

HOOFDSTUK 10

HUMANISME ALS TERUGGEVEN DOSTOJEWSKI'S GROOTINQUISITEUR TUSSEN RELIGIE EN HUMANISME

JOACHIM DUYNDAAM

In de titel van dit boek *Humanisme en religie* is *en* zonder twijfel het belangrijkste woord. Als de bijdragen in dit boek tezamen antwoord kunnen geven op de vraag 'wat betekent *en* tussen humanisme en religie?', dan kan het boek geslaagd worden genoemd. Dan is *en* de samenvatting van alle onderzochte en in kaart gebrachte controverses, verkettering, toenadering, oeververbindingen, hybride cohabitatie en verzoening. Een heel diepzinnig woord eigenlijk, dat simpele woordje *en*. Maar doorgaans wordt het nogal lichtzinnig gebruikt. Allerlei zaken die bij nader toezien moeilijk verenigbaar of zelfs tegenstrijdig zijn, worden door het woordje *en* ogenschijnlijk soepel met elkaar verbonden, vooral in wervende en politieke contexten. Vrijheid en gelijkheid, autonomie en solidariteit, economische vooruitgang en milieu, rust en vertier, lekker eten en gezondheid, veiligheid en avontuur, intimiteit en openheid, enzovoort. Door al dit waardevols met het woordje *en* te verbinden wordt een *win-win* situatie gesuggereerd. Waarom een moeilijke keuze maken voor het een, en daarmee het andere verliezen, als je het allemaal tegelijk kunt hebben? In de hoogtijdagen van het Nederlandse poldermodel werd *en-en* de leuze, en werd de keuze die het exclusieve *of* of impliceert als achterhaald beschouwd. Een kniesoor die nog verlies lijdt door keuzes te maken. Met *en* kan toch iedereen tevreden zijn?

Maar valt er tussen humanisme en religie ook te polderen? In dit hoofdstuk zal ik de verhouding tussen humanisme en religie belichten vanuit een welbepaalde opvatting van humanisme. Vanuit dit humanisme, dat ik allereerst zal articuleren, zal ik vervolgens Dostojewski's beroemde verhaal van de Grootinquisiteur bespreken. In dit verhaal wordt het christendom met zijn oorsprong geconfronteerd. Tenslotte koppel ik mijn interpretatie van het verhaal weer terug naar de verhouding tussen humanisme en religie.

De geschiedenis toont op het eerste gezicht wel voorbeelden van geslaagde inpoldering. In het verzuilde Nederland van na de Tweede Wereldoorlog leven of leefden humanisme en religie keurig naast elkaar. Naar het model van de katholieke en protestantse kerken is hier het Humanistisch Verbond opgericht als onderdak van een zelfstandige humanistische levensbeschouwing. Met zelfstandig bedoel ik een levensbeschouwing die zich inhoudelijk en organisatorisch naast of tegenover andere levensbeschouwingen zoals christendom, islam, boeddhisme of hindoeïsme positioneert. Met levensbeschouwing bedoel ik een uitgewerkte en

op fundamentele uitgangspunten berustende visie op het menselijk bestaan, een richtinggevend moraal, en een (literaire, artistieke, filosofische) traditie die als bron van zingeving fungeert. Het zelfstandige humanistische huis organiseert bovendien, net als de kerken, allerlei praktische diensten zoals bezinning en geestelijke verzorging.

Deze zelfstandig gepositioneerde vormen van levensbeschouwing beschouwen zichzelf in het algemeen als zelfgenoeg of 'voldoende'. Zij komen tegemoet aan een voldoende deel van iemands levensbeschouwelijke behoeften, zoals behoeften aan morele oriëntering, aan het ontwikkelen van een levensvisie, aan intellectuele uitdaging en geborgenheid, aan inspiratie vanuit literaire, artistieke en wijsgerige bronnen, aan zorg en troost bij existentiële problemen, kortom: aan zingeving. In deze voldoende-opvatting van levensbeschouwing is men doorgaans óf humanist óf christen óf moslim (óf boeddhist óf hindoe, enzovoort). Niet dat er geen grensoverschrijdingen mogelijk zouden zijn. In het huis van een voldoende-levensbeschouwing kan men goed genoeg (voldoende goed) wonen. Maar net zoals er mensen zijn die af en toe verhuizen, of er meerdere huishoudens tegelijk op na houden, of zelfs nomadisch zijn, zo is er in principe ook levensbeschouwelijk allerlei soortig verkeer mogelijk. Toch is dergelijk grensverkeer in het verzuilde Nederland altijd tamelijk zeldzaam gebleven; als het gebeurde, werd het doorgaans als een dramatische ommekeer in iemands leven gezien.¹

In de laatste decennia zijn deze voldoende-vormen van levensbeschouwing stevig onder druk komen te staan. Dit geldt in Nederland althans voor het humanisme en het christendom. Met het langzaam afbrokkelen van de verzuiling hebben hun kaders en instituties door wat de 'individualisering van de zingeving' genoemd kan worden,² veel aanhang verloren, waardoor hun betekenis en geloofwaardigheid zijn afgenomen. Als gevolg van deze individualisering is men levensbeschouwelijk buiten de traditionele kaders gaan *shoppen* en experimenteren. Blijkbaar worden de voldoende-vormen van levensbeschouwing door velen niet meer als voldoende ervaren. Hoewel dit door sommigen wordt betreurd – overigens zowel in kerkelijke als in humanistische kring – bieden deze veranderingen ongetwijfeld ook weer nieuwe kansen. Minstens voorkomt het mogelijke zelfgenoegzaamheid, welk risico immers inherent is aan levensbeschouwingen die zich als zelfgenoeg beschouwen. Met betrekking tot het humanisme ga ik zelfs zo ver te zeggen dat de afnemende betekenis van zijn zelfstandige voorkomen positief betekent dat deze levensbeschouwing wordt teruggeworpen op zijn oorspronkelijke vorm. Wat is die oorspronkelijke vorm van humanisme?

¹ Zie voor een voorbeeld, en voor uitgebreide literatuur over 'bekerings' in het interbellum: Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Op zoek naar de blauwe ruiter. Sophie van Leer: een leven tussen avant-garde, jodendom en christendom (1892-1953)* (Nijmegen, 2000).

