁸⁹ Als wij inderdaad allemaal Paulus zouden volgen, dan zou het probleem van de versplintering van waarden, het feit dat we geen gemeenschappelijk geheel aan waarden meer kunnen onderschrijven, zijn opgelost. Dan waren de Europese waarden die ons zouden moeten verbinden *christelijke* waarden. Dan zou de *bron van de moraal* in de Christelijke godsdienst moeten kunnen en moeten worden gezocht. ‘Herbronning’ is dan niets anders dan: herbevestiging van de christelijke traditie. En misschien zouden we dan ook geen moreel en politiek secularisme nodig hebben. We zouden onze *moraal* kunnen legitimeren door te verwijzen naar de wil van de christelijke God; onze *staat* zou een positieve houding tegenover de christelijke godsdienst kunnen uitspreken.

89 Zie daarover: Bolkestein, Frits, *Een morele crisis in onderwijs en opvoeding? Over het aanleren van deugden, normen en waarden*, in: *Liberaal Reveil*, 1996, blz. 219-223; Bolkestein, Frits, *Individu heeft ook maatschappelijke verantwoordelijkheid*, in: *Trouw*, 18 oktober 1997.

Maar zoals duidelijk zal zijn aan de manier waarop ik het onderwerp hier introduceer, heb ik mijn twijfels aan de haalbaarheid van dat project. Waarom? Eigenlijk om de louter pragmatische reden dat de ontwikkeling van Europa een andere kant is uitgegaan dan de ontwikkeling van de Oriënt. Europa is veel meer dan andere delen van de wereld een continent geworden van culturele en religieuze pluriformiteit.

Je kunt dus wel, zoals Paulus doet, *bepleiten* dat het universalistische perspectief dat Europa (of de rest van de wereld) nodig heeft het christendom is. Tegelijkertijd is het niet erg realistisch te verwachten dat dit zal verwezenlijkt worden. Veel realistischer is het, te verwachten dat de pluriformiteit die Europa tegenwoordig kenmerkt (en die geleidelijk aan gegroeid is sinds de 16e en 17e eeuw) er is en zal *blijven*. De vrijheid van godsdienst en vrijheid van expressie en andere grondrechten die we hier kennen, zullen ertoe bijdragen dat die pluriformiteit gehandhaafd blijft en zelfs verder wordt vergroot.⁹⁰ Laten we proberen dat eens wat nader te verkennen en ook de consequenties daarvan overwegen.

Multireligieuze en multiculturele pluriformiteit

Ik had toen ik op de lagere school zat een Bos-Atlas.⁹¹ Achter in die atlas waren na de gebruikelijke kaarten van de verschillende landen ook enkele andere kaarten opgenomen. Op die andere kaarten was dan de hele wereld afgebeeld waarop bepaalde gebieden met bepaalde kleuren waren gemarkeerd omdat zo'n gebied een bepaalde eigenschap had. Zo was daar een kaartje met 'wereldtalen'. Noord-Amerika was dan geel ingekleurd omdat men daar Engels sprak. Zuid-Amerika had niet één kleur maar had verschillende kleuren omdat men volgens het kaartje in het westelijk deel (met oranje aangegeven) Spaans sprak en in het oostelijk deel Portugees (met groen aangegeven).

Er stond in die atlas ook een wereldkaartje met daarop in verschillende kleuren aangegeven waar bepaalde religies aanhang vonden. Noord-Europa en Noord-Amerika hadden de kleur geel. Daar was

90 Een mooie beschrijving van dat proces vindt men in: Ruffini, Francesco, *Religious Liberty*, Translated by J. Parker Heyes, With a preface by J.B. Bury, Williams and Norgate, London, New York 1912.

91 Bos, P.R., en Balen, C.L. van, *Kleine Schoolatlas der gehele aarde, verzorgd door Prof. dr. F.J. Ormeling*, Tweeënvijftigste druk, derde oplage, J.B. Wolters Groningen 1968.

het protestantisme dominant. Zuid-Europa en Zuid-Amerika hadden de kleur grijs. Daar was katholicisme dominant. Het Midden-Oosten en Noord-Afrika hadden de kleur groen; de kleur van de Islam. En ongeveer de helft van Afrika, het onderste deel was wit, ter aanduiding dat men daar 'natuurgodsdiensten' aanhing. Ik stelde toen geen vragen bij die kaartjes (in 1968, de versie van mijn Bos-atlas, was ik dertien jaar oud), maar als je daar iets langer bij stilstaat, zou daar alle redenen voor zijn geweest.

Het wereldkaartje waarop is aangegeven welke talen over de wereld worden gesproken is, denk ik, iets anders dan het kaartje waarop de godsdiensten zijn aangegeven. Op het talenkaartje wordt Frankrijk met grijs aangegeven. Dat lijkt mij terecht. Men kan best, generaliserend gesproken, stellen en verwachten dat in Frankrijk Frans wordt gesproken. De meeste mensen woonachtig op dat grondgebied spreken allemaal dezelfde taal. Maar kan men ook zo gemakkelijk met die kleuren werken als het godsdienst betreft? Wanneer op het wereldkaartje met de godsdiensten Frankrijk met één kleur wordt aangegeven (de kleur van het katholicisme), is dat niet een beetje misleidend? In Frankrijk wonen tenslotte ook protestanten en tegenwoordig ook veel moslims.

Natuurlijk was het ook toen al een beetje misleidend het zo voor te stellen alsof geheel Zuid-Amerika of Frankrijk met de kleur behorend bij katholicisme zou kunnen worden aangegeven, en geheel Noord-Europa met de kleur behorend bij het protestantisme. Maar tegenwoordig zou dat waarschijnlijk *nog* misleender zijn dan toen.

Wat voor kleur zouden we Europa moeten geven? Dat valt moeilijk te zeggen. Europa krijgt de kleur van het katholicisme, maar ook die van het protestantisme. En tegenwoordig ook die van de Islam. Europese samenlevingen, zo kan men constateren, zijn diepgaand 'veelkleurig' geworden. Als men het procedé van de Bos-atlas zou willen volgen in de tijd waarin wij tegenwoordig leven, zouden al die Europese landen en ook de Verenigde Staten van Amerika volgens het pointillisme van Seurat (1859-1891) met kleine puntjes in verschillende kleuren moeten worden ingekleurd. De westerse wereld, zo lijkt het, is inderdaad 'veelkleurig' geworden.

Maar laten we nu voor een moment Europa verlaten en onze blik richten op andere delen van de wereld. Hoe zit het met – om maar iets te noemen – Saoedi-Arabië? Of met Afghanistan? Geldt ook daarvoor dat deze op het kaartje in mijn Bos-Atlas niet meer met één kleur

zijn aan te geven? Het lijkt van niet. Het Midden-Oosten is nog even éénkleurig als uit de tijd van mijn Bos-atlas. En misschien kan men zelfs wel zeggen dat pas *nu* die Bos-atlas-benadering uit 1966 voor Saoedi-Arabië de werkelijkheid begint te benaderen. Het lijkt namelijk verantwoord de generalisatie te maken dat het Midden-Oosten steeds monocultureler wordt en Europa steeds multicultureler. Het Midden-Oosten wordt steeds meer homogeen, Europa heterogeen.

Natuurlijk wordt het Midden-Oosten niet zo religieus homogeen als de officiële cijfers in die landen aangeven. Die stellen doorgaans dat 99 procent van de mensen de islam aanhangt. Dat is natuurlijk niet waar. Daartegenover zou men hetzelfde wantrouwen moeten koesteren als tegenover het gegeven dat in sommige landen na de verkiezingen 99 procent voor één en dezelfde politieke leider blijkt te hebben gekozen. Maar wat wel waar is, is dat we niet kunnen zeggen dat de religieuze krachtsverhoudingen zoals die wereldwijd bestaan ook in het Midden-Oosten op die manier worden aangetroffen en dat geldt wel (althans veel meer) voor Europa.

Dat gegeven van een monoculturele Oriënt en een multicultureel Europa heeft enorme consequenties voor de waarden die we in Europa zullen moeten omarmen om het samenleven onder condities van religieus verschil mogelijk te maken. Dat klemmt des te meer omdat religie zich tegenwoordig niet van zijn meest vreedzame kant laat zien. Laat ik met een paar voorbeelden aangeven wat ik daarmee bedoel.

De groeiende betekenis van radicale religiositeit

Op de eerste kerstdag van 2009 haalde Nederland het wereldnieuws door het heldhaftige optreden van de Nederlandse ondernemer Jasper Schuringa (°1967).⁹² Schuringa bevond zich op vlucht 253 van *Northwest Airlines* van Amsterdam naar Detroit. Tijdens de vlucht bleek zich ook een terrorist in het vliegtuig te bevinden: de Nigeriaan Umar Farouk Abdulmutallab (°1986). Abdulmutallab had in zijn ondergoed genaaid explosief materiaal bij zich (waardoor hij al snel bekend stond als de *Underwear Bomber*).⁹³ Bij het naderen van

92 Hoogstraten, Diederik, *VS: aanslag was actie van eenling*, in: *De Volkskrant*, 28-12-2009.

93 Zie: Wadhams, Nick, *The Danish-Cartoonist Attack: Sign of a Wider Plot?*, in: *Time*, 5-1-2010.

Detroit probeerde hij dat explosief materiaal tot ontbranding te brengen. Door een snelle actie van de medepassagiers, waaronder Schuringa, werd Abdulmutallab overmeesterd en de aanslag mislukte.

Het bovenstaande voorbeeld zullen we tegenwoordig onmiddellijk herkennen als een terroristische aanslag die werd voorbereid door een islamiet – iemand die zich voor de legitimatie van het geweld dat hij wil plegen beroept op de godsdienst van de islam. Hier vinden we dus een mooi voorbeeld van iemand die niet het principe onderschrijft van wat ik hiervoor moreel secularisme heb genoemd. Moraal is voor Abdulmutallab altijd *in de goddelijke wil gefundeerde moraal*. En die religieuze taal is niet een soort poëtische uitdrukking van zijn gevoelens, maar hij meent wat hij zegt.

Ook aanhangers van de eerste monotheïstische godsdienst, het jodendom, beroepen zich overigens soms ter legitimatie van hun geweldsdaaden op hun godsdienst. Dat is bijvoorbeeld het geval met de moord op Jitzhak Rabin (1922-1995) door Jigal Amir (°1975). Terrorisme-expert Amos Guiora (°1957) gaat in zijn boek *Freedom from Religion* (2009) uitvoerig in op die moord.⁹⁴ Deze gebeurtenis, door sommigen aangeduid als ‘een van de verschrikkelijkste tragedies die hebben plaatsgevonden in de geschiedenis van de staat Israël’⁹⁵, legde een diepgaand conflict bloot in de Israëlische samenleving. Die moord had – laat ik dat meteen aangeven – mede een politieke achtergrond, want Rabin stond met Jasser Arafat (1929-2004) en de Amerikaanse president Bill Clinton (°1946) aan de wieg van de Oslo-akkoorden. Rabin was van mening dat de Israëlische bezetting van de Westoever en de Gaza-strook Israël grote morele en strategische schade had opgeleverd. Daarmee werd de relatie tussen Rabin en de Israëlische kolonisten uitermate gespannen. Door extremistische rabbi’s werd hij vervloekt in een bizarre procedure van de *din rodef*. De *din rodef* is de religieuze verplichting om een Jood te doden wanneer deze de eigendommen of het leven van andere Joden in gevaar brengt. Wie op die manier ‘vervloekt’ is, is min of meer vogelvrij, en een prooi voor religieuze fanatici.

Tenslotte geef ik nog een voorbeeld waarbij een geweldpleger zich beroept op de tweede monotheïstische godsdienst: het christendom.

94 Zie het eerste hoofdstuk van: Guiora, Amos N., *Freedom From Religion, Terrorism and Global Justice Series*, Oxford University Press, Oxford 2009.

95 Zohar, Zion, *Pulsa De-nura: the Innovation of Modern Magic and Ritual*, in: *Modern Judaism*, Vol. 27, No. 1, 2007, blz. 72-99: ‘one of the most devastating tragedies to take place in the history of the State of Israel’.

Op 30 juni 2009 werd de abortusarts George Tiller (1942-2009) vermoord. Die moord kwam niet helemaal onverwacht. Bij Tillers kliniek was in 1985 al een bomaanslag gepleegd. Ook had een anti-abortusactiviste hem in 1993 in beide armen geschoten. Ondanks de bewaking bij Tillers kliniek in Wichita (Kansas) waren geregeld vernielingen aangebracht en moest de arts zelf vergezeld door lijfwachten naar zijn werk.

In 2009 lukte het dus uiteindelijk om Tiller te vermoorden. De man die hem doodde ontkwam in zijn auto maar werd later op de snelweg gearresteerd. Het ging om Scott Roeder (°1958), die in een telefonisch interview met de pers aangaf dat hij tijdens zijn proces een morele rechtvaardiging zou aanvoeren voor zijn daad.⁹⁶ Het ging hem om een verdediging van wat men noemt de ‘preborn children’ en de noodzaak om voor hun belangen op te komen. ‘Onschuldig leven verdedigen – dat is wat mij heeft bewogen. Het is betrekkelijk eenvoudig’, verklaarde Roeder.⁹⁷

Zijn dit incidenten?

Nu kan in mij voorstellen dat bij sommigen de reactie opkomt dat het hier om ‘incidenten’ gaat. Dat is juist. Het gaat om incidenten. Maar als de politicoloog Eric Kaufmann (1970-), *Reader in Politics* aan Birkbeck College (Londen), gelijk heeft, dan gaat het wel om incidenten die we serieus moeten nemen omdat niet – zoals het vaak wordt voorgesteld – de religieuze gematigdheid in opkomst is, maar het religieus fundamentalisme. De reden ligt voor de hand. Fundamentalisten krijgen meer kinderen dan niet-fundamentalisten, betoogt hij in zijn recent verschenen boek *Shall the religious inherit the earth?* (2010). En ‘today’s fundamentalists won’t moderate’.⁹⁸ Anders gezegd: fundamentalisten kan je niet overtuigen van hun ongelijk en hun aantal neemt toe. Een verwante stelling is gelanceerd door de Canadese intellectueel en mensenrechtenactivist Mark Steyn (1959-) in onder andere zijn boek *America Alone* (2006).⁹⁹ Ik kan hier niet het

96 Hegeman, Roxana, *Man accused of shooting George Tiller tells AP he killed the abortion provider, has no regrets*, in: *Associated Press Newswires*, 10-11-2009.

97 Hegeman, *Ibid.*, ‘Defending innocent life – that is what prompted me. It is pretty simple.’

98 Kaufmann, Eric, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twentieth Century*, Profile Books, London 2010, blz. 40.

99 Steyn, Mark, *America Alone: The End of the World as we know it*, Regnery Publishing, Inc.,

cijfermateriaal behandelen dat Kaufmann en anderen in hun boeken opvoeren. Ik wil alleen *for the sake of argument* aannemen dat zij gelijk zouden kunnen hebben. Stel, zij hebben gelijk: fundamentalistische interpretaties van de godsdienst komen er steeds meer, en fundamentalisten krijgen demografisch gezien de overhand op de 'gematigden'. Wat zou dat betekenen voor de waarden die we in Europa moeten onderschrijven?

De oplossing van Paulus zou zijn: we moeten allemaal weer christen worden. Pas dan hebben we weer één gemeenschappelijk perspectief. Maar is het realistisch om zo'n revitalisering van één godsdienst op Europese bodem te verwachten? Ik denk het niet. Ik denk dat Europa ten diepste pluriform is en multireligieus. De kans dat één religieuze positie de overhand zal krijgen (hetzij christendom, hetzij islam – het jodendom kan men gezien de geringe aanhang wel helemaal uitsluiten) is niet erg waarschijnlijk. We zullen dus moeten samenleven. En we moeten samenleven tegen de achtergrond van een toenemende 'fundamentalisering' van de godsdiensten. Datgene wat we nu zien bij allerlei 'religieuze gewetensdaders' als Abdulmutallab, Roeder en Amir zijn geen incidenten, maar voorbodes van meer conflicten die we te verwachten hebben. Althans dat kan men, enigszins realistisch bekeken, niet uitsluiten. En de vraag is dan: kunnen we daar iets voor verzinnen?

Naar mijn idee zou het onder die omstandigheden wenselijk zijn dat de Europese bevolking leert om zijn ethiek en politiek *niet* te baseren op de waarden van één godsdienst (want de godsdiensten houden ons verdeeld), maar dat men zou leren om gemeenschappelijke waarden te baseren op iets algemeen menselijks. Dat komt dus in feite neer op het ideaal van het moreel secularisme. In feite komt het voor de publieke sfeer neer op een ontkoppeling van religie en moraal.

En dat secularisme speelt niet alleen op het terrein van het individu, maar ook op dat van de staat. De *staat* zou óók moeten leren om zich niet op één religie te baseren en het liefst op helemaal geen religie. De staat en het individu kunnen in dat leerproces elkaar inspireren. De staat kan door het cultiveren van de waarde van het politiek secularisme aan het individu tonen dat niet-religieuze deugdzzaamheid mogelijk is. En omgekeerd geldt hetzelfde: het individu kan

Washington, DC 2006. De tijd waarin wij leven zal ons niet 'the end of history' brengen, zoals Fukuyama dacht, maar 'the end of the world as we know it' (blz. XIII). We zullen komen te leven in een wereld 're-primitivized'.

met moreel secularisme een voorbeeld zijn voor de staat. Nu gaat dat misschien wat snel en daarom zal ik schetsen op welke vijf manieren de staat zich tot religie kan verhouden.¹⁰⁰

Staat en religie

De staat kan principieel elke vorm van religiositeit verwerpen. Dat deed men in de Sovjet-Unie. Religie is maatschappelijk schadelijk (zie het gedrag van Abdulmutallab, Amir en Roeder) en dus is het van belang dat we van religie afkomen.

Het behoeft nauwelijks betoog dat een dergelijke benadering in strijd zou zijn met Europese waarden als vrijheid van godsdienst, vrijheid van meningsuiting en andere waarden.

Een tweede strategie die de staat zou kunnen kiezen is die van de theocratie. Men probeert dan met geweld en andere dwangmaatregelen de gehele Europese bevolking achter één godsdienst te krijgen. Dat is in feite het ideaal van Abdulmutallab, Roeder en Amir. Zoiets is met een zekere mate van succes beproefd in Iran. Europa heeft zich geleidelijk van die dwang geëmancipeerd. Het is in strijd met diezelfde basale waarden die ik hierboven heb geschetst.

Een derde mogelijkheid (nu wordt het verleidelijk voor sommigen) is dat de Europese staat kiest voor een *Leitkultur* van één specifieke religieuze traditie,¹⁰¹ bijvoorbeeld die van het christendom, maar dat men die *niet* met dwang ingang probeert te doen vinden, maar door middel van vreedzame prediking. Denk aan het optreden van Paulus dat ik hiervoor heb geschetst. Ook daar kan men echter vraagtekens bij plaatsen, want wat in sterkere mate voor de vorige twee modellen geldt, geldt ook voor het idee van de religieuze *Leitkultur*: het is onder de condities waaronder we tegenwoordig leven (namelijk onder religieuze pluriformiteit), in strijd met Europese waarden als gelijke behandeling. Het behandelt immers één traditie beter dan de andere. Die 'discriminatie' is niet zo sterk als bij de voorgaande twee modellen, maar niettemin nog altijd aanwezig. Daarom is ook

100 Uitvoeriger hierover: Cliteur, Paul, *De religieus neutrale staat: voor en tegen*, in: F.T. Oldenhuis, red., *Een neutrale staat: kreet of credo?*, Protestantse Pers, Heerenveen 2009, blz. 27-77.

101 De term *Leitkultur* stamt van: Tibi, Bassam, *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Werteliebebigkeit*, 2e Auflage, Siedler, München 2001 (1998). Maar de term is inmiddels door hem weer verlaten. Zie: Tibi, Bassam, *Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Primus Verlag, Darmstadt 2009.

het idee van de religieuze *Leitkultur* niet iets dat een overtuigend antwoord kan zijn op het probleem van het religieus radicalisme.

Het vierde model is multiculturalisme. Het probeert de ongelijke behandeling van model 3 te vermijden door *alle godsdiensten* op voet van gelijkheid tot onderdeel van het beleid van de staat te maken. Het multiculturalisme probeert eigenlijk van verscheidenheid een nieuwe religie te maken. Maar ook het multiculturalisme heeft schaduwkanten.¹⁰² Daar zijn allereerst het feit dat het nog altijd op discriminatie van een bepaalde positie berust. Die discriminatie is minder pregnant dan bij het idee van de religieuze *Leitkultur*, maar toch nog altijd aanwezig. Multiculturalisme discrimineert eigenlijk alle religieuze wereldbeschouwingen ten nadele van de niet-religieuze wereldbeschouwingen. Daarnaast zijn nog allerlei andere nadelen verbonden aan multiculturalisme van een meer pragmatische aard. Onder vigeur van het multiculturalisme zijn de tegenstellingen tussen religieuze groepen in de samenleving alleen maar vergroot. En dat is waaraan we onder de huidige omstandigheden bepaald geen behoefte hebben. Weliswaar proberen de protagonisten van het multiculturalisme dat te verbloemen door van het multiculturalisme *zelf* een soort religie te maken die mensen zou moeten verbinden, maar dat is toch niet langer het geval.

Wat overblijft, is de religieus neutrale staat. De staat zou zich *neutraal* ten opzichte van godsdienst moeten opstellen. En Europese staatsburgers zouden moeten leren hun publieke moraal beter te legitimeren dan door te verwijzen naar hun godsdienst.¹⁰³ Het zou naïef zijn te verwachten dat dit van het ene op het andere moment wordt gerealiseerd. Maar het zou onverantwoord zijn dit grote Europese ideaal niet als voorbeeld voor de toekomst te identificeren.

102 Mooie beschouwingen daarover in: Scruton, Roger, *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged*, New York 2007.

103 Zie voor een geslaagde poging: Savater, Fernando, *Vrijheid, Gelijkheid, Burgerschap: zakwoordenboek voor mensen van morgen*, Bijleveld, Utrecht 2009.

De blijvende maatschappelijke betekenis en waarde van de religie

ANDREAS KINNEGING

Vraagstelling

In dit essay wil ik kort ingaan op twee belangrijke vragen betreffende de religie. Ten eerste een vraag betreffende de feiten: wat is feitelijk de maatschappelijke rol en betekenis van de religie nu en in de toekomst? Wat is haar invloed? Is die groot? Hoe zal ze zich ontwikkelen? Zal de invloed die er is blijvend zijn of afkalven en verdwijnen? Ten tweede een vraag betreffende de waardering van de feiten: wat is de maatschappelijke waarde van religie? Moet religie beschouwd worden als iets positiefs of juist als iets negatiefs? Moeten we blij zijn met religie of juist niet? Of moeten we in ons oordeel van religies wellicht differentiëren tussen religies? Moeten we bijvoorbeeld blij zijn met het christendom maar droevig worden over de islam, zoals vele westerse conservatieven menen? Of ligt het nog anders? Moeten we wellicht differentiëren tussen varianten van de religie? Moeten we, zoals Hume, van oordeel zijn dat de gematigde varianten van de religie gunstig zijn en de fanatieke varianten verwerpelijk?

Feitelijke betekenis van de religie

Er bestaat een oude theorie, die dateert uit de achttiende en negentiende eeuw, en die bekend staat als de secularisatiethese. Ze is naar voren gebracht door onder andere Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Weber en Freud, maar vóór hen al door diverse Verlichtingsdenkers. En in navolging van deze giganten door vele anderen.

De secularisatie-these stelt dat naarmate samenlevingen modern worden, i.e. rijker, urbaner, meer gebaseerd op de moderne wetenschap enz., de invloed en betekenis van religie steeds meer zal afnemen. In de eerste plaats als sociaal-institutioneel fenomeen in de

samenleving: mensen gaan niet meer naar de kerk, ze laten hun kinderen niet meer dopen, ze beschouwen kerkleiders niet meer als gezaghebbende personen, enzovoort. En in de tweede plaats als individueel-psychologisch feit: ze beschouwen zichzelf niet meer als gelovige. Kortom, mens en samenleving zullen steeds seculierder worden. Dit is gedurende de gehele twintigste eeuw en ook nu nog wel de dominante opvatting in het westen.

De laatste decennia is de secularisatiethese echter steeds meer onder vuur komen te liggen. De sociaal filosoof Peter Berger, zelf ooit één van de voornaamste hedendaagse verdedigers van de secularisatiethese, stelt in *The Desecularization of the World*: "The assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions ... is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled "secularization theory" is essentially mistaken."¹⁰⁴

Zoals bekend is er al een hele tijd een *upsurge* aan de gang van islamitische religiositeit. Eerst en vooral in de vanouds islamitische landen, van Noord-Afrika tot Indonesië. Maar ook elders, bij islamitische emigranten. Tot uiting komend in een sterker geloof, maar ook in een uitgesproken levensstijl en in specifieke morele opvattingen, bijvoorbeeld over de verhouding tussen man en vrouw. Deze toename van religiositeit is niet beperkt tot de traditionele, ongeschoolde lagen van de bevolking, maar juist ook zichtbaar in de voorheen veel seculierdere middenklasse.

Maar de Islam is niet de enige religie die zieltjes wint. Er is ook een enorme *upsurge* in het zogenaamde evangelische christendom, waarbinnen de belangrijkste subgroep de pinkstergemeenten zijn. In het Engels spreekt men over *pentecostalism*. Dit is literalistische vorm van Christendom met een sterk mystieke inslag. Er zijn grote aantallen bekeerlingen in Oost-Azië: China, Zuid-Korea, de Filipijnen. Alsook in sub-Sahara Afrika en bovenal in Latijns Amerika. Anders dan de islamitische *upsurge*, die grotendeels beperkt blijft tot mensen die zich toch al als moslims zagen, groeit het evangelische christendom overal op de wereld ook en juist onder mensen die voorheen een geheel andere religie beleden. Ook het rooms-katholicisme heeft nog altijd, overal op aarde, een enorme schare trouwe aanhangers. De orthodoxe kerken in het oosten van Europa zijn na

104 Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999, blz.2.

de val van de Muur weer opgebloeid. En het hindoeïsme wordt op het Indiase subcontinent, maar bijvoorbeeld ook in Bali, intensief en massaal beleden.

Samenvattend, om nog eens met Berger te spreken: 'The world today is massively religious, and anything but the secularized world that had been predicted by so many analysts of modernity.'¹⁰⁵

Er zijn twee uitzonderingen op de mondiale desecularisatietrend.¹⁰⁶ In de eerste plaats West-Europa. Veel wijst erop dat de secularisatiethese voor dit deel van de wereld wel opgaat. Men gaat niet meer naar de kerk. En men gelooft niet meer wat de kerk zegt, noch op het terrein van de dogmatiek (bijvoorbeeld betreffende de triniteit, de menselijke én goddelijke natuur van Christus is, enz.) noch op het terrein van de persoonlijke ethiek (bijvoorbeeld betreffende seks, huwelijk, levensbeëindiging enz.).

Oorspronkelijk was de secularisatie beperkt tot de Noord-Europese landen, maar de laatste decennia doet ze ook opgeld in Zuid-Europese landen als Italië, Spanje, Portugal en Griekenland. En na de val van de muur eveneens in de Oost-Europese landen, inclusief, steeds meer, in de rooms-katholieke hoogburcht Polen. Er bestaat nu een dominante seculiere cultuur, *all over Europe*.

Toch is zelfs hier religiositeit. In de nationale census van 2001 noemde 72 % van de Britse bevolking zich christelijk. Slechts ongeveer 15 % zei geen religie te hebben. Een *European Values Study* uit die tijd kwam uit op een percentage van 77 % Europeanen die zichzelf benoemde als gelovig. Slechts 5 % registreerde zichzelf als atheïst. Wellicht moet men daarom zeggen dat er niet zozeer sprake is van secularisatie, als wel van vervreemding van de kerken. Of misschien ligt het nog een slag anders. Er zijn auteurs die stellen dat de secularisatie het overboord zetten van de christelijke dogmatiek behelst, maar met behoud van (belangrijke aspecten van) de christelijke ethiek.¹⁰⁷ Als dat waar is – er zit mijns inziens veel in: mensenrechten bijvoorbeeld zijn een gesecculariseerde vorm van christelijke ethiek – moet Europa beschouwd worden als een nog altijd zeer, zij het partieel, christelijk continent.

Een tweede uitzondering op de mondiale desecularisatietrend vormt de internationale, wereldwijde, seculiere subcultuur van de

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Graeme Smith, *Short History of Secularism*, Londen: I.B. Tauris 2008.

elite, opgeleid in het westen, vooral in de Verenigde Staten en Engeland, aan goede universiteiten, met een westers seculiere inslag. Men denke bovenal aan de University of London, Oxford en Cambridge en de Sorbonne. Het gaat hier om een kleine bovenlaag, die erg invloedrijk is omdat haar leden doorgaans te vinden zijn in de hoogste regionen van het onderwijssysteem, het rechtssysteem, en de media. Het bekendste voorbeeld is natuurlijk Turkije. Maar voor veel andere landen in Afrika, Azië en elders geldt min of meer hetzelfde.

Tot zover de feiten betreffende het heden. Men kan niet anders dan met Berger concluderen dat, misschien met uitzondering van Europa en een kleine mondiale elite, de secularisatiethese tot op heden niet is uitgekomen. 'The world today is massively religious.'

Maar wat niet is kan nog komen. Misschien is het te vroeg om al te oordelen. Misschien is de *upsurge* van religie, zoals we die bijvoorbeeld zien in de Islam en het evangelische christendom, niet meer dan een tijdelijk verschijnsel, een achterhoede-gevecht, een laatste opvlammen, voordat het religieuze vuur dooft.

Een dergelijke these wordt wel verkondigd. Men zou haar een gereviseerde, geamendeerde secularisatiethese kunnen noemen. In uitgewerkte vorm wordt ze soms als volgt verwoord. Juist omdat de moderniteit in onze tijd wereldomvattend is geworden – met name door de moderne technologie (vliegtuigen, tv, internet, gsm, enz.) – is er een religieuze *upsurge*. Nu pas worden de massa's overal op de wereld immers echt met de moderniteit geconfronteerd. De religieuze *upsurge* is een directe reactie op de invasie van de moderniteit in elk huishouden op de wereld. Dit zal één of twee, drie of vier generaties duren, totdat iedereen eraan gewend is. Dan zal de hele wereld langzaam op Europa gaan lijken.

Een andere opvatting, die daar lijnrecht tegenoverstaat, luidt als volgt: religie is een permanent kenmerk van de mensheid. Ze komt voort uit de universeel menselijke zoektocht naar zin en betekenis. De moderniteit kan die zin en betekenis niet geven. Ze kan heel veel dingen wel geven – materiele overvloed, causaal-wetenschappelijke verklaringen van de dingen enz. – maar geen zin. Integendeel. In het moderne wereldbeeld verdwijnt de zin, de reden, het waarom en waartoe van de dingen, van het bestaan, van de kosmos. Die vragen worden in het moderne wereldbeeld beschouwd als onwetenschappelijk en onbeantwoordbaar. Maar de mens kan daarmee uiteindelijk niet leven. Hij kan zich met dat negatieve antwoord niet verzoenen. Daarom zal de religieuze impuls altijd weer de kop op blijven steken.

En zal de mens in overgrote meerderheid altijd religieus blijven. Zelf de Europeaan zal dus uiteindelijk terugkeren naar de religie. Ik zou persoonlijk niet durven zeggen wie er gelijk heeft, welke opvatting juist is. Hoewel ik mijn geld eerder op de laatstgenoemde dan op de eerstgenoemde zou zetten. Ik acht de kans dat de wereld ooit wordt zoals Europa nu is, klein. Hoe het ook zij, zeker is in ieder geval dat er geen enkele reden is te denken dat de komende eeuw minder religieus zal zijn dan de wereld van vandaag. Dat betekent dat feitelijk de religie – in ieder geval voorlopig – van grote maatschappelijke betekenis zal blijven. Of we dat nu leuk vinden of niet.

Tot zover de feiten.

Hoe de rol van religie moet worden beoordeeld

Daarmee zijn we toegekomen aan de tweede, normatieve vraag. Moeten we de grote betekenis van religie voor mens en samenleving positief waarderen of niet? Moeten we blij zijn met religie of juist niet? Moeten we wellicht differentiëren tussen religies? Moeten we bijvoorbeeld blij zijn met christendom maar droevig worden over islam, zoals vele westerse conservatieven menen? Of ligt het nog anders?

Dit lijkt een onbeantwoordbare vraag. Of liever gezegd, want preciezer, een vraag waarop het antwoord volstrekt, maar dan ook volstrekt afhangt van de eigen normatieve positie ten aanzien van de religie en waarop dus geen eenduidig antwoord mogelijk is.

De gelovige zal uiteraard antwoorden dat we blij moeten zijn met de religie (in ieder geval zijn eigen religie); dat we haar positief moeten waarderen. Ze is immers, vanuit zijn perspectief, de waarheid. Zij alleen kan de mens in laatste instantie redden. Zo bezien is de secularisatie een afvallen van God. Godvergetelheid. En dus een drama. Of een beproeving. Of het teken dat het einde van de wereld, zoals wij die kennen, naderend is. (En daarmee, paradoxaal genoeg, dus toch ook weer iets goeds.)

De ongelovige antwoordt doorgaans dat we niet blij moeten worden van religie, maar juist droevig. Want religie is in zijn ogen niet waar. Ze is 'opium voor het volk'. Een product van kinderlijke fantasie. Resultante van onwetendheid. Ze houdt de mens dom. Ze maakt hem onnodig bang. Ze geeft hem ten onrechte hoop, bijvoorbeeld op een eeuwig leven in de hemel. Ze bewerkstelligt dat de mens niet uit het leven haalt wat erin zit, omdat hij denkt dat het leven er minder

toe doet dan het hiernamaals. Enzovoort. We kennen de argumenten allemaal. Ze zijn ontsproten aan een lange religiekritische Europese traditie, die begint met Spinoza en doorloopt tot in onze tijd.

Door alle Europese landen loopt een onzichtbare grens, die tussen de gelovigen en de ongelovigen. In de Zuid-Europese, katholieke landen is dat bijzonder duidelijk. Niet voor niets spreekt men van 'les deux Frances'. Zo zijn er ook twee Spanjes, twee Italiës, enz., die op slechte voet staan met elkaar. (Toen ik een tijd geleden in Spanje was, werd ik me er opeens van bewust dat de burgeroorlog daar in feite nog altijd niet afgelopen is. Voor de ene helft van de Spanjaarden is de katholiek Franco nog altijd een held, wiens graf in de Valle de los Caidos te Madrid een bedevaartsoord is, voor de andere helft is hij de duivel.) Hoe positie te kiezen in deze strijd? Mijn standpunt is als volgt.

Eenzijds lijkt het me onomstotelijk vast te staan dat de religiekritische traditie veel licht in de duisternis heeft gebracht. Niemand die de waarheid serieus neemt, kan het zich permitteren wat deze traditie aan het licht heeft gebracht te negeren of te ontkennen. Er is – als men de waarheid serieus neemt – eenvoudigweg geen weg meer terug naar opvattingen – naar het kinderlijke geloof – van vóór de tijd van de religiekritiek.

Overigens heeft de religiekritische traditie haar zuiverende werk tot op heden vooral gedaan voor de christelijke religie. Vergeleken daarmee staat de religiekritiek van de islam nog in de kinderschoenen. Ik acht het buitengewoon belangrijk dat deze kritiek in onze tijd en de nabije toekomst – naar het model van de religiekritiek op het christendom – op veel grotere schaal dan tot op heden wordt ondernomen. Dit is veel belangrijker dan alle militaire en veiligheidsoperaties tegen de fundamentalistische islam bij elkaar genomen, omdat alleen dit op de langere termijn dat fundamentalisme aan het wankelen kan brengen. Ik dit verband wil ik hier graag wijzen op het mijns inziens erg belangrijke werk van mensen als Karl-Heinz Ohlig, Gerd Puin, Volker Popp, Christoph Luxenberg enz.¹⁰⁸

Tegelijkertijd deel ik niet de uitgesproken vijandigheid van de

108 Cfr. Ohlig, Karl-Heinz en Puin, Gerd-R. (red.), *Die dunklen Anfänge, neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Verlag Hans Schiller 2005; Ohlig, Karl-Heinz (red.) *Der frühe Islam, eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Verlag Hans Schiller 2007. Een overzicht van het werk van deze islamkritische auteurs geven Mulder, Eildert en Milo, Thomas in: *De Omstreden Bronnen van de Islam*, Zoetermeer: Meinema 2009.

meeste ongelovigen jegens het geloof. Het lijkt me uitgesproken naïef om de religie af te doen als louter kinderlijke fantasie, als opium voor het volk enz. Religie is veel meer dan dat. Het is – in ieder geval *at its best*, dat wil zeggen zoals gerepresenteerd door de grootste gelovige schrijvers – een mens- en wereldbeschouwing die het in heel veel opzichten verdiend uiterst serieus genomen te worden, omdat ze heel veel waarheid bevat en toont. Ik durf zelfs de stelling aan dat in veel religieuze tradities – in ik spreek niet alleen over het christendom, maar bijvoorbeeld ook over religie van de oude Grieken en over de islam – dikwijls meer waarheid en wijsheid verscholen ligt, dan we kunnen vinden in veel a- of anti-religieuze mens- en wereldbeschouwingen.

Deze waarheid en wijsheid blijft echter onzichtbaar voor allen die zich beperken tot de letterlijke interpretatie van de canonieke geschriften. Vele ongelovigen doen dat. Maar ook sommige gelovigen willen zich beperken tot de letterlijke betekenis. Luther, de grondlegger van de Reformatie en van het protestantisme, was er één van. Hier is een mooi citaat uit de Tischreden: 'Als ich jung war, da war ich gelehrt, und besonders, ehe ich in die Theologie kam, da ging ich mit Allegorien, Tropologien und Analogien um und machte eitel Kunst. Wenn es jetzt einer hätte, er hielte es für eitel Heiligtum. Aber ich weiß, daß es ein lauter Dreck ist. Denn nun hab ichs fahren lassen und ist meine letzte und beste Kunst: "tradere scripturam simplici sensu" (die Schrift nach ihrem einfachen Sinn zu lehren); denn literalis sensus (der buchstäbliche Sinn), der tuts, da ist Leben, Trost, Kraft, Lehre und Kunst innen; das andere ist Narrenwerk, obwohl es hoch gleißt.'¹⁰⁹

Hedendaagse islamitische fundamentalisten lijken wat dit betreft als twee druppels water op de Reformator. Ook zij gaan uit van de *literalis sensus*. Ik beschouw dit als een schraal en primitief interpretatiebeginsel, dat begrip voor de diepere betekenis van de teksten onmogelijk maakt. Het leidt tot simplisme bij de gelovige en tot een al te gemakkelijk verwerpen van de teksten van de zijde van de ongelovige.

Een voorbeeld: de op literalistische wijze gelovende zegt: de wereld is in zes dagen geschapen. Dat maakt hem en de Bijbel een wel zeer makkelijke prooi voor de ongelovige. Maar is het werkelijk nodig

109 Martin Luther, *Werke*, ed. Kurt Aland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, Band 9, blz. 155-156

het begin van de Bijbel zo simpel-letterlijk uit te leggen? Me dunkt van niet. Veel rijkere en interessantere interpretaties van het schepingsverhaal liggen voor het oprapen.¹¹⁰ De waarheid en wijsheid van dit verhaal openbaart zich niet aan hem die de teksten alleen letterlijk wil uitleggen.

Dat is precies de reden dat in alle belangrijke religies eeuwenoude interpretatieve tradities bestaan, op elkaar voortbouwende en met elkaar in debat gaande tekstuitleg van het rabbinaat, van de christelijke doctores, van de *oelama* en *mufassirun*. Het is in deze interpretatieve tradities dat de waarheid en de wijsheid van de religies zich openbaart.

Wie ze onbekommerd aan de kant schuift en denkt: 'Ik begrijp het zelf wel, want het staat er toch gewoon', maakt zich schuldig aan hoogmoed en interpretatief simplisme. Hoogmoed wil zeggen: de overtuiging dat je het wel weet en begrijpt. Dat je de hulp van anderen niet nodig hebt. Het gevolg is dat men slechts *skindeep* komt in zijn begrip van de maatgevende teksten. (U ziet wel, ik ben een echte katholieke: het gaat om de Heilige Schrift én de interpretatietraditie.)

De enig juiste lezing van het geloof is mijns inziens de lezing zoals die naar voren komt door de eeuwen heen in de interpretaties van de beste auteurs: de *aristoi*. Een geloof, een religie die van deze uitgangspunten uitgaat, lijkt mij een geloof dat we positief moeten waarderen, of het nu om jodendom, christendom, hindoeïsme, islam of een andere belangrijk geloof gaat.

Waar we voor op moeten passen is de radicaal-protestantse, de democratische versie van de religies. De versie die de *aristoi*, de geleerden, opzij zet, vanuit de gedachte dat iedereen zelf wel kan achterhalen wat de strekking is van de leer, omdat er niets meer nodig is dan te lezen wat er staat. De *literalis sensus*. Dat is de bron van veel ellende, van veel geweld ook. Een bron van veel verdriet, waar we beslist niet blij mee moeten zijn.

Wat is dus het antwoord op de vragen die ik stelde aan het begin van het tweede deel van mijn betoog? Ik roep ze even in herinnering: Moeten we de grote feitelijke invloed van de religie toejuichen of niet? Moeten we blij zijn met religie of juist niet? Moeten we hierin wellicht differentiëren tussen religies? Moeten we bijvoorbeeld blij zijn met het christendom maar droevig worden over de islam, zoals vele

¹¹⁰ Cf. bijvoorbeeld Kass, Leon, *The Beginning of Wisdom, reading Genesis*, New York: Free Press 2003, een interessante lezing van het hele boek Genesis.

westerse conservatieven menen? Of ligt het nog anders?

Het antwoord is: inderdaad, we moeten differentiëren. We moeten, op goed-scholastische wijze, onderscheid maken. Niet zozeer of niet in de eerste plaats of niet alleen tussen het christendom en andere religies, alswel tussen verschillende varianten van de verschillende religies. Sommige zijn belangrijk en goed, als bron van inzicht in de werkelijkheid. Andere zijn verwerpelijk, als stelsel van simplistische schijnwaarheden.

De goede varianten zijn over het algemeen de traditionele varianten, die een eeuwenoud intellectueel bouwwerk vormen waar vele geleerden aan hebben meegebouwd. Een collectief denkstelsel, door velen getoetst en verbeterd. Dat steeds op zoek is naar diepere lagen, grotere penetratie van de tekst als explicatie van de menselijke conditie. En een stelsel dat nooit helemaal af is voor de eeuwigheid, omdat het altijd stukje bij beetje aangepast kan worden, als de dialectiek tussen tekst en omstandigheden nieuw inzicht in de werkelijkheid geeft.

De kwalijke varianten zijn de varianten die dat hele eeuwenoude bouwwerk, waar door vele diepgravende geesten aan is gebouwd, in één klap op de schroothoop van de geschiedenis gooien en de resultante zijn van een simplistische terugkeer naar de letter. À la Luther, of à la fundamentalistische islam.

Een sacrale liturgie als antwoord op de crisis in de Kerk

BRUNO DAEMS

‘De nieuwe liturgisten hebben de heilige kansels verwijderd opdat geen kwaadwillige zou beweren dat de Kerk tracht te concurreren met de wereldse katheders.’

Nicolás G. Dávila

Een Kerk in crisis

Johannes Paulus II had het in *Ecclesia in Europa* over de ‘zwijgende geloofsafval’¹¹¹. Kardinaal Ratzinger tijdens de kruisweg op Goede Vrijdag in 2005 over een zinkend schip dat vol water gelopen is en helemaal lek is, over ‘vuiligheid in de Kerk en bepaald ook onder diegenen die Hem in het priesterschap helemaal zouden moeten toebehooren.’¹¹² De schandalen die in het eerste decennium van de 21e eeuw aan het licht kwamen, veruitwendigen dit verval van geloof en moraal binnen de Kerk. Hier staan we mijlenver van het optimisme van de jaren 1960, het geloof in de ‘goede mens’, het vertrouwen dat het geloof in haar zuivere vorm tevoorschijn zou komen en bewaard zou blijven door de dialoog met de moderne wereld. Dit optimisme heeft lange tijd de neergang van de Kerk verdoezeld. Kardinaal Ratzinger bestempelde het als “een methode die gebruikt werd door degenen die de Kerk van het verleden wilden afbreken en stilletjes, onder het voorwendsel van een hervorming, een heel andere Kerk wilden realiseren, een Kerk naar hun eigen smaak (...).”¹¹³

Dit naïeve optimisme ging gepaard met een gebrek aan waak-

111 Johannes Paulus II, *Ecclesia in Europa*, In: *Acta Apostolicae Sedis*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003, blz. 655.

112 Ratzinger, Joseph, *Der Kreuzweg unseres Herrn: Meditationen*, Freiburg, Herder, 2006, blz. 46.

113 Ratzinger, Joseph, *Oefeningen in geloof, hoop en liefde*, Tielt, Lannoo, 2010, blz. 52.

zaamheid en interne discipline, met het dulden van de heterodoxie en van de hedonistische moraal. De bekende filosoof en theoloog Dietrich von Hildebrand deinsde er niet voor terug te spreken van een 'vijfde colonne' van theologen, priesters en bisschoppen die het geloof geherdefinieerd en vervalst hebben.¹¹⁴ Hij heeft het over de neomodernisten, de erfgenamen van het modernisme uit de 19e eeuw. Zij trekken de traditionele geloofsopvattingen in twijfel. De dogma's worden gerelativeerd, het leergezag en de geloofspraktijk in vraag gesteld en het geloof wordt een heel subjectief gegeven. Hun motto is: de Kerk moet zich aanpassen aan de hedendaagse mens, aan de moderniteit. In tegenstelling tot de dissidenten voorheen, zoals een Renan, treden zij niet uit de Kerk en vormen zij geen nieuwe geloofsgemeenschap. Zij blijven aanwezig om de kerkelijke structuren te kunnen hervormen. Het neomodernisme slaagde er handig in om van de hoge verwachtingen die het Tweede Vaticaanse Concilie geschapen had, gebruik te maken om hun opvattingen voor te stellen als de door de concilievaarders gewenste hervorming. De neomodernistische opvattingen zijn nu algemeen gangbaar¹¹⁵ en het aantal gelovigen dat er (al dan niet bewust) van overtuigd is, vormt waarschijnlijk de meerderheid. Men kan stellen dat deze vorm van aanpassing aan de moderniteit er niet toe leidde (en leidt) dat het christendom meer invloed kon uitoefenen op de maatschappij – het is veeleer het christendom zelf dat aangepast en erdoor aangetast werd.

Uiteraard wortelt deze geloofscrisis ook in de algemene identiteitscrisis en in het verstikkende relativisme die het westen treffen. De westerse mens kan niet langer overweg met de waarheidsaanspraak van het christendom. Kan de mens de waarheid over God en het goddelijke kennen?¹¹⁶ Hiermee wordt het probleem blootgelegd waar de Europese cultuur in het algemeen mee worstelt (als de facto enige areligieuze moderne cultuur) en waarmee de Kerk intern kampt. Heel wat geestelijken en gelovigen hebben zich in praktijk van het christelijke godsbeeld afgewend en huldigen een op de wereld betrokken humanisme als essentie van hun christen-zijn.

114 Von Hildebrand, Dietrich, *Der verwüstete Weinberg*, Feldkirch, Lins, 1972, 247 blz.

115 Een overzicht van de moderne 'dwalingen' die na Vaticanum II opgang maakten in de Kerk biedt Amerio, Romano, *Iota unum, Studie over varianten in de katholieke Kerk in de xxste eeuw*. Leuven, Thomas More Genootschap, s.d., 366 blz.

116 Ratzinger, Joseph, *Vérité du Christianisme?*, toespraak aan de Sorbonne, Parijs, 27 november 1999.

De geschiedenis van de katholieke Kerk als instituut is een opeenvolging van crisissen. Of het nu komt door vervolgingen van buitenaf of door interne spanningen, steeds leek het alsof de Kerk nog slechts enkele decennia voor zich had en op het punt stond te verdwijnen. Het geloof in de goddelijke voorzienigheid wil echter niet zeggen dat de Kerk een en ander zomaar zijn gang kan laten gaan. Steeds weer zijn er als antwoord op de uitdagingen grote christenen opgestaan om het roer om te gooien. Gregorius, Bernardus van Clairvaux, de concilievaders van Trente, Catharina van Siena ...

Over hoe de crisis binnen de Kerk moet aangepakt worden, bestaan er verschillende meningen. De oplossing van de critici is duidelijk: de Kerk moet zich verder moderniseren, moet de oude machtsstructuren doen verdwijnen, ze moet een basiskerk worden, het priesterschap moet opengesteld worden voor vrouwen of, beter nog, afgeschaft worden. De Kerk moet de nieuwe samenlevingsvormen en gezinsamenstellingen incorporeren. In wezen verschilt een groot gedeelte van de hedendaagse (academische) theologie nauwelijks nog van een socialistisch humanisme. Herman De Dijn vraagt zich dan ook af: 'Waarom dan niet de moderniteit rechtstreeks omarmen?'.¹¹⁷ Feit is dat een hervorming in die zin – die in een aantal West-Europese landen al decennia nagestreefd wordt – geen weerwerk biedt voor het oprukkende secularisme, maar integendeel tot secularisme leidt.

Een andere aanpak is die van de huidige paus. Benedictus XVI pleit, vanuit een diep geloof in de levende Christus en in de zekerheid van de openbaring, voor een hermeneutiek van de continuïteit, wars van het moderne relativisme. Hij wil de hervorming, die tot een breuk met het verleden en tot de secularisering van de gelovigen leidde, hervormen. Hierbij gaat het over de correcte interpretatie van Vaticanum II, in continuïteit met de traditie van de Kerk.¹¹⁸ Waar men de laatste decennia schermde met de 'geest van het concilie' en daarmee in werkelijkheid een breuk met het verleden bedoelde, zoekt de paus naar continuïteit. Eén van de domeinen waarin hij dit doet is de litur-

117 De Dijn, Herman, *Religie in de 21e eeuw. Kleine handleiding voor voor -en tegenstanders*. Kapellen, Pelckmans, 2006, 160 blz.

118 Benedictus XVI. *Address to the Roman Curia offering them his Christmas Greetings*. 22 December 2005. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_en.html

Een belangrijke bijdrage aan het debat over de betekenis en interpretatie van Vaticanum II werd onlangs door Brunero Gherardini geleverd. In Duitse vertaling: Gherardini, Brunero, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs*. Mülheim, Carthusianus, 2010, 239 blz.

gie. Het belang van de liturgie is tweeledig. Enerzijds is de liturgie het summum en een samenvatting van het geloof. De liturgie moet dit geloof dan ook weerspiegelen, waardoor ze het evangelisatiemiddel bij uitstek wordt. Anderzijds stelt de katholieke liturgie op een heel bijzondere wijze het goddelijke aanwezig in onze wereld, die meer en meer een wereld zonder God wordt.

De katholieke liturgie in crisis

De hierboven geschetste tendensen tekenen zich niet alleen af in de theologie, de moraal en de algemene geloofsopvattingen. De geloofscrisis veruitwendigt zich ook in de liturgie. De crisis in de liturgie begint wanneer ze ophoudt God te vereren en een menselijke gemeenschap wordt die zichzelf viert. Waar voordien in de liturgie de verticale dimensie – de relatie met God – centraal stond, wordt nu de horizontale – de relatie met de gemeenschap – centraal gesteld. Anderzijds werkt de crisis in de liturgie ook in op de geloofscrisis, beiden versterken elkaar. Joseph Ratzinger: 'Ik ben ervan overtuigd dat de crisis in de Kerk waarin we onszelf vandaag bevinden grotendeels voortkomt uit het verval van de liturgie, die soms zelfs opgevat wordt *etsi Deus non daretur* (alsof er geen God is), alsof het er in de liturgie niet meer op aankomt dat God bestaat en of Hij tot ons spreekt en naar ons luistert'¹¹⁹.

De huidige crisis in de liturgie heeft een concrete aanleiding. Tot aan het Tweede Vaticaans Concilie had de liturgie een organische groei gekend. Onder paus Pius v was de Romeinse ritus, die teruggaat op paus Gregorius – wezenlijke delen van de Eucharistie gaan terug tot de eerste eeuwen van het christendom – gecodificeerd. Sindsdien waren onder een aantal pausen lichte aanpassingen gebeurd, onder meer nog door Pius XII en Johannes XXIII. Tijdens Vaticanum II beoogden de kerkvaders een verdere ontwikkeling in dezelfde zin. Deze hervorming werd in het document *Sacrosanctum Concilium* neergeschreven. Zoals voor andere aspecten van dit laatste concilie bestaan over de door de concilievaders gewenste liturgiehervorming echter twee tegengestelde interpretaties. De interpretatie die in de decennia na het concilie toonaangevend was, was die van de breuk

119 Ratzinger, Joseph, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*. München, DVA, 1998, blz. 174.

met het verleden. De andere interpretatie ziet zich ingebed in de traditie van de Kerk, waarbij de liturgie opgevat wordt als een rijke schat die organisch voortbloeit en geen breuk kan vormen met het verleden. Hiermee ligt deze interpretatie in de lijn van de liturgische hervormingen in de voorgaande eeuwen.

De uitwerking van de hervorming van de liturgie werd door Paulus VI in handen gegeven van het *Consilium*, een commissie onder leiding van Annibale Bugnini. Deze commissie werkte quasi onafhankelijk en hanteerde duidelijk een eigen interpretatie – die van de breuk met het verleden – van *Sacrosanctum Concilium*, die weinig strookte met de opvattingen van een aantal curiekardinalen en ook met die van de paus zelf.¹²⁰ Paus Paulus VI bleef echter vol optimisme geloven in de overwegend goede uitwerkingen die de hervormingen in zijn ogen zouden hebben. Uit getuigenissen blijkt dat hij zich pas achteraf bewust geworden is van de *collateral damage* die de liturgische veranderingen aangericht hadden.¹²¹ Op een eigengereide manier stelde het Consilium een nieuwe kalender op, wijzigde het de rituelen van de Mis en de andere sacramenten. De liturgische hervormingen werden gelegitimeerd als zijnde een herbronning op het vroege christendom. Inderdaad werden een aantal oude gebeden uit vroegchristelijke liturgieën in de nieuwe misritus opgenomen, wat een verrijking van de liturgie betekende. Vaak echter werden deze gebeden op zo'n manier herschreven dat ze goed in de tijdsgeest van de jaren 1960 pasten.¹²² Daarnaast werden er ook volledig nieuwe zaken geïntroduceerd en werd ervoor gezorgd dat priesters ruime mogelijkheden hadden om creatief met het missaal om te gaan.

120 Marini, Piero, *Een uitdagende hervorming. De liturgische vernieuwing realiseren*. Averbode, Altiora, 2010, 268 blz. Mgr. Marini, ceremoniaris van Johannes Paulus II, is een adept van de 'hermeneutiek van de breuk', hij betreurt in zijn werk de terugkeer naar wat hij de "pre-conciliaire zienswijze" noemt. Sinds het verschijnen van het nieuwe missaal in 1969 hebben zowel Paulus VI (in 1970) als Johannes Paulus II (in 2002) bij de heruitgaven wijzigingen laten aanbrengen om een aantal misstanden te corrigeren. Ook de afzetting van Annibale Bugnini door Paulus VI in 1975 ligt volgens commentatoren in het verlengde hiervan.

121 Zie onder meer het interview van Bruno Volpe met kardinaal Noè op papanews.it.

122 Baanbrekend onderzoek naar de samenstelling van de nieuwe liturgie werd geleverd door Lauren Pristas. Zie o.m.: Pristas, Lauren, *The Orations of the Vatican II Missal: Policies for Revision*, in: *Communio*, 30, 4 (2003), blz. 621-653.

Klaus Gamber wijst er ook op dat het wetenschappelijk onderzoek naar de vroegchristelijke liturgieën toen nog in haar kinderschoenen stond en dat er zodoende voor de hervorming van de rituelen in een aantal gevallen gebruik gemaakt werd van veronderstellingen en hypotheses die later niet bleken te kloppen. Gamber, Klaus, *The Modern Rite. Collected Essays on the Reform of the Liturgy*. Farnborough, Saint Michael's, 2002, blz. 10.

Hoewel er dus zeker gerechtvaardigde kritiek¹²³ kan geformuleerd worden bij de officieel door de paus gepromulgeerde nieuwe ritus van de Mis en bepaalde andere sacramenten, ligt het grote probleem bij de implementatie van de liturgische hervorming. Enerzijds zijn er de manke vertalingen van het missaal. In verschillende landen werden die bewust ideologisch gemanipuleerd.¹²⁴ Anderzijds is er het totale wegvallen van de liturgische discipline bij de priesters.¹²⁵ Terwijl in de oude ritus de spelregels (de bekende rubrieken) voor een juiste liturgie zeer gedetailleerd en duidelijk waren, kwamen die voor het nieuwe missaal zowat te vervallen. Terwijl men bezig was met het opstellen van het nieuwe missaal, werden de diocesane bisschoppen vanuit Rome aangemoedigd om in hun bisdom gedurende een bepaalde tijd liturgische experimenten te laten plaatsvinden. Deze experimenten werden al gauw meer regel dan uitzondering. In bepaalde landen, zoals België, werd het creativiteit troef: men ging eigen canongebieden schrijven en men introduceerde profane muziek, dans en toneel in de liturgie. Tot op vandaag wordt het officiële missaal in heel wat parochies niet gevolgd.

De hervorming is in de praktijk uitgelopen op het slopen van het rijke liturgische erfgoed, dat denigrerend als triomfalisme en decorum beschouwd werd. De hervormers wilden een sobere liturgie, die in hun ogen beter overeenkwam met wat zij als vroegchristelijke spiritualiteit beschouwden. Wat overbleef waren de nieuwe betonnen kerken in DDR-stijl, grauwe tapijten, functionele zitjes, lege gebaren. Een nieuwe beeldenstorm deed eeuwenoude schatten aan religieus erfgoed verdwijnen. Kunstfilosoof Frans Aerts beschreef dit als volgt: 'Van dan af werden bijvoorbeeld de erediensten in de

123 Zie hiervoor de kritiek van de kardinalen Antonelli, Bacci en Ottaviani: Giampietro, Nicola, *The Development of Liturgical Reform. As seen by Cardinal Ferdinando Antonelli from 1948 to 1970*. Fort Collins, 2010, 348 blz.; Ottaviani, Alfredo, *Bref examen critique du nouvel "Ordo Missae": juin 1969*. Villegenon, Éditions Sainte-Jeanne-d'Arc, 1983, 84 blz.

124 In de Nederlandse vertaling van het Latijnse missaal werden woorden als 'zonde', 'ziel', 'offer' e.d. opvallend vermeden.

125 De instructies over het waardig vieren van de liturgie worden door vele priesters en bisschoppen niet gevolgd of geïmplementeerd. Te beginnen met de conciliaire constitutie *Sacrosanctum Concilium*. Verder kunnen we vermelden: de brief *Vicesimus quintus annus* (Johannes Paulus II), de instructies bij de nieuwe uitgave van het Romeins missaal in 2002, de encycliek *Ecclesia de Eucharistia* (Johannes Paulus II), de instructie *Redemptionis Sacramentum* van de Congregatie voor de Goddelijke Eredienst en de exhortatie *Sacramentum Caritatis* (Benedictus XVI). In 2001 verscheen ook *Liturgiam authenticam*, waarvan de omzetting nog in uitvoering is. Bedoeling is dat de vertalingen van het missaal in de volkstaal beter zouden aansluiten bij het Latijnse origineel. Ook voor het Nederlandse taalgebied is men hier momenteel mee bezig.

volkstaal gehouden en verloren op die manier het grootste deel van hun magische betekenis. De teksten werden begrijpbaar, wat ze in de ogen van het publiek juist niet mochten zijn om hun rituele functie te kunnen vervullen. Wat zich vroeger ver weg in het koor van het kerkgebouw afspeelde, in geprevelde, nauwelijks hoorbare Latijnse formules, werd nu tussen het publiek opgevoerd, door mannen van vlees en bloed die zich van hun uiterlijke tekens, hun gewaden, hun togen, hun habijten, hun kruisen, hun ringen begonnen te ontdoen, in ruimtes waaruit gaandeweg alle sacrale rekwisieten werden geweerd.¹²⁶

Aerts bekijkt de liturgie hier door het venster van de symboliek en de kunst. Liturgie kan ook als een taal opgevat worden. Door het wegvallen van de riten en het verdwijnen van de liturgische kennis, hebben de mensen ook hun liturgische taal verloren waarmee ze aan hun geloof uitdrukking konden geven. 'Liturgie is voor de moderne mens inderdaad betekenisloos geworden, is die zin dat ze hem niet helpt om het goddelijke te benaderen, ondanks de pogingen om haar toegankelijker te maken (volkstaal, volkszang,). De liturgische beweging vanaf het begin van de 20e eeuw heeft getracht de liturgie beter toegankelijk te maken voor de gelovigen door hen de taal van de liturgie te verduidelijken. Getuige hiervan zijn de volksmissalen waarin de betekenis van de gebruiken uitgelegd werd aan de gelovigen. Na Vaticanum II was het de liturgie zelf die veranderd werd om ze dichter bij de mensen te brengen. De volksmissalen raakten volledig in onbruik. De Kerk heeft door het wegvallen van de traditionele catechesevormen en prediking wezenlijke kansen laten liggen om de jonge generaties de taal en betekenis van de liturgie aan te leren. De loutere vertaling in de volkstaal was niet voldoende en leidde in zekere zin zelfs tot een banalisering van het liturgische gebeuren.

Op vele plaatsen heeft de hedendaagse liturgie een sterk seculier gehalte gekregen. Biedt ze nog een antwoord op het menselijk zoeken naar het sacrale, naar dat wat het materiële overstijgt? Frans Aerts zegt het zo: een religie beantwoordt echter aan een heel andere behoefte van de mens: de behoefte aan rituelen en het magische. Door aan de rituelen te sleutelen, door de magie te ontmantelen, is de twijfel gezaaid in de harten van gelovigen.¹²⁷ Het is in tegenspraak met

¹²⁶ Aerts, Frans, *Lof der banaliteit. Reflecties bij een schaamteloze cultuur*. Leuven, Kritak, 1993, blz. 52.

¹²⁷ *Ibidem*.

de missie van de Kerk om seculiere rituelen te gaan verzinnen voor mensen die niet langer gelovig zijn. Met de liturgische vernieuwing is echter een seculier christendom gepaard gegaan dat het geloof op een wereldse en beperkende manier heeft gedeconstrueerd, de liturgie werd een zelfcelebratie van de gemeenschap.'

De liturgische hervorming van Benedictus xvi

De kern van de crisis is in de ogen van Benedictus xvi het feit dat God in onze tijd uit de horizon van de mens verdwenen is. In een brief aan de bisschoppen in maart 2009 stelt hij dan ook dat het de prioritaire taak van de Kerk is om God terug aanwezig te stellen in deze wereld en de mensen toegang tot God te verlenen. In de denkwijze van de katholieke Kerk speelt de liturgie hierbij een zeer voorname rol. In het offer van de Mis wordt Christus immers tegenwoordig gesteld in de gedaanten van Brood en Wijn (transsubstantiatie). Daarom de voortdurende aandacht van de laatste twee pausen voor de Eucharistie en de eucharistische aanbidding.

Zoals we gezien hebben, pleit de huidige paus voor een hermeneutiek van de continuïteit. Op vlak van liturgie is men dit de *Reform der Reform*¹²⁸ gaan noemen. Hiervoor wil Benedictus xvi geen drastische liturgische veranderingen doorvoeren. Hij houdt principieel vast aan het missaal van Paulus vi. Desalniettemin beklagt hij een aantal tekortkomingen ervan en vraagt hij zich af of bij de samenstelling ervan de wensen van de paus en het concilie wel behartigd werden. Een liturgie kan immers niet zomaar naar believen door 'professorcommissies' aangepast worden, 'men moet met veel respect voor datgene wat een lading van eeuwen in zich draagt, zien waar zinvolle aanvullingen of besnoeiingen nodig en mogelijk zijn.'¹²⁹ Benedictus pleit ervoor om terug stabiliteit te vinden in de liturgie en daarvoor zijn een aantal veranderingen nodig, want de gebreken van het missaal zijn nu duidelijker geworden. Annibale Bugnini zei over 'zijn'

128 Een aantal werken die dieper ingaan op de hervorming van de liturgie: *Autour de la question liturgique avec le cardinal Ratzinger. Actes des journées liturgiques de Fontgombault*. Fontgombault, Abbaye Notre-Dame, 2001, 192 blz.; Bux, Nicola, *La réforme de Benoît xvi. La liturgie entre innovation et tradition*. Perpignan, Tempora, 2009, 204 blz.; Ratzinger, Joseph, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*. Freiburg, Herder, 2000, 208 blz.

129 Ratzinger, Joseph, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Welt. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Keulen, Adamas, 2000, blz. 356.

missaal dat het maar bedoeld was om ‘twintig of dertig jaar’ mee te gaan, maar, zei kardinaal Ratzinger, ‘een missaal is geen boek goed voor twintig of dertig jaar, het plaatst zich veeleer in de grote continuïteit van de geschiedenis van de liturgie, waarin er altijd groei en zuivering is, maar geen breuk.’¹³⁰ Om de geest van de liturgie te herstellen als teken van geloofseenheid en als pedagogisch middel bij uitstek om in het mysterie in te treden, stelt de paus een aantal aanpassingen voor.¹³¹

Na Vaticanum II kwam de priester, als ‘voorganger’, in het eigenlijke middelpunt van de liturgie te staan. Voordien trad hij op als een bemiddelaar, samen met de gelovigen richtte hij zich tot God. Nu is het vaak zijn creativiteit die alles beheerst. De paus beklemtoont echter dat de liturgie in de eerste plaats een verering van en een dienst aan God is. Deze ‘clericalisering’ in de liturgie zou kunnen bijgepast worden door een aantal kleine elementen in te voeren. Zo kan het kruis weer centraal op het altaar geplaatst worden. Nu is het op vele plaatsen verwijderd om het zicht op de priester vrij te maken. Voor die gedeelten van de liturgie waarbij de priester en de gelovigen zich samen tot God richten, bijvoorbeeld tijdens de canon, zou dit ook tot uitdrukking kunnen gebracht worden in de houding van de priester die in dezelfde richting kijkt als de gelovigen, namelijk naar het oosten als symbool voor de verrezen Christus. De celebratie *ad orientem* (de zogenaamde Mis ‘met de rug naar het volk’) zal veel doen om het sacrale in de liturgie terug te krijgen. Hierdoor staat de priester als persoon immers niet langer in het middelpunt van het gebeuren. Een belangrijk element hierbij is ook dat bepaalde gedeelten van de Mis door de priester in stilte kunnen gebeden worden.

Door een goede prediking en catechese kan men de betekenis en waarde van de gebruikelijke gebedshoudingen opnieuw onder de aandacht brengen. Het is belangrijk dat de gelovigen de zin verstaan van het rechtstaan en knielen tijdens de Mis. Ook dient men oog te hebben voor het gebruik van Latijn in de liturgie, vooral tijdens het canongebed in de Mis en door het gebruik van Gregoriaanse zang. Het Latijn is niet alleen een verrijking als cultustaal, maar benadrukt ook de eenheid van het katholicisme wereldwijd. Tenslotte moet erover gewaakt worden dat het sacrale karakter van het kerkgebouw

130 Ratzinger, Joseph, *The Spirit of the Liturgy or Fidelity to the Council: Response to Father Gy.* In: *Antiphon*, 2007, blz. 99-100.

131 Bux, Nicola, *Op. cit.*, blz. 183.

bewaard blijft. Daar waar dit niet meer het geval is, kan het tabernakel, waarin de geconsacreerde hosties bewaard worden, terug in het middelpunt geplaatst worden. Profaan gebruik van de kerk (zoals dansen en concerten) moet vermeden worden. Hierbij hoort ook een weloverwogen gebruik van kerkelijke gewaden en gebruiksvoorwerpen, die moeten de mensen naar het sacrale helpen leiden.

Benedictus XVI wil deze hervorming in eerste instantie niet bekomen door ze van bovenaf op te leggen¹³², zoals Paulus VI deed. Van levendig gelovenden en vierenden gaat een impuls uit: daarom begint de hervorming klein, zoals ook de liturgische beweging die tot de hervorming van Vaticanum II geleid heeft, klein begon. De paus merkt op dat dit al bezig is en gelooft ook niet dat dit zomaar van bovenaf kan opgelegd worden. Daarom wil hij zijn liturgische 'hervorming van de hervorming' realiseren door 'het goede voorbeeld'. Zo zien we dat hij bij het celebreren belang hecht aan traditionele elementen zoals de oosting, de mondcommunie (wie bij de paus communiceert, ontvangt de Communie geknield op de tong), de verzorgde liturgische gewaden en gebruiken enz. Onder zijn pontificaat werden in de Romeinse curie ook een aantal prelaten binnengehaald die positief staan tegenover deze manier van werken. Er zijn de nieuwe prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer, mgr. Cañizares Llovera, de nieuwe prefect van de Apostolische Signatuur, aartsbisschop Burke en mgr. Levada, de prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer. Ook in andere landen komen er traditioneel-gezinde geestelijken in het episcopaat. Een belangrijke stap vormde ook de herwaardering van het Romeinse missaal van Pius V zoals dit tot 1969 gebruikt werd, de zogenaamde Tridentijnse Mis. Meer dan een verzoeningspoging met de traditionalistische Lefebvristen, ligt het in de bedoeling van de paus om hierdoor alle gelovigen kennis laten maken met dit liturgische erfgoed. De vertrouwdheid met de liturgie van voor de hervorming betekent een wezenlijke verrijking, want op deze manier komt ook de betekenis van de nieuwe liturgie sterker naar voor.

Conclusie

De crisis in maatschappij en Kerk zal niet zomaar overwonnen worden. De huidige parochiale structuren zullen als gevolg van de

132 Joseph Ratzinger. *Gott und die Welt* (...), blz. 357-358.

geloofscrisis – en de demografische crisis – wellicht verder afbrokelen. De toekomst van de Kerk in Europa lijkt die van het Amerikaans-protestantse kerkmodel. Er zullen kernen komen rond oratoria van priesters of rond nieuwe religieuze gemeenschappen. Mensen zullen naar de Mis gaan waar ze een overtuiging en oprecht christelijk geloof vinden, bijgevolg daar waar de liturgie verzorgd is. Guido Gezelle schreef: ‘Dat is het wat indruk maakt op de gelovige en de ongelovige mensen: dat zij zien dat wij geloven in ons geloof en dat ons liturgisch gewaad en ons liturgisch gebaar uitstralingen zijn van ons innerlijk bovennatuurlijk leven. De liturgie naar binnen moet beantwoorden aan de liturgie naar buiten.’¹³³ Hiermee komen we tot de klassieke regel van de *lex orandi, lex credendi*, namelijk de band tussen liturgie en geloof. De manier van geloven spiegelt zich in de liturgie en omgekeerd. Benedictus xvi wilt dat de liturgie weer een daadwerkelijk getuigenis vormt van het christelijke geloof en niet langer de veruitwendiging van een seculier humanisme. En zo komen we uit bij de oplossing voor de crisis waarmee de westerse samenleving als geheel worstelt. Vanuit die gemeenschappen met een oprecht christelijk engagement kan dan namelijk opnieuw een impuls uitgaan die een heilzame invloed heeft op de samenleving. Mensen die vanuit hun geloofsovertuiging handelen in de politiek, in het onderwijs en de media. Christenen als het ‘zout der aarde’, want: ‘Met empirisch gefundeerde zekerheid kunnen we zeggen dat als plotseling de morele macht die het christendom vormt, zou verdwijnen, de wereld als een door een ijsberg geramd schip zou wankelen en de mensheid in groot gevaar zou geraken.’¹³⁴

133 Geciteerd in: Callewaert, L.J., *Levensgezondheid. Brieven aan jonge mensen*. Tiel, Lannoo, 1952, 218 blz.

134 Ratzinger, J., *Zout der aarde. Christendom en katholieke Kerk aan het einde van het millennium*. Baarn, Ten Have, 1997, blz. 227.

Joden en moslims in een christelijk en seculier Europa

LUDO ABICHT

1 Uit de moeizame, op bepaalde momenten zelfs tragische verhouding tussen de Joodse minderheid en de christelijke vorsten en burgers van de verschillende Europese landen blijkt duidelijk dat de secularisatie van de samenleving een noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde is voor een aanvaardbaar gelijkwaardige behandeling van alle burgers zonder onderscheid.

Vóór ik inga op de verschillende fasen van dit samenlevingsmodel moet eraan herinnerd worden dat er zich reeds vanaf de vierde eeuw kleine maar actieve Joodse gemeenschappen in het door de Romeinen gekoloniseerde Europa bevonden, onder meer in het toenmalige *Colonia Agrippina*. In de *Codex Theodosianus* (Vaticaanse Bibliotheek, Reg. 887) is een oorkonde bewaard waarin keizer Constantijn, dezelfde die in 313 een einde gemaakt had aan de vervolging van de christenen, reeds op 11 december 321 de burgerlijke rechten van de Joden in die stad erkent. Dr. Liesel Frankheim van het *Kölnisches Stadtmuseum* vermoedt echter dat het begin van de Joodse aanwezigheid in Keulen en het Rijnland nog vroeger moet gedateerd worden, want het uitvaardigen van een keizerlijke oorkonde vergde in die periode een lange voorbereidingstijd. Het besef dat in een Europa dat nauwelijks vorm gekregen had ook de Joden 'oude adelbrieven' bezaten, is belangrijk om de verkeerde voorstelling te ontkrachten dat Europa na de deels vrijwillige, deels met het zwaard afgedwongen bekeringen als het ware integraal en monoreligieus christelijk geworden was, *quod non*. Reeds vanaf het prille begin werd de meerderheid dus geconfronteerd met een minderheid die op bepaalde heel delicate en in die periode zelfs als essentieel beschouwde punten van de heersende levensbeschouwelijke consensus afweek.

De christelijke missionarissen die zich als de legitieme vertegenwoordigers van het nieuwe en waarachtige Israëel, het volk van het

Nieuwe Verbond, beschouwden, stootten daarom niet alleen op het verzet van de heidense barbaren, maar ook op de stille getuigenis van rechtstreekse afstammelingen van de Bijbelse voorouders van die christenen, gelovigen die door hun koppige trouw aan het oorspronkelijke Verbond een schaduw wierpen op de schittering van de nieuwe heilsboodschap van het evangelie. Deze Joden waren namelijk geen onwetende heidenen die nog moesten bekeerd worden en ook geen afvalligen of ketters die onterecht bepaalde punten van de ware leer in vraag stelden, maar in feite regelrechte concurrenten, zoals we intussen uit de studies van de Israëliische historicus Shlomo Sand (2008) te weten zijn gekomen.

Nadat keizer Theodosius echter in 380 het christendom uitgeroepen had tot de officiële godsdienst van het hele Romeinse Rijk, besloten de verschillende Joodse geestelijke leiders zich wijselijk uit de wedloop voor bekeerlingen terug te trekken en zich in hun verspreide gemeenten te concentreren op de overleving van hun religieuze en culturele traditie, gewaarborgd door de rabbijn als spirituele gids, de Tora als fundament van het geloof en de synagoge als ontmoetingsplaats voor de gelovigen. Zolang deze drie elementen aanwezig waren en de joodse gelovigen ongestoord de sabbat en de feestdagen konden vieren en volgens de regels van hun geloof konden leven, voelden ze zich relatief beschermd, in afwachting van de komst van de ware Messias en de terugkeer naar het Heilig Land aan het einde der tijden.

Juist omdat een dergelijke minimale zekerheid gedurende de komende eeuwen zelden het geval zal zijn, zullen niet alleen de Joden daaronder moeten lijden, maar zullen de christenen al te vaak in de verleiding komen, een aantal basisregels van hun eigen geloof, waaronder de naastenliefde, de barmhartigheid en de rechtvaardigheid, met de voeten te treden en bovendien te trachten, deze afwijkingen van de evangelische boodschap met bedenkelijke theologische argumenten en drogredenen te verdedigen. Met het nodige voorbehoud tegen veralgemeningen zouden we kunnen zeggen dat de manifest onchristelijke behandeling van deze Joodse minderheid niet alleen een blaam geworpen heeft op de machtige, gevierde en zelfzekere christelijke beschaving, maar ook het wantrouwen en de zichzelf beschermende mentaliteit van de Joden veroorzaakt heeft, wat op termijn aanleiding zal geven tot de verbazingwekkende want niet onvermijdelijke overgang van het anti-judaïsme naar het antisemitisme en, als reactie daarop, de ontwikkeling van het zionisme in

theorie en praktijk. Anders gezegd: indien de christelijke meerderheid erin geslaagd was, de minieme Joodse minderheid de nodige ruimte en rust te verzekeren voor de uitoefening van hun geloof, had de geschiedenis waarschijnlijk anders kunnen verlopen en zaten we vandaag niet met de kwalijke erfenis van deze mislukking.

In het tweede deel van deze lezing zal ik uiteraard de vraag behandelen, of we niet opnieuw op het punt staan, dezelfde fout te begaan ten opzichte van een nieuwe levensbeschouwelijke, dat wil zeggen religieus en cultureel van ons verschillende minderheid. De vraag stellen is niet haar beantwoorden. Het is wel een uitnodiging, rekening te houden met de ervaring die we wellicht uit de studie van het verleden, pardon van *ons* verleden, kunnen opdoen.

11 De verhouding tussen Joden en niet-Joden in Europa werd eeuwen lang gekenmerkt door de spanning tussen een principiële, religieus en ideologisch gemotiveerde afwijzing van het Jodendom en de Joden als de morele erfgenamen van de godsmoordenaars uit het evangelie (het zogenaamde christelijke anti-judaïsme) en, anderzijds, de economische voordelen die men uit de aanwezigheid van deze sowieso verdoemden kon behalen, vooral de door de Joden gedomineerde geldhandel. Deze dubbelzinnige houding bezorgde de Joden enerzijds een relatieve bescherming door de overheden, terwijl ze anderzijds als 'geldjoden' gestigmatiseerd werden en bedreigd bleven.

Over de feiten zijn de meeste historici van de middeleeuwen het grotendeels eens: in de christelijke staten van Europa werden de Joden om verscheidene redenen als tweederangsburgers beschouwd en behandeld. Men verweet hen vanzelfsprekend hun weigering, Jezus als de eeuwenlang verwachte Messias te erkennen, laat staan als de tweede persoon van de goddelijke Drievuldigheid. De komst en vooral de kruisdood en de verrijzenis van Jezus hadden een nieuw Verbond tussen God en de mensen gevestigd, waar de orthodox gebleven Joden zich moedwillig tegen hadden verzet. Daarmee konden ze in een theocratische christelijke samenleving in feite ook onmogelijk als volwaardige burgers of gelijkwaardige onderdanen van de feodale heersers beschouwd en behandeld worden. Door hun weigering tot bekering hadden ze niet alleen de hoop op de eeuwige zaligheid in het hiernamaals verloren – *extra Ecclesiam nulla salus* –, maar konden ze hier op aarde hooguit geduld worden als een

afschrikwekkend voorbeeld van de ellende en sociale marginaliteit die verstokte zondaars en afvalligen te wachten stond, een droevig en altijd bedreigd bestaan dat geïllustreerd werd door de legende van de vervloekte Wandelende Jood.

Veel christelijke theologen brachten weliswaar theoretisch respect op voor de Joden uit het zogenaamde Oude Testament, de *Tora-joden*, die lange tijd de komst van de Verlosser hadden voorbereid, maar hadden geen enkel begrip voor de *Talmoed-joden* die de nieuwe heilsleer, de dragende ideologie van de middeleeuwse samenleving nog steeds niet aanvaard hadden. Dit religieus geïnspireerde anti-judaïsme kon nochtans geneutraliseerd en zelfs opgeheven worden door de bekering die de koninklijke weg naar de volledige participatie in deze wereld en een deelname aan de hemelse vreugde garandeerde, zoals uit honderden bekende gevallen van bekeerde joden bekend is. Dat die bekering niet altijd volstond werd duidelijk in het laatmiddeleeuwse Spanje en Portugal, waar de doctrine van de *limpieza de sangre*, de zuiverheid van het bloed en het blijvende wantrouwen tegen de *nuevos christianos*, de afstammelingen van Joden en Moren, haar onheilspellende schaduw voorafwierp op het latere anti-Joodse racisme. Deze discriminerende wetten zullen pas in 1865 afgeschaft worden, maar dan zitten we in de rest van Europa al volop in het nieuwe, essentialistische paradigma van het antisemitisme.

In *Les Juifs dans les Pays-Bas au Moyen-Age* (1950) maakte de Brusselse historicus Jean Stengers een onderscheid tussen het primitieve en gewelddadige anti-judaïsme van de massa's, die in tijden van crisis moeiteloos konden worden opgehitst door allerlei anti-Joodse gruwelverhalen en wilde beschuldigingen, onder meer over de rituele slachting van christelijke knapen voor het *Pesach*-maal of de vergiftiging van de bronnen, en de officiële houding van de kerkelijke en wereldse leiders die de bedreigde Joden in veel gevallen beschermden. Hij gaat zelfs zover, te beweren dat 'zonder de Kerk, Israël waarschijnlijk van de aarde verdwenen zou zijn'.

Deze bescherming die het sombere beeld van de altijd en overal vervolgte Joden enigszins nuanceert, hadden de Joden gedeeltelijk te danken aan de exemplarische rol die ze als paria's in een christelijk Europa te spelen hadden, maar vooral aan de dubbelzinnigheid die voortvloeide uit hun functie in de middeleeuwse economie. In zijn meesterlijke studie over dit thema, *De joden, de wereld en het geld* (2003), beschrijft Jacques Attali de manier waarop de Joden, uitgerkend als niet-christenen, gedwongen werden als geldleners op te

treden: 'De Kerk onderstreept ook met afschuw dat 'geld geld verwekt' en verontwaardigde stemmen verwarren economie met seksualiteit als ze de monsterachtige aard van de rente omschrijven, product van de zondige "liefde" tussen de geldschietter en zijn debiteur. Daar staan de joden dan, tegelijkertijd geldschietters en onderworpenen, eigendom van hun heren en geldschietters voor hun meesters of hun burens. Gedwongen geldschietters. Geldschietters en toch verkoopbaar.'

In dit citaat komen drie aspecten samen: de niet bekeerde Joden zijn om religieuze redenen verdoemd, ze worden gebruikt in een door christenen beheerste economie die de rente als woeker, *usura*, veroordeelde en tegelijkertijd nodig had, én hun activiteit wordt in verband gebracht met de telkens opnieuw opduikende beschuldigingen van bestialiteit en seksuele ontarding.

III Terwijl, als gevolg van de Verlichtingsfilosofie, de sociale en politieke emancipatie de Joden in West-Europa eindelijk de kans bood als volwaardige medeburgers aan het maatschappelijke leven deel te nemen, werd het middeleeuwse anti-judaïsme langzamerhand maar steeds duidelijker vervangen door een met raciale argumenten onderbouwde nieuwe vorm van jodenhaat, het antisemitisme. De kerkelijke afkeer voor de 'perfide' Joden maakte plaats voor een staatsreligie die wezenlijk de totale assimilatie (opslorping) van de culturele en religieuze minderheden nastreefde. Joden die dat niet wilden of konden, hebben deze wending met hun leven, hun welzijn of hun vrijheid betaald.

Volgens de Vlaams-Amerikaanse cultuurfilosoof Louis Dupré begon de Verlichting al in 1649, meteen na het einde van de gruwelijke Dertigjarige Oorlog waarin rooms-katholieke en protestantse christenen elkaar openlijk in naam van doctrinaire religieuze meningsverschillen, die vaak geopolitieke belangenconflicten verhulden, ongenadig hadden afgemaakt. Mede dankzij de ontwikkelingen van de wetenschappen, de techniek en het toenemende handelskapitalisme werd de tijd rijp voor een meer rationele aanpak van godsdienst, ethiek en politiek. In een gesecculariseerde wereld werd religieuze intolerantie steeds minder begrijpelijk en werd een maatschappelijke ruimte geschapen voor een symbiose van katholieken en protestanten en, in het verlengde daarvan, ook de Joden. Latere antisemieten zullen de Joden verwijten, actief aan vele revoluties van de moderniteit te hebben meegewerkt, maar het was toch niet meer dan normaal dat

de Joden in deze vreedzame of gewelddadige omwentelingen de kans zagen, eindelijk van de stigmatisering en de discriminatie verlost te geraken en het getto te kunnen verlaten?

Deze emancipatie is allesbehalve een rechtlijnig en louter positief verhaal geweest. Om te beginnen moesten de verlichte vorsten rekening houden met nog steeds aanhoudende anti-Joodse gevoelens bij een meerderheid van de burgers. Verder waren de orthodoxe Joden terecht bevreesd dat deze emancipatie wel eens tot een nieuwe uittocht uit de traditie en tot ernstige conflicten binnen de Joodse gemeenschap zou kunnen leiden, zoals we onder meer gezien hebben naar aanleiding van de afkondiging van de *Gelyckstaat* van de Joden in de Bataafse Republiek in 1796, een maatregel die door de meeste orthodoxe rabbijnen en de conservatieve leiders van de Joodse gemeenten betreurd werd. Toch was deze bevrijding niet meer te stuiten, van de jonge Verenigde Staten van Amerika tot het Frankrijk van de revolutie en, veel omzichtiger, zelfs het Habsburgse rijk.

Het feit dat de emancipatie van de Joden in veel landen het resultaat was van de veroveringstochten van Napoleon maakte deze geëmanciperde minderheid niet meteen populair bij de meerderheid en bereidde de bodem voor het snel opschietende antisemitisme. Hoewel het pamflet eerst in 1903 in Rusland gepubliceerd werd, kunnen we de zogenaamde *Protocollen van de Wijzen van Zion* nog steeds lezen als een adequate samenvatting van de belangrijkste stellingen van het antisemitisme. In dit fictieve verhaal beramen de Joodse wereldleiders een samenzwering om de hele aarde aan hun wil te onderwerpen, onder meer door het scheppen van een zogenaamde wereldregering die in het geheim door de Joden zou gecontroleerd en gemanipuleerd worden, door hun financiële macht te misbruiken om de politieke agenda's van de Europese staten te bepalen en, van onderuit, door het verspreiden van socialistische en anarchistische waanideeën om de massa's van de gewone mensen te mobiliseren en aan hun leiding te onderwerpen. Het is het vertrouwd geworden, internationaal verspreide beeld van de Jood al plutocraat én bolsjewist, een tweekoppig monster waar niemand aan kan ontsnappen.

Wanneer we daar aan toevoegen dat de Joden bovendien de academische wereld en de media in handen hebben en met hun amorele en immorele theorieën de zedelijkheid van de brave burgers ondergraven is de karikatuur compleet. Al deze verwijten zullen in de twintigste eeuw in de campagnes van de nationaal-socialisten

en hun geestesgenoten hernomen worden en duiken vandaag nog overal in de Arabische en islamitische anti-Joodse geschriften en de miljoenen blogs van neonazi's, negationisten en andere jodenhaters overal ter wereld op. De propagandistische methode die in de *Protocollen* gebruikt wordt, is tegelijk geraffineerd en efficiënt, want om elk van deze waanzinnige en hatelijke aanklachten te staven vinden ze wel altijd een paar Joden die min of meer aan deze beschrijvingen beantwoorden. Het is één zaak, dat de verziekte geest van één virulent antisemiet een dergelijk pamflet bedacht, maar het feit dat deze nonsens door zoveel individuen, groepen en zelfs regimes klakkeloos werd overgenomen en nog steeds wordt gepropageerd geeft het een heel andere dimensie.

In *Dialektik der Aufklärung* (1947) trachtten Theodor Adorno en Max Horkheimer de aantrekkingskracht van deze nieuwe vorm van jodenhaat te verklaren vanuit het ressentiment van de burgers die ontgoocheld waren door de niet gehouden beloften van de Verlichting, waarvan in hun ogen alleen de Joden voluit geprofiteerd hadden. Wat er ook van zij, het succes van het antisemitisme verklaart grotendeels de opkomst en snelle verspreiding van het zionisme als enig afdoende antwoord: net als andere onderdrukte volkeren willen wij Joden autonoom en ongestoord leven in onze eigen soevereine natiestaat, de *Judenstaat* van Theodor Herzl. Het is dus niet ver gezocht, de verantwoordelijkheid voor het ontstaan van het zionisme en de gevolgen ervan voor de niet-Joodse bevolking van het Midden-Oosten toe te schrijven aan het falen van de Europese staten, hun Joodse minderheden in rechte en in feite op een bevredigende wijze te integreren. Elke ernstige discussie over het christelijke, seculier humanistische, pluralistische of multiculturele karakter van het huidige Europa kan deze herhaaldelijk gefaalde integratie van de Joodse minderheden niet uit de weg gaan zonder ongeloofwaardig te worden.

De Poolse historicus Isaac Deutscher illustreert de absurditeit van het Israëliësch-Palestijns conflict met het verhaal van de man die uit het raam van een brandend huis springt en daarbij pardoos op de rug van een onschuldige voorbijganger valt. In ons geval gaat het om een lange ketting van acties en reacties, waarvan geen enkele mag verwaarloosd worden, indien we de reëel bestaande problemen van vandaag en morgen accuraat willen beschrijven. Alleen wanneer we inzien en toegeven dat er een weliswaar irrationeel maar onmiskenbaar verband bestaat tussen de paniek van een opgejaagde Joodse

familie tijdens een pogrom in Bacharach, de wanhopige woede van Palestijnse vluchtelingen in Nabloes en de ontzetting van overlevenden van een terroristische aanslag in Londen kunnen we wellicht aan een efficiënte oplossing werken.

iv Na de Tweede Wereldoorlog heeft de ontzetting over de gruwel van de Sjoa (Holocaust) tot een reële toenadering tussen de christelijke of seculiere meerderheid en de Joodse overlevenden geleid. Er was plotseling overal sprake van onze joods-christelijke beschaving, van de joodsheid van Jezus Christus en zijn eerste volgelingen en van de rijke Joodse inbreng in de ontwikkeling van onze beschaving. In tegenstelling tot Bernard Wasserstein (Het einde van een diaspora. Joden in Europa sinds 1945, 1996) ben ik ervan overtuigd dat de Joodse minderheid een belangrijke plaats in het Europa van de toekomst kan, wil en zal innemen.

De cijfers liegen er nochtans niet om: van de tien miljoen Joden die in 1939 in Europa woonden bleven er na 1945 nog vier miljoen over. Vandaag zijn dat er nog minder dan twee miljoen en het aantal wordt steeds kleiner. Dat heeft zowel te maken met een laag geboortecijfer als met de emigratie naar de Verenigde Staten en Israël. We weten ook dat het antisemitisme niet door de militaire overwinning op het fascisme werd uitgeroeid, zodat uit de kampen bevrijde Joden bijvoorbeeld in Polen opnieuw op hevig verzet stootten wanneer ze naar hun geroofde huizen en handelszaken wilden terugkeren. Onverkwikkelijke discussies zoals de polemiek rond het Karmelietessenklooster naast het uitroeiingskamp van Auschwitz-Birkenau leidden in de jaren 1980 tot een lange bevrozing van de overal opgestarte Joods-christelijke gespreksgroepen en de geplande canonisering van paus Pius XII wordt door de Joodse gemeenschap onaanvaardbaar geacht.

Toch schrapte paus Johannes xxiii in 1959 de voor de Joden kwetsende passages uit de Goede Vrijdagliturgie ('de perfide Joden'), hebben christelijke leiders goede betrekkingen met Israël en de lokale Joodse gemeenten opgebouwd en wordt in de christelijke theologie op een heel positieve manier over de bijdrage van het Bijbelse én van het nog steeds actuele Jodendom gesproken. In de belangrijkste landen van West-Europa nemen de Joden zowel individueel als collectief deel aan het maatschappelijke leven en heeft slechts een klein percentage verkozen Europa te verlaten en zich in Israël te vestigen. Waarom zouden de Joden die vanaf het ogenblik dat zij door de eman-

cipatie de kans kregen hun rol in het wetenschappelijke, artistieke en politieke leven van Europa te spelen, waardoor het onmogelijk wordt van de moderne Europese cultuur te spreken zonder hun inbreng te vermelden, niet als volwaardige en gewaardeerde partners aan de ontwikkeling van deze cultuur participeren? Daar het grootste gedeelte van de huidige uitingen van antisemitisme in Europa een gevolg zijn van de emotionele reacties van islamitische immigranten op de gebeurtenissen in Israël-Palestina moeten ze bij voorkeur in dat verband behandeld worden.

v Hoewel we steeds beter geïnformeerd worden over de onmiskenbare bijdrage van de Arabisch-islamitische cultuur aan de ontwikkeling van onze westerse beschaving spreken we bijna nooit over bijvoorbeeld 'onze joods-islamitisch-christelijke wereld'. Dat heeft onder meer te maken met de blijvende herinnering aan de gewapende conflicten in het verleden, de verspreiding van het oriëntalisme (Saïd: 1978) sinds het begin van de negentiende eeuw en bepaalde negatieve ervaringen met immigranten uit islamitische landen sinds de jaren zestig van vorige eeuw. Het is duidelijk dat de meerderheid van de Europeanen vandaag anders tegen moslims dan tegen Joden aankijkt.

De discussie over de historische inbreng van de islamitische cultuur is allesbehalve vrijblijvend, omdat het de voor- en tegenstanders van de dialoog met de islam vandaag niet zozeer te doen is om een zo objectief en correct mogelijk beeld van de cultuurgeschiedenis als om een ideologisch gekleurde versterking van hun argumentatie. Ik wil daarom beginnen met twee op het eerste gezicht controversiële of toch éénduidige citaten, het eerste uit de aanbiedingsfolder van het kunstboek *Islam en Europa. Magie van een beschaving*, door Pedro Martínez Montávez en Carmen Ruiz Bravo-Vilasante (1992): 'Het harmonieuze ritme van de hoefijzerbogen, de zacht glanzende glazuurtegels, de eindeloze symfonie van geometrische figuren. Het zijn slechts enkele uitingen van deze uiterst verfijnde cultuur. Minder tastbaar – maar misschien nog belangrijker – is de bijdrage van de islamitische beschaving tot de vooruitgang in sterrenkunde, wiskunde, geneeskunde, filosofie, literatuur ... Op deze grondvesten bloeide de westerse renaissance.'

Het tweede citaat komt uit *De islam. De toekomst van een wereldreligie*, door de Duitse theoloog en godsdiensthistoricus Hans Küng

(2004): 'Hoe dit ook zij, de islam blijft in de volgende eeuwen [noot: vanaf het einde van de veertiende eeuw] geestelijk in het middel-eeuwse paradigma van de *oelama* en de *soefi's* steken. Zijn elite en representanten merken te laat dat er zich in Europa een ingrijpende paradigmawisseling aankondigt, die op den duur de culturele wereld van de islam in het defensief zal dwingen. Al in de twaalfde en dertiende eeuw, toen in de theologie het "licht" van het verstand een rol was begonnen te spelen, zijn de kiemen van de Verlichting gezaaid, die zich in het christendom kunnen ontwikkelen, maar in de islam in dezelfde tijd worden verstikt. Niet meer zelfstandige denkers als Al-Farabi, Ibn Siena, Ibn Roesjd en Ibn Chaldoen geven in de islamitische wereld de toon aan. Een sterker wordende visie op de wereld kan geen wortel schieten. De op Koran en soenna gefixeerde traditionalisten beheersen het toneel. En omdat er ondanks alle goede aanzetten onder islamitische heerschappij geen zelfstandige denkers op het gebied van filosofie, staatkunde en tenslotte ook natuurwetenschap mogen bestaan, is er ook geen Renaissance, geen Reformatie, geen Verlichting.'

Wanneer men vaststelt dat deze pijnlijke conclusie volgt op een uitvoerige beschrijving van de bloeitijd van de islamitische filosofie, wetenschappen en kunst, begrijpt men ook makkelijker waarom voorstanders van de dialoog, niet noodzakelijk naïeve islamofielen, de grootste nadruk op deze belangrijke aanzetten tot een islamitische renaissance zullen leggen, al was het maar om de beschuldiging te weerleggen dat de islam als zodanig, dat wil zeggen essentialistisch, niet tot een dergelijke ontwikkeling in staat zou zijn. Hun tegenstanders, niet noodzakelijk verblinde islamofoben, zullen argumenteren dat dit allemaal goed en wel is, maar betekent deze stagnatie van meer dan vijf eeuwen niet dat de islam vandaag niet langer in staat is, op eigen kracht een met de Verlichting vergelijkbare ontwikkeling te verwezenlijken? Dat het er eerder op lijkt dat steeds meer islamieten in toenemende mate allergisch reageren op de westerse uitnodiging, een dialoog aan te gaan op basis van de principes van de Verlichting? En wat moeten we denken van de 'Universele islamitische verklaring van de mensenrechten' van september 1981, die gebaseerd is op de Koran en de soenna en alleen al daarom moeilijk als 'universeel', dat wil zeggen geldig voor moslims en niet-moslims, kan worden beschouwd?

Het lijkt wel een impasse: omdat er tussen de negende en de veertiende eeuw een beginnende maar belangrijke islamitische renaissance

sance bestaan heeft die de ontwikkelingen naar de moderniteit in de christelijke wereld wezenlijk beïnvloed heeft, kunnen we onmogelijk beweren dat de islam niet tot verandering in staat zou zijn, en omdat er zo lange tijd weinig of niets van zo'n verandering te merken viel, kunnen we deze modernisering, bijvoorbeeld de ontwikkeling van een 'Europese islam' zoals die door professor Bassam Tibi uit Göttingen werd uitgewerkt, ook niet zonder meer garanderen. Dit theoretische debat zal waarschijnlijk nog tientallen jaren voortgezet worden, maar het kan mijns inziens nooit opgelost worden zonder er de concrete verhoudingen tot de moslims in Europa bij te betrekken. Als aanhanger van de Verlichting en democraat verkies ik trouwens de term 'moslims' boven die van 'migranten', want volgens mij is iemand die hier geboren is of het staatsburgerschap verworven heeft, geen migrant (meer) en ook geen 'vreemdeling' met alle negatieve connotaties die dat woord oproept.

VI Als gevolg van het gebrek aan economisch en sociaal, maar ook politiek evenwicht tussen Europa en de diverse landen van herkomst moeten we ervan uitgaan dat de grote meerderheid van deze moslims en hun nakomelingen in Europa zullen blijven. Waar hun komst in de eerste decennia door de Europese overheden en zakenlui verwelkomd en aangemoedigd werd, zitten we vandaag in een internationale financiële en economische crisis die waarschijnlijk nog lange tijd zal aanslepen. Dat is niet bevorderlijk voor een snelle integratie van de islamitische bevolking door middel van tewerkstelling, een cruciale factor die niet voldoende kan geredieerd worden door onderwijs, sociale maatregelen en initiatieven van goede wil. Zo dreigen we af te glijden naar een situatie die voor niemand bevredigend kan zijn.

Vanuit de eigen christelijke of seculier humanistische ethische traditie hebben we twee principes ontwikkeld die elkaar ogenschijnlijk uitsluiten. Ten eerste is het een universeel erkend recht dat mensen zich overal ter wereld mogen vestigen en proberen werk te zoeken. Daarmee valt het administratief bruikbare onderscheid tussen bijvoorbeeld 'politieke' en 'economische' vluchtelingen op zijn minst theoretisch in feite weg. En het tweede principe verbiedt ons, de inwoners van een bepaalde democratische staat ongelijk te behandelen, zodat allen die binnen de grenzen van een traditionele welvaartstaat wonen, vanzelfsprekend ook op dezelfde manier van de

voorzieningen van de sociale zekerheid moet kunnen genieten. We zijn er ons echter tevens van bewust dat het draagvlak van deze welvaartstaten ook in de beste aller tijden, bijvoorbeeld tijdens de naoorlogse economische bloeiperiode van ongeveer 1958 tot 1974, beperkt bleef, en dat we vandaag bovendien overal een geleidelijke afbraak of inkrimping van de sociale voorzieningen moeten constateren, of we deze ontwikkeling nu passief onvermijdelijk vinden of actief bestrijden.

Wat in de periode van economische bloei en dus behoefte aan nieuwe arbeidskrachten een goede formule leek, namelijk mensen uit arme buurlanden van Europa tijdelijk als *gastarbeiders* aan te werven, met de bedoeling hen na gedane taken met een behoorlijke som spaargeld naar huis terug te sturen, bleek in de praktijk quasi onmogelijk. De gasten, die in het begin wellicht ook aan terugkeer gedacht hebben, al was het maar uit respect voor het traditionele familieverband, hadden ingezien dat er voor hen en hun kinderen in Europa toekomstkansen bestonden die ze nooit in het land van herkomst zouden vinden. De 'gasten' werden permanente inwoners (*permanent residents*) van de landen van aankomst en hun kinderen en kleinkinderen voelden zich meer 'vreemdelingen' tijdens bezoeken aan het land van herkomst van hun ouders dan in Europa. Het verhaal is bekend.

Maar wat als een economisch discours begonnen was, werd als gevolg van de inkrimping van de Europese economie steeds meer een sociaal en cultureel probleem met een toenemende religieuze dimensie. De jongeren, schreef de Franse socioloog en islamkenner Farhad Khosrokhavar reeds in 1997 (*L'islam des jeunes*), zijn hun identiteit kwijtgeraakt. Ze zijn geen Algerijnen, Turken of Marokkanen meer en ze voelen zich niet echt als Fransen aanvaard door hun medeburgers. Alleen een radicale of zelfs extremistische vorm van de islam bezorgt het zelfrespect dat voor heel wat ontgoochelingen en tegenslagen kan compenseren.

Met Karen Armstrong, Rik Pinxten, Tariq Ali, Hans Küng en andere godsdiensthistorici maak ik een bewust onderscheid tussen 'radicaal' en 'extremistisch'. Wie vanuit de diepe wortels van zijn geloof of filosofische overtuiging tracht te leven is inderdaad 'radicaal', maar wat is daar verkeerd aan? Zei Thomas van Kempen niet dat het ware christendom niets anders kon zijn dan 'de navolging van Christus' of op zijn minst een eerlijke poging daartoe? Ook de Bijbelse profeten, die door Joden, christenen én moslims

vereerd worden, waren radicale en consequente gelovigen, en de seculiere humanisten beschouwen de aanhangers van de radicale Verlichting, van Baruch Spinoza tot Condorcet, als hun grote voorbeelden.

Extremisme daarentegen is een armzalig, pathetisch en gevaarlijk substituuut voor het ontbrekende radicalisme. Het biedt echter, zoals bepaalde overal verkrijgbare drugs, wat de Amerikanen een *instant gratification* noemen, en het bevrijdt je van de lastige opdracht, zelfstandig te denken en te beslissen. De vraag is niet of de overheid en alle burgers van goede wil de plicht hebben, dit extremisme te bestrijden. De vraag is wat de beste methode is om deze mensen te bereiken. De ontroerend naïeve fase van de couscousetentjes is reeds lang voorbij, want die dienden vooral om het geweten van de Europese middenklasse te sussen, zoals vroeger de liefdadigheid van de *dames patronesses* van Jacques Brel, de weldoende echtgenotes van de fabrieksbazen en huisjesmelkers. De golf van politieke correctheid heeft voornamelijk politieke carrières gemaakt en gebroken en, jammer genoeg, het debat afgeschoven naar allerlei centra die zich vooral *niet* mochten bezighouden met gerechtvaardigde klachten van gewone burgers.

We kunnen natuurlijk ook het hele perspectief omdraaien: wie a zegt moet zich ook bewust zijn van de mogelijkheid van niet-a. Dat wil zeggen, indien we deze jongeren nu eens *niet* willen bereiken en ons daarom verschuilen achter een theorie van de harde confrontatie, anders gezegd dat we zo weinig mogelijk rekening houden met de complexe oorzaken van de malaise, maar van de vooralsnog onbewezen hypothese uitgaan dat de islam gewoon nooit met de westerse Verlichtingscultuur zal kunnen samenleven? Wat zou betekenen dat we ervan overtuigd zijn dat de nu 20 miljoen moslims in Europa nooit op een voor alle kanten aanvaardbare manier kunnen geïntegreerd worden. Nog eens voor alle duidelijkheid: net als bij de Joden gaat het hier uitdrukkelijk niet over de plicht tot assimilatie, namelijk het opsorpen en dus verdwijnen van de andere cultuur, maar over integratie, waarin alle groepen het eens zijn over de gezamenlijke maatschappelijke ruimte, waarbinnen ze hun eigenheid kunnen ontplooiën en zich vanuit de ontmoeting en zelfs de confrontatie met de andere culturen kunnen verrijken.

In de laatste stelling zal ik argumenteren dat zo'n integratie, hoe moeilijk en gevarieerd ook, het enige rationeel en ethisch aanvaardbare alternatief is voor gettovorming en de daaruit voortvloeiende

conflicten, maar dat die integratie slechts in een seculiere samenleving een reële kans maakt.

VII Een uitweg uit deze impasse die aanleiding geeft tot irrationele, soms zelfs extremistische reacties aan beide zijden kan alleen maar gevonden worden via open en permanent overleg tussen alle betrokkenen. Het ergste en potentieel gevaarlijkste wat we kunnen doen is te verklaren dat er aan de andere kant 'geen betrouwbare gesprekspartners zouden zijn'. Dit is een recept voor een catastrofale 'botsing der beschavingen', niet alleen met de 20 miljoen moslims in Europa, maar op wereldschaal. Deze noodzakelijke dialoog moet eerlijk en transparant zijn, zonder politiek correcte taboes en wederzijdse vertekeningen van de realiteit. Deze dialoog zal veel tijd in beslag nemen, maar we hebben geen minuut te verliezen. Indien Jürgen Habermas gelijk heeft met zijn theorie dat alleen open communicatie het voortbestaan van de democratie kan waarborgen en indien we rekening houden met de levensbeschouwelijke grondslagdiscussie die Hans Küng bepleit, is het wellicht nog niet te laat om het tij te keren. Het succes van deze dialoog hangt van drie voorwaarden af.

Ten eerste mogen we onder geen beding afbreuk doen aan de verworvenheden van de Verlichting. We moeten ons daarom principieel en krachtdadig verzetten tegen de goedbedoelde pogingen van cultuurrelativisten die uit naam van een verkeerd begrepen 'diversiteit' of vanuit een historisch schuldgevoel op zoek gaan naar een compromis dat niet alleen onwerkbaar zou zijn, maar waarbij alle partijen uiteindelijk verliezers zouden worden. We moeten echter wél beseffen dat er in de praktijk een kloof bestaat tussen deze principes en de manier waarop wij die in het verleden hebben toegepast, een kloof die door buitenstaanders en tegenstanders van het Verlichtingsproject uiteraard veel intenser wordt waargenomen.

Ten tweede moeten we niet passief blijven wachten op een fundamentele mentaliteitsverandering in de moslimwereld, maar actief op zoek gaan naar de vooralsnog weinig talrijke kritische denkers, literaire auteurs, kunstenaars en politieke leiders die geen onoverkomelijke tegenstelling zien tussen islam en Verlichting. Niet alleen in het verre verleden, maar ook niet in de toekomst.

En ten derde moeten we beseffen dat alle communicatietheorieën

en grondslagendiscussies verbleken tegenover de noodzaak, al de burgers van Europa, christenen, joden, moslims en seculiere humanisten economisch, sociaal en politiek te integreren. Zolang dit niet het geval is, bereiden we het pad voor de noodlottige opmars van religieus fundamentalisme en xenofob extremisme, twee kwalen die we weliswaar met wettelijk en militair geweld kunnen bestrijden, maar op die manier nooit zullen uitroeien. Anders uitgedrukt: de mens leeft inderdaad niet van brood alleen, maar zonder brood leeft hij helemaal niet.

Identiteit: vloek of zegen? Rechtsdenken over individu en samenleving¹³⁵

FRANK FLEERACKERS

De identiteit van het individu en zijn overtuigingen gaan in de 21e eeuw hand in hand: 'Je suis ce que je pense' verdringt als adagium het 'Je pense donc je suis' van Descartes. Om het schisma tussen de afwijkende mening van het individu en de in het recht verwoorde samenlevingsnorm te overbruggen, evenals de door botsende overtuigingen geschraagde conflicten tussen individuen onderling, noodzaakt het maatschappelijk debat een nieuwe denkvorm die ruimte biedt voor dynamiek en differentie. Deze nieuwe denkvorm erkent het belang van contradictie en paradox. Posities en overtuigingen van mensen worden op basis van hun onderlinge verhouding geanalyseerd, niet als statische principes, wel als evoluerende verschilcomponenten. Elk principe is verbonden aan andere en vindt in die verbondenheid zijn dynamiek, die recht en samenleving toelaat een effectieve conflictregeling te realiseren. Met name de relatie tussen principe en pragmatisme vereist de kunst van het contrapunt, van het behoud van beide polen, nimmer het opgaan of teloorgaan van de ene in de ander. Paradoxdenken is daarom een essentiële premisse om de (schijnbare) contradicties van individu en samenleving te doorgronden. Idealiter biedt deze denkvorm zicht op een uitweg uit de impasse waarin de klassieke politieke wijsbegeerte sedert jaren beland is en waarvan de rechtsfilosofie even lang blijft getuigen.

- 1 Over identiteit wordt vaak in eenvormige en eenduidige termen gehandeld. De ene stelt dat elke mens uit verschillende identiteiten is opgetrokken, een andere huldigt het beginsel van non-

¹³⁵ Voor een rechtstheoretische versie van deze bijdrage, cfr. Fleerackers, F., Het Recht van de Filosoof. Juridisch glossarium voor geschillenregeling, Larcier, Gent, 2009, blz. 31 e.v.

identiteit, doch in wezen lijdt het identiteitsdiscours vaak aan de door vele klassieke filosofen gedeelde kwaal van het dualisme: het is het ene óf het andere, alles óf niets. Terwijl de jarenlang ver-guisde Derrida reeds vroeg aangaf hoezeer identiteit steeds *wordend* is. De in Algerije geboren denker hekelde doorheen zijn werk met name de wijze waarop de traditionele wijsbegeerte gebukt ging (en gaat) onder een menigvuldig dualisme. Een dualisme dat steevast de ene pool van een principekoppel liet voorgaan op een tegenpool: geest tegenover lichaam, vorm tegenover werke-lijkheid, individualisme tegenover altruïsme, spreken tegenover schrijven. Derrida's kritiek op dergelijk dualisme wordt geken-merkt door een apologie van de tegenpool, al was het om een gebroken evenwicht te herstellen. Wat we hieruit als inleidende gedachte kunnen opnemen is de visie dat het 'ik' immer wordend is, dat onze identiteit niet de ene dan wel de andere pool toebe-hoort, of vice versa. Waar critici Derrida aanspraken op zijn 'filo-sofie van de twijfel', benadrukt hij in wezen het belang van het uitstel, van de onzekerheid, of minstens: van de tijdelijke zeker-heid. Van de tijdelijke identiteit en betekenis. Elke pool van elk dualisme bevat een spoor van de tegenpool. De relatie tussen die polen is bijgevolg wezenlijk dynamisch en niet statisch, wat logi-scherwijze evenzeer geldt voor het individu en zijn identiteit, zijn overtuigingen ten aanzien van pool en tegenpool. Betekenis en identiteit staan derhalve niet vast maar worden, telkens opnieuw, gecreëerd en gegenereerd in de (ogenschijnlijke) contradictie en paradox van beide polen.

- 2 De singulariteit, maar tevens multipliciteit van de werkelijkheid uiten zich haast letterlijk in elk gebeuren, in de casus, in het geval. Deleuze omschrijft het geval of *l'événement* als toonbeeld van de niet-catalogeerbare realiteit, door *différence* gekenmerkt.¹³⁶ De klassieke wetenschappelijke en wijsgerige blik, die de reali-teit in herkenbare en herkende entiteiten opdeelt, druist regel-recht in tegen dit verschil-denken. Begrijpelijk is dit wel, haast letterlijk: de mens wil zijn omgeving begrijpen, kwalificeren en classificeren zodat de werkelijkheid hanteerbaar wordt. Indien

¹³⁶ Deleuze, G., *Différence et répétition*, Seuil, Paris, 1969, rééd. Puf, 1997. Als hoofdtak van de wijsbegeerte noemt hij trouwens *dégager l'événement*, cfr. verder: Deleuze, G. en Guat-tari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991.

deze realiteit aan pogingen tot kwalificatie en classificatie blijkt te ontsnappen, letterlijk ongrijpbaar is, dan dient de denkattitude die aan de kwalificatiepogingen ten grondslag ligt, in vraag gesteld. Hoe begrijpelijk de heersende denkattitude ook is, vermits *herkenbaar* en *overzichtelijk* hand in hand gaan en aldus onze omgeving inderdaad aan hanteerbaarheid lijkt te winnen, is het de perversie van dit denken die de mens verder van zijn doel brengt dan ooit tevoren. De fixatie op zekerheid door kwalificatie van wat zich niet laat kwalificeren is gedoemd te mislukken. De door deze gerationaliseerde kwalificatie en classificatie artificieel gecreëerde zekerheid en hanteerbaarheid sommeert vooreerst de mythe van de ideale, gekwalificeerde en geclassificeerde wereld en roept op tot aanbidding, geïnstitutionaliseerd door de creatie van professionele deelwerelden en hun beampten zoals juristen en economen, met eigen deelvocabularium en rituelen. Hier ontmoeten institutie en deelwereld elkaar volgens steeds dezelfde machtspatronen, die de onzekerheid en de onleefbaarheid van een vliedende werkelijkheid aan banden moeten leggen.¹³⁷ Voorwaar, een waardevolle queeste.

Deze fixatie op zekerheid lijdt echter aan een dubbel falen, het ene met ernstigere gevolgen dan het andere. In eerste instantie staat buiten kijf dat de apologie voor een zekerheidsfilter in een wereld waarop die filter geen impact heeft, vrij zinloos is. Toch kan zoals hierboven begrip opgebracht worden voor dergelijke pogingen. In tweede en belangrijker instantie, echter, dient onderschreven dat deze pogingen zonder de nodige relativisering de mens in stijgende mate afhankelijk maken van een zekerheidsstreven dat niet alleen onrealiseerbaar is, doch haaks staat op de werkelijkheid en in die zin de mens van de werkelijkheid vreemdt. Hooguit is het dan ook nog verdedigbaar de zekerheidswens van de actuele mens aan een zekerheidsinstrumentarium te verbinden, waarvan de essentie meteen wordt gerelativeerd én gekoppeld aan een streefdoel dat de mens in staat brengt de dynamische realiteit te begrijpen zonder ze te kwalificeren en classificeren, tenzij vanuit het inzicht dat deze kwalificatie en

137 Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, rééd. 1990. Zie ook: id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, blz. 261-299.

classificatie op geen enkele wijze afbreuk (kunnen) doen aan de differentiële eigenheid van de werkelijkheid.

- 3 En dat is in het vigerende politieke en juridische denken nu net onmogelijk. Eerder werd reeds uiteengezet op welke wijze ons rechtsonderwijs node als multiplicator voor het geldend juridisch denken fungeert en waarom dit rechtsdenken jammerlijk faalt in zijn vereiste congruentie met de gewijzigde en wijzigende realiteit.¹³⁸ De specificiteit van deze realiteit wordt door Derrida onder meer in het begrip *différance*¹³⁹ verwoord. Letterlijk verwoord, want door de substitutie van een enkele letter ontstaat een verwoording van de werkelijkheid, die veeleer dynamisch dan statisch is en in die zin de realiteit toepasselijk en toepassend verbeeldt. De samenvoeging van kernbegrippen *verschil* en *uitstel* in eenzelfde lemma toont aan hoezeer beide in onderling verband de werkelijkheidsdynamiek weergeven. Hoe complex deze verhouding ook is, de jurist dient uit de samenhang tussen beide concepten te begrijpen dat de realiteit (van de casus) nooit definitief tot stand wordt gebracht of gebracht kan worden; dat deze realiteit nooit *als* dusdanig *gedefinieerd* kan worden: afgeleid, vastgezet, vastgesteld; dat realiteit en casus hun dynamiek en hun diversiteit *per definitie* behouden (indien dan toch gedefinieerd dient te worden). Zulks betekent ook dat juristen in hun kwalificatiehonger de casus niet enkel dóórdenken doch ook dooddenken omdat ze vastankeren wat niet verankerd kan worden. En dus sluiten ze in hun zekerheidsqueeste de weg af naar datgene, wat ze zoeken: de *waarheid* van de casus, die zich pas openbaart wanneer ruimte en tijd worden gelaten aan de evolutieve context. Die waarheid is dan node dynamisch, zoals enkel een dynamische rechtszekerheid als concept enige kans op slagen heeft. Dit vergt een resolute *Umwertung* van het maatschappelijk en juridisch discours. De vaststelling dat het streven naar een statische zekerheid van ons rechtsdenken noodzakelijk strandt op de wezenlijke volatiliteit van de realiteit en de casus, kan slechts aanleiding geven tot een denkhouding die de beweeglijkheid en evolutieve aard van die werkelijkheid aanvaardt.

138 Fleerackers, F., *Het Vel van de Rechter, Van oordeelsvorming tot conflictregeling*, Larcier, Gent, 2008, blz. 155-201.

139 Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

- 4 Opnieuw is Derrida visionair, waar hij *différent* (verschil) en *différend* (geschil) aan elkaar verbindt.¹⁴⁰ Indien concepten als verschil en differentie de structureel dynamische werkelijkheid verwoorden, dan zijn de spiegelbegrippen conflict en geschil evenzeer constitutief voor de wijze waarop die werkelijkheid inzichtelijk kan worden benaderd. En de relatie tussen *différance* en *différend* brengt het begrippenkoppel verschil-geschil dichter bij het uitstelconcept,¹⁴¹ zodat conflicten niet enkel als niet-negatief¹⁴² en in die zin neutraal dienen te worden beschouwd doch bovendien als bepalend voor elk realiteitsbeeld. Indien verschillen niet reduceerbaar blijken en geschillen bijgevolg evenmin (weg) rationaliseerbaar zijn, dan moeten juristen node hun als kwalificatie vermomde *découpage* van de werkelijkheid toegeven. Elke jurist, en in zijn zog elk individu, dient zich te realiseren dat de werkelijkheid *zich* continu *realiseert*: immer wordend, nimmer klaar.¹⁴³ Conflicten of geschillen dienen dan ook niet tot oplossing gebracht, doch als uiting van niet-rationaliseerbare verschillen geregisseerd te worden door individuen die in de praxis het klassieke maatschappelijke en juridische denken ontstijgen, een denkvorm die al te zeer op rationalisering stoelt. Toch neigt het menselijk verlangen naar zekerheid, waarheid en oplossingen haast logischerwijze naar rationalisering en reductie. Op zich mag zulk verlangen niet op zijn beurt weggerationaliseerd worden in een soort radicalisme, waarvan Deleuze en Derrida soms terecht beschuldigd werden.¹⁴⁴ De menselijke aard valt op dit vlak

140 Zie hierover ook: Fleerackers, Frank, *Affective Legal Analysis. On the Resolution of Conflict*, Duncker & Humblot, Berlin, 2000, 212 blz.

141 Dit is een goed voorbeeld van het creatieve effect van filosofische concepten zoals aangegeven in: Deleuze, G., en Guattari, F., o.c., waar de taak van de wijsbegeerte net wordt omschreven als gericht op conceptuele creatie.

142 Hier wordt niet-negatief geconcipieerd als dubbele negatie, niet als synoniem voor het antoniem positief, en leidt tot functionele neutraliteit.

143 Zoals de boom niet groen is, maar groent (*verdoyer*). Dus geenszins op Hegeliaanse wijze. Cfr. Deleuze, G., en Guattari, F., o.c., waar de dynamiek van wording tegenover de discontinuïteit van het statische moment geldt.

144 Dat evenwel onterecht als anti-humanisme werd omschreven. Cfr. Ferry, L. et Renaut, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985, blz. 266. Men kan eerder stellen dat Derrida en Deleuze in hun deconstructie en conceptuele creatie veeleer het humanisme hoopten te redden van de uitwassen van een te ver gedreven rationalisering. Er is geen *retour au sujet* (Ferry) mogelijk in een gefixeerde, gerationaliseerde wereld. Het denken van de paradox vergt vermoedelijk niet enkel een andere attitude, maar ook een ander mens(wording). Het denken van Derrida en Deleuze is dan om die reden niet toegankelijk voor Ferry, doch evenmin voor Habermas, niettegenstaande diens vooruitgangsgeloof in de kracht van communicatie. De stelling van Wittgenstein over *ähnliche Gedanken* wordt waarom bewaarheid.

louter de facto niet te ontkennen of eenvoudigweg te verwerpen.¹⁴⁵

Hier is enkel een denken van de paradox (*para-doxa*) op zijn plaats en een verwelkoming of omarming van de onherleidbare spanning tussen tegengestelden en tegenstellingen. Enerzijds geschraagd door de aanvaarding en kennis van de eigen zekerheidshongerige aard en anderzijds gestuwd door de wetenschap van de onmacht en het falen van de rationaliseringsdrang. Streven naar zekerheid en aanvaarding van onzekerheid gaan dan gepaard als betekenaars én koppel van betekenis: zij zijn de sleutel tot de waarheidsdynamiek van een samenleving die concepten als zekerheid, waarheid, zin en betekenis als niet-statisch invult. De notie dynamische zekerheid of waarheid lijkt in eerste instantie hopeloos postmodern en vooral onhoudbaar, doch blijkt de enig mogelijke uitweg van de statische fixatie, waartoe de ongebreidelde rationalisering ons gebracht heeft en die uitmondde in het – toegegeven – onhoudbare postmoderne waarheidsbeeld van ‘chacun pour soi’: ieder een eigen waarheid in het zog van de eigen overtuiging; waarheid als uitwisselbaar goed; waarheid als handelswaar; waarheid als summum van zelfexpressie en zelfwording. Waarheid als *identiteit*. Het hoeft geen betoog dat dergelijk waarheidsbeeld meteen ook zelfvernietigend is. Een postmoderne waarheid is geen waarheid, zoals een postmoderne zekerheid evenmin als zekerheid kan aanschouwd worden.

- 5 Maar hoe kunnen identiteit, waarheid en zekerheid dan uit de klauwen van een klaarblijkelijk nihilistisch postmodernisme gered worden? Is er überhaupt nog ruimte voor een waarheids- of zekerheidsbegrip in een multiculturele, multimorele, multi-individuele samenleving? Dient deze wereld niet node te verzaken aan gedeelde waarden, waarheden, zekerheden? Of nog, indien deze uit rationeel oogpunt geponeerd en gelegaliseerd worden in het kader van internationale verdragen, hebben grondwettelijke teksten dan enige band met een door verschillende individuen en volkeren gedeelde onderhuid of kan eenvoudigweg verwezen worden naar de publieke rede¹⁴⁶ of naar de dwangloze dwang van het betere argument¹⁴⁷, dus naar de menselijke capaciteit

145 Dat de mens zekerheid als hoofdstreven beschouwt is aantoonbaar: zekerheid inzake werk, recht, leven en liefde staat hierbij centraal.

146 Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, blz. 172-179.

147 Cfr. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, zie ook: id., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

tot rede en tot ratio, om de effectiviteit van dergelijke teksten te bewerkstelligen? Is de mens, in essentie of in wording, een rationeel wezen waarop deze verdragen gevestigd kunnen worden met het oog op effectieve naleving?

Terecht hekelt Derrida het logocentrisme van ons denken. De nadruk op ratio en taal (want het Griekse *'logos'* dekt hier beide) is nefast, waar de mens een vermogen wordt toegedicht dat hem in staat zou stellen zich te ontmenselijken. Ook hier worden niet de verwezenlijkingen van de Verlichting in vraag gesteld, doch de excessen. De kritiek op dit logocentrisme spoort met de bemerking dat het rationaliseringsdenken van Rawls en Habermas, hoezeer ook de vrucht van een sociale vooruitgangsgedachte, onmenselijk is omdat het de menselijke aard op metafysische wijze vervormt. Vanzelfsprekend is het de ratio die de mens toelaat zijn leefwereld te ontstijgen en een brug te slaan naar het denkkader van de ander. En even vanzelfsprekend is het diezelfde ratio, geholpen door de taal als communicatievorm, die de meeste conflicten en casussen in een samenlevingscontext tot een door partijen gedeelde oplossing, tot een *overlapping consensus*¹⁴⁸ brengt.

Doch bovenal blijken logos en ratio klaar en duidelijk te falen wanneer het om zogenaamde *hard cases* gaat, conflicten waarbij partijen geen afstand kunnen nemen van de eigen overtuiging en eenvoudigweg *niet tot rede komen*. Conflicten rond abortus, euthanasie, vrije meningsuiting. En wanneer we vervolgens nagaan hoezeer bij de *gewone* casussen sprake kan zijn van daadwerkelijk begrip en aanvaarding middels rede en argumentatie, dan blijkt dat de belofte van ratio en logos ook daar niet waargemaakt wordt, vermits onderhuids de hunker naar afwijkende eigen overtuigingen en dito handelen voortleeft. De rede is, wanneer ze dermate gerationaliseerd wordt, niet meer dan een laag vernis over een schilderij, waarvan de kleuren bij de minste beweging door elkaar lopen.

In feite kunnen Habermas en Rawls ten gronde verweten worden dat ze de rede, dat beloftevolle maar frêle instrument, vernietigen door rationalisering en ontmenselijking. Of, zoals

148 Dit centraal concept uit: Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, kan grosso modo beschouwd worden als paradigma van geldend rechtsdenken. Hoe begrijpelijk en verdedigbaar ook, het geldt eveneens als conceptueel voorbeeld van verregaande rationalisering en logocentrisme.

Derrida schrijft: 'Ce sont les soi-disant philosophes, théoriciens et idéologues de la communication, du dialogue, du consensus, de l'univocité ou de la transparence,... de la discussion et de l'échange, ce sont ceux qui le plus souvent se dispensent de lire et d'écouter attentivement l'autre, qui font preuve de précipitation et de dogmatisme.' Het zijn de dogmatici van de rationalisering, hun teksten vol van rede en communicatie, zonder enige voeling met de praxis, die deze rede en communicatie bezwaren én bepalen. Derrida verklaart hen en Habermas in het bijzonder dan ook schuldig aan een 'contradiction performative'.¹⁴⁹ Dit verwijt is ten aanzien van vele politieke denkers van toepassing en meer bepaald op het vlak van een haast blinde idolatrie van het communicatieve. Rede en communicatie bekleden in het dogmatisch rechtsdenken de rol van skelet en ruggenmerg. Bij vaststelling van performatieve contradictie kan en moet gewezen worden op de desastreuze gevaren van dergelijke fictieve fixatie.

Het (weg)rationaliseren van het onredelijke door een sublimatie en fixatie van de rede, hoezeer ook met het oog op lovenswaardige doelen zoals rechtszekerheid, is destructiever dan de omgang met onzekerheid. Deze omgang houdt geen loutere aanvaarding in, maar vergt een attitudewijziging jegens de werkelijkheid: 'Le problème n'est pas celui de dépasser les frontières de la raison, c'est de traverser vainqueur celles de la déraison: alors on peut parler de bonne santé mentale, même si tout finit mal.'¹⁵⁰ Er is geen andere uitweg. De veelvuldigheid én beweeglijkheid van de wereld rond ons dient zich te vertalen in onze attitude tot die realiteit. En een fixatie op de rationalisering van het logocentrisme leidt enkel tot waanzin.

- 6 Voor het recht en de samenleving betekent dit een hele ommekeer, gericht op de verwerving van een attitude die de ratio nog steeds als instrument hanteert, doch vanuit de wetenschap dat dit instrument complex, contradictorisch en contrafactisch is. De rede, zoals we die kennen en gebruiken, heeft de neiging de

149 Derrida, J., *Limited Inc.*, Galilée, Paris, 1990, blz. 246-247. Later zou Derrida zich met Habermas verzoenen, doch niet verbatim, rond de Europa-kwestie.

150 Deleuze, G., *Critique et Clinique*, Minuit, Paris, 1993. Voor Deleuze staan de concepten *multiplicité* en *devenir* model voor een effectieve omgang met de werkelijkheid of *l'événement*. Zie reeds Deleuze, G., *Différence et répétition*, noot 6, supra. Dank aan Frédéric Streicher voor zijn fascinerende toelichting.

verhouding tussen mens en wereld, zelfs tussen rechtssubject en rechtsfeit, te vervormen en te fixeren. Hieruit concluderen dat de rede afgedaan heeft is dan ook onzin. Doch met het behoud van de realisaties van de Verlichting dient de mens, en bovenal de mens van het recht en de samenleving, zich over de grenzen van zijn instrumentarium te buigen. Hij dient te beseffen dat een gerationaliseerde en vooral rationaliserende visie op recht, realiteit, identiteit en samenleving tot meer waanzin leidt en hem geen stap dichterbij de zo gegeerde (rechts)zekerheid brengt. Vervolgens zal hij inzien dat enkel een bijgestuurde visie op zekerheid, in lijn met de dynamisch-wordende werkelijkheid, zijn samenleving en zijn rechtsbestel kan schragen. En tenslotte vergt dit inzicht eveneens een ander zelfbeeld, een andere identiteit, een ander ik. Een inzicht dat, met Deleuze, de voorkeur geeft aan dynamiek boven stabiliteit, aan veelvuldigheid boven uniciteit, aan wat verschillend is boven wat identiek is. Geen voorkeur omwille van de voorkeur, maar uit noodzaak. Omdat de realiteit is wat ze is. En een omgang met die realiteit vereist een attitude, die deze omgang kan *realiseren*.

Om diezelfde reden mag de rechtsdenker zich niet louter onledig houden met algemeenheden of generaliteiten, zoals de filosoof ook zijn tijd verliest met representatiedenken. Middels generaliserende representatie trachten filosoof én rechtsdenker vergeefs aan de vliedende werkelijkheid te ontkomen. Doch waar de wijsgeer aldus weinig of geen slachtoffers maakt, een dwalende doctorandus niet te na gesproken, is het voor de mens van het recht onaanvaardbaar om dergelijke attitude aan te houden, vermits de effectiviteit van zijn werkveld er van afhangt. Waar juridische effectiviteit als hoofddoel van rechtstheoreticus én rechtspracticus gehuldigd wordt, zal de jurist node zijn attitude aanpassen aan de werkelijkheid rondom hem. En bijgevolg aan de dynamische, beweeglijke, wijzigende, veelvuldige, meervoudige, dus de niet-veroeenvoudigbare, de niet-veralgemeenbare, de niet-rationaliseerbare realiteit.

