

GODSDIENST EN GEWELD

Raoul Bauer

Eens kwamen de Filistijnse vorsten bijeen, om vol vreugde een groot offerfeest ter ere van hun god Dagon te vieren. Ze zeiden: Onze god Dagon heeft onze vijand Samson in onze handen geleverd...Ze lieten Samson uit de gevangenis halen, om voor hen op te treden, en men plaatste hem tussen de zuilen. Toen het volk hem zag, loofde het zijn god en riep uit: onze god heeft onze vijand die ons land verwoestte en er velen vermoordde, in onze handen geleverd....De tempel nu was vol mannen en vrouwen; alle Filistijnse vorsten waren er bijeen, en op het dak zaten drieduizend mannen en vrouwen, om naar het optreden van Samson te kijken. Nu riep Samson Jahweh aan en sprak: Jahweh, mijn Heer, wees mijner indachtig, o God, geef mij nog voor deze ene keer kracht... En Samson greep de beide steunpilaren die in het midden van de tempel stonden... en riep: ik wil sterven met de Filistijnen! Toen rekte hij zich krachtig uit en de tempel stortte ineem op de vorsten en op al het volk dat er in was. Zo doodde hij er bij zijn sterven nog meer, dan hij er bij zijn leven gedood had (Rechters,16, 23-30).

Deze tekst is het sluitstuk van een alles samen genomen bloedig verhaal waarin de oudtestamentische Samson herhaalde malen met de hulp van Jahweh dood en vernieling zaait onder de Filistijnen. Bepaald hallucinant is in deze context bijvoorbeeld de passage waarin Samson na met een ezelskinnebak duizend man te hebben doodgeslagen, dorst kreeg, dat meldde aan Jahweh die prompt een rots kliefde waar water uitstroomde zodat de held weer op krachten kon komen. Het is de moeite om even te blijven stilstaan bij het optreden van deze bijbelse rechter. In zijn boek *Riskante humaniteit*, ziet de protestantse theoloog Gerrit Manenschijn, deze rechter trouwens als het prototype van een terroristische zelfmoordenaar.¹

In het verhaal van Samsons strijd tegen de Filistijnen springt een aantal kenmerken onmiddellijk in het oog. Vooreerst is zijn optreden suïcidaal, vervolgens maakt hij geen onderscheid tussen schuldigen en onschuldigen en laat hij zich verder heel duidelijk religieus motiveren. Meer nog: het is Jahweh zelf die hem de kracht geeft om zijn slachtpartijen uit te voeren. Tenslotte en nauw aanleunend bij dit laatste gegeven, laten de opponenten er niet de minste twijfel over bestaan dat hun respectieve goden actieve medespelers zijn in hun conflict. Zo is het de Filistijnse god Dagon die Samson in de handen van zijn vijanden laat vallen zoals het uiteindelijk Jahweh is die Samson de kracht geeft om zijn fatale laatste *tour de force* te kunnen uithalen. Beide partijen zijn daarbij van

overtuigd dat zij met hun optreden de wil van hun god volgen. Deze gebeurtenissen lijken thuis te horen in een periode die beheerst wordt door primitieve stamreligies waar de god van de ene stam het opneemt tegen die van de andere, in een situatie dus die nog beheerst wordt door een tribaal godsbeeld waarbij het willen aantonen dat de eigen god de sterkste is, een *casus belli* wordt.