² Harry Kunneman, *Van theemutscultuur naar walkman-ego. Contouren van postmoderne individualiteit* (Amsterdam, 1996).

In de Renaissance – de periode in de Europese geschiedenis³ waarin doorgaans de oorsprong van het humanisme als culturele stroming wordt gezien – bestond er niet zoiets als een gevestigd, zelfstandig of geïnstitutionaliseerd humanisme, dat zich naast of tegenover het christendom positioneerde. Humanisten als Erasmus (±1469-1536), Thomas More (1478-1535) en Montaigne (1533-1592) waren overtuigde christenen, en bleven dat hun hele leven. Hun humanisme bestond niet zozeer uit een op zichzelf staande en van het christendom verschillende bestaansvisie en moraal, maar uit een humanistisch te noemen stellingname, invloed en inspiratie binnen de christelijke traditie en de christelijke moraal, zij het dat de humanisten daarvoor steun en inspiratie zochten bij de voorchristelijke klassieken. Ook het Verlichtingshumanisme in de achttiende eeuw is niet zozeer een afzonderlijke levensbeschouwing, maar veeleer een mentaliteit of geesteshouding onder filosofen, schrijvers en wetenschappers die voor alles een beroep wil doen op de menselijke rede. Het negentiende-eeuwse (vooral Duitse) vormingshumanisme, tenslotte, kan opnieuw als een soort Renaissance worden beschouwd, zij het dat men zich vooral op de Griekse oudheid baseert, terwijl de Renaissancehumanisten veelal Romeinen (Cicero, Seneca, Marcus Aurelius) als hun voorbeeld beschouwden.⁴

Wat is humanisme?

Uit deze drie historische voorbeelden van humanisme wil ik – als een voorlopige hypothese – een bepaling van humanisme destilleren. Wat is er humanistisch aan de humanistische beweging van de Renaissance, aan de humanistische mentaliteit van de Verlichting en aan de negentiende-eeuwse humanistische idee van de *paideia*?

Afgezien van de inhoudelijke overeenkomsten en verschillen tussen deze verschijningsvormen van humanisme, kunnen zij mijns inziens worden gekarakteriseerd als vormen van *teruggeven*. De humanisten van de Renaissance gaven de cultuur haar belangrijke bronnen, de klassieken, terug. De Verlichting gaf de mens zijn vermogen tot zelf denken terug. En met de *paideia* werden de klassieke vormingsidealen weer in ere hersteld. Het gaat om een teruggeven van iets dat verloren is gegaan, in onbruik of vergetelheid is geraakt. Zo bezien heeft ook de Reformatie in het christendom humanistische trekken, al zou men op inhoudelijke gronden Luther niet snel een humanist noemen.⁵ De Reformatie gaf het christendom zijn belangrijkste bron terug: de bijbel. Dankzij bijbelvertalingen in

³ Deze geschiedenis is overigens niet scherp te dateren; in Italië, waar de Renaissance verbonden is met figuren als Petrarca (1304-1374), Ficino (1433-1499), Leonardo da Vinci (1452-1519) en Pico della Mirandola (1463-1494), heeft zij in de veertiende en vijftiende eeuw haar hoogtepunt; in Noord Europa in de vijftiende en zestiende eeuw.

⁴ P. Derkx, 'Wat is humanisme? Hoofdpijnen in de Europese humanistische traditie en hun actuele betekenis' in: P. Cliteur en D.J. van Houten (red.), *Humanisme. Theorie en praktijk* (Utrecht, 1993), 99-114.

⁵ Zie de bijdrage van Theo Bell elders in dit boek.

de volkstalen kwamen deze bronteksten breder beschikbaar dan voorheen. Tegenover het katholieke christendom, waar de traditie gezaghebbend is, kreeg in het protestantse christendom de bijbel het hoogste gezag.

Ik karakteriseer het humanisme als *terug*-geven, en niet als geven zonder meer, omdat het steeds gaat om iets dat de mens en de cultuur *reeds toebehoorde*, of dit nu feitelijk historisch het geval is of alleen maar principieel en rechtens. De klassieke teksten uit de oudheid zowel als de bijbelteksten waren ooit beschikbaar voordat zij verloren, vergeten, of om een of andere reden in onbruik raakten. Anderzijds behoren, vanuit een humanistisch standpunt, zaken als vrijheid, menselijke waardigheid en het vermogen tot zelf denken de mens rechtens toe, of zij nu ooit historisch gerealiseerd zijn – en in welke mate – of niet. Waar het mij om gaat is dat het humanisme niet kan worden beschouwd als de schepper, uitvinder of bedenker van vrijheid, menselijke waardigheid en autonomie, laat staan dat het humanisme op deze punten het alleenrecht zou hebben. Men kan evengoed verdedigen dat deze waarden een religieuze oorsprong hebben, of zelfs een geheel andere. Vandaar dat ik humanisme niet als geven maar als teruggeven bepaal. Dit beschouw ik als zijn oorspronkelijke vorm. Het humanisme is in dit opzicht verwant met de filosofie. Te beginnen met Plato, voor wie ware kennis herinnering is, hebben filosofen altijd vergeten vooronderstellingen, onderliggende structuren, over het hoofd geziene uitgangspunten tot en met het zijn zelf en de ander als ander in herinnering gebracht. Niet uitgevonden maar in herinnering gebracht. Want de vooronderstellingen, uitgangspunten, het zijn zelf en de ander waren er in zekere zin altijd al.

Zoals bij veel ontwikkelingen in de cultuur speelt technische vooruitgang ook voor het teruggevende humanisme een beslissende rol. Zo was het mede dankzij de uitvinding van de boekdrukkunst, in Europa in de vijftiende eeuw (de Chinezen waren al veel eerder), dat de Renaissance en de Reformatie de cultuur haar bronnen konden teruggeven. En om een recenter voorbeeld te noemen: de twintigste-eeuwse vrouwenemancipatie, de beweging die de vrouw haar rechtens toekomstige gelijkwaardigheid en volwaardigheid als zelfstandige persoon teruggaf, werd mede gerealiseerd door het beschikbaar komen van de anticonceptiepil. Een geheel ander voorbeeld van een teruggever in de cultuur, tenslotte, is de Oostenrijkse dirigent en Erasmusprijswinnaar (1980) Nicolaus Harnoncourt, de vader van de zogenoemde authentieke uitvoeringspraktijk in de klassieke muziek. In deze vernieuwende praktijk, die na Harnoncourt veel navolging heeft gekregen, wordt met oude of nagebouwde instrumenten en met moderne opname-technieken geprobeerd de muziek van bijvoorbeeld Bach zo uit te voeren als zij in die tijd (de Barok) moet hebben geklonken. Zo wordt geprobeerd deze muziek, ontdaan van aanslitsels uit de Romantiek, weer in haar oorspronkelijke vorm aan ons, aan de cultuur terug te geven.

