

## DE ONTVOERING VAN EUROPA

*Han J. Adriaanse*

Europa is een halfmythologische grootheid. Haar mythologische aard treedt aan de dag, als het spraakgebruik overgaat van 'het Westen' op 'het Avondland'. Dan wordt gesproken van 'de gang der wereldgeschiedenis', van 'de volheid der tijden', van 'ondergang' niet slechts van de zon, maar ook van de cultuur. Dan wordt steeds ook met ernst en plechtigheid van het christendom gesproken als de geestelijke kracht die door deze gebeurtenissen bepaald is en die ze van haar kant geconcretiseerd heeft. Avondland is zodoende te karakteriseren als ik — ik citeer maar eens een theoloog, Hugo Rahner — het land "waarin de eerste en niet weer ongedaan te maken belichaming (Leibwerdung) van de kerk zich voltrokken heeft"; het Avondland is "geconsacreerd door de kruisdood Gods en daarom telkens opnieuw geschikt om Morgenland te worden. (...) Avondland is dus overal daar, waar de schaduw valt van de gekruisigde God"<sup>1</sup>. De vraag is natuurlijk, of dit allemaal waar is. Die vraag moet bij mythologische grootheden echter nooit geprest worden. Ze bestaan in verhalen en verhalen willen op passende momenten in de herinnering teruggeroepen en opnieuw verteld worden : ironisch, weemoedig, enthousiast, protesterend, leerzaam of om nieuwe wegen te wijzen.

Zo'n moment zou nu wel eens opnieuw aangebroken kunnen zijn. Aan de reeks van beslissende ogenblikken die een opnieuw-vertellen van het verhaal nodig maakten — te denken is bijvoorbeeld aan de tijd na de vrede van Münster, toen katholiek en protestant voorgoed gescheiden werden, of aan de Franse Revolutie en het einde van het Heilige Roomse Rijk, of aan het einde van wat Stefan Zweig genoemd heeft 'Die Welt von gestern' (toen de eerste wereldoorlog uitbrak), of aan het einde van de wereldmacht Europa sinds ongeveer 1945 — aan deze reeks van beslissende tijdstippen wordt in onze dagen een nauwelijks te geloven nieuwe schakel toegevoegd. Het Europa nà 1992, dat geesteskind van langdurige en moeizame onderhandelingen, is nog voor zijn geboorte ingehaald door een wilder en sterker verschijning, het Europa van na 1989. Meer dan een jaar hebben de gebeurtenissen in Midden- en Oost-Europa ons allen in spanning gehouden en de storm is nog bij lange na niet geluwd. Naast deze om zo te zeggen interne redenen om de mythe van Europa te hernemen is er ook een externe reden. Europa kan zich niet meer alleen op de wereld wanen. Buiten haar zijn er de Verenigde Staten en Japan en de tumultueuze Arabische wereld en niet te vergeten de arme en

armste landen in Afrika, Latijns Amerika en Azië. Het beeld van Europa wordt niet meer enkel van binnen uit bepaald.

Iedere hervertelling van de mythe zou deze nieuwe aanleidingen, de externe zo goed als de interne, op de een of andere manier moeten verdisconteren. Wat is Europa in het licht van deze nieuwe verhoudingen en wat zal het zijn? Adequaat — dat wil zeggen in overeenstemming met de ietwat ontnuchterde stijl van dit tijdperk — laat zich deze tweeledige alleen in een *meerdimensionale* beschouwing behandelen. Voorbeeldig voor zo'n gedifferentieerde aanpak vind ik de bijdrage van C.F. von Weizsäcker aan het in 1987 op Castelgandolfo gehouden colloquium over *De gevolgen van Europa*. Von Weizsäcker gaf zijn voordracht de titel mee 'De lijst en het beeld'<sup>2</sup>. Het beeld is Europa, de omlijsting is de huidige mensheid. Zonder die omlijsting is het beeld onbegrijpelijk. Europa zonder de rest van de mensheid te willen bekijken, zou provincialisme zijn en dat is heden ten dage dodelijk. De verhouding tussen Europa en de buiten-europese wereld wordt dan onder drie gezichtspunten beschouwd: cultureel, politiek en economisch, waarbij er twee rondgangen door de stof gemaakt worden, in de eerste plaats om de stand van zaken weer te geven en in de tweede plaats om de opgaven, die zich hier stellen uit te werken. Het is dus een betoog in 2x3=6 onderdelen en ik denk, dat alleen op zo'n soort manier de perspectievenrijkdom verkregen wordt, die nodig is om een verhaal ook voor veeleisende hoorders spannend te maken. Wat is in dat verhaal echter de rol van filosofie en theologie? Op die vraag wil ik me uit hoofde van mijn belangstelling en competentie concentreren, waarbij ik me nog iets meer op de theologie zal richten dan op de filosofie. Wat voor de een in de huidige situatie geldt, geldt evenwel verregaand ook voor de ander.

### Filosofie en theologie

Ik wil proberen aannemelijk te maken, dat de huidige en toekomstige rol van filosofie en theologie beide — dus van die twee vormen van denken die zich van andersoortig denken onderscheiden, doordat ze op de een of andere manier het reëel oneindige tot voorwerp hebben — de rol is van één, die aan de kant staat, die bij alles wat er gebeurt niet zelf betrokken is, maar het van een afstand waarneemt en er getuige van is. Wat ze zien, is de ontvoering van Europa, — zulks in meer dan een betekenis. Hun getuigenis strookt met een eeuwenoud geheugen; dat bepaalt hun wijze van waarnemen en hun manier van uitdrukken. Men kan ook zeggen, dat hun rol die van de *herinnering* is. Ze confronteren de ontvoerde met de gevaren en beloften van haar situatie. Ze waarschuwen, klagen, bezweren, steeds echter in de ingehouden, zakelijke toon die de getuige past:

hun getuigenis is voor alles *beschrijving* van de toedrachten en de standen van zaken, — deze overigens wel in hun wijdste, ultimatieve horizon gezien. Bekend is hierbij, dat allebei — en zeker de theologie — vroeger een andere rol speelde. Filosofie en vooral theologie zijn in de geschiedenis van Europa figuren, die een gedaanteverwisseling hebben doorgemaakt. Die ontvoering van Europa voltrok zich aanvankelijk niet zonder hun toedoen. Staan ze nu aan de kant, eens bevonden ze zich in het centrum der gebeurtenissen en ging van hen de kracht uit, die de handeling aandreef. Met zulke veranderlijke figuren weet je nooit, waar je aan toe bent. Zijn het tricksters, bedriegers die uit de culturen van zovele volkeren bekend zijn? En wie bedriegen ze dan: anderen, of ook zichzelf? En ik, die u het verhaal vertel: ik ben ook theoloog/filosoof of filosoof/theoloog. Bedrieg ik u ook? Genoeg intrigerende vragen; laten we terzake komen.