- 7 Deze andere omgang met de werkelijkheid leidt dus tot een zeer ongewone, vernieuwende juridische attitude. Indien de jurist enige *greep* of *vat* op de werkelijkheid wenst te krijgen (om nog eenmaal het oude vocabularium te gebruiken), dan zal hij zijn attitude zo goed mogelijk in lijn met die werkelijkheid moeten

brengen. Vooreerst zal hij in zijn opleiding zo dicht mogelijk op de *huid* van die werkelijkheid moeten geraken, wil hij de multiplicitéit en dynamiek van een conflict of casus aanvoelen of zelfs doorgronden, alvorens *recht te doen* of recht na te streven. Deze attitude staat haaks op de klassieke representatie, vermits niet de fixatie van de werkelijkheid wordt beoogd, noch de generalisatie, maar een dynamisch inzicht in de wijze waarop menselijke interactie zich ontwikkelt en evolueert. Dat de jurist deze menselijke interactie catalogeert aan de hand van dogmatisch systeemdenken is niet eens problematisch voor zover hij zich deze dogmatische ingrepen realiseert en ze de processuele plaats geeft die hen toekomt, niet meer en niet minder. Dogmatiek is niet gevaarlijk indien de bedienaar ervan meester is en blijft. Mogelijk kan dogmatiek als toonbeeld van generaliserend representatiedenken zelfs bijdragen tot beter recht, op voorwaarde dat de jurist zich van het rationaliseringsgevaar bewust is en de werkelijkheidsvervormende ingrepen als dusdanig erkent. In die zin zal hij dogmatische constructies slechts zodanig beschouwen: als temporele, artificiële simplificaties van de werkelijkheid. Het actuele rechtsdenken propageert de rechtsdogmatiek echter als een descriptief-performatief representatiemodel zonder weerga en de doorsnee-jurist hanteert dat model alsof het de realiteit omvat: hem vergaat alle besef van context en subtext¹⁵¹, verblind als hij is door de *découpage* die door de dogmatiek wordt aangereikt. Een statische, eenvormige wereld is zijn deel. Geen wonder dat hij die wereld meent te *vatten*, terwijl de echte, de buiten-wereld hem ontgaat.

- 8 In dit kader loont het de moeite opnieuw de haalbaarheid van een waarheids- of zekerheidsconcept te onderzoeken, gelet op de onbetwistbare, reële verzuchting van menig rechtszoekende. Is er na de postmoderne kaalslag nog ruimte voor identiteit? Is de gelijkstelling van waarheid met (eigen) overtuiging niet meteen als conceptuele zelfdoding te beschouwen? Niet noodzakelijk. In het zog van de affectieve rede¹⁵², als enig valabel alternatief voor een aan rationalisering wegwijnende ratio, is er ruimte voor hoop op

151 In die zin is het misschien betekenisvoller te spreken van 'il n'y a pas de hors-subtexte' dan 'il n'y a pas de hors-texte' (Derrida) of zelfs 'il n'y a pas de hors-contexte' (Oger).

152 Fleerackers, F., *Het Vel van de Rechter. Van oordeelsvorming tot conflictregeling*, Larcier, Gent, 2002, blz. 211-215.

een interactief en affectief waarheids- en zekerheidsbegrip. Met de overtuiging deelt deze waarheid het affectieve effect, dat evenwel onontbeerlijk het individuele overstijgt. Met de *onzekerheid* deelt de affectieve zekerheid de dynamiek van het onbesliste, van wat niet of nòg niet geworden is. En dus van wat altijd wordend is. Dit denken en omarmen van de *paradox* is de unieke weg en beweging tot behoud of begrip van waarheid en zekerheid in een vliedende wereld. Een aanvaarding van zekerheid als dynamisch concept is enkel mogelijk indien degene die dergelijk denkbeeld hanteert in staat is de paradox tussen rust en beweging te incorporeren zodat beweging rust brengt en rust tot beweging aanzet, maar rust en beweging nimmer in elkaar verdwijnen. De spanning wordt nooit opgeheven, zoals ook intermenselijke verschillen en geschillen nooit worden *opgelost* maar hooguit *geregeld*, in afwachting van eeuwig volgende ontwikkelingen zonder einde of slotakkoord. Het dynamisch gegeven zelf zal evenmin als *gegeven* gelden, en met name in de binaire verhouding ten opzichte van zijn statisch tegenbeeld tot *recht* komen. Recht, effectief recht in een effectieve samenleving, ontstaat dan in de paradoxale spanning tussen rust en beweging, tussen stabiliteit en dynamiek, tussen waarheid en overtuiging, tussen identiteit en wording, tussen zekerheid en twijfel. De mogelijkheidsvoorwaarden van deze contradictorische denkhouding zijn talrijk: ze vergen een interactieve praxis en een plek, plaats of ruimte (locus) waar deze praxis tot beweging komt; ze vergen een bewegingsmatrix of -grid (processus) die de praxis een dynamische structuur en een spanningskader voorhoudt.¹⁵³ Doch bovenal vergen ze een handelend subject, waarvan de subjectiviteit niet geobjectiveerd wordt. Dus toch een *retour au sujet*, maar in alle paradoxale realiteit. De mens van het recht is immer zoekend en voelt die status aan als het noodzakelijke gevolg van een paradoxaal bestaan, waarin hij stabiliteit nastreeft, wetend dat hij ze nooit zal bereiken. Meer nog, hij realiseert zich uiteindelijk dat de enige stabiliteit die hij naar waarde weet te schatten, node dynamisch is.

153 Een processus, die de mens van het recht ook in staat moet stellen om de multipliciteit van de werkelijkheid te benaderen. Vgl. *le texte-rhizome* van Deleuze: 'Nous écrivons ce livre comme un rhizome. Nous l'avons composé de plateaux.... Chaque plateau peut être lu à n'importe quelle place et mis en rapport avec n'importe quel autre.' Cfr. Deleuze, G. en Guattari, F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, rééd. 1997.

- 9 Een attitude dus. Een denkattitude, in en door de praxis, is wat de mens van het recht zich evenals elk ander individu eigen dient te maken. Een denkhouding ten opzichte van de werkelijkheid als werkelijkheid, zoals ze is. Of beter, zoals ze wordt. Zoals ze *wordend* is. Een attitude, die haaks staat op de heersende fixatie tot representatie. Een attitude, gericht op effectiviteit, en om deze reden affectief. Een affectieve attitude is in die zin een attitude met oog voor de wijze waarop mensen door hun overtuigingen, instituties en andere affectoren geraakt worden en aangezet worden tot het innemen of verlaten van casusposities. Waar bij Derrida het verschil tussen *différence* en *différance*¹⁵⁴ om één letter draait, wordt de onlosmakelijke band tussen effectiviteit en affectiviteit op dezelfde wijze uitgelicht. Juridische of zelfs maatschappelijke effectiviteit gaan hand in hand met interactieve affectiviteit. Inzicht en kennis op het vlak van deze affectiviteit leiden tot hogere rechtseffectiviteit. De aangewezen, inzichtelijke schrijfwijze wordt dan: *æffectiviteit*. Het gebruik van de *æ* (ligatuur) wijst op de verwevenheid tussen beide noties en hun paradoxaal bestaan. Zelfs in relatie tot de rede schemert zulks door, zoals het concept *affectieve rede* aantoont.¹⁵⁵ Het begrip affectiviteit is in dit verband slechts bruikbaar indien de affectieve effecten van de rede, en dus ook van argumenten, er deel van uitmaken. Het door Habermas onderschreven denkbeeld van *de dwangloze dwang van het betere argument* wordt net gedragen en mogelijk gerealiseerd door dergelijk affectief effect. De realisatie van de publieke rede hangt dus, indien überhaupt realiseerbaar, af van de affectieve analyse. Van de *æffectiviteit*. Ook voor Deleuze is *raken en geraakt worden* de kern van het menselijk bestaan. En ook voor het recht is de aanvaarding van uitstel in het oordeel en de beslissing (zelfs de adjudicatie) wezenlijk voor een begrip van de intermenselijke verschillen en geschillen. Op dit rechtsveld zijn *différence* en *répétition* haast voelbaar aanwezig. En op datzelfde juridische forum ontmoeten *différence* en *différance* elkaar. Het is overigens Derrida die overduidelijk zijn deconstructie niet als een methode aanzag, doch als een *posture*, een attitude, een houding. Een subversieve houding, maar niettemin een houding waarvan hij aan het eind stellig

154 Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, cfr. supra.

155 Fleerackers, F., o.c., blz. 212.

beweerde dat ze de jurist toebehoorde, vermits deze de filosoof van de toekomst is.¹⁵⁶ Het uitstel omvat als concept de paradox, die de jurist zich eigen dient te maken middels een æffectieve attitude, die hem toelaat een dynamische zekerheid te realiseren. Het uitstel geldt dan als paradoxaal denkbeeld voor een zekerheid, die nooit *vastligt*, maar steeds *verlegd* wordt. En zo kan de eeuwige terugkeer van de differentie, van het verschil, van het geschil en conflict als essentie van het menselijk bestaan bevestigd worden. Gerationaliseerde stabiliteit is dan terecht een fictie en de casus kan onmogelijk gereduceerd worden tot de regel. Niet enkel is die casus uniek, maar tegelijk veelvuldig én immer wordend. In de herhaling herkennen we bijgevolg niet meer dat wat identiek is, in de herhaling herhaalt zich de differentie zelve. We herkennen en erkennen uiteindelijk wat ons onderscheidt. Zodra juristen dan als prinsen van de differentie, van het verschil, van het geschil, zich over de juridische æffectiviteit van conflicten buigen, analyseren ze de differentie-affectoren van conflictposities, die partijen in hun positiebepaling beïnvloeden, en toetsen ze de mogelijke juridische interventies op hun æffectieve kwaliteit door na te gaan in hoeverre die interventies de geanalyseerde affectoren een antwoord bieden. Zulks in het volle besef dat verschil noch geschil reduceerbaar zijn. Dergelijke attitude kan enkel in een interactieve praxis ontwikkeld worden. Indien verschil en differentie onherleidbaar zijn, is een denkhouding slechts zinvol voor zover deze de dynamiek van interactie voluit laat spelen. Spelen, inderdaad, want in dit spel worden zin en betekenis gecreëerd, komt waarheid (tijdelijk) tot stand. In en door de interactie blijkt de mens in staat om waarheid, met name een waarheid die de postmoderne relativisering overstijgt, zinvol tot ontwikkeling te laten komen. Het is dan ook de interactie zelf die deze waarheid en zekerheid realiseert. Het is de interactie zelf, die tot æffectief recht komt, hiertoe bewogen door de jurist, die als conflictregisseur zijn nieuwe attitude ten volle uitspeelt. De jurist regisseert de interactie van de conflictpartijen met het oog op de ontwikkeling van interactieve, dynamische waarheden en zekerheden. Of, om het met Deleuze te zeggen: 'Il n'y a que des mots inexactes pour désigner des cho-

156 Cfr. www.indymedia.be/news/2004/04/83119.php

ses exactement¹⁵⁷ en dus ook: regels zijn zelfs conceptueel niet verzoenbaar met gevallen. De toepassing van een rechtsregel of samenlevingsnorm op een casus is geen complexe maar een onmogelijke daad. Enkel in en door de interactie tussen partij-en kan de jurist met de omschreven attitude een dynamiek van affectoren regisseren en realiseren zodat juridische betekenis, waarheid en zelfs zekerheid gegenereerd kunnen worden. Die juridische waarheid en zekerheid hebben dan geen uitstaans meer met de (weg-)gerationaliseerde constructies van het klassieke rechtsdenken. De weg is open voor een herdefiniëring van juridisch en maatschappelijk zinvol handelen als reflectie (spiegel én denken) van de interactie.

- 10 Pragmatisme is overigens niet 'vies'. Het is niet de politiek van het hellend vlak, resulterend in verlies van identiteit en betekenis. Pragmatisme houdt wél de aanvaarding in van een veranderlijke wereld vol verschil en laaft zich aan de dynamiek om (princiële) resultaten te verwezenlijken. Pragmatisme staat dus niet haaks op de huldiging van principes.¹⁵⁸ Beide versterken en voeden elkaar, zoals ook de (schijnbaar) tegenstrijdige principes onderling. Dat is de kracht van het paradoxdenken. Pragmatisme maakt het enerzijds mogelijk dat de principes en overtuigingen, waarmee we onze identiteit bepalen en betekenis verlenen, bestaansrecht behouden vanuit hun onderlinge verschildynamiek, en faciliteert anderzijds hun verwezenlijking in de realiteit. De aanvaarding van dit pragmatisme, gestoeld op dynamiek, differentie, en de kunst van een paradoxdenken dat beide determinanten als fundamenteel erkent, schraagt middels æffectieve interactie de conflictregeling die individu en samenleving als onontbeerlijk vereisen. Ergo, met enige onwil de prins van Oranje parafraserend: 'Point n'est besoin de persévérer pour réussir.'

157 Deleuze, G. en Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977. Er bestaat sinds 1991 een mooie vertaling van dit werk bij Kok Agora. In dit boek stelt Deleuze liever straatveger te zijn dan rechter, vermits rechtspraak juist moet zijn. En juiste ideeën zijn slechte ideeën. (blz. 26-27).

158 Cfr. inzake de paradoxale componenten van een Vlaamse identiteit: 'klein' Vlaanderen en 'groot' Europa, 'Germaanse' bovenburen en 'Latijnse' onderburen, 'onafhankelijk' Vlaanderen en 'hoofdstad' Brussel.

Deel III

Quo vadis Europa?

Europa als idee¹⁵⁹

ROGER SCRUTON

Staat Europa voor één of voor meerdere begrippen? Indien één, wat is dan de bron van de Europese eenheid? Indien meerdere, hoe moet men Europa dan verdelen – in gemeenschappen, religies, talen, naties en wat nog? Wij Europeanen leven onder een overkoepelend politiek regime dat pretendeert het gemeenschappelijke belang van de Europeanen te vertegenwoordigen en dit met het doel een ‘steeds hechtere eenheid’ na te streven. De officiële versie van de Europese Commissie luidt: de Europese eenheid is al tot stand gekomen of alleszins toch al ver gevorderd in die richting. En dit vraagt er natuurlijk om, de bron van die eenheid te zoeken, die zo veel volkeren kan samenhouden – volkeren die erfgenaam zijn van zo veel verwezenlijkingen en de ermee samenhangende conflicten.

Eeuwenlang viel Europa min of meer samen met het christendom, bepaald door een gezamenlijk religieus geloof, op grond van een centrale kerkelijke jurisdictie, en ingesloten in het zuiden en het oosten door een oorlogszuchtige islam. Jan Sobieski die de Ottomanen in 1683 voor de poorten van Wenen versloeg, garandeerde het Europese voortbestaan. Maar de eenheid was ook van binnenuit bedreigd door de Reformatie, en het was pas in 1648 met de Vrede van Westfalen dat de burgeroorlog tussen katholieken en protestanten tot een voorlopig einde kwam. Wat kon in dit opgedeelde Europa nu nog instaan voor de Europese eenheid? Drie zaken komen zo voor de geest: van het midden van de 17e eeuw tot nu is Europa een continent gekenmerkt door zijn natiestaten, die allen een seculiere wetgeving hadden en door een bepaalde vorm van representatieve regering geregeerd werden.

Nationaliteit, seculier recht en een representatieve regering zijn

159 Vertaling van Roger Scrutons toespraak ‘The idea of Europe’ uitgesproken in Leuven op 17 april 2010 door dr. Pol Herman, geredigeerd door dr. Koenraad Elst.

verwante zaken. De opkomst van de natiestaat liet de ontwikkeling van zuiver territoriale jurisdicties toe, waarin religieuze verschillen onder controle konden gehouden worden. De rechtsstaat wordt versterkt door territoriale jurisdictie, die het recht uit de handen van de geestelijkheid neemt en niemand buiten het bereik van de rechtbanken laat. Een representatieve regering lijkt vanzelf te ontstaan, zodra de wet wordt gezien als gemaakt door de mensen en voor het welzijn van de mensen, en niet als door God opgelegd voor de redding van de mensheid. Dit lijkt mij het belangrijkste onderscheid te zijn tussen christelijke en islamitische vormen van een regering. Christelijke gemeenschappen kiezen voor een seculiere en territoriale wet, door de mensen gemaakt met een burgerlijke vrede als doelstelling. Islamitische gemeenschappen erkennen in hun hart maar één heilige en universele wet, voor het algemene heil en de verlossing gemaakt. De door de mens gemaakte wet is veranderlijk: de goddelijke wet is eeuwig en onveranderlijk. Aldus is het vanzelfsprekend dat christelijke gemeenschappen zich kunnen aanpassen aan nieuwe omstandigheden, zelfs aan een massale afkalking van het christelijk geloof zelf, waar de islamitische gemeenschappen in een crisis zouden gestort worden wanneer hun 'eeuwige', door God geopenbaarde wet achterhaald zou lijken. Soms bestempelt men de westerse samenlevingen als 'post-christelijk', wat inhoudt dat zij een oude vorm van identiteit verloren hebben zonder er een nieuwe vorm te verkrijgen. Ik zou eerder zeggen dat het christendom (in tegenstelling tot de islam) iets is dat als maatschappij 'post' kan worden. En precies dat onderscheidt het westen van de rest: dat het op christelijke fundamenten een sociale en politieke orde gebouwd heeft die recht blijft wanneer haar eigen fundamenten zijn begraven onder het naar beneden gestorte puin.

De vrede van Westfalen bracht geen definitieve Europese vrede. Integendeel, het was de start van de rivaliteit tussen Groot-Brittannië en Frankrijk, en leidde tot de oorlog tussen Groot-Brittannië en Nederland over de koloniale handel. Evenmin kon het verdrag de civiele onrust afwenden binnen de nationale staten. Voor veel historici is de Franse Revolutie een voorbeeld van hoe destructief de nationale gedachte kan zijn wanneer deze ontdaan wordt van de traditionele vormen van autoriteit. *La nation* werd voor de revolutionairen een god, die belust was op het bloed van slachtoffers. Deze terreur kondigde Napoleons bloedige oorlogen en afbraak van de 'Europese regeling' aan en zelfs de nachtmerries van de 20e eeuw

waren hier al voorafgebeeld. Echter, het Congres van Wenen en de daaropvolgende zestig jaar van vrede onder het 'concert van Europa' gaven aanleiding tot de hoop dat het ergste achter de rug was. Voor een tijdje leek het erop dat geweld binnen de grenzen van de nationale staten kon worden opgehouden, en dat externe vrede tussen de naties door onderlinge verdragen gewaarborgd kon worden.

Toen in 1914 alles uiteenbarstte, wierp de Europese bevolking zich in de loopgraven, schijnbaar opgelucht dat een lange periode van wachten voorbij was. Het was tijdens deze oorlog dat Jean Monnet, de belangrijkste architect van de Europese Unie, ervan overtuigd werd dat de opdeling van Europa in nationale staten de oorzaak was van de oorlog in Europa en dat de oprichting van een continentomspannende rechtsstaat de manier was om zo'n oorlog te voorkomen. Kennelijk was hij niet verrast toen de Volkenbond, opgericht om een eventuele toekomstige wereldbrand te voorkomen, ineens stortte. Wat volgens Monnet nodig was, was niet een verbond van naties, maar een transcendentie van de naties. Europa zou uit de atavistische voorliefde van nationale gevoelens moeten omgevormd worden tot een nieuw en alomvattend 'wij', verenigd onder een enkele regering.

Het grote probleem was dat zelfs na het uitvechten van de volgende wereldoorlog de mensen bleven aarzelen om hun oude loyaliteiten om te ruilen voor een kunstmatige gehoorzaamheid bedacht door kosmopolitische diplomaten. Jean Monnet was slim genoeg om dit in te zien, en trok de conclusie dat een echte Europese Unie alleen zou kunnen worden bereikt als de bevolking niet zou weten wat er gebeurde. De Unie moest worden gepland en uitgevoerd door een opkomende politieke klasse, zonder raadpleging van de bevolking waardoor men ze niet de kans zou geven het te verwerpen. Dit betekende dat de verdragen tot oprichting van de Unie niet hun werkelijke doel onthullen maar de toenadering realiseren door ze te stelen. Vandaar dat de nieuwe vorm van regering begon met een Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal, tot oprichting van een gemeenschappelijke markt in deze twee grondstoffen. Dit project werd op touw gezet door Robert Schuman, een vriend en medewerker van Monnet, en toenmalig Franse minister van Buitenlandse Zaken. Het hieruit voortvloeiende Verdrag van Parijs was bedoeld om Frankrijk en Duitsland bij elkaar te brengen op gelijke voorwaarden. Het bevatte heel wat idealistische retoriek over de verzoening van volkeren, maar repte met geen woord over een supranationale overheid. Alles was geformuleerd in economische termen, alsof het verdrag

een vrijhandelsregeling was, op wier rug een nieuwe vriendschap zou kunnen worden gebouwd. Het Verdrag van Rome dat hieruit volgde pretendeerde eveneens een louter economische overeenkomst te zijn. Het zorgde voor de oprichting van een gemeenschappelijke markt, die een roekeloos gewaarborgde vrijheid van verkeer voor arbeid en kapitaal bood.

Tegen de tijd van het Verdrag van Rome, waren ook de instellingen opgericht die de economische overeenkomsten tot instrumenten van een nieuwe en gecentraliseerde soevereine macht moesten verheffen. Jean Monnet kreeg de leiding van wat zou uitgroeien tot de Europese Commissie, en waar hij maar kon knaagde hij aan de nationale soevereiniteit – terwijl hij vurig ontkende dat hij zoiets ooit zou doen. De nieuwe soevereine macht kon slechts wetgevend werk leveren door de uitgifte van centrale edicten, zogezegd om de handel te reguleren. Zij ontleent zijn gezag puur uit verdragen, en niet via een democratisch proces, noch via een grondwet die onafhankelijke legitimiteit zou geven aan haar wetten. Toch was deze nieuwe macht zoals door Monnet bedoeld stevig op weg om te worden wat ze nu is: een bron van wet- en besluitvormings dat voorrang vordert op alle waardeloze vergaderingen en parlementen die hij in zijn greep houdt.

Met de uitbreiding van de verdragen nam de wetgevende belasting toe. Met het Europees Parlement werd een soort representatieve regering opgericht, een Babels en multicultureel gepalaver dat pretendeert te spreken namens diegenen die voor het merendeel niet eens de moeite nemen om te stemmen voor de kandidaat-leden. Zo nu en dan wordt een verdrag uitgewerkt dat in deze of gene lidstaat voor de ratificatie een referendum vereist: een zeldzaam moment waarop de Europese bevolking echt wordt geraadpleegd. Maar de verdragen dragen de stempel van de ondoorgrondelijke elites die ze onderhandelen, en als de mensen 'nee' stemmen wordt hen gevraagd om opnieuw te stemmen. Maar meestal passen politici hun eigen methodes toe en die zijn erop gericht een stemming te voorkomen. De Britse regering weigerde de belofte na te komen om over het verdrag van Lissabon een referendum te organiseren. Immers, zij wisten dat hun visie over een supranationaal bestuur dan door de bevolking zou zijn teruggedfloten geworden.

Laten we eens even stilstaan bij het resultaat van dat laatste Verdrag. Wij Europeanen hebben nu een president en een minister van Buitenlandse Zaken. Ik zal hier voor de Vlaamse lezers geen commentaar leveren op de persoonlijkheid van onze president. Omdat

het een landgenote betreft, wil ik toch een paar dingen zeggen over onze minister van Buitenlandse Zaken, Baroness Ashton. Baroness Ashton is onder de Britse bevolking nagenoeg onbekend. Ze werd nooit verkozen voor het Parlement en haar grote bijdrage aan de politiek tot nu toe bestond erin dat zij secretaris geweest is van de CND (Campaign for Nuclear Disarmament), een door de KGB gefinancierde campagne voor nucleaire ontwapening, net toen die CND feitelijk een arm was van het Sovjet-buitenlandbeleid. Zij werd benoemd tot het House of Lords als een van de vele klonen van de Labour partij, die het als missie had opgevat om deze Eerste Kamer om te vormen van een instantie die de verworvenheden van de natie verdedigt tot de spreekbuis van de links-liberale lobby. Baroness Ashton heeft, voor zover wij weten, geen diplomatieke ervaring, geen deskundigheid van welke aard ook die haar geschikt zou kunnen maken voor de haar toevertrouwde taak. Ze is iemand die normaal gesproken nooit een dergelijk hoog ambt zou hebben kunnen bekleden mocht de functie het resultaat geweest zijn van een democratische verkiezing. Toch is ze onze minister van Buitenlandse Zaken.

En het zijn niet alleen ministers van Buitenlandse Zaken en presidenten die ons zonder enige democratische inbreng opgedrongen worden. Er is de immens opgebouwde massa van wetgeving – het *acquis communautaire* – die volgens recente schattingen nu een 180.000 pagina's beslaat. De meeste daarvan is verzonnen door anonieme bureaucraten bij de Europese Commissie en goedgekeurd door de Raad van Ministers zonder enig overleg met de bevolking. Trouwens, hoe kun je überhaupt de Europese bevolking raadplegen? Er zijn immers teveel Europese volkeren met teveel tegenstrijdige belangen. En de meeste van hen begrijpen ook niet hoe de EU functioneert.

Wat verklaart deze onbegrijpelijke en ondoorgrondelijke massa van wetgeving? Een oorzaak is het ontbreken van grondwettelijke inperkingen van de wetgevende bevoegdheid van de Raad van Ministers. Alles wat noodzakelijk gedacht wordt om de instandhouding van een gemeenschappelijke markt en de hieraan gekoppelde 'steeds hechtere unie' in stand te houden, kan het voorwerp zijn van een richtlijn. De nationale wetgever kan niet ontsnappen aan deze richtlijnen, maar moet ze in wetten omzetten. Maar wie bepaalt welke wetten nodig zijn om het project te redden als het struikelt – en struikelen zal het – op het delicate terrein van de menselijke eigenwijsheid? Directieven met enorme en onvoorspelbare sociale gevolgen vloeien voort uit de wettelijke machinerie als *tickertape*

en onze parlementen hebben het opgegeven ze te bespreken. Zo werd ons Britten, die de oude maten en gewichten die ons verenigen met de Engelssprekenden over de hele wereld, onlangs verteld, zonder argument of de mogelijkheid van discussie, dat deze maten en gewichten nu illegaal geworden zijn. De enorme sociale gevolgen van die richtlijn werden niet onder ogen gezien, want natuurlijk staan alleen gekozen politici onder druk om de gevolgen van wat ze beslissen in overweging te nemen. Een soortgelijke directieve benadrukt dat eventuele private verenigingen die diensten aanbieden, moeten voldoen aan de Europese regels van 'non-discriminatie'. Die regels, die zelf instrumenten zijn van de links-liberale dogma's, zijn sommigen dus welgevallig maar wekken dan weer weerzin bij anderen. Adoptieagentschappen, bijvoorbeeld, kunnen niet langer onderscheid maken tussen hetero- en homoparen bij het zoeken naar adoptieouders voor de kinderen die zij onder hun hoede hebben. Dit betekent dat in mijn land de katholieke kerk niet meer kan werken in overeenstemming met haar religieuze principes. Nutteloos om te protesteren: de kerk moet dus ondergronds en buiten de wet gaan werken. Niet voor de eerste keer natuurlijk, maar een mooie illustratie van wat voor het Britse volk de verbeurdverklaring van hun democratie betekent.

Wanneer een wet wordt aangenomen door een nationaal parlement kan deze, wanneer die een negatieve uitwerking blijkt te hebben, net zo snel weer worden ingetrokken. In het geval van de EU echter wordt een wet die eenmaal aangenomen is, beschermd door de verdragen. Zelfs wanneer het overduidelijk wordt dat de wet fout is en tal van negatieve gevolgen met zich mee brengt, kan zij alleen gecorrigeerd worden via omslachtige procedures en het stroomopwaarts zwemmen tegen een waterval van juridische nieuwigheden. Er bestaat geen procedure die een nationaal parlement toelaat een wet te wijzigen of te verwerpen, en bij ongehoorzaamheid schendt het land het verdrag. Aan de andere kant, gezien de waarde van het behoud van de bestaande verdragen zo groot is, en anderzijds de kosten tot het uitstoten van de overtreder onvoorstelbaar zijn, is het netto resultaat wat we nu zien gebeuren met Griekenland. De wet (in dit geval de regels betreffende de begrotingstekorten in de eurozone) blijft wat hij is en kan niet worden gewijzigd, maar de wet wordt straffeloos overtreden. Dat is waarschijnlijk waar voor de goede helft van de richtlijnen in die 180.000 pagina's. Maar niemand weet het echt, want er achterkomen zou verschillende mensenlevens aan onderzoek vergen.

Wetgeving die niet kan ingetrokken noch gewijzigd worden, en die ongestraft kan overtreden worden, is ongeloofwaardig en geniet geen loyaliteit onder de bevolking. Eerder dan als echte wetten komen de directieven over als irritante bevelschriften. En zij die deze wetten maken worden eerder gezien als bemoeizuchtige druktemakers dan als rechtmatige vertegenwoordigers van het volk. Vandaar dat de EU, ondanks haar enorme wetgevende en politieke macht, door de Europese bevolking nog steeds niet wordt beschouwd als een *regering*, die de uitdrukking is van een gemeenschappelijke loyaliteit en een gedeelde plicht om eraan te gehoorzamen. De EU wordt gezien als een instrument om door de regeringen *gebruikt* te worden (zoals dat gebeurt door andere belangengroepen), maar heeft op zich geen echt soeverein gezag. De nationale staat is en blijft de primaire focus van loyaliteit bij de burger, en het enige middel om de EU-richtlijnen in de praktijk te brengen. En toch blijft het verborgen doel het marginaliseren en ontmannen van de natiestaat.

De wedijver tussen de nationale staten is dus door de EU niet verminderd: integendeel, ze is toegenomen, omdat de nationale leiders ernaar streven de controle te verwerven over deze transnationale machinerie en ze te gebruiken om hun nationale belangen te behartigen of belemmeringen in de weg te leggen van rivaliserende regeringen. (Getuige de huidige Franse poging om Londen City te ondermijnen met een regime van regelgeving dat zijn handelsvoordelen moet vernietigen.) En dit hele perfide proces ligt binnen de bevoegdheid van een gerechtshof dat zijn onbepaalde bevoegdheden uitoefent in het nastreven van een 'steeds hechtere unie', die reeds lang geleden ophield een realistisch doel te zijn.

Feit is dat, hoe radicaal ook onze visie op de toekomst van Europa mag zijn, wij zullen blijven afhangen van de nationale staten om dit doel te bereiken. En niet alle nationale staten zijn even stabiel, even democratisch, even vrij of even loyaal aan de rechtsstaat. Maar ze zijn alles wat we hebben. Zij alleen inspireren de gehoorzaamheid van de Europese bevolking, en zonder hen is er geen manier om de machinerie van de Unie in werking te houden. De vervanging van de nationale verantwoordelijkheid door een afstandelijke bureaucratie heeft de Europeaan ontwapend en verbijsterd. Het constant in beslag nemen van bevoegdheden en voorrechten zonder enige wederkerige verantwoording bij de uitoefening van deze bevoegdheden ondermijnt alle vertrouwen in het politieke proces. Door constant in te gaan tegen de diepgewortelde diversiteit van de Europese naties,

heeft het project van 'steeds hechtere unie' niet alleen de mensen van Europa vervreemd, het illustreert zijn onvermogen de echte bronnen en het creatieve potentieel van de mensen aan te boren om zo de gedachte van de Europese beschaving te doen heropleven.