De combinatie van deze kenmerken zet aan het denken. De gelijkenis met het moderne terrorisme – zowel het staatsterrorisme als het terrorisme van bepaalde groeperingen – is immers opvallend. Ook nu is het niet in de eerste plaats politiek, maar religieus gemotiveerd. Ook nu maakt het geen onderscheid tussen de zogenaamde schuldigen of onschuldigen en ook nu gaat de terrorist in het uitvoeren van zijn perfide handeling de dood niet uit de weg. Integendeel, hij zoekt haar op. Tenslotte ziet dit huidige terrorisme de vijand eveneens als een duivelse kracht die moet vernietigd worden. Nogmaals, een dergelijke gang van zaken kan ons slechts beangstigen. Dit niet alleen omwille van de blinde vernietigingsdrang die ons blijkbaar ten allen tijde kan treffen, maar ook en vooral omwille van het inzicht dat een dergelijk terrorisme een negatie inhoudt van onze cultuur én van de waarde van de zogenaamde hogere godsdiensten waartoe zowel de joodse godsdienst als het christendom en de islam behoren. Het huidige terrorisme dat godsdienst aan geweld koppelt, impliceert een religieus cultuurpatroon dat we reeds lang overwonnen dachten. Is het inderdaad niet zo dat de hogere godsdiensten met hun universeel godsbeeld precies het primitieve vriend-vijand-denken wilden uitschakelen? Moeten we oog in oog staand met dit nieuwe terrorisme besluiten dat de universele godsdiensten gefaald hebben en dat we meer en meer afglijden naar een heropleving van een tribale moraal en religie? Om de draagwijdte van deze vragen meer helder te formuleren plaats ik ze in een historische context. Hierbij zijn onder anderen Henri Bergson en Arnold Toynbee mijn gidsen.

Beschaving en religie

In 1932, in een periode die eveneens vol dreiging was, publiceert Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion*,² een werk met een sterke cultuurhistorische en religieuze inslag, waarin de auteur op de relatie tussen de beschaving en de religie ingaat. Centraal staat de idee dat de mens als sociaal wezen twee typen van gemeenschappen kent: de gesloten en de open samenleving (*des sociétés closes et ouvertes*). Ook Karl Popper maakt in *The Open Society and its Enemies* (1945)³ van dit antagonistische begrippenpaar gebruik, maar daar waar Bergson ze met een beoefende godsdienst verbindt, brengt Popper ze in verband met de mate van rationaliteit en democratie binnen een samenleving.

In het geval van de gesloten gemeenschap leven de mensen in een duidelijk begrensde groepsvorm (bij voorbeeld een stam of staat), afgescheiden van andere

dergelijke entiteiten met wie ze op gespannen voet leven. Deze vorm van samenleving is de meest natuurlijke, want zij is een aangeboren kwaliteit die er voor zorgt dat de leden van één zelfde groep wetten, tradities, enzovoort aanvaarden en die als een morele plicht onderhouden. Deze kwaliteit staat garant voor de interne cohesie van deze samenleving. Deze gesloten gemeenschappen kunnen wel in omvang groeien, van een familie tot een stam en uiteindelijk tot een heuse wereldmacht. Zoals verder zal blijken, impliceert deze laatste uitbreiding niet dat er bij dergelijke gemeenschappen al sprake kan zijn van enige authentieke universaliteit.

Is de gesloten samenleving de natuurlijke gemeenschapsvorm voor de mens, het intellect strooit roet in het eten van deze 'natuurlijkheid'. Het verstand kan inderdaad, tegen het instinctmatige van het groepsleven in, de mens in een egoïstische houding drijven. Eveneens maakt het intellect de mens bewust van de onvermijdelijkheid van zijn dood. De menselijke natuur verdedigt zich hiertegen via het tot stand brengen van wat Bergson de statische godsdienst noemt. Deze is in eerste instantie niets anders dan een defensieve reactie van de gemeenschap tegen de ontbindende en onrust zaaïende kracht van het intellect.

Hoewel de open samenleving zich per definitie tot de hele mensheid richt, is zij geen uitgebreide vorm van de gesloten gemeenschap. Zelfs wanneer deze laatste de hele wereld zou veroveren, kan zij toch niet doorgaan voor een open gemeenschap. Deze laatste behoort manifest tot een andere orde. De verandering die zij veronderstelt is van kwalitatieve en niet van kwantitatieve aard. Zij situeert zich in het individuele vlak en wordt beetje bij beetje gerealiseerd in de geest van een elite, van grote persoonlijkheden die zo de dragers zijn van een scheppende *élan d'amour*, aldus Bergson. Indien dergelijke persoonlijkheden zich tenvolle bewust zijn van hun heilbrengende taak en indien hun intuïtief vermogen groot genoeg is, kan worden gesproken over mystici. Dezen zijn exponenten van een dynamische, universele religie die, nog steeds volgens Bergson, haar volmaakte expressie vindt in de christelijke mystiek met onder andere de apostel Paulus, Sint-Franciscus en Catharina van Siena. De Franse filosoof geeft hier de voorkeur aan de christelijke mystiek omdat enkel in de christelijke vorm de mystieke contemplatie één is met de 'actie' die er op gericht is de andere mensen mee te verheffen. Enkel dan zou de eenheid met God totaal zijn en kan God de Vader worden van alle mensen.

Deze poging om de mensen binnen te leiden in een open gemeenschap met een dynamische godsdienst, verloopt niet probleemloos daar de mens zowel instinctmatig als intellectueel gericht is op de aarde en niet op de hemel. Om deze moeilijkheid te overwinnen zal uiteindelijk het levende voorbeeld van de mystici zelf belangrijk zijn, waarbij Christus als het voorbeeld bij uitstek kan gelden. De mystici zullen daarbij nooit méér kunnen zijn dan de onvolledige navolgers van de Christus van de Bergrede, van de Christus van de evangeliën (Bergson, pp. 253-254).

Men kan hier een kleine stap terugzetten naar het verhaal van Samson en het judaïsme. Is Christus aan de ene kant in de lijn te plaatsen van de profeten van Israël, dan is het evenzo het geval dat het christendom precies ten aanzien van het jodendom uit het oude testament een fundamentele transformatie betekent. Tegenover een godsdienst die zich essentieel als nationaal voordoet, tegenover een god die zijn macht en rechtvaardigheid vóór alles tegenover en ten gunste van 'zijn volk' toont, verschijnt met Christus en het christendom een God van liefde die zich liefdevol richt tot de hele mensheid. Ik zeg niet dat de joodse godsdienst intrinsiek een statische godsdienst is en zal blijven, ik stip hier alleen aan dat er binnen het joodse geloof een interpretatie bestond en bestaat die alle kenmerken van een gesloten gemeenschap vertoont. Dat laatste is een gegeven dat men trouwens ook in het christendom en de islam kan aantreffen.

Zoals hierboven gesteld, verloopt de overgang naar een open gemeenschap met een dynamische, universele godsdienst niet zonder problemen. Het blijft een open vraag welke gemeenschapsvorm de mens zal kiezen, hij heeft wat dat betreft zijn lot in eigen handen. Op het eerste gezicht lijkt de keuze voor de open gemeenschap met haar dynamische godsdienst nochtans voor de hand liggend en dit in de overtuiging namelijk dat de toekomst van de mens enkel veilig is in de handen van een God van liefde die zich zonder enige terughoudendheid richt tot alle mensen die geleefd hebben, nu leven en morgen zullen leven. Toch lijkt deze keuze problematisch, blijkbaar ook voor hen die zich lid van een universele godsdienst noemen. Men kan Bergson volgen (p. 349), wanneer hij ter zake wijst op de klaarblijkelijke gerichtheid van de mens op de wereld – de geschiedenis ondersteunt deze uitspraak volledig. Wellicht is er echter een nog gevaarlijker bron van ontsporing: een die rechtstreeks de mogelijkheid van geweld in zich draagt, met name het egocentrisme dat een wezenlijke eigenschap van de mens is.

Over het egocentrisme

Met Arnold Toynbee zouden we het egocentrisme een gevolg kunnen noemen van de erfzonde in die zin dat het egocentrisme waarbinnen de mens zich in het centrum van het universum waant, diezelfde mens voor een verschrikkelijk dilemma plaatst. Aan de ene kant is de gerichtheid op zichzelf een noodzakelijk kenmerk van elke mens. Niet alleen is dit het geval omdat de mens nu eenmaal een spatio-temporeel bepaald wezen is, maar ook is het zo dat deze gerichtheid de onafhankelijkheid en autonomie van het individu tegenover zijn omgeving en het universum waarborgt. Aan de andere kant is zij tegelijk een morele en intellectuele dwaling, want geen enkel mens is het centrum of heeft het recht zich als het centrum van alles te zien. Dit toch geloven en er naar handelen leidt tot de zonde van de hybris die in diverse mythologieën de dood van de overtreder meebrengt. Dit egocentrisme nu totaal uitschakelen houdt echter op zijn beurt