De diversiteit van de hier gegeven voorbeelden van teruggeven roept de vraag op of, als het waar is dat humanisme een teruggeven is, omgekeerd alles wat als

teruggeven kan worden geïnterpreteerd, daarmee ook humanistisch genoemd kan worden. Omdat dit laatste onwaarschijnlijk is, moet nu de inhoud van het teruggevende humanisme nader worden bepaald. Dit kan worden gedaan door de *context* waarbinnen een bepaalde teruggave optreedt in de beschouwing te betrekken.

Vereenvoudigd gezegd, was de context waarin de Renaissancehumanisten de mens aan zichzelf teruggaven, een theocentrische. De mens is ondergeschikt aan goddelijke beschikking, Christus geldt als de enige verlosser, en het menselijk leven is op het hiernamaals gericht. Daartegenover stelden de humanisten een antropocentrisch wereldbeeld: God heeft de mens met een vrije wil geschapen, Christus geldt als leraar, en het lichamelijke leven op aarde is zelf zinvol en vol schoonheid. Deze teruggave ging gepaard met een enorme bloei van de beeldende kunst, de architectuur en de letteren, welke allemaal overwegend op de klassieke oudheid waren georiënteerd. Het Verlichtingshumanisme, dat de menselijke rede tot uitgangspunt nam, trad op in een context van heteronomie. De Verlichtingsfilosofen, in het bijzonder Kant, stelden daar de autonomie tegenover. Autonomie betekent zelf denken, met name in kwesties van moraal. Voor het antwoord op de vraag ‘wat moet ik doen om het goede te doen?’ hoef je je volgens Kant niet te verlaten op externe autoriteiten, zoals de kerk, want het volgt uit de onvoorwaardelijk geldende morele imperatief die met de menselijke rede gegeven is. ‘Handel slechts volgens die stelregel waarvan je tegelijk kunt willen dat deze tot algemene wet wordt’ en ‘handel zo, dat je de mensheid zowel in je persoon als in de persoon van ieder ander, altijd tegelijk als doel, nooit alleen als middel hanteert’ – zo luiden de bekendste formuleringen van Kant’s imperatief. De context van het negentiende-eeuwse vormingshumanisme, tenslotte, werd bepaald door de industrialisatie en opkomst van techniek. Tegen de dreigende uitbuiting en anonimisering van de mens stelde het humanisme het belang van *paideia*.

De mens centraal tegenover horigheid, het primaat van de menselijke rede versus extern moreel gezag, en de vorming tot hogere menselijkheid in de context van kuddewording. In ten minste twee van deze drie tegenstellingen lijkt het humanisme tegenover religie te staan, zij het dat het daarmee niet per se buiten de religie staat. Tegenover horigheid herinnert het humanisme de mens aan zijn vrijheid en waardigheid; tegenover het gezag van traditie geeft het humanisme de mens zijn autonomie terug, zijn vermogen tot zelf denken, in het bijzonder in morele zaken. Als hiermee de verhouding tussen humanisme en religie zou zijn getypeerd, dan waren we klaar. Dan zou onze openingsvraag naar het woordje *en* al zijn beantwoord: humanisme is goed en religie is fout; *en* verwijst naar een goed/fout tegenstelling. Dat het zo eenvoudig niet ligt, wil ik hierna bespreken aan de hand van Fjodor Dostojewski’s beroemde verhaal van de Grootinquisi-

teur.⁶ Dit is het verhaal van een oeroude en waarschijnlijk eeuwigdurende strijd tussen wat op het eerste gezicht goed en kwaad lijkt, maar bij nader toezien een strijd is tussen goed en goed, wat misschien nog wel veel erger en in elk geval veel gecompliceerder is dan een strijd tussen goed en kwaad. Dit verhaal werpt een belangrijk licht op de kwestie van de verhouding tussen religie en teruggevend humanisme.

De Grootinquisiteur

Het verhaal van de Grootinquisiteur is onderdeel van Dostojewski's omvangrijke meesterwerk *De gebroeders Karamazow*. In het vijfde boek van de twaalf waaruit deze roman bestaat, zijn twee van de broers, Iwan en Aljosja, hevig met elkaar in gesprek gewikkeld over het kwaad, als Iwan aan Aljosja vertelt over het 'poëem' dat hij uitgedacht heeft, maar nog niet geschreven. Het verhaal, zo vertelt Iwan, speelt in de zestiende eeuw in Sevilla in Spanje, waar in de hoogtijdagen van de inquisitie ter ere van God dagelijks overal in het land ketters worden verbrand. Juist dat moment kiest Jezus uit voor een terugkeer op aarde. Het is niet de beloofde terugkomst aan het einde der tijden, maar een tussenbezoek. Uit barmhartigheid wilde hij nog eens rondgaan onder de mensen in diezelfde menselijke gedaante waarin hij vijftien eeuwen eerder tussen de mensen had geleefd. Hij verschijnt op het plein voor de kathedraal, waar hij onmiddellijk door de mensen wordt herkend. Hij geneest een blinde en wekt een pasgestorven kind op, van wie het kistje juist de kerk uit wordt gedragen. Maar dan komt de kardinaal, de Grootinquisiteur voorbij. Hij heeft alles gezien, en beveelt zijn wachters om Jezus gevangen te nemen. Zijn macht is zo groot dat de menigte onderdanig opzij gaat voor de wachters, en als één man buigt voor de Grootinquisiteur. Jezus wordt opgesloten in een cel onder het gerechtsgedebouw, om de volgende dag te worden berecht en als een ketter te worden verbrand. De avond voor zijn terechtstelling komt de Grootinquisiteur naar Jezus in zijn cel, en voert met hem het gesprek dat het grootste deel van Iwan's verhaal beslaat. Of eigenlijk is het een monoloog, want Jezus zegt niets terug.