Mij komt het voor dat de situatie van Engeland het meeste aanwijzingen bevat voor de beginnende ineenstorting van Jean Monnets project. Hoewel Engeland een natie is, is het ook onderdeel van een groter geheel, het Verenigd Koninkrijk van Groot-Brittannië en Noord-Ierland – het overblijfsel van het Koninkrijk van de Britse eilanden, zoals dit werd gevormd in de loop van de late 17e en 18e eeuw. Het Verenigd Koninkrijk is zowel een nationale staat als een soort federatie: wij verwijzen graag naar onszelf als Brits of als Engels, Schots, Welsh of Noord-Iers, afhankelijk van de omstandigheden. Maar we zijn ons allemaal bewust van het belang van Engeland, als de zetel van de kroon en de belichaming van onze juridische en spirituele tradities. Nu is het Britse volk uniek onder de Europeanen in die zin dat het geen nederlaag onderging in een van de twee Europese oorlogen. Dit feit op zich maakt ons een doelwit van wrok. Vanaf de eerste dagen gaven de officiële continentale Europese kaarten uitgegeven door de Europese machinerie geen melding van Engeland. Mijn land was verdeeld in regio's die geen historische betekenis hebben, en die in een laatste uitgave gekoppeld worden aan de andere regio's van het continent. Het woord 'Engeland' komt in EU-uitspraken niet voor. Toen mijn buurman wijn is gaan verbouwen en zijn wijn bottelde onder de naam 'Engelse tafelwijn', werd hem aangeraden zijn product weg te gieten of de kans op vervolging te lopen gezien er volgens het Europese recht geen Engelse wijn bestaat. Maar voor mijn ouders was Engeland verdedigen de reden voor al hun lijden in de Tweede Wereldoorlog. Engeland verdedigden dus en niet de Duitsers van het nazisme redden of de invasie van Frankrijk voorkomen, hoe goed die redenen als verantwoording van hun inzet ook konden geweest zijn.

Engeland heeft, voor ons, het karakter van een geheime geheimzamenheid, zoals die van de katharen in het middeleeuwse Frankrijk of de sjjietische sektes in het Ottomaanse Rijk. Maar wij verzoeken er ons mee dat ons land op andere manieren erkenning geniet, als compensatie voor zijn politieke en aardrijkskundige verdwijning. Er is nog de Kerk van Engeland en er is een Engelse monarch (die echter een EU-paspoort moet hebben wanneer ze op reis gaat). Er is nog steeds Engels recht, al is het gedwongen om op zijn rug de

wankelende volumes van het *acquis communautaire* te dragen. En Engels recht is verankerd in de *common law*, het gewoonterecht – dit is recht ontstaan uit de rechtspraak en niet van bovenaf opgelegd door de politici. Het is een recht dat de sporen van de geschiedenis en de Engelsen zelf draagt. *Common law* is dus van een heel andere natuur dan de op het Romeins Recht en de *Code Napoléon* gebaseerde rechtsstelsels die in grote delen van Europa gelden. Dit aspect illustreert op een bijzonder levendige manier hoe de Europese Unie zich van de echte Europese tradities en de Europese identiteit verwijderd.

Het gemeen recht is gebaseerd op de leer van de *stare decisis* – de leer dat particuliere besluiten onveranderd overeind blijven. Dergelijke besluiten hebben de status van ‘precedenten’, die moeten worden gevolgd waar ze van toepassing zijn. Ze kunnen worden herroepen door een hogere rechtbank of door een statuut. Maar die hogere bronnen moet gelezen worden als bijdragen tot een organisch systeem van de wet, waarvan elk deel afhankelijk is van elke andere. Dus om recht te vinden zal de rechter zich moeten verdiepen in de concrete details van vroegere gevallen, steeds beziend door het geloof dat er een wet is die ze regelt, vaak zonder deze vooraf te kennen. Het resultaat is een systeem van wet dat diep historisch verankerd is, dat het duurzame karakter reflecteert van het volk wiens conflicten en overeenkomsten het tot stand hebben gebracht.

Zij die opgroeiden onder het Romeins Recht of de *Code Napoléon* vinden dit verbazingwekkend, aangezien zij de wet zien als een deductief systeem, dat vertrekt vanaf beginselen en deze afgeleid toepast op het specifieke geval. Maar de *common law* kan gemakkelijk genoeg worden verklaard, wanneer men ze als een typisch Engelse houding ten opzichte van maatschappelijke orde duidt. De *common law* is niet ontstaan uit verordeningen van een soeverein, die regels dicteert aan zijn onderdanen, maar uit het zoeken zelf van de burgers naar corrigerende maatregelen. Een persoon die kwaad werd gedaan, hetzij door een medeburger of door de vorst zelf, zou om recht te vinden zijn toevlucht moeten nemen tot de rechters van de vorst. Toen de middeleeuwse gerechten niet in staat waren om een oplossing uit hun winkel van precedenten en procedures te vinden, wendden de burgers zich direct tot de vorst via de Kanselarij-rechtbank. En zo ontstond het ondersteunende systeem van *equity* (billijkheid, matigende algemene rechtsbeginselen buiten de letter van de wet), waaruit op zijn beurt de eigenaardige Engels uitvinding van de *trust* (beheercombinatie, stichting) ontstaan is.

Het is toch duidelijk dat een dergelijk systeem radicaal anders is dan het deductieve systeem beheerd door het Franse Hof van Cassatie of het torenhoge boek van verordeningen beheerd door het Europees Hof van Justitie. Het gemene recht is inductief, van onder naar boven ontstaan. Het gemene recht is bindend voor de soeverein, omdat het bestaat uit de rechtsmiddelen die de rechtbanken hebben aangeboden in zijn naam; en het kan onrechtvaardige verordeningen van boven uit voorkomen door de 'billijkheidsdoctrines', die zulke prachtige intellectuele constructen als toevertrouwd beheer, weldoend eigenaarschap en injunctie, die – naar sommige opvattingen – verantwoordelijk zijn voor de vooraanstaande plaats van Engeland in het financiewezen. De verworteling van het gemene recht in de zoektocht naar remedies heeft ertoe geleid dat het onmiddellijk reageert op grieven, en heeft de top-down-regulering van handel grotendeels overbodig gemaakt. Productaansprakelijkheid, bijvoorbeeld geregeld in continentale systemen door massale regelgeving, was tot de toetreding tot de Europese Unie, grotendeels geregeld in het Engels recht door het toonaangevende geval van *Donoghue v. Stevenson* uit 1932, waarbij iemand die ziek werd door een ontbonden slak die haar weg gevonden had in een gemberbierflesje, met succes de opgeroepen fabrikant kon vervolgen. De zaak maakte duidelijk dat de regel van het gemene recht niet *caveat emptor* is zoals in het Romeins Recht, maar *caveat vendor* – laat de verkoper zijn plicht van zorg in acht nemen tegenover al diegenen van wie redelijkerwijze kan verwacht worden dat ze met zijn product te maken krijgen.

Niet verrassend dus dat het gemene recht zich onbehagelijk verhoudt met het recht van de Europese Unie. Het gaat in tegen de essentie van de Engelse jurisprudentie om aan te nemen dat een verordening uit Brussel zondermeer deel uitmaakt van de wet van de natiestaat. De wetgevende bevoegdheden toevertrouwd aan de Raad van Ministers in het Verdrag van Rome waren initieel allicht niet bedoeld om in een dergelijke vloed van verordeningen te resulteren dat ze verantwoordelijk werden voor het merendeel van de wetgeving uitgevaardigd door de parlementen van de lidstaten zelf. Maar toch is het niet alleen het Engelse gemene recht dat zich verzet tegen deze *top-down* benadering van de wetgeving. De wetten van de Europese staten zijn ofwel ook, zoals het gemene recht, ontstaan in de fijne nuances van sociale conflicten, of aangenomen door verkozen organen na een open discussie en gepubliceerde beraadslagingen in de commissies van de parlementen. In alle nationale rechtssystemen

is een poging gedaan om het recht aan te passen aan de waargenomen sociale behoeften van de natie, en werd door de rechtbanken de instemming van het volk gezocht, niet alleen naar de letter, maar ook naar de geest, geval per geval. De directieven van de Raad van Ministers zijn uitgegeven na niet genotuleerde geheime besprekingen op basis van de voorstellen van de bureaucraten van de Commissie, geleid door beginselen in de welke de grenzen tot wetgeving niet duidelijk vermeld zijn. Maar onder de doctrine van de 'gedeelde bevoegdheid' wordt geoordeeld dat wanneer de EU en een lidstaat beide het recht hebben om regels op een bepaald gebied uit te vaardigen, het recht van de lidstaat ophoudt zodra de EU besluit haar bevoegdheid uit te oefenen. In een dergelijk geval heeft het uitvoeringsdecreet van de Commissie voorrang op alle compenserende wetgevingen van de lidstaten, ongeacht de tegengestelde kracht van jurisprudentieel advies. Evenmin is een lidstaat door zijn grondwet beschermd tegen dit juridisch kannibalisme. In 2004 oordeelde het Duitse Grondwettelijke Hof het EU-aanhoudingsbevel ongrondwettig. In plaats van te buigen voor het Hof, stemden de politici die deze bijzonder verwerpelijk bepaling hadden goedgekeurd een nieuwe wet om de EU-verordening terug van kracht te laten zijn.

De *top-down* benadering van de eurocraten heeft de nobele idealen op het spel gezet, waarvoor zo veel Europeanen na de oorlog al hun energie, inzet en hun hart hebben gegeven. Mijn standpunt is niet dat van de Britse eurosceptici, voor wie de nationale soevereiniteit alles betekent, en het project van de Unie niets meer is dan een samenzwering tussen de vastelandse elites. Ik erken de permanente behoefte aan een diepere vorm van samenwerking in Europa dan deze die al bestond uit hoofde van eerdere *ententes* en *détentes*, en ik respecteer de mening van degenen die pleiten voor een soort van transnationale orde als de enige duurzame waarborg voor Europese vrede. Echter, zolang we de naties hun in beslag genomen bevoegdheden niet teruggeven, kan er geen echte toekomst zijn voor de Europese Unie. De EU zal onverbiddeijk tot zinken komen onder de druk van haar topzware wetgevende last, terwijl de gefrustreerde loyauteiten van de gewone mensen zal leiden tot een groei van separatistische bewegingen, van het type waarvan we getuige zijn in België.

De crisis waarop de Europese instellingen een eerste antwoord waren, was het resultaat van vooral één ding – namelijk de dictatoriale politiek, vertegenwoordigd door de oorlogszuchtige nazi's, de totalitaire controle van de Communistische Partij, en de fascis-

tische greep op Italië en Spanje. Het was deze 'greep van bovenaf' die de Europeanen in een oorlog stortte die slechts enkelen wilden. Het was precies dezelfde 'greep van bovenaf' die leidde tot de naoorlogse socialistische regeringen, zelf pogingen om de mentaliteit van van centrale planning te bestendigen lang nadat alle plannen hadden gefaald. De Europese Unie heeft een goedaardige oorsprong en nobele intenties en kan met voornoemde verdwenen agenda's niet vergeleken worden. Toch is het deze zelfde 'greep van bovenaf' die in het Europese proces is ingebouwd, die slechts één weg vooruit kent, namelijk meer wetten, meer regels, meer overheid, meer centrale macht. De gevaren die deze concentratie van bevoegdheden begeleiden zijn niet agressief, militaire of totalitair. Ze zijn subtiel en sluipend: de gevaren van maatschappelijke vervreemding, van economische achteruitgang, en van de overheersing van de besluitvorming door een meer en meer niet-aansprakelijke elite.

Waar moeten we dan het echte beginsel van de Europese eenheid zoeken? Het is verkeerd het in de politieke eenheid te zoeken: het beste dat we kunnen bereiken is vredevolle wedijver tussen de lidstaten. We moeten ook niet meer culturele eenheid gaan zoeken dan er in onze gezamenlijke geschiedenis schuilt. En zelfs de verenigende kracht van het christendom kan niet langer ingeroepen worden wanneer de christenen hun geloof verliezen, en islamitische immigranten staan te dringen om hun plaats in te nemen. Het lijkt mij dus dat we ons gevoel van de natie moet vernieuwen, als een vorm van territoriale gehechtheid, belichaamd in een representatieve regering gevat binnen nationale grenzen. Dat is wat de Europeanen met elkaar gemeen hebben, waar ze voor hebben gevochten en wat ze willen behouden. Het is ook datgene wat hen verdeelt.

Europese staatkundige groeipijnen

PHILIPPE VAN BETS

Sinds het begin van de vorige eeuw werd de wil tot een meer verregaande samenwerking tussen de verschillende landen op het Europese continent steeds groter. De machtsverhoudingen in het Europa van begin twintigste eeuw en het daaropvolgend uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, hadden tot het besef geleid dat een verdere destabilisering van de onderlinge machtsverhoudingen alleszins vermeden diende te worden.

De steeds toenemende integratie van Europese landen heeft sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog een continue evolutie doorgevoerd, die oorspronkelijk gestoeld was op het creëren van economische welvaart. Indien men echter kijkt naar de structuur van het huidige Europa, kan men vaststellen dat Europa niet louter een samenwerkingsverband is geworden op het economische vlak, maar dat eveneens inspanningen werden geleverd om tot een doorgedreven samenwerking te komen in diverse beleidsdomeinen. Deze samenwerking heeft op monetair vlak reeds geleid tot een muntunie van 16 landen die deel uitmaken van de Europese Unie. Binnen andere beleidsdomeinen ligt samenwerking tussen lidstaten binnen de Unie veel moeilijker.

Wetende dat op het Europese continent over het algemeen beschouwd vier verschillende sociale modellen kunnen worden onderscheiden, is het niet denkbeeldig dat het consolideren van deze systemen ooit realiseerbaar zal zijn. Hoewel het zonder twijfel vast staat dat geen enkel Europees land op zichzelf voldoende sterk is om als respectabele partner mee te draaien in de mondiale evolutie van globalisering, lijkt door de onbeslistheid van de Europese beleidsinstellingen een verdere stap in het proces van Europese integratie niet wenselijk. Net zoals diverse elementen een bindende rol van betekenis spelen binnen Europa, bestaan er evengoed middeelpuntvliedende krachten die in het verleden meermaals hebben

aangetoond dat een verdere evolutie richting een 'Verenigde Staten van Europa' vrijwel onhaalbaar zal zijn.

Deze bijdrage zal daarom focussen op de vraag of er wel sprake kan zijn van een Europese identiteit. Een Europese identiteit die de nationale identiteit – als deze in de praktijk nog zou bestaan nu het regionale niveau in alle Europese landen steeds meer aan aandacht wint – overstijgt. Een blik op het woord *identiteit* in het *Van Dale*-woordenboek leert immers dat identiteit niet meer betekent dan het vertonen van een *eigen karakter*. En laat dat nu precies iets zijn dat binnen Europa veel te vaak ontbreekt.

1920 – 2010: de weg naar het Europa van vandaag

De Europese Unie zoals ze momenteel bestaat als gemeenschappelijke markt, heeft gedurende de afgelopen decennia een ware metamorfose doorgemaakt. Reeds in de jaren twintig van de vorige eeuw waren Europese leiders ervan overtuigd dat internationale samenwerking tot betere oplossingen kon leiden voor de problemen die toen het mondiale politieke gebeuren overheersten, waaronder de wederopbouw na de Eerste Wereldoorlog en de opkomende macht van de Sovjet-Unie. De vrees voor een mogelijke mondiale hegemonie van de Sovjet-Unie was voor Graaf von Coudenhove-Kalergi de directe aanleiding tot het stichten van de Pan-Europese Unie. Deze Unie vormde de eerste Europese eenheidsbeweging waarvan de basisgedachten van de huidige Unie, namelijk het bevorderen van vrede, vrijheid en welvaart de rode draad vormden. Winston Churchill zou deze boodschap aan het einde van de Tweede Wereldoorlog opnieuw uitdragen, wanneer de roep naar integratie des te groter geworden was, en men door internationale samenwerking het nationalistische gedachtegoed dat mee aan de basis van de Tweede Wereldoorlog had gelegen, trachtte te bestrijden.

Door de oprichting van de Raad van Europa in 1949 gaven de Europese landen voor het eerst gezamenlijk blijk van hun interesse in interstatelijke samenwerking. De instauratie van het Europees Hof voor de Rechten van de Mens en de Europese Conventie die werd geschreven ter bevordering van de mensenrechten, zijn de twee elementen die vandaag als de belangrijkste verwezenlijkingen van de Raad gelden. Verschillende conventies binnen de schoot van de Raad streven echter nog een meer verregaande integratie na dan diegene

waaruit de Europese Unie momenteel bestaat. Nauwere afspraken tussen de Europese landen in de bestrijding van fraude zijn één van de doelstellingen waar de Raad op dit ogenblik sterk naar streeft.

Het verdere integratieproces naar de Europese Unie van de huidige 27 lidstaten kwam pas na 1950 goed op gang. Tezamen met het institutionele kader van de EGKS, EEG en later de EU, werden eveneens meer nationale bevoegdheden overgedragen aan 'Brussel', wat de kern is van een supranationale instelling waarvan de Europese Unie een voorbeeld is. Hoewel er in het verleden reeds stappen werden gezet om de huidige Europese Unie te laten evolueren naar een federatie – met een eigen uitvoerende, wetgevende en rechterlijke macht, i.c. de Commissie, het Europees Parlement en het Gerecht van Eerste Aanleg en het Europees Hof van Justitie – bestaat op tal van beleidsdomeinen onenigheid tussen de diverse lidstaten over hoe het beleid gevoerd dient te worden.

Diverse landen, diverse belangen

Volgens Daniel Gros, directeur van het Center for European Policy Studies is de Europese begroting het instrument bij uitstek voor de lidstaten om Europese financiële middelen onder zichzelf terug te herverdelen, in plaats van deze te gebruiken om gemeenschappelijke doelstellingen na te streven. Het traditionele conflict tussen netto-bijdragers en netto-ontvangers uitte zich reeds meermaals in het verleden, wat onder andere geleid heeft tot een terugbetaling door de Europese Unie van een gedeelte van de bijdragen die het Verenigd Koninkrijk in het verleden overmaakte aan de Unie, de zogenaamde *British Rebate*, die door voormalig premier Thatcher gerealiseerd werd.

De cijfergegevens van het Europese budget liegen er evenmin om. Het bedrag aan middelen dat de EU ter beschikking heeft om haar bevoegdheden te kunnen uitoefenen, bedraagt voor de periode 2007-2013 slechts 1,05 procent van het gemeenschappelijke bruto nationaal inkomen van de 27 lidstaten, of omgerekend ongeveer 865 miljard euro. Ter vergelijking: in 2004 alleen bedroeg het bedrag dat Frankrijk uitgaf op zijn begroting ongeveer 800 miljard euro. Dit betekent dat de EU haar kerntaken naar behoren zou moeten kunnen uitvoeren over een periode die zes jaar langer is, en dit slechts met een nominaal bedrag dat 65 miljard euro hoger ligt dan dat van het

tweede grootste land van de EU. Anderzijds ontvangt Frankrijk veel middelen uit het budget dat voorzien wordt voor landbouw, gezien de niet geringe invloed die de Franse landbouwers reeds jarenlang uitoefenen op de Franse regering.

Frankrijk speelt in dit verhaal echter niet alleen de hoofdrol. Frankrijk, Duitsland en Italië ontvangen samen ongeveer de helft van het budget voor het Gemeenschappelijk Landbouwbeleid (GLB), en daarmee ongeveer een vierde van het totale budget van de Europese Unie. Andere lidstaten waarin de landbouwsector een veel minder prominente rol speelt, waaronder het Verenigd Koninkrijk, zien deze bijdragen uiteraard niet terugkeren naar het eigen land, wat de oorzaak van de vijfjaarlijkse budgettaire conflicten in belangrijke mate mede verklaart.

Verder kan men zich de vraag stellen of het GLB zuiver economisch beschouwd wel gerechtvaardigd is. En bovendien zal een groter gedeelte van de beschikbare middelen dienen te worden overgeheveld naar de landen van Midden- en Oost-Europa die in 2004 en 2007 toetraden, gezien ook daar een nog steeds omvangrijk gedeelte van de bevolking tewerkgesteld wordt in de primaire sector. De budgettaire middelen zijn echter beperkt, en het is moeilijk voorstelbaar dat de lidstaten die oorspronkelijk veel steun van de EU ontvingen, zij het als gelden uit het GLB, zij het onder de structuurfondsen, zonder compensaties een deel van deze middelen zullen afstaan. Indien dit toch zal gebeuren, zal de desinteresse voor de EU die nu bij de Europese bevolking heerst (zie de lage opkomstcijfers bij de Europese verkiezingen in lidstaten waar geen opkomstplicht geldt) enkel toenemen.

Een van de grootste struikelblokken in het verdere integratieproces van Europa ligt in de domeinen defensie en buitenlandse betrekkingen. Daar waar van de Europese Defensiegemeenschap nooit iets in huis is gekomen, buiten een aantal pogingen tot ratificatie die allen mislukten, wordt op het vlak van buitenlandse betrekkingen zelfs gesproken over een Europa van twee snelheden. Het 'oude Europa' omvat landen zoals Frankrijk, België en Duitsland en tracht elke vorm van gewapend conflict – ook wanneer dit vereist is ter bevordering van de vrede buiten de EU – af te wijzen door te opteren voor oeverloos diplomatiek overleg. Tot het 'nieuwe Europa' behoren dan landen die het transatlantische bondgenootschap met de Verenigde Staten hoger in het vaandel dragen, en deze nemen (militaire) verantwoordelijkheid op in conflictgebieden wanneer dit de vrede in deze gebieden kan bevorderen. Het voorbeeld dat hierin het meest tot de

verbeelding spreekt, was de beslissing van de 'coalitie van de bereidwilligen' om Saddam Hoessein uit Irak te verdrijven ter bevordering van een democratisch staatsbestel in dit land. Het 'oude Europa' weigerde militaire steun aan deze operatie te verlenen, waardoor de Europese Unie in haar geheel weerom een belachelijk figuur sloeg op diverse internationale fora. Lady Ashton, de nieuwe Hoge Vertegenwoordiger voor het Buitenlands Beleid, een functie die in voege trad door de ratificatie van het Hervormingsverdrag, kan wel een eenvormig Europees buitenlands beleid *symboliseren* tijdens internationale fora, maar indien over inhoud dient gesproken te worden, zal zij zich in zelfs meer dan twee rollen dienen te vertonen.

*De Europese Unie en de financieel-economische crisis
2007-2010*

Hetzelfde bleke figuur waarin hiervoor reeds sprake was, heeft de Europese Unie eveneens geslagen tijdens de financieel-economische crisis die uitbrak in 2007 en tot op het ogenblik van het redigeren van deze bijdrage nog steeds voortduurde. Of de beslissingen die in de schoot van het 'Europese project' werden genomen efficiënt zullen zijn, zal de toekomst nog moeten uitwijzen. Wat wel vaststaat, is dat door de diverse nationale belangen die elkaar kruisen, beslissingen worden genomen die door een gedeelte van de gemeenschap niet worden gedragen, wat leidt tot de perceptie van een *verzwakte* Europese Unie, met alle gevolgen van dien voor het vertrouwen van beleggers en voor de waarde van de eenheidsmunt. Bovendien dienen de verschillende nationale belangen met elkaar verzoend te worden, waardoor van een mogelijke oorspronkelijk krachtdadige inspanning en resultaatbevorderende oplossing weinig overblijft. Getuige hiervan onder anderen de sluiting van de Opel-fabriek in Antwerpen nadat Bondskanselier Merkel haar volle gewicht in de schaal gooide om de Duitse fabrieken open te houden, en de beslissing om een Europees economisch reddingsplan voor Griekenland goed te keuren, waardoor vele Europeanen zich afvragen waarom ze een land dienen te steunen waar de overheid onbekwaam is om een gezond financieel beleid te voeren. Het is moeilijk te geloven dat dit het Europese identiteitsgevoel verder zal bevorderen.

Besluit

Er werd aangetoond dat de Europese Unie in haar jonge geschiedenis reeds een lange weg heeft afgelegd naar bevoegdheidsoverdracht van het nationale naar het supranationale niveau, en als dusdanig op weg is naar een verregaande vorm van integratie. In een aantal domeinen bestaat overeenstemming over de richting waarin de Europese Unie dient te evolueren, net zoals er minstens evenveel domeinen bestaan waarin geen overeenstemming gevonden werd of waarin men hoogstwaarschijnlijk nooit overeenstemming zal terugvinden. In het eerste geval kan hierbij gedacht worden aan de *zachtere* beleidsdomeinen, welke ik beschrijf als diegene die niet teruggaan naar de wortels van een samenleving, zoals de begroting. Hoewel het onlosmakelijk vaststaat dat een wijziging in de structuur van het Europees budget, zowel aan de ontvangstenzijde als aan de uitgavenzijde, en in de omvang ervan hoogst noodzakelijk is, zal men zich moeten voorbereiden op tegenkantingen die voortvloeien uit de nationale belangen. Anderzijds onderscheid ik de *harde* belangen die de wortels van de samenleving raken. Hierbij kan gedacht worden aan een harmonisatie in sociale zekerheid. In de literatuur worden vier verschillende modellen van sociale zekerheid onderscheiden, tenminste wanneer dit onderscheid gemaakt wordt op basis van twee determinanten, namelijk de mate van efficiëntie enerzijds, en de hoogte van de sociale uitkeringen anderzijds, de zogenaamde Sapir-configuratie. Deze modellen van sociale zekerheid zijn als het ware ingeworteld in de samenleving, en hierin wijzigingen aanbrengen om te evolueren naar een geharmoniseerd Europees socialezekerheidsmodel zullen onhaalbaar zijn, getuige hiervan de problemen die lidstaten op dit ogenblik reeds ondervinden met het doorvoeren van wijzigingen in het nationale socialezekerheidssysteem met het vooruitzicht op de vergrijzing.

Daar waar het voor Europa allemaal begon, namelijk in de Raad van Europa, is men duidelijk voorstander van het overhevelen van meer bevoegdheden van het nationale of regionale beleidsniveau naar het Europese beleidsniveau, terwijl men hiermee zonder enige terughoudendheid het subsidiariteitsprincipe schendt. Daartegen staat echter ook de vaststelling dat de nationale belangen vaak de bovenhand halen in debatten die het gemeenschappelijke belang zouden moeten nastreven. Dit wordt eens te meer in de hand gewerkt door het democratisch deficit in de Europese Unie, het feit dat de Europese Unie

geregeerd wordt door een *regering*, i.c. de Europese Commissie, die niet wordt samengesteld op basis van de partijpolitiek, maar op basis van het nationale belang. Men kan zich de vraag stellen waarom er in het Europees Parlement geen meerderheid en oppositie bestaat, en waarom de Commissie niet op basis van de verkiezingsuitslag van de Europese verkiezingen wordt samengesteld. Het antwoord op deze vragen zou kunnen zijn dat Europa voor deze verregaande vorm van integratie nog nietklaar is. Ook wat de huidige structuur van de EU betreft zou men moeten nadenken over de vraag of Europa nog niet te ver is gevorderd qua integratie. Alle goede bedoelingen ten spijt, toont een nuchtere analyse aan dat 'Europa' niet klaar is om een eenvormig, stabiel en resultaatgericht beleid te voeren.

Europa en de rijksgedachte: ideeën voor een betere Unie?

PETER LOGGHE

Europa is heel oud – als fysieke werkelijkheid, als mythe, als idee, als beschaving en als cultuur. De Europese Unie *an sich* is dan weer zeer jong. Het democratisch deficit van de Europese Unie (het eerste en meest opvallend punt bij elke Europese verkiezingen) baart velen zorgen, net als het fundamenteel jacobijns karakter dat onderhuids bij deze Europese Unie voortwoekert. Europa is als idee én als fysieke werkelijkheid de belichaming, de verpersoonlijking van de eenheid in (grote) verscheidenheid. Hoe bouwen we een Europa op dat tegelijkertijd naar eenheid streeft en de verscheidenheid alle kansen geeft? Misschien moeten we dan wel terug aanknopen bij de rijksgedachte? Een ongewone, maar misschien inspirerende invalshoek om Europa te benaderen menen we. Na een historische schets van het rijk stellen we de ideeën van twee Europese politieke denkers voor, namelijk Alain de Benoist en Otto von Habsburg.

Historische schets van het rijk

Rijk is een oud-Germaans woord, dat gedurende vele eeuwen een bovenstaate, politieke gemeenschap omschreef. De oorsprong is te zoeken in voorstaate en voor-nationale tijden. Het woord 'rijk' heeft steeds een betekenis gehad van rijkdom, macht, de heerlijkheid van de koninklijke macht en na het sedentair worden van de Germaanse stammen, het gebied waarover een vorst heerste. In het Frans en in het Engels behield men alleen het pecuniaire aspect. Voor het 'rijk' gebruikten zij dan weer vooral Latijnse woorden: *imperium*, *empire*.

In het verste Europese verleden werden koningen in het Germaanse heilig koninkdom van de heidense, voorchristelijke tijd op basis van hun goddelijke afkomst als drager van welvaart en zegen beschouwd. Dit beeld werd, na de intrede van het christendom in

Europa, gecombineerd met het beeld van Christus op de troon van de almacht. Het keizerrijk dat door paus Leo III in het leven werd geroepen, ontstond niet, zoals in Rome, uit de republiek, maar wel uit de kracht en de macht van het Frankische koninkrijk. Reeds ten tijde van Karel Martel (689-741) was die macht overduidelijk. In 962 ging het rijk van de West-Franken over op dat van de Oost-Franken met de kroning van Otto de Grote. Zijn macht en de functie van beschermer haalde hij uit de vereniging van Oost-Frankenland met het hertogdom Lotharingen, het Longobardisch koninkrijk en een coalitie met het koninkrijk Bourgondië, dat sinds 1033 met de beide andere gebieden een personele unie zal uitmaken. Een eerste eenheid tussen Duitsland, Frankrijk en Italië! Rond dezelfde periode greep de kloostervernieuwing van Cluny, Cîteaux en Gorze plaats, en de kerstening van heidens gebleven gebieden van Europa, zoals Pruisen.

Het Middeleeuwse rijk beruiste op de dubbele heerschappij van de paus en de keizer. Het hield het midden tussen het keizerlijk Byzantijns caesarspausdom en het Rooms-pauselijk hiërocratisme. Het pausdom stond voor de geestelijke macht, de keizer voor de wereldlijke. Dit dualisme droeg van in den beginne de kiem van de tweedracht.

Tussen de 11e en de 13e eeuw vond de investituurstrijd plaats (de zogenaamde *Stauferzeit*). Het pausdom haalde in 1256 de overwinning, wat een Pyrrhusoverwinning was, want ze leidde tot de Babylonische gevangenschap van de pausen in Frankrijk (1309-1376) en het opstarten van een nationale kerk in Frankrijk.

Fundamenteel in de kerkelijke rijkstheologie was de zalving van de koning tot priesterkoning of keizer, dit in een sacramentsbinding aan de figuur van Christus, wat dus met Pepijn de Korte in 751 voor de eerste keer gebeurde. Op die manier realiseerde men de verbinding tussen *rex* en *sacerdos*, uitgedrukt in de rijkskroon, waardoor de keizer als het ware de opvolger van de koningen David en Salomon werd.

Fundamenteel was ook het begrip van de *Translatio Imperii*, waardoor het Romeinse Rijk als het ware werd voortgezet door de Franken, en na de Franken door de Duitsers. Dat doel werd bereikt door het theologisch vestigen van het begrip van *Roma aeterna*, een idee uit de tijd van keizer Constantinus en Theodosius de Grote. Het Romeinse Rijk gold in die tijd als het laatste van de vier wereldrijken, en als dat zou vallen, zou de antichrist aan de macht komen. Het was dus belangrijk het Romeinse Rijk verder te zetten. Merkwaardig genoeg volgden kerkfiguren als Thomas van

Aquino in de 13e eeuw deze idee niet meer, terwijl 'verlichte' kerkfiguren als Martin Luther en Bossuet juist wel achter deze idee bleven staan.

Verder werd ook de *traditio* van de waardigheid van Augustus in de keizerlijke rijkstitel op een geschiedkundige manier vastgelegd. Het samenvallen van de *Pax Augusti* en de geboorte van Christus werd geïnterpreteerd als teken dat het christendom dé wereldgodsdienst zou worden. Karel de Grote zou, omwille van het bestaan van Byzantium, niet de volledige rijkstitel opeisen, hij nam genoegen met de titel van onderkeizer, met name *Imperium Romanum Gubernans*. Eerst Otto II in 982 zou zich voluit keizer noemen, terwijl de Duitse koningstitel *Rex Francorum et Langobardorum* luidde. Eerst Hendrik III in 1026 zou de volledige erfenis veiligstellen door toevoeging van *Rex Romanorum*. Toch zouden vooral Duitse keizers het Oost-Frankische element voorttrekken. Ook Frederik II, de Stauferkeizer, zou de Duitsers nog als Franken omschrijven. En hoewel de Franken (met de Beieren, de Saksen, de Thuringers en anderen) nog lang het kernvolk van het rijk zouden vormen, werden ze stilaan helemaal op de achtergrond gedrongen door de Romeinse titel *Renovatio Imperii Romanorum*.

De drie-delige titel *Sacrum Romanorum Imperium* gaat terug op het programma van Frederik Barbarossa om de aanspraken van het pausdom door de aanspraken van de keizer te counteren. Het woord 'heilig' in 'Heilig Roomse Rijk' gaat terug op oude voorchristelijke tradities. Het werd eerst met de ondergang van de Hohenstaufen ingevoerd.