een gevaar in, omdat dit zou neerkomen op een zichzelf uitdoven, op een door zijn omgeving en door het universum totaal opgeslorpt worden. Zowel in het ene als in het andere geval wordt de mens geconfronteerd met het lijden. In beide gevallen lijkt dit lijden op het eerste gezicht zinledig.

Hoe heeft de mensheid dit dilemma in de loop van zijn geschiedenis opgelost? Dit probleem raakt heel uitdrukkelijk de relatie tussen het individu en zijn omgeving, tussen de enkeling en zijn medemensen en uiteindelijk tussen de mens en de absolute realiteit die hem overstijgt – God. Globaal genomen kan men in de geschiedenis op deze uitdaging twee antwoorden onderscheiden. Een eerste antwoord bestaat erin dat de persoon en, uitgebreid, de collectiviteit de egocentrische karakteristiek maximaal wil invullen. Een tweede antwoord voltrekt zich vanuit de onbaatzuchtige houding van de mens die ten aanzien van zijn medemensen van zijn egocentrisme afstand doet. In het optreden van Christus die Zijn leven geeft voor de anderen zien we een van de prachtigste en hoogst mogelijke voorbeelden van deze opheffing van het egocentrisme.⁴ We komen hierop terug.

Ik blijf eerst stilstaan bij het antwoord van de maximale invulling van het egocentrisme. De mens die hiervoor kiest, streeft daarbij naar de bevestiging en uitbreiding van de eigen macht, al dan niet gesanctioneerd door een goddelijk optreden. Door de verbinding tussen een godheid en een welbepaald land of volk, ontstaat een collectief egocentrisme en een uitverkoren-volk-mentaliteit die zich geroepen voelt om aan die god én aan de eigen macht in naam van die godheid uitgeoefend, de heerschappij over de anderen te geven. Voorbeelden hiervan zijn legio: van Samson tot Dea Roma en de cultus van Divus Caesar. Een hallucinant voorbeeld hiervan treft men aan in *Deutoronomium*:

Wanneer de Here, uw God, u in het land gebracht zal hebben, dat gij in bezit gaat nemen, en Hij voor u uit vele volken verdreven zal hebben...zodat gij hen verslaat, dan zult ge hen volkomen met de ban slaan...en hun geen genade verlenen...uit de steden van deze volken die de Here, uw God, u ten erfdeel zal geven, zult gij niets wat adem heeft, in leven laten...(Deutoronomium 7, 1-4).

Een legitieme interpretatie van deze tekst kan zijn dat de oorlog is losgemaakt uit de context van de staat en geplaatst binnen het kader van de Goddelijke uitverkiezing van Israël. Of met andere woorden, het uitmoorden van de vijand maakt deel uit van de oorlog die God voor Israël voerde.⁵

Ook in latere tijden hebben vertegenwoordigers van de zogenaamde universele godsdiensten zich niet aan de lokroep van de macht binnen het egocentrisme weten te onttrekken. Toen keizer Constantijn in de vierde eeuw het christendom tot staatsgodsdienst uitriep, dreigde het geïdentificeerd te geraken met een aardse politieke mogendheid. Uiteindelijk heeft de Kerk op deze uitdaging die haar diepste kern beroerde, geen valabel antwoord gevonden. Ook de oprichting van een *Respublica Christiana*, die in principe ruimte wou