Het spreken over 'De ontvoering van Europa' ontleen ik aan een geschrift waarvan ik veel geleerd heb en waarbij ik me in het volgende dan ook in velerlei opzicht zou willen aansluiten, het ongeveer vijfendertig jaar geleden verschenen boek *El rapto de Europa* van de Spanjaard Luiz Diez del Corral<sup>3</sup>. Het woord 'rapto' in deze titel betekent tegelijk 'ontvoering' en 'vervoering', 'verrukking', 'extase'. Gezinspeeld is met deze titel natuurlijk op de bekende mythe van de dochter van Agenor en het is inderdaad daarin, dat Diez del Corral zijn uitgangspunt neemt. In het lot van Europa, door de stier ontvoerd uit Phoenicië naar het eiland Kreta, alwaar zij, naar de schildering van Horatius, uitbrak in een vertwijfelde klacht, toen echter van Venus te horen kreeg, dat het Jupiter zelf was die haar tot vrouw genomen had, zodat haar ellende een grote belofte in zich borg: "tua sectus orbis/nomina ducet"<sup>4</sup>, — in haar lot weerspiegelt zich het lot van het werelddeel dat haar naam draagt.

Waarin bestaat de ontvoering van het werelddeel Europa? Wat zijn de kenmerken van de ontwikkeling waarin het is meegesleept, waarin het zich maar al te graag heeft laten meeslepen? De filosoof Karl Jaspers beklemtoont vooral de hoge vlucht die de techniek op Europese bodem genomen heeft en daarin ligt zonder twijfel ook de meest in het oog springende trek. Er is bijna geen sector van het menselijk leven en samenleven die niet geraakt wordt door de veranderingen welke uit de toename van technische hulpmiddelen resulteren, veranderingen zó snel, zó diep ingrijpend en zó onstuitbaar, dat ze inderdaad aan een ontvoering doen denken. Maar hoe is dit zichzelf versnellende proces op gang gekomen? Wat waren de randvoorwaarden en de oorzaken ervan? Deze vraag verdient evenzeer een antwoord en daartoe zou ik willen wijzen op de beroemde 'Vorbemerkung', die Max Weber aan zijn verzamelde opstellen over de godsdienstsociologie heeft laten voorafgaan: beslissend voor het op gang komen van dat proces was, zo zegt hij daar, was niet zozeer de geografische of klimatologische of ethnografische of antropologische gesteldheid van Europa, maar het eigenaardige *rationalisme* van

zijn cultuur, een rationalisme dat alle sectoren daarvan — van de economie en het rechtssysteem tot aan de kunst en de religie — doortrok.

Van welke aard is nu echter dit rationalisme dat Europa ontvoerd zou hebben? Iedere poging tot verklaring moet, zo zegt Weber, voor alles de economische factoren in aanmerking nemen. Maar, zo vervolgt hij dan, dat mag niet inhouden, dat de 'umgekehrte Kausalzusammenhang' vergeten wordt. Bedoeld is de afhankelijkheid van geestelijke factoren, met name bepaalde soorten van levenswandel. En dan zegt hij: "Tot de belangrijkste vormende elementen van de levenswandel behoorden in het verleden overal de magische en religieuze machten en de ethische voorstellingen die in het geloof daaraan waren verankerd"<sup>5</sup>. Ook het Westerse rationalisme is dus minstens ten dele van religieuze oorsprong. Dat is een punt, waarop Diez del Corral sterke nadruk legt. Hij meent, dat dit rationalisme zelfs uitgaat van "het innigste en subtielste element van de Europese geschiedenis: het Westerse christendom". Voor deze visie beroept hij zich op een uittaling van de socioloog Hans Freyer, die zegt: "Het rijk van de rede begint midden in het Rijk Gods, want het is niet iets anders dan dit, maar het is erin ingebouwd, net alsof een vermetele constructie van gedachten in het geloof binnengehaald werd; in het Rijk Gods zelf concentreert zich, spant zich, rekt zich als het ware de Rede"<sup>6</sup>.

Hier ligt een knooppunt van mijn gedachten. Heeft Freyer gelijk, dan worden hier minstens drie perspectieven tegelijk geopend. In de eerste plaats wordt een licht geworpen op het begrip secularisatie, in de tweede plaats ligt hier een aanwijzing voor de verdere uitleg van het begrip ontvoering en in de derde plaats ontspringen hier gedachten over de functie van de theologie en de filosofie. Op ieder van deze perspectieven wil ik ingaan; waarbij het in verband met ons thema vooral op het derde en laatste aankomt.

Wat het thema 'secularisering' aangaat: dit begrip betekent weliswaar een opheffing van de religieuze macht of geldigheid, edoch een opheffing die tegelijk als verwerkelijking kan worden aangezien. In die zin wordt er ook meermalen door Diez del Corral over gesproken. Zo zegt hij ergens: "De Europese cultuur is in haar wezen een gesecculariseerde cultuur. Onder bepaalde gezichtspunten betekent dit zonder twijfel een verregaande besnoeiing van de religieuze waarden, maar het toont ook de hun eigen buitengewone kracht. Het wonder van deze altijddurende werkzaamheid van het door Christus uitgestrooide zaad en de tweeslachtigheid — negatief en positief — van het daaruit resulterende culturele gevolg, de secularisatie, vormen een van de meest mysterieuze wonderen van het christendom en de produktiefste sleutel voor het begrijpen van de Westerse geschiedenis in haar uniekheid"<sup>7</sup>.