Dit alles bracht dus een proces op gang waarin steeds meer afstand genomen werd van het fenomeen van het Romeinse Rijk ten voordele van een eigen 'Rooms' Rijk, iets wat beslecht werd met de zogenaamde *Gouden Bul* (1356), waarin de verkiezing van de keizer uiteindelijk gebeurde door 7 keurvorsten.

Als laatste Duitse koning werd Frederik III in 1452 in Rome gekroond. Zijn zoon Maximiliaan werd als eerste gekozen, en kon zich dus op deze Gouden Bul beroepen. Van dan af aan gebruikt men veelal de volledige titel *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation* om het rijk aan te duiden. De groei en het succes van de nationale staten, waardoor ook de kerk steeds vaker werd opgedeeld in nationale kerken, deed zich in eerste instantie niet voor op het hoge niveau van het rijk, maar wel op het niveau van de territoriale staten. De Stauferkeizer Frederik II zou hier trouwens gedeeltelijk in meegaan,

door heel wat macht en bevoegdheden op de schouders van geestelijke en wereldlijke machten te leggen.

Het rijk liet dus gaandeweg de bescherming van het pausdom los, lange tijd de eerste taak, en ging zich gaandeweg meer toeleggen op de bescherming van de rijksgrenzen in oost en west. Dit leidde tot rijksopbouw buiten de eigenlijke rijksgrenzen, zoals in Bohemen, Hongarije of Bourgondië, wat bij de inwoners van het rijk totaal vreemd overkwam. De hogere eenheid van Keizer en Rijk, met de opdeling van de macht tussen de keizer en het keurvorstencollegium, ging eveneens in de richting van een nieuw dualisme, een dualisme dat alleen maar scherper en dieper ging eens de nationale staten aan kracht wonnen. Naar het antieke voorbeeld was het Rijk geen monarchie, waarbij de staatsmacht in handen van de leider van de staat was verenigd, maar wel een dyarchie, een staatsvorm waarbij de macht in handen lag van twee verscheidene, van elkaar afhankelijke machten. Omdat het systeem niet meer paste in de ideeënwereld van de moderne *Staatsräson* noemde Samuel von Pufendorf haar in de 17e eeuw 'een monster in een monsterachtig lichaam'. Toch dacht hij dat het Rijk wel kon worden behouden mits de versterkte rechtsinstellingen in een politiek organisme onder een versterkte keizerlijke leiding konden worden hervormd.

In 1495 werd de zogenaamde *Landfriedenordnung* afgekondigd, waarbij de *Reichstag*, de verzameling van vorsten, zou worden opgebouwd tot een besluitvaardige wetgevende en rechtsprekende macht. Daardoor behield het Rijk zijn rechtsordering die de verschillende staten omsloot, en bleef het een bovenstaatse rechtsordering, die ook van toepassing bleef in de samenstellende staten.

Nochtans zouden de volgende eeuwen beslissend worden voor de toekomst van het Rijk. Het was de tijd van de opkomst van machtige aparte natiestaten, met in Duitsland Pruisen en Oostenrijk als voornaamste, die beide Europese grootmachten werden. Voor de laatste maal werd het rijksnationalisme onder prins Eugène van Savoye verenigd voor de poorten van Wenen tegen de gewrongen coalitie van Louis XIV en het Turkse rijk, maar met de dood van de laatste Habsburger, Karel VI, was het met de eenheid definitief gedaan;

Een laatste opflakking van de rijksgedachte zou onder Bismarck plaatsvinden. Zijn rijksgedachte onderscheidde zich van de Duits-nationale eenheidsidee hierin dat hij de twintig vorstendommen en de 3 Hanzesteden (Hamburg, Bremen en Lübeck) als zelfstandige bondgenoten in het Rijk voegde en tot dragers van de soevereiniteit

maakte. Het Duitse Rijk werd dus geen gecentraliseerde eenheidsstaat, geen naar het oosten opgeschoven Franse staat, maar eerder – in conceptie althans – een federale vorstenbonden onder de leiding van de Duitse keizer.

Net als Metternich wou Bismarck dit Rijk in het Europees statenconcept invoegen, en dan vooral in bundeling met het Oostenrijks-Hongaars keizerrijk, dat behouden moest worden. Eens keizer Franz Joseph I begreep dat Bismarck geen Duitsnationale ideeën najoeg, maar uit was op het behoud van de Oostenrijkse dubbelmonarchie, zag hij een *Zweibündnis* wel zitten. Maar opnieuw stak een fataal dualisme de kop op: Hohenzollern en Habsburgers in één rijk, dat was om moeilijkheden vragen. In het Duitsland van de Hohenzollern werd het sociale element van de politiek sterker beklemtoond, terwijl het zuiden veeleer behoudend was op het sociale vlak.

Met het uiteenvallen van het Oostenrijks-Hongaarse keizerrijk en het Duitse keizerrijk na de Eerste Wereldoorlog was het uit met de rijksgedachte. Wel probeerden allerlei groeperingen en verenigingen de rijksgedachte binnen het conglomeraat van de zogenaamde *Duitse conservatieve revolutie* nieuw leven in te blazen, maar het Derde Rijk kan in niets een vergelijking doorstaan met de rijksgedachte. Het Derde Rijk was eigenlijk niet meer dan een uit de kluiten gewassen, strak gecentraliseerde eenheidsstaat, juist het tegenovergestelde van wat het rijk volgens zijn conceptie zou moeten zijn.

Alain de Benoist en de rijksgedachte

Alain de Benoist, de Franse filosoof van de *Nouvelle Droite*, stelde in 1991 dat de Rijksgedachte er steeds in geslaagd is mensen te inspireren en mobiliseren. We merken het bijvoorbeeld op – op een onderdrukte manier weliswaar – in het Europadebat. Dat hangt natuurlijk samen met het feit dat de natiestaat momenteel aan contestatie onderhevig is. Er is 1) contestatie van onderuit, vanuit de nieuwe sociale bewegingen, vanuit het regionalisme, nieuw gevormde identiteiten en 2) contestatie van bovenaf, fenomenen die zich niet storen aan de nationale grenzen, de vrije mondiale markt, de Europese regelgeving, allerlei grootruimtelijke fenomenen als migraties, de Europese bureaucratie, nieuwe geopolitieke strategieën, enz.

Waarom zich dus niet bezinnen op de rijksgedachte en op de vraag of die geen alternatief voor Europa en voor het louter-economisch-

verenigen van Europese staten kan betekenen? De natiestaten worden bedreigd, zij moeten zichzelf overstijgen, willen ze niet definitief eindigen als *dominions* van hun *tutèle*. En hoe kunnen ze dit ondergangsscenario ontlopen, als ze zich niet verenigen in verscheidenheid, én in een nieuw geheel? Door de verscheidenheid kan Europa zich slechts verenigen volgens een federaal model, op voorwaarde dan dat dit federaal model drager is van een idee, een project, dat wil zeggen in laatste instantie een imperiaal model.¹⁶⁰

Vooreerst dit: natiestaat en rijk zijn géén regeringsvorm als monarchie of republiek, maar wel een vorm van politieke eenheid. Waarin onderscheidt het rijk zich van de natiestaat? Het rijk is in de eerste plaats niet verbonden aan een bepaald territorium, maar wel aan een idee of een principe: 'Het wezenlijke ligt hierin dat de keizer zijn macht uit de omstandigheid haalt dat hij iets belichaamt, wat het naakte bezit ver overstijgt.'¹⁶¹ Het rijk 'mag niet met koninkrijken of naties worden verwisseld, omdat het iets kwalitatief anders, oorspronkelijk en hoger is dan het andere', schreef de Italiaanse filosoof Julius Evola de Benoist voor. Als dit centrale principe zwakker straalt (zoals dat gebeurde tijdens de investituurstrijd, de strijd tussen twee *dignitates*, het ene *imperium*, het andere *sacerdotium*) en zijn centrale rol verliest, dan beperkt het rijk zich ook meer tot zijn territoriale bepaling.

Verder onderscheiden rijk en natie zich van elkaar in de verschillende opvatting van politieke eenheid: de eenheid van het rijk is geen mechanische, maar een gegroeide, organische, die de afzonderlijke staten overstijgt. Terwijl de natie zijn eigen cultuur heeft en verder onderhoudt, en zich hierop baseert om zich verder te ontwikkelen, sluit het rijk verschillende culturen in. De essentie van het rijk is veelheid in verbondenheid, eenheid in verscheidenheid te garanderen. Het rijk wil volkeren en etnische groepen op een hoger vlak verenigen, zonder hun culturele eigenheid af te schaffen of, opnieuw met de woorden van de Evola: het rijk is een 'bovenationale constructie, die eenheid brengt zonder de etnische of culturele verscheidenheid te vernietigen of te nivelleren, die het in zich vertegenwoordigt

160 De Benoist, A., *L'Idée d'Empire*, in *Actes du XXIVe colloque national du GRECE, Nation et Empire, Histoire et concept*, Paris, 1991, blz. 71.

161 De Benoist, A., *Der Reichsgedanke, das Imperiale Modell für die künftige Struktur Europas*, in Diwald, Hellmut, *Handbuch zur Deutschen Nation*, Band 4, *Deutschlands Einigung und Europas Zukunft*, 1992, Hohenrain, Tübingen, ISBN 3 - 89180 - 026 - 6, blz. 591.

ziet'.¹⁶² Men is Romeins staatsburger zonder zijn volkslidmaatschap te verliezen. Daarentegen kent het nationale koninkrijk een tendens tot centraliseren en homogeniseren.

Daarmee samenhangend ziet men een nationale economische markt ontstaan (vanaf de 15e eeuw), die erop gericht is de belastingen te maximaliseren. Of om Ferdinand Tönnies te parafaseren: de moderne natie ontstaat met de geboorte van een nieuwe maatschappij op de ruïnes van de oude gemeenschappen. Lid van het rijk is men meer indirect, door allerlei tussenstructuren, maar de natie behoort men direct toe, zonder bemiddeling van plaatselijke lidmaatschappen, standen of groeperingen. De staat is m.a.w. het product van een zeer monolithische maatschappij, dé maatschappij van het civielrechtelijk als gelijk erkende individu. De natie is het type van de globale maatschappij. (Alain de Benoist haalt hier Louis Dumont aan, die de heerschappij van het individualisme als waarde positief waardeert. Dit individualisme staat in volledige tegenstelling tegenover het holisme van de imperiale opbouw, waar de enkeling niet wordt afgesneden van zijn natuurlijke leef- en ervaringskringen.)

Het rijk is dus wel universeel in zijn principe en bepaling, maar niet universalistisch in die betekenis die wij aan het begrip toekennen. Zijn universaliteit heeft nooit betekend dat het ertoe bestemd is wereldwijd uit te dijen, wel dat het wil komen tot een juiste en correcte ordening van volkeren, een organisatie van volkeren, terwijl het nationalisme (uit de natie voortkomend) nogal dikwijls de vorm aannam van een wereldwijd uitgevoerd ethnocentrisme. Frankrijk bijvoorbeeld hield zich meer en meer voor de 'meest universele van alle naties', maar ook Duitsland was in hetzelfde bedje ziek, en zelfs België moet hier niet passen. Het Russische 'rijk' was zoals bekend zeer universalistisch: het bereikte een politiek-economische eenheid alleen en vooral door de enorme inperking van de culturele rechten van de verschillende volksgroepen.¹⁶³

Kunnen wij de natiestaat overstijgen? Vele auteurs van links en van rechts, zoals bijvoorbeeld een Charles Maurras, meenden van niet. Volgens deze auteurs was de natie de grootste gemeenschaps-

¹⁶² De Benoist, *ibid.*, blz. 595.

¹⁶³ De omschrijving rijk of imperium heeft men later namelijk ook toegepast op ondernemingen of machten, die eigenlijk neerkwamen op een eenvoudige en loutere uitbreiding van de macht van één bepaalde staat. Deze moderne 'grootmachten' zijn geen rijk in de eigenlijke zin, maar eerder naties die door militaire, politieke, economische of andere verovering erop uit zijn, zich te ontwikkelen ver buiten hun eigenlijke grenzen. De Benoist, *ibid.*, blz. 602.

kring die er bestond, die ook in de ganse wereld betekenis heeft en volstandig aanwezig is.

De Duitse politicoloog Bernard Willms omschreef zijn verlangen naar een hernieuwing van rijksgedachte als volgt: 'Als het oorlog voeren als middel van inter-Europese politiek definitief gestopt is, dan kunnen en moeten reële belangen genoemd worden en aan de diplomatie worden overgelaten: die zal op basis van het volkerenrechtelijke principes van zelfbestuur daartoe leiden dat elk soeverein volk in het Europees concert zo groot zal zijn als het werkelijk is.'¹⁶⁴ Ook Willms meende dat de natiestaten, die zich in de 19e eeuw ongemeen negatief tegenover elkaar opstelden, en minstens voor een deel als de oorzaak van twee wereldoorlogen kunnen gelden, de verhouding tot elkaar volledig moeten omdenken, en dat dit 'omschakelen' ook zal moeten gebeuren op het vlak van de soevereiniteit. We moeten duidelijk maken dat het dat is wat Europa nodig heeft: een grootruimtelijke ordening, die elk volk en elke natie zichzelf laat zijn, en die de samengevoegde eenheden de mogelijkheid geeft om weerstand te bieden tegen de centraliserende, gelijkschakelende krachten van de pure marktberkening en de bureaucratie van de eenheid.

Otto von Habsburg en het werkelijk beleefde rijk

In zijn boek *Die Reichsidee*, gaat Otto von Habsburg dieper in op de betekenis en de rol van de rijksgedachte en de mogelijkheden voor Europa. Het is niet zozeer de persoonlijke erfenis als zoon van de laatste keizer van Oostenrijk-Hongarije die hem tot een keuze voor het hernieuwen van rijksgedachte noopt, von Habsburg hoopt vooral de volkeren onder het Europese dak zo ver te krijgen dat zij hun nationalistische oorlogen in de toekomst terzijde laten en wenst dat de beleving van de verschillende Europese en oorspronkelijke culturen op een vreedzame manier zou kunnen gebeuren. Want zoveel is duidelijk, Europa (wij hebben dan de neiging te concretiseren naar de Europese Unie) moet niet alleen een grote vrijhandelszone zijn, of een internationale bureaucratie, Europa is vooral het historisch vaderland.

164 Willms, Bernard, *Nationale Identität und europäischer Wandel*, in Diwald Hellmut, *Handbuch zur Deutschen Nation*, Band 4, *Deutschlands Einigung und Europas Zukunft*, 1992, Hohenrain, Tübingen, blz. 19-21.

Von Habsburg ruimt enkele misverstanden op: Duitsland onder Bismarck, de Weimarrepubliek en zelfs het Derde Rijk waren géén rijken, maar wel nationale staten, het tegendeel van een rijk. De bedoeling van het rijk, in Europese zin, is het steeds geweest de volkeren te bundelen en militaire excessen te vermijden. En, zegt de auteur, het rijk in de ware zin van het woord 'is steeds uitgegaan van een idee, drager van een idee'.¹⁶⁵

Het eerste Europese rijk ontstond in het samengaan van de Germaanse stammen en het stervende Romeinse Rijk, dat een militair verleden en een organisatorisch genie bezat, en een fenomenaal rechtswezen. De Germanen bracht hun onverwoestbare vrijheidsdrang mee die nu nog doorwerkt als federalisme en personalisme. Belangrijk, bepalend zelfs voor de toekomst en de identiteit van de Europeanen noemt von Habsburg de verdedigende oorlogen tegen de aanvallen van buiten, de *reconquista* in Spanje, de Turkse oorlogen in het Donauebekken: daar werd het Europees bewustzijn gevormd.

Rijk, net als *Commonwealth*, betekent dat naast of boven het territoriaal soevereiniteitsbegrip een staatsse, maatschappelijke en geestelijke ordening bestaat, die niet op heerschappij maar op recht, niet op bevel maar op een richtende en bepalende autoriteit berust.¹⁶⁶ Enkele historische richtpunten uit het werk van von Habsburg zijn zeker het vermelden waard.

Het is merkwaardig dat de eerste moderne politieke pogingen om Europa te verenigen, juist uitgaan van die kerngebieden die het onderwerp waren van de eerste Europese splitsing: 843, het Verdrag van Verdun en het opdelen in West- en Oost-Frankenland. Met veel bewondering kijkt Otto von Habsburg naar de Bourgondische constructie: men sprak er Duits, Frans en Nederlands, er was een functionerend eenheidsbestuur, die de afzonderlijke delen van het staatsgeheel hun tradities en vrijheden liet.¹⁶⁷ De voorloper van het moderne Europese federalisme, de bovenationale Broederschap van het Gulden Vlies, kwam uiteindelijk, door het huwelijk van keizer Maximiliaan met Maria van Bourgondië, in Habsburgse handen terecht. In 1683 versloeg een Europees leger voor de poorten van Wenen de Turken, een fundamentele datum waaraan de auteur graag aandacht schenkt en vooral de figuur van prins Eugène van

165 Von Habsburg, O., *Die Reichsidee. Geschichte und Zukunft einer übernationalen Ordnung*, 1986, Amalthea, Wien-München, ISBN 3 - 85002 - 228 - 5, blz. 20.

166 Von Habsburg, O., *ibidem*, blz. 28.

167 Von Habsburg, O., *ibidem*, blz. 48.

Savoye belicht – ‘afkomstig uit het gedeeltelijk Bourgondisch deel van Frankrijk en Italië’. Deze veldheer groeide op in Parijs, werd barok bouwheer in Wenen, werkte als stadhouder in de Nederlanden en in Milaan, bevrijdde Hongarije van de Turken, heroverde Belgrado, was betrokken in de Spaanse erfopvolgingsstrijd en was zeer nauw bevriend met de belangrijkste Britse legeraanvoerder, Marlborough.

Uiteraard heeft Otto von Habsburg het uitgebreid over het Habsburgse Keizerrijk, de dubbelmonarchie, en hij stelt een bepaalde nostalgie vast in Midden-Europa. Voor veel kleine volkeren in het oosten was ze een *Schutzwall* tegen de invallen van buitenaf, vooral van Russische zijde.¹⁶⁸ Maar wat met de kritiek dat dat Rijk een volkerengevangenis of een kerker voor nationalisten was? Von Habsburg antwoordt hierop dat de nationale staten, die door de overwinnaars in het leven werden geroepen, evenzeer kerkers voor nationalisten werden en ook – en misschien nog meer, want vanaf dan in elke staat – minderheden kenden. Het betreft de volkeren die in de verschillende Donauregio's allerm minst scherp van elkaar afgelijnd leven, eerder kriskras door elkaar. Ook nu nog blijft deze lappendeken, deze Oost-Europese cocktail voor spanningen zorgen.

Wat de vroegere EGKS en de Europese Unie betreft, heeft von Habsburg gemengde gevoelens: het is strikt noodzakelijk dat Europa zich aaneensluit, maar zonder enthousiasme op te wekken, zonder een symboliek, zal het niet lukken. De EU zal noodgedwongen een politieke eenheid moeten zoeken, daarom is het verkeerd de mensen alleen het beeld mee te geven van een bureaucratisch lichaam, een bureaucratisch waterhoofd. Alleen de harmonisering van technische voorschriften kan geen enthousiasme opwekken, een Europese symboliek zou dit wel kunnen.

De scheiding van Europa die in Jalta voltrokken werd, met twee buitenlandse machten die beslisten over het lot van het Avondland, is gelukkig overwonnen, nu wordt het groeien in twee richtingen: Europa moet dringend wortel schieten bij de Europeanen zelf en er moet een politieke wilseenheid komen – groeien in de diepte – en er moet uitgebreid worden naar het Oosten toe, groeien in de ruimte. Misschien komt er wel een Europa met twee snelheden? Niet dat Otto von Habsburg dat al voorzag in zijn boek *Die Reichsidee*, maar in elk geval heeft hij nooit de overtuiging losgelaten dat de Europese eenheid er kwam, hoe dan ook.

168 Von Habsburg, O., *ibidem*, blz. 60.

Soms doet het optimisme van Otto von Habsburg naïef aan, vooral daar waar hij het heeft over de belangrijkheid van het Europese parlement, de revolutionaire rol zelfs. Maar in de kern van de zaak heeft hij natuurlijk gelijk: Europa wordt tezelfdertijd groter, heterogener, meer divers, zodat het vinden van een (politieke) eenheid moeilijker wordt. Voorwaarde voor een min of meer gezonde toekomst is in elk geval dat Europa deze politieke eenheid vindt, wil het in de wereld van morgen nog een rol van betekenis spelen. Bepaalde buitenlandse machten vragen dat Europa een beslissende rol speelt, maar het is alsof ons de politieke wil ontbreekt om die politieke beslissingen te nemen die moeten genomen worden. De auteur roept als goed voorbeeld van samenwerking (een 'rijk' in een notendop?) de ASEAN-associatie op, waar de economische unie veel later op gang kwam dan de politieke. De juiste weg, vindt Otto von Habsburg, want op die manier verschaft de eenheid zichzelf alle belangrijke beslissingsinstrumenten, die dan later, met de economische unie, ook daadwerkelijk kunnen worden ingezet.

Conclusie

Bij de Benoist leren we vooral dat, indien Europa ooit opnieuw een rol van betekenis wil spelen, het moet beschikken over een beslissingseenheid. Deze politieke eenheid van Europa komt er niet middels het jacobijns, centraliserend model van de natiestaat, want het gevaar is dan reëel dat de culturele rijkdom en verscheidenheid wordt vernietigd. Eigenlijk kan Europa alleen tot stand komen via het model van een federatie, een federatie die een idee draagt, de idee van het imperiaal model. Onze wortels zijn zeer belangrijk: de taal, de cultuur, onze eigenheid, maar elke zaak moet op het geëigende vlak worden geregeld. Het rijk is bedoeld om te federeren, laat dat het niveau zijn waarop het bekeken wordt.

Volgens von Habsburg kan Europese eenheid alleen maar middels politieke eenheid – lees rijksgedachte – lukken. Dat impliceert dan de afbouw van centralisme en een doorvoeren van federalisme. Europees federalisme zonder het scheppen van een Europees volksgroepenrecht heeft totaal geen zin. Maar heeft het kans van slagen? Otto von Habsburg roept het beeld op van het Zwitsers nationalisme en roept ons op om dat beeld over te zetten op Europa: Ondanks hun nuchterheid (of misschien juist door hun nuchterheid) houden alle

Zwitsers enorm van hun kanton of gemeente, maar dit 'nationalisme' staat de trouw aan de bond, de waardering van de bond niet in de weg, wel integendeel. Zwitserland als bewijs voor het feit dat vrede nog nooit door manifestaties, ronkende verklaringen of slogantaal gered is geworden, maar alleen doordat de burgers die vrede willen, sterk genoeg waren om oorlogszuchtige partijen buiten te houden. Het loont dus de moeite om verder over de Europese Rijksgedachte na te denken.

ENVOI

Oproep tot de mensen van goede wil

ANDRÉ-JOSEPH LÉONARD, AARTSBISSCHOP VAN BELGIË

Korte tijd voor mijn aanstelling als aartsbisschop sprak ik voor studenten van een Leuvense studentenvereniging over wat de christelijke identiteit van een Katholieke Universiteit nu juist in de praktijk betekent. Ik verdedigde de stelling dat een christelijk instituut er een is dat hoe dan ook niet alleen de christelijke waarden – de waarden van het christendom abstract genomen – opneemt, maar wel en vooral de persoon van Christus belijdt als de uiteindelijke openbaring van Gods liefde in de geschiedenis. Dus niet alléén de zogezegde christelijke waarden die trouwens dikwijls samenvallen met die van de Verlichting, maar de figuur van Christus zelf in zijn uniciteit. De boodschap die ik trachtte mee te geven is echter voor eenieder van goede wil – christelijk of niet – van belang. Ook dus voor u, lezer, die met de lectuur van dit boek toont dat u bekommerd bent om de waardeverschuivingen in het westen. Ik zou mijn stelling eenvoudig met een mooi verhaal willen verduidelijken.

Misschien kent u de beroemde tekst van Wladimir Solovjov over de antichrist? Die tekst werd geschreven in het jaar van zijn dood, in 1900. Solovjov beeldde zich in hoe de situatie van Europa zou zijn op het einde van de 20e eeuw. Hij stelde zich voor dat na een diepe crisis rond de jaren vijftig Europa geleidelijk aan zijn economische en politieke eenheid verwezenlijkt zou hebben, zodat de nood zich opdroeg tot de verkiezing van een president van de Verenigde Staten van Europa. En voor die rol schuift Solovjov een zeer voorbeeldig persoon naar voor, 33 jaar oud, gesteund door de vrijmetselarij, die als propaganda een boek schrijft over de weg naar de universele vrede. Een boek waarin de christelijke waarden geëerd worden, maar zonder ooit de naam van Jezus Christus aan te halen. Dat boek kent een enorm succes. Alle lezers zijn enthousiast over die voorstelling van een ‘christendom zonder moeite’, dat alleen maar waarden naar voor brengt die de menselijke rede spontaan kan aanvaarden, zonder

dat er een veeleisende bekering van het menselijk hart tot Christus nodig zou zijn. In enkele jaren verwezenlijkt de president van de Verenigde Staten van Europa de economische, monetaire en politieke eenheid van Europa.

Blijft maar over: het probleem van de verdeeldheid van de christelijke kerken, vooral van de katholieke, de protestantse en de orthodoxe kerken, vermits de anglicaanse kerk – volgens de verbeelding van Solovjov – zo'n diepe morele crisis meegemaakt heeft dat de meeste bisschoppen en priesters van die kerk, de katholieke Kerk vervoegd hebben. Om het ideaal van een verenigd en universeel christendom te realiseren, roept de keizer (zo laat hij zich noemen) een oecumenisch concilie bijeen dat plaats zal hebben in Jeruzalem. Het concilie wordt samengesteld uit drie delegaties elk bestaande uit duizend afgevaardigden. De kiezer richt zich achtereenvolgens tot de katholieke, de orthodoxe en de protestantse delegatie. Hij verzekert ze er alle drie van dat hij de waarden die hen het dierbaarst zijn zal promoten, op voorwaarde dat ze zijn plan voor een universeel christendom (zonder ooit de naam van Christus te citeren) zullen bijtreden. En bijna alle kardinalen, bisschoppen, exarchen, archimandrieten, monniken, exegeten en theologen bestijgen het podium om de keizer te vervoegen. Een kleine groep uitgezonderd, bestaande uit Paus Petrus II, een Italiaan die in Sint-Petersburg woont – en dus tot de Slavische cultuur hoort – met enkele bisschoppen en priesters, de orthodoxe Staretz Jan met enkele monniken en Herr Doktor Professor Pauli, een Duits exegeet, met een gering aantal protestantse theologen. De keizer is enorm verbaasd over de weerstand van die rebellen en vooral over het feit dat die katholieken, orthodoxen en protestanten plots de handen in elkaar slaan: Petrus, Johannes en Paulus verenigd in hetzelfde geloof ten overstaan van de antichrist. Ontredderd wendt de keizer zich tot die kleine groep: 'Ouderwetse geesten, verlaten door uw eigen volk! Ik heb al je christelijke waarden geëerd in overeenstemming met je specifieke religieuze cultuur. Zou er nog een waarde overblijven die ik zou kunnen huldigen? Uiteindelijk, wat is volgens jullie het meest belangrijke in het christendom?'

In naam van alle drie antwoordt de Staretz Jan: 'Sire, het meest belangrijke in het christendom is voor ons Christus zelf, over wie u nooit gesproken heeft. Maar als u hier voor heel het concilie bekend dat Jezus waarachtig God en waarachtig mens is, dat in hem de volheid der godheid lichamelijk woont, dan zijn wij bereid in uw hand

de heilige hand van Christus te erkennen en u te beschouwen als de voorloper van zijn wederkomst in heerlijkheid.'

Bij die woorden verbleekt de keizer totdat in hem een stem – die van de duivel – opwelt die hem steunt terwijl de Staretz Jan hem met de vinger aanwijst: 'Mijn kinderen, zie daar de antichrist!'

Ik kan niet verder ingaan op alle details van het verhaal, maar ik vind het zo actueel wanneer we vandaag geconfronteerd worden met het probleem van onze eigen christelijke identiteit niet slechts in een Katholieke Universiteit, maar – in de geest van dit boek – in heel Europa. Het ontbreken van een verwijzing naar God in de Europese 'Grondwet' is daarbij exemplarisch, maar wat is een godsverwijzing op papier wanneer de beleving van ons geloof dode letter blijft?

In het verlengde van het verhaal van Solovjov wil ik de uiterst belangrijke rol van u, academici, benadrukken. Door uw christelijke inzet alsmede uw intellectuele vakbekwaamheid kan u een ziel geven aan de Europese gemeenschap en het ware gezicht van de Kerk openbaren. Europa en de Kerk hebben jullie geloof en jullie universitaire opleiding broodnodig.

Ik juich het initiatief van dit boek toe. Het toont dat er een breed maatschappelijk draagvlak is onder ondernemers en academici, wars van politieke kleuren en ook religieuze overtuigingen, om de schouwers onder een gemeenschappelijk project te zetten. Vandaar dat ik aan u allen, mensen van goede wil, mijn gebed en zegen toezeg.

Abstracts

Relativiteit en andersheid: fundamenten van het Avondland

JAN M.F. VAN REETH

Deze bijdrage kijkt dieper in de geschiedenis dan we meestal doen wanneer we over het ontstaan van het westen in Hellas spreken. Ook geografisch richt ze zich sterker op het Oosten dan we zouden verwachten. Drie grote thema's komen aan bod. 1) De geschiedenis van Europa wordt voorgesteld als een voortdurende strijd tussen West en Oost, waarbij strijd veel meer betekenis draagt dan gewoon gewapend conflict. 2) Onder de paraplu van de aardrijkskunde wordt de ontdekkingsdrang, zowel territoriaal (de Odyssee is het oudste voorbeeld) als op gebied van wetenschap en kunsten, als typisch Grieks en later typisch westers bekeken. Kolonisatie, ontdekkingsreizen, de drang om Gods schepping te doorgronden zijn kernpunten. 3) De geboorte van de filosofie vindt plaats op het ogenblik dat men op rationele en wetenschappelijke wijze natuurfenomenen wil beschrijven, waarbij men abstractie maakt van Goden en mythes. Het resultaat van de in 1-3 geschetste verwezenlijkingen ligt in de ontwikkeling van relatieve denkvormen, de mogelijkheid om te objectiveren en te relativiseren. Het stoïcijnse *humanitas*-ideaal was daarvan een consequente evolutie. De bijdrage besluit met de vaststelling dat Europa geprofiteerd heeft van het bewustzijn dat (religieuze) wetten een wereldlijke en relatieve, tijdelijke draagwijdte hadden. Daardoor konden ze aan de tijdsgeest aangepast worden om de creativiteit vrij spel te geven. Islam en Jodendom worstelen daarentegen nog steeds met regels en voorschriften. Het opmerkelijke besluit is dan ook dat secularisatie en Verlichting, vanuit Griekse concepten, kerngedachten van de christelijke traditie in het westen zijn geworden.

Athene en de oorsprong van de westerse vrijheid

HANS VERBOVEN

Van Trondheim tot Syracuse en van Dublin tot Vilnius: ondanks mentaliteitsverschillen overheerst in deze ruimte het gevoel tot een zelfde Europese cultuurgemeenschap te behoren. Deze samenhang danken we aan de allesbepalende stempel van het christendom en de antieke oudheid. Deze bijdrage focust op de invloed van die laatste en dan slechts op één van de vele bepalende contouren die het oude Griekenland aan onze Europese identiteit gaf: de democratie en de vrijheid van het individu. We schetsen de geleidelijke groei met staatsmannen als Solon, Peisistratos en Kleisthenes tot de grote Perikles. Maar er is meer dan juist de staatsstructuur. De vrijheid van het individu in Griekse polisstaten fungeerde als katalysator voor de groei en bloei van wetenschappen, mensbeeld en kunsten. De Attische democratie hield echter niet lang stand en enkele opvallende paradoxen brachten haar ten val – de emancipatie van het individu zou echter niet meer teruggedraaid worden. Hoewel er ernstig betwijfeld wordt dat de mens uit zijn verleden wil leren, kunnen we enkele lessen trekken uit de Attische leerschool i.v.m. de binding van de burger aan de staat, de rechten en vooral de plichten van het individu t.o.v. de gemeenschap. De bijdrage besluit met een oproep om ons los van nationale eigenheden met de ons omringende landen te bezinnen op de hellenocentrische en christelijke eigenheid van onze gemeenschappelijke cultuur. Alleen zo maakt het meer en meer gemarginaliseerde Europa een kans op het wereldtoneel.

Jeruzalem en Europa: Joodse bronnen van onze beschaving

KLAAS A.D. SMELIK

Hoe men het ook draaid of keert, de Europese cultuur is in de eerste plaats gebaseerd op het christendom. Omdat het christendom geen op zichzelf staande godsdienst is, maar afgeleid van het jodendom, betekent dit dat de Europese normen en waarden ten diepste Joods zijn. Dit geldt nog steeds, ook in een geseclariseerd Europa. Een

tweede periode van verhoogde Joodse invloed op Europa vinden wij in de negentiende en begin twintigste eeuw. Onder invloed van het Verlichtingsdenken was in de tweede helft van de achttiende eeuw een Joodse variant hiervan ontstaan: de *Haskala*. Aanhangers van deze beweging bepleitten een betere integratie van de Joden in de Europese samenleving door het geven van modern onderwijs. Toen deze mogelijkheid door de emancipatie van de Joden ook werkelijkheid werd en de Joden in West- en Midden-Europa zich in de maatschappij konden integreren, resulteerde dit in een belangrijk Joodse bijdrage aan de Europese cultuur en wetenschap. De reactie hierop was echter antisemitisme en vervolging. Het zionisme werd het antwoord op deze weigering van Europa om de Joden een plaats in de samenleving te gunnen. Tijdens de Tweede Wereldoorlog beschermden de Europese landen hun Joodse burgers niet tegen de vervolging – er was een opvallende bereidheid om aan de *Sjoa* mee te werken. Ook nu blijkt Europa – als het gaat om de verhouding tot de staat Israël – grote moeite te hebben om op een positieve manier te reageren op het vele goeds dat men van de Joden in verleden en heden heeft ontvangen. De grote verwantschap tussen Europa en Israël in velerlei opzichten is nog een bijkomende reden om tot een ander Europees beleid te komen dan tot nu toe gevoerd.

Hellas en het Christendom

ANTOON VERBOVEN

Het christendom en de Griekse erfenis worden terecht als pijlers van onze westerse beschaving gezien. Men gaat er echter te sterk van uit dat het twee verschillende pijlers zijn, waarvan men de vorm duidelijk kan onderscheiden. Dat is niet zo. Het christendom op zich was, uit het jodendom losgekomen, al direct het onderwerp van hellenisering. Het Helleense humanisme, de filosofie en de frisse levenslust stroomden het christendom binnen. Het Schone en het Goede vergezelde zo het Ware, de heilsboodschap. In deze bijdrage willen we die vruchtbare eerste eeuwen van hellenisering van het christendom nagaan. Het christendom was joods van oorsprong, essentieel christelijk door de leer van haar stichter, Grieks in haar filosofisch-theologisch denken, Romeins in haar institutioneel lichaam. Het Romeinse rijk was christelijk geworden; de kerk zegevierde over

het heidendom. Door haar stevige organisatie en haar groot moreel gezag kon de kerk wat later ook de ondergang van het Romeinse rijk overleven, en in de chaotische toestand die daarop volgde, nog een bindteken blijven met de oude wereld en haar cultuur. Op de fundamenten van Hellas en Rome werd sindsdien laag na laag verder gewerkt aan de mooie beschaving die Europa heet. En dat werk is nog lang niet afgerond.

De spoken van Shylock: Europa's ambivalente houding tegenover het kapitalisme

BOUDEWIJN BOUCKAERT

Uit een rondgang door de Europese antikapitalistische tradities kunnen we besluiten dat 'denkend' Europa een zeer ambivalente houding inneemt tegenover de eigen welvaartsmachine. Bij de gewone bevolking is het kapitalisme populair zolang het economisch goed gaat. Wanneer het economisch minder goed gaat boet het kapitalisme in aan populariteit en worden protectionisme, gulle subsidies aan bedrijven, reguleringen en allerlei uitkeringen, weer populair. Dit tijdsgewricht is daar een voorbeeld van. 'Denkend Europa' moet leren begrijpen dat het kapitalisme iets meer is dan een pure welvaartsmachine. Het kapitalisme berust op een bepaalde *ethos* zonder welke het niet stabiel kan functioneren. Dit *ethos* berust op waarden zoals vrijwilligheid, eerlijkheid in transacties, trouw aan het gegeven woord, respect voor de vrije mededinging, een correcte houding tegenover een evenzeer correct publiek bestuur (geen corruptie, geen belastingsontduiking), de koppeling van vrijheid en verantwoordelijkheid. Er is dus niet alleen sprake van een moraliteit naast het kapitalisme (bijvoorbeeld liefdadigheid), er is ook een moraliteit *van* het kapitalisme. De eerste soort moraliteit vult het kapitalisme aan maar is er niet strijdig mee. De tweede soort moraliteit geeft het kapitalisme stabiliteit en legitimiteit. Dit normatieve kapitalisme, zo men wil, houdt in dat er sprake kan zijn van 'antikapitalistische kapitalisten': ondernemers die de moraliteit van de markt aan hun laars lappen omwille van machtsverwerving en geldgewin en op die wijze de legitimiteit van het systeem ondermijnen. Mocht 'denkend Europa' het *ethos* van het normatieve kapitalisme willen omarmen, dan zou het een krachtige autoriteit betekenen om de 'antikapitalis-

tische kapitalisten' tot de orde te roepen. Omdat 'denkend Europa' zich gewoonweg antikapitalistisch opstelt, heeft het die autoriteit niet en worden zijn kreten dikwijls terecht afgedaan als kreten van economisch irrealisme. Het is echter nooit te laat om bij te leren. Ook niet voor 'denkend Europa'.

Europese waarden in de schaduw van morgen

FRITS BOLKESTEIN

In 1935 stelde Johan Huizinga een niet al te optimistische diagnose van 'het geestelijk lijden van onze tijd' op. We citeren: *Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het. (...) Alom de twijfel aan de hechtheid van het maatschappelijk bestel, waarin wij leven, een vage angst voor de naast toekomst, gevoelens van daling en ondergang der beschaving. De feiten overstelpen ons.* Ook vandaag koesteren velen zulke gevoelens. Een vergelijking van nu en toen, echter toont dat wij het in Europa zo slecht niet stellen. De economische, sociale, politieke of militaire uitdagingen van vandaag zijn niet levensbedreigend.

Zeker, er is het puerilisme, de jeugdcultuur, waaruit velen niet loskomen. Deze jeugdcultuur is van invloed niet alleen op de esthetiek maar ook in het domein van de politieke ideeën – we bewijzen dit met historische en hedendaagse voorbeelden. Verder is het ondermaatse onderwijs zeker mede debet aan de huidige geestelijke vervlakking. Maar is dit genoeg om van een crisis te spreken?

Onrustwekkend is het gebrek aan westers zelfvertrouwen, vooral dan in de confrontatie met de islam. Politici of denkers die durven stellen dat er wel degelijk iets schort met de islam, dat onze westerse beschaving toch wel sterk te prefereren valt boven de islamitische, worden bedreigd of het zwijgen opgelegd – voorbeelden zijn er genoeg.

Vanwaar komt die zelfcensuur, deze neiging om alle andere culturen voor te laten gaan op de onze? Wij lijken het vergeten te zijn, maar Europa is sterk getekend door het christendom en is daarmee fundamenteel anders dan beschavingen die voortkomen uit de islam. De islamitische beschaving kent een schaamtecultuur, het christendom een schuldcultuur. Wij zijn allen doordrongen van schuldgevoelens, vooral in protestantse landen. Parallel aan die zelfbeschuldiging ligt zelfkritiek en zelfrelativering in het christendom

besloten – bijbelcitataten in die zin zijn er genoeg. Paradoxaal genoeg is deze christelijke reflex veel sterker geworden nu de kerken overal aan invloed verloren hebben. Vroeger kaderden de kerken immers de radicale aanspraken van de Bijbel in zoals een stenen muurtje een vijver in stand houdt.

Geldt het gebrek aan zelfvertrouwen voor iedereen of alleen voor de intellectuele elite? Waarschijnlijk het laatste. Het was de intelligentsia die de ontkerkelijking en het verdwijnen van het christelijk geloof en de christelijke cultuuruitingen toejuichte. En het was de intelligentsia die het concept van multiculturalisme als alternatief opdroeg en ervan profiteerde.

De nood aan God na de dood van God

GERARD BODIFÉE

Nooit was Europa zo welvarend en zo vreedzaam als de voorbije halve eeuw. Maar juist nu verliest de Oude Wereld macht en invloed op de gebeurtenissen. Op vrijwel alle domeinen van politiek, cultuur en wetenschap waarop Europa vroeger een pioniersrol speelde, hinkt het nu andere landen achterna. Hoe komt dat? De reden kan alleen bij onszelf liggen. Wie zijn wij? Wat is Europa?

Europa steunt hoofdzakelijk op twee fundamenteën: de Griekse rationaliteit en de joods-christelijke religiositeit. Het Griekse denken bepaalt onze kijk op de wereld, gekenmerkt door zowel een kosmisch besef als een tragisch levensgevoel. De christelijke religie houdt de mens het perspectief van verlossing voor. De voorbije eeuw trok de christelijke religie zich terug als levende kracht uit de samenleving. God is de opvallende afwezige in het Europa van de eenentwintigste eeuw. Maar daarmee lijkt ook de levenszin van deze samenleving aangetast. Kunst, literatuur en filosofie hullen zich in somberheid en scepticisme. De Europeaan wordt voorgehouden dat wat hij in het verleden geloofde, een vergissing was.

Maar Europa zonder zijn geloof kan Europa niet zijn. Het mist perspectief, inspiratie, vitaliteit. Politiek verenigd of niet, er gaat geen kracht meer uit van dit Europa. Wat nodig is, is een herwaardering van de eigen cultuur.

De noodzaak van moreel en politiek secularisme

PAUL CLITEUR

Paul Cliteur sluit in zijn bijdrage aan bij de hoofdlijn van zijn twee laatste boeken: *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism* (2010) en *Moreel Esperanto* (2007). Hij gaat ervan uit dat Europa als wezenskenmerk religieuze en culturele pluriformiteit heeft. Dat is geleidelijk aan gegroeid en zal ook blijven. De vraag is dan welke instituties en welke publieke filosofie het beste in staat zijn om dat proces te begeleiden en in goede banen te leiden. Dat is het instituut van de religieus neutrale staat en een publieke filosofie die nadruk legt op gedeelde seculiere waarden. In het bijzonder in een tijd van religieuze radicalisering is dat van belang.

De blijvende maatschappelijke betekenis en waarde van de religie

ANDREAS KINNEGING

In deze bijdrage gaan we in op twee belangrijke vragen betreffende de religie. Ten eerste een vraag betreffende de feiten: wat is feitelijk de maatschappelijke rol en betekenis van de religie nu en in de toekomst? Wat is haar invloed? Is die groot? Hoe zal ze zich ontwikkelen? Zal de invloed die er is, blijvend zijn of afkalven en verdwijnen? Ten tweede een vraag betreffende de waardering van de feiten: wat is de maatschappelijke waarde van religie? Moet religie beschouwd worden als iets positiefs of juist als iets negatiefs? Moeten we blij zijn met religie of juist niet? Moeten we hierin wellicht differentiëren tussen religies? Moeten we bijvoorbeeld blij zijn met het christendom maar droevig worden over de islam, zoals vele westerse conservatieven menen? Of ligt het nog anders? Het antwoord is: inderdaad we moeten differentiëren. We moeten, op goedscholastische wijze, onderscheid maken. Niet zozeer of niet in de eerste plaats of niet alleen tussen het christendom en andere religies, maar wel tussen verschillende varianten van de verschillende religies. Sommige zijn belangrijk en goed, als bron van inzicht in de werkelijkheid. Andere zijn verwerpelijk, als stelsel van simplistische schijnwaarheden.

Een sacrale liturgie als antwoord op de crisis in de Kerk

BRUNO DAEMS

De geloofscrisis in de Kerk wortelt in de algemene identiteitscrisis en in het verstikkende relativisme die het westen treffen. De westerse mens kan niet langer overweg met de waarheidsaanspraak van het christendom. Binnen de Kerk hebben pogingen om in dialoog te gaan met de moderne wereld niet tot de verwachte bloei geleid. Eerder tot een secularisering van de gelovigen. Benedictus XVI stelt, vanuit een diep geloof in de levende Christus en in de zekerheid van de openbaring, dat het de prioritaire taak van de Kerk is om God terug aanwezig te stellen in onze samenleving. In het denken van de katholieke Kerk speelt de liturgie hierbij een voorname rol aangezien ze God op een unieke wijze tegenwoordig stelt. De paus pleit ervoor om terug stabiliteit te vinden in de liturgie die, door een verkeerde interpretatie van Vaticanum II, een menselijke gemeenschap geworden is die zichzelf viert en haar sacrale, op God gerichte karakter verloren heeft. Hij wenst dat de liturgie weer een daadwerkelijk getuigenis vormt van het christelijke geloof en niet langer de veruitwendiging van een seculier humanisme. Van levendig gelovenden en vierenden gaat een bezieling uit. Vanuit gemeenschappen met een oprecht christelijk engagement kan dan opnieuw een impuls uitgaan die een heilzame invloed heeft op de samenleving. Want wanneer de morele macht verdwijnt die het christendom voor onze beschaving nog altijd vormt, zijn de gevolgen niet te overzien.

Joden en moslims in een christelijk en seculier Europa

LUDO ABICHT

De secularisatie van de samenleving is een noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde gebleken voor een gelijkwaardige behandeling van alle burgers zonder onderscheid. De verhouding tussen Joden en de christelijke meerderheid werd eeuwenlang bepaald door de spanning tussen de economische belangen van de overheid en de opeenvolgende anti-Joodse ideologieën, van religieus anti-judaïsme tot pseudo-wetenschappelijk antisemitisme. De reële toenadering tussen Joden en niet-Joden kwam slechts moeizaam tot stand na

de gruwel van de Sjoa tijdens WO II. In tegenstelling tot Bernard Wasserstein (1996) ben ik er van overtuigd dat de Joodse minderheid een belangrijke plaats in het Europa van de toekomst wil en zal innemen. De verhouding tussen christelijke (en seculiere) Europese burgers en de sinds de jaren zestig van de vorige eeuw naar Europa geëmigreerde moslims kan niet met die tussen Joden en niet-Joden vergeleken worden. Hier is bijvoorbeeld geen sprake van een collectief schuldgevoel of een historische, theologische en culturele band (de 'joods-christelijke beschaving'). De reële tegenstellingen kunnen mogelijk tot een impasse en een voor alle betrokkenen gevaarlijke confrontatie leiden. Alleen de constructie van een 'gezagsvrije en open dialoog' in de geest van Jürgen Habermas en Hans Küng kan ons uit deze impasse bevrijden.

Identiteit: vloek of zegen? Rechtsdenken over individu en samenleving

FRANK FLEERACKERS

De identiteit van het individu en zijn overtuigingen gaan in de 21e eeuw hand in hand: 'Je suis ce que je pense' verdringt als adagium het 'Je pense donc je suis' van Descartes. Om het schisma tussen de afwijkende mening van het individu en de in het recht verwoorde samenlevingsnorm te overbruggen, evenals de door botsende overtuigingen geschraagde conflicten tussen individuen onderling, noodzaakt het maatschappelijk debat een nieuwe denkvorm die ruimte biedt voor dynamiek en differentie. Deze nieuwe denkvorm erkent het belang van contradictie en paradox. Posities en overtuigingen van mensen worden op basis van hun onderlinge verhouding geanalyseerd, niet als statische principes, wel als evoluerende verschilcomponenten. Elk principe is verbonden aan andere en vindt in die verbondenheid zijn dynamiek, die recht en samenleving toelaat een effectieve conflictregeling te realiseren. Met name de relatie tussen principe en pragmatisme vereist de kunst van het contrapunt, van het behoud van beide polen, nimmer het opgaan of teloorgaan van de ene in de ander. Paradoxdenken is daarom een essentiële premisse om de (schijnbare) contradicties van individu en samenleving te doorgronden. Idealiter biedt deze denkvorm zicht op een uitweg voor de impasse waarin de klassieke politieke

wijsbegeerte sedert jaren beland is en waarvan de rechtsfilosofie even lang blijft getuigen.

Europa als idee

ROGER SCRUTON

Waar moeten we het beginsel van de Europese eenheid zoeken? Het is verkeerd het in de politieke eenheid te zoeken: het beste dat we kunnen bereiken is vreedevolle wedijver tussen de lidstaten. We moeten ook niet meer culturele eenheid gaan zoeken dan er in onze gezamenlijke geschiedenis schuilt. En zelfs de verenigende kracht van het christendom kan niet langer ingeroepen worden wanneer de christenen hun geloof verliezen, en islamitische immigranten staan te dringen om zijn plaats in te nemen. Het lijkt mij dus dat we ons gevoel van de natie moet vernieuwen, als een vorm van territoriale gehechtheid, in een representatieve regering gevat binnen nationale grenzen. Dat is wat de Europeanen met elkaar gemeen hebben, waar ze voor hebben gevochten en wat ze willen behouden. Het is ook datgene wat hen verdeelt.

Europese staatkundige groeipijnen

PHILIPPE VAN BETS

Na het einde van de Tweede Wereldoorlog groeide bij de Europese leiders de consensus om te streven naar meer samenwerking met het oog op het stabiliseren van de betrekkingen tussen de diverse Europese naties. Hoewel deze samenwerking oorspronkelijk economisch van aard zou zijn, is ze uitgegroeid tot een vorm van politieke integratie die "Brussel" steeds meer macht heeft gegeven, wat ten koste is gegaan van de nationale soevereiniteit. Doorheen het lange proces van integratie zijn reeds tal van initiatieven op stapel gezet die nooit verder zijn geraakt dan eindeloze besprekingen in de uiterst complexe en weinig transparante structuren van Europa. Samen met het onweerlegbare gegeven dat de consensus binnen de Europese Unie vaak ver te zoeken is, moet men zich de vraag durven te stellen of een verdergaande samenwerking wel noodzakelijk en wenselijk is.

Europa en de rijksgedachte: ideeën voor een betere Unie?

PETER LOGGHE

Europa is heel oud – als fysieke werkelijkheid, als mythe, als idee, als beschaving en als cultuur. De Europese Unie *an sich* is dan weer zeer jong. Het democratisch deficit van de Europese Unie (het eerste en meest opvallend punt bij elke Europese verkiezingen) baart velen zorgen, net als het fundamenteel jacobijns karakter dat onderhuids bij deze Europese Unie voortwoekert. Europa is als idee én als fysieke werkelijkheid de belichaming, de verpersoonlijking van de eenheid in (grote) verscheidenheid. Na een historische begripsverklaring van het rijk stellen we de ideeën van twee Europese politieke denkers voor, namelijk Alain de Benoist en Otto von Habsburg. Bij de Benoist leren we dat de politieke eenheid van Europa er niet komt middels het jacobijns, centraliserend model van de natiestaat, want het gevaar is dan reëel dat de culturele rijkdom en verscheidenheid worden vernietigd. Eigenlijk kan Europa alleen tot stand komen via het model van een federatie, een federatie die een idee draagt, de idee van het imperiaal model. Volgens von Habsburg kan Europese eenheid alleen maar middels politieke eenheid – lees rijksgedachte – lukken. Ook voor hem staat dit gelijk aan de afbouw van centralisme en een doorvoeren van federalisme. Europees federalisme zonder het scheppen van een Europees volksgroepenrecht heeft echter totaal geen zin.

Auteurs

LUDO ABICHT studeerde Klassieke Filologie, Filosofie en Germaanse Filologie in Gent, Nijmegen, Tübingen en Cincinnati. Van 1965 tot 1984 doceerde hij Duitse Literatuur en Europese Filosofie in Fredericton (Canada), Antioch en Berkeley (VSA). Hij publiceert vooral over Joodse cultuur, het conflict in het Midden-Oosten, marxisme, de Verlichting en de ideologische tegenstelling tussen universalisme en nationalisme sinds het begin van de moderniteit. Hij is erevoorzitter van het Frans Masereelfonds en lid van de Gravensteengroep.

GERARD BODIFÉE studeerde Scheikunde en Natuurkunde aan de universiteiten van Antwerpen, Gent en Brussel. Hij is doctor in de Wetenschappen (Vrije Universiteit Brussel). Hij verrichtte onderzoek op het gebied van het ontstaan van sterren en de evolutie van sterrenstelsels. Hij heeft gewerkt in de industrie, in het onderwijs en in de media, en is op dit ogenblik zelfstandig auteur. In 1999 richtte hij het Huis voor Filosofie op, in het kader waarvan hij cursussen geeft in binnen- en buitenland. Hij publiceerde een twintigtal boeken over onderwerpen op het domein waar wetenschap, filosofie en religie elkaar raken.

FRITS BOLKESTEIN studeerde Wiskunde, Filosofie, Grieks en Economie aan de universiteiten van Oregon (VSA), Amsterdam en Londen. In 1965 studeerde hij af in de Rechten aan de universiteit van Leiden. Hij begon zijn professionele loopbaan bij Shell, engageerde zich later echter voor de Nederlandse politiek. Voor de VVD was hij o.a. staatssecretaris van Buitenlandse Handel, Minister van defensie en fractieleider. Hij was Europees Commissaris voor Interne Markt, de Douane Unie en Belastingen in de Commissie van Romano Prodi tot 2004. In hetzelfde jaar werd

hij aangesteld als bijzonder hoogleraar Intellectuele Grondslagen van Politieke Ontwikkelingen aan de Universiteit Leiden en de Technische Universiteit Delft. Sinds 2005 vormt hij een éénpersoonsdenktank in Amsterdam onder de naam Bureau Bolkestein. Frits Bolkestein is auteur van verschillende boeken over politiek. Zijn volgende boek, *Intellectuals and Politics*, verschijnt eind 2010/ begin 2011.

BOUDEWIJN BOUCKAERT is hoogleraar aan de Rechtsfaculteit van de Universiteit Gent en sinds 2009 Vlaams volksvertegenwoordiger. Hij lag mee aan ontstaan van Nova Civitas, een onafhankelijke, Vlaamsgezinde, liberale en rechtse politieke denktank. Boudewijn Bouckaert publiceerde tal van wetenschappelijke werken en is editor en co-auteur van de *Encyclopedia of Law and Economics*.

GUI CELEN is neurochirurg. Zijn praktijk in Kortrijk combineert hij met Vlaams engagement o.a. als voorzitter van de internationale serviceclub Marnixring (tot 2007) Momenteel is hij voorzitter van Pro Flandria, een netwerk van ondernemers en academici, het Aktiekomitee Vlaamse Sociale Zekerheid en de vzw Knokk van de Vlaamse school te Komen. Hij is tevens bestuurder van het Vlaams Geneeskundigenverbond.

PAUL CLITEUR is als hoogleraar Encyclopedie van de Rechtswetenschap verbonden aan de Universiteit van Leiden. Zijn recentste boek is *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism* (Wiley-Blackwell 2010). Aan het eind van 2010 zal verschijnen: *Het monotheïstisch dilemma: de theologie van het terrorisme* (De Arbeiderspers 2010).

BRUNO DAEMS is historicus en bibliothecaris. Hij werkte mee aan het tijdschrift *Nucleus* en is redacteur van het Nederlands-Vlaamse maandblad *Catholica*. Hij is tevens voorzitter van de werkgroep *Mysterium Fidei*, die zich inspant voor de herwaardering van de traditionele liturgie in de Vlaamse bisdommen.

FRANK FLEERACKERS, rechtstheoreticus en -filosoof, studeerde Rechten en Wijsbegeerte aan de KU Leuven, King's College, het MIT en Harvard. Hij is universiteitsprofessor, decaan en advocaat in Brussel en was *visiting scholar* aan o.a. de Harvard Law School

en het MIT. Als metajuridisch auteur en editor publiceerde hij een reeks rechtswetenschappelijke boeken. Hij is voorzitter van het Verbond der Vlaamse Academici en zetelt in de Hoge Raad voor de Justitie.

ANDREAS KINNEGING is hoogleraar Rechtsfilosofie aan de Universiteit Leiden. Hij verzamelde zijn filosofische essays in *Geografie van goed en kwaad*, waarvoor hij de Socrateswisselbeker ontving. In 2008 verscheen bij Meulenhoff zijn briefwisseling met Piet Gerbrandy onder de titel *Het goede leven*.

ANDRÉ-JOSEPH LÉONARD is doctor in de Filosofie en theoloog. Hij studeerde aan de KU Leuven en aan de pauselijke Gregoriana in Rome. Als professor was hij nadien verbonden aan de UCL. Vanaf 1991 tot 2010 was hij bisschop van het bisdom Namen. In januari 2010 werd hij aangesteld als aartsbisschop van Mechelen-Brussel.

PETER LOGGHE studeerde Rechten aan de Universiteit Gent. Hij was redacteur en uiteindelijk ook hoofdredacteur van het conservatieve politiek-culturele tijdschrift *TeKoS (Teksten, Kommentaren en Studies)*. Na een loopbaan in de bank- en verzekeringssector koos hij voor politiek engagement. Sinds 2007 is hij volksvertegenwoordiger in het Belgische Parlement.

ROGER SCRUTON is schrijver, filosoof en componist. Hij is momenteel *visiting professor* in Oxford. Als een van de belangrijkste hedendaagse conservatieve denkers neemt hij prominent deel aan het maatschappelijk debat over cultuur, waarden en politiek. Verscheidene van zijn boeken werden in het Nederlands vertaald, ondermeer *De betekenis van het Conservatisme, Het westen en de Islam, Filosofisch denken, Moderne cultuur, Waarom cultuur belangrijk is* en *Schoonheid*.

KLAAS A.D. SMELIK studeerde Theologie, Semitische Talen, Egyptisch, Koptisch, Archeologie en Oude Geschiedenis in Utrecht, Amsterdam (UvA) en Leiden, en promoveerde aan de Universiteit van Amsterdam op een proefschrift over koning Saul. Na eerst te zijn aangesteld bij de Universiteit van Amsterdam, de Universiteit Utrecht, de Brusselse Protestantse Faculteit en de KU Leuven, is hij sinds 2005 verbonden aan de Universiteit Gent voor Hebreeuws

en Jodendom. Hij schreef een dertigtal boeken en vele artikelen over het Hebreeuws, de Bijbel, het jodendom en de oudheid. Hij gaf de nagelaten werken van Etty Hillesum uit en is directeur van het Etty Hillesum Onderzoekscentrum van de Universiteit Gent.

PHILIPPE VAN BETS studeerde Economie en Internationale Betrekkingen aan de Vlekho Business School (Katholieke Universiteit Leuven). Binnen het Departement Internationale Economie, Internationaal Management en Diplomatie van de Universiteit Antwerpen verzorgt hij mee cursussen in internationaal management en Europese integratie.

ANTOON VERBOVEN studeerde Klassieke Filologie aan de KU Leuven en promoveerde op een proefschrift over Vergilius. Hij was leraar Grieks aan o.a. het Koninklijk Atheneum van Antwerpen, professor aan de Katholieke Vlaamse Hogeschool voor Vrouwen en auteur van verscheidene boeken over Griekse letterkunde.

HANS VERBOVEN studeerde Germaanse Filologie en Economie aan de KU Leuven en de VUB. Hij promoveerde aan de Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg op een proefschrift over oorlogsmetaforiek bij Ernst Jünger. Sinds 2003 is hij verbonden aan de Faculteit Toegepaste Economische Wetenschappen van de Universiteit Antwerpen waar hij Duits en Toegepaste (economische) Ethiek doceert.

JAN M.F. VAN REETH studeerde Klassieke Filologie en Oosterse Filologie en geschiedenis. Hij promoveerde aan de KU Leuven op een proefschrift over Vergilius en de spontane generatie van de bijen. Hij doceert Godsdienstgeschiedenis van het Nabije Oosten en Antieke Wijsbegeerte. Hij publiceert vooral over vergelijkende godsdienstgeschiedenis van de late oudheid en de vroege middeleeuwen in de oosterse Middellandsezeewereld, inzonderheid in Syrië, alsook over de christelijke bronnen en de redactiegeschiedenis van de Koran.



Het **Verbond der Vlaamse Academici** heeft als doelstellingen:

- culturele en maatschappelijke vorming
- verspreiding van wetenschap en cultuur
- behartiging van de belangen van academici, in het bijzonder: het universitair onderwijs, permanente vorming, toekomstmogelijkheden en verantwoordelijkheden van de academicus, het wetenschappelijk onderzoek, de plaats van het Nederlands in onderwijs en wetenschap
- ijveren voor verdere Vlaamse ontvoogding en ontplooiing van de Nederlandse cultuur.

Lidmaatschap staat open voor alle masters, afgestudeerd aan universiteiten en hogescholen, die, vanuit welke persoonlijke levensbeschouwing dan ook, bereid zijn tot Vlaams en maatschappelijk engagement. Bewust van de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de academicus stond het vva aan de spits in de permanente vorming, de zorg voor het Nederlands in onderwijs en wetenschap, de strijd voor de depolitisering van de benoemingen en de Vlaamse Beweging in het algemeen.

Het vva biedt u:

- een vriendenkring over alle beroepen, studierichtingen en leeftijden heen
- hoogstaande lezingen, bezoeken, uitstappen in of vanuit uw streek
- Vlaams engagement
- een academische publicatie (Jaarboek *Vivat Academia*)
- een jaarlijkse algemene leidendag en andere nationale lezingen of trefdagen.

Er zijn vva-afdelingen in Kortrijk, Oostende, Brugge, Oost-Vlaanderen, Antwerpen, Taxandria (Noorderkempen), Campinia (Kempen), Brussel, Leuven-Hageland en Limburg. Voor meer informatie kijkt u naar de contactgegevens per regio op de website.

www.vvacademici.org



Oprichtingsverklaring

1. Pro Flandria is een *netwerk van mannen en vrouwen uit het bedrijfsleven*, het onderwijs, de media, de culturele wereld en andere maatschappelijke geledingen. Pro Flandria wil niet lijdzaam toezien hoe de vruchten van het werk van generaties worden verspild en de toekomstige welvaart van Vlaanderen in gevaar wordt gebracht. Pro Flandria wil zich inspannen om de mensen van Vlaanderen en vooral de jeugd meer kansen te geven.
2. *De regels van de rechtsstaat en deugdelijk bestuur*, die door België meer dan ooit met voeten worden getreden, moeten dringend worden hersteld; aan privileges van groepen die tegen het algemeen belang ingaan, moet paal en perk worden gesteld. Het is onaanvaardbaar dat de Vlamingen, die ruim 60 % van de bevolking van België leveren, 70 % van de welvaart, 75 % van de belastingen en 80 % van de export, politiek niet evenredig meetellen. Iedereen merkt de stelselmatige scheeftrekkingen tussen Noord en Zuid, het gebrek aan federale loyaliteit en de systematische verkrachting zowel van de grondwet als van de elementaire taalwetten. Waar de Vlamingen, via federale transfers, een bedrag aan Wallonië afdragen overeenstemmend met de Vlaamse begroting, beschikt de Vlaamse regering voor het lenigen van de grootste noden van de bevolking en voor de voorbereiding van de toekomst van ons land over onvoldoende middelen.
3. *Deugdelijk bestuur vergt zelfstandigheid*. Vlaanderen én Wallonië moeten derhalve hun lot in eigen handen nemen en naar het voorbeeld van Tsjechië en Slowakije en de deelstaten van het vroegere Joegoslavië, als zelfstandige staten lid van de Europese Unie zijn. Van de 25 staten van de huidige EU zijn er 6 kleiner dan Wallonië en 12 kleiner dan Vlaanderen. Zelfstandigheid vergt nationalisme dat staat voor samenwerking en solidariteit. Het zelfstandige Vlaanderen zal beter samenwerken en evi-

denter solidair zijn met de ware behoeftigen in binnen- en buitenland, in Wallonië en in de wereld.

4. *Pro Flandria doet niet aan partijpolitiek* maar roept vanuit een democratische bekommernis de antipolitiek een halt toe. Dat vergt een open dialoog met alle partijen zonder onderscheid en zonder exclusieven. De burger zal pas opnieuw vertrouwen krijgen in de instellingen wanneer hij die als representatief ervaart. Dat is met de huidige Belgische instellingen niet het geval omdat de Vlaamse democratische meerderheid door abjecte manipulaties wordt geneutraliseerd en de facto tot minderheid wordt gedegradeerd.

5. *Pro Flandria is gehecht aan de normen en waarden* die de basis vormen van de westerse samenleving. In onze toekomstgerichte ethisch-conservatieve visie is het gezin de hoeksteen van de maatschappij die wij willen beschermen tegen elke aantasting van haar identiteit, tegen corruptie, verloedering en onverantwoordelijkheid. Mensen die zich hier definitief willen vestigen en voor Vlaanderen kiezen, verdienen alle hulp om zich harmonisch te integreren; dat vergroot de kansen op succes van ons gemeenschappelijk toekomstproject. Zij die de in Vlaanderen opgedane ervaringen liever in hun land van herkomst willen valoriseren, verdienen onze steun om werk in eigen streek te verschaffen en bij te dragen tot de verheffing van hun eigen volk.

www.proflandria.be