scheppen voor alle mensen, is niet succesvol geweest. Integendeel, het ging van kwaad naar erger: de Kerk als instelling ging zichzelf uiteindelijk vergoddelijken, zichzelf als doel voorstellen. Hierdoor werd zij enorm gevoelig voor politieke macht, een streven dat voor de Kerk een tragisch dieptepunt bereikte in de pauselijke aanspraak op de wereldheerschappij in de gregoriaanse hervorming en in de investituurstrijd van de elfde en twaalfde eeuw. Van toen af ging het duidelijk bergaf. Ondanks de waarschuwingen van goedmenende gelovige mannen en vrouwen werd het pausdom én met hem de Kerk het toneel van innerlijke twisten: pausen traden op als krijgsheren en wereldlijke heersers. Het christendom werd uiteindelijk niet meer gezien als het geloof dat steunde op een zichzelf opofferende liefde, maar als een middel om macht te verwerven. De interne scheuring en de godsdienstoorlogen van de zestiende en zeventiende eeuw zijn hiervan een logisch gevolg. Aansluitend bij deze nefaste ontwikkeling kan men zich vragen stellen bij het negentiende eeuwse optreden van de Pauselijke Staten in de periode van de Italiaanse eenmaking. Bedenklijk zijn ook bepaalde fracties binnen de Kerk die onlangs hard van leer trokken tegen de door paus Johannes-Paulus II ingerichte gebedsdagen van Assisi, een initiatief dat men toch een uiting van een universele gerichtheid kan noemen. Een inhoudelijk analoge ontwikkeling treffen we aan in de islam en bij bepaalde fracties van het huidige jodendom.

Een volmaakte maatschappij van ‘zuiveren’

Nauw verbonden met dit egocentrisme is er een historisch fenomeen dat in de loop van de geschiedenis reeds miljoenen slachtoffers heeft gemaakt, namelijk de wil om op deze wereld een perfecte samenleving uit te bouwen. Hierover mag natuurlijk geen misverstand ontstaan. Er naar streven om het leven op deze wereld beter te maken of er voor ijveren dat de samenleving moreel hoogstaand wordt en blijft, is een houding waar geen zinnig mens iets zal tegen hebben. Maar het is een feit dat precies hier desastreuze ontsporingen zijn gebeurd waarover Alexis de Tocqueville puntig en terecht opmerkte: “telkens men op aarde de hemel wil creëren, schept men niet de hemel maar creëert men de hel”. Hiervan zijn – in twee varianten – talloze voorbeelden te geven. De vestiging van de volmaakte maatschappij kent een seculiere variant zoals men die aantreft in de pogingen van Robespierre tijdens de Grande Terreur van 1794⁶ of nog in het optreden van bepaalde communistische leiders zoals Lenin en Stalin of bij het streven naar het hitleriaanse derde rijk.

Ouder en niet minder destructief is de religieuze variant van dit streven. Zo was er het optreden van Simon Ben Giora, een van de leiders van de joodse opstand van de Sicariërs tegen de Romeinen in de jaren 66-70. Deze rebellen waren er van overtuigd dat het Messiaanse vredesrijk slechts met geweld gerealiseerd kon worden. Simon die een reddend ingrijpen van God verwachtte,

werd uiteindelijk gearresteerd en berecht. Zijn beweegredenen waren klaar en duidelijk. Hij wilde met geweld een Godsrijk op aarde stichten en onder Gods regering zou een volmaakte samenleving, zonder zonden mogelijk zijn. Om dit te bereiken moest evenwel eerst de onvolmaakte, zondige samenleving vernietigd worden. En zij die deze imperfecte gemeenschap trouw bleven, waren per definitie Gods vijanden die zoals in psalm 92, vers 10 wordt gesteld het ergste moeten vrezen:

Ja, uw vijanden, Jahweh, lopen hun bederf tegemoet en alle boosdoeners worden verstrooid.

