

# PIETAS – EEN POLITIEK, MOREEL OF RELIGIEUS BEGRIP?

Marin Terpstra | augustus-september 2007<sup>1</sup>

“Wie albern ein Katechismus auch sein mag, er ist es immer weniger als ein persönliches Glaubensbekenntnis.”<sup>2</sup>

De komende jaren zal ik mijn onderzoek richten op het onderwerp ‘Kritiek en eerbied’, althans dat is de werktitel op dit moment.<sup>3</sup> Het idee erachter is te komen tot een nadere bepaling van de grenzen van kritiek. Ik heb min of meer gevoelsmatig gekozen voor de term ‘eerbied’, omdat het mij lijkt dat wat men eerbiedigt buiten elke kritiek staat. Is er dan een *eigenlijke* orde waarop kritiek een ongeoorloofde inbreuk zou zijn, en in naam waarvan kritiek principieel moet worden verworpen? Het zicht op die orde is vertroebeld. Kritiek lijkt in de hedendaagse wereld geen grenzen te kennen. Alles mag gezegd worden – en vooral over anderen of wat anderen zijn of bezig houdt. Niets lijkt nog heilig te zijn. Maar wellicht is dit een verkeerde voorstelling van zaken. Kritiek wordt altijd uitgeoefend vanuit een bepaald standpunt dat als zodanig buiten kritiek valt. Het is veeleer de verscheidenheid aan kritische gezichtspunten die het beeld oproept dat niets meer heilig is en alles onderwerp van be- of veroordeling kan zijn. Naast de alomtegenwoordigheid van kritiek is ook de verontwaardiging daarover algemeen. De één is gekwetst door discriminerende opmerkingen over homoseksuele medemensen, de ander over een belediging van de profeet. Men kan dus zeggen: in plaats van ‘niets is heilig’ geldt wellicht: er bestaat een veelheid van heiligdommen.

Maar wat is dat: heiligdom, dat waarvoor we eerbied moeten hebben? Hoe kunnen we, levend in de *condition (post)moderne*, onder de hegemonie van het liberalisme, spreken over wat onaantastbaar is, wat mensen niet mogen aanraken, zelfs niet met woorden of gedachten? De verleiding is groot om de geschiedenis in te duiken teneinde een begrip te krijgen van ‘het heilige’. Onze verre voorouders wisten er immers nog alles van. Wij, door de liberale geest gevormde mensen, hebben er meer moeite mee.<sup>4</sup> De grens aan de vrijheid (van spreken en denken vooral, de individuele autonomie, de zelfbeschikking enzovoort) valt pragmatisch of utilistisch of ‘realpolitisch’ nog wel te denken, maar is een principiële, absolute grens te denken? Ik heb de verleiding om de geschiedenis in te duiken niet kunnen weerstaan, maar zal tegelijk proberen om wat ik daar vind terug te brengen naar de omgeving waarin wij hier en nu leven. Ik kwam uit bij het begrip *pietas*. Men moet ergens beginnen en dit is een eerste stap in het onderzoek.

---

<sup>1</sup> Tekst ter bespreking op de Forumbijeenkomst van het Centrum voor Ethiek, 17 september 2007. Onderstaande tekst is een eerste opzet voor een lezing die ik zal geven op het aanstaande MUNT-symposium in november. [Bijgewerkt op 15 januari 2020.]

<sup>2</sup> Nicolás Gómez Dávila, *Scholien zu einem inbegriffenen Text*, Karolinger, Wien und Leipzig 2006, blz.147.

<sup>3</sup> Een uitgebreide versie van de achtergronden van mijn onderzoeksvoorstel vindt de lezer in Aanhangel 2; ook is in Aanhangel 1 een vertaling opgenomen van een lezing in Tübingen over *pietas*.

<sup>4</sup> De hegemonie van het liberalisme is overigens nog maar van korte datum. Het idee van de vrijheid brak door in de zestiende en zeventiende eeuw, maar werd pas zo’n vijftig jaar geleden werkelijk overheersend. Misschien zijn we vooral nog een beetje beduusd van de ‘bevrijding’ en moeten we een nieuw evenwicht vinden. Misschien is de kwestie fundamenteeler en is het niet langer mogelijk nog een lijn te leggen naar een niet-liberale orde.

## Waarom *pietas*?

Waarom *pietas*? Deze vraag is vandaag de dag wellicht iets meer aan de orde dan veertig jaar geleden toen iemand zich dezelfde vraag stelde en verzuchtte dat de moderne geest eerder genegen was tot ‘rebellie’ en ‘goddeloosheid’, dan aangetrokken werd door *pietas*.<sup>5</sup> De ‘terugkeer van religie’ op de politieke agenda maakt een hernieuwde bezinning op dit begrip verdedigbaar. Het begrip is voor mij verschenen in de studie naar religiekritiek, de filosofische religiekritiek die mede bepalend is voor de westerse cultuur en beslissend is geweest voor het bij uitstek westerse verschijnsel van de scheiding tussen politiek en religie (secularisering van de politiek). Religiekritiek en de moderne politieke orde hangen samen: de ontmanteling van de traditionele politieke orde (de keizer verliest zijn kleren – en wordt ‘gewoon mens’).<sup>6</sup> Omgekeerd kan de vraag gesteld worden: zijn er grenzen aan de religiekritiek en de daarbij horende politieke onttovering? Mocht er nog een grens zijn, dan is de vraag van welke aard deze is en hoe deze verenigbaar is met een moderne politieke orde. Hier verschijnt dan het begrip *pietas* – in de voorlopig vage betekenis van de eerbied die een grens stelt aan de kritiek: dat wat buiten kritiek valt, dat wat heilig of eerbiedwaardig is.

Een sociaal, politiek en moreel probleem is dat degene die de kritiek uit en degene die door de kritiek wordt getroffen een verschillende achtergrond (kunnen) hebben: wat voor de een heilig is, is dit voor de ander niet.<sup>7</sup> Het gezichtspunt van degene die (ver)oordeelt en het gezichtspunt van degene die be- of veroordeeld wordt kunnen verschillend zijn.<sup>8</sup> Dit maakt het mogelijk dat de kritiek haar doel mist omdat zij door de andere, gekritiseerde partij niet aanvaard kan worden, en wellicht zelfs als een krenking wordt ervaren. Deze vorm van kritiek onderscheidt zich als *externe* kritiek van *interne* kritiek. De laatste is een beoordeling van de een door de ander in naam van een aan beide partijen gemeenschappelijk waarden- en normenstelsel: de bekritiseerde persoon kan het oordeel dan aanvaarden of zich rechtvaardigen in naam van reeds erkende beginselen. De externe kritiek daarentegen maakt deel uit van een maatschappij waarin waarden en normen niet gedeeld worden. In een dergelijke maatschappij is het moeilijk een algemene grens aan kritiek te stellen: het ontbreekt precies aan een algemeen geldende *pietas*.

Wat rechtvaardigt de stap van eerbied (in het licht van de grenzen aan kritiek) naar het Romeinse begrip *pietas*? Het is niet eenvoudig om een goede Nederlandse vertaling te vinden

---

<sup>5</sup> Frederick Rosen, ‘Piety and Justice: Plato’s “Euthyphro”’, in *Philosophy*, 43(1968)164, blz.105: “Piety is not a theme that normally attracts the modern mind. In our own age rebellion has a more prominent position and the theme of impiety strikes a more sympathetic note.”

<sup>6</sup> Claude Lefort, ‘De vraag naar de democratie’ (1983), in *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Boom, Meppel/Amsterdam 1992, blzn.33-49. En van dezelfde auteur: ‘Permanence du théologico-politique?’, in J.B. Pontalis (red.), *Le temps de la réflexion*, II, Paris 1981, 13-60.

<sup>7</sup> Zie mijn artikel ‘Het onduidbare dat verbindt. Over de verhouding tussen solidariteit en verdraagzaamheid’, in H. Manschot, Th. De Wit (red.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Boom, Amsterdam 1999, blzn.221-246.

<sup>8</sup> Zie Leo Strauss, *Spinoza’s Critique of religion* (1930/1965), University of Chicago Press, Chicago and London 1997, blz.108: “We cannot hope for a decision on this point and thus on the answer to the question regarding the condition of possibility of radical critique of religion until we have investigated the critique of religion *in its act or exercise*. It does not suffice to consider the position of the attacker only. For critique of religion transcends that position. Hence the position under attack must be seen as it is in itself. Furthermore, we must observe which assumptions come into play *on both sides* by virtue of the conflict”. (Cursivering door mij.)

voor dit begrip.<sup>9</sup> Eerbied is in ieder geval niet de enige en misschien ook helemaal niet een mogelijke vertaling. Men kan er ‘piëteit’ van maken, maar dat helpt ons uiteraard niet verder. Bovendien is de betekenis van het begrip in de loop van de geschiedenis nog veranderd. In het Engels en Frans is zowel ‘piety/piété’ als ‘pity/pitié’ van *pietas* afgeleid. Tussen de *pietas* van de Romeinen en de vroomheid en het medelijden of mededogen van de christenen zit een wereld van verschil.<sup>10</sup> Vroomheid is de gebruikelijke vertaling geworden. Piëtisme is zelfs de naam van een godsdienstige stroming. Voor de Romeinen is *pietas* allereerst betrokken op het *publieke* handelen: correct optreden.<sup>11</sup> Men kan dan vertalen met: (nauwgezette) plichtsbetrachting of burgerdeugd. *Pietas* komt in de buurt van ‘scrupuleus’ handelen. De plichtsbetrachting is echter ook verbonden met een houding tot wat gezag of autoriteit heeft, dat waarvoor men ontzag heeft, dat wat gehoorzaamd en met eerbied tegemoet getreden moet worden. *Pietas* verwijst in ieder geval naar een praktische instelling die het tegendeel is van handelen en spreken voortkomend uit expressiviteit, creativiteit, authenticiteit, spontaneïteit, assertiviteit enzovoort – kortom, wat men tegenwoordig vrijheid noemt (ook de vrijheid van kritiek). *Pietas* is publiek gedrag dat strikt gebonden is aan een onaantastbare orde. Deze maatgevende orde is ook een rangorde. Kortom, het is duidelijk dat de klassieke betekenis van *pietas* lastig te plaatsen is in een maatschappij zoals wij die kennen. Dat maakt het ook zo moeilijk er één woord voor te vinden.

### **Is *pietas* politiek, moreel of religieus?**

Behalve de vraag welk woord we moeten gebruiken om het begrip *pietas* te vertalen, is nog een andere vraag van belang. Deze staat in de titel van dit verhaal. Is *pietas* een houding of gedragswijze die vooral politiek, vooral moreel of vooral religieus is? Of is dit onderscheid niet van belang? Met andere woorden: zijn er bijzondere mogelijkheidsvoorwaarden van een hedendaags gebruik van het begrip? Laat ik de verschillen voorlopig en hypothetisch, vooruitlopend op de uitkomst van het onderzoek, als volgt omschrijven.<sup>12</sup> De politieke *pietas* is een aan de politieke orde verbonden eerbied voor wat als haar grondslag wordt beschouwd: een sacrale grondslag derhalve die grenzen stelt aan kritiek. Dat veronderstelt ook een interpretatiemonopolie van de kant van de politieke macht: een *potestas spiritualis*.<sup>13</sup> Dit nu is in de moderne democratie uiterst onzeker en omstrede, omdat in de democratische cultuur de

---

<sup>9</sup> In andere talen is het al niet anders: James D. Garrison, *Pietas from Vergil to Dryden*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1992, blz.1. *Pietas* is een centraal begrip in de interpretatie van de *Aeneis* van Vergilius, maar het is moeilijk te vertalen. Garrison schrijft dit boek naar aanleiding van de moeilijkheden die Dryden ondervond bij het vertalen van Vergilius’ werk, eind zeventiende eeuw. Dryden: “Piety alone comprehends the whole Duty of Man towards the Gods; towards his Country, and towards his Relations.” Dryden meent dat de Romeinen in één woord wisten uit te drukken waarvoor in zijn tijd vele woorden nodig zijn (en ziet dit als een verlies).