De Grootinquisiteur is niet blij met Jezus' komst. 'Waarom bent u ons komen hinderen?', vraagt hij. Met 'ons' bedoelt hij de kerk, aan wie Jezus destijds zijn taak immers heeft overgedragen, en die in de eeuwen daarna zijn werk heeft vervolmaakt. 'Wij hebben uw werk overgenomen en verbeterd,' zegt de Grootinquisiteur. 'U had beter weg kunnen blijven. Morgen laat ik u veroordelen en verbranden als de meest boosaardige ketter, en het volk dat vandaag nog uw voeten heeft gekust, zal morgen op mijn eerste wenk toesnellen om kolen op uw brandstapel te stapelen.'⁷ Waarom beschouwt de Grootinquisiteur Jezus als een ketter? Vormt hij met zijn leven, zijn optreden en zijn boodschap niet de oor-

⁶ F.M. Dostojewski, 'De Grootinquisiteur' in *De gebroeders Karamazow*. Verzamelde Werken 9 (Amsterdam, 1878), 305-28.

⁷ 'De Grootinquisiteur', *o.c.* 310-11.

spronkelijke kern van het christendom? Wat is er in de vijftien eeuwen na Jezus' leven gebeurd dat hij nu als een ketter wordt beschouwd?

De schrijver D.H. Lawrence beschouwt het als een duivelse perversiteit, en typisch voor Dostojewski, dat deze de confrontatie van het christendom met zijn oorsprong niet verbeeldt via een dispuut tussen Jezus en de paus, of desnoods met een hoge plaatselijke bisschop, maar met nota bene het hoofd van de inquisitie, het machtsinstrument bij uitstek van de kerk.⁸ De kerk wordt dus van meet af aan door Dostojewski als een machtsbolwerk voorgesteld. Maar als het verhaal over de Grootinquisiteur alleen maar een aanklacht was tegen de wreedheid van de kerk en de onverdraagzaamheid van de religie, aldus de slavist Karel van het Reve, dan zou het verhaal oninteressant, banaal en conventioneel zijn, en zijn diepzinnige betekenis verliezen. Iemand die zijn vader vermoordt, en daarvoor wordt gestraft, is (literair, filosofisch) niet interessant. Interessant wordt het pas als hij, zoals Oedipus, alles doet om die vadermoord te vermijden, en nochtans, zonder dat hij daar iets aan kan doen, zijn vader doodt.⁹ Daarom maakt Dostojewski zijn Grootinquisiteur zo krachtig en welsprekend mogelijk. Hij legt hem ijzersterke argumenten in de mond, zodat de confrontatie tussen de Grootinquisiteur en Jezus een echte controverse is, die niet op voorhand is beslist, en die misschien wel onbeslisbaar is.

De kern van het verwijt dat de Grootinquisiteur tot Jezus richt, is dat zijn evangelie onrealistisch is, te hoog gegrepen, niet in overeenstemming met de menselijke natuur. Hij spitst zijn kritiek toe op drie punten, die volgens hem de essentie van Jezus boodschap aan de mensheid vormen: vrijheid, liefde en transcendentie. In zijn kritiek op deze drie punten steunt de Grootinquisiteur op wat hij noemt 'de grote geest van de woestijn'. Daarmee verwijst hij naar de verzoeking of beproeving¹⁰ van Jezus door de duivel.¹¹ 'Waarom bent u niet op het

⁸ D.H. Lawrence, 'Preface to Dostoevsky's *The Grand Inquisitor*' in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, edited by René Wellek (Englewood Cliffs, 1962) 90-97. In deze bundel ook een interessante bijdrage van Sigmund Freud, 'Dostoevsky and Parricide', 98-111. Zie ook: Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt aM, 1983), 344-69; H.P.A.M. Weijtens, *Christus onze tijdgenoot. Een vergelijkende literatuurstudie over het motief van den wederkerenden Christus in de laatste halve eeuw* (Roermond, 1936); V. Solovjev, *Korte vertelling van de Antichrist* (Bergen op Zoom, 2003).

⁹ Karel van het Reve in: *NRC-Handelsblad* 15 februari 1993.

¹⁰ Ik prefereer hier, in overeenstemming met de gebruikte editie van de Nederlandse Dostojewski vertaling, *verzoeking* boven *beproeving*, ondanks het feit dat de in 2004 verschenen Nieuwe Bijbelvertaling *beproeving* hanteert. (De NBG vertaling uit 1951 luidt *verzoeking*, de katholieke Willibrordvertaling *beproeving*). De term *verzoeking* drukt mijns inziens beter het verleidelijke van het aanbod van de duivel uit. Bovendien spreekt de Grootinquisiteur zelf expliciet over het "zognaamd op de proef stellen ... en wat in de boeken *verzoeking* heet" (312).

¹¹ Marc. 1:12-13, Matth. 4:1-11 en Luc. 4:1-13. In de algemeen aangenomen tekstchronologische volgorde spreekt Marcus als eerste alleen over verzoeking, zonder differentiatie. Mattheus en Lucas noemen drie afzonderlijke verzoeken, zij het in verschillende volgorde.

aanbod van de wijze geest ingegaan?', vraagt de Grootinquisiteur aan Jezus. 'Dat had u moeten doen. En uiteindelijk hebben wij dat gedaan. Wij hebben ingezien dat het aanbod van de grote geest het meest wijze en verstandige aanbod was dat ooit gedaan is'.

*Vrijheid versus geluk*¹²

Het eerste argument van de Grootinquisiteur betreft de vrijheid. 'U bent gekomen als bevrijder', zegt hij tegen Jezus, 'maar u kwam met lege handen. Niets kunnen mensen minder verdragen dan loutere vrijheid. Ze zouden niet weten wat ze met die vrijheid moesten doen. Daarom had u op de eerste verzoeking van de geest in de woestijn moeten ingaan. Deze zei: "Ziet u al die stenen hier? Maak er broden van, en heel de mensheid zal als een dankbare kudde achter u aandrommen." Van vrijheid alleen worden ze niet gelukkig, van brood wel. U antwoordde echter dat de mens niet van brood alleen leeft. Maar niets of niemand zal hun brood geven zolang zij vrij zijn, en ten slotte zullen zij hun vrijheid aan onze voeten leggen en zeggen: "maak ons maar tot jullie slaven als jullie ons maar te eten geven". Zij zullen per slot van rekening inzien dat vrijheid en voldoende brood voor iedereen met elkaar onverenigbaar zijn, want nooit, nooit zullen zij in staat zijn met elkaar te delen.'

In dit door mij parafraserend weergegeven argument van de Grootinquisiteur valt op hoezeer hij deze eerste verzoeking in de woestijn reeds als een aanbod van macht interpreteert. Dit is natuurlijk helemaal in overeenstemming met zijn eigen positie. Blijkbaar ziet Dostojewski de controverse tussen het christendom en zijn oorsprong als een conflict tussen de macht en iets dat die macht te buiten gaat, of afwijst. Ik kom hier nog op terug. Waar het echter bij deze eerste verzoeking in de eerste plaats om gaat is het conflict tussen vrijheid en geluk.¹³ Jezus bracht een boodschap van vrijheid, maar wat de mensen willen is geluk. Het brood staat voor geluk, in de zin van behoeftebevrediging en leniging van materiële nood. Of zelfs welstand. Als van stenen broden gemaakt kunnen worden, dan hoeft er voor niemand meer gebrek te zijn. Waarom kunnen vrijheid en geluk dan niet samengaan? Volgens de Grootinquisiteur omdat mensen niet met elkaar kunnen delen. Weliswaar wijt hij het niet kunnen delen aan de menselijke natuur, maar het heeft ook met vrijheid zelf te maken.

Vrijwel alle politieke filosofen sinds Plato gaan ervan uit dat vrijheid intrinsiek problematisch is, omdat de vrijheid van de een principieel ten koste gaat van de vrijheid van de ander. Menselijk handelen impliceert immers, zoals onder ande-

Dostojewski volgt Mattheus. Bij Lucas worden de tweede en derde verzoeking in omgekeerde volgorde besproken ten opzichte van Mattheus.

¹² Deze paragraaf bespreekt 'De Grootinquisiteur', o.c. 312-16.

¹³ Anatas Maceina, *Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs* (Heidelberg, 1952) 118-56.

ren Levinas (*agir*)¹⁴ en Hannah Arendt (*action*)¹⁵, maar ook al Aristoteles (*praxis*)¹⁶ hebben laten zien, het inwerken op de wil van een ander – in tegenstelling tot arbeid verrichten (*labor, work, poiesis*) dat in het bewerken van materie bestaat. Zelfs de eenvoudigste handelingen zoals het doen van boodschappen of iemand iets vragen, beïnvloeden reeds de wil van de ander om mij iets te verkopen of om naar mij te luisteren. Vrijheid is ten nauwste, tegelijkertijd positief én negatief, met macht verbonden. In haar primaire negatieve vorm betekent vrijheid: gevrijwaard blijven van wilsbeïnvloeding door anderen, en positief: zelfbepaling. Daardoor conflicteert mijn vrijheid van meet af aan met die van de ander, en is er dus iets buiten de vrijheid nodig – een orde, een sociaal contract, een wet, een staat – die de individuele vrijheden inperkt en op elkaar afstemt. Anders zouden we in een oorlog van allen tegen allen terecht komen, en zou slechts het recht van de sterkste gelden. Alleen deze laatsten zouden dan toegang hebben tot geluk, wat zij niet zullen delen met anderen omdat dit ten koste zou gaan van hun eigen geluk.

De Grootinquisiteur heeft dit goed begrepen, en hij verdedigt dus eigenlijk niets minder dan een sociale orde die *iedereen* geluk geeft. Dat de vrijheid hiervoor de prijs vormt, weet hij ook. Het strekt hem zelfs tot voordeel, want hij kan er zijn machtspositie mee rechtvaardigen. ‘Erst kommt das Fressen und dann die Moral’¹⁷ – de Grootinquisiteur weet het als geen ander. Maar aan ons, moderne en geseclariseerde interpreten, valt natuurlijk direct op, dat de gelukbrengende orde van de Grootinquisiteur niet een staat of rechtsorde in moderne zin is, maar een kerk, een instituut van de religie. Je zou met een anachronisme kunnen zeggen dat wat de Grootinquisiteur bepleit een soort verzorgingsstaat is. Of eigenlijk is het een kerk en verzorgingsstaat ineen. Want zijn gelukbrengende orde ontfermt zich niet alleen over de materiële noden van de mensen, maar ook over hun gewetensnood. Door de vrijheid die Jezus bracht, konden mensen in vrijheid tussen goed en kwaad kiezen. Maar deze gewetensvrijheid is maar voor weinigen draaglijk, aldus de Grootinquisiteur. Alleen voor een kleine elite (voor ‘ons’). Voor de meeste mensen brengt gewetensvrijheid gewetensnood met zich mee. ‘Door nu hun gewetens gerust te stellen, konden wij die ondraaglijke vrijheid van hen overnemen,’ zegt hij, ‘voor hun eigen bestwil.’

¹⁴ Emmanuel Levinas, ‘Vrijheid en Gebod’ in: *Het menselijk gelaat* (Amsterdam, 2003) 106–18; zie ook Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis, *Levinas*, Reeks Kopstukken Filosofie (Rotterdam, 2003) 35–57.

¹⁵ Hannah Arendt, ‘Labor, Work, Action’ in: *The Phenomenology Reader*, edited by Dermot Moran and Timothy Mooney (London, 2002) 362–73.

¹⁶ Theodor Ebert, ‘Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles’, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (1976). Het onderscheid tussen *praxis* en *poiesis* wordt steevast aan Aristoteles toegeschreven, maar wordt in diens *Ethica*’s nergens expliciet gethematiseerd.

¹⁷ Berthold Brecht und Elisabeth Hauptmann, *Die Dreigroschenoper* (Berlin, 1990).

Vertegenwoordigt de Grootinquisiteur met zijn kerkelijke orde nu de religie of is hij een humanist, die het beste met de mensheid voor heeft? Of is Jezus juist de ware humanist met zijn boodschap van vrijheid? Maar hoe verhoudt religie zich dan met vrijheid?

*Liefde versus zorg*¹⁸

In een prachtig en belangrijk essay over religie, getiteld *Een godsdienst van volwassenen*,¹⁹ noemt Levinas het de grootheid van de Schepper dat hij de mens vrij heeft geschapen, en wel zo vrij dat deze hem zelfs kan ontkennen. God heeft de mens als atheïst geschapen, zodat deze vrij is van iedere numineuze participatie, en vanuit deze gescheidenheid een volwassen relatie met hem kan aangaan. Een volwassen relatie, dus niet een kinderlijke afhankelijkheid en slaafse gehoorzaamheid, maar een relatie zoals vrije en onafhankelijke personen die hebben. Precies daardoor kan de scheppingsrelatie een liefdesrelatie zijn. Levinas legt zelf dit verband overigens niet; hij staat integendeel nogal wantrouwend ten opzichte van de christelijke opvatting van God als liefde.²⁰ Maar in het perspectief van het verhaal van Dostojewski is het van groot belang om de relatie tussen liefde en vrijheid te benadrukken. Echte liefde is iets tussen vrije wezens; tussen personen die elkaar in vrijheid aanvaarden en die elkaar ook zouden kunnen afwijzen. Afdedwongen liefde, gekochte liefde en slavenliefde zijn geen liefde. De erkenning die in liefde is geïmpliceerd kan alleen maar als echte erkenning optreden als zij ook zou kunnen uitblijven. Het risico van afwijzing willen uitsluiten vernietigt precies de erkenning. Liefde is dus riskant.

Op de liefde – het tweede kernelement in Christus' evangelie – richt de Grootinquisiteur zijn tweede pijl. In de tweede verzoeking in de woestijn²¹ vraagt de duivel aan Jezus om een wonder te verrichten. Hij neemt hem naar het dak van de tempel en zegt: 'Als u de zoon van God bent, werp u dan naar beneden, want er staat geschreven dat de engelen u op handen zullen dragen. Als u niet neerstort en u niet verwondt, dan weet u dat u de zoon van God bent, en zult u hem bewijzen hoe groot uw geloof in hem is.' Jezus wijst de verzoeking af door te repliceren dat er ook geschreven staat 'gij zult de Here uw God niet verzoeken'.

In zijn grote commentaar op het verhaal van de Grootinquisiteur stemt Antanas Maceina in met Jezus' afwijzing van de verzoeking, maar vraagt hij zich wel af waarom Jezus dit wonder afwijst, terwijl hij zelf op andere momenten wel wonderen verricht, zoals het genezen van zieken en het opwekken van doden. In

¹⁸ Deze paragraaf bespreekt 'De Grootinquisiteur', o.c. 316-19.

¹⁹ Emmanuel Levinas, 'Een godsdienst van volwassenen' in: *Het menselijk gelaat* (Amsterdam, 2003), 43.

²⁰ Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de messias. Messiaanse talmoelezingen van Emmanuel Levinas* (Hilversum, 1992) 8, 88, 161.

²¹ Althans volgens Mattheus, bij Lucas is deze verzoeking de derde. Dostojewski volgt zoals gezegd Mattheus (vgl noot 11).

antwoord hierop oppert Maceina dat de wonderen die Jezus zelf verricht echte heilstekens zijn, terwijl het wonder dat de duivel van hem vraagt loutere tovenarij zou zijn. Magie dient niet het heil, maar zou Jezus juist de macht geven die hij afwijst omdat, zoals de Grootinquisiteur betoogt, de mensen niets zozeer aanbid-den als het wonder (het wonder, het mysterie en de autoriteit, om precies te zijn). De Grootinquisiteur verwijt Jezus precies dat deze, anders dan hijzelf, die macht niet gegrepen heeft door in te gaan op de aanbod van de duivel.

In aanvulling op Maceina lijkt mij dat er nog een ander verschil is tussen de wonderen die Jezus verricht en de wonderen die de duivel van hem vraagt. Deze laatste zouden wonderen zijn die hij aan zichzelf voltrekt, terwijl de genezingen en de opwekkingen anderen betreffen. In lijn hiermee wijst Jezus aan het kruis ook de oproep af die hem sarrend wordt toegeworpen ‘Als u van het kruis afkomt, zullen we in u geloven’. Ook de Grootinquisiteur herinnert Jezus fijntjes aan deze scène bij het kruis. Dit cruciale verschil tussen zelf en ander is helemaal in de geest van Jezus’ evangelie, en het vormt de kern van Jezus’ boodschap van liefde. Denk aan het verhaal van de barmhartige Samaritaan, waar Jezus de wetgeleerde die hem probeert te verzoeken – opnieuw een context van verzoeking! – herinnert aan het oudtestamentische gebod van naastenliefde: ‘heb uw naaste lief als uzelf’, maar daarbij tevens het perspectief omdraait: niet ik bepaal wie mijn naaste is, maar de ander bepaalt *mij* als naaste.²² Jezus geeft hier niets minder dan een normatieve definitie van zelf-zijn: je naaste liefhebben, dat ben je zelf.²³ Enerzijds is het gebod van naastenliefde dus niet een gebod met afdwingbare sancties – liefde gedijt immers alleen in vrijheid – maar anderzijds vraagt dit gebod wel heel veel. De filosoof Paul Moyaert wijst op de grenzeloosheid van dit gebod, en op de daardoor mogelijke gewelddadigheid ervan.²⁴

De Grootinquisiteur volstaat met erop te wijzen dat Jezus tekort schiet in zijn medelijden met de mensen, door te veel van hen te vragen. Weinigen zijn in staat Jezus’ liefde te beantwoorden, zegt hij, en slechts weinigen zullen zelf een grenzeloze liefde kunnen opbrengen. De meeste mensen hebben meer aan zorg: praktische, alledaagse, en beperkte blijken van naastenliefde. Hebben ‘wij’ niet van de mensen gehouden, zo vraagt de Grootinquisiteur retorisch, door deze zorg vol liefde op ons te nemen, door de last van vrijheid en liefde van hen over te nemen, en ‘door deze zwakkelingen zelfs de zonde toe te staan, op voorwaarde dat ze aan ons rekening en verantwoording afleggen? Waarom bent u ons nu komen storen?’

²² Lucas 10:25-37. Zie ook: J. Duyndam, *Denken, passie en compassie* (Kampen, 1997), 44.