Dat gematigde joden dit afwezen en dat ook Jezus in zijn rede over de laatste dingen waarin hij waarschuwt dat velen in Zijn naam het volk zullen trachten te misleiden, een dergelijk gewelddadig optreden afkeurde, kon de opstandelingen niet tegenhouden. Vanuit een absoluut geloof in het eigen grote gelijk werd ondubbelzinnig voor een gewelddadige actie gekozen.⁷ Het optreden van Simon is geen alleenstaand geval gebleven. In de loop van de verdere geschiedenis treden herhaaldelijk individuen en groepen naar voren die in naam van hun god een zogenaamd zuivere maatschappij willen oprichten. Als illustratie kan men verwijzen naar de gruweldaden in de veertiende eeuw van Fra Dolcino en zijn Apostelbroeders, naar de denkbeelden van de radicale fractie van de hussieten in de vijftiende eeuw en, een eeuw later, naar het optreden van de wederdopers in Münster tijdens de kortstondige theocratie van 'koning' Jan van Leiden.

Het is hier onbegonnen werk om de wereldgeschiedenis volledig te doorlopen. Wel kan men er op wijzen hoe sterk de beweegredenen van het moderne religieuze terrorisme verwant zijn aan dit met Goddelijke hulp streven naar een volmaakte maatschappij van 'zuiveren'. In dat zelfde bedje ziek past ook het optreden van sommige groepen binnen het katholicisme met hun roep om herstel van normen en waarden. Ook hier moet men zich inderdaad afvragen of het streven naar een herstel van die zogenaamde authentieke normen en waarden in casu al niet een grens heeft overschreden.

In ieder geval zijn er redenen om ons zorgen te maken omdat beide fenomenen twee kenmerken van religieus denken vertonen die in het verleden telkens zeer gevaarlijk bleken te zijn, met name de apocalyptische sfeer en het fundamentalisme.

Wat de aanwezigheid van het apocalyptisch gedachtegoed aangaat, is men ten onrechte wellicht geneigd dit te plaatsen in een ver verleden. Dit wil niet zeggen dat men de elfde-eeuwse monnik Raoul Glaber moet navolgen die met opgestoken vinger allerlei fenomenen interpreteerde als zovele 'tekenen van naderend onheil'. Wel dat men attent moeten blijven. De terminologie gebruikt zowel door Bin Laden als door president Bush over de strijd tegen het 'kwaad' of over het rijk van de duivel en de as van het kwaad, maakt Raoul Glaber tot op zekere hoogte opnieuw actueel. Men zou hiertegen kunnen opwerpen dat de

uitspraken van Bush en Bin Laden louter retoriek zijn, bedoeld voor de achterban en/of de kiezers. Dat is best mogelijk, maar het blijft een feit dat wanneer men bepaalde zaken maar genoeg herhaalt de erdoor opgeroepen perceptie werkelijkheid wordt. Het succes van rampenfilms allerhande waar de (westerse) mensheid telkens maar op het nippertje wordt gered of van films die de antichrist opvoeren, is wat dat betreft een teken aan de wand.

Een dergelijk demagogisch verbalisme doet het 'wij-tegen hen-gevoel' alleen maar toenemen. Het onthult bovendien een mogelijk gevaarlijk mechanisme binnen een als universele godsdienst vermomde tribale moraal. De eindtijdverwachting houdt ongetwijfeld verschrikking in, maar steunt tevens en zelfs op de eerste plaats op hoop dat het ooit, op een welbepaald moment, beter zal worden. Volgens Bernard McGinn, nog steeds de auteur van een van de beste werken over de antichrist, is dat kenmerk precies de reden dat zelfs in een sterk geseclariseerde maatschappij, het apocalyptische denken standhoudt. De mens kan nu eenmaal niet leven zonder hoop.⁸ Nu heerst vandaag in grote delen van de wereld een diepe onvrede met de eigen situatie. Er is het schier uitzichtloze lot van de Palestijnen, er zijn de penibele leefomstandigheden in veel Afrikaanse en Aziatische landen en er is ook het *unheimlich* gevoel dat in de westerse wereld manifest aanwezig is. Het grote aantal zelfmoorden liegt er niet om. Wanneer nu handige demagogen er in lukken om die onvrede met de eigen tijd te plaatsen in een religieus kader waarbij zij kunnen doen geloven dat dit alles veroorzaakt wordt door de andersgelovigen of ongelovigen, in de brede betekenis van dit woord en dat bijgevolg een bevrijding uit de handen van die 'anderen' noodzakelijk is, om het eigen geluk te vinden, dan creëren deze populisten een situatie waarin de verwachting van een eindstrijd, een soort van definitieve heilige oorlog, de misleidende functie krijgt van een theodicee. In de zin van: het vooruitzicht van een komende verlossing maakt het huidige lot dragelijk. Nu kan dit laatste wel op een passieve manier geïnterpreteerd worden en aanzetten tot een geduldig wachten tot de boosdoeners met hun god en hun beschaving verdwijnen. Maar vaak valt op hoe deze quiëtistische houding omslaat in actie en terreur.⁹ Van de joodse opstand tegen de Romeinen tot het optreden van Al Qaeda, steeds duikt ditzelfde fenomeen op: de persoonlijke animositeit van elitaire enkelingen wordt omgezet in een populistische religieuze beweging tegen de 'ongelovigen', tegen de 'grote Satan'!¹⁰

Draagt het apocalyptische taalgebruik van de republikeinse presidenten Reagan en Bush sr. en jr. dat ze bovendien aan effectieve militaire actie hebben gekoppeld, ook niet alle elementen van een eindstrijd in zich? Samuel Huntingtons pessimistische visie op de toekomst als een tijd van botsende beschavingen, geeft voedsel aan dit inzicht. Zijn meer recente werk, *Who are we?*, sterkt die overtuiging. Hij stelt de eenentwintigste eeuw voor als de eeuw van de religie waarin overal ter wereld – met uitzondering van West-Europa – mensen zich keren naar de godsdienst om soelaas te vinden en om hun identiteit te ontdekken. Daarbij poneert hij dat de Amerikaanse bevolking haar eigenheid,

die blank, Engelstalig en protestants moet zijn, dient te revitaliseren. In samenhang met zijn *Botsende Beschavingen*, vormt deze visie een merkwaardig voorbeeld van een denken dat eigen is aan een gesloten gemeenschap en van een statische godsdienst waarin de leden worden opgeroepen hun plaats te verdedigen.¹¹

Apocalyptiek en fundamentalisme

De apocalyptisch voorstellingen die de dag van vandaag opduiken, lopen parallel met een religieus fundamentalisme. Hoewel de apocalyptiek naar de toekomst verwijst en het fundamentalisme naar het verleden kijkt, versterken beide gezindheden elkaar voortdurend in die zin dat de beloften voor de toekomst altijd verwijzen naar en steunen op de zuiverheid van de oorspronkelijke boodschap. In de kern van de fundamentalistische levensbeschouwing zijn vooral drie elementen belangrijk. Vooreerst is er de onvrede met de eigen tijd die men als te modern aanvoelt. Vervolgens wendt men zich als reactie hiertegen, tot een bepaalde periode uit het verleden die men idealiseert en tenslotte verabsoluteert men de waarden die men in dat geïdealiseerd verleden meent terug te vinden. Geeft men aan dit alles een religieuze dimensie dan ontstaat een radicaal statisch godsbegrip en een gesloten gemeenschapsmentaliteit die precies via haar verbinding met het religieuze apocalyptische gedachtegoed een zeer explosieve cocktail vormt. “Fundamentalisme is, evenals imperialisme, een poging om één enkele manier van leven op te leggen aan een plurale wereld”.¹² Dit is zonder enige twijfel één van de gevaarlijkste situaties waarin onze wereld kan terechtkomen. Het gegeven dat aanhangers hiervan, ondanks hun afwijzing van de westerse moderniteit, toch gretig gebruik willen maken van haar techniek, gaande van internet tot het atoomwapen, maakt het toekomstplaatje nog bedenkelijker.

In al deze gevallen valt op hoe een godsdienst van liefde, behorend tot een open gemeenschap verwordt tot een godsdienst van een gesloten gemeenschap. In feite zijn het alle loten geworden van een statische godsdienst die zich het centrum van het universum wanen en iedereen daaraan ondergeschikt willen maken. Zo bekeken, oogt de toekomst voor de mensheid somber en gevaarlijk. Gelukkig is er een alternatief, kan de mens gebruik maken van zijn mogelijkheid tot kiezen, kan hij met andere woorden ten aanzien van de problematiek van het egocentrisme een andere keuze maken.

Het alternatief van de liefde

Het optreden van Christus als voorbeeld van een onbaatzuchtige en zichzelf opofferende liefde die toelaat om de egocentrische houding zo veel mogelijk af te zwakken of te overstijgen, kwam al ter sprake. Dit impliceert een keuze voor

een authentiek universele godsdienst die alle mensen als naaste, in hun eigenheid en verscheidenheid respecteert. Hierin ligt niet enkel een taak voor de individuele gelovige maar ook een plicht voor de religieuze leiders, die zich hopelijk durven manifesteren als de geestelijke elite waarover Bergson het heeft.

Deze keuze kent een belangrijke implicatie. Om in onze geglobaliseerde wereld, die universele liefde waar te maken en de open gemeenschap te realiseren, moet men de diversiteit van het menselijk bestaan niet alleen slechts tolereren, maar voluit positief waarderen. Meer dan ooit is de mensheid door de veelvuldige wereldwijde contacten op verbondenheid aangewezen. Is dit vandaag niet de proef voor alle leden van een universele godsdienst of zij de Goddelijke aanwezigheid ook in de 'vreemdeling' willen zien? Nu is het wel zo dat we in alle teksten van de wereldreligies passages staan die men als uitingen van een bekrompen particularisme vol argwaan tegenover de vreemdeling kan ervaren. Maar ook zijn er teksten die precies oproepen tot meevoelen met en liefde voor de ander. Welke versie zal bepalend zijn?

Zekerheid hierover bestaat niet, wel hoop als een actieve deugd die het mogelijk maakt dat de huidige generatie zal leren uit de geschiedenis, de geschiedenis die is: "een lange, trage reis naar verlossing" waarbij – om te eindigen in de geest van Toynbee – men gebruik kan maken van de middelen die God geeft om de mensheid tegen zichzelf te behoeden.¹³

Noten

¹ Gerrit Manenschijn, *Riskante humaniteit. Over de civilisatie van de gewelddadige mens*. Tielt, Lannoo, 2002, pp. 279-281.

² Karl Popper, *De open samenleving en haar vijanden*. Rotterdam, Lemniscaat, 2007.

³ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Parijs, PUF, 1976, p. 241.

⁴ Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*; Nederlandse vertaling: *Godsdienst en geschiedenis*. Bussum, F.G. Kroonder, 1957, pp. 8-9, 32, 46, 93-94, 282-283; zie ook: Arnold Toynbee, *A Study of History*. Londen, Oxford University Press, 1969, VII, pp. 717-718.

⁵ Hans G. Kippenberg, 'Heilige oorlogen: godsdienstwetenschappelijke aspecten', in: Martin Gosman & Hans Bakker, red., *Heilige oorlogen. Een onderzoek naar historische en hedendaagse vormen van collectief religieus geweld*. Kampen-Kapellen, Kok Agora-Pelckmans, 1991, pp. 21-23.

⁶ Zie Ruth Schurr, *Fatale zuiverheid. Robespierre en de Franse Revolutie*. Amsterdam, De Bezige Bij, 2006. De hoofdtitel, *Fatal Purity/Fatale zuiverheid* geeft zeer goed de tragische betekenis weer van Robespierres optreden.

⁷ Gerrit Manenschijn, o.c., pp. 255-256.

⁸ Bernard McGinn, *De Antichrist*. Baarn, Tirion, 1966 (1994), p. 314.

⁹ Hans G. Kippenberg, o.c., p. 27.

¹⁰ Jonathan Sacks, *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*. Zoetermeer, Meinema-Pelckmans, 2005, p. 254.

¹¹ Zie Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remake of World Order*, 1996; Idem, *Who are We? America's Great Debate*. Londen, Simon & Schuster, 2004.

¹² Jonathan Sacks, o.c., p. 257.

¹³ Idem, p. 264-266.