<sup>10</sup> Garrison, a.w., blz.5, vat deze verandering in de betekenis van het begrip *pietas* aldus samen: “the broad curve of the word’s literary history is from epic and toward satire, from an aristocratic to a middle- and finally lower-class social environment, from the public to the private domain”.

<sup>11</sup> John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Albin Michel, Parijs 2001 (eerste druk 1985).

<sup>12</sup> De verschillen die ik hier opvoer, verwijzen (onder vermelding van de bron, Niklas Luhmann) naar (a) de differentiatie tussen ‘psychisch systeem’ (innerlijk, geestelijk leven, bewustzijn) en ‘maatschappelijk systeem’ (waaronder het politieke systeem), en (b) de differentiatie tussen verschillende ‘maatschappelijke systemen’: Politiek, Religie, Recht enzovoort.

<sup>13</sup> Zie mijn artikel ‘Politieke orde en het alleenrecht op duiding – Over de wending naar ‘het rijk van de vrijheid’ bij enkele vroegmoderne denkers’, in Stephan van Erp (red.), *Vrijheid in verdeeldheid. Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie*, Valkhof Pers, Nijmegen 2007.

taal nagenoeg geprofaniseerd is. De uitingen van burgers in de openbaarheid zijn niet langer gebonden aan inhoudelijke grenzen. Er zijn geen taboes of heilige huisjes meer, zegt men vaak (wellicht met enige overdrijving). Er bestaat zelfs een ‘recht op beledigen’, zeggen sommigen, oftewel niemand heeft het recht wat voor hem of haar heilig is maatschappelijk onschendbaar te verklaren. Dat betekent dat wat er nog over is aan *pietas* een louter morele betekenis heeft: persoonlijke bindingen die geen algemene, politiek bekrachtigde, geldigheid hebben. Een louter morele en niet langer politieke binding maakt de verplichting kwetsbaar: anderen kunnen een dergelijke plichtsbetrachting afwijzen, er geen rekening mee houden, of zelfs bespotten. Men is dan geneigd de overheid om bescherming te vragen, of nog erger, men neemt het recht in eigen hand. Maar de *pietas* kan ook louter religieus zijn in die zin dat de aard van de binding verbonden wordt met bepaalde gevoelens, ervaringen of tradities, terwijl bindingen op andere domeinen van het leven niet als heilige plicht worden opgevat. In de meest moderne zin kan iemand zeggen dat hij of zij alleen aan God gebonden is, maar deze binding volstrekt onderscheidt van zijn of haar maatschappelijk leven. Een dominee of pastoor verdedigt bijvoorbeeld de zondagsrust in publieke discussies met sociale argumenten, en niet met een verwijzing naar de wijding van deze dag aan de godsdienst, de dienst aan God. Merkwaardig genoeg tonen deze geestelijke beambten een zekere *pietas* of schroom voor het seculiere karakter van het publieke debat. De ‘publieke rede’ mag blijkbaar niet bezoedeld worden met ‘religieuze’ argumenten.<sup>14</sup> *Pietas* opvatten als religieuze houding betekent dat hiervan in de politiek geen sprake kan zijn: deze moet het dan zonder eerbied en binding stellen. De *pietas* opvatten als morele houding betekent dat eerbied en erkenning van gemeenschapsverplichtingen weliswaar op prijs gesteld kunnen worden, maar niet algemeen gelden en desnoods afgedwongen kunnen worden. Degene die zich buiten deze morele orde plaatst, verliest niet het recht op burgerschap. De vraag is dan of de politieke orde het inderdaad kan stellen zonder *pietas* of er genoeg mee kan nemen dat deze vrijwillig en persoonlijk blijft, dan wel slechts in religieus verband bestaat.

### **De Romeinse *pietas***

De geschiedenis helpt ons niet onmiddellijk verder, omdat in teksten veel verschillende betekenissen van *pietas* te vinden zijn.<sup>15</sup> Is eenmaal de zeggingskracht van een woord gevestigd, dan lijkt ieder zich het woord toe te willen eigenen, te willen profiteren van zijn magische werking en het in te passen in het eigen wereldbeeld. Die zeggingskracht heeft *pietas* vooral gekregen door het politiek-theologische gebruik ervan in de eerste eeuw v.o.j., waarna de volgende grote toe-eigening door het christendom geschiedt. In de godsdienstige teksten van de zeventiende eeuw is *pietas* vrijwel uitsluitend te vinden in een morele en religieuze betekenis. De politieke betekenis krijgt een uiterst negatieve klank: achter de eerbied schuilt schijnheiligheid en toedekking van kwade zaken.<sup>16</sup> Niettemin is er ook besef van het verval of

---

<sup>14</sup> Zie Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham/London 1997.

<sup>15</sup> Wellicht dat het Grieks pendant, *eusēbeia*, minder onduidelijk is. Volgens Mark McPherran heeft *eusēbeia* allereerst betrekking op de houding tegenover de goden en de juiste afwikkeling van godsdienstige gebruiken, maar ook op gepast gedrag jegens ouders, vaderland en doden. Zie ‘Piety, Justice, and the Unity of Virtue’, in *Journal of the History of Philosophy*, 38(2000)3, blzn.299-328.

<sup>16</sup> Zie ook Garrison, a.w., blz.3-4. Eenmaal verchristelijkt, krijgt de term later een satirische betekenis (zoals bij Swift): schijnheilige vroomheid (“rhetorical cover for political exploitation”), waarachter zich de menselijke

de teloorgang van de klassieke, Romeinse betekenis van *pietas*. Toch zijn er ook pogingen de klassieke betekenis terug te halen.<sup>17</sup>

*Pietas* heeft oorspronkelijk te maken met de plichten die ieder moest nakomen uit eerbied voor de *di parentes* (de voorouders of voorouderlijke goden). Het betekent dus: leven volgens de tradities van de familie.<sup>18</sup> Wie de regels schendt, roept de wraak van de goden over zich af. Het gaat dan om cultische plichten jegens de goddelijke leden van het geslacht en om eerbied en achting voor de levende familieleden.<sup>19</sup> Later wordt *pietas* gebruikt voor de eerbied voor alle goden.<sup>20</sup> Pas in de eeuw van Cicero wordt de term ook gebruikt voor de betrekking van mensen tot hun vaderland (*Patria*).<sup>21</sup> Vervolgens wordt de term overgedragen op de verschuldigde eerbied aan de keizer. Het begrip *pietas* lijkt zijn glorietijd te hebben beleefd in de tijd van Augustus. Door Augustus werd het begrip een leus en kwam het ook terecht in Vergilius' *Aeneis*.<sup>22</sup> Tijdens de burgeroorlog was *pietas* een leus die strijdende partijen zich toe-eigenden (op schilden in de gevechten), waardoor de term ook verdacht werd.

Ondanks al deze verschillende betekenissen is het gemeenschappelijke punt dat van *pietas* pas sprake kan zijn binnen een bepaalde rangorde: de ene mens dient eerbied te betuigen voor de andere mens, voor een godheid of voor een denkbeeldige grootheid. De verschillen zitten vooral in datgene waarvoor men eerbied dient te hebben. Er komen vier soorten naar voren: ouders en voorouders (al of niet vergoddelijkt), goden of één god, het vaderland (van de burger maar ook van de keizer bijvoorbeeld) en gezagdragers. De *pietas* bestaat in een of andere vorm van onderwerping en dienstbaarheid, maar de aard daarvan kan nog verschillen. Waardigheid<sup>23</sup> en nederigheid<sup>24</sup> kunnen met *pietas* gepaard gaan, afhankelijk van de omgeving waarin ze voorkomt.

De politieke betekenis van *pietas* in het Romeinse Rijk komt tot uitdrukking in de samenhang die bestaat tussen de voorspoed van het rijk en de nauwkeurige navolging van cultische handelingen: deze zorgen voor de *pax deorum*. Het ideaal is Aeneas die als voorbeeld dient voor elke aan de staat toegewijde burger. Men kan dus van een "loyaliteitsreligie" spreken.<sup>25</sup> De politieke betekenis van *pietas* vinden we vooral in het Romeinse gebruik en daar

---

ondeugden verschuilen. Dat heeft gevolgen: "Its moral force here undermined by association with inhumanity and barbarism, the English *piety* eventually surrenders its claim on political discourse and retreats to the domain of private religious experience." Zie voor een hedendaags voorbeeld van dit satirische genre: Peter Sloterdijk, 'Het principiële en het urgente – of het tao van de politiek', in *Eurotaoïsme*, Arbeiderspers, Amsterdam 1991.

<sup>17</sup> Garrison, a.w., blzn.17-19. Een voorbeeld uit de twintigste eeuw, waarop ik zo dadelijk terugkom: George Santayana, *The Life of Reason*, New York 1954, 258-263. *Pietas* is volgens Santayana "man's reverent attachment to the sources of his being".

<sup>18</sup> C. Koch, 'Pietas', in *Pauly's Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band XX.1, Stuttgart 1941, 1221-1232.

<sup>19</sup> Het geslacht bestaat uit goddelijke en menselijke leden.

<sup>20</sup> Deze betekenis is dan verwant met het Griekse *eusēbeia*.

<sup>21</sup> Cicero, *De re publica*, 6.16.

<sup>22</sup> Hendrik Wagenvoort, *Pietas* (Rede uitgesproken ter aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Groningen den 24<sup>en</sup> mei 1924, Wolters, Groningen/Den Haag 1924.

<sup>23</sup> Garrison, a.w., blzn.9-10. Bij Lucretius (met verwijzing naar Epicurus) heeft *pietas* een betekenis die tegengesteld is aan overdreven vormen van godsdienst, waarin de goden vooral gevreesd worden (onwaardige gevoelens); in plaats daarvan betekent *pietas* veeleer dat de goden met geestelijke kalmte worden vereerd. De onwaardige houding wordt meestal met *superstitio* in verband gebracht: D.B. Martin, *Inventing Superstition. From the Hippocratics to the Christians*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 2004.

<sup>24</sup> Zie Garrison, a.w., blz.4. Bij Hegel bijvoorbeeld wordt *pietas* toegeschreven aan de vrouw in het gezin, niet aan de man in het publieke leven.

<sup>25</sup> Marianne Kah, „Die Welt der Römer mit der Seele suchend ...“. *Die Religiosität des Prudentius im*

kan men dus beter spreken van een politiek-theologische betekenis. Het tonen van de juiste eerbied in de cultus, de eredienst aan de goden, is van levensbelang voor de staat. Een mens heeft de plicht dat te doen wat de goden behaagt om zo hun gunst te verwerven die weer de voorspoed van de staat tot gevolg heeft. Deze wederkerigheid in de betrekking tussen mensen en goden (*do ut des*) wijst bovenal op het getoonde besef dat het behoud van de staat niet alleen van mensen afhankelijk kan zijn. Een zelfde politieke theologie vinden we ook al in de woorden die Euthyphro in de gelijknamige dialoog van Plato uitspreekt:

“dingen weten te doen of te zeggen die de goden genoeg doen, door gebed en offer, dat is *eusēbeia*. Zulke dingen verzekeren het behoud zowel voor de afzonderlijke families als voor de staten. Het tegendeel van wat de goden behaagt, is goddeloos en dat is precies wat alles ondersteboven keert en te gronde richt”.<sup>26</sup>

### ***Pietas* als morele houding**

*Pietas* heeft zowel betrekking op de persoon (zijn houding, instelling, gevoelens enzovoort) als de handelingen van die persoon: een offer dat op de juiste wijze is uitgevoerd bijvoorbeeld.<sup>27</sup> Uiteraard hangen beide samen, maar noodzakelijk is dit niet. Het feit dat iemand wel piëteitsvol kan handelen zonder het te zijn, maakt het mogelijk dat *pietas* als bedrieglijke façade wordt waargenomen. In de Romeinse wereld lijkt deze vraag van minder belang, aangezien *pietas* in belangrijke mate een publieke aangelegenheid is en daarom vooral betrekking heeft op de wijze waarop mensen zich in het openbaar gedragen. De gedraging lijkt onmiddellijk een teken van de (innerlijke) morele houding. Dat is ook zeker het beslissende verschil tussen de *pietas christiana* en de *pietas Romana*. Ik laat nu even de historische samenhang los en som de belangrijkste kenmerken van de *pietas* als morele houding op.

Allereerst is *pietas* een vorm van toewijding van een persoon aan een andere persoon, godheid of verheven zaak die hem buiten zichzelf plaatst, die een kracht geeft zichzelf en allerlei (persoonlijke) moeilijkheden te overwinnen.<sup>28</sup> Het klassieke voorbeeld is *Aeneas* in het epos van Vergilius (*sum pius Aeneas*). *Aeneas* moet kiezen tussen eigenbelang en goddelijke roeping. Het beeld dat daarbij hoort is dat van *Aeneas* die zijn vader draagt, een beeld dat in het christendom vervangen en opnieuw geïnterpreteerd zal worden in de *pietà*. Het dragen van een zware taak, een roeping of aanspreking volgen, en zo persoonlijke gevoelens ondergeschikt maken aan een hoger of algemeen belang – dit offer of deze zelfopoffering, deze vorm van zich in dienst stellen van iemand of iets anders, is *pietas*.<sup>29</sup> Het hangt echter mede van de omgeving en wat deze als hogere waarde ziet af, welke handelingen als *pietas* worden ervaren. De vrome christen en de dappere soldaat kunnen beiden in verband met *pietas* worden gebracht. In dit

---

*Spannungsfeld zwischen ‚pietas christiana‘ und ‚pietas Romana‘*, Borengässer, Bonn 1990, blz.102. Kah verwijst naar Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, blzn.312 e.v.

<sup>26</sup> Plato, *Euthyphro*, *Verzameld Werk Band 1* (Nieuwe, geheel herziene uitgave van de vertaling van Xaveer de Win), Pelckmans/Agora, Kapellen/Baarn 1999, blz.346 (14b). De Win vertaalt *eusēbeia* met vroomheid.

<sup>27</sup> McPherran, a.w., bespreekt uitvoerig de vraag of in Plato's teksten *eusēbeia* betrekking heeft op de deugd of op de handeling.

<sup>28</sup> Garrison, a.w., blz.2. De moeilijkheden worden vaak voorgesteld als een reis (Odysseus, of de Heilige Komedie van Dante). In het christendom is het de weg die de gelovige moet doorlopen om bij God te komen: *pietatis via* (Erasmus).

<sup>29</sup> Garrison, a.w., blzn.7-8. Het is echter geen *engagement*: de moderne toewijding is bovenal een passie die uit de mens komt en zijn of haar activiteiten in de samenleving stuurt. De toewijding hier wordt bepaald door de maatschappelijke orde zelf die – onafhankelijk van wat de persoon daarvan vindt – aanspraak maakt op de mens.

opzicht kan men zeggen dat *pietas* vooral een religieuze of politiek-religieuze betekenis heeft: de verheffing tot of de overgave aan een hogere wereld, een hogere vorm van bestaan, dan de eigen, persoonlijke ervaringswereld.

Een tweede betekenis is dan ook dat *pietas* de voorwaarde is van het stichten en in stand houden van orde. Hier past het woord waardigheid, maar ook de formalistische nauwgezetheid van de Romeinse cultus. *Pietas* hoort dan bij de plechtigheid, de theatrale vormgeving van het maatschappelijke, publieke leven. Als zodanig staat *pietas* tegenover *furor*: de onstuimigheid en onbeheerstheid van de onmiddellijk geuite passie.<sup>30</sup> Niettemin staat *pietas* niet los van een emotionele betrokkenheid. Bij Seneca en Cicero komt *pietas* voor als de liefde, toewijding of genegenheid die de kracht geeft om publieke diensten te verrichten en recht te doen aan verwanten en landgenoten (loyaliteit, trouw).<sup>31</sup> De aanspreking of roeping om een bepaalde publieke rol te vervullen en om dit op geëigende wijze te doen, kan dus gedragen worden door een affectieve betrekking tot het object van de toewijding. Daarom zagen sommigen hierin dan toch weer het gevaar dat *pietas* omslaat in fanatisme, fundamentalisme en zelfs *furor*.<sup>32</sup> Er is daarmee een dubbelzinnigheid in de zelfoverwinning die maakt dat het zelfverlies deugdzaam kan zijn, maar ook uit de hand kan lopen. En zeker wanneer de roeping of aanspreking verbonden is met een nationale of politieke zending, is de bereidheid om voor voorouders, goden, vaderland of keizer te strijden sterker. Ook de geschiedschrijver Livius maakt deze wending mee, wanneer hij spreekt over een heilige oorlog, een *bellum pium*.<sup>33</sup>

Een derde betekenis komt vooral uit filosofische hoek en zal zich vervolgens in christelijke opvattingen van *pietas* nestelen: de dienst aan de ‘ware god’. Filosofie is ten nauwste verbonden met *eusēbeia* of *pietas*, aangezien filosofen vaak worden beschuldigd van goddeloosheid (*impietas*), te beginnen bij Sokrates. En zij beginnen zich tegen die beschuldiging te verdedigen.<sup>34</sup> Ook Epicurus wordt ervan beticht een atheïst te zijn, terwijl anderen hem daarvan weer vrijpleiten.<sup>35</sup> De Epicuristen wijken in deze zin af van de Romeinse opvatting. Ze brengen veeleer een apolitieke, maar wel godsdienstige, *pietas* onder woorden (gericht op gemoedsrust, geen vrees voor de goden). Volgens Horatius is de ware godsdienst die van de wijsgeren, maar moet de godsdienst van de staatslieden en dichters in ere worden gehouden omdat de wijsgerige godsdienst niet geschikt is voor het volk.<sup>36</sup> Maar hij ziet in dat de politiek gekleurde *pietas* van Augustus ook uit de hand kan lopen en tot fanatisme kan worden. Na Augustus verdwijnt dit politieke begrip van *pietas* uit het vizier en wordt de godin weer in ere hersteld. Een nieuw, bindend rechtvaardigingsbeginsel komt daarvoor niet in de plaats. Wagenvoort verwijst echter wel naar een nieuwe ethiek die na de opkomst van het christendom onder de Romeinse keizers

---

<sup>30</sup> Garrison, a.w., blz.6. *Pietas* is dan mede een deugd van de hogere, voorname klasse, de adel, tegenover het *vulgus*, de opstandige en gewelddadige neigingen van de menigte.

<sup>31</sup> Garrison, a.w., blz.10.

<sup>32</sup> Garrison, a.w., blzn.4-6.

<sup>33</sup> Wagenvoort, a.w., blz.20; Livius, I.32.12, IX.1.10, XXX.31.4, XXXIX.36.12, I.22.4

<sup>34</sup> Ook bij Spinoza is dit het geval: in een later stadium is het de bedoeling om in dit onderzoek Spinoza's opvatting van *pietas* te verwerken.

<sup>35</sup> Zie ‘Preface’ en het eerste deel van de ‘Introduction’ in Philodemus, *On Piety. Part 1* (Critical text with commentary), edited by Dirk Obbink, Clarendon Press, Oxford 1996. Philodemus leeft in de eerste eeuw v.o.j. en is een bekende voor Cicero, een belangrijke bron voor zijn *De natura deorum*.

<sup>36</sup> Wagenvoort, a.w., blz.21. Zie voor deze driedeling in godsdiensten of theologieën: Godo Lieberg, ‘The Theologia Tripertita as an Intellectual Model in Antiquity’, *Journal of Indo-European Studies* [Monograph Series 4: Edgar C. Poloné (ed.), *Essays in Memory of Karl Kerényi*], 1984, blzn.91-115.

opbloeit: “God liefhebben en de naaste; dat zijn piëteit en humaniteit tezamen. Met dien verstande, dat zij niet meer gericht zijn op zelfhandhaving maar op zelf-overgave. Het wil mij voorkomen, dat in deze ontwikkelingsgang een element ligt, dat meetelt voor wie verstaan wil: de volheid der tijden.”<sup>37</sup>

De tendens naar een filosofische opvatting is echter al ingezet door Plato. Voor zijn Sokrates is *eusēbeia* een deel van de deugd van de rechtvaardigheid – de eigenlijke maatstaf voor het goede leven. De discussie in de *Euthyphro* draait nu om de vraag hoe *eusēbeia* zich verhoudt tot de rechtvaardigheid: vormen ze samen één deugd of niet?<sup>38</sup> De goden zijn immers op het goede gericht; het goede bestaat in de deugd; menselijk eerbetoon aan de goden moet dan een bijdrage zijn aan het tot stand brengen van dit goed, van de deugd. Filosofie is daarmee een vorm van *eusēbeia*.<sup>39</sup>

Maar wat is *eusēbeia* precies: een deugdzame geestelijke toestand of een kenmerk van bepaalde handelingen? Zijn personen deugdzaam en eerbiedig, of handelingen? Die vraag is ook voor Sokrates/Plato van belang gezien de beschuldiging van ‘goddeloosheid’, een beschuldiging die op handelingen betrekking had.<sup>40</sup> Het antwoord is dat voor Sokrates vaardigheid en (des)kundigheid op het gebied van rechtvaardigheid en *eusēbeia* niet los staan van de geestelijke houding of toestand van de handelende persoon: ze vormen een eenheid die we eenvoudig wijsheid kunnen noemen.<sup>41</sup> Bovendien lijkt de inzet te zijn dat rechtvaardigheid en *eusēbeia* voor mensen en goden gelijk zijn. De zorg voor het eigen geestelijk welzijn en dat van anderen (geestelijke gezondheid bestaat in de rechtvaardigheid) is zelf rechtvaardigheid, maar valt ook onder *eusēbeia* omdat deze zorg in dienst staat van wat de goden aan goeds voor de mensen doen.

Voor Plato heeft *eusēbeia* mede van doen met een houding en een vorm van handelen die niet geheel en al door kennis en inzicht worden onderbouwd. Deze deugd ontbreekt dan ook in de opsomming van deugden in de *Politeia*, waar Plato spreekt over de wijzen die tot volledig inzicht zijn gekomen. Maar ook zij weten natuurlijk niet alles, zeker niet hoe de goden het goede voortbrengen.<sup>42</sup> Hier blijft *eusēbeia* gebruikt worden als een vorm van dienstbaar handelen ten behoeve van het werk van de goden (zoals een hulpje assisteert bij het werk van een meester). In de *Politeia* behoort *eusēbeia* niet langer tot de kardinale deugden omdat het een beschrijving is geworden van de rechtvaardigheid zoals die in de geest van de mens aanwezig is. Dit is toe te schrijven aan het feit dat in de eerdere dialogen de meer ‘sceptische’ Sokrates aan het woord is, terwijl in de *Politeia* Plato zijn eigen leer uitwerkt, die aanneemt dat de menselijke ziel iets goddelijks in zich heeft, waardoor rechtvaardigheid betrachten vanzelf aan *eusēbeia* gelijk staat.<sup>43</sup> Sokrates ziet de godsdienst (gebeden, offers) niet als wezenlijk voor een deugdzaam leven, maar wel in overeenstemming daarmee (getuigend van dankbaarheid jegens de geschenken van de goden). Voor Plato heeft de cultus minder van doen met een houding van *do ut des*, maar eerder met een manier om als god te worden: het zijn goede, geestelijke

---

<sup>37</sup> Wagenvoort, a.w., blz.23.

<sup>38</sup> McPherran, a.w., blz.301.

<sup>39</sup> McPherran, a.w., blz.303. Filosofie is een rationalisering van de Griekse religieuze begrippen.

<sup>40</sup> McPherran, a.w., blz.306.

<sup>41</sup> McPherran, a.w., blz.311.

<sup>42</sup> McPherran, a.w., blz.316; Plato: 490a-b; 427b-e. Zie ook McPherran, a.w., blzn.322 e.v.

<sup>43</sup> McPherran, a.w., blz.325. Dat betekent uiteraard dat er een onderscheid ontstaat tussen de *eusēbeia* van de filosofen en die van andere mensen.



oefeningen, een “theatrical portrayal of divinity”.<sup>44</sup> Terwijl in de vroegere dialogen er rechtvaardige handelingen kunnen zijn die niet godsdienstig zijn en omgekeerd, vallen rechtvaardigheid en *eusēbeia* in de latere teksten samen omdat de ziel deelheeft aan de goddelijke werken.<sup>45</sup>

### **De politieke betekenis van *pietas***

Het begrip *pietas* lijkt zijn glorie tijd te hebben beleefd in de tijd van Augustus. Door Augustus werd het begrip een leus en kwam het ook terecht in Vergilius’ *Aeneis*.<sup>46</sup> Het staat in contrast met een ander begrip, *humanitas*, dat de Romeinse intellectuelen die we tot de Stoa rekenen (Panaetius, Posidonius) van de Grieken overnamen: de verbinding tussen kosmopolitisme en individualisme. De Romeinen verbonden dit idee overigens wel met de plichten jegens het vaderland, die boven alles gingen. Dit begrip *humanitas* verloor echter na Varro en Cicero zijn glans, om plaats te maken voor *pietas*. Dit betekent het vervullen van de plichten jegens goden en medemensen in volle omvang en in elk opzicht.<sup>47</sup> Aangezien de *pietas adversus deos* geleidelijk aan vervangen werd door *religio*, werd *pietas* meer en meer een “aanduiding van plichtsbetrachting en onberispelijk gedrag der mensen onderling”. De plichten jegens vaderland en familie worden zo onderscheiden van de plichten jegens de goden, *pietas* van *religio*.<sup>48</sup> Vanaf het jaar 45 v.o.j. gebruikt hij *pietas* echter ook en soms vooral voor de eerbied jegens de goden: zonder deze (en dus zonder de aanname van goden die zich met de mensen bemoeien) is een samenleving, is onderlinge trouw en rechtvaardigheid niet mogelijk.<sup>49</sup> In *De Officii* (ook uit deze latere periode) meent Cicero dat men zich niet kan beperken tot verplichtingen jegens familieleden: ook de medeburgers, ja zelfs alle mensen, moet men met dezelfde plichtsbetrachting tegemoet treden om het samen leven in stand te houden. In dezelfde lijn ligt dan ook de gedachte dat wie zijn plichten jegens burgers of vreemden verwaarloost ook zijn achting voor de onsterfelijke goden zal verliezen.<sup>50</sup> Cicero’s wending naar de *pietas* (in de zin van godsdienst) is echter niet alleen van betekenis voor het leven van hem zelf (zijn sombere laatste levensdagen), maar bovenal voor het politieke leven: de Romeinse veroveringspolitiek en de overgang naar het keizerrijk werden met deze wending gerechtvaardigd.<sup>51</sup> De kwestie was namelijk, dat vanuit de Griekse filosofie de leer kwam dat slechts het recht van de sterkste geldt en dat ieder zich niet door rechtvaardigheid maar door eigen belang laat leiden

---

<sup>44</sup> McPherran, a.w., blz.327.

<sup>45</sup> Dit is vergelijkbaar met Spinoza’s idee van *religio* in de *Ethica*, boek 4, stelling 37, opmerking 1.

<sup>46</sup> Wagenvoort, a.w.

<sup>47</sup> Wagenvoort, a.w., blz.10.

<sup>48</sup> Maar Cicero gebruikt de termen in zijn geschriften nogal wisselend. In een andere tekst is “*humanitas* het gevoel van eigenwaarde als mens, de *pietas* ... speciaal de piëteit jegens de voorvaderen, en de *religio* de eerbied tegenover de goden” (Wagenvoort, a.w., blz.11).

<sup>49</sup> Cicero, *De natura deorum*, I.ii.3. Zie ook I.xli.116. Deze opvatting ontleent Cicero volgens Wagenvoort aan Posidonius (via Sextus Empiricus) en weerspiegelt de stoïsche theologie: a.w., blz.12.

<sup>50</sup> Wagenvoort, a.w., blz.13; *De Officii*, III.vi.28. Ook deze gedachte is aan Posidonius ontleent. Terwijl Panaetius de wijsbegeerte voldoende vond om tot waarheid en eerbied voor de mensheid te komen, achtte Posidonius het gehoor geven aan de roeping van de goden ook nodig. Zonder “deze trouw aan zijn roeping” zal een mens zich nog enkel op eigenbelang richten. Zie ook *De natura deorum*, I.ii.4.

<sup>51</sup> Wagenvoort verwijst hier (blzn.14-15) naar *De re publica*, I.xxix.45, om te ondersteunen dat Cicero een alleenheerschap voorzag, maar hij laat de slotzin van deze paragraaf weg, waarin staat dat de gemengde staatsvorm de beste is. Zie ook I.ii.3, I.xxi.34, III.vi.9 en III.xii.20ev. (Een groot deel van deze passages is inmiddels apocrief verklaard, of op z’n best gereconstrueerd uit andere bronnen.)

(Carneades). Deze leer werd in Rome als gevaarlijk gezien.<sup>52</sup> Het was van belang de vestiging van een wereldrijk te rechtvaardigen met iets meer dan het eigen belang van Rome. De *humanitas* leek hier als beginsel tekort te schieten. De late Cicero bracht een oplossing: elke staat heeft een bestemming en die van Rome is om een wereldrijk te stichten. Het politieke handelen is niet berekenend, maar volgt een roeping, is een vorm van plichtsbetrachting: *pietas*.<sup>53</sup> Deze wending komt ook tot uiting in het feit dat de godin *Pietas* (die verwijst naar de eerbied voor familieleden en als persoon is voorgesteld) naar de achtergrond verschuift: *pietas* is nu immers de deugd van mensen in hun verhouding tot de goden (evenals *religio*).

De morele houding die we hiervoor bespraken, kan niet los worden gezien van de politieke betekenis. De verheffing van de mens tot het maatschappelijke theater, de *theologia civilis*, heeft direct te maken met een onvermogen of een onwil de koude, harde menselijke betrekkingen in de politiek te verhullen. Dat zal, zoals gezegd, tot cynische commentaren en satirische verhandelingen aanleiding zijn, maar tegelijk moet men de vraag stellen of de maatschappelijke en politieke orde wel kan bestaan zonder een verhulling, zonder een *enscenering* van menselijk handelen als het optreden in een historisch drama. *Pietas* is nodig om het geloof in verhalen en symbolen te bekrachtigen zonder welke een geslacht, een volk, een staat, een gemeenschap of desnoods de mensheid geen geschiedenis en geen toekomst, geen identiteit heeft. Het is eigen aan een geloof dat het alleen door achting, eerbied, ontzag, of heiliging stand houdt – het is kwetsbaar in zijn stoffelijke gedaante.

### **Hedendaagse wijsgerige reflecties: erfenis en exterioriteit**

George Santayana leeft en denkt (begin twintigste eeuw) nog in voorliberale sferen. Het is de hiervoor genoemde *enscenering* die Santayana ziet als de “nobler and Roman sense” van *pietas*.<sup>54</sup> Ondanks de dichterlijke verbeelding waarmee ze is opgesmukt, bevat *pietas* “een veel grotere wijsheid dan een halfverlicht en vrijpostig verstand kan bereiken”.<sup>55</sup> Wat is die wijsheid? Hij rekent de *pietas* tot de “symbolische gevoelens en plichten” en betreft deze op alle domeinen die het begrip ooit omvatte. Volgens de algemene omschrijving is *pietas* de eerbiedige gehechtheid van de mens aan de bronnen van zijn bestaan die zijn leven een bestendige vorm geven. Deze bronnen omvatten ouders, familie, voorouders, maar ook het vaderland en de goden, of zelfs de mensheid en het universum. Deze gehechtheid is duidelijk verbonden met het fysieke bestaan in de wereld, maar heeft toch ook een geestelijke betekenis. Deze lichamelijke gehechtheid is aanwezig in het bewustzijn “dat de menselijke geest afgeleid en verantwoordelijk is, dat al zijn vermogens zijn nagelaten en toevertrouwd”. Het gaat dus om een erkenning van de afhankelijkheid van iemands geest van de traditie waartoe hij behoort. Het daarbij horende gevoel van dankbaarheid en plicht heet *pietas*.

---

<sup>52</sup> Dit berust op het inzicht dat ‘naakte macht’ niet werkt: macht moet uitgeoefend worden in naam van een hogere en liefst geestelijke macht: “de daad moest zedelijk gerechtvaardigd zijn” (Wagenvoort, a.w., blz.16).

<sup>53</sup> Wagenvoort, a.w., blz.17: “Als nu eens de Romeinse veroveringen in de grond niet voortgekomen waren uit een niets ontziend streven naar eigenbelang, maar uit trouw aan goddelijke roeping, uit plichtsbetrachting, die elke menselijke stem doet zwijgen voor de stem der godheid, kortom – uit *pietas*!” Zie voor een kritiek: Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.21.2, weergave van en antwoord op een verloren gegaan fragment: *De re publica*, III.xxiv.36.

<sup>54</sup> George Santayana, *The Life of Reason, or The Phases of Human Progress* (1905), revised by the author in collaboration with Daniel Cory, Charles Scribner’s Sons, New York 1953, hoofdstuk 10: ‘Piety’, blz.258.

<sup>55</sup> Santayana, a.w., blz.260: “Piety, in spite of its allegories, contains a much greater wisdom than a half-enlightened and pert intellect can attain.”

Naast het lichamelijke voortbestaan van een geslacht, gemeenschap of volk is er ook de overdracht en het voortbestaan van de daarbij passende levenswijze die voorgesteld is in symbolen. Traditionele religies zorgen voor deze overdracht en *pietas* heeft daarin een belangrijke rol. De dichterlijke beelden spreken de volksgeest aan en zorgen voor het besef dat mensen deel hebben aan een heilige zending. Het voorbeeld is Aeneas. Voor een gemeenschap, volk of ras maakt *pietas* het mogelijk zicht te hebben en te houden op verleden en toekomst. Religie is verbonden met traditie en volk: het erfgoed van een geslacht (“racial heritage”).<sup>56</sup> Het behoud van dit erfgoed vereist eerbied, herinnering, navolging. Aldus staat *pietas* voor een bijna instinctieve (niet redelijke of reflectieve) neiging om de historische bestemming of zending van een geslacht of volk voort te zetten.

Santayana legt veel nadruk op de samenhang tussen lichamelijke en geestelijke kanten van de voortzetting van vooral de familiale, maar ook de vaderlandse gemeenschap: ieder mens is de belichaming van het erfgoed van deze genetische lijn. De geestelijke erkenning daarvan is *pietas*. Het gaat echter ook om een erkenning van de eindigheid en het lichamelijke toeval.<sup>57</sup> De enkeling erkent de grenzen van wat hij als redelijk wezen kan bepalen, maar daarmee gaat het nog niet om iets ongezonds. Integendeel, dit brengt gedachten thuis en hindert ze alle kanten op te gaan. De gedachten blijven gebonden aan wat men van huis uit heeft meegekregen.<sup>58</sup> Het vaderland is echter ook een lichaam waaruit en waarin een mens geboren wordt en waaraan een mens gebonden blijft: het lichaam wordt ingezet voor de idealen van de gemeenschap en de gemeenschap bestaat in de betrekkingen van de lichamen onderling.

Zodra de *pietas* minder lichamen wordt en minder verbonden is met de familiale, raciale of nationale gemeenschap, begint ze oneigenlijk te worden: dat geldt voor de eerbieding van de goden of de achting voor de mensheid (*humanitas*), en nog meer voor wat kenmerkend voor filosofen is: de *pietas* die het universum of de natuur tot voorwerp van verering heeft. Voor de laatste lijkt Santayana meer genegenheid te voelen, aangezien toch ook hier duidelijk is dat het universum of de natuur (in de zin van antieke en moderne stoïcijnen) ook als bron van ons bestaan kan gelden, tegenover welke wij onze afhankelijkheid moeten bekennen.<sup>59</sup>

Miklos Vetö is zich meer bewust van de problematische plaats van *pietas* in de hedendaagse wereld. Zijn uitgangspunt is dat het in de *pietas* mede draait om een innerlijke verscheurdheid of een splijting tussen het in zichzelf besloten ‘ik’ dat zijn fantasieën projecteert en voortzet in de uiterlijke wereld en een geobjectiveerd en ruimtelijk begrepen ‘ik’ dat zichzelf kan zien als deel uitmakend van een wereld en als zodanig een ‘moreel subject’ mogelijk maakt.<sup>60</sup> Voorbeelden van de morele houding die daarvan het gevolg kan zijn, zijn rechtvaardigheid en

---

<sup>56</sup> Santayana, a.w., blz.259. Het begrip ‘ras’ staat hier voor de genetische bestendigheid in de voortplanting. Hoewel dit bij lange na niet is verdwenen, staat dit haaks op de moderne maatschappij en de beweeglijkheid van de enkeling.

<sup>57</sup> Santayana, a.w., blz.261: “This affection is based on the incidental and irrational fact that the one has this particular man for a father, and the other that particular man for a son.”

<sup>58</sup> Santayana, a.w., blz.261: “It exercises the eminently sane function of calling thought home. It saves speculative and emotional life from hurtful extravagance by keeping it traditional and social.”

<sup>59</sup> Santayana, a.w., blz.263.

<sup>60</sup> Miklos Vetö, ‘La piété et la patience. Une apologie de l’extériorité’, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87(1982), blzn.150-151: “écartèlement”. Dit gegeven roept al de vraag op wat in de aanspreking die vanuit de omgeving (familie, medeburgers, staat, mensheid, goden) aan het subject wordt gericht een fantasie is (ter bevestiging van narcistische verlangens) en een ‘werkelijk’ beroep (dat grenzen aan het narcisme stelt).

naastenliefde. Ze veronderstellen de aanvaarding van een waarde buiten het subject, dat waardevol is onafhankelijk van het subject. In dit opzicht moeten er twee vormen van zelfobjectivering (constitutie van het zelf als begrensd ‘ik’) worden onderscheiden: de esthetische en ethische vorm die een grens stelt uit waardering voor de ander of het andere, en de wetenschappelijke vorm die zichzelf als waarnemer onderscheidt van al het waarneembare dat onverschillig buiten hem bestaat.<sup>61</sup> De afstand die de “extériorité” schept, voorzover er buiten het subject iets waardevols wordt erkend, kan daarmee als schema dienen voor het respect en het mededogen. De uitwendigheid zou de mens moeten bepalen, alhoewel de huidige cultuur op het tegendeel wijst. Niettemin geldt dat deze uitwendigheid de grondslag vormt voor de eerbied en het geduld: “L’extériorité physique, matérielle, constitutive du pour-soi commande la piété; l’extériorité humaine, essentielle à la personne, exige la patience.”<sup>62</sup> Dit is mogelijk omdat de uitwendigheid de wereld is zoals we die aantreffen, zoals die is gegeven, en dus zoals die ‘altijd al is’. Daarmee is de uitwendigheid die niet van ons afhankelijk is tegelijk een grondslag van bestendigheid. Dit verklaart ook waarom het conservatisme vaak de *pietas* omarmt: wat er altijd al geweest is, verdient het te worden bewaard en vereerd. Toch is dit niet helemaal de bedoeling: de waarde van iets kan niet gelegen zijn in het naakte feit van het gegeven zijn. Wat waardering en eerbied oproept, is de *macht* die uitgaat van iets dat al lang op eigen kracht kan bestaan, van iets dat een duurzaam idee belichaamt.<sup>63</sup> De achting voor de wereld is daarmee een achting voor de geest die de wereld bezielt. De eerbied is daarmee religieus van aard: de erkenning van de uitwendigheid is ook een vorm van verbondenheid en binding. Deze wereld hoort bij de mens; de mens erkent zijn afhankelijkheid.<sup>64</sup> De moderne filosofie (Vetö noemt vooral Fichte en Hegel, later behandelt hij ook Marx) heeft de uitwendige wereld ondergeschikt gemaakt aan de ontwikkeling van de mens en is daarmee uitdrukking van de industriële wereld.<sup>65</sup> De mens verliest daarmee zijn achting en ontzag voor de wereld om hem heen. Daarmee gaat ook het besef verloren van de eigen geschiedenis van de wereld: deze wordt louter *materia prima*, klaar voor gebruik en bewerking. De industriële wereld legt alle nadruk op de arbeidsproductiviteit en de tijds winst die uit technologische vooruitgang kan worden behaald en verwaarloost het geduld met en de achting voor de dingen die nog in ambachtelijkheid schuilt. De dingen teruggebracht tot hun ruil- en gebruikswaarde verschijnen niet langer als op zichzelf staande zaken die vanwege hun eigen kracht achting oproepen. De dingen verliezen hun eigen betekenis. De moderne wereld kenmerkt zich door minachting voor en ongeduld met de wereld.<sup>66</sup> Een ander punt dat zich afspeelt rond de gedaantewisseling van ‘het gegevene’ (van waarde in zich naar ruil- en gebruikswaarde) is dat in de moderne wereld aan alles een betekenis wordt gegeven *vanuit* de nuttigheidsoverwegingen van de subjecten (een

---

<sup>61</sup> Vetö, a.w., blz.153. Dit ‘buiten’ kan daarom ook gebruikt en gemanipuleerd worden.

<sup>62</sup> Vetö, a.w., blz.155.

<sup>63</sup> Vetö, a.w., blz.156: “la vénération qu’on éprouve au contact d’une chose qui a réussie à durer si longtemps, est la marque surtout de l’admiration devant la puissance de son concept.”

<sup>64</sup> Vetö, a.w., blz.157: “La piété est une corroboration, une acceptation active de la coexistence pacifique entre les êtres de ce monde”. Mensen die zich afhankelijk weten van de natuur, stellen zich niet op tegenover de natuur maar vereren deze als een God. Het christendom breekt met deze vergoddelijking van de natuur en stelt de natuur tegenover de goddelijke genade.

<sup>65</sup> Vetö, a.w., blzn.158-159. In het begin van zijn artikel heeft Vetö al gesteld dat de moderne filosofie zich grotendeels op de tijd richt en het besef van ruimtelijkheid op de achtergrond stelt. Dit is kenmerkend voor de moderne wereld: tijd is geld.

<sup>66</sup> Vetö, a.w., blz.164 : ongeduld wil ook zeggen een gebrek aanuldiging, of tolerantie.

opgelegde betekenis), terwijl in de voormoderne wereld ‘het gegevene’ bij uitstek iets is waarvan de betekenis ons geheel of gedeeltelijk ontsnapt – juist omdat het gegeven is en buiten het subjectieve bereik valt.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Vetö, a.w., blz.167.

## AANHANGSEL 1: VOORDRACHT OVER *PIETAS* (2007)<sup>68</sup>

Niet zo lang geleden verscheen er een boek met de titel *Styles of Piety*. Het richt zich op verschillende stijlen van filosofische vroomheid, met een speciale interesse voor de vroomheid van Jacques Derrida.<sup>69</sup> Zoals de titel al aangeeft, is vroomheid niet één ding. Na het lezen van dit boek, en enkele andere, is het mij duidelijk geworden dat vroomheid verwijst naar een probleem in het moderne leven en de moderne maatschappij. Mijn bedoeling in de komende dertig minuten zal zijn om wat licht te werpen op de politieke en ethische aspecten van vroomheid. Ethiek en politiek, ethisch en politiek denken, worden in deze werkgroep samengebracht omdat ze om te beginnen gedifferentieerd of zelfs gescheiden zijn. In deze voordracht zal ik me dus richten op een van de mogelijke redenen waarom de twee zo vaak als tegengesteld worden gezien. Deze specifieke reden, zo zal ik betogen, heeft iets met *pietas* te maken. In dit geval is het nodig om een derde element toe te voegen: religie. In zijn oorspronkelijke, oude betekenis is *pietas* ook verbonden met religie.<sup>70</sup> Vandaar de vraag in de titel: ‘*Pietas*: politiek, ethisch of religieus?’.

Een interessant aspect van *pietas* is de historische verschuiving in de betekenis ervan. Het oorspronkelijke, oude Romeinse concept van *pietas* (in het Grieks: *eusēbeia*) verwijst naar de plichten die verbonden zijn met de uiterlijke orden van familie, staat en goden, of in het algemeen, met de gevestigde en traditionele sociale en politieke orde. De christelijke en tegenwoordig meer gangbare notie van *pietas* verwijst naar de innerlijke ervaring van morele of religieuze toewijding.<sup>71</sup> Deze betekenisverschuiving van de uiterlijke naar de innerlijke wereld is verbonden met de tegenstelling tussen twee wereldbeelden. Deze wereldvisies verschillen in de hiërarchische orde die ze construeren tussen de sferen van het persoonlijke geestelijke leven, de politieke orde en het goddelijke. Het Romeinse model gaat over een religieuze en politieke orde waarin de mens zijn voorbestemde positie moet innemen. Het christelijke model legt de nadruk op de persoonlijke relatie met God, die een apart domein van aanbidding en gemeenschap (de kerk) scheidt, waaraan de politieke orde (de staat) ondergeschikt is. De geschiedenis van deze modellen en hun oppositie is complex. Soms verscheen de oppositie in haar zuivere vorm, maar in de regel bestond er een soort *modus vivendi*. Toch vinden we deze oppositie door de geschiedenis heen en vooral in de geschiedenis van de ideeënstrijd terug in vele conflicten over de geestelijke, morele en politieke aspecten van de samenleving. Zo lijkt er vanaf de zestiende eeuw een duidelijke tegenstelling te bestaan tussen de republikeinse traditie in de politieke filosofie (van Machiavelli tot Rousseau), die het Romeinse model onder andere omstandigheden nieuw leven inblaast, en de christelijke hervorming van de religie in de richting van de belijdenis en de persoonlijke geloofsovertuiging. Of, om een ander voorbeeld te geven, zo’n dertig jaar geleden heeft Richard Sennett de

---

<sup>68</sup> Vertaling van een voordracht voor de MUNT Workshop ‘Ethics and politics’, Tübingen, 16-17 november 2007.

<sup>69</sup> S. Clark Buckner, Matthew Statler (eds.), *Styles of Piety. Practicing Philosophy after the Death of God (Perspectives in Continental Philosophy 47)*, ed. by John D. Caputo, Fordham University Press, New York 2006.

<sup>70</sup> John Scheid, *Religion et piété à Rome* (1985), Albin Michel, Paris 2001.

<sup>71</sup> James D. Garrison, *Pietas from Vergil to Dryden*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1992.

neergang van het openbare leven verklaard door de verschijning van de narcistische persoonlijkheid als opvolger van de protestantse visie.<sup>72</sup>

In deze voordracht zal ik drie episodes uit deze lange en complexe geschiedenis belichten. Ten eerste zal ik wijzen op het belangrijke feit dat het christendom ontstaat in een tijd waarin *pietas* een uitsluitend politieke betekenis heeft, verbonden aan de heerschappij van keizer Augustus. Vervolgens zal ik een voorbeeld geven van het moderne republicanisme, Spinoza's liberale opvatting van politieke *pietas*. Tot slot zal ik een hypothese presenteren over een meer eigentijdse visie op *pietas*, met behulp van de systeemtheorie.

## **Het ontstaan van het christendom in een tijdperk van politieke theologie**

De differentiatie en tegenstelling van de politieke en ethische stijlen van *pietas* kunnen duidelijk worden gemaakt als we kijken naar de kern van een ingrijpende gebeurtenis die zich binnen het Romeinse Rijk heeft voorgedaan. In het oude Rome ontwikkelde de politieke elite een politieke notie van *pietas* om de crisis van de Romeinse Republiek en de burgeroorlog te overwinnen. Het doel was het herstel van de oude politieke en religieuze orde. Dit doel werd opnieuw geformuleerd toen de Romeinse politieke orde de vorm aannam van een keizerlijk bewind. Cicero was een belangrijke intellectuele bron van dit idee van *pietas*: “Maar, Scipio, imiteer hier je grootvader; imiteer mij, je vader; hou van gerechtigheid en plicht [*iustitiam cole et pietatem*], die men inderdaad strikt schuldig is aan ouders en verwanten, maar vooral aan het vaderland.”<sup>73</sup>

Politieke plicht, het doen van de juiste dingen voor het vaderland, bevat twee dingen tegelijk: enerzijds deel uitmaken van de politieke orde, politieke beslissingen nemen en de gevolgen daarvan aanvaarden, en anderzijds het nauwgezet uitvoeren van de religieuze regels die bij alle politieke handelingen horen. Zoals John Scheid opmerkt, maken de goden voor de Romeinen deel uit van de wereld en van de stad. Zij zijn in staat om de welvaart en het succes van de staat te bepalen en moeten de nodige eerbied krijgen. Edward Gibbon legde eens gekscherend de Romeinse religie op deze manier uit: “De verschillende vormen van godsdienst, die in de Romeinse wereld heersten, werden door het volk allemaal als even waar beschouwd; door de filosoof, als even vals; en door de magistraat, als even nuttig. En zo leverde de tolerantie niet alleen wederzijdse toegeeflijkheid op, maar zelfs religieuze eensgezindheid.”<sup>74</sup> Het is de rangorde tussen deze drie theologieën die telt. Voor de Romeinen is de politieke theologie superieur. De openbare godsdienst werd aangepast aan de politieke omstandigheden, wat betekent dat deze omstandigheden voor de Romeinen moesten worden geritualiseerd en voorgesteld als een doorlopend verhaal waarin de goden een rol speelden. Religie is politiek theater dat serieus wordt genomen. Voor de politieke en intellectuele elite is religie in ieder geval in de eerste plaats orthopraxie, het leven in deze wereld. Het gaat minder om de waarheid (orthodoxie).

---

<sup>72</sup> Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Knopf, New York 1977.

<sup>73</sup> Cicero, *De re publica*, 6.16 [overgenomen uit de vertaling van C.W. Keyes, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.) and London 1988, p.269].

<sup>74</sup> Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Everyman's Library, New York/London/Toronto 1993, Chapter II, p.34: “The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate, as equally useful. And thus toleration produced not only mutual indulgence, but even religious concord.”

De geboorte van het christendom kan worden gezien als de uitbarsting van een fundamentele kritiek op de politieke theologie van Rome in de naam van een openbaring van de ene, ware God. Er zijn geschoolde christelijke schrijvers als Augustinus nodig om dit soort kritiek te verwoorden, maar het vroege christendom ontwikkelde zich als een ‘anti-Romeins affect’ (Schmitt).<sup>75</sup> Kortom, de Romeinse politieke theologie is een religie van orde, de orde in en van deze wereld. Het christendom is een religie van orde die niet van deze wereld is. Het neemt veel politieke elementen van de Romeinse wereld over, maar vergeestelijkt deze. Dit betekent dat *pietas*, overgenomen van de Romeinen in zijn politiek-religieuze betekenis, een ander soort *pietas* wordt, indirecte *pietas* bij wijze van spreken. De christelijke *pietas* is in de eerste plaats toewijding aan een transcendente God, en pas in de tweede plaats devotie voor alles wat van God is afgeleid. Een christen is niet gebonden aan iets in deze wereld, behalve in zoverre deze dingen een teken zijn van iets goddelijks. Indirecte *pietas* is, in relatie tot deze wereld, voorwaardelijke *pietas*. *Pietas* met betrekking tot de dingen in deze wereld is mogelijk, als men deze verenigbaar acht met de ware *pietas*.<sup>76</sup> De houding van *pietas* betekent dat de mens alleen gebonden is aan de normen waaraan de wereld, het gedrag van de mensen en de politieke orde worden beoordeeld. Dit impliceert dat er geen andere dan een religieuze en morele benadering van de politiek mogelijk is.

De invloed van deze verschuiving is nog steeds aanwezig in het moderne denken. Ik zal een voorbeeld geven. Immanuel Kant kan worden gezien als voorbeeld in deze traditie van indirecte *pietas* waarin de rede de hoogste standaard wordt.<sup>77</sup> Deze ethische theorie van de politiek is dominant geworden in de hedendaagse politieke filosofie. Kant formuleert een idee van indirecte *pietas* in een voetnoot in de *Kritik der reinen Vernunft* als hij spreekt over het tijdperk van de kritiek. In dit tijdperk moet alles op de proef worden gesteld, een vrije en openbare evaluatie van elke bewering die wordt gedaan. Zelfs het recht en de religie kunnen, ondanks hun heilige of sublieme status, niet aan dit lot ontsnappen. Een aanspraak of een instelling die zich uit deze publieke sfeer terugtrekt, kan niet langer recht hebben op onze “oprechte eerbied”. *Pietas* is alleen te danken aan wat de toets van een vrij en openbaar onderzoek heeft doorstaan.<sup>78</sup> Het probleem van deze ethische benadering van de politiek is, denk ik, dat het politieke leven elke autonome betekenis wordt ontzegd. In feite wordt ‘het politieke’ onschadelijk gemaakt. De ethische visie vergeet dat de beoordelingsnormen deel uitmaken van de sociale en politieke orde en dus ontologisch controversieel zijn. Het is deze onenigheid die aan ‘het politieke’ eigen is. Wat maatgevend is, komt in een ander domein terecht, dat fundamenteel verschilt van zaken als de wet die in ons hart opwelt. Politiek kan niet, zoals Kant dat doet, worden gereduceerd tot een geïdealiseerd tribunaal of parlement. Laten we ons dus richten op een andere benadering van de politiek, die zichzelf meer ziet als een opvolger van de Romeinse traditie.

---

<sup>75</sup> Als joodse sekte volgt het christendom een lange traditie van wantrouwen jegens de staat (Brague).

<sup>76</sup> Natuurlijk zou men kunnen stellen dat deze tendens om een onderscheid te maken tussen de Romeinse politieke orde zoals die in feite functioneert en zoals die zou moeten zijn of is geweest, al aanwezig was in het werk van de Romeinse schrijvers. Zie Endre von Ivánka's *Rhomäerreich und Gottesvolk*.

<sup>77</sup> Kant formuleert zijn standpunt heel duidelijk in de bijlagen van zijn *Zum ewigen Frieden*.

<sup>78</sup> Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede* [A xi], Boom, Amsterdam 2004, blzn.61-62: “Ons tijdperk is bij uitstek het tijdperk van de *kritiek*, waaraan zich alles moet onderwerpen. De *religie* wil zich daar meestal aan onttrekken op grond van haar *heiligheid* en de *wetgeving* op grond van haar *majesteit*. Daardoor wekken ze echter rechtmatige achterdocht jegens zichzelf, en kunnen geen aanspraak maken op de oprechte eerbied (“unverstellte Achtung”) die de rede alleen heeft voor wat tegen haar vrije en openbare onderzoek (“Prüfung”) bestand is gebleken.”



## ***Pietas* in een modern republicanisme: Spinoza**

De moderne heropleving van het Romeinse model in het republicanisme is niet louter een herhaling, maar heeft de secularisatie van de door het christendom ingestelde politieke orde verinnerlijkt. De flirt met een soort burgerreligie doet ons denken aan de oude Romeinse theologische beschaving, maar deze religieuze *pietas* kan niet langer oprecht zijn. *Pietas* is politiek. “Het is zeker dat liefde jegens het vaderland (*pietas erga patriam*) de hoogste vorm van plichtsbetrachting is die iemand kan opbrengen, want als de staat wegvalt, kan niets goeds blijven bestaan”, schrijft Spinoza in zijn theologisch-politieke verhandeling.<sup>79</sup> In hoofdstuk 19 van deze tekst wil Spinoza bewijzen dat de uitwendige cultus van de religie in overeenstemming moet zijn met de stabiliteit van de staat als we God waarachtig willen gehoorzamen. In zekere zin was dit ook de bedoeling van de Romeinse politieke theologie. Maar het wezenlijke verschil is dat in de visie van Spinoza religieuze kritiek in een vrije staat moet worden toegestaan. Mensen zijn vrij om te geloven wat ze denken dat goed is, zolang ze maar de wetten van de staat gehoorzamen. Deze wetten zijn de enige bron van het onderscheid tussen goed en slecht, rechtvaardig en onrechtvaardig. Terwijl de intellectuele elite van Rome, uit respect voor de openbare godsdienst, dat wil zeggen *pietas*, het erover eens was dat de filosofie en haar religieuze kritiek binnenshuis moet blijven, accepteert het moderne republikeinse model de scheiding tussen een openbare en een particuliere *pietas*.<sup>80</sup> Uiteindelijk betekent dit dat de publieke *pietas* een pragmatische, maar tegelijkertijd gepassioneerde afhankelijkheid aan de sociale en politieke omstandigheden van het leven wordt, terwijl de mensen in hun denken vrij zijn om hun eigen kijk op het leven te ontwikkelen. Ethische en religieuze vormen van vroomheid zijn een belangrijke voorwaarde voor een stabiele samenleving, maar deze vormen van vroomheid verliezen hun sterke betekenis. Zeker, Spinoza sluit nog steeds het uiten van meningen uit die de stabiliteit van de staat zouden kunnen schaden. Hij staat de politieke macht toe te beslissen of dit het geval is en dienovereenkomstig in te grijpen. In zijn onderscheid tussen daden en woorden vinden we de Romeinse voorkeur terug voor orthopraxie en de mindere betekenis van orthodoxie. Mensen zouden zich meer bewust moeten zijn van hun verschijning in de sociale en politieke orde, dan van de waarheid van hun uitspraken.

Het belangrijkste punt is dat Spinoza het bestaan ontkent van elke transcendente norm, of die nu ethisch, moreel of religieus is, die zou kunnen fungeren als een legitieme bron van het minachten van de politieke orde. De staat is soeverein, de enige bron van normen. In een wereld waarin erkend wordt dat mensen zich hechten aan hun eigen stijl van *pietas*, kan er alleen een pragmatische oplossing zijn voor het probleem van de politieke eenheid. Terwijl Spinoza lijkt aan te sluiten bij Thomas Hobbes' autoritaire opvatting van politieke macht op dit punt, wijkt hij expliciet af van deze theorie door een nieuw element toe te voegen. Volgens hem is de sfeer van het innerlijke spirituele leven onaantastbaar. De politieke macht zal er nooit voor kunnen zorgen “dat de mensen *niet* naar naar hun eigen zin een oordeel vellen over welk onderwerp dan ook” (TTP 20.3, blz.425). Hij maakt een scherp onderscheid tussen de gedachten van mensen en hun sociale handelen. De hoogste *pietas* heeft alleen betrekking op dit sociale

---

<sup>79</sup> Spinoza, *Theologisch-politiek traktaat*, (in de vertaling van Fokke Akkerman), Weereldbibliotheek, Amsterdam 1997, blz.414.

<sup>80</sup> Spinoza gebruikt vaak *pietas* in de christelijke zin van het woord, waarbij hij aansluit bij de toentertijd gangbare betekenis van dit begrip. Maar het is duidelijk dat voor Spinoza het publiek betonen van eerbied de enige *pietas* is die echt telt.

handelen. We zijn terug in het politieke theater van de Romeinen, maar Spinoza probeert de paradigmatische verschuiving van het christendom te erkennen door ethische en religieuze *pietas* de juiste plaats te geven.

### ***Pietas* vandaag: verbindingen en ‘re-entries’**

Ik neem het onderscheid van Spinoza nu over in een iets andere theoretische context. Het motto van dit deel van mijn voordracht zou een korte scène uit Monty Python’s *The Life of Brian* kunnen zijn. Een menigte roept uit: “We zijn allemaal individuen!” En dan staat een persoon op en zegt: “Ik niet.” Ik zal proberen een eigentijdse stijl van *pietas* te definiëren als dat aspect van het moderne, autonome individu dat weigert een modern, autonoom individu te zijn, omdat het zich verbonden voelt met wat het ziet als sociale en politieke orde. Deze definitie veronderstelt de moderne functionele differentiatie van sociale systemen, en vooral de differentiatie tussen sociaal systeem en psychisch systeem, tussen maatschappij en bewustzijn.<sup>81</sup> Moderne sociale systemen onderscheiden het bestaan van onafhankelijke psychische systemen als hun omgeving en proberen ermee verbinding te maken. Sociale systemen creëren en garanderen procedures voor individuen om zich te uiten binnen het sociale systeem (eisen, stemmen, meningen enzovoort). Dit is wat gewoonlijk vrijheid wordt genoemd. Sociale systemen zijn bereid om te reageren en zich aan te passen aan de contingentie van deze uitingen (vrije markt, vrije verkiezingen, vrije pers en dergelijke). De systeemtheorie sluit aan bij de gedachte van Spinoza dat systemen geen invloed hebben op andere systemen, maar alleen kunnen verwerken wat het systeem zelf van zijn omgeving opvangt. Vanuit het perspectief van de individuen bestaan sociale systemen dus uit objectieve en beperkte mogelijkheden om te krijgen wat ze willen. In die zin is er geen plaats voor *pietas* in de traditionele betekenis van het woord. Remmingen bestaan alleen voor zover kansen ontbreken, en kostbaar, pijnlijk, schadelijk of fataal zijn. We zijn allemaal individuen die geconfronteerd worden met kansen en doodlopende wegen.

Kunnen we hier nog een echo of een herinnering aan de Romeinse *pietas* vinden? Ik denk, dat we dat kunnen, als we het herformuleren. Vroomheid had altijd de volgende logische vorm: X is fundamenteel voor mij, het maakt zelfs mijn leven mogelijk, en daarom moet ik alles wat ik heb opofferen om het te behouden. In onze tijd is X echter niet langer de *mos maiores*, de *res publica* of de *pax deorum*, maar de systemen die kansen opleveren. *Pietas* is alleen mogelijk als de omgeving van een individu onderdeel wordt van zijn denken, met andere woorden: als de differentiatie van het sociale en psychische systeem onderdeel wordt van het psychische systeem zelf. In dat geval kan het individu zichzelf zien als een actor in een sociaal systeem. Hij kan zichzelf ‘van buitenaf’ bekijken.

Deze herinvoering (*re-entry*) van het verschil tussen het sociale systeem en het psychische systeem in het psychische systeem bestaat uit ten minste drie aspecten. Deze aspecten behoren allemaal tot de categorie van representaties van het ‘zelf’ die een externe blik bevatten – een reflectie. (1) De verinnerlijking van de transcendentie, van datgene wat buiten de eigen macht ligt. Transcendentie bevat de omgeving vanuit een ‘fenomenologisch’ standpunt: alles wat afwezig is in wat aanwezig is. Bijvoorbeeld: wat andere mensen denken als men met hen te maken heeft, de beslissingen van andere mensen die buiten de eigen macht liggen, de structuur

---

<sup>81</sup> Dit deel van het betoog is gebaseerd op het recente werk van Peter Fuchs.

van de wereld. Een mens mag zijn hoofd in eerbied buigen voor deze absolute macht van ‘de Ander’. (2) Wetenschap of andere vormen van objectieve kennis informeren ons over wie en wat we zijn. Ze vertellen ons hoe mensen er van buitenaf gezien uitzien. Tot deze categorie behoren ook afbeeldingen van ons zelf, wat andere mensen over ons vertellen en zo verder. Voor zover we niet koppig zijn en deze beelden accepteren, kunnen we eerbiedigen dat we in onze zelfbepaling toch ook een bepaald deel zijn van een groter geheel waarover wij niets te zeggen hebben. (3) Voorbeelden van goedheid of slechtheid die de maatschappij ons in een of andere vorm aanbiedt. In dit derde aspect is de traditie nog sterk aanwezig. Het doet ons denken aan het citaat van Cicero: “imiteer hier je grootvader; imiteer mij, je vader; hou van rechtvaardigheid en plicht”.

## **Besluit**

Deze uiteenzetting van de onderling verbonden ethische, politieke en religieuze stijlen van *pietas* moet natuurlijk nog verder worden uitgewerkt, wat hier niet mogelijk is. Ter afsluiting wil ik opmerken dat de tegenstelling tussen de Romeinse en de christelijke opvattingen van *pietas* ook vandaag de dag nog aanwezig is in onze discussies over de voorwaarden van de liberale democratie. Onderdeel van deze discussies is het optreden van het individu in de openbare ruimte. In termen van systeemtheorie: de herinvoering van de differentiatie van het sociale en psychische systeem in het sociale systeem. Dit lijkt opnieuw een kwestie van orthopraxie. Vrijheid van meningsuiting betekent dat er in sociale systemen geen grenzen zijn aan de uitingen van psychische systemen, maar dat deze uitingen zullen functioneren volgens de codes van het systeem, en dat systemen zullen reageren op bepaalde uitingen volgens hun codes – of zullen eindigen in verwarring. Dus, een persoon kan aangekomen bij de kassa aanbieden te betalen met een gebed voor het zielenheil van de kassière, maar meestal zal dit geen ander effect hebben dan dat het gebed wordt genegeerd en de persoon gedwongen wordt om te betalen met geld.

Een stijl van *pietas* kan op twee algemene manieren worden gespecificeerd: als een sociale vorm of als een persoonlijk ideaal, of in lijn met mijn eerdere woorden: als politieke eerbied en als indirecte vroomheid. In het laatste geval wordt het optreden van een persoon bepaald door zijn idealen om een ‘goed mens’ te zijn. In het eerste geval zal een persoon min of meer gewetensvol handelen volgens de codes van het systeem waarin hij zich begeeft. Een van de problemen van de liberale democratie van vandaag kan met behulp van deze termen worden uitgedrukt: terwijl burgers meer en meer geneigd zijn de democratie te zien als een gebied van expressie van hun gevoelens, meningen, wensen en eisen, heeft het politieke systeem zelf de neiging om meer en meer formeel te worden. De spanning tussen de opvattingen van mensen over politiek en de politieke orde zelf kan ondraaglijk worden. Ik denk dat de Romeinse notie van politiek-religieuze *pietas* ons kan helpen een eigentijdse notie van politieke vorm te herwinnen. We moeten ons vermogen tot politiek theater opnieuw uitvinden. Om dit te doen moeten we onze voorkeur voor indirecte, dat wil zeggen ethisch-religieuze vroomheid, laten varen en proberen een of andere vorm van vreugdevolle heteronomie te ontwikkelen, waarbij we graag geen autonoom individu zijn in een sociale omgeving. Om het onderscheid tussen het persoonlijke en het politieke leven in de sociale systemen te behouden, moeten we politieke eerbied betonen in een zin, dat wil zeggen, in de wetenschap dat deze stijl van *pietas* problematisch is geworden.

## **AANHANGSEL 2: ONDERZOEKSVOORSTEL**

[Onderzoeksvoorstel voor het Centrum van Ethiek, geschreven in oktober 2006] Mijn voorstel is om mijn onderzoek binnen het Centrum voor Ethiek voort te zetten onder de voorlopige werktitel ‘Kritiek en eerbied’, waarbij religiekritiek en moderniteitskritiek voorop staan in hun onderlinge spanning; eerbied verwijst vooral naar de grenzen van kritiek. De vraagstelling is tweeledig. Op welke gronden kan religiekritiek in de openbaarheid aan grenzen gebonden worden (eerbied voor religie)? Vooronderstellen deze gronden een moderniteitskritiek en zo ja, wat houdt deze in? (Bij moderniteitskritiek kan men dan vervolgens ook weer vragen naar de grenzen van deze kritiek en zo verder.) Om duidelijk te maken hoe de herinrichting voortvloeit uit het onderzoek dat ik tot nu toe heb verricht, wil ik allereerst kort uiteenzetten welke problematiek mij tot nu toe heeft beziggehouden. Vervolgens probeer ik aan te geven hoe dit kan worden omgebogen in de richting van het genoemde thema.

### **Wat vooraf ging ...**

1. De vraag die mij al tijdens het schrijven van mijn proefschrift over Spinoza bezig hield en nog steeds de drijfveer is van mijn onderzoek, luidt: wat is het eigen gelijk van al die tradities van denken (wereldbeelden) die door de (radicale) Verlichting als “achterhaald” worden voorgesteld? (Met een verwijzing naar het beroemde boek van Hans Blumenberg gaat het om de vraag naar de (il)legitimiteit van de moderniteit.) Religiekritiek ligt ten grondslag aan de moderne maatschappelijk-politieke orde (mijn hypothese) en mijn interesse betreft vooral een moderniteitskritiek die vraagtekens zet bij de gegrondheid van die religiekritiek. Zoals gezegd, de wortels van deze problematiek liggen in mijn Spinoza-onderzoek. Bij Spinoza is de belangrijkste denkbeweging het terugbrengen van alle vormen van *potestas* (een normatief, theologisch en juridisch machtsbegrip) tot *potentia* (het geheel van natuurlijke, in dit geval vooral de menselijke, krachten of vermogens). Hoewel Spinoza niet het gebruik van het begrip *potestas* geheel en al afwijst, steunt deze welwillende aanvaarding van het voortbestaan van voormoderne voorstellingen op typisch moderne overwegingen: (1) een *potestas* kan maatschappelijk van nut zijn, ook al berust zij op de verbeelding (*imaginatio*), is zij slechts een voorstelling, en (2) imaginaire zaken kunnen niet opgeheven worden want ze behoren noodzakelijk tot ‘de menselijke natuur’. Relevant voor de ethiek is hier dat bij Spinoza hetzelfde opgaat voor begrippen als ‘goed’ en ‘kwaad’. De *pointe* is dat vanuit deze gedachtengang in het bijzonder religie en moraal weliswaar nuttig en onophefbaar kunnen zijn, maar geen eigen recht van bestaan hebben. Het bestaansrecht van religie en moraal is en blijft afhankelijk van iets anders dat wel een eigen recht heeft: de *potentia naturae*. Religie (en moraal) zijn niets anders meer dan natuurlijke eigenschappen van mensen. Recht van bestaan heeft hier alleen dat wat zich in zijn bestaan weet te handhaven.
2. Het is *deze* uitleg van het natuurlijke recht (te vinden uiteraard in vele andere varianten dan die van Spinoza) die de grote strijd tussen (geseculariseerde en moderne) politiek en (voormoderne) religie bij voorbaat lijkt te beslissen ten gunste van de moderne samenleving, aangezien deze zich (in het Westen) uiteindelijk heeft doorgezet. Men kan ook zeggen: dit vraagstuk wordt in moderne zin vooral door sociologisch-historisch onderzoek afgehandeld, als een kwestie van feitelijke ontwikkelingen. Ook in de filosofie

is het gebruikelijk de moderniteit als voldongen feit te behandelen. (Ik heb dat recent aan de orde gesteld in een artikel over Charles Taylor.) Het voldongen feit zegt dat religie en moraal geen *eigen* recht van bestaan meer hebben (achterhaald zijn), maar *rechtens* alleen mogen bestaan als persoonlijke uitingen van verinnerlijkte religie of moraal. Moderniteitskritiek vooronderstelt dat het niet om een feit maar om een beslissing gaat die al of niet gegrond kan zijn. Het ‘gelijk krijgen’ op het vlak van de sociologische geschiedenis (het achterhaald zijn van religie bijvoorbeeld) is nog iets anders dan het ‘gelijk hebben’ op het fundamentele vlak van de rechtvaardigingsgronden. De actualiteit heeft inmiddels aangetoond dat het fundamentele probleem zich ook weer in de feitelijke sfeer aandient, nu de Islam zich zou kunnen manifesteren als een religie die de premissen van haar achterhaald zijn niet zomaar aanvaardt (en wie weet volgen anderen dit voorbeeld).

3. De sociologische theorie van Niklas Luhmann is op dit punt een belangrijke achtergrond, aangezien hij wellicht als geen ander de instrumenten levert om met deze dubbele verhouding van maatschappelijk feit en beslissing om te gaan. Alles wat zich in de maatschappij voordoet is immers communicatie; alle communicatie is contingent, hoezeer ook vastgesteld kan worden dat veel communicatie gestabiliseerd is in ‘systemen’. De hiermee verbonden functionaliseringstheorie van Luhmann, die zegt dat communicatieve operaties stollen in instituties wanneer ze bepaalde functies vervullen die noodzakelijk geacht worden, is te lezen als variant van Spinoza’s natuurrechtelijke maatstaf (recht heeft wat zich kan doorzetten) en is vanuit eenzelfde immanentiebeginsel gedacht (zij het niet naturalistisch zoals dit bij Spinoza wel het geval is). Volgens Luhmann hebben religie en moraal hun integratieve functie verloren en kunnen slechts als eigenschappen en dus delen van het maatschappelijke systeem beschreven worden. Luhmann wijst er bovendien op dat moraal “polemogeen” is, dat wil zeggen conflictverwekkend. Datzelfde zou kunnen gelden voor religie. In dit licht kan modernisering als neutralisering van juist deze conflictrijke materie begrepen worden en kan de vraag gesteld worden naar de impliciet normatieve motieven van de moderniteit. Deze motieven blijven ook bij Luhmann tot de omgeving van het maatschappelijke systeem behoren (namelijk tot de ‘geest’ van mensen).
4. Het eigenlijke kernpunt van mijn onderzoek is de afgelopen tien jaar geweest: de gerechtvaardigdheid (legitimiteit) van het onderscheid tussen politiek en religie - volgens velen het eerste geloofsartikel van de moderne wereld. Mij gaat het om de *problematisering* van het onderscheid tussen politiek en religie door het zichtbaar maken van (1) de verschillende vormen van dit onderscheid of de afwezigheid ervan, (2) de verschillende motieven om dit onderscheid al of niet te maken, en (3) de systemische asymmetrie van het onderscheid. Problematisering betekent vooral dat het onderscheid niet als feit gedacht kan worden, maar juist zelf inzet is van strijd – hoe marginaal wellicht ook.
5. Een en ander kan vastgemaakt worden aan wat Lyotard een *différend* heeft genoemd: een geschil waarbij een gemeenschappelijke maatstaf ontbreekt om op een (ge)rechtvaardig(d)e wijze tot een beslissing, oordeel of interpretatie te komen. Lyotard zelf heeft dit probleem ook met ethiek in verband gebracht, maar daarmee heb ik mij tot dusver niet ingelaten. Tot nu toe heb ik mij vanzelfsprekend vooral met de politiek-filosofische kanten van dit probleem beziggehouden: (maatschappelijke en politieke) onenigheid. Uitgedaagd ben ik vooral door denkers die in het theologisch-politiek probleem een *onoplosbaar* probleem hebben gezien, wat mijns inziens toch naar hetzelfde *différend* verwijst. De filosofie (het

denken, spreken, dialogiseren) heeft hier een grens te aanvaarden, een tegenspraak die niet te verzoenen is. Neemt deze tegenspraak de vorm aan van groepen, partijen, culturen, staten enzovoort die tegenover elkaar staan (bijvoorbeeld *clash of civilizations*), dan staan we midden in politieke spanningen die uitzicht bieden op strijd en oorlog (waarin het probleem van de uiteindelijke rechtvaardiging vanzelf en het meest urgent opdoemt). Dan gaat de strijd om de ‘wet van deze wereld’: een strijd waarover politieke filosofie en ethiek (en religiefilosofie) in samenhang kunnen nadenken. De ‘wet van deze wereld’ is de formule die verwijst naar een legitieme wereldorde, die kan uitmaken wat in deze wereld recht van bestaan heeft.

### **Onderzoeksvragen “Kritiek en eerbied”**

De praktische (morele en politieke) inzet van mijn onderzoek is het ontwikkelen van een politieke taal die recht doet aan de complexiteit van de ‘wet van deze wereld’ en vooral aan de *onenigheid* daarover. Men zou ook kunnen zeggen: het gaat om een deconstructie van de universalistische taal die uiteindelijk de taal is van partij A die zegt dat voor partij B geen plaats is in deze wereld. Dat is niet onmiddellijk hetzelfde als het opteren voor een pluralistisch wereldstelsel, want ook dat vooronderstelt een legitieme wereldorde. Daarover bestaat nu juist onenigheid. Het gaat veeleer om het zoeken naar een omgangsvorm met het sociaal-ontologische gegeven van die onenigheid zelf. Men denkt tenslotte altijd al vanuit een verstaanshorizon: het probleem is hoe de grens daarvan te denken (het bestaan van mogelijke existentiële bedreigingen èn het feit dat men zelf een existentiële bedreiging voor anderen kan zijn), die als het ware ‘transcendent’ is gegeven, want gesteld ‘van buiten’. De deconstructie richt zich vooral tegen het hegemoniale denken van de vooruitgang (de overwinning van het functioneel sterkere op het functioneel achterhaalde) dat het proces van globalisering stuurt. Probleem is natuurlijk of gegeven deze hegemonie het denken (de wijsbegeerte) – net zoals religie en moraal – zelf al niet tot de definitieve verliezers behoort. De onenigheid over de ‘wet van deze wereld’ kan als thema (en als voorbeeld van een *hard case*) op verschillende manieren met het onderzoekprogramma van het Centrum voor Ethiek verbonden worden.

In de aangeboden thema’s (met uitzondering wellicht van medische ethiek) proef ik een sterke belangstelling voor het vraagstuk van *openbaar optreden* van mensen – gezagdragers, burgers, beampten, bestuurders enzovoort. Er wordt geen genoegen genomen met een functionalistisch ingerichte samenleving, waarin mensen opgaan in hun maatschappelijke rollen en waarin de overheid optreedt als beheerder van maatschappelijke processen. De inzet van het onderzoek van het Centrum voor Ethiek is in mijn waarneming gericht op de (*morele*) *kwaliteit van de samenleving* die uitgaat boven haar louter functioneren. Het gaat er niet alleen om hoe maatschappelijke praktijken effectiever kunnen worden gemaakt of effectiever kunnen worden gestuurd, maar het gaat ook om de vraag wat de eigen waarde van het samenleven is. Deze vraag leidt tot een ethiek die niet los kan staan van thema’s uit de sociale en politieke wijsbegeerte (en de godsdienstfilosofie). Sterker nog, deze vraag lijkt te verwijzen naar de antieke samenhang tussen *ethos* en *polis* (en niet te vergeten: *cultus*). Hoe kan deze samenhang nog gestalte krijgen in moderne omstandigheden? Binnen deze algemene vraagstelling is bij mij het idee ontstaan mijn onderzoek te gaan richten op het thema “Kritiek en eerbied”. Hieronder een korte toelichting.

1. Kritiek is een teken van onenigheid, zij het in verschillende betekenissen. Kritiek is allereerst een *oordeel* of interpretatie dat een (superieure) plaats veronderstelt van waaruit geoordeeld en geïnterpreteerd kan worden. Kritiek kan de beredeneerde *afwijzing* zijn van een tegenstander en daarmee de keerzijde van een rechtvaardiging van de eigen positie. Kritiek kan de eigen positie in het geding brengen door *zuivering*: het onderscheiden tussen de eigenlijke kern en de afwijkingen (oneigenlijke of vijandige elementen, verzwakking ten opzichte van de tegenstander). Kritiek kan de vorm aannemen van *reflectie*, een onderzoek naar de eigen aard (historische en existentiële voorwaarden).
2. Eerbied (ik denk dan vooral aan het Romeinse begrip *pietas*) is hier allereerst bedoeld als het tegendeel van kritiek: de grens van kritiek wordt gevormd door datgene wat heilig, onaantastbaar, niet vatbaar voor discussie of onenigheid is enzovoort. De eerbied heeft een morele, cultische en politieke kant, waarbij de cultische kant gezien kan worden als de brug tussen de andere twee aspecten. Eerbied is enerzijds de zorg voor het behoud van wat waardevol is of wordt geacht, anderzijds het ontzag voor de macht(en) waarvan men meent existentieel afhankelijk te zijn. Beide kanten gaan niet noodzakelijk samen: er is een spanning tussen het morele en het politieke aspect, dat het cultische aspect tracht te dekken, maar dat ook door een eigenstandige religieuze inbreng kan worden aangescherpt (denk aan de profeten als ‘maatschappijcritici’). Politiek en religie kunnen samengaan, maar ook naast of tegenover elkaar komen te staan.
3. In moderne verhoudingen zijn de cultische en politieke aspecten van de eerbied door kritiek aangetast of uit het zicht verdwenen: politieke macht is in dubbel opzicht gedesacraliseerd (ze is losgemaakt van de godsdienst of cultus, èn ze is zelf niet langer het voorwerp van eerbied). De *condition moderne* is, zoals gezegd, een functionalistisch ingerichte maatschappij waarin vormen van eerbied tot persoonlijke voorkeuren voor een bepaalde levenshouding zijn teruggebracht en geprivatiseerd. Wil men de eerbied terug in de openbaarheid, dan is een moderniteitskritiek onvermijdelijk.
4. Dat leidt tot een spanning tussen (moderne) religiekritiek en (religieus geïnspireerde) moderniteitskritiek die alles te maken heeft met de vereiste eerbied (en met de onder ‘Onderzoeksvragen’ behandelde problematiek). De moderne politieke orde berust op een (radicale) religiekritiek, een grondslag die vandaag de dag alom zichtbaar is. Het probleem is: de privatisering van de eerbied maakt een publieke eerbiediging van religie moeilijk, zo niet onmogelijk. Eerbied bestaat in het gunstigste geval voor de persoonlijke levensovertuiging. (Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat velen onder ‘godslastering’ niet het beledigen van God verstaan, maar het kwetsen van bevolkingsgroepen.) De moderne geest weet zich geen raad met “de terugkeer van de religie”. De moderniteitskritiek daarentegen kan ook ontsporen en wel door het verwaarlozen of ronduit loochenen van wat voor de moderne wereld eerbiedwaardig is (mensenrechten; politieke rechten). De ‘conservatieve revolutie’ is een berucht voorbeeld hiervan, maar de geest van deze revolutie maakt nog steeds deel uit van het “occidentalism”, de voor ‘het Westen’ vijandige geest die in de wereld rondwaart (Buruma/Margalit).