

Dit is mijn masterthesis in het kader van de Masteropleiding Theologie, Cluster Pastoraat & Ethiek aan de Tilburg School of Catholic Theology van de Universiteit van Tilburg. In deze thesis wordt een vergelijking gemaakt tussen *Der Untergang des Abendlandes* van Oswald Spengler en *Der Christen in der Gesellschaft* naar aanleiding van de Tambach-rede van Karl Barth. De vergelijking betreft meer in het bijzonder de opvattingen van beiden ten opzichte van religie en het transcendente.

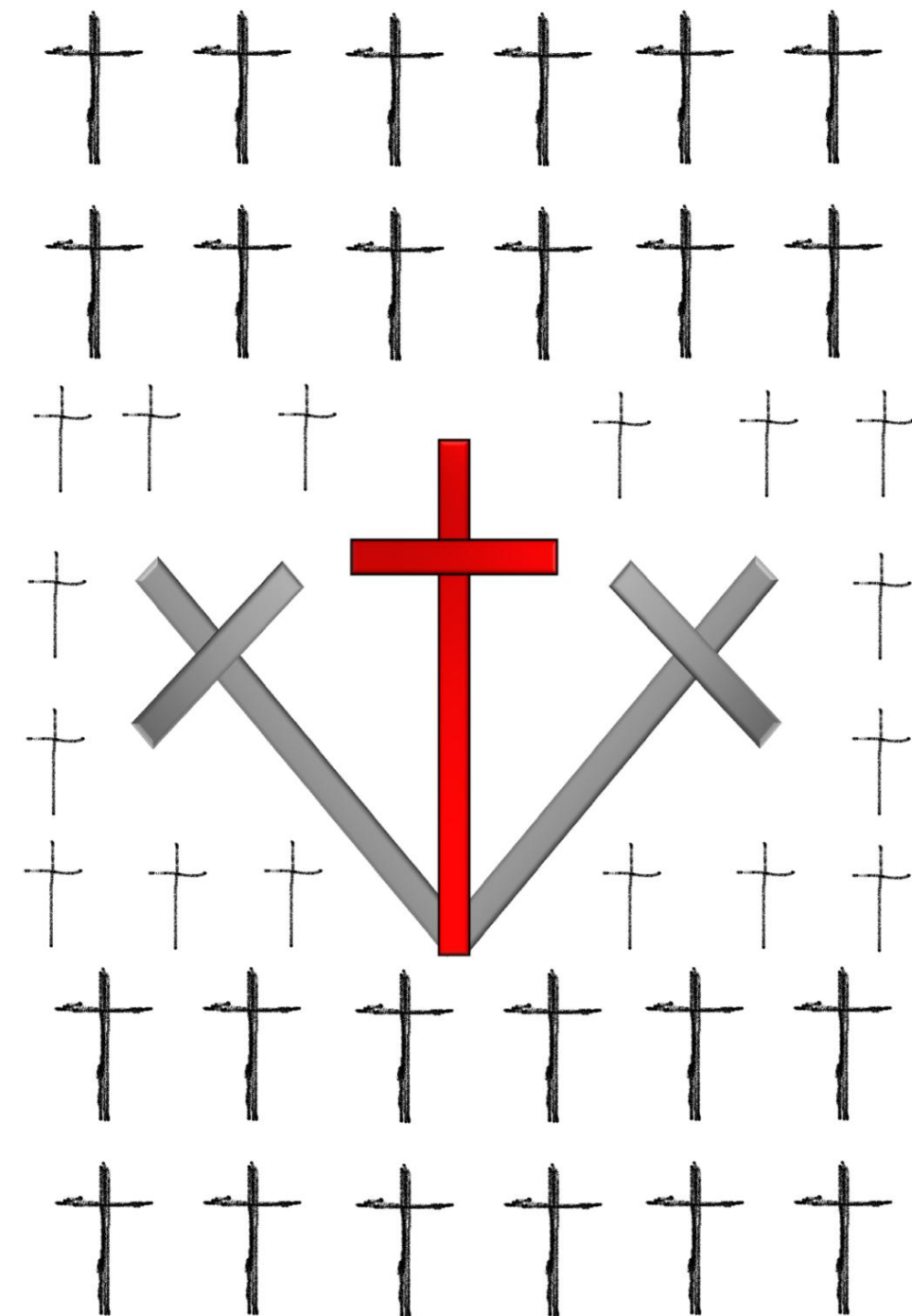
De begeleider van deze masterthesis is Dr. Theo Salemink van het Departement Bijbelwetenschappen en Kerkgeschiedenis en de tweede lezer is Prof. Dr. Theo de Wit van het Departement Systematische theologie en Filosofie.

De masterthesis is verdedigd op vrijdag 28 oktober 2011 te Tilburg.



☞ EEN SCHREEUW OM VERANDERING ☞

EEN VERGELIJKING TUSSEN SPENGLER EN BARTH OVER DE BEGRIPPEN RELIGIE EN TRANSCENDENTIE DIRECT NA DE EERSTE WERELDOORLOG



❧ INHOUDSOPGAVE ❧

<i>INLEIDING</i>	1
<i>HOOFDSTUK 1 – DE EUROPESE CONTEXT VAN DE EERSTE WERELDOORLOG</i>	5
Inleiding	5
Eerste Wereldoorlog	5
Agadir-crisis	5
“Two War Clouds Menace Europe”	6
De aanloop naar de Eerste Wereldoorlog	7
Razendsnelle ontwikkelingen	7
De achterliggende oorzaak	8
De politieke context	8
Nationalisme	9
Sociaal-darwinisme	12
De schaal van de gebeurtenissen	12
“The lost generation”	13
<i>HOOFDSTUK 2 – OSWALD SPENGLER</i>	15
Inleiding	15
Biografische schets van het leven van Oswald Spengler	15
Oswald Spengler en <i>Der Untergang des Abendlandes</i>	20
<i>Der Untergang des Abendlandes</i> en het christendom	26

<i>HOOFDSTUK 3 – KARL BARTH – TAMBACH-REDE</i>	33
Inleiding	33
Biografische schets van het leven van Karl Barth	33
Karl Barth en de Tambach-rede	38
<i>HOOFDSTUK 4 – SPENGLER EN BARTH; EEN VERGELIJKING</i>	45
Inleiding	45
Context	45
Biografisch	45
<i>Der Untergang der Abendlandes en Der Christen in der Gesellschaft</i>	46
Religie	47
<i>HOOFDSTUK 5 – CONCLUSIE</i>	53
<i>LITERATUURLIJST</i>	

INLEIDING

De Eerste Wereldoorlog is mijns inziens een van de meest ingrijpende gebeurtenissen in de Europese geschiedenis. Voorafgaand aan deze grote oorlog kwam het verlangen op om de samenleving te veranderen; er heerste een gevoel van onbehagen zonder dat men dit gevoel precies kon expliciteren. Bovendien zijn veranderingen vrijwel per definitie een zeer moeizaam proces in iedere samenleving. Vlak na de Eerste Wereldoorlog was de schreeuw om verandering luider dan ooit en de verschrikkingen van de talloze slagvelden waren de katalysator om de veranderingen daadwerkelijk te kunnen bewerkstelligen. Verschillende mensen trachtten antwoorden aan te dragen op de vraag in welke richting de samenleving zich diende te ontwikkelen. Ook mogelijke veranderingen binnen de religie en de theologie waren een thema van onderzoek.

Een naam die onlosmakelijk verbonden is met het tijdperk tijdens en na de Eerste Wereldoorlog, is Oswald Spengler. Zijn omvangrijke magnum opus, *Der Untergang des Abendlandes*¹, waarvan het eerste deel werd gepubliceerd in 1919, geldt als een van de maatgevende werken die toegang geven tot en inzicht geven in een zeer roerig tijdperk. In *Der Untergang des Abendlandes* besteedt Spengler ruimschoots aandacht aan religie en aan de functie die zij in de cultuur vervullen.

Naast Spengler heeft ook de Zwitserse theoloog Karl Barth zich bezig gehouden met het ontwikkelen van een nieuwe kijk op religie en de vraag naar transcendentie in de naoorlogse samenleving. In hetzelfde jaar waarin het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* wordt gepubliceerd, houdt de tot dan toe onbekende Barth, als vervanger van de religieus-socialist Leonhard Ragaz, zijn Tambach-rede, getiteld *Der Christen in der Gesellschaft*². Hierin formuleert Barth voor de eerste maal zijn visie, die hij gedurende zijn verdere carrière als theoloog verder zou uitwerken.

In deze masterthesis voor de Masteropleiding Theologie wil ik een vergelijking maken tussen de opvattingen over religie en transcendentie van enerzijds de cultuurpessimist Oswald Spengler en anderzijds de Zwitserse theoloog Karl Barth. De opzet van deze thesis is als volgt. In het eerste hoofdstuk wil ik ingaan op de periode voorafgaand aan de Eerste Wereldoorlog en de Eerste Wereldoorlog zelf. Nadruk zal liggen op de algemene context. Vervolgens kijk ik in het tweede hoofdstuk naar de persoon Oswald Spengler om daarna in te zoomen op *Der Untergang des Abendlandes*. Tenslotte richt ik mij op de opvattingen van Spengler over religie en transcendentie. In het derde hoofdstuk maak ik dezelfde beweging als in het tweede hoofdstuk, echter is nu het object van onderzoek Karl Barth en zijn lezing *Der Christen in der Gesellschaft*. In het vierde hoofdstuk maak ik dan daadwerkelijk de vergelijking tussen Spengler en Barth. Ik sluit deze thesis af met een concluderend hoofdstuk.

Om de context tijdens en rond de Eerste Wereldoorlog te kunnen schetsen in het eerste hoofdstuk maak ik hoofdzakelijk gebruik van *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century*³ van Jonathan Glover en *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*⁴ van Hermann von der Dunk. De literatuur in het tweede hoofdstuk bestaat uiteraard uit *Der Untergang des Abendlandes* en wordt aangevuld door *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist*⁵ van Frits Boterman. In derde hoofdstuk wordt hoofdzakelijk gebruik gemaakt van *Der Christen in der Gesellschaft* van Karl Barth en de

¹ OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf, Albatros Verlag, 2007.

² KARL BARTH, *De christen in de maatschappij*, In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, *Karl Barth, 1919*, Zeist, Stichting Studentenpers Nijmegen, 1978.

³ JONATHAN GLOVER, *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1999.

⁴ HERMANN VON DER DUNK, *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff bv., 2000.

⁵ FRITS BOTERMAN, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist*, Assen, Van Gorcum, 1992.

biografische schets *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*⁶ van Eberhard Busch. Naast deze hoofdliteratuur komt ook ander werk aan bod. Tevens maak ik gebruik van verschillende internetbronnen en internetarchieven voor met name de achtergronden van de Eerste Wereldoorlog.

Samenvattend kom ik tot de volgende probleemstelling: de Eerste Wereldoorlog is een schreeuw om verandering, die ook de theologie niet ongemoeid laat. Om deze probleemstelling te onderzoeken bekijk ik *Der Untergang des Abendlandes* van Oswald Spengler en *Der Christen in der Gesellschaft* van Karl Barth. Dit alles leidt tot de volgende vraagstelling: hoe verhouden de opvattingen over religie en transcendentie zoals Spengler deze formuleert in *Der Untergang des Abendlandes* zich tot de opvattingen over religie en transcendentie van Karl Barth in *Der Christen in der Gesellschaft*. Doelstelling is te achterhalen waarin zij overeenkomen en verschillen en in welke mate de Eerste Wereldoorlog en de periode hieraan voorafgaand van invloed is geweest op de ideeën die zij aandragen.

⁶ EBERHARD BUSCH, *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*, Nijkerk, Uitgeverij G.F. Callenbach b.v., 1978.

THE GREAT WAR

1914

POWERS

DARWINIST

CLANKER

NEUTRAL



Inleiding

Oswald Spengler schreef *Der Untergang des Abendlandes* tegen de achtergrond van de Eerste Wereldoorlog. Het eerste deel van magnum opus verschijnt in 1918, gevolgd door het tweede en tevens laatste deel in 1922. Karl Barth hield zijn Tambach-rede in 1919, kort na de Eerste Wereldoorlog. Alvorens te kunnen inzoomen op het leven en werk van Oswald Spengler of van Karl Barth is het van belang om een context te schetsen. Deze context heeft betrekking op Europa en speelt zich af rond de Eerste Wereldoorlog. Voor het kunnen begrijpen van Oswald Spengler en *Der Untergang des Abendlandes* hanteer ik de Agadir-crisis als startpunt om de context te schetsen. Het vermoeden bestaat dat deze crisis aanleiding voor Spengler was om zijn magnum opus te gaan schrijven.¹

Eerste Wereldoorlog

Ontegenzeggelijk behoort de Eerste Wereldoorlog tot een van de meest ingrijpende gebeurtenissen in de Europese geschiedenis en is naar mijn mening enkel in orde en grootte te vergelijken met de val van het Romeinse Rijk uit de 5^{de} eeuw en de Zwarte Dood uit de 14^{de} eeuw. Het is echter lastig om één specifieke gebeurtenis, plaats en tijd te noemen om het begin van deze oorlog te markeren. Aanleiding voor het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog is een complexe verzameling gebeurtenissen en omstandigheden, waarbij het niet zelden lastig is om de onderlinge correlaties waar te kunnen nemen. Uitgangspunt voor het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog wordt de Agadir-crisis. Dit is vaak genoemd als sleutelmoment in het werk van Oswald Spengler.²

Agadir-crisis

Europa wordt bij aanvang van de 20^{ste} eeuw geplaagd door allerlei spanningen tussen de verschillende staten onderling. Er zijn verschillende voorvallen die als bedreigend voor de vrede worden ervaren. Een van deze momenten is de Agadir Crisis.

Op 1 juli 1911 voer de Duitse kanonneerboot, de SMS Panther, de haven van Agadir te Marokko binnen. Aanleiding was de aanwezigheid van Franse troepen in Marokko, die op hun beurt weer waren gestuurd naar aanleiding van een lokale opstand tegen Sultan Abdelhafid van Marokko. Enerzijds waren de Franse troepen aanwezig om Franse belangen en burgers te beschermen en anderzijds om de sultan hulp te bieden bij het neerslaan van de opstand. Ook de Britten raakten betrokken bij deze gebeurtenissen. Zij waren op de eerste plaats verwikkeld in een maritieme wapenwedloop met Duitsland over de suprematie over de zee. Ten tweede was er een angst bij de Britten dat Duitsland zich een basis zou verwerven nabij de Atlantische Oceaan, vergelijkbaar met de Britse marinebasis in Gibraltar. Deze redenen waren voldoende om ook Britse oorlogsbodems af te vaardigen richting Marokko en om daarnaast alle mogelijke, maar vooral diplomatieke, steun te bieden aan Frankrijk. Een voorbeeld van de diplomatieke druk die Groot-Brittannië uitoefende, was een beroemde toespraak van de Minister van Handel en latere Eerste Minister David Lloyd George in het Mansion House. In deze toespraak van 21 juli 1911 werd Duitsland gewaarschuwd dat de nationale trots prevaleerde boven vrede, zoals blijkt uit het volgende fragment:

¹ FRITS BOTERMAN, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist*, Assen, Van Gorcum, 1992, 14-15.

² FRITS BOTERMAN, a.w., 8.

“If Britain is treated badly where her interests are vitally affected, as if she is of no account in the cabinet of nations, then I say emphatically that peace at that price would be a humiliation intolerable for a great country like ours to endure.”³

Uiteindelijk kon de situatie diplomatiek worden opgelost. Duitsland accepteerde na maanden van internationale onderhandelingen in november 1912 de Franse invloed in Marokko in ruil voor gebiedsuitbreiding in Togo en Kameroen.^{4,5}

“Two War Clouds Menace Europe”⁶

“Two War Clouds Menace Europe” is een krantenkop van een krant uit de Verenigde Staten enkele dagen nadat de SMS Panther was gearriveerd in Agadir. Het artikel behandelt drie aspecten:

1. Financiële crisis

Door de oplopende politieke spanningen in Europa en het initiatief van Frankrijk om haar kapitaal bij Duitse banken terug te trekken staan de financiële markten in Europa en de Verenigde Staten onder zware druk.⁷

2. Balkan-crisis

Deze crisis heeft betrekking op Montenegro. Koning Nicola I van Montenegro heeft besloten zijn troepen te mobiliseren nabij de Albanese grens. Nicola deelt mede dat het louter een voorzorgsmaatregel betreft zolang de onderhandelingen tussen Albanië en het Ottomaanse rijk gaande zijn. Hij spreekt de hoop uit dat het conflict tussen beiden vreedzaam kan worden opgelost. Mochten de onderhandelingen echter mislukken, dan bestaat de vrees dat de conflicten opnieuw zullen oplaaien. Vanuit Montenegro wordt betwijfeld of de Turken de grens tussen Montenegro en Albanië in het geval van een conflict zullen respecteren.⁸

3. Agadir-crisis

In 1906 had de internationale conventie te Algeciras plaatsgevonden, waarbij tussen Frankrijk en Duitsland afspraken waren gemaakt met betrekking tot Marokko. Tegen 1911 was duidelijk geworden dat de afspraken uit 1906 inmiddels waren achterhaald en nieuwe afspraken noodzakelijk waren geworden. Frankrijk staat niet afwijzend tegenover de heropening van de onderhandelingen met betrekking tot Marokko. Groot-Brittannië is ook

³ ANDERSON, FRANK MALOY en AMOS SHARTLE HERSHEY, *Handbook for the Diplomatic History of Europe, Asia, and Africa 1870-1914*, Washington, Government Printing Office, 1918.

Internetbron: <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/boshtml/bos137.htm>

⁴ CHRISTIAN PREUBE, *Die zweite Marokko-Krise 1911 ("Panther-Sprung nach Agadir")*, Berlijn, Deutsches Historisches Museum, 1998.

Internetbron: <http://www.dhm.de/lemo/html/kaiserreich/aussenpolitik/marokko2/index.html>

⁵ VINCENT FERRARO, *The Morocco Crisis of 1911*, South Hadley, Mount Holyoke College, s.d.

Internetbron: <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/boshtml/bos137.htm>

⁶ The New York Times, *Two War Clouds Menace Europe*, in: *The New York Times*, 6 juli 1911, 1.

Internetbron: http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?_r=1&res=9D0CE3DF1131E233A257-55C0A9619C946096D6CF&oref=slogin

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

een partij in het conflict en kiest de zijde van Frankrijk. Grotendeels omdat het Duitsland de mogelijkheid wil ontnemen om een marinebasis te vestigen nabij de Atlantische Oceaan en belangrijke vaarroutes.⁹

Uit het artikel spreekt een groot wantrouwen tussen de Europese staten onderling. Ze zijn echter wel bereid om te onderhandelen, maar de inzet zal te allen tijde hoog zijn, zonder de bereidheid om al te veel compromissen te sluiten. Iedere Europese staat dient op de allereerste plaats zijn eigen agenda en het argument: “dan is het oorlog” wordt al snel ingezet bij de onderhandelingen.¹⁰

De aanloop naar de Eerste Wereldoorlog

Algemeen wordt de knullige aanslag op 23 juli 1914 op Aartshertog Franz Ferdinand van Oostenrijk door Gravilo Princip van de Zwarte Hand, een geheim Servisch genootschap dat zich inzette voor de aansluiting van Bosnië en Herzegovina bij Servië, gezien als het begin van de Eerste Wereldoorlog. Men is van mening dat een dergelijke op zichzelf staande gebeurtenis als de aanslag op de Oostenrijk-Hongaarse troonopvolger, geen recht doet aan de complexiteit van factoren die uiteindelijk resulteerden in de Eerste Wereldoorlog. Feit is wel dat deze aanslag een reeks van gebeurtenissen in beweging zette, die onherroepelijk en onvermijdelijk zouden leiden tot de uitbraak van de Eerste Wereldoorlog op 28 juli 1914.¹¹

In een periode van zesendertig dagen, volgend op de aanslag, braken er vier oorlogen uit. De eerste oorlog die uitbrak was tussen Oostenrijk-Hongarije en Servië (28 juli 1914), gevolgd door een uitbraak van een tweede oorlog tussen Rusland en Duitsland (1 augustus 1914). Deze twee uitbraken leidde tot de uitbraak van een derde oorlog tussen Duitsland en Frankrijk (3 augustus 1914) en tenslotte brak een vierde oorlog uit tussen Groot-Brittannië en Duitsland (4 augustus 1914).¹²

Razendsnelle ontwikkelingen

Vijfentwintig dagen na de aanslag op kroonprins Franz Ferdinand werd er door Oostenrijk-Hongarije een ultimatum gesteld aan Servië. In het ultimatum werd geëist dat Servië de propaganda tegen het Oostenrijk-Hongaarse rijk zou onderdrukken, de verantwoordelijken voor de propaganda zou vervolgen, een verscherpte grenscontrole zou invoeren, opheffen van Servisch nationalistische partijen, arresteren van enkele Servische officieren en Oostenrijk-Hongaarse participatie in het onderzoek naar de aanslag. De Serven kregen achtenveertig uur de tijd om de eisen in te willigen.¹³

De Servische kroonprins reageerde enerzijds door steun te zoeken bij de Russische tsaar en anderzijds door vrijwel het gehele pakket aan voorwaarden van het Oostenrijk-Hongaarse ultimatum te accepteren. Hij weigerde enkel de Oostenrijk-Hongaarse participatie in het onderzoek naar de aanslag op Franz Ferdinand. In reactie op de dreigende taal van Oostenrijk-Hongarije richtte Servië reageerde de Russische tsaar op 25 juli 1914 met een gedeeltelijke mobilisatie als waarschuwing aan het Oostenrijk-Hongaarse adres. Desondanks verklaarde Oostenrijk-

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ JONATHAN GLOVER, *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1999, 177-178.

¹² JONATHAN GLOVER, a.w., 178.

¹³ JONATHAN GLOVER, a.w., 179.

Hongarije op 28 juli 1914 aan Servië de oorlog. Hierdoor werd de gedeeltelijke mobilisatie van het Russische leger op 30 juli 1914 door de tsaar veranderd in een algehele mobilisatie.¹⁴

In reactie op de Russische mobilisatie werd het Duitse leger op 31 juli 1914 in de hoogste staat van paraatheid gebracht. Duitsland had een duidelijke angst voor een oorlog op twee fronten. Middels een ultimatum werd verzocht aan Frankrijk om neutraal te blijven in een eventueel conflict in het oosten. Als waarborg voor deze Franse neutraliteit eiste Duitsland de overdracht van twee Franse forten, Verdun en Toul. Frankrijk had achttien uur om te voldoen aan het ultimatum. Frankrijk weigerde en kondigde op 1 augustus 1914 een algehele mobilisatie af.¹⁵

Sir Edward Grey, de Britse minister van Buitenlandse zaken, trachtte een bemiddelende rol te spelen. Zijn verzoek tot Duitse neutraliteit werd echter geïnterpreteerd als een Britse waarborg voor de Franse neutraliteit in het geval van een conflict tussen Rusland en Duitsland. Iedereen verloor razendsnel de controle over de loop van de gebeurtenissen. Op 1 augustus 1914 kreeg Luxemburg een Duitse inval te verwerken. Op 2 augustus 1914 werd België een ultimatum gesteld om ruimte te bieden aan het Schlieffenplan, een Duits strategisch plan om Frankrijk aan te vallen. Hiervoor was een Duitse doorgang noodzakelijk over Belgisch grondgebied. Het ultimatum werd door België afgewezen. De Britten reageerden nog door een eerder bondgenootschap om de Franse Atlantische kust te beschermen opnieuw te bekrachtigen. Niets mocht echter nog baten, op 3 augustus 1914 begon de Duitse invasie door België van Frankrijk. De invasie had een aantal oorlogsverklaringen over en weer tot gevolg. De Eerste Wereldoorlog was begonnen.¹⁶

De achterliggende oorzaak

Het is relatief eenvoudig om een overzicht te geven van de feitelijke gebeurtenissen die uiteindelijk leidden tot de Eerste Wereldoorlog. Het is ook nog mogelijk om een causaal verband aan te wijzen tussen deze verschillende gebeurtenissen. Het doet echter gebrekkig aan om deze oorzakelijke gebeurtenissen in verhouding te plaatsen tot de enorme schaal van verschrikkingen en consequenties van de Eerste Wereldoorlog. Het gaat mij in deze thesis ook niet om de feitelijke gebeurtenissen, maar om vanuit de context van deze periode in de Europese geschiedenis de onderliggende historische en politieke denkpatronen op het spoor te komen.

Hiervoor maak ik gebruik van een drietal boeken, namelijk *Oswald Spengler, Der Untergang de Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist* (1992) van Frits Boterman¹⁷, *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw, Deel I* (2000), van Hermann von der Dunk¹⁸ en *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century* (1999) van Jonathan Glover¹⁹.

De politieke context

In de 90-er jaren van de 19^{de} eeuw begon Europa verdeeld te raken in twee grote machtsblokken. Aan de ene kant stonden de Centralen, bestaande uit het Duitse Keizerrijk de Habsburgse dubbelmonarchie Oostenrijk-Hongarije en het Ottomaanse rijk, aangevuld met Italië, dat nauwelijks nog een andere keuzemogelijkheid had. Aan de andere kant staan de Entente mogendheden. Hiervan maken deel uit Groot-Brittannië, Frankrijk en Rusland. Het belangrijkste aspect van

¹⁴ JONATHAN GLOVER, a.w., 180-181.

¹⁵ JONATHAN GLOVER, a.w., 181-183.

¹⁶ JONATHAN GLOVER, a.w., 183-185.

¹⁷ FRITS BOTERMAN, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist*, Assen, Van Gorcum, 1992.

¹⁸ HERMANN VON DER DUNK, *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff bv., 2000.

¹⁹ JONATHAN GLOVER, *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1999.

deze tegenover elkaar staande blokken, is feitelijk de vijandschap en wederzijds wantrouwen tussen Groot-Brittannië en Duitsland.

Het Duitse Keizerrijk zag zichzelf als een grote mogendheid, zeker nadat het in 1870 Frankrijk had verslagen en sindsdien het de Elzas bezette. Tevens was er sinds 1870 een einde gekomen aan de tal van kleine Duitse staten en prinsdommen, omdat zij waren opgegaan in een groot Duits keizerrijk. Rond 1914 werd de tijd rijp geacht om de volgende stap te maken en uit te groeien tot een *Weltmacht*²⁰. De eerder beschreven Agadir-crisis is een voorbeeld van het Duitse verlangen om zijn invloed op mondiaal niveau uit te breiden. Hiervoor waren een sterke Duitse staat en een krachtig militair apparaat onontbeerlijk. De monarchie kreeg veel vertrouwen en de militaire vooruitzichten waren goed. Duitsland was verwickeld in een maritieme wapenwedloop met de Britse marine met als inzet suprematie over de zeeën.²¹

Ook was men zich bewust van een gevaar. Door allerlei verbintenissen onderling tussen de landen om Duitsland heen bestond de zogenaamde *Einkreisung*. Duitsland was omsingeld door vijandige mogendheden. In het geval van een gewapend treffen zou Duitsland gedwongen worden om op meerdere militaire fronten actief te zijn. Strategisch gezien is dit een nadelige positie en een positie die Duitsland probeerde te vermijden.

Een voorbeeld van de breed gedragen steun vanuit de Duitse samenleving zijn de zogenaamde *Ideen von 1914*. De *Ideen von 1914* zijn een verzamelnaam geworden van allerlei manifesten en geschriften waarin de Duitse gevestigde academische elite zijn steun betuigde aan de Duitse koers. Onder deze Duitse intellectuelen waren bekende namen als Max Planck, Albert Einstein, Max en Alfred Weber, Lujo Brentano, Adolf von Harnack, Alois Riehl (Promotor van de dissertatie van Spengler) en vele anderen. Zij gaven daarmee een goed beeld van de stemming onder met name intellectuelen.²²

Volgens de Duitsers waren de Britten de kwade genius die Duitsland belemmerde om zich verder te kunnen ontplooiën. Binnen Groot-Brittannië heerste vergelijkbare ideeën. De superioriteit van Groot-Brittannië was onder druk komen te staan door de industriële en economische expansie van Duitsland en de wapenwedloop tussen de Britse en Duitse marines. Dit voedde onder met name de elite in Groot-Brittannië het gevoel dat het eens zo onaantastbare Britse Wereldrijk binnen afzienbare tijd wel een geconfronteerd zou kunnen worden met “neergang en machtsverlies”^{23,24}

Nationalisme

Er zijn meerdere aspecten die een rol van betekenis speelden binnen de nationalistische tendensen. Von der Dunk wijst met betrekking tot de sterke nationalistische tendensen binnen heel Europa op onder andere de rol van de media. Politiek was iets wat zich in paleizen of regeringsgebouwen afspeelde. De enigen aan wie politici en diplomaten verantwoording verschuldigd waren, was aan de vorst of aan het parlement. Verantwoording afleggen aan het publiek middels de media was ondenkbaar. Dit betekende dat de bevolking weliswaar globaal op de hoogte was van de spanningen, maar de details vaak ontbeerde. De informatie die verstrekt werd was vaak ook eenzijdig van aard en diende vooral de doelstellingen van de machthebbers. Daarnaast speelden de media het nationalistische spel mee, hetgeen betekende dat de eenzijdige berichtgeving nog een werd versterkt. De media hielpen om een vijandbeeld te creëren en de eigen positie

²⁰ FRITS BOTERMAN, a.w., 134-135.

²¹ FRITS BOTERMAN, a.w., 134-135.

²² STEFFEN BRUENDEL, *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Berlijn, Akademie Verlag, 2003, 14-24.

²³ HERMANN VON DER DUNK, *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff bv., 2000, 203.

²⁴ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 199-203.

van de natie sterk te romantiseren; er werd een beeld van een strijd tussen goed en kwaad geschapen, waarbij de eigen natie uiteraard het goede vertegenwoordigde.²⁵

Ook wijst Von der Dunk op de neiging om vooral de oorlog te romantiseren. Illustratief voor een dergelijk geromantiseerd beeld is de Britse opvatting over sport: “*Sports is war without bullets*”²⁶. Vanuit dit geromantiseerde beeld werd vooral gezinspeeld op eer en vaderlandsliefde. De Angelsaksische wereld zette daarnaast in op een internationale rechtsorde, waarbij problemen middels diplomatie konden worden opgelost. Op het continent heerste een meer darwinistische invloed; “Oorlog gold daarbij als een natuurlijk biopsychisch gegeven van de mensheid”²⁷. Ondanks alle goede bedoelingen was een oorlog onvermijdelijk, waarbij fatalistische gevoelens een belangrijke rol van betekenis speelden. Hoewel er op kleine schaal bij met name militaire staven, enig besef bestond dat de vernietigingskracht van een moderne oorlog enorm was toegenomen. Von der Dunk verwijst in dit kader naar een werk van een de nauwelijks gelezen Duitse schrijver Johann von Bloch, die in 1899 voorspelde dat een toekomstige oorlog lang en bloederig zou zijn, dat er veldslagen zouden plaatsvinden waarbij nauwelijks terreinwinst zou worden geboekt en dat een oorlog zich zou afspelen in een stelsel van loopgraven.²⁸ De overgrote meerderheid van de bevolkingen had zoals al gezegd een geromantiseerd beeld van een oorlog. Voor veel Europese landen waren oorlogen langgeleden en jonge generaties waren nog nimmer met een oorlog geconfronteerd. Ook leefde in de publieke opinie de gedachte dat een oorlog kort en hevig zou zijn. In Duitsland riep Keizer Wilhelm II: “Voor de bladeren vallen” en in England was de kreet “Voor kerstmis” in zwang als indicatie voor het verwachte korte verloop van de oorlog.²⁹

Er was weliswaar ook verzet tegen een gewapend conflict. Dit kwam vooral uit socialistische hoek. De socialisten waren van mening dat de arbeiders of werkende klasse niet gebaat zouden zijn bij een oorlog en dat het voornamelijk de arbeiders zouden zijn die geslachtetofferd zouden worden. Echter toen Europa zich in 1914 opmaakte voor een oorlog, werden ook de socialisten meegezogen in een eruptie van nationalistische gevoelens. Uiteindelijk liepen deze gevoelens door alle lagen van de bevolking heen en iedereen wilde dan ook op een of andere manier zijn steentje bijdragen aan het gewapende conflict. Vanwege dit nauwelijks te ontlopen sentiment van nationalisme was het mogelijk om vrijwel de gehele bevolking te mobiliseren en zich te laten opmaken voor de oorlog. Zo kon het in bijvoorbeeld Groot-Brittannië voorkomen dat er zich, ondanks de afwezigheid van de dienstplicht, zich talloze vrijwilligers meldden. Ook meldden zich groepen, zoals volledige voetbalelftallen, aan om in het Britse leger te dienen. Op haar beurt zorgde het Britse leger er weer voor dat deze groepen dan ook daadwerkelijk in hetzelfde bataljon of regiment samen konden dienen.³⁰

²⁵ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 208-210.

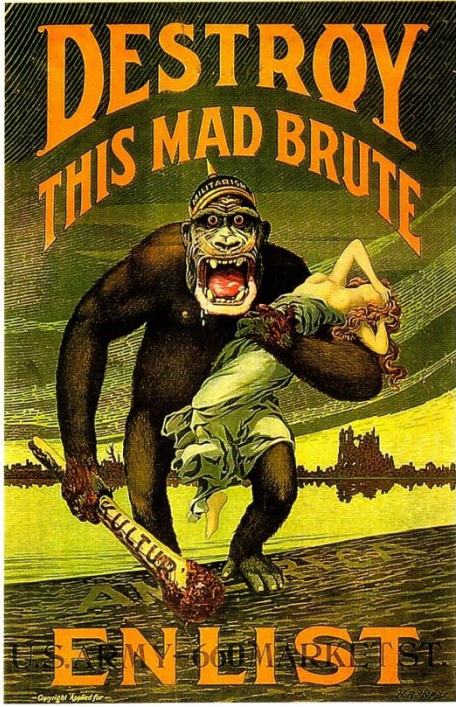
²⁶ Uitspraak ontleent aan de Britse Schrijver George Orwell

²⁷ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 201.

²⁸ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 205.

²⁹ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 205.

³⁰ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 212-214.



Sociaal-darwinisme

Naast sterke nationalistische gevoelens in de betrokken landen, zijn er meerdere aspecten die een belangrijke rol van betekenis speelden. Een van deze aspecten is het sociaal-darwinisme. De ideeën, zoals *survival of the fittest* en eugenetica, drukten een belangrijk stempel op opvattingen binnen het publieke domein en meer in het bijzonder op de politieke opvattingen van die tijd. Toen in 1859 het boek *On the Origin of Species by means of Natural Selection* van Charles Darwin verscheen, betekende dat eveneens de opkomst van het sociaal-darwinisme. Rond de eeuwwisseling was het idee dat de strijd om te overleven niet louter van toepassing was op de eenheden van de verschillende soorten, waaronder de mens, maar zich ook afspeelde binnen alle geledingen van een samenleving en zelfs tussen staten onderling. Ook speelde de strijd tussen de verschillende Europese rassen een rol in deze stroming. Zo kon de strijd tussen bijvoorbeeld Duitsland en Rusland worden teruggebracht tot een strijd om te overleven tussen respectievelijk het Germaanse of Teutoonse ras ten opzichte van het Slavische ras. Met name de Duitse keizer Wilhelm II kon zich nogal eens manifesteren in allerlei vooroordelen ten opzichte van bijvoorbeeld de Serviërs. Hand in hand met een sterk nationalistisch besef profileerde de natie haar deugden en militaire macht. In de strijd om te overleven diende een natie dominant te zijn en inderdaad de bereidheid te hebben om te strijden om niet in de vergetelheid te raken door de natuurlijke selectie.³¹

In het licht van sociaal-darwinisme krijgen ook een wapenwedloop, het bestaan als natie, en rassenideeën een andere betekenis. De strijd om te overleven was onderdeel van het bestaan. Het sociaal-darwinisme was juist door haar ideeën een meer dan uitstekende voedingsbodem voor nationalistische tendensen.³²

De schaal van de gebeurtenissen

Achteraf gezien behoort de Eerste Wereldoorlog tot een van de meest ingrijpende gebeurtenissen uit de geschiedenis van Europa. De schaal van de vernietiging en de enorme aantallen slachtoffers waren zonder precedent. In totaal zijn er tweënzestig oorlogsverklaringen afgekondigd en tegen het einde van de oorlog waren er drieëndertig landen met elkaar in oorlog. Al met al was tachtig procent van de wereldbevolking betrokken geraakt in een oorlog. In Groot-Brittannië was één op de vijf volwassen mannen gesneuveld of gewond geraakt. In totaal sneuvelden er aan alle kanten ruim zestien miljoen militaire- en burgerslachtoffers en waren er ruim twintig miljoen gewonden.^{33,34}

Wanneer de literatuur over het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog wordt gelezen is het opvallend waar te nemen dat er maar een zeer beperkt aantal namen iedere keer weer worden genoemd. Hoewel er indicaties waren dat een gewapend conflict wel eens kon uitmonden in een langdurige en vooral bloedige strijd, werden deze beelden weggevaagd door een eerder genoemd sterk geromantiseerd beeld van oorlogsvoering die feitelijk terugging op een eveneens geromantiseerd beeld van het Middeleeuwse riddertijdperk met navenante ridderlijke idealen. Een Britse definitie van sport als zijnde oorlog zonder kogels is hiervan illustratief. Daarnaast waren de direct betrokkenen gevangen in een web van nationalistische denkbeelden, versterkt door een sociaal-darwinistische stroming. Mede hierdoor en door allerlei vormen van miscommunicatie en foute interpretaties van de tegenstanders, konden de gebeurtenissen een eigen koers volgen, zonder dat er nog enige sturing mogelijk was. Toen eenmaal de weg was ingezet

³¹ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 216-224.

³² JONATHAN GLOVER, a.w., 195-196.

³³ MENNO WIELINGA, <http://www.wereldoorlog1418.nl/wetenswaardigheden/index.html>

³⁴ WORLD WAR I, *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica, 2011. Web. 15 Jul. 2011.

Internetbron: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/648646/World-War-I>.

die onherroepelijk tot een oorlog zou leiden, was ook vrijwel de gehele controle over de gebeurtenissen verdwenen. Kortom de gebeurtenissen, die leidden tot de uitbraak van de Eerste Wereldoorlog stonden niet in verhouding tot de enorme vernietigingskracht die de oorlog teweeg zou brengen. Niemand was er feitelijk op voorbereid.³⁵

“The lost generation”

De term *The lost generation* is afkomstig van Getrude Stein en is volgens Von der Dunk een subjectieve interpretatie die de stemming en levensgevoel van een generatie weergeeft die tijdens de Eerste Wereldoorlog opgroeiden tot volwassenen.³⁶ Feit is dat een gedeelte van de Europese samenleving getekend was door de gebeurtenissen te Verdun, Ieper, het Oostenrijks-Italiaanse front, het Duits-Russische front en tal van andere plaatsen. Begrippen als doelloos, onvruchtbaar, zinloosheid, schuld en zonde zijn kenmerkend voor dit gedeelte van de bevolking. Deze gevoelens werden ook nog eens versterkt door schuldgevoelens en gevoelens van minderwaardigheid. In Groot-Brittannië leefde het sentiment dat *the best of the nation* waren gesneuveld op het slagveld. Een dergelijke opvatting plaatste een overlevende van de loopgraven vrijwel zeker in een isolement. De enigen waarmee de ervaringen besproken konden worden of van wie men enig medeleven kon verwachten waren andere overlevenden. In dit kader kunnen onder de overlevenden ook voormalige vijanden worden begrepen. De woede en frustraties van de overlevenden komen dan ook tot uiting in talloze vormen binnen de kunst en de literatuur.³⁷

De verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog hadden ook directe praktische consequenties. In veel landen in Europa is het aantal mannen gedecimeerd, hetgeen betekent dat de vrouw een prominentere rol zal moeten gaan vervullen in het arbeidsproces, met tal van emancipatorische consequenties als gevolg. Het verlangen naar de emancipatie van de vrouw was weliswaar niet nieuw, maar kwam door de Eerste Wereldoorlog als katalysator in een stroomversnelling terecht. Er was simpelweg een praktische noodzaak om de positie van de vrouw aan te passen aan de nieuwe omstandigheden.

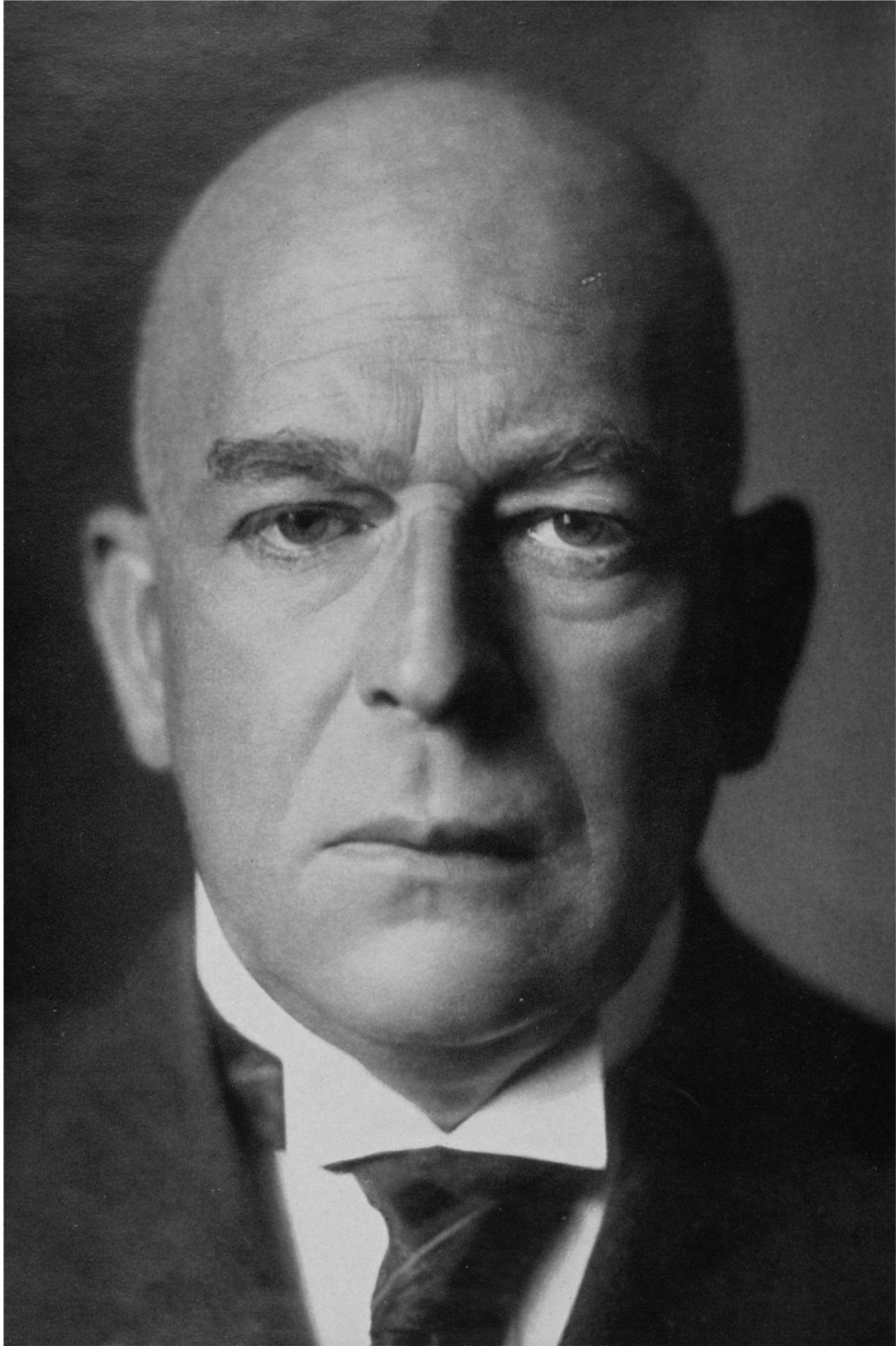
Ook politiek vinden er tal van veranderingen plaats. De monarchie als staatsvorm werd medeverantwoordelijk gehouden voor de grote aantallen slachtoffers en was in die vorm niet langer te handhaven. In tal van landen verdween de monarchie of vonden hervormingen plaats. In reactie op de Eerste Wereldoorlog vinden experimentele staatsvormen hun weg. In Duitsland wordt voorzichtig de democratie geïntroduceerd en in Rusland wordt het socialisme een kans gegeven om al snel opgevolgd te worden door het communisme. Ook hier geldt dat de verlangens naar staatshervormingen al voor de Eerste Wereldoorlog in Europa aanwezig waren, maar dat de Eerste Wereldoorlog de veranderingen noodzakelijk maakte.

Aan de andere kant waren de verschrikkingen van de loopgraven niet voldoende om de volgende oorlog in de kiem te smoren. Het zaadje van de Tweede Wereldoorlog werd in de nasleep van de Eerste Wereldoorlog gepland, mede door eerder genoemde isolatie van de overlevenden van de veldslagen en de handhaving van een geromantiseerd beeld van de oorlog buiten de groep van de veteranen.

³⁵ JONATHAN GLOVER, a.w., 198-199.

³⁶ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 248.

³⁷ HERMANN VON DER DUNK, a.w., 248-249.



Conrad Springer

Inleiding

Na een schets van de algemene Europese context rond de Eerste Wereldoorlog, is het nu tijd om in te zoomen op het werk van Oswald Spengler. Vooraleerst zal ik een biografisch beeld schetsen van de schrijver. Globaal is te stellen dat het leven van Spengler zich in vier gedeeltes laat opdelen. De eerste is de periode vanaf zijn jeugd tot en met zijn beroep als docent aan verschillende middelbare scholen Duitsland. De tweede periode behelst de tijd waarin Spengler zich beschouwt als dichter-profeet; de periode waarin Spengler zijn magnum opus schrijft. De derde periode betreft Spengler tijdens de Weimarrepubliek en de laatste periode heeft betrekking op Spengler in het Derde Rijk. Deze indeling zal ik ook in deze thesis hanteren.

Het tweede gedeelte van dit hoofdstuk zal handelen over de ontstaansgeschiedenis van *Der Untergang des Abendlandes* en de ontvangst van dat werk in Europa. Vervolgens verdiep ik mij verder in *Der Untergang des Abendlandes*. Spengler behandelt een aantal thema's met betrekking tot de opkomst en ondergang van culturen in verschillende stadia. Deze aspecten van de schrijver en zijn werk geven een goede inzage in zijn gedachtegoed. Tenslotte verdiep ik mij verder in de opvattingen van Spengler over religie en tracht uit *Der Untergang des Abendlandes* zijn toekomstperspectief met betrekking tot religie, en meer in het bijzonder over het Christendom, te destilleren.

Voor zowel de biografische schets, de receptie van *Der Untergang des Abendlandes* in Europa, de thema's van het hoofdwerk van Oswald Spengler, als zijn opvattingen met betrekking tot religie maak ik gebruik van *Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist* van Frits Boterman¹ en *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, van Hermann von der Dunk². Uiteraard zal de literatuur verder worden aangevuld met het werk van Spengler zelf, uit *Preußentum und Socialismus*³ en uit het *Spengler-Archiv*⁴.

Biografische schets van het leven van Oswald Spengler

1. 1880 – 1911; jeugd, studie en leraar

Hoewel het niet eenvoudig is om het leven van Spengler te beschrijven, is het noodzakelijk om te doen om zicht te krijgen op zijn gedachtegoed. Oswald Arnold Gottfried Spengler wordt geboren op 29 mei 1880 in het plaatsje Blankenburg am Harz in het midden van Duitsland. Zijn vader Bernard Spengler is daar werkzaam als *Postsekretär*. Hij was getrouwd met Pauline Grantzow en zij was afkomstig uit een artistiek georiënteerde familie. Over de religieuze achtergrond van het gezin Spengler of van Oswald Spengler zelf is vrijwel niets bekend. In 1879 kreeg het echtpaar Spengler hun eerste zoon, echter deze overleed al na drie weken. Het tweede kind en tevens oudste kind van de familie Spengler was Oswald. Na Oswald werden er nog drie meisjes, Adele, Gertrud en Hildegard, geboren in het gezin. In 1886 werd Bernhard Spengler bevorderd tot *Oberpostsekretär* en verhuisde de familie naar Soest. Vanaf 1891 vervulde zijn va-

¹ FRITS BOTERMAN, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist*, Assen, Van Gorcum, 1992.

² HERMANN VON DER DUNK, *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff bv., 2000.

³ OSWALD SPENGLER, *Preußentum und Socialismus*, München, C.H. Beck-Verlag, 1919.

Internetlink: <https://opacplus.bsb-muenchen.de>

⁴ SPENGLER-ARCHIV, Bayerische Staatsbibliothek, München.

Internetlink: <https://opacplus.bsb-muenchen.de>

der dezelfde functie in Halle an der Saale aan de andere kant van Duitsland, hetgeen betekende dat het gezin opnieuw verhuisde. In Halle bezocht Oswald Spengler het protestants-christelijke gymnasium *Latina der Franckeschen Stiftungen*, waar hij in oktober 1899 examen deed. Voornamelijk op aandrang van zijn vader gaat Oswald Spengler wiskunde, natuurkunde en biologie studeren in Halle. Als zijn vader twee jaar later overlijdt in 1901, staakt Oswald Spengler zijn studie in Halle. Hij besluit zijn studie in eerste instantie voort te zetten in München en vervolgens in 1902 in Berlijn en tenslotte keert hij weer terug naar Halle. Ook wordt het vak filosofie toegevoegd aan zijn studie. Na de eerste maal gezakt te zijn voor zijn mondelinge doctoraalexamen, slaagt Oswald Spengler 1903 voor dit examen. Een jaar later promoveert Oswald Spengler bij de filosoof Alois Riehl op een dissertatie over Heraclitus, genaamd *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*.⁵

Middels zijn studie heeft Oswald Spengler een lesbevoegdheid gekregen voor de vakken zoölogie, botanie, natuurkunde, chemie, mineralogie en wiskunde. Zijn eerste aanstelling op een school in Lüneberg is geen succes; hij heeft weliswaar een aanstelling verkregen om als docent aan de slag te kunnen, maar waarschijnlijk uit angst heeft Spengler de school nimmer betreden. Na deze mislukking volgt hij alsnog een lerarenopleiding te Saarbrücken van 1905 tot 1906. Deze opleiding wordt vervolgd door een proefjaar op een school in Düsseldorf en hij krijgt uiteindelijk een aanstelling als leraar per 1 januari 1908 aan twee gymnasia te Hamburg. Hij zou tot 1911 les blijven geven op deze twee scholen.⁶

Tot zover betreft het feitelijke gebeurtenissen. Spengler bezat een complexe persoonlijkheid. Volgens Boterman spelen termen als “*Unaufhörliche Lebensangst*”⁷, eenzaamheid, hij voelt zich een verstotene, depressiviteit en dergelijke een centrale rol van betekenis in de jeugd van Oswald Spengler. De verhoudingen binnen het gezin waren op zijn zachtst gezegd moeizaam, met een dominante vader en een hypochondrische moeder. Volgens Boterman ontsnapt Spengler aan deze situatie door een eigen fantasiewereld of andere werkelijkheid te creëren. Al op vroege leeftijd begint Oswald Spengler gedichten, toneelstukken en verhalen te schrijven, “waar niet zwakte, lafheid en leugens de boventoon voerden, maar macht, heldendom en dapperheid”⁸. Met andere woorden, Oswald Spengler staat klaarblijkelijk op gespannen voet met een voor hem vijandige buitenwereld.⁹

Binnen het gezin Spengler was er vrijwel geen aandacht voor religie. Zowel Boterman als andere bronnen zijn niet in staat om de religieuze achtergrond van het gezin Spengler dan wel van Spengler zelf verder te detailleren. Wel is bekend dat Oswald Spengler op school overvloedig werd geconfronteerd met Protestants-christelijke religiositeit, “waar de geest van het Piëtisme [rondwaart, die] de nadruk legde op de innerlijke geloofsbeleving”¹⁰. Dit had echter eerder een averechts effect op de jonge Spengler. Rond zijn vijftiende levensjaar beginnen zijn eigen gedachten met betrekking tot religie en geloven vorm te krijgen. In *Eis heauton* schrijft hij:

“Meine Zweifel an Gott stammen aus meinem zehnten Jahre: Religion war für mich Zweifel und grübeln. Ich betete selbstgemachte Gebete, aber heute sehe ich ein, was ich damals nicht verstand, dass ich damit Glauben erzwingen oder mir einbilden wollte. ‘Gott’ ist mir nie etwas andres als ein Wort gewesen.”¹¹

Spengler schrijft jaren later dat als hij streng zou geloven, hij rust en vrede zou kunnen vinden. Desondanks beschouwt hij zich al in zijn jeugd en schooltijd als ongelovige. Zelf kwalificeert

⁵ FRITS BOTERMAN, a.w., 7-13.

⁶ FRITS BOTERMAN, a.w., 7-13.

⁷ OSWALD SPENGLER, *Eis heauton 103*, (Grieks: ‘Aan zichzelf’), een verzameling van 141 fragmenten van Oswald Spengler over zichzelf, in: FRITS BOTERMAN, a.w., 9 en 23.

⁸ FRITS BOTERMAN, a.w., 10.

⁹ FRITS BOTERMAN, a.w., 7-13.

¹⁰ FRITS BOTERMAN, a.w., 11.

¹¹ OSWALD SPENGLER, *Eis heauton 114*, In: FRITS BOTERMAN, a.w., 11 en 24.

Spengler zich atheïst, Boterman classificeert Spengler echter als agnosticus.¹² De visie van Spengler heeft direct betrekking op zijn houding tot het Christendom en ik wil hier later verder op in gaan.

2. 1911 - 1922; dichter-profeet

In 1910 overlijdt de moeder van Spengler. De erfenis stelde hem in staat zijn baan als docent in Hamburg op te zeggen. Na een korte trip naar Italië besluit Spengler zich te vestigen in München. Deze stad stond in die tijd bekend als een centrum van allerlei culturele stromingen en hij had goede herinneringen aan deze stad waar hij enkele jaren als student had geleefd. Hij vestigt zich daar als vrije cultuurjournalist voor verschillende kranten.

In zijn jeugd was Spengler geïnspireerd geraakt door Friedrich Nietzsche. Met name het werk *Also sprach Zarathustra*¹³ (1883) heeft een diepe indruk achtergelaten. Nietzsche schetst in dit werk een beeld van een dichter-profeet, een beeld waar Spengler zich graag mee zou vereenzelvigen. Vermoedelijk leeft bij Spengler het idee dat hij dit beeld in München wil kunnen realiseren.¹⁴

Het is ook de periode waarin Oswald Spengler zijn *Der Untergang des Abendlandes* schrijft. Zoals al eerder aangegeven, wordt verondersteld dat Oswald Spengler naar aanleiding van de Agadir-crisis uit 1911 aan zijn magnum opus is begonnen. Hoe de verhoudingen tussen deze crisis en *Der Untergang des Abendlandes* precies liggen, is niet geheel duidelijk. Boterman schetst in ieder geval drie mogelijkheden. De eerste is dat *Der Untergang des Abendlandes* daadwerkelijk direct naar aanleiding van de Agadir-crisis tot stand gekomen is. Een tweede mogelijkheid die Boterman noemt is dat de Agadir-crisis “een katalyserende werking [heeft] gehad op het bij hem (Oswald Spengler) al bestaande crisisbewustzijn”¹⁵. Dit betekent dat zijn eigen visie op geschiedenis pas in 1912 vorm begint te krijgen.¹⁶ Tenslotte noemt Boterman de mogelijkheid dat Spengler achteraf de gebeurtenissen rond de Agadir-crisis heeft “gemythologiseerd”¹⁷ en zodanig passend heeft gemaakt ten behoeve van zijn eigen werk.¹⁸ Aan de verdere ontstaansgeschiedenis van *Der Untergang des Abendlandes* zal ik later meer aandacht besteden.

Hoe Spengler zich ook verhoudt tot de Agadir-crisis, volgens Boterman wordt de situatie in München gekenmerkt door een situatie van onmacht en isolement. Een ankerpunt voor Spengler was waarschijnlijk het idee van een sterke Duitse staat, tot ook dat idee begon te wankelen naar aanleiding van de Agadir-crisis, wat toch werd ervaren als een diplomatieke nederlaag. In plaats van een uitbreiding van de invloed in Marokko kreeg Duitsland enkele marginale gebiedsuitbreidingen als concessie. Deze gebeurtenissen hebben vermoedelijk het crisisbewustzijn, gevoel van naderend onheil alsmede zijn eigen angsten en onzekerheden, al dan niet bewust, versterkt.¹⁹

Wellicht heeft Spengler een tijd lang geloofd in een toekomstige sterke Duitse staat. Naarmate de oorlog vorderde en het uitzicht op een snelle overwinning een steeds onrealistischer vooruitzicht werd, moet ook dat beeld zijn verdwenen. Desondanks weet hij na enkele strubbelingen in 1918 het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* gepubliceerd te krijgen.

¹² FRITS BOTERMAN, a.w., 11.

¹³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, Verlag Von Ernst Schmeitzner, 1883.

¹⁴ FRITS BOTERMAN, a.w., 11-12.

¹⁵ FRITS BOTERMAN, a.w., 15.

¹⁶ FRITS BOTERMAN, a.w., 14-15.

¹⁷ FRITS BOTERMAN, a.w., 15.

¹⁸ FRITS BOTERMAN, a.w., 14-15.

¹⁹ FRITS BOTERMAN, a.w., 18-22.

3. 1918 – 1933: de Weimarrepubliek

Vlak na de Eerste Wereldoorlog in 1918 wordt het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* uitgegeven, eerst in een beperkte oplage te Wenen en een jaar later in een veel grotere oplage te München. In een korte periode wordt de tot dan toe onbekende Spengler een bekende persoon binnen intellectuele kringen in Europa.

Het succes van *Der Untergang des Abendlandes* is voor Spengler een gedeeltelijke realisatie van het Nietzscheaanse beeld van de dichter-profeet en dit is de lijn die hij in zijn verdere loopbaan wil voortzetten. Zo slaat hij een aanbod om les te geven op de *Georg-August-Universität Göttingen* af, waarschijnlijk omdat dit niet in het juiste beeld past. Vanaf het succes van *Der Untergang des Abendlandes* probeert Spengler een actievere rol te spelen binnen de politiek. Het is niet zozeer zijn bedoeling om daadwerkelijk politicus te worden, maar hij ziet voor zichzelf eerder een rol als ideoloog op de achtergrond weggelegd. In dat kader ontvangt hij verschillende verzoeken van verenigingen en organisaties om lezingen te geven. Een voorbeeld hiervan is de *Juni-Klub*, onderdeel van de bredere *Ring-Bewegung* onder leiding van de industrieel Martin Spahn. Het is een stroming in Duitsland aan het begin van de twintiger jaren van de vorige eeuw die zich verzetten tegen de Weimarrepubliek en de gevolgen van Versailles. Het is een ideologie waar Spengler een nauwe verwantschap mee heeft.²⁰

In de loop van de twintiger jaren raakt Spengler bevriend met tal van industriëlen en andere belangrijke personen, allen verzameld aan de rechts-conservatieve kant van het politieke spectrum. Ook is hij inmiddels bevriend geraakt met de zus van de overleden Friedrich Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche. Zij is oprichtster en beheerster van het *Nietzsche-Archiv*. Vanaf 1923 is hij regelmatig actief voor het archief van een van zijn idolen. Al deze contacten maken dat hij zich meer en meer actiever opstelt in de politiek. De naam die hij als auteur van *Der Untergang des Abendlandes* heeft opgebouwd is hem daarbij zeer behulpzaam. Echter, zijn tamelijk uitzonderlijke opvattingen binnen het romantisch-conservatisme, alsmede zijn eigengereidheid plaatsen hem ook weer in de marge. Rond 1923 en 1924 rommelt het enorm in Duitsland aan met name de rechterkant van het politieke spectrum en zijn er talloze groeperingen die steun verzamelen om een coupe te plaatsen. Spengler is een van de figuranten binnen deze tumultueuze periode. Waarschijnlijk grotendeels gehinderd door zijn eigen karakter weet hij nimmer de sprong van *outsider* naar een echte *insider* te maken. Wanneer Adolf Hitler op 9 november 1924 ook nog eens een mislukte greep naar de macht doet, heeft Spengler onmiddellijk door dat een nieuwe poging om af te komen van de Weimarrepubliek bij voorbaat al tot mislukken is gedoemd. De potentiële coupeplegers zijn aanmerkelijk voorzichtiger geworden. Samen met de dromen van het romantisch-conservatisme verdwijnt ook Spengler steeds meer naar de achtergrond. Zijn rol is dan inmiddels ver uitgespeeld.²¹

Spengler probeert de rol van dichter-profeet aan te nemen door vanuit een neutrale positie de politieke toestand te beschouwen. Het zou een positie moeten zijn die boven de partijen staat. Boterman concludeert dat Spengler juist door deze onafhankelijkheid een politieke stelling inneemt. Juist in deze neutrale stellingen zitten de politieke opvattingen van Spengler verborgen.²² Het denken van Spengler is sterk beïnvloed door onder andere Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Nietzsche en Ernst Haeckel. Dit heeft zijn weerslag op de politieke opvattingen van Spengler en hij ontwikkelt een tamelijke unieke positie binnen de opvattingen van zijn tijd. Boterman spreekt over een “irrationele metafysica, waarin begrippen als levensenergie en ongeremde geldingsdrang van elk levend wezen hun oorsprong vonden, vormde de basis voor zijn politieke filosofie”²³. Gedeeltelijk kwamen de opvattingen van Spengler overeen met de Duits romantisch-conservatieve stroming. Zo deelde hij een verlangen naar een absolute monarchie.

²⁰ FRITS BOTERMAN, a.w., 227-229.

²¹ FRITS BOTERMAN, a.w., 21-22.

²² FRITS BOTERMAN, a.w., 213-215.

²³ FRITS BOTERMAN, a.w., 215.

Echter, binnen de romantisch-conservatieve stroming was de absolute monarchie nauw verbonden met het christendom als “het religieuze fundament van *dat* gezag”²⁴. Deze koppeling tussen de monarchie en het christendom was op geen enkele manier aanwezig binnen de opvattingen van Spengler. De legitimering van deze macht is complex en hij baseert deze legitimering op begrippen als “een volkswil of ... het algemeen welzijn van de leden”²⁵. Spengler beschouwt de staat in de lijn van zijn visie op cultuur; hij beschouwt de staat als een organisme dat zich enkel kan manifesteren ten opzichte van andere staten. Een naar binnen gerichte blik is enkel een verwijzing naar bindende factoren in een samenleving.

De Duitse romantisch-conservatieve stroming nam ook duidelijk stelling tegen het verlichtingsdenken en tegen het Modernisme. Ook hier wijkt Spengler af. Hij is weliswaar gekant tegen het verlichtingsdenken en het modernisme, maar hij probeert wel de elementen van zowel de Verlichting als het Modernisme een plaats te geven binnen zijn opvattingen in zoverre zij een bijdrage zouden kunnen leveren aan de opbouw van een sterke Duitse staat, een ideaal dat ondanks de nederlaag nog steeds bestaat voor Spengler.²⁶

Deze hierboven beschreven elementen van de visie van Spengler op de staat, leiden tot een eveneens unieke kijk op moraal. Het zedelijke principe van Hegel, dat primair aan de staat toebehoorde, is bij Spengler volledig afwezig. De rechtvaardiging voor deze “irrationele en ook amorele machtsuitoefening”²⁷ van de staat, dient gevonden te worden in het sociaal-darwinistische standpunt, zoals Haeckel dat verkondigde, vertaald naar de strijd om te overleven tussen staten onderling.

Tenslotte, met betrekking tot de staat zijn de ideeën van Spengler vooral gebaseerd op atavistische verlangens. Het leiderschap van de staat behoort bij een bij voorkeur aristocratische elite. Hij kijkt met enige jaloezie naar de Britse adel, die als een belangrijke bron fungeert voor leiders en toekomstige leiders. Het enige dat in Duitsland in de buurt komt zijn in de ogen van Spengler de Pruisische adel en de industriëlen uit het Ruhrgebied. De nieuwe Weimarrepubliek voldoet niet volgens Spengler, hetgeen tot uiting komt in een aantal artikelen gericht tegen de democratie, zoals *Preussentum und Sozialismus* (1919) en *Neubau des Deutschen Reiches* (1924). Feitelijk hoopt Spengler dat er een nieuwe dictator opstaat die in staat is om Duitsland een wereldmacht te maken. In 1924 proberen de Nationaalsocialisten onder leiding van Adolf Hitler de macht te grijpen. Hitler beschikt niet over de juiste kwalificaties die hem in de ogen van Spengler geschikt maken als zijn nieuwe dictator. Hij maakt geen deel uit van de elite.²⁸

4. 1933 - 1936: het Derde Rijk

In 1933 komt Hitler aan de macht. Spengler heeft nimmer veel opgehad met hem. In zijn ogen voldoet Benito Mussolini veel beter aan het beeld van het *Cäsarismus* zoals hij dat in zijn werk heeft verkondigd. Dit begrip verdient nader toelichting. Spengler beschrijft het begrip als volgt:

“Cäsarismus nenne ich die Regierungsart, welche trotz aller staatsrechtlichen Formulierung in ihrem inneren Wesen wieder gänzlich formlos ist. Es ist gleichgültig, ob Augustus in Rom, Hoangti in China, Amosis in Ägypten, Alp Arslan in Bagdad ihre Stellung mit altertümlichen Bezeichnungen umkleiden. Der Geist dieser alten Formen ist tot. Und deshalb sind alle Institutionen, sie mögen noch so peinlich aufrecht erhalten werden, von nun an ohne Sinn und Gewicht. Bedeutung hat nur die ganz persönliche Gewalt, welche der Cäsar oder an seiner Stelle irgendetwas durch seine Fähigkeiten ausübt. Es ist die Heim-

²⁴ FRITS BOTERMAN, a.w., 216.

²⁵ FRITS BOTERMAN, a.w., 217.

²⁶ FRITS BOTERMAN, a.w., 213-218.

²⁷ FRITS BOTERMAN, a.w., 217.

²⁸ FRITS BOTERMAN, a.w., 230-232.

kehr aus einer formvollendeten Welt ins Primitive, ins Kosmisch- Geschichtslose. Biologische Zeiträume nehmen wieder den Platz historischer Epochen ein.”²⁹

Volgens Spengler is de periode waarin het *Cäsarismus* zijn intrede doet de allerlaatste fase van een civilisatie en kenmerkt deze *Cäsar* het einde van de cultuur. Zoals gezegd, Hitler voldoet niet aan het beeld dat Spengler voor ogen heeft.

In 1933 publiceert Spengler *Jahre der Entscheidung*. In dit werk distantieert Spengler zich openlijk van Hitler en het Nationaalsocialisme. In 1934 vinden de eerste zuiveringen plaats binnen het Nationaalsocialisme, beter bekend als *de nacht van de lange messen*. Tijdens deze zuivering worden ook enkele bekenden van Spengler vermoord en het Nationaalsocialisