

VOORBIJ HET 'GROTE GELIJK' IN HET DEBAT CHRISTENDOM *VERSUS* VERLICHTING: EEN GESCHIEDFILOSOFISCH ESSAY

Diederik Vandendriessche¹

SUMMARY – In texts and debates in which the typical moral development of the West is discussed, Christianity as a whole is often opposed to Enlightenment thought. In this essay I shall try to show that this attitude towards the history of ethics is incorrect in different ways. Secularization should not be considered as a movement *against* religion, but largely as a movement which *evolved out of* religion. The moral aspects of anthropocentrism, progress and capitalism can be traced back to Christian roots and the secular idea of solidarity can be understood as a modern translation of Christian charity. At the same time Christianity played a leading part in the history of European anti-Semitism, which reached rock bottom through modern scientific methods during World War II. As two components of the same evolution, both Christianity and Enlightenment bear responsibility for the merits and demerits of the West.

KEYWORDS – Christianity, Enlightenment, history of ethics, philosophy of history

1. Inleiding

Begin juli blies Etienne Vermeersch in de krant *De Standaard* een oud debat nieuw leven in, meer bepaald de discussie tussen gelovigen en ongelovigen, tussen christenen en atheïsten, tussen katholieken en vrijzinnigen.² De scherpe toon in het stuk van de Gentse filosoof deed heel wat lezers van de voormalige katholieke krant behoorlijk woest in hun pen kruipen, om via lezersbrieven zo nodig nog bitser te reageren. Ook de Leuvense filosoof Herman De Dijn kon zich – als trouwe verdediger van een conservatieve moraal – in deze verbale strijd niet onbetuigd laten.³ Met de 'tegenaanval' van de katholieke De Dijn op de 'aanval' van de vrijzinnige Vermeersch leek het debat als vanouds zonder enige toegeving beëindigd, maar in de hedendaagse samenleving roept zo'n debatstijl toch wel enkele vragen op en niet alleen wat betreft de toonaard.⁴ De

¹ De auteur is assistent bij de vakgroep *Grondslagen en geschiedenis van het recht* (Universiteit Gent).

² Vermeersch, E., *Hoezo, christelijke waarden?*, De Standaard, 3 juli 2003.

³ De Dijn, H., *Hoezo, Verlichtingswaarden?*, De Standaard, 7 juli 2003.

⁴ Eind september verscheen er in dezelfde krant trouwens opnieuw een pennenstrijd tussen 'gelovigen' en 'humanisten', waarin nogmaals een behoorlijk scherpe toon te horen viel. Vooral de bijdrage van de theoloog Geybels en Mettepenningen was bijzonder bitsig (Geybels, H. & Mettepenningen, J., *Katholitis, een ziekte van deze tijd*, De Standaard, 25 september 2003). De humanisten Magits en Desmedt stelden zich alleszins verdraagzamer op (Magits, M., *Als een duivel in een wijwatervat*, De Standaard, 1 oktober 2003; Desmedt, L., *Het verongelijke grote gelijk*, De Standaard, 1 oktober 2003). Zij wezen – telkens in hun laatste zin – op de vele "gemeenschappelijke wortels" (Desmedt) of "identieke waarden" (Magits), zonder die evenwel te expliciteren, laat staan te beargumenteren. Het voorliggende artikel wil die hiaat in de huidige discussie opvullen. Het gaat dieper in op die gemeenschappelijke waarden en is tegelijkertijd een oproep tot een sereen debat. Door het debat niet alleen op de opiniepagina's van de kranten te voeren, is het alvast mogelijk om breder en meer genuanceerd te argumenteren.

samenleving van vandaag heeft namelijk andere katten te geselen dan een of andere nieuwe schoolstrijd.

De opinies van Vermeersch en De Dijn zullen er ongetwijfeld voor gezorgd hebben dat een aantal ‘oudstrijders’ zich verkneukeld heeft bij het lezen van “de historische waarheid” (dixit Vermeersch) over de ‘aartsvijand’, maar ze kunnen bezwaarlijk een bijdrage worden genoemd tot een serene analyse van de levensbeschouwelijke problematiek in een pluralistische Vlaamse samenleving. Beide bijdragen lijden aan hetzelfde euvel: ze maken een karikatuur van de ander, zodat het hele debat verzandt in zwart-wit-tegenstellingen. Van enige nuance is geen sprake meer, het enige dat overblijft is het Grote Gelijk.

Misschien is het geen toeval dat dit ‘debat-oude stijl’ gevoerd werd door twee (ere-) vice-rectoren, die beiden zowel in Vlaanderen als in de rest van Europa nog een leefwereld gekend hebben waarin de godvruchtigen het zwaard opnamen tegen de goddelozen, en omgekeerd. De jongere generaties (vooral de post-’68-ers) hebben zich echter gerealiseerd dat die retoriek het Westen aan de rand van de afgrond heeft gebracht, meer bepaald tijdens de Tweede Wereldoorlog- met als absolute en quasi onbegrijpelijke dieptepunt ‘Auschwitz’. Vóór WO II was het misschien nog mogelijk om niets anders te zien dan de eigen Waarheid en de generaties van de jaren vijftig en zestig vervolgden aanvankelijk zonder verpinken hun weg op dat uitgestippelde pad. Maar nadien begonnen jongere generaties in West-Europa zich vragen te stellen bij de verantwoordelijkheid van hun ouders voor het onnoemelijke wat in de jaren veertig was gebeurd: uiteraard eerst in Duitsland, maar ook in Frankrijk (Vichy), Nederland (het NSB), België (VNV, Rex)... En na de Val van de Muur in 1989 vielen ook de laatste oogkleppen af in verband met de ‘realisaties’ van het communisme. Tegen deze achtergrond klinkt het anno 2003 behoorlijk verontrustend als de messen nog zo hard geslepen worden als in de discussie tussen Vermeersch en De Dijn.⁵

Het debat tussen ‘christenen’ en ‘Verlichtingsadepten’ kan hoe dan ook heel wat nuances gebruiken. Het maatschappelijke seculariseringsproces wordt immers vaak voorgesteld als een ontwikkeling die zich manifest *tegen* de godsdienst (in dit geval het christendom) richtte. In werkelijkheid deed zich in de secularisering van het Westen op verscheidene domeinen enkel een ‘atheïsering’ voor, waarbij in de driehoeksstructuur ‘God – de wereld (of de dingen) – de mens’ enkel de verticale relatie tot God verdween en de horizontale relatie tussen de wereld en de mens zonder ingrijpende wijzigingen voortgezet werd.⁶ Tijdens de secularisering werden vaak religieus gefundeerde hande-

⁵ Vermeersch en De Dijn zijn met hun opiniebijdrage van afgelopen juli niet aan hun proefstuk toe. Voor Vermeersch’ eerdere ideeën in verband met dit debat, zie o.a. zijn ‘Woord vooraf’ in Gosselin, M., *Wetenschap en geloof: eeuwig onverzoenlijk*, (Antwerpen: Hadewijch, 1995), 7-10. Voor De Dijns vroegere standpunt hieromtrent zie o.a. De Dijn, H., *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam* (Kapellen: Pelckmans, 1993) en Burms, A. & De Dijn, H., *De rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie* (Leuven: Universitaire Pers, 1995). De Dijn gaat telkens uit van een radicale breuk tussen het christendom en de moderniteit en stelt dat de problemen van de (post)moderniteit enkel opgelost kunnen worden door opnieuw aan te knopen bij (brokstukken van) de christelijke traditie. Ook Vermeersch vertrekt in zijn teksten van een breuk tussen christendom en Verlichting, maar tegenover hedendaagse problemen neigt hij naar een habermasiaanse houding, waarbij hij de nadruk legt op het feit dat de Verlichting nog niet voltooid is. Maar om het project van de Verlichting te voltooien dient men zich bewust te zijn van elke invloedsfeer die heeft bijgedragen tot het ontstaan van de Verlichting én van de mogelijke gebreken van de Verlichting.

⁶ Voor alle duidelijkheid: het gaat hier dus om een ‘onttovering’ in de enge betekenis van het woord, met name een proces waarbij God verdween als ultiem referentiepunt. Hierdoor verdween de fundering van bepaalde waarden zonder die waarden zelf aan te tasten of te vernietigen.

lingen en samenlevingsstructuren behouden zonder de verwijzing naar het religieuze. Studies over de secularisering dienen dan ook vooral op zoek te gaan naar dat ene moment in de geschiedenis van de (moraal)filosofie waarop de religieuze drijfveren van bepaalde menselijke activiteiten quasi geruisloos overgingen in volledig profane handelingen. Dat ene moment is vaak een *missing link* die tot op de dag van vandaag misverstanden veroorzaakt. Immers, na de overgang van religiositeit naar a-religiositeit heeft de wereldlijke moraal zich zo radicaal *anders* ontwikkeld dan de voorheen gangbare religieuze moraal dat het lijkt alsof er geen verbanden zijn tussen beide.⁷ Nochtans is het verband tussen beide vormen van moraal een essentieel aspect van de secularisering. Wanneer dat aspect verwaarloosd wordt, zijn er twee gevolgtrekkingen mogelijk, die geen rekening houden met de nuances van de historische ontwikkeling in het Westen: ofwel komt men tot de (progressieve) conclusie dat het christendom geen bijdrage heeft geleverd aan de verwezenlijkingen van de moderniteit (Vermeersch), ofwel komt men tot de (conservatieve) conclusie dat datzelfde christendom niet verantwoordelijk kan gesteld worden voor de negatieve tendensen of de schaduwzijde van de moderniteit. Een bewustzijn van de kern van de secularisering houdt echter het inzicht in dat het christendom zowel voor de positieve gevolgen als voor de keerzijde van de moderniteit verantwoordelijk is en daar tot op de dag van vandaag ook verantwoording voor moet afleggen (net als diegenen die zich in de traditie van de Verlichting plaatsen).

Het debat tussen Vermeersch en De Dijn werd gevoerd in de marge van de discussie over het al dan niet letterlijk verwijzen naar het belang van het christendom in de Europese grondwet. Dit artikel wil aantonen dat die idee sowieso absurd is omdat vele christelijke waarden impliciet en seculier aanwezig zijn in de tekst van de grondwet, die gebaseerd is op het erfgoed van de Verlichting en *dus* ook op het erfgoed van het christendom.

Vooraf op enkele belangrijke domeinen van de ethiek en de geschiedfilosofie is er een duidelijke continuïteit merkbaar tussen christendom en Verlichting. Die continuïteit stelt de moderne westerse moraal overigens voor een reusachtige meta-ethische uitdaging: hoe kan de geldigheid in stand gehouden worden van een moraal die enerzijds op verscheidene vlakken principes hanteert uit een pre-modern, religieus wereldbeeld, maar anderzijds God niet aanvaardt als *Letztbegründung*? Is er überhaupt nog een moraal mogelijk in een wereld zonder God of blijft er enkel vervreemding, zinloosheid en nihilisme over?

Hieronder zal in het kader van de continuïteit tussen christendom en Verlichting allereerst dieper worden ingegaan op de christelijke wortels van het antropocentrisme, die vooral in enkele invloedrijke teksten van het Oude Testament duidelijk opgespoord kunnen worden. Vervolgens wordt de vooruitgangsidee in een historisch perspectief geplaatst, waarbij zal worden aangetoond dat die idee voor het eerst geformuleerd werd in het werk van de kerkvader Augustinus. Ten derde worden de kern en de actualiteitswaarde van de protestantisme-thesis van Weber nader onderzocht. Verder zal ook worden ingegaan op de wetenschappelijke rol van de universiteiten tijdens de middeleeuwen en op de christelijke wortels van het antisemitisme, dat in de moderniteit aan de hand van technisch-rationele middelen geculmineerd is in een absoluut dieptepunt. Uit de gebeur-

⁷ Zo zijn de waarden van de hedendaagse kapitalistische moraal (o.a. hedonisme, consumentisme en hebzucht) totaal andere dan de ascetische waarden die er volgens Max Weber aan de basis van liggen (cfr. infra). Dit is wat Daniel Bell 'de culturele tegenstrijdigheden van het kapitalisme' genoemd heeft (Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London: Heinemann, 1979).

tenissen van de Tweede Wereldoorlog komt nadrukkelijk naar voren dat de erfgenamen van het christendom en de Verlichting een gezamenlijke verantwoordelijkheid dragen.⁸

2. Het antropocentrisme in de westerse cultuur (de White-thesis)

De Verlichting is niet uit de lucht komen vallen, maar neemt een logische plaats in binnen de Europese cultuurgeschiedenis. Een eerste domein waarop de verwevenheid tussen christendom en Verlichting merkbaar is, is de centralisering van het menselijk subject in het antropocentrisme. De antropocentrische idee, die vaak als hoofdverantwoordelijke wordt aangewezen voor de teloorgang en de vernietiging van het milieu, wordt door vele cultuurcritici automatisch met de Verlichting geassocieerd, maar was vóór de Verlichting uiteindelijk al eeuwenlang voorbereid in de christelijke leer⁹: voor wie ‘geschapen is naar Gods evenbeeld’ is het immers een evidentie dat de natuur voor de eigen doeleinden kan worden toegeëigend. De historicus Lynn White, Jr.¹⁰ wees er in de jaren zestig al op dat de joods-christelijke traditie de goddelijke status van de natuur zoals die in de mythologische scheppingsverhalen ter sprake komt, voorgoed tenietgedaan heeft door een dualisering te creëren tussen schepper en schepping. In die *Entzauberung* van de natuur werd alle sacraliteit enkel nog aan één enkele godheid toegeschreven, waardoor voor de mens het pad geëffend werd om zijn drang om de natuur volledig te beheersen, schaamteloos uit te leven. De schroom tegenover de toeëigening van de natuur verdween. De mens was als evenbeeld van God namelijk het enige levende wezen dat het recht had op die inbeslagname van de natuurlijke goederen en producten. De exploitatie van de natuur en de daaruit volgende ecologische crisis kenden volgens White, Jr. dan ook een aanvang in de christelijke middeleeuwen. In die periode liggen de wortels van de onmetelijke technische innovatiedrang die het Westen kenmerkt en van de daaruit volgende beheersing én beschadiging van de menselijke habitat. De centrale stelling van Whites thesis is dan ook op de volgende vaststelling gebaseerd:

“Engineering was so creative in Europe partly because it came to be more closely integrated with the ideology and ethical patterns of Latin Christianity than was the case with the technology and the dominant faith of any other major culture.”¹¹

Zogenaamde ‘donkere tijden’, waaronder ook de middeleeuwen worden gerekend, zijn volgens White eerder een stimulans dan een hinderpaal voor de ontwikkeling van technologie. Bovendien zijn oorlogen tot op de dag van vandaag een ideale voedingsbodem

⁸ De thema’s die hier behandeld worden, zijn uiteraard noch exhaustief voor de ontwikkeling van het christendom, noch exhaustief voor de ontwikkeling van de moderniteit. Zo is bijvoorbeeld de moderniteit zoals ze uit de Verlichting is voortgekomen, ook nog door andere geestelijke stromingen beïnvloed (zoals bijvoorbeeld het humanisme uit de Grieks-Romeinse Oudheid).

⁹ Het is trouwens opvallend dat progressieve christenen hun project heden ten dage een ‘christelijk *humanisme*’ noemen, waarbij duidelijk verwezen wordt naar de antropocentrische kern van het christendom en de ver- of geschillen met het vrijzinnige humanisme gereduceerd kunnen worden tot alles wat gerelateerd is aan de godsvraag (op ethisch vlak hebben deze ‘christelijke humanisten’ het bijvoorbeeld vaak minder moeilijk met euthanasie en abortus).

¹⁰ White, Jr., L., ‘The Historical Roots of Our Ecological Crisis’, *Science*, 1967, 1203-1207.

¹¹ White, Jr., L., *Medieval Religion and Technology*, (Berkeley: University of California Press, 1978), ix.

voor experimenten met nieuwe technieken. Ook daarvan vinden we bewijzen terug in de middeleeuwen (van de kruistochten in de elfde en de twaalfde eeuw tot de verdrijving van de joden en de moren in Spanje in de vijftiende eeuw).¹² Overigens dient het clichébeeld van de middeleeuwen als duistere tussenperiode tussen de Oudheid en de renaissance bijgestuurd te worden: door toedoen van het christelijke antropocentrisme legden de middeleeuwen een grote interesse voor techniek aan de dag.

*“The agricultural revolution of the early Middle Ages made possible rapid urbanization. The new bourgeois groups quickly applied water- and wind-power to production. The result was a prosperous, adventurous Europe, much interested in physical and earthly matters and firmly convinced of the Christian doctrine that the world was created for man’s benefit and that he has a spiritual responsibility to master it. Medieval technology was therefore instrumental in evoking and supporting a society with attitudes congenial to the effort to understand natural phenomena. The feverish appropriation of Greek and Arabic science from the eleventh through the thirteenth centuries can best be understood in such terms.”*¹³

De Duitse auteur Carl Amery¹⁴ wijst het oudtestamentische scheppingsverhaal als de hoofdverantwoordelijke voor de menselijke milieuverniëting aan. In dat verhaal wordt aan de mens als bekroning van Gods schepping immers ‘het rentmeesterschap’ over de schepping toegewezen. De mens, die door God geschapen is naar zijn beeld en gelijkenis, krijgt de verantwoordelijkheid over de schepping: hij dient de schepping te beheren, maar wordt tegelijkertijd ook heer en meester over de schepping. Vooral in het eerste hoofdstuk van het bijbelse boek *Genesis* wordt duidelijk melding gemaakt van het feit dat de mens de heerschappij bezit over de aardse fauna en flora:

God sprak: ‘Nu gaan Wij de mens maken, als beeld van Ons, op Ons gelijkend; hij zal heersen over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht, over de tamme dieren, over alle wilde beesten en over al het gedierte dat over de grond kruipt.’ En God schiep de mens als Zijn beeld; als het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen. God zegende hen, en God sprak tot hen: ‘Wees vruchtbaar en word talrijk; bevolk de aarde en onderwerp haar; heers over de vissen van de zee, over de vogels van de lucht, en over al het gedierte dat over de grond kruipt.’ (Gen 1, 26-28)

Amery leest het boek *Genesis* als een oproep aan de mens om de aarde volledig aan zijn normen aan te passen en alle andere levende wezens te onderdrukken.

“Der Mensch wird an einem eigenen Tag der Schöpfung gebildet, und zwar nach Gottes Bild und Gleichnis. Wie groß immer der Abstand zwischen höheren Wirbeltieren und Insekten, zwischen Primaten und anderen Säugetieren sein mag, wie geringfügig immer sich die physiologischen Unterschiede innerhalb der Primatenarten im Vergleich dazu ausnehmen mögen: Dem Menschen allein ist Gottesebenbildlichkeit zugeschrieben. Keinem anderen Lebe-

¹² Vele oorlogen in de middeleeuwen waren bovendien bij uitstek religieus geïnspireerd.

¹³ White, Jr., L., *Medieval Religion and Technology*, 89-90.

¹⁴ Amery, C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Stuttgart: Rowohlt, 1974). Met dank aan mijn collega Patrick Loobuyck voor de referentie.

wesen, keiner anderen Kreatur, auch nicht der gesamten Harmonie des Kosmos wird dieses Privileg eingeräumt. Aus der Tatsache, daß ihm die Kommunikation zu anderen Arten des Lebens wie auch zu den riesigen, gleichgültigen Dingen des Kosmos verschlossen ist, wird gefolgert, daß ein tiefer Graben zwischen dem Menschen und dem Rest der Schöpfung angelegt ist; ein Graben, der nicht als Unglück empfunden, sondern als Ausweis der grundsätzlichen Höherwertigkeit betrachtet wird.”¹⁵

Hier liggen de kiemen van de quasi onomkeerbare vernietiging van de ecologische systemen. Door de schijnbaar onbegrensde almacht van de mens bestaat de mogelijkheid dat de christelijke heilsgeschiedenis in een dialectische beweging omslaat in een geschiedenis van de absolute verschrikking. Het antropocentrisme waarvan sprake is nu immers gemeengoed voor de machtigste (economische en politieke) instanties op aarde.

“Dieses gemeinsame Erbe der Vorstellungen und Überzeugungen ist heute weit wirksamer in weltlichen Mächten als im verfaßten Christentum.”¹⁶

Niet alleen het boek Genesis, maar ook andere oudtestamentische bijbelboeken laten weinig tot geen twijfel bestaan over de goddelijke machtiging die de mens verkreeg om te heersen over de natuur. In het boek ‘Wijsheid van Jezus Sirach’ luidt het dat de mens de macht heeft over alle dingen op aarde:

*De Heer heeft de mens uit de aarde geschapen
en heeft hem weer tot haar doen terugkeren.
Hij schonk hun een aantal dagen en een bestemde tijd
en gaf hun de macht over de dingen op de aarde.
Hij heeft hen bekleed met een kracht als de zijne
en hen gemaakt naar zijn beeld.
In alles wat leeft heeft Hij de vrees voor de mens gelegd
en hem tot heer gemaakt over dieren en vogels. (Sir 17, 1-4)*

In deze joods-christelijke visie is het duidelijk dat de mens *carte blanche* kreeg om de natuur volledig te gebruiken voor zijn eigen doeleinden aangezien hij in de hiërarchie der levende wezens op het hoogste schavotje stond. Fauna en flora zijn essentieel als kan worden aangetoond dat ze voor de mens een gebruikswaarde hebben. Die instrumentalistische visie is door het Verlichtingsdenken van o.a. Mill en Bentham geradicaliseerd, maar vindt zijn wortels duidelijk *ook* in de christelijke beschaving. Het is dus behoorlijk problematisch om – zoals De Dijn doet – de verantwoordelijkheid voor onze huidige omgang met het milieu onvoorwaardelijk in de schoenen van de Verlichting te schuiven.

3. Augustinus en de vooruitgangsidee

Een andere verwevenheid tussen christendom en Verlichting is de idee van de vooruitgang, die al even verwoestend voor het milieu (of moeten we zeggen ‘schepping’?) is gebleken als het antropocentrisme. Ook hier toont de Verlichting zich een seculiere erf-

¹⁵ *Ibidem*, 16.

¹⁶ *Ibidem*, 14.

genaam van het christendom, dat 2000 jaar geleden aan de hand van de heilsverwachting een revolutionaire, lineaire tijdsdimensie introduceerde. De idee van een messiaanse Verlosser die ons op het einde der tijden opneemt in 'de Godstad' of het 'hemelse Jeruzalem', heeft ervoor gezorgd dat definitief gebroken werd met de cyclische tijd die de mythes voorschotelde. De 'eeuwige terugkeer van hetzelfde' werd door het christendom – tot grote woede van Friedrich Nietzsche – voorgoed uit het westerse tijdsbewustzijn verbannen. Vooral Augustinus' *De Civitate Dei contra Paganos* heeft op dit vlak een enorme invloed uitgeoefend. Augustinus verwierp de cyclische eeuwigheid van de wereld die door de heidenen verkondigd werd en stelde er het lineaire plan van God voor in de plaats, dat uitmondt in het laatste oordeel en het messiaanse tijdperk. Dat tijdperk is dus het resultaat van een historische ontwikkeling, van een vooruitgang.¹⁷ Vanaf het moment in de moderniteit dat God dood werd verklaard, werd er niet teruggekeerd naar de heidense idee van een zichzelf eeuwig herhalende natuur, maar verzezen allerlei menselijke varianten van een utopische en paradijselijke toekomst als paddestoelen uit de grond.¹⁸ Volgens Nietzsche hebben de meeste mensen immers nood aan een doelgerichte geschiedenis en kunnen alleen de 'Übermensen', de sterkste karakters, de idee van een eindeloos terugkerende – en dus zinloze – geschiedenis verdragen.¹⁹ Vanaf de intrede van het christendom in de westerse cultuur is de blik van de mens echter vol ongeduld gericht op de komst van het Rijk Gods in een niet nader genoemde toekomst.²⁰ De moderne ideeën van de vooruitgang en een maakbare samenleving zijn de gesecculariseerde versies van de religieuze opvattingen over een goddelijke staat.²¹ De Verlichting heeft Augustinus' *civitas Dei* volledig losgekoppeld van de hemel en naar de aarde gebracht. Dat blijkt bijvoorbeeld zeer sterk uit de geschiedfilosofische opvattingen van Hegel, waarin God, de rationele *Weltgeist*, zich alleen maar volledig kan realiseren door zich in de natuur en in de geschiedenis te veruiterlijken, met als orgelpunt de wereldvrede. Op die manier probeert Hegel (al dan niet bewust) om theologie in filosofie om te zetten²²: de christelijke religie (het Koninkrijk Gods) verwezenlijkt zich in de geschiedenis van de wereld.²³

¹⁷ Cfr. Weyembergh, M., 'Inleiding', in Weyembergh, M. & Van den Bossche, M. (red.), *Het einde van de geschiedenis? Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk*, (Nijmegen: SUN, 1995), 41-63.

¹⁸ Voor de inhoud van die varianten, zie Achterhuis, H., *De erfenis van de utopie* (Amsterdam: Ambo, 1998).

¹⁹ Nietzsche voegt er wel aan toe dat de zinloosheid wordt opgeheven door het inzicht dat ieder bijdraagt aan de onophoudelijke keten van terugkerende ogenblikken. Het principe 'ego fatum' – ik ben zelf het noodlot – zorgt ervoor dat elke menselijke bijdrage onontbeerlijk is voor het voortbestaan van de eindeloze cyclus (waarbij tevens dient opgemerkt dat Nietzsche met het concept 'fatum' letterlijk teruggrijpt naar de opvattingen van een pre-christelijke, heidense wereld).

²⁰ Cfr. Lemaire, T., *Filosofie van het landschap* (Amsterdam: Ambo, 2002 (1970)), 170.

²¹ Weyembergh, *Op. cit.*, 32-33.

²² Voor de relatie tussen theologie en filosofie, zie Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953).

²³ Augustinus beschrijft de gelukzaligheid voor de uitverkorenen na het einde van de geschiedenis als volgt: "Daar zullen we in vrede zijn en we zullen zien; we zullen zien en we zullen liefhebben; we zullen liefhebben en we zullen loven" (Augustinus, *De civitate Dei contra Paganos*, XXII, 30; geciteerd in Weyembergh, *Op. cit.*, 50-51. De middeleeuwse Spaans-joodse filosoof Maimonides, die in zijn *Mishna Thora* de joodse geboden heeft becommentarieerd, zegt over het 'messiaanse' einde der tijden dat "er vrede onder de naties zal heersen, dat er geen hongersnood meer zal zijn en dat men zich geheel en al aan de kennis van God kan wijden" (Weyembergh, *Op. cit.*, 51). Eén rode draad loopt met andere woorden doorheen de religieuze (Augustinus, Maimonides) en seculiere (Hegel, maar ook Kant) opvattingen over het einde van de geschiedenis: de wereldvrede zal heersen.

De vooruitgangsidee in het christendom vinden we vooral terug in de leer over het einde der tijden (de *dies Domini* of de dag des Heren), de zogenaamde *eschatologie*. De Nederlandse filosoof Lemmen definieert het begrip ‘eschatologie’ binnen een joods-christelijk kader als volgt:

“De messiaanse eschatologie lost het probleem van het [huidige] lijden op door het geloof in een rechtvaardige vereffening in een ‘diesseitig’ toekomstig rijk van heil. Het lijden [in het heden] is een gevolg van eigen zonden of van die der voorouders. Het heil van de toekomst zal minstens aan de nakomelingen ten deel vallen. De messiaanse gebeurtenis is een politieke en sociale omvorming van het ‘Diesseits’, die door een almachtige Schepper-God gegarandeerd wordt.”²⁴

Opvallend in deze definitie is de beklemtoning van het feit dat de ‘verlossing’ in het ‘Diesseits’, met andere woorden op aarde, zal plaatsvinden. In een gesecculariseerde omgeving, waarin de sociale revolutie niet langer door God gegarandeerd wordt, zal de mens proberen om het lot in eigen handen te nemen en zal hij zelf het ‘rijk van heil’ proberen te realiseren. In het marxisme bijvoorbeeld is die gesecculariseerde heilsgedachte sterk aanwezig. Dat de mens zelf in staat is om het paradijs op aarde te creëren, is overigens een idee dat volgens de Duitse historicus Ernst Benz inherent is aan het christendom. Hij linkt de typisch westerse benadering van economie en technologie, die zowel in kapitalisme als marxisme naar voren komt, aan de christelijke visie op de menselijke bijdrage aan Gods heilsplan.

“The Christian Creator God, the architect of the cosmos and the potter who shaped man from clay in his own image, commands man to rule the world and to help to fulfil the divine will in it as a creative cooperator with him. History, far from being cyclical as it is in most religions, in Christianity is unique and unilinear; it is accelerating toward a spiritual goal; there is no time to lose, therefore, work, including manual work, is an essential and pressing form of worship. (...) The sense that intelligent craftsmanship is shown in the world’s design, and that we participate in the divine by being ourselves good artisans; the conviction that we follow God’s example when we use substance for righteous ends, that time must be saved because every moment is a unique psychic opportunity: these are characteristics of the Judeo-Christian view of reality and of destiny.”²⁵

Een eschatologie handelt echter niet enkel over het einde, maar verwoordt ook een heel uitdrukkelijke opvatting over het begin: in het monotheïstische christendom staan Adam en Eva aan de oorsprong van het menselijk geslacht²⁶ en begint bij hen de geschiedenis. Van daaruit evolueert de geschiedenis *linea recta* naar haar ‘eschaton’ of

²⁴ Lemmen, M., *De godsdienstsociologie van Max Weber* (Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1977), 125.

²⁵ Geparafraseerd in White, *Medieval Religion and Technology*, 236-237. De tekst van Benz verscheen in het Italiaans als ‘Fondamenti cristiani della tecnica occidentale’ in Castelli, E. (ed.), *Tecnica e casistica* (Rome, 1964), 241-263.

²⁶ Hierin ligt de basis van de ‘schok’ die het darwinisme in christelijke middens heeft teweeggebracht: de mens staat volgens Darwin niet aan het begin van de geschiedenis (zoals Genesis het stelt), maar is een afstammeling van de dieren. Voor gesecculariseerde vooruitgangstheorieën was het darwinisme minder problematisch (hoewel het natuurlijk wel het antropocentrisme heeft aangetast), aangezien de evolutieleer niet noodzakelijk de seculiere vooruitgangsgedachte ondergraaft.

einddoel (in het christendom het laatste oordeel). Na de verschijning van God op aarde – in de vorm van zijn vleesgeworden zoon Jezus Christus – leeft de mens in een ‘tussentijd’ (*Zwischenzeit* of *interregnum*) tot de Messias definitief terugkeert op ‘de jongste dag’.²⁷ Binnen de vooruitgangsgedachte wordt elke historische gebeurtenis geïnterpreteerd in het licht van haar bijdrage tot de verwezenlijking van de toekomstige paradijselijke toestand. De afzonderlijke momenten in de geschiedenis (revoluties, oorlogen, socio-economische veranderingen,...) hebben op die manier geen betekenis *an sich*, maar zijn slechts betekenisvol of betekenisloos tegenover de later te bereiken gelukstoestand. Die gelukstoestand is in het christendom het Koninkrijk Gods (‘op aarde zoals in de hemel’) en in gesecculariseerde versie de beschrijving van de utopie (in de betekenis van de traditie die bij Thomas More’s *Utopia* een aanvang kent). Het christendom kent de religieuze *verwachting* van het Koninkrijk Gods, de moderniteit de wereldlijke *hoop* op de utopie²⁸. Opmerkelijk daarbij is dat ook de idee dat de mens de komst van de utopie kan versnellen, reeds in het christendom aanwezig is (cfr. supra). Die gedachte is niet typisch seculier en behoort dus niet enkel tot een denkkader waarin technologische vooruitgang centraal staat. Zo dachten bijvoorbeeld de anabaptisten in de 15^{de} eeuw dat ze in de Duitse stad Münster het hemelse Jeruzalem op aarde hadden gecreëerd op basis van de door hen ontwikkelde geloofswaarden en kwamen ze tevens tot de conclusie dat de Messias in hun midden was, meer bepaald in de figuur van hun leider Jan van Leyden²⁹.

4. De nalatenschap van de Weber-thesis

Zowel Vermeersch als De Dijn stellen dat het kapitalisme als een typische exponent van het Verlichtingsdenken moet worden beschouwd. Vermeersch neemt een neutrale tot zelfs positieve houding aan tegenover het kapitalisme, in die zin dat het heeft bijgedragen tot “de unieke internationale positie” die onze beschaving in de twintigste eeuw heeft bereikt (Vermeersch, 2003). De Dijn wijst op de negatieve gevolgen: “Tot vandaag leidt het kapitalisme tot verschrikkelijke uitbuiting, tot kinderarbeid, tot de reductie van levende wezens tot grondstof voor productie, tot wereldwijde handel in mensen (vooral vrouwen en kinderen) en organen.” (De Dijn, 2003) Het is bevreemdend dat Vermeersch en De Dijn aan het begin van de 21ste eeuw het kapitalisme onvoorwaardelijk aan de Verlichting koppelen, terwijl Max Weber reeds honderd jaar geleden (in 1905) op overtuigende wijze een link legde tussen het kapitalisme en het christendom. Webers baanbrekende werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*

²⁷ Volgens Peter Sloterdijk heeft de secularisatie er niet voor gezorgd dat de voorstelling van het goddelijke paradijs vervangen werd door een immanente utopie, maar dat de mens in een ‘Zwischenzeit’ zonder einde leeft. De vooruitgang is een illusie, is louter beweging (Sloterdijk, P., *Eurotaoïsmus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989).

²⁸ Weyembergh schrijft dat Ernst Bloch de verschillende dimensies van het begrippenpaar ‘verwachting-hoop’ door elkaar haspelt en in zijn werk *Das Prinzip Hoffnung* onbewust religieuze kenmerken toeschrijft aan de wereldlijke hoop op een klassenloze maatschappij. Ter illustratie van deze registervermenging citeert Weyembergh Blochs opmerkelijke zin “Ubi Lenin, ibi Jerusalem” – “Waar Lenin is, daar ligt Jeruzalem” (Weyembergh, *Op. cit.*, 38).

²⁹ De geschiedenis van de anabaptisten in Münster is prachtig beschreven in het literaire meesterwerk *L’Oeuvre au noir* van de Franse schrijfster Marguerite Yourcenar.

kan onmogelijk genegeerd worden als men op zoek wil gaan naar oorzaken van de groei van het kapitalistisch productiesysteem³⁰. Afgaande op de verklaringen van Vermeersch en De Dijn lijkt het zinvol om de analyse van Weber (en de belangrijkste kritiek erop) hier even te recapituleren, om de relatie tussen het kapitalisme en het christendom in de mate van het mogelijke binnen de krijtlijnen van dit essay uit te klaren. Het doet er niet toe of men een *believer* of een *disbeliever* van de Weber-these is, wanneer men uitspraken doet over de ideeënhistorische achtergronden van het kapitalisme, dient men sowieso de confrontatie met Weber aan te gaan. In zijn protestantisme-essay beweert Weber immers onomwonden het volgende:

“Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist (...) geboren aus dem Geist der christlichen Askese.”³¹

Die opmerkelijke uitspraak verdient – zeker in het licht van De Dijns veronderstelling dat het christendom niet verantwoordelijk kan worden geacht voor de uitwassen van het kapitalisme – een nadere verklaring. In *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* probeert Weber te onderzoeken “welche konkreten Seiten der auf kapitalistischer Basis ruhenden Kultur auf [religiöse Einflüsse] zurückgehen”³². Hubert Dethier parafraseert de calvinistische invloed op het kapitalisme – en dus Webers stelling – als volgt:

“Twee calvinistische leerstellingen hebben het kapitalisme bevorderd: de overtuiging dat ieder geroepen is om op de door God aangewezen plaats zijn best te doen, en het geloof in de predestinatie, dat ertoe leidde dat rijkdom als een teken werd beschouwd dat men Gods welbehagen had verworven. (...) Succes betekende Gods genade, mislukking daarentegen toekomstige verdorping. Deze puriteinse opvatting kwam natuurlijk de neiging tot burgerlijk-rationeel leven tegemoet. Zij stond aan de wieg van de moderne homo economicus. (...) R.H. Tawney, die na Max Weber hetzelfde tijdvak bestudeerde, sprak van de triomf van de ‘economische deugden’.”³³

De grote drijfveer van het godsdienstsociologisch onderzoek van Weber was volgens M. Lemmen de vraag waarom het economisch rationalisme “als totaliteit in het Westen en alléén in het Westen tot stand gekomen [is]? Waarom niet in het Oosten, waar toch ook samenlevingen met een rationeel hoog ontwikkelde cultuur zijn ontstaan?”³⁴ Juist om die reden onderzocht Weber ook enkele andere grote godsdiensten op aarde (islam, jodendom, boeddhisme, hindoeïsme en confucianisme): op die manier kon hij zijn thesis vanuit een negatieve bewijsvoering ondersteunen. Als andere godsdiensten niet hebben bijgedragen tot de ontwikkeling van het kapitalisme, zo redeneerde Weber, dan moet het wel iets typisch westers/christelijk/protestants zijn. Webers onderzoek onder-

³⁰ Het werk kan overigens evenmin genegeerd worden binnen de hedendaagse godsdienstsociologie.

³¹ Weber, M., ‘Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus’, in Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1972, oorspr. 1920), 202.

³² *Ibidem*, 83. De studie was onder meer een reactie op de marxistische visie dat de religie enkel een weerspiegeling van economische verhoudingen was en geen enkele sociale invloed uitoefende.

³³ Dethier, H., ‘De structuur van het einde’, in Weyembergh, M. & Van den Bossche, M. (red.), *Op. cit.*, 117.

³⁴ Lemmen, *Op. cit.*, 15.

steunt dus grotendeels de stelling dat de economisch-rationele kenmerken van de secularisering inherent waren aan het christendom en daarom enkel in het Westen tot volle ontwikkeling konden komen.

Als studieobject van zijn godsdienstsociologie bestudeerde Weber het kapitalisme niet in zijn socio-economische structuur, maar wel als "centraal zingevingssysteem", waarbij hij op zoek ging naar de typisch kapitalistische mentaliteit die het systeem in stand hield.³⁵ Dat het kapitalisme in de westerse cultuur als levenswijze de bovenhand kon halen op andere levenswijzen, heeft volgens Weber te maken met het feit dat de kapitalistische mentaliteit reeds aanwezig was bij grote delen van de bevolking nog voor de kapitalistische productiesystemen ontwikkeld waren. Weber schrijft alvast "die Weckung" (het ontluiken) van de "Geist der Arbeit [und] "des Fortschritts" toe aan het protestantisme.³⁶

De link tussen kapitalisme en religie legt Weber hoofdzakelijk via de brug van de moraal. Onder de mentaliteit of de 'geest' van het kapitalisme verstond hij voornamelijk een ethisch waardensysteem:

*"[Im Kapitalismus] wird nicht einfach Lebenstechnik, sondern eine eigentümliche 'Ethik' gepredigt, deren Verletzung nicht nur als Torheit, sondern als eine Art von Pflichtvergeessenheit behandelt wird: dies vor Allem gehört zum Wesen der Sache."*³⁷

De 'geest' van het kapitalisme heeft met andere woorden betrekking op een ethische norm: (veel) geld verdienen wordt beschouwd als een verantwoorde invulling van het moreel goede leven. Weber voegt daar wel nog aan toe dat hij met 'geld verdienen' geen hebzucht bedoelt: in het kapitalisme komt het erop aan om zoveel mogelijk winst te maken. Winst omwille van de winst is het voornaamste credo. Het geld verdienen mag eigenlijk niet gebeuren omwille van het persoonlijk voordeel. Het schoolvoorbeeld van de kapitalist is volgens Weber een ondernemer die zich vooral door ascese laat leiden: "Der Idealtypus des kapitalistischen Unternehmers (...) 'hat nichts' von seinem Reichtum für seine Person, – außer der irrationalen Empfindung guter 'Berufserfüllung'".³⁸ De kapitalist zoekt geen enkele bevrediging in materieel genot, hij wil hoogstens zijn job goed doen. Weber wijst erop dat de Reformatie binnen het christendom de nieuwe idee lanceerde dat de mens slechts een moreel hoogstaand leven kon leiden door zijn plichten in een 'beroep' te vervullen. "Die sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens" is voor Weber dan ook "eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation"³⁹. Vooral de calvinistische predestinatieleer ("Lehre von der Gnadenwahl"), die uiteindelijk helemaal teruggaat tot de teksten van Augustinus, heeft daarbij een belangrijke rol gespeeld. Weber verbindt de calvinistische interpretatie van die leer rechtstreeks met de "Entzauberung der Welt": in Gods eeuwig en onveranderlijk plan staat het al van voor de Schepping vast welke mensen uitverkoren zijn en welke niet, en elke 'magische' of 'bijgelovige' poging van de mens om daar iets aan te veranderen (bijvoorbeeld door het kopen van aflaten of zelfs via sacramenten), is tevergeefs. Sommige

³⁵ *Ibidem*, 63.

³⁶ Weber, *Op. cit.*, 29.

³⁷ *Ibidem*, 33.

³⁸ *Ibidem*, 55.

³⁹ *Ibidem*, 72.

puriteinen gingen daarbij zelfs zover dat ze hun verwanten zonder enige ceremoniële begeleiding begroeven⁴⁰.

*“Die eine Frage mußte ja alsbald für jeden einzelnen Gläubigen entstehen und alle anderen Interessen in den Hintergrund drängen: Bin ich denn erwählt? Und wie kann ich dieser Erwählung sicher werden?”*⁴¹

De calvinistische moraal hanteerde als antwoord op deze vraag twee mogelijke pastorale adviezen: ten eerste mocht men zelf nooit wantrouwig zijn omtrent de eigen *certitudo salutis* of heilszekerheid en ten tweede kon men dit zelfvertrouwen in de eigen staat van genade enkel bereiken door onophoudelijk te werken. Wie door middel van zijn beroep een respectabel leven op aarde kon leiden, was duidelijk voorbestemd voor een bevoorrechte plaats in de hemel. Carl Amery ziet in het antwoord op de vraag over de heilszekerheid een link met het Oude Testament:

*“[Der Mensch] wird nach einem Kriterium der Heilsgewißheit suchen; und als Kriterium bietet sich die alttestamentarische Kategorie des ‘Gerechten’ an. Der Gerechte, so steht geschrieben, blüht wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, seine Herden gedeihen, seine Familie prosperiert – kurz der Gerechte ist wirtschaftlich erfolgreich. Und damit ist der entscheidende Stimulus für das Ethos des homo oeconomicus, des wirtschaftlich orientierten Menschen gegeben.”*⁴²

Weber stelt in zijn studie ironisch vast dat de geschiedenis van het calvinisme een van de voorbeelden is van de vreemde relatie tussen logica en psychologie die in vele godsdiensten werkzaam is: normaliter zou de predestinatieleer logischerwijs moeten geleid hebben tot fatalisme, maar de psychologie van de gelovige calvinisten ging op zoek naar ‘bewijsmateriaal’ voor het feit dat ze al dan niet tot de *electi* of uitverkorenen behoorden. Alleen een radicale rationalisering en instrumentalisering van het leven in dienst van het heil kon erop wijzen dat de mens van de *status naturae* was ontheven en in de *status gratiae* leefde. Die rationalisering hield een bewust ascetisch bestaan in, dat louter de verrichting van zogenaamde ‘goede werken’ en een actieve zelfbeheersing op het oog had. In de geschiedenis van het westerse christendom was die levenswijze – meer bepaald de methodische⁴³, “systematische, rationale Gestaltung des ethischen Gesamtens”⁴⁴ – reeds aangenomen door de monniken van de kloosterorden. Zij leefden echter buiten de wereld; de calvinisten leefden in de wereld.

*“Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, (...) trat jetzt auf den Markt des Lebens, schlug die Türe des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben in der Welt (...) umzugestalten.”*⁴⁵

⁴⁰ Lemmen wijst erop dat “de mate waarin de godsdienst zich van de magie ontdaan heeft” voor Weber een criterium was om de graad van rationalisatie in een cultuur aan te duiden (Lemmen, *Op. cit.*, 113).

⁴¹ Weber, *Op. cit.*, 103.

⁴² Amery, *Op. cit.*, 75.

⁴³ Een levenswijze die letterlijk weerspiegeld wordt in de benaming ‘methodisten’, een afsplitsing van de protestantse kerk in voornamelijk Angelsaksische landen.

⁴⁴ Weber, *Op. cit.*, 125.

⁴⁵ *Ibidem*, 163.

Weber gaat niet dieper in op de verregaande invloed van het feit dat het 'wereldse' protestantisme zich wel in de wereld bevond, maar zich eigenlijk niet primordiaal engageerde voor die wereld. Een van de zwaarste gevolgen is uiteraard een grote nadruk op het individu en op het heil van dat individu. Weber beklemtoont trouwens regelmatig dat het calvinisme een heel eenzaam gevoel naliet bij zijn volgelingen. Eenzaamheid en egoïsme hebben zich in het kader van kapitalistische structuren waarschijnlijk in de hand gewerkt. Het feit dat de mens enkel tegenover God verantwoording diende af te leggen en zich zoveel mogelijk diende af te keren van de 'magie' van priesters, maakte van het protestantisme een anti-autoritaire godsdienst, wat tegelijk ook heeft bijgedragen tot de ontwikkeling van het moderne individualisme.

Een vraag die hierbij opduikt is hoe het georganiseerde ascetisme van de protestanten de geest van het kapitalisme heeft beïnvloed. Op de allereerste plaats merkt Weber droogjes op dat het christendom in het Westen sowieso betrokken partij was bij de ontwikkeling van het kapitalisme omdat het in de 16^{de} en 17^{de} eeuw betrokken was bij elke maatschappelijke gebeurtenis. Het protestantse ascetisme wilde de mens weghouden van alle mogelijke aardse bekoringen. Theater werd bijvoorbeeld bekritiseerd omwille van het feit dat de mens erin verheerlijkt werd, terwijl zo'n attitude enkel aan God toekwam. Hieruit ontstond impliciet een uniformisering en standaardisering in de bevolking van protestantse landen, wat het kapitalisme ten goede kwam. Ook de bekende protestantse zuinigheid heeft volgens Weber alles te maken met het verheerlijken van God: elke cent die werd uitgegeven mocht enkel dat doel dienen, en zeker niet het menselijk plezier vergroten. De protestanten voerden geen campagne tegen de bezitsverwerving op zich (die gebeurde immers ter meerdere eer van God), maar wel tegen het irrationele genot dat dat bezit met zich kon brengen. En hierin ligt dan de grote paradox van de protestantse beroepsethiek:

“Denn nicht nur sah sie, mit dem Alten Testament und in voller Analogie zu der ethischen Wertung der ‘guten Werke’, zwar in dem Streben nach Reichtum als Zweck den Gipfel des Verwerflichen, in der Erlangung des Reichtums als Frucht der Berufsarbeit aber den Segen Gottes.”⁴⁶

De combinatie van desappreciatie van genietend consumeren en de appreciatie van de opeenstapeling van bezit bracht een enorme kapitaalsaccumulatie op gang. Die kapitaalsaccumulatie ging bovendien gepaard met een steeds burgerlijker manier van leven. Weber komt daarom tot de conclusie dat het puriteinse protestantisme aan de wieg van de moderne zakenman stond. In de achttiende eeuw zou deze beroepsethiek uiteindelijk een utilitaristische levenswijze aanwakkeren, waardoor zakenlui zich met een volledig zuiver geweten op het vergaren van rijkdom stortten. Zo werd die ethiek een essentieel onderdeel van de kapitalistische organisatie van de economie en vond het zelfs zijn weerslag in de arbeidersklasse, die zich eveneens enkel door het werk konden vergewissen van hun staat van genade. Hierdoor liepen de belangen van de patroons en die van God *merkwaardig genoeg* heel parallel...

Lemmen wijst er uitdrukkelijk op dat de middeleeuwse structuren van het christendom het pad geëffend hebben voor de ontwikkeling van het industriële kapitalisme, met het ascetische protestantisme als ideaal prototype.⁴⁷ Onder andere de rationeel-economi-

⁴⁶ *Ibidem*, 192.

⁴⁷ Lemmen, *Op. cit.*, 164.

sche levensdiscipline van het kloosterleven⁴⁸, die ten tijde van de renaissance geleidelijk ook buiten de kloostermuren succes begon te kennen, heeft een grote invloed uitgeoefend op de organisatievormen van het kapitalisme. Harvey S. Goldman verbindt die specifieke levenswijze met een nietzscheaanse *Wille zur Macht*⁴⁹, die echter niet zoals Nietzsche beweert natuurlijk en aangeboren is, maar die volgens Weber in de westerse cultuur in het algemeen en in het calvinisme in het bijzonder via socio-culturele structuren is ingebed.

*“In Weber’s view, a new kind of person must have existed before capitalism was established, a person with special capacities and a restless inclination for the new kind of rationalized labor that capitalism as a system would bring with it, and whose appearance changed the destiny of the Occident. This power was rooted in ascetic triumph over the natural self and in the need to discharge anxiety about salvation through a search for proof of grace in world mastery for God’s purposes.”*⁵⁰

Weber heeft nog tijdens zijn leven heel wat kritiek op zijn Protestantismus-These te verduren gekregen (bijvoorbeeld van Georg Simmel en de politieke economist Lujo Brentano⁵¹), een kritiek die op het einde van de jaren twintig (Leo Strauss, Karl Jaspers) en vooral in de jaren vijftig en zestig hernomen en verdiept werd (o.a. in het werk van Raymond Aron), maar die in de hedendaagse sociologie steeds meer weerlegd wordt.⁵² Onder andere Webers sociologische methode werd in de kritiek regelmatig onder vuur genomen (waarbij dan vooral zijn vermeende ‘probleemloze’ link tussen het christendom als ideeënhistorisch gegeven of ‘wereldbeeld’ en het kapitalisme als socio-economisch gegeven werd aangevallen). Daarnaast zijn ook de interne contradicties van het ‘historisch relativisme’ van Weber en de interpretatie van zijn protestantisme-thesis als een ideologisch gekleurde visie naar voren gebracht. In de economische kritiek wordt benadrukt dat Webers ‘ideaaltype’ van de kapitalist foutief is en dat de 17de-eeuwse kapitalist niet gekenmerkt werd door ascese, maar door een drang naar macht en bezitsverwerving.⁵³ Verschillende historici wijzen dan weer op het feit dat Weber het katholicisme en het lutheranisme al te zeer verwaarloost in zijn benadering. Maar niettemin blijkt ook uit vele publicaties van de afgelopen jaren dat de kern van zijn thesis nog steeds stand houdt. Vooral Webers stokpaardje – de vaststelling dat de technische rationaliteit, die broodnodig is voor het kapitalisme, zich oorspronkelijk alleen in het chris-

⁴⁸ Een van de benedictijnse leefregels luidde: *‘laborare est orare’* (‘werken is bidden’).

⁴⁹ Nietzsche was trouwens voldoende vertrouwd met de discipline van het kloosterleven: hij heeft een deel van zijn jeugd jaren in het protestantse klooster van Schulpforta doorgebracht en heeft op latere leeftijd met een aantal vrienden in Basel een ‘Kloster für freiere Geister’ opgericht.

⁵⁰ Goldman, H.S., ‘Weber’s Ascetic Practices of the Self’, in Lehmann, H. & Roth, G. (eds.), *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* (Washington D.C.: Cambridge University Press, 1995), 168.

⁵¹ Brentano wees op het belang van immigratie bij het ontstaan van het kapitalisme, meer bepaald de immigratie van katholieken naar het noorden na de Reformatie (cfr. Hamilton, A., ‘Max Weber’s Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism’, in Turner, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge: University Press, 2000, 162).

⁵² Voor bronnen i.v.m. de weerlegging van de kritiek in de hedendaagse sociologie, zie Münch, P., ‘The Thesis before Weber. An Archaeology’, in Lehman, H. & Roth, G. (eds.), *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* (Washington D.C.: Cambridge University Press, 1995), 51, Zaret, D., ‘The Use and Abuse of Textual Data’, in Lehman, H. & Roth, G. (eds.), *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts* (Washington D.C.: Cambridge University Press, 1995), 245-272.

⁵³ Cfr. Hamilton, *Op. cit.*, 165.

telijke Westen heeft ontwikkeld – blijkt nog steeds een bijzonder sterk argument te zijn. De economische groei is sinds 1700 nergens zo snel gestegen als in het Westen en zijn kolonies. In dat kader wordt ook gefocust op de unieke constellatie die het Westen ontwikkeld heeft om de dagdagelijkse bezigheden vanuit een Gesinnungsethik te koppelen aan het religieuze begrip van de 'verlossing' of de 'redding', wat vanuit een godsdienst-sociologisch perspectief in geen enkele andere wereldreligie voorkomt. De redding wordt in het christendom niet bereikt door een mystieke vereniging met het goddelijke maar door tegenover God verantwoording af te leggen over de wereldlijke activiteiten.⁵⁴ De dagelijkse, wereldlijke moraal maakt in het christendom deel uit van een totaalconcept en ook het kapitalisme diende dus in dat concept zijn plaats te krijgen. De meeste Weber-critici erkennen het verband tussen calvinisme en kapitalisme (al was het maar omdat in calvinistische landen de staat minder economische controle uitoefende dan in katholieke landen) of op zijn minst het verband tussen geloofsbelijdenis en kapitalistische ontwikkeling. Zo wordt in vele hedendaagse publicaties bijvoorbeeld meer de nadruk gelegd op de communitaristische calvinistische doctrine rondom overeenkomsten en contracten (bijvoorbeeld in de geschiedenis van het bankwezen) dan op de individualistische ascese. Het accent verschuift, maar de kern van Webers thesis blijft onderzoekers inspireren.

*"Despite the elusiveness of the thesis, it grasps a deep historical truth."*⁵⁵

Het grote belang van Webers onderzoek ligt in het feit dat hij de oorzaken van industrialisatie en kapitalisme niet alleen in typisch economische factoren zocht, maar dat hij die ontwikkeling in een breder cultureel-historisch kader plaatste. En in het Westen kom je bij een dergelijk onderzoek automatisch terecht bij de christelijke godsdienst en zijn instituten.

*"As with Weber, the influence of non-pecuniary factors on economic behavior now plays a large role in economic and historical analysis. (...) While Weber's work may not have fit in well with economic history when the influence of cliometrics was at its peak, his work fits in extremely well with today's analysis and issues in economic history, with the asking of broader questions about the process and nature of long-term economic growth."*⁵⁶

Volgens White, Jr. heeft Weber een dubbele erfenis nagelaten, die hij op axiomatische wijze verwoordt:

*"A shift in economic methods and attitudes will probably affect religion, and either change or stasis in patterns of religious thought or emotion may well be felt in economics."*⁵⁷

Die dubbele erfenis is volgens White vooral voelbaar in de economische problematiek van de ontwikkelingslanden. Het Westen is daar na de val van de koloniale regimes op

⁵⁴ In dit gegeven ligt op zijn beurt de kern van de onttovering van de wereld: christenen probeerden de wereld onder controle te krijgen en te transformeren tot meerdere glorie van God, wat de ontwikkeling van de wetenschappen stimuleerde (Love, J., 'Max Weber's Ancient Judaism', in Turner, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge: University Press, 2000, 220).

⁵⁵ Turner, S., 'Introduction', in Turner, S. (ed.), *Op. cit.*, 6.

⁵⁶ Engerman, S.L., 'Max Weber as Economist and Economic Historian', in Turner, S. (ed.), *Op. cit.*, 270-271.

⁵⁷ White, *Medieval Religion and Technology*, 182.

een grens gestoten in verband met het transporteren van westerse organisatievormen voor landbouw- en industriële productie. Lokale gebruiken op het vlak van arbeids-ethiek, mobiliteit en spaarzaamheid bleken niet altijd hand in hand te gaan met de import van westerse productietechnieken, zelfs al waren er voldoende materiële of natuurlijke bronnen aanwezig. Na enkele catastrofale ervaringen in de jaren zestig en zeventig is het besef gegroeid dat economische ontwikkelingshulp gepaard dient te gaan met een interculturele analyse van waardensystemen.

5. Naasteliefde, wetenschap en genocide

5.1. *De idee van de broederlijkheid*

De idee van de universele broederlijkheid, die volgens De Dijn (2003) “van meet af aan” problematisch was, wordt door hem gekoppeld aan de Verlichting en de Franse Revolutie, met als dieptepunt de Terreur. Nochtans was die idee van de broederlijkheid de wereldlijke vertaling van de christelijke naasteliefde, die we vandaag ook nog in ons modern begrip ‘solidariteit’ terugvinden. Daarenboven vond het kosmopolitisme, dat een belangrijke materie was in het Franse Verlichtingsdenken van de achttiende eeuw, een ideale voedingsbodem in het katholicisme, dat ernaar streefde een kerk te vormen voor de hele mensheid (katholikos’ in het Grieks betekent ‘universeel’).⁵⁸ Het christendom kon die universaliteit bereiken door resoluut te breken met het Romeinse polytheïsme en – in navolging van het jodendom – een monotheïstisch systeem in de plaats te stellen, dat zich baseert op een universele wereldgod. Tegelijkertijd brak het christendom met de idee van het uitverkoren volk dat het jodendom kenmerkte, door geen landsgrenzen of sociale status als criterium voor lidmaatschap te gebruiken. Cruciaal in deze context is het verwijt dat Paulus in Antiochië aan Petrus maakt nadat deze laatste zich op vraag van de leiders van het plaatselijke joodse getto had verwijderd van een eetmaal met niet-joden. Paulus brak daarmee radicaal met de rituelen omtrent het tafelen en de afkomst van de disgenoten (neergeschreven in *De Brief aan de Galaten*, 2, 11-14).

Als de postmoderne denker Jean-François Lyotard het heeft over het einde van de grote verhalen, dan bedoelt hij die verhalen waarin de mensheid als een samenhangende soort wordt beschouwd die op weg is naar de realisatie van welbepaalde ideeën.⁵⁹ Het christendom kan in die zin worden opgevat als het eerste grote verhaal van de geschiedenis omdat het als eerste project de gehele mensheid betreft bij de mogelijke verwezenlijking van haar doeleinden.

Dat de broederlijkheid fundamenteel een religieus gegeven is, wordt ook door M. Lemmen opgemerkt in zijn godsdienstsociologische studie over het werk van Weber. Daarin

⁵⁸ Vanaf de vroege middeleeuwen huldigde het christendom de formule ‘extra ecclesiam nulla salus’ (‘buiten de kerk geen heil’), die eeuwenlang ter vergoelijking van de missionering kon worden ingeroepen (van de kerstening van de Germanen over de Zuid-Amerikaanse ‘conquista’ tot de kolonisering in Afrika).

⁵⁹ Zie ook Van den Bossche, M., ‘Onder de paraplu van het risico: het einde van het andere’, in Weyembergh, M. & Van den Bossche, M. (red.), *Het einde van de geschiedenis? Over Francis Fukuyama en Peter Sloterdijk* (Nijmegen: SUN, 1995), 96-97.

stelt hij dat Webers begrip van de religieuze gezindheidsethiek, die een onderscheid maakt tussen de asceet (die in de wereld staat door zijn roeping of beroep te realiseren) en de mysticus (die aan de wereld verzaakt), sowieso tot een broederlijkheidsethiek leidt. Die broederlijkheid kwam in elke godsdienst tot conflict met de "stamgemeenschap":

*"Waar een gemeenschap op religieuze basis ontstond, was het vanzelfsprekend dat de geloofsbroeders onderling intiemer verbonden waren en zwaardere plichten ten opzichte van elkaar hadden dan tegenover hen, met wie zij door banden van bloed, verwantschap of huwelijk verbonden waren. 'Wie zijn huisgenoot, vader of moeder niet haat, kan mijn volgeling niet zijn.' De gezindheidsethiek uit zich zodoende bij uitstek in een broederschapsethiek. (...) Steeds gaat de eis in de richting van een universele broederschap, die alle beperkingen van sociale grenzen overschrijdt."*⁶⁰

De broederlijkheid groeit in die context uit tot een onvoorwaardelijke menselijkheid en in het christendom zelfs tot liefde voor de vijand ('het aanbieden van de rechterwang'). Hier ontstaat volgens Weber dan ook de *Gesinnung der Caritas*. Oorlogen, waarin het kwaad met kwaad vergolden wordt, zijn vanuit deze redenering een onophoudelijke herhaling van de broedermoord.⁶¹

De religieuze broederlijkheidsethiek heeft ook steeds geopteerd voor het benadrukken van de kwaliteit van de ethische handeling, zonder naar de gevolgen te kijken. Hiermee gaat ze Kant vooraf in zijn kritiek op het utilitaristische principe van 'het doel heiligt de middelen'. Kants deontologische ethiek is dan ook schatplichtig aan de gebodenleer van de joods-christelijke beschaving. In het christendom handelt de ware christen sowieso juist en laat hij de oordelen over de gevolgen aan God over.⁶² Een christen hoeft zich niet bezig te houden met de gevolgen. Tegelijkertijd echter bereidt het ascetische protestantisme volgens Weber het utilitarisme voor, in die zin dat het principe van de verantwoordelijkheid voor de daden die men stelt (verantwoordelijkheidsethiek) in het protestantisme steeds een zeer belangrijke rol gespeeld heeft. Als men God 'meer dient te gehoorzamen dan de mensen', kan men heel ver gaan in het verantwoorden van bijvoorbeeld het opofferen van een minderheid voor het heilsdoel.

5.2. *De ontwikkeling van de westerse wetenschap in de middeleeuwen en de renaissance*

Vermeersch bakent de ontwikkeling van de wetenschap zoals ze in het Westen tot stand gekomen is, strikt af van het christendom.⁶³ Daarbij verliest hij echter uit het oog dat de bloei van de westerse wetenschap fundamenteel schatplichtig is aan de institutionele infrastructuur die de middeleeuwse universiteiten boden (die ook weer niet toevallig 'universitas' werden genoemd). Alain de Libera benadrukt de structurele impact van de

⁶⁰ Lemmen, *Op. cit.*, 117.

⁶¹ Hoewel ook hier weer het ascetisch protestantisme uitzonderingen toestaat: soms dienen wereldlijke middelen, zoals oorlog, ingeroepen te worden om de goddelijke zaak te dienen.

⁶² Lemmen, *Op. cit.*, 121.

⁶³ Zowel in zijn opiniebijdrage in *De Standaard* als in Gosselin, *Op. cit.*, 7-10.

christelijke universiteiten uit de middeleeuwen als een essentiële factor in de toename van de westerse kennis:

“A banaliser le phénomène universitaire on ne comprend pas la brutale envolée de la philosophie occidentale latinophone du Moyen Age tardif. L’Université médiévale occidentale n’est pas un simple lieu où l’on dispense un enseignement supérieur, ce n’est pas un lieu de reproduction de savoir: c’est un lieu de production de savoir, un espace de recherche et de confrontation. Ce n’est pas un lieu inféodé à un pouvoir politique ou religieux: c’est un lieu de pouvoir face aux autres pouvoirs.”⁶⁴

Vermeersch stelt dat de ontwikkeling van de wetenschap enkel toe te schrijven valt aan de “Griekse wis- en natuurkunde, aangevuld met de Arabische rekenkunde en algebra. Het christendom heeft daar niets mee te maken.” (Vermeersch, 2003) De Libera voegt daar echter aan toe dat de middeleeuwse universiteit, waarin de christelijke theologie én haar aanpassing aan de leer van Aristoteles een niet te miskennen rol speelde, als derde en misschien zelfs belangrijkste pijler van die wetenschapsontwikkeling dient te worden beschouwd. De westerse middeleeuwse universiteiten vormden immers kenniscentra die met geen enkel toenmalig of voorafgaand schoolsysteem konden worden vergeleken. De ontwikkeling van de logica bijvoorbeeld kende er een immense vooruitgang. De universiteiten van Parijs en Oxford waren in de dertiende eeuw bolwerken van theoretische innovatie.

“La concentration des élites dans l’Université, le nombre toujours plus élevé d’étudiants et de maîtres qui la constituent, la multiplication des centres universitaires sont des phénomènes sans équivalent dans le reste du monde médiéval. Le progrès de la science a une base statistique. A l’heure où l’Occident latinophone reflue devant l’Islam en Orient, il réussit une croisade imprévue, dont la trajectoire est inverse de celle empruntée par les armées chrétiennes. Ayant importé la matière de la science arabe, le monde latinophone, grâce au nombre, aux effectifs étudiants engagés, en organise la transformation et l’exploitation dans ses universités. La dynamique interne de l’institution, la qualité des instruments logiques hérités de Boèce font le reste: les universités produisent de nouveaux savoirs. A partir du XIII^e siècle, grâce à l’Université, le monde latinophone rompt avec tous les modèles qu’avaient connus et exploités ses rivaux et ses prédécesseurs. Jusqu’au XII^e siècle les formes de production scolaires restaient, malgré leurs différences, commensurables de l’Orient à l’Occident. Ce n’est plus le cas après.”⁶⁵

Met het ontstaan van de westerse universiteit wordt de *translatio studiorum* van de Arabische wetenschap naar het Westen niet alleen beëindigd, maar worden de grondslagen ervan via vernieuwende inzichten vanuit de logica, de dialectiek en de aritmetica in vraag gesteld. De theoretische confrontatie met de Grieks-Arabische filosofie wordt er geradicaliseerd. Byzantium en Bagdad worden in de dertiende eeuw ingehaald en voorbijgestoken door Parijs en Oxford omdat de twee laatste het aandurfdën om de theologie in gesprek te laten gaan met de logica:

⁶⁴ De Libera, A., *La philosophie médiévale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 368.

⁶⁵ *Ibidem*, 368-369.

“La théologie universitaire est une théologie de laboratoire, rivée aux progrès de la logique.”⁶⁶

De idee dat de moderne westerse wetenschap enkel tot volle ontwikkeling is gekomen door opnieuw aan te sluiten bij de klassieke Oudheid, moet trouwens niet alleen door de rol van de middeleeuwse universiteit ontkracht worden, maar ook vanuit aspecten die inherent zijn aan de wetenschap zelf. Lynn White, Jr. legt er de nadruk op dat de moderne wetenschap gegroeid is uit ontwikkelingen die hun ontstaan kennen in de middeleeuwen:

“Modern science is not simply a continuation of the interrupted scientific movement of antiquity: it is something novel, created by the later Middle Ages, having interests, presuppositions, and methods alien to the Greeks.”⁶⁷

De oorzaak van die nieuwe wetenschappelijke stimulans moet volgens White gezocht worden in de intellectuele crisis die de late middeleeuwen teisterde naar aanleiding van Aquino's poging om de geschriften van Aristoteles te verzoenen met de christelijke leer. Op die manier dreigden de geopenbaarde christelijke waarheden het onderwerp te worden van rationeel onderzoek, wat neo-Augustiniaans geïnspireerde theologen koste wat het kost wilden vermijden. Zij stelden een denkmodel op waarin een sterk onderscheid werd gemaakt tussen kennis die toegankelijk was voor de mens en kennis die enkel via revelatie tot ons kon komen. De metafysica, die aan de basis had gelegen van het Griekse en Arabische wetenschapsmodel, werd vanaf dat ogenblik onder het domein van de openbaring gecatalogiseerd. Op die manier werd de weg vrij gemaakt voor een heel nieuw kennisdomein, namelijk dat van de empirische kennis, dat later een centraal bestanddeel van het moderne wetenschapsbedrijf zou worden. Hierin liggen volgens White de kiemen van de emancipatie van de filosofie, die niet langer *ancilla theologiae* diende te zijn, maar zich nu kon wijden aan de uitbouw van de fundamenten van de wetenschap.

“Aristotle's qualitative-metaphysical physics was assaulted by means of a new quantitative-empirical physics. By daring and ingenious analysis, for example, it was shown that Aristotle's theory of moving bodies was false, and a new theory of motion was propounded which is essentially that of Galileo or Newton.”⁶⁸

Naast de ontwikkeling van de middeleeuwse universiteiten en de vrijgeleide voor de empirische kennis waren ook de christelijke humanisten uit de renaissance (Erasmus, Vives, Plantijn,...) onontbeerlijk voor de ontwikkelingsgang van de wetenschappen in Europa. De exegetische terugkeer naar de oorspronkelijke bijbelteksten en de hernieuwde belangstelling voor de originele geschriften uit de Grieks-Romeinse Oudheid, die zo typisch waren voor deze periode, zijn (samen met de toenmalige vertalingen in de volkstaal) bijzonder belangrijke factoren geweest in het ontstaan van de geesteswetenschappen. Bovendien doken in het zog van die grote filologische ijver ook oude Griekse wetenschappelijke geschriften op die niet waren opgemerkt door de middeleeuwse kopiisten. Dat Rome Galilei verketterde, betekende nog niet dat het denken tot stilstand kwam, ook niet binnen de christelijke gemeenschap.

⁶⁶ *Ibidem*, 369.

⁶⁷ White, *Medieval Religion and Technology*, 24.

⁶⁸ White, *Medieval Religion and Technology*, 86.

5.3. *De complexe oorzaken van de Shoah*

Vermeersch merkt op dat het christendom eeuwenlang haat tegenover het jodendom heeft gepropageerd, wat volgens hem uiteindelijk uitgemond is in het drama van de concentratiekampen in de 20^{ste} eeuw. De verantwoordelijkheid voor de genocide op de joden is inderdaad gedeeltelijk toe te schrijven aan de jodenhaat binnen het christendom. Zowel vanuit officiële theologische kringen als vanuit de onderste lagen van de Europese bevolking is er de afgelopen 2000 jaar steeds met afkeer gekeken naar de volgelingen van het volk dat Jezus Christus aan het kruis genageld heeft. Van die afkeer getuigen ettelijke pogroms in Polen en Rusland en afbeeldingen op glasramen van Franse kathedralen waarop de verpersoonlijking van de *ecclesia* de *synagoge* verdrijft⁶⁹. In de beklijvende novelle *Der Rabbi von Bacharach* beschrijft de 19^{de}-eeuwse Duitse auteur Heinrich Heine (zelf een geassimileerde en dus gesecculariseerde Duitse jood) hoe de familie van een rabbi in het Duitse Rijn-dorp Bacharach het slachtoffer wordt van valse beschuldigingen en op de vlucht moet slaan: de plaatselijke inwoners hadden namelijk een doodgeboren kind uit het dorp in het huis van de rabbi gelegd en er dan de joden van beschuldigd dat ze met Pasen steeds een christelijk kind wilden doden. Zulke mythes waren in het verlichte Duitsland van de achttiende en negentiende eeuw schering en inslag. Die onverdraagzame mentaliteit tegenover het jodendom, die deel uitmaakt van de bewuste en onbewuste geschiedenis van Europa (zowel West- als Oost-Europa), heeft ertoe geleid dat de racistische propaganda zo makkelijk wortel kon schieten in nazi-Duitsland. Maar tegelijkertijd moet ook worden erkend dat de holocaust van de Tweede Wereldoorlog in die zin ‘uniek’ was dat ze volledig volgens de logica van de technische rationaliteit werd uitgevoerd en gebruik maakte van de modernste westerse technologieën (spoorwegennet, treinen, chemische productie, mediapropaganda, enzovoort).

*“De Verlichting, die tot emancipatie moest leiden, is intussen verblindend geworden. De rede, die als bevrijdend medium moest dienen, is zelf heerschappijzuchtig. De vernietigingskampen zijn in dit opzicht een culminatiepunt van de heerschappij.”*⁷⁰

In de Shoah zijn de wetenschap en bepaalde aspecten van de christelijke traditie op een dramatische manier samengekomen. In de officiële term die de nazi's voor de uitvoering van de genocide gebruikten, is die dubbele connotatie zeer goed merkbaar. Na de Wannsee-conferentie van 1942, waar de definitieve en systematische uitroeiing van de joden besproken werd, spraken de nazi-leiders immers over de “Endlösung der Judenfrage”, de “eindoplossing voor het jodenvraagstuk”. De holocaust betekende dus enerzijds een technisch-rationele oplossing (*Lösung*) voor een wiskundig vraagstuk (‘hoe kunnen we op een zo kort mogelijke tijd zoveel mogelijk mensen ombrengen?’), anderzijds bood ze een ‘antwoord’ op een ‘probleem’ (*Judenfrage*) dat al eeuwenlang in de christelijke traditie aanwezig was. De joden waren in de christelijke cultuur al eeuwenlang ‘de anderen’ en dus moesten ze volgens het proces van de rationele socialisatie gelijkgeschakeld worden en aangepast worden aan de cultuur van de machthebbers.

⁶⁹ De Shoah is dus niet *alleen*, zoals De Dijn beweert, het resultaat “van een door en door modernheidense ideologie” (De Dijn, 2003).

⁷⁰ Weyembergh, *Op. cit.*, 28.

Voor de socialisatie van de andere heeft het Westen verschillende machinerieën ingezet: scholen, gekkenhuizen, hospitalen, gevangenissen,...⁷¹ Als de aanpassing echter niet lukte volgens de maatstaven van diegenen die de macht in handen hadden, bleef er nog een laatste gelijkschakelingsmechanisme over: de vernietiging. De concentratiekampen passen perfect in die rationalistische logica van de macht.

De idee dat de Verlichting zich uiteindelijk tegen zichzelf keert, was midden de jaren veertig het centrale thema in het invloedrijke werk *Dialektik der Aufklärung* van Horkheimer en Adorno.⁷² Daarin waarschuwen beide auteurs voor een blind geloof in de technische verwezenlijkingen van de Verlichting ("Aufklärung ist totalitär", p. 12). Een van hun belangrijkste stellingen is de idee dat technische verbeteringen aanvankelijk een vooruitgang lijken in te houden, maar vroeg of laat ook altijd een keerzijde openbaren (onder andere omdat economische rationaliteit een kern van morele irrationaliteit bevat). Die idee was trouwens in 1940 ook al gedeeltelijk geopperd door de socioloog Karl Mannheim, die in zijn studie *Man and Society in an Age of Reconstruction* tot de conclusie kwam dat een vergroting van (formele) rationaliteit altijd uitmondt in een stijging van (substantiële) irrationaliteit. Hiermee knoopte Mannheim op zijn beurt aan bij de kritiek van de achttiende-eeuwse Italiaanse anti-Verlichtingsdenker Giambattista Vico, die bij ontwikkelingen van de *nuova scienza* in zijn tijd opgemerkt had dat te veel aandacht voor rationalisering de mensheid opnieuw in de barbarij kon doen belanden.⁷³ In 1972 schreef de Weber-kenner Benjamin Nelson overigens dat Webers studie van het westerse rationalisme niet alleen een sociologische vergelijking met andere culturen was, maar ook altijd een waarschuwing had ingehouden in verband met de dialectiek van het rationaliseringsproces: het was volgens Weber ooit ontstaan in de context van altruïstische religieuze impulsen, maar dreigde in de twintigste eeuw enkel de heerschappij van een niets ontziende blinde bureaucrativering te bewerkstelligen.⁷⁴

6. Tot besluit: *Onverschilligheid als nieuwe uitdaging?*

Niet alleen de verwevenheid tussen christendom en Verlichting spoort aan tot nuanceringen, ook de huidige constellatie van de maatschappij roept belangrijke vragen op met betrekking tot dit debat. Sociologisch onderzoek (bijvoorbeeld van de TOR-werkgroep van Mark Elchardus⁷⁵) heeft de laatste jaren al meerdere malen aangetoond dat nog maar een kleine minderheid in Vlaanderen zich werkelijk bewust met levensbeschouwelijke kwesties bezighoudt. De overgrote meerderheid staat onverschillig tegenover

⁷¹ Cfr. Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), Foucault, M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: UGD, 1964).

⁷² Adorno, T.W. & Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main: Fischer, 1988, oorspr. 1947).

⁷³ Cfr. Lilla, M., *G.B. Vico. The Making of an Anti-Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

⁷⁴ Nelson, B., 'Discussion on Industrialization and Capitalism', in Stammer, O. (ed.), *Max Weber and Sociology Today* (New York: Harper Torchbooks, 1972).

⁷⁵ Cfr. o.a. Elchardus, M. & Heyvaert, P. (1991), *Soepel, flexibel en ongebonden* (Brussel: VUB-Press, 1991) of Dobbelaere, K., Elchardus, M. e.a. (red.), *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen* (Tielt: Lannoo, 2000).

dergelijke kwesties. Niemand kijkt verbaasd op als uit dergelijk onderzoek blijkt dat de meeste leerlingen in de katholieke godsdienstlessen van onze vrije scholen ongelovig zijn (niet op vrijzinnige, maar op ‘onverschillige’ wijze). En over het vrijzinnig engagement van leerlingen in de lessen niet-confessionele zedenleer kan men dikwijls ook zeer kort zijn... Dit gegeven vormt dan ook de uitdaging waarop er in levensbeschouwelijke debatten dieper moet worden ingegaan: hoe kunnen we westerse/Vlaamse jongeren (maar ook volwassenen) opnieuw warm maken voor de essentiële thema’s die in levensbeschouwingen ter sprake komen? En daarbij aansluitend: hoe kunnen levensbeschouwingen in een postmoderne omgeving samen zoeken naar antwoorden op deze moeilijke vraag? En wat is überhaupt nog de rol van levensbeschouwingen te midden van mensen die er onverschillig tegenover staan?

De hedendaagse morele problemen (milieuverloeding, economische globalisering, moeizame interculturele contacten, nucleair gevaar voor planetaire vernietiging,...) zijn mondiaal van aard en verdragen daarom niet dat er naast elkaar gepraat wordt. De morele grootschaligheid is zo complex dat het onmogelijk is om in de publieke arena ‘19^{de}-eeuwse’ verbale gevechten te laten plaatsvinden, met als wapens de Waarheid en het Eigen Gelijk. Op het einde van zijn studie over de protestantse ethiek in 1905 schreef Max Weber reeds dat het niet zijn bedoeling was geweest om een eenzijdig spiritualistische causale interpretatie van cultuur en geschiedenis te maken (genre Vermeersch, door de verantwoordelijkheid in de schoenen van de Kerk te schuiven), maar dat ook een materialistische kritiek (genre De Dijn) op zijn plaats was.⁷⁶

“Beide sind gleich möglich, aber mit beiden ist, wenn sie nicht Vorarbeit, sondern Abschluß der Untersuchung zu sein beanspruchen, der historischen Wahrheit gleich wenig gedient.”⁷⁷

Weber voegde prompt de daad bij het woord en begon aan een studie over de invloed van economische factoren op de ontwikkeling van religieuze bewegingen. De sociale betekenis van lidmaatschap van kerkelijke verenigingen interesseerde hem hierbij in het bijzonder. Zo’n lidmaatschap was namelijk voor sommige spelers op de economische markt onontbeerlijk voor sociaal-economische vooruitgang. De studie vond een weerslag in het werk *Kirchen und Sekten*⁷⁸ en in *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Humanisme en christendom moeten samen inzien dat ze beide een grote verantwoordelijkheid dragen voor de antropocentrische attitude die zonder schroom een enorme schade aan het milieu heeft kunnen aanrichten. De krachten moeten gebundeld worden om een ecologisch verantwoord alternatief te formuleren op de kosmische uitdagingen van de 21^{ste} eeuw (wetende dat bijvoorbeeld zelfs de nabije atmosfeer om de aarde bevolkt is met menselijk ‘ruimteafval’). Dat alternatief hoeft echter niet meteen te betekenen dat de mens plots vanuit een ecocentrisch perspectief dient te leven (zoals Peter Singer of Thomas Regan propaganderen). Ecocentrisme in plaats van antropocentrisme zorgt er alleen maar voor dat oude gebruiken weer de kop opsteken, met name die waarbij het Grote Gelijk verkondigd wordt over de samenlevingscondities op aarde. En het Grote Gelijk leidt onherroepelijk tot extremisme en fundamentalisme en – zoals de ge-

⁷⁶ Weber heeft zich tot op het einde van zijn leven verzet tegen de “dwaze doctrinaire stelling” van een eenzijdig spiritualistische verklaring (cfr. Lemmen, *Op. cit.*, 18).

⁷⁷ Weber, *Op. cit.*, 205-206.

⁷⁸ Later opgenomen in de *Gesammelte Aufsätze der Religionssoziologie* onder de titel *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*.

schiedenis van het Westen al meermaals getoond heeft – tot oorlog. Bovendien trapt de ecologische beweging vaak ook onbewust in de 'humanistische val' van het rentmeesterschap, waarbij de mens de rationele spilfiguur is bij het opstellen van een ontwikkelingsplan dat het milieu ten goede komt. Die idee, die de mens laat optreden als 'goede beheerder' van de natuur, creëert enkel een groen humanisme en niet noodzakelijk een betere toekomst voor het milieu. Een ecologisch verantwoord alternatief moet allereerst gebaseerd zijn op gematigdheid en bescheidenheid. De mens kan niet langer "de maat van alle dingen" zijn (Protagoras) en zal ook niet in alle omstandigheden "de meter van alle dingen" kunnen zijn (Kruithof). Hij moet in de eerste plaats *met mate* de dingen benaderen, om te vermijden dat de natuurlijke grondstoffen worden uitgeput of de klimatologische omstandigheden onleefbaar worden. Bovendien dient elke geforceerde menselijke poging om een of andere utopie te realiseren, op grote scepsis onthaald te worden, want – zoals Albert Camus ooit schreef – ook in de klassenloze maatschappij zullen er nog kinderen sterven.

*"In de metafysische revolte maar evengoed in de historische revolutie, die de schepping willen verbeteren ('corriger la création'), is een drang aanwezig om de plaats van God in te nemen, om zichzelf te vergoddelijken, wat tot hybris, mateloosheid en rampen leidt. (...) De ingebeelde volmaaktheid sluit andere mogelijkheden uit, ze maakt blind voor alternatieven, andere ontwikkelingen."*⁷⁹

In *Moralités postmodernes* stelt Jean-François Lyotard⁸⁰ dat de *grands récits* van de moderniteit vervuld waren van het eschatologische wachten. Zowel de christelijke als de gesecculariseerde 'grote verhalen' waren gericht op een paradijselijke toekomst, maar bonden tegelijkertijd de strijd aan met andere verhalen die die toekomst anders inkleurden. Het bewustzijn van de kortzichtigheid van die strijd hoeft niet noodzakelijk te leiden tot de postmoderne passiviteit of gelatenheid die in het werk van Lyotard en Derrida af en toe zichtbaar wordt, maar dient wel in het achterhoofd gehouden te worden bij het formuleren van maatschappijmodellen of waardensystemen. Wat we in ieder geval wel van de postmodernen kunnen leren is dat de mens na de "astronomische schok" door Galilei (de mens staat niet in het centrum van het heelal), de "biologische schok" door Darwin (de mens stamt af van de dieren) en de "psychologische schok" door Freud (de mens heeft geen volledige controle over zichzelf) niets anders te doen staat dan bescheidenheid aan de dag te leggen, zeker tegenover andere mens- en wereldopvattingen.⁸¹ Het postmodernisme mag dan een aantal theoretische gebreken vertonen, één ethische kwestie heeft deze stroming overtuigend op de voorgrond geplaatst: de decentrerende van het subject maakt heden ten dage onverdroten deel uit van de menselijke existentie (*Dasein*), waardoor de impact van dat *Dasein* op zijn omgeving (*Umwelt*, *Sein*) met grote achterdocht dient benaderd te worden. Niemand kan nog aanspraak maken op de kennis van de quintessens van het bestaan.

Tegelijkertijd dient een kritische benadering van de idee van de vooruitgang bewust te zijn van de structuren die haar gecreëerd hebben (seculiere én christelijke). Enkel vanuit

⁷⁹ Weyembergh, *Op. cit.*, 40-41.

⁸⁰ Lyotard, J.-F., *Moralités postmodernes* (Paris: Galilée, 1993).

⁸¹ Zie ook Weyembergh, *Op. cit.*, 26-32; Reeves, H., *L'Heure de s'enivrer. L'univers a-t-il un sens?* (Paris: Seuil, 1986).

dit bewustzijn kunnen geldige alternatieven worden geformuleerd. Zo is het bijvoorbeeld van primair belang om – zoals Walter Benjamin in zijn *Geschichtsphilosophische Thesen* opperde⁸² – de slachtoffers van de geschiedenis in het achterhoofd te houden bij de ontwikkeling van nieuwe oplossingen voor oude of nieuwe maatschappelijke problemen. Historici en filosofen dienen volgens (de marxistisch geïnspireerde) Benjamin in het verleden niet alleen oorzakelijke verbanden met heden en toekomst op te sporen, maar ook een ‘hermeneutiek van de verliezers’ te hanteren: de geschiedenis – en in haar spoor de historiografie – behoort immers toe aan de overwinnaars (in Benjamins marxistische terminologie ‘de heersende klassen’) en daarom moet er in die geschiedenis niet alleen op zoek gegaan worden naar deterministische verbanden, maar ook naar ogenblikken die een verrassende, zelfs revolutionaire potentialiteit bezitten en de slachtoffers in ere herstellen. Alleen door een dergelijke geschiedschrijving kan aan het verleden recht worden gedaan. Benjamin zelf geloofde dan ook niet in de vooruitgang of in de these van de rechte ontwikkelingslijn naar het geluk (die nochtans door de meeste marxisten werd aangehangen). Wie daarin gelooft, zwemt volgens hem immers mee met de stroom en de stroom mondt uit in de zee van de overwinnaars. Waar het echter op aankomt, is stroomopwaarts te zwemmen, tegendraads te blijven, tegen de stroom van de vooruitgang in te zwemmen. In de geschiedschrijving van de vooruitgang sterven de doden twee keer. Een kritiek van de vooruitgang kan dus niet beperkt blijven tot de inhoud, maar vergt dus ook een grondige reflectie met betrekking tot de methodologische en epistemologische aanpak. Daarnaast dienen we voor ogen te houden dat in de hedendaagse samenleving de vooruitgang niet plaatsvindt in de parlementen van de democratie, maar volledig in handen is gevallen van sectoren die behoorlijk wantrouwig staan tegenover democratische principes, meer bepaald in de handen van het triumviraat wetenschap-techniek-economie. Dat triumviraat vat vooruitgang bovendien enkel op als de productie van rijkdom. De keerzijde van de medaille van die technisch-economische productie is wat Ulrich Beck de ‘risicomaatschappij’ heeft genoemd.⁸³ Daarin staan de angst voor en de daadwerkelijke mogelijkheid van planetaire rampen centraal. Toch gelooft Beck in een nieuwe dynamische theorie van wetenschappelijke rationaliteit. Die kan enkel ontstaan als de historische ervaringen op een correcte manier verwerkt worden en de daarin verworven inzichten gebruikt worden voor de verdere ontwikkeling van het menselijk leervermogen. Maar die dynamiek vergt uiteraard een volgehouden en doorgedreven openheid tegenover vroegere (wetenschappelijke of politieke) tegenstanders. Als die openheid daadwerkelijk bereikt wordt, kan die dynamiek er misschien ook voor zorgen dat we ons realiseren dat er meer gelijkenissen zijn tussen christendom en Verlichting dan we ooit gedacht hebben. Hier liggen alvast enkele kiemen om bijvoorbeeld in Vlaanderen de verzuiling van de niet-gouvernementele ontwikkelingssamenwerking en het onderwijssysteem op te heffen en waarlijk pluralistische structuren op poten te zetten. ‘Na Auschwitz is er geen poëzie meer mogelijk’, schreef Adorno ooit.⁸⁴ Na Auschwitz kunnen er echter ook geen moraalridders meer bestaan. Het opgeheven vingertje is nu

⁸² Benjamin, W., ‘Geschichtsphilosophische Thesen’, in Benjamin, W., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965).

⁸³ Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

⁸⁴ Adorno, T.W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, oorspr. 1963).

voorgoed passé. Niemand kan het zich nu nog veroorloven om de argumenten van de ander niet in acht te nemen. Dat is alvast één (maar misschien ook de enige) verworvenheid van de 'historische waarheid'.