Ten tweede: ontvoering. Deze impliceert verandering van plaats. In de oorspronkelijke mythe ging Europa van Phoenicië naar het eiland Kreta; in het

door Freyer ontsloten perspectief trekt de Europese cultuur dankzij haar bijzondere rationalisme weg van eigen bodem en gaat ze de hele wereld in. Er vindt een wereldwijd proces van europeïsering plaats. Europa geeft zichzelf weg ('entäufert sich'); het wordt vervreemd. Ook dat is een punt dat door Diez del Corral treffend tot uitdrukking wordt gebracht. Hij legt deze betekenis van 'ontvoering' uit met behulp van een vergelijking van de 'Oude Wereld' met de antieke. Niet zonder dramatiek schildert hij het vooruitzicht, dat Europa achterop zal raken, net als dat eens gebeurde met Griekenland, het toenmalige centrum van de cultuur. Evenals de Griekse polis het onderspit dolf tegen het Romeinse imperium, zo zal de Europese wereld der zelfstandige staten en staatjes door de hier en daar ontstane supermachten worden overvleugeld. "Staan wij Europeanen op het punt, te verdwijnen, worden wij tot nieuwe 'graeculi' juist op het moment waarop de gehele wereld vereuropeïseert?"<sup>8</sup> Wel, de vergelijking die Diez del Corral hier trekt is niet vrij van overdrijving, maar deze 'Entäufierung' — deze zelfprijsgave, deze veruitwendiging, deze vervreemding, waarop hij zinspeelt, wordt ook door vele andere auteurs beklemdoond.

Tenslotte : In de geciteerde zin van Freyer is sprake van een vermetele constructie van gedachten. Het Westerse rationalisme dat Europa ontvoerd en in vervoering gebracht heeft, is, zo zou ik willen zeggen, een rationalisme van gedachtenbouwsels, van ideeën. Het is, anders gezegd, een *ideologie*. Op dit punt moet ik iets uitvoeriger worden.

## Ideologie

In eerste instantie is het beladen woord 'ideologie' in neutrale zin te nemen. Het beduidt niets anders dan ideeëncomplexen, gedachtenconstructies. Het woord is van toepassing op het Europese rationalisme, niet omdat zulke ideeëncomplexen en conceptuele bouwsels in de culturen van andere continenten ontbreken, maar omdat ze in die van dit continent tot excessieve ontwikkeling gekomen zijn. Ik heb het oog op wat bekend staat onder de naam 'wetenschap en techniek'. Nergens is het gebouw van wetenschappelijke theorieën en technische procédés zo hoog opgetrokken als in Europa, nergens zijn de waarneming van de wereld en de omgang met haar zo systematisch door wetenschap en techniek, door 'ideologie' dus, gestempeld. Dergelijke uitspraken prikkelen tot tegenspraak, ik weet het. Dat is echter niets vreemds, wanneer er mythen verteld worden. Ik zal niet proberen, eerst alle bedenkingen weg te nemen alvorens verder te gaan. Waar het me op aankomt, is het feit, dat de theologie en de filosofie in deze ontwikkeling mee-betrokken zijn. Zij hebben haar, als de seculariseringsthese klopt, zelf opgeroepen; ze hebben in ieder geval lange tijd geprobeerd, gelijke tred

met haar te houden en hebben zich steeds weer met de zich ontwikkelende wetenschap en techniek willen meten. In Europa zijn zo een wetenschappelijke filosofie en een wetenschappelijke theologie tot aanzijn gekomen, die, hoe verdacht of problematisch ze ook in de ogen van de beoefenaars van andere wetenschappelijke disciplines geweest mogen zijn, niettemin een onmiskenbare universitaire allure bezaten en bezitten. Uit het karakter van de Europese filosofie en theologie kan de eeuwenlange confrontatie met wetenschap en techniek niet meer weggedacht worden. Dat geldt, meen ik, zelfs nog voor die varianten van beide, die zich van het universitaire klimaat met zijn methodische atheïsme en zijn strenge eis van toetsbaarheid welbewust verre hebben gehouden. De meest abstruse *Weltanschauung* en het steilste fundamentalisme op Europese bodem verraden, als ze beginnen te filosoferen of te theologiseren, allicht nog dit karakter. Europese filosofie en theologie leunen zwaar op 'ideologie'.

Maar nu moet ook nog een andere betekenis van dit laatstgenoemde woord bedacht worden: niet meer de neutrale, maar een negatieve. Dat het deze betekenis heeft, hoef ik niet te betogen: velen onder ons zullen het niet eens anders kennen dan als een woord met een negatieve gevoelswaarde. 'Ideologie' beduidt gewoonlijk zoiets als het geheel van ideeën dat in een groep de wijze van beleven en handelen bepaalt. Vaak wordt daarbij voorondersteld, dat het gaat om vage, niet bewust gemaakte, maar daarom des te werkzaamere ideeën, die bovendien zo omvattend, zo algemeen zijn, dat ze nagenoeg alle tegenspraak door de feiten kunnen absorberen en aldus vrijwel onweerlegbaar zijn. Ideologieën zijn naar de gangbare opvatting, kortom, even taai als werkelijkheidsvreemd.

*Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, — niemand minder dan Jürgen Habermas heeft die titel geformuleerd en er een uiterst invloedrijk opstel aan gewijd. Dat was in het roemruchte jaar 1968. Sindsdien is er veel teruggenomen en teruggedraaid, maar het denkbeeld om wetenschap en techniek — of in de veelzeggende volgorde van Habermas: techniek en wetenschap — *tout court* als ideologie te beschouwen, is niet verdwenen. Het probleem, waarop met die titel geduid is, doet zich heden ten dage met onverminderde of hernieuwde kracht voor. Het is het probleem, dat wetenschap en techniek zich baseren op methodische principes, die ongevoelig maken voor alle aspecten aan het object van onderzoek, welke voor de instrumentalisering daarvan irrelevant zijn, — ongevoelig maken ook voor het bredere kader waarin het onderzoeksproces zich afspeelt. In de tijd rond 1968 werd vooral het maatschappelijke en politieke kader geaccentueerd. Wetenschappers en technologen werd voorgehouden, dat ze geen oog hadden voor de machtsverhoudingen waaronder ze werkten en zich daardoor tot een willig instrument in de hand van de machthebbers maakten. Zonder dat deze accentuatie ook maar in het minst aan actualiteit heeft verloren, gaat ze in onze tijd vergezeld van een andere, niet minder urgente; ik bedoel de ecologische accentuatie. Het

onheilspellende aan de uitbuiting en vervuiling van de aarde is, dat de macht van wetenschap en techniek hier nog veel tastbaarder in het spel is en dat deze macht niet slechts door één bepaalde klasse, maar virtueel door iedere wereldburger wordt misbruikt. Weten de wetenschappers, — kunnen ze weten, wat ze in waarheid uitrichten, welke krachten ze in de kaart spelen en welke ze blokkeren? Is hun doen en laten niet *ideologie* in de zojuist aangegeven zin van het woord: werking van een onbewuste, door geen maatschappelijke of ecologische realiteit te weerleggen idee?

Ook hier zijn theologie en filosofie mede betrokken. Europese theologie en filosofie leunen zwaar op ideologie, zei ik zoëven. Dat geldt ook in deze zin van dat woord. Hoe de kritiek hier luidt, zal een ieder wel bekend zijn. Theologie — om me daarop te concentreren — wordt *gelijk* gesteld aan ideologie; ja, ze wordt beschouwd als ideologie *bij uitstek*. Die zienswijze is reeds meer dan anderhalve eeuw in zwang: met behulp van de theologie zou de religie haar functie van stabilisering en legitimatie van bestaande maatschappelijke verhoudingen succesvol kunnen uitoefenen. En wat de nieuwe ecologische problematiek betreft, wordt op bepaalde motieven binnen de joods-christelijke traditie gewezen. In deze traditie zouden het machtsdenken en de respectloosheid ten opzichte van de natuurlijke omgeving al van den beginne aangelegd zijn. Op te merken is, dat deze kritiek heden ten dage niet slechts van tegenstanders van het christendom komt: christenen uit andere werelddelen, ook christenen uit Europa zelf voelen zich vaak onbehaaglijk bij de klassieke theologie, die op deze punten zo weinig bij de tijd is. Zij zouden de klassieke theologische paradigma's willen opgeven en voorzover hun überhaupt nog een vorm van theologie aanstaat, moet het er een zijn, die niet zo ideologisch gecompromitteerd is. Ik zal me aanstonds verregaand bij deze zienswijze aansluiten: theologie — en dat geldt *mutatis mutandis* ook voor filosofie — zal zich van de traditionele machtsposities steeds meer moeten losmaken en de buitenstaandersrol op zich moeten nemen waarvan ik in het begin sprak. Voordat we aan de uiteenzetting daarvan toekomen, zou ik echter nog eens willen beklemtonen, hoezeer in de ontvoering van Europa door een vermetel rationalisme de theologie en de filosofie beide *mee*-ontvoerd zijn. En ik zou, anders dan degenen die deze betrokkenheid alleen maar kunnen betreuren en verwerpen, het mysterieus ambivalente daarvan te bedenken willen geven. De verhouding tot de grote traditie van de Europese theologie en filosofie zal voortaan nog slechts gebroken kunnen zijn, maar ophouden kan ze nooit, want de substantie van deze traditie voedt ook nog degene die zich van haar afwendt. Ook deze vervreemding is immers een aspect van de ontvoering.

## De confrontatie met het rationalisme

Nu dan echter, ten overstaan van deze door en door dubbelzinnige ontvoering van Europa : wat kan de rol van theologie en filosofie zijn ? Het antwoord op deze vraag moet van zeer veel nuances abstraheren, die eigenlijk onontbeerlijk zijn. Zo zou genuanceerd moeten worden naar zelfbeeld : heeft men te maken met een theologie of filosofie die zichzelf als wetenschappelijk verstaat of met een die alleen populaire pretenties heeft ? En ook naar referentiepunt zou te nuanceren zijn : gaat het om de rol binnen de Europese context of wereldwijd ? Verder zou genuanceerd dienen te worden naar literaire uitdrukkingsvorm : aforistische, meditatieve of emfatische filosofie kan niet zo maar op een hoop gegooid worden met de discursieve, en die variëteit is nog veel geprononceerder bij de theologie : wie de verschillen tussen hymnische, narratieve, profetische, sapiëntiële of argumentatieve uitdrukkingsvormen ignoreert, begaat weinig minder dan een zonde tegen de geest. Ja, men zou kunnen menen, dat het juist de fout van de filosofie en theologie tot nu toe geweest is, dat ze met dergelijke differentiaties te weinig rekening hielden, bezorgd als ze allebei op hun manier waren om de ene, algemeen-geldige waarheid. Zal de toekomst van hen beide niet veeleer liggen in een ongebreidelde disseminatie ? Misschien. Maar dan nog, zou ik menen, blijft iets gemeenschappelijks over dat al die verschillende nuances samenhoudt en dat is de context van het Westerse rationalisme waarin ze alle staan.

Met deze context is ook de opgave gesteld, die de Europese filosofie en theologie te vervullen hebben. Ze moeten de *confrontatie* met dit rationalisme, met de ideologie die Europa ontvoerd heeft, aangaan. De rest van mijn uiteenzetting zou ik willen besteden aan een poging, enige van de wegen te schetsen waarlangs deze confrontatie kan plaatsvinden. Dat het niet één enkele weg is en dat de plaats in de genoemde context niet een starre, onbeweeglijke kan zijn, wil ik van tevoren beklemtonen. Meersporigheid is beslissend voor de vruchtbaarheid van de confrontatie en in de uiteenzetting van dit meervoud zullen we de zoëven gemaakte abstractie gelukkig toch weer een beetje kunnen opheffen. Drie wegen wil ik iets uitvoeriger bespreken; ze corresponderen ruwweg met de drie hoofdvormen die aan de rede, als het in deze confrontatie in het geding zijnde principe, van oudsher worden toegekend.

### *De zuivere rede*

In de eerste plaats de zuivere rede, de rede dus die gebruikt wordt bij het bedrijven van wetenschap en techniek. Theologie en filosofie hebben de mogelijkheid zich met dat bedrijf te solidariseren en de wetenschappelijke waarheid als normatief te accepteren. Dit standpunt kan op een lange traditie in

Europa bogen. Het komt er dan, nu evenals vroeger, op aan, om met de zich ontwikkelende wetenschappen gelijke tred te houden, een gelijke mate van precisie en zekerheid te bereiken en met het oog daarop de eigen arbeid net zo compromisloos aan het regelsysteem van wetenschappelijk onderzoek te onderwerpen als dat elders ook gebeurt, opdat de resultaten alle toetsen doorstaan waartegen serieuze wetenschappelijke arbeid bestand moet zijn. Op deze wijze zou het immers kunnen gelukken, dat men een stukje hogere waarheid veilig stelt. Het zou, om het weer op de theologie toe te spitsen, kunnen gelukken, dat men op één punt het ongelooft met zijn eigen wapens slaat en dat is een vooruitzicht dat ook het vroomste geloof zou moeten goedkeuren, al was de daarvoor benodigde inspanning nog zo groot en het op het ongelooft te veroveren gebied per saldo nog zo klein.

Nu, de inspanning *is* inderdaad groot en het veroverde gebied klein en in vele gevallen is de eerste zelfs steeds groter en het tweede steeds kleiner geworden. Een beroemd voorbeeld daarvan — nog steeds uit de theologie — is de zogenaamde *Leben-Jesu-Forschung*. Men trok daar uit om de precieze waarheid aangaande de mensheid van de Middelaar vast te stellen. Al wist men van tevoren, dat dat niet meer dan de halve waarheid was, aangezien het christelijk geloof immers ook de godheid van deze middelaar belijdt, — het was toch tenminste iets. Zo begon men willig aan een onderzoeksprogramma van enige eeuwen. Allerlei basiskennis ontbrak voorshands. Zo miste men aanvankelijk iedere kennis van de laatjoodse eschatologie, wier voorstellingen over het aanbreken van het Rijk Gods later zo'n belangrijke inzet van het hele debat zouden blijken. Het was een lange weg, voordat men zelfs maar het bronnenmateriaal enigermate betrouwbaar had geschift. Laag voor laag moest worden blootgelegd, net als bij een opgraving, tot men bij de oudste getuigenissen aangeland was. Het onderzoek bereikte consensus daarover, dat deze in het Markus-evangelie te vinden zijn. Rond de laatste eeuwwisseling kwam evenwel de Nieuwtestamenticus W. Wrede tot de slotsom, dat reeds in dit evangelie geen werkelijk historisch beeld van het optreden en de verkondiging van Jezus meer te vinden is. De afloop van dit veelomvattende onderzoeksprogramma laat zich raden : het is precies zo gegaan als in het verhaal van die knaap, die het zakmes, dat hij voor zijn verjaardag had gekregen, onophoudelijk sleep. Albert Schweitzer, die de gang van dit onderzoek heeft beschreven in een beroemd geworden boek, zegt het aan het slot heel onverbloemd : "Zij die graag van negatieve theologie spreken, hebben het in verband met de opbrengst van de *Leben-Jesu-Forschung* niet moeilijk. Deze is negatief."<sup>9</sup>

En toch! Zulke theologische arbeid moet gedaan worden. Ook in de toekomst. En ze moet in Europa gedaan worden, natuurlijk zonder aanspraak op een monopolie, maar ook zonder valse bescheidenheid. Want in dit werelddeel zijn de condities vervuld die voor dergelijke arbeid nodig is : een lange

onderzoekstraditie mét alles wat zich in de loop daarvan aan middelen heeft geaccumuleerd : bibliotheekvoorzieningen, onderwijsprogramma's, dwarsverbanden met buitentheologische disciplines, een ontwikkeld probleembewustzijn. Uit het voorbeeld is niet alleen te zien, hoe kostbaar zulke streng wetenschappelijke arbeid is, maar ook, hoe hachelijk. De resultaten kunnen knap ongemakkelijk zijn voor van huis uit meegebrachte overtuigingen, ja voor het hele godsdienstige geloof zélf. Dat wàren ze in dit geval ook. Om zich te redden, moest de vorm van christendom die alle kaarten op de mensheid van Jezus had gezet, overgaan tot drastische herinterpretatie, zoals het slothoofdstuk van Schweitzers boek duidelijk maakt. Het woord 'herinterpretatie' suggereert een ontmaskering en inderdaad zijn de nederlagen, die de theologie op deze weg geleden heeft, haar ook vaak en luid genoeg voorgehouden. De situatie heeft echter ook nog een ander aspect. Door de vergeefsheid van steeds groter inspanning bij steeds afnemende zekerheid kwam de theologie tot een nieuwe rijpheid : ze zag in, dat interpretatie de *modus van ál* haar kennen en zoeken naar kennis is; ze bereikte, om het met de mooie term van Jean Greisch te zeggen 'l'âge herméneutique de la raison'<sup>10</sup>. Edoch, ook wanneer ze dit resultaat *niet* geboekt had wanneer dus een wetenschappelijk te werk gaande theologie alleen verlies zou brengen, alléén ontgoocheling, geloofserosie en nihilisme, dan nóg, meen ik, zou ze niet geschuwd moeten worden. Want ten eerste kan men dat nooit van tevoren weten, tenzij uit angst; angst zal echter nooit een goede raadgeefster kunnen zijn in de confrontatie met de Europese ideologie. Ten tweede zou in dit geval het christelijk geloof inderdaad overwonnen zijn en zou men er ten gunste van de wetenschappelijke waarheid afstand van moeten doen. 'Verloren illusies zijn gevonden waarheden', zei Multatuli en dat geldt ook in dit geval.

Ik heb dit theologische voorbeeld wat uitgewerkt; duidelijk is, dat een soortgelijk verhaal voor de filosofie verteld kan worden. Ook daar heeft men in het recente verleden een sterke neiging tot verwetenschappelijking kunnen zien, waarvan de uitkomst lijkt te zijn, dat bij steeds groter inspanning voor exactheid en precisie, bij steeds groter *sophistication*, kortom, de steriliteit en/of de trivialiteit evenredig toenemen. Niettemin, zo meen ik, moet zulke filosofische arbeid ondernomen worden, al was het alleen om de zuiverende werking ervan op onze wijsgerige intuïties en vooroordelen, die nu eenmaal ook niet allemaal volstrekt kosjer zijn.

Theologie en filosofie kunnen in hun confrontatie met het Europese rationalisme ook andere benaderingen kiezen. Niet frontaal om zo te zeggen, maar lateraal. Ze gaan dan niet in debat en begeven zich niet in een of ander discours, maar tonen dat rationalisme wat het zich had ontwend om te zien. En hier, met betrekking tot de niet-theoretische rationaliteitsvormen, wordt van belang wat eerder is opgemerkt over de buitenstaanderspositie en de kansen die deze heeft.

Moeten theologie en filosofie ook onverschrokken deelnemen aan het avontuur van de Westerse ideologie en, zolang het nog gaat, de vermetele constructie mee helpen optrekken, — te verwachten is, dat hun mogelijkheden hier kleiner en kleiner zullen worden. De buitenstaanderspositie, die ze niet al te willig mogen begeren, zal voor hen beide, als ik het goed zie, onvermijdelijk worden. Hun rol wordt meer en meer die van de toeschouwer en de getuige. In deze rol zal het aankomen op hun *praktische rede* en op hun *oordeelskracht*.

### *De praktische rede*

Het tonen en getuigen, dat zo hun taak is, kan het beste nader gekarakteriseerd worden als een vorm van gedenken. Onlangs las ik het essay *L'archipel de la conscience européenne* van de filosofie-historicus en Fichte-kenner Alexis Philonenko. Daarin wordt dit idee tot uitgangspunt gemaakt. De filosofie is geroepen om allerlei 'nulpunten', *points zéro*, uit het Europees bewustzijn in de herinnering terug te roepen, punten van waaruit zich hele horizonten van het menszijn ontsluiten. De Franse Revolutie is een voorbeeld, want hoewel ook zij op voorafgaande ontwikkelingen stoelt, heeft ze toch iets flitsend nieuws dat bovendien zijn diepe sporen heeft achtergelaten. Men hoeft alleen maar aan de geschiedenis van de filosofie te denken. Zonder Franse Revolutie kan de grandioze metafysica van Fichte niet worden begrepen en evenmin het stelsel van Hegel, zoals Joachim Ritter heeft aangetoond. En ook Schopenhauer, wiens werk in Rusland zo'n invloed zou krijgen, kan niet worden doorgrond, als men niet zijn weerstand tegen iedere gedachte aan revolutie in aanmerking neemt. Van Schopenhauer komt men zo vanzelf naar Tolstoj en ook naar een heel nieuwe configuratie van het wijsgerig denken. Aldus zijn al deze filosofieën, die een buitengewoon krachtige invloed op het Europese bewustzijn hebben uitgeoefend, ofwel positief ofwel negatief betrokken op dat nulpunt dat de Franse Revolutie geweest is. Nulpunten zijn er overigens vele en van zeer verschillende soort. Ze vormen samen de archipel, waarvan de titel van Philonenko's essay spreekt, de bewustzijnsstructuur waarvan de inhouden niet aan een principe van eenheid gehoorzamen en verregaand zonder onderling verband zijn. Het essay bestaat in een reis langs een heel aantal eilanden en eilandjes van deze archipel, nulpunten die door de filosofische bezinning worden aangedaan, zoals een schip een haven aandoet. Zo is er het nulpunt van de SS-staat, het eiland van de vernietigingskampen. Onder de titel 'Mémoire' schrijft Philonenko een geschiedenis van het begrip 'barbarij' en hij laat zien, dat de moderne betekenis daarvan de barbaar niet slechts als vreemdeling, maar vooral als inferieur wezen bestempelt. Het gaat zodoende om de geschiedenis van het begrip *Untermensch* en de oorsprongen daarvan in de beschouwingen van zulke onbesproken Verlichtingsdenkers als Mendelssohn,

Buffon en Kant. Dat waren beschouwingen over de Groenlanders, de bewoners van het Hoge Noorden, die zo ruw van zeden, zo stomp van verstand en zo dierlijk van uiterlijk geacht werden, dat men zich afvroeg, of ze wel tot hetzelfde genus behoorden als de beschaafde mensheid. In de achttiende-eeuwse uitlatingen over de Groenlanders kondigt zich de naamloze gruwel die twee eeuwen later over de joden kwam, al aan. Elders in zijn essay graaft Philonenko het nulpunt van de Algerijnse bevrijdingsoorlog op. Hij was daar zelf als Frans dienstplichtige bij betrokken en zijn relaas heeft de vorm van een zeer persoonlijke herinnering. Het begint met de volgende zinnen, die ik karakteristiek vind voor zijn hele werkwijze en daarmee voor wat ik zoëven genoemd heb 'filosofie als gedenken': "Het Europese bewustzijn zou veel willen vergeten — hoe het daarin ongelijk geven? Het vergeten is feitelijk een vitale functie, zonder de welke het collectieve en individuele bewustzijn geen adem meer zou hebben".<sup>11</sup> Het filosoferen als *gedenken* gaat bijna onvermijdelijk tegen de vleug; het stoort een levensnoodzakelijke functie. Het toont de mensen, individueel en collectief, wat ze in hun spontane leven niet gebruiken kunnen, wat ze maar liever vergeten, maar wat er toch wàs.

Dit gedenken heeft een eminent *ethische* functie, waarbij ik de uitdrukking 'ethisch' niet in de vlakke zin van een moraalcodex bedoel, maar in de diepe zin die we bijvoorbeeld bij Lévinas tegenkomen en waarin de ethiek het ontkennend antwoord kan vormen op de vraag of de ontologie fundamenteel is. Het gedenken brengt ons op het spoor van de ander, ook van de ander die van de ontvoering van Europa het slachtoffer geworden is. Onnodig op te merken, dat wat hier gezegd is over de filosofie ook kan gelden voor de theologie. Misschien mag van haar gezegd worden, dat ze in dit opzicht zelfs een streepje voor heeft: haar is immers de canon van het gedenken als het ware aanschouwelijk gegeven: het is, om met het al geciteerde woord van Hugo Rahner te spreken, de schaduw van de gekruisigde God.

### *Het esthetische oordeelsvermogen*

Het gedenken kan zich ook in het medium der esthetiek articuleren. Een mooi voorbeeld daarvan vind ik in de boeken van de Münchener godsdienstfilosoof Hermann Timm. Zijn punt is, dat de ideologie, die Europa ontvoerd heeft, het van zijn waarnemingsvermogen heeft beroofd. De ogenschijn heeft zijn waarde verloren en is gedegradeerd tot verschijnsel, waarachter zich een onaanschouwelijk wezen zou verbergen. En zo is in Europa een zoektocht op touw gezet naar het apriorische bewustzijn van het absolute, naar kennis van het bouwplan dat aan de wereld als geheel ten grondslag ligt. Deze zoektocht heeft de mens gebracht tot ver buiten de sfeer van het zichtbare, hoorbare, tastbare, riekende en smakende.

De Europese mens heeft geleerd zijn zinnen te wantrouwen en is van zijn lijfelijk bestaan vervreemd. Vervreemd is hij ook van de *aarde* als de plaats waarop dat lijfelijke bestaan thuishoort. Op zijn zoektocht is hij tot kosmonaut geworden. De omslag van het voorlaatste boek van Timm is verlicht met een fotomontage<sup>12</sup>. Op de voorgrond rechts staat een manspersoon, op de rug gezien, wandelstok in de hand, zijn voeten op een rotsige, ongelijke bodem. We herkennen de figuur uit het beroemde schilderij van Caspar David Friedrich 'Wanderer über dem Nebelmeer'. De gestalte houdt de blik gericht op de aarde, weergegeven volgens de bekende standaardfoto van de NASA, genomen uit een ruimte-capsule. Daarop is onze planeet te zien als een veelkleurige, glanzende bol : het bruin van het Afrikaanse continent, het blauwzwart van de oceanen, het wit van de wolkenlagen. De mens oog in oog met de aarde. Dat is een situatie die pas sinds enkele decennia mogelijk is : sinds het begin van de ruimtevaart. Nu kan de mens zijn wereld van buiten af bekijken. En wat hij ziet brengt hem in verbazing. De planeet, die hij als de zijne herkent, vormt een kleurige uitzondering in de zwart-wit compositie van het universum. De *schoonheid* van de aarde treft hem. De peinzende wandelaar heeft een esthetische, een kosmo-esthetische ervaring. Hij geeft zich van de weeromstuit rekenschap van zijn eigen standpunt : dat ligt in "het experimentele Al-Niets van de astrofysica, woest en ledig, bleek, kleurloos, zonder geluid, ijskoud en in ieder opzicht amorf, want incommensurabel met ons finiete waarnemingsapparaat." Hij realiseert zich hoe hij daar terecht kwam : onder invloed van het copernicanisme. Dit heeft dat experimentele Al-Niets ontdekt. Het heeft de mosaïsch-ptolemaeïsche mythe van de aarde achter zich gelaten, een uittocht uit het vertrouwde wereldbeeld. "Naar buiten, het utopische plus ultra in, steeds verder, steeds sneller". De wandelaar beseft, dat dit eens moderne exodus-geloof zijn tijd alweer heeft gehad. Wat het uitwerkte was door en door ambivalent. De decentrerings, die het teweegbracht, was wel erg drastisch; de mens is uit zijn eigen wereld verdwenen; het tijdperk van het einde van de mens is ingeluid. Dit alles bepeinst de wandelaar en hij vraagt zich dan af : hoe gaat het verhaal nu verder ? Is de tijd nu rijp voor een *metacopernicaanse* omwenteling van de denkwijze, een terugkeer naar het uitgangspunt van de exodus, de aarde ? Timm meent, dat dat laatste inderdaad het geval is. "So daß wir wieder nach der Erde blicken", citeert hij uit *Faust II*. Waar het me in dit verband vooral om gaat, is, dat wat bij Timm tot die omwenteling motiveert, primair de *esthetische* ervaring is, de ontroering om de schoonheid die aan onze planeet eigen is en die juist van buiten af blijkt. Niet de morele preoccupatie, de zorg bijvoorbeeld om het behoud van het ecologisch evenwicht, vormt hier dus de eerste drijfveer, maar de *schone schijn*. "Am farbigen Abglanz haben wir das Leben", zoals Faust in diezelfde clause zegt. De schijn moet voor zichzelf spreken. Is het dan niet langer waar, dat schijn bedriegt ? Nu, de klaarlijkheid van het verschijnende, van de

κόσμος ατθητός, is inderdaad niet onomstreden. De besloten binnenruimte, die de wereld nog was voor de premoderne mens, is ons ontvallen. Toch hebben ook wij, zoveel eeuwen na Copernicus, de premoderne manier van kijken nog steeds niet afgeleerd : ook wij zien de zon opgaan en ondergaan, ook wij zien soliede lichamen in plaats van elektronenbotsingen. Zo blijft de kleurige, geurige, sonore, smaakvolle, vormenrijke wereld aanspraak maken op evidentie naast dat Al-Niets der astrofysica en moeten die twee concurrenten de gunsten van het publiek dus maar delen.

De schijn is, behalve onverjaagbaar, ook verhelderend. In veel talen wordt dat opgemerkt, ook in de Nederlandse. Schijn is licht, glans. Verschijnselen stralen op de een of andere manier. De esthetische ervaring is, in plaats van een schijnervaring, een ervaring van schijn; kosmo-esthetiek neemt het aanschijn der aarde waar. Theologie heeft tot taak het schijnende waar te nemen en te bedenken. Dat gebeurt bij Timm onder andere door het in herinnering roepen en expliceren van de wijsheid die in het scheppingsverhaal besloten ligt. Ik kan daar nu niet verder op ingaan; hoofdzaak is, dat de theologie hier het perspectief van de leefwereld heeft staande te houden naast en zonodig tegen wereldbeeld van de 'ideologie'. Onnodig, opnieuw, om op te merken, dat zij de filosofie hier aan haar zijde kan vinden en dat wat over haar gezegd is, ook wordt toegepast op de filosofie.

## Besluit

Zoveel over de meersporigheid van de confrontatie met de geest van het ontvoerde Europa. En nu tenslotte. Ik heb deze geest tot dusver met het trefwoord 'ideologie' gekarakteriseerd. Ook heb ik laten doorschemeren, dat die confrontatie van theologische en filosofische zijde een aanzienlijke mate van *kritiek* zou kunnen behelzen. Uit de combinatie van die twee premissen zou de conclusie getrokken kunnen worden, dat ik aan theologie en filosofie de taak van de ideologiekritiek zou willen toebedelen en daartegen zou men kunnen inbrengen, dat deze taak al eerder aan andere instanties is toebedeeld, en niet zelden met een uitgesproken kritische intentie, zoniet tegen de filosofie dan toch tegen de theologie. Dat laatste kan natuurlijk niet ontkend worden, maar doet aan de goede zin van het eerste niets af. Inderdaad meen ik, dat het ideologiekritische potentieel van de filosofie en ook van de theologie niet te onderschatten is. Voor zelfoverschatting van die beide dient echter krachtig gewaarschuwd te worden. Daarom zou ik als laatste woord een gedachte van Paul Ricoeur willen aanhalen, die hij in zijn opstel over ideologie en ideologiekritiek heeft ontwikkeld. Hij behandelt daar de vraag, of ideologiekritiek zelf ooit vrij van ideologie kan zijn en hij ontkent dat nadrukke-

lijk<sup>13</sup>. Heeft hij daarin gelijk — wat ik niet betwijfel — dan is het nodig, de rollen van tijd tot tijd om te keren en dat wat zich voor kritiek uitgeeft op zijn verborgen ideologische gehalte te onderzoeken en van dat wat als ideologie bestempeld wordt, het kritische karakter in het licht te stellen. Wie in de wereldgeschiedenis van Europa de ontvoerde is en wie de ontvoerder en in welke zin dan telkens van ontvoering sprake kan zijn, dat weet uiteindelijk alleen God.

Bij mythen moet nooit te veel geïnsisteerd worden op de vraag, of ze ook waar zijn. Men moet ze eenvoudig vertellen. Dat heb ik nu ook gedaan; ik heb het althans geprobeerd. Ik zie mijn taak hier dan ook voleindigd.

## Noten

<sup>1</sup>Vgl. Hugo Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze*. Freiburg-Basel-Wien. Herder, 1966, blz. 6.

<sup>2</sup>C.F. von Weizsäcker, *Der Rahmen und das Bild*, in : K. Michalski (red.), *Europa und die Folgen*, Stuttgart. Klett-Cotta, 1988, blz. 21-38.

<sup>3</sup>Nederlandse vertaling : *De ontvoering van Europa. Een historische interpretatie van onze tijd*, Utrecht. Het Spectrum (aula-boeken), 1961; geciteerd wordt uit deze uitgave.

<sup>4</sup>Carmina III 27 *in fine* : "Een deel van de wereld zal uw naam dragen".

<sup>5</sup>Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen. J.C.B. Mohr, 1978(7), blz. 1-16.

<sup>6</sup>Diez del Corral, *o.c.*, blz. 42.

<sup>7</sup>Ibidem, blz. 43.

<sup>8</sup>Ibidem, blz. 60.

<sup>9</sup>Albert Schweitzer, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Zürich, z.j. III, blz. 872.

<sup>10</sup>Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Parijs. Cerf, 1985.

<sup>11</sup>Alexis Philonenko, *L'archipel de la conscience européenne*, Parijs. Grasset, 1990, blz. 49.

<sup>12</sup>Hermann Timm, *Diesseits des Himmels. Von Welt- und Menschenbildung*, Gütersloh. J.C.B. Mohr, 1988 : de citaten op blz. 21vv.

<sup>13</sup>Paul Ricoeur, *Ideologie und Ideologiekritik*, in : B. Waldenfels e.a. (red.), *Phänomenologie und Marxismus I*, Frankfurt. Suhrkamp, 1977, blz. 197-233.

**PERSONALIA**

*Han Adriaanse* is de samensteller en mede-auteur van *Theologie en rationaliteit* (1988)

*Jean Paul Van Bendegem* publiceerde vorig jaar *Inleiding tot de moderne Logica en Wetenschapsfilosofie : een terreinverkenning*

*Jef Van Bellingen* is werkzaam aan de Vrije Universiteit en is de auteur van een aantal studies over rechtsfilosofie

*Koen Raes* is de auteur van *Socialisme in de postmoderniteit* (1990)

*Jacques De Visscher* publiceerde in het najaar van 1991 de teksten van zijn Theodore Verhaegen-lezingen, *De zorg voor het Avondland*

*Raoul Bauer* is de auteur van *In het teken van de verzoening* (1991)

*Jan Frans Lindemans* zal in het najaar 1992 een vertaling en studie van Grotius' *De iure belli ac pacis* (prolegomena en eerste boek) publiceren

**Binnenkort in De Uil Van Minerva**

Maurice Weyembergh, *Waarheid en vriendschap. Met wie het gelijk delen ?*

Victor Kal, *Mystiek en hermeneutiek*

Edith Brugmans, *Morele verantwoordelijkheid in een bedreigde wereld*

Herman De Dijn, *Is er nog toekomst voor de humanist-vrijdenker ?*