²³ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris, 1982) 144-45; idem, *De plaatsvervanging* (Baarn, 1989), 56, 95-96 (aantekening van Theo de Boer).

²⁴ Paul Moyaert, *De mateeloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde* (Nijmegen, 1998) 17-96.

*Transcendentie versus macht*²⁵

Onmiddellijk nadat hij dit heeft gezegd, bekent de Grootinquisiteur aan Jezus zijn geheim. ‘Wij zijn niet meer met u, maar wij zijn met *hem*. Acht eeuwen geleden hebben wij het laatste geschenk van hem aangenomen, dat u had afgevozen. Het aanbod dat hij deed toen hij u alle koninkrijken van de wereld liet zien. Wij hebben Rome van hem aangenomen, en het zwaard van de keizer.’ De Grootinquisiteur verwijst hier naar de derde verzoeking van Jezus in de woestijn, toen de duivel hem meenam naar een zeer hoge berg, en hem alle koninkrijken van de wereld toonde in hun heerlijkheid. ‘Dit alles zal ik u geven, als u zich aan mij onderwerpt en mij aanbidt’, zegt de duivel.

‘Waarom wees u dit aanbod af?’, vraagt de Grootinquisiteur aan Jezus. ‘Als u deze derde raad van de machtige geest had gevolgd, zou u alle verlangens van de mens op aarde vervuld hebben: zijn verlangen om neer te knielen voor een hogere macht, zijn verlangen om zijn geweten uit handen te geven en tenslotte zijn verlangen om zich met alle anderen te verenigen in een allen-omvattende eendrachtige mierenhoop. Met de macht die werd aangeboden, had u alle mensen geluk en zorg kunnen geven, en had u een wereldrijk van vrede kunnen stichten. Want wie anders kan over de mensen heersen dan diegenen die zich van hun geweten hebben meester gemaakt en hun brood in handen hebben? Wij hebben het zwaard van de keizer aanvaard, en door dat te doen hebben wij u verloochend en *hem* gevolgd.’

De Grootinquisiteur werpt Jezus voor dat om iedereen gelukkig te maken en zorg te geven macht nodig is. Tegenover Jezus’ boodschap van vrijheid, liefde, en transcendentie ten opzichte van aardse macht, die in de ogen van de Grootinquisiteur een abstracte boodschap is, die slechts voor weinigen bestemd kan zijn, verdedigt hij wat een verzorgingsstaat *avant la lettre* genoemd kan worden. Niet een moderne seculiere verzorgingsstaat zoals wij die kennen, laat staan een democratische verzorgingsstaat, maar een uitdrukkelijke vervlechting van kerk en staat. Het is immers *in naam van* Christus en het christendom – de Grootinquisiteur benadrukt dit meermalen – dat de kerk zijn gelukbrengende en zorgende macht uitoefent, inclusief het verbranden van ketteren.

In de derde verzoeking komen de eerste twee samen. Bij de eerste twee verzoeken was al duidelijk dat het steeds ging om macht versus transcendentie van de macht, waarbij de macht wordt vertegenwoordigd door de Grootinquisiteur en zijn grote geest van de woestijn, terwijl Jezus de transcendentie belichaamt. Door nu de macht *in naam van* de transcendentie uit te oefenen, en daarmee de transcendentie te incorporeren en dus te corrumperen, betoont de Grootinquisiteur zich een ware totalitair, die niets buiten zichzelf en zijn systeem kan erkennen of toelaten. Niet voor niets wil de Grootinquisiteur Jezus als een ketter laten verbranden. De transcendentie die Jezus brengt is voor de meerderheid der mensheid ondraaglijk, aldus de Grootinquisiteur, en daardoor is zij voor

²⁵ Deze paragraaf bespreekt De Grootinquisiteur 319-323 en 326.

hemzelf, die hen vertegenwoordigt, onverdraaglijk. Maar de waarheid – dat de macht die in naam van Christus wordt uitgeoefend hem tevens verloochent – moet voor de mensen wel verborgen blijven. Vandaar dat de Grootinquisiteur dit zijn ‘geheim’ noemt.

Het verhaal eindigt als Jezus, die de hele tijd dat de Grootinquisiteur aan het woord is niets zegt, slechts aandachtig luistert en hem recht aankijkt, op de oude man toeloopt en hem zwijgend op de lippen kust. De Grootinquisiteur huivert, maakt de deur van de cel open en zegt: ‘Ga weg, en kom niet meer terug, nooit meer, nooit!’ En de gevangene gaat weg.

Conclusies

Tot zover mijn interpretatieve lezing van het verhaal van Dostojewski. Welke conclusies kunnen nu aan deze interpretatie worden verbonden met het oog op de kwestie van dit hoofdstuk, en van dit boek: humanisme en religie? Laten we daartoe eerst eens kijken naar de verhouding tussen goed en kwaad in dit verhaal. Het moge duidelijk zijn dat het dispuut niet een eenvoudige tegenoverstelling van goed en kwaad weerspiegelt. Integendeel, in het goede dat de Grootinquisiteur met zijn verzorgingsstaat beoogt – zorgende naastenliefde en geluk voor iedereen – is het kwaad van de verloochening van liefde en vrijheid als het ware op tragische wijze geïmpliceerd. Uiteraard heeft de Grootinquisiteur de schijn tegen, al was het maar door zijn adhesie aan en identificatie met de duivel. Maar niet voor niets wordt deze door hem de ‘verstandige geest’ genoemd. Deze geest vertegenwoordigt de redelijkheid, die de transcendentie van het wonder uitdaagt en bekritiseert. Door daarbij zelfs bijbelteksten te citeren, toont de duivel zowel zijn kennis als zijn geraffineerdheid. Zo inspireert hij de Grootinquisiteur tot een utilistische redelijkheid, die een zo groot mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen realiseert. Ten koste van de vrijheid, dat wel.

En ten koste van ketterverbrandingen. Dostojewski's verhaal laat haarscherp zien hoe een systeem dat de individuele vrijheid opoffert voor collectief of massaal geluk tot mensenoffers leidt, en dat terwijl Dostojewski de veel ergere twintigste-eeuwse varianten daarvan niet eens had meegemaakt.²⁶ De transcendentie die Jezus in dit verhaal belichaamt is dus geen luxe, bijvoorbeeld een luxe die is voorbehouden aan een kleine groep, zoals de Grootinquisiteur Jezus voorhoudt, maar noodzaak. De noodzaak van een niet-afdwingbare liefde en van een vrijheid die zich niet laat inpakken door de slavernij van het geluk.

Maar belichaamt Jezus dan zonder meer het goede? Niet zonder meer, zou ik zeggen, ondanks de zojuist geopperde noodzaak van transcendentie. Want als de Grootinquisiteur gelijk heeft met zijn verwijt dat Jezus' boodschap een *abstracte* liefde en een *abstracte* vrijheid behelst, niet in overeenstemming met de menselijke natuur, dan zou Jezus zelfs van fundamentalisme beticht kunnen worden. Staat een fundamentalist immers niet voor de absolute zuiverheid van zijn leer,

²⁶ Ger Groot, ‘De wil tot kwaad’ in: *De Groene Amsterdammer* (22 april 1998).

en bestrijdt hij niet elke relativering, concessie en menselijke zwakheid die daaraan afbreuk dreigt te doen? Het gevaar van fundamentalisme is inherent aan transcendentie. Juist omdat wat transcendent is zich onttrekt aan transparantie, aan grip en aan begrijpelijkheid, immuniseert het zich in zekere zin tegen kritiek. Het zwijgen van Jezus in zijn cel tegenover de Grootinquisiteur zou als fundamentalisme kunnen worden uitgelegd.

Goed en kwaad staan, kortom, niet eenvoudigweg tegenover elkaar in dit dispuut. Veel waarschijnlijker en realistischer is dat hier twee verschillende 'goeden' tegenover elkaar staan, die elk hun kwaad inherent in zich dragen. Het goede van de transcendentie, het hoogstaande ideaal van vrijheid en liefde kan verworpen worden tot een onhaalbare abstractie of iets dat voorbehouden is aan een kleine elite en waarvan de meeste mensen zijn uitgesloten, of zelfs tot fundamentalisme. En het goede van een gelukbrengende verzorgingsstaat wordt geperverteerd wanneer het door zijn macht critici uitsluit, en daarin het zo ver kan gaan dat dezen als ketters worden verbrand.

Evenmin als tot een simpele tegenoverstelling van goed en kwaad, laat het dispuut zich herleiden tot een ondubbelzinnige verhouding tussen humanisme en religie. Vertegenwoordigt de Grootinquisiteur met zijn kerkelijke orde de religie, of is hij een humanist die het beste met de mensheid voorheeft, en daarbij uitgaat de realiteit van hun beperkte natuur? Maar is anderzijds Christus niet *qualitate qua* de bringer van religie, of is *hij* juist de humanist, met zijn kritiek op de verworping van de kerk tot machtsbolwerk en een slavenorde? Een antwoord op deze vragen kan worden gegeven vanuit het perspectief dat in dit hoofdstuk is ingenomen, het perspectief van humanisme als teruggeven.

In het begin van dit hoofdstuk heb ik humanisme opgevat als een teruggevend figuur of beweging in de cultuur. Die iets teruggeeft aan ons, aan de cultuur of aan iets binnen de cultuur, zoals aan de religie. Iets dat verloren is gegaan, of dreigt te gaan, in onbruik of vergetelheid is geraakt, maar dat de mens en de cultuur eerder (historisch) toebehoorde, of (rechtens) toebehoort. Dit aan de cultuur iets teruggevend humanisme staat echter zelf niet buiten de cultuur, maar is er een elementair onderdeel van. Het herinneren aan wat is vergetelheid is geraakt, het opdelven van verloren gegane bronnen, het opnieuw in gebruik nemen van wat in onbruik is geraakt, kortom het vernieuwende in de cultuur behoort wezenlijk *tot* de cultuur, als dit tenminste een levende cultuur is.

Van hieruit gezien wordt het duidelijk dat de vraag wie van de twee in het verhaal van Dostojewski nu de humanist is en wie de religie vertegenwoordigt, Jezus of de Grootinquisiteur, eigenlijk een verkeerde want onbeslisbare vraag is. Net zomin als goed en kwaad eenvoudig tegenover elkaar staan in het verhaal, zo kunnen ook vrijheid en geluk, liefde en zorg, alsook transcendentie en macht niet zo tegenover elkaar worden gezet, en tegen elkaar worden uitgespeeld. Het is juist de verdienste van Dostojewski dat hij op groots-literaire wijze laat zien dat beide polen enerzijds strijdig zijn, elkaar uitsluiten en elkaar zelfs niet verdragen,

maar anderzijds niet zonder elkaar kunnen, op straffe van verwording van elk van beide. Geluk en praktische zorg voor allen in een regulerende orde zijn strijdig met vrijheid, zuivere liefde en transcendentie, maar zij moeten deze toch bewaren en er een relatie mee onderhouden, anders verworden zij tot het geluk van verzorgde slaven in een tirannie die ketters verbrandt. Anderzijds verworden vrijheid, liefde en transcendentie die in hun zuiverheid worden verzelfstandigd, tot een abstract ideaal voor weinigen, of erger, tot fundamentalisme.

Het is dus niet één van beide personages in het verhaal die het humanisme of de religie vertegenwoordigt, maar het is het verhaal zelf waarin het christendom op meesterlijke wijze met zijn oorsprong wordt geconfronteerd, dat ons lezers herinnert aan het onverdraaglijk bijeenhoren van de praktische en voor iedereen toegankelijke vormen en instituties van de cultuur in het algemeen en de religie in het bijzonder, en de waarden, idealen en oriëntaties die er de oorsprong en het fundament van vormen. Het is dus het verhaal zelf dat, of zo men wil de schrijver ervan Dostojewski, die hier de humanistische figuur van teruggeven is. Het verhaal dat zelf onderdeel is van de cultuur, laat ons, de cultuur, deze 'waarheid' van de religie zien. Niet van buitenaf maar van binnen uit. Humanisme is, zoals ik in het begin van dit betoog heb laten zien, niet iets buiten de religie maar een kritische en vernieuwende beweging binnen de religie. Van hieruit durf ik nu wel de stelling aan – die tevens de conclusie van dit hoofdstuk kan zijn – dat het juist het humanisme is dat het christendom christelijk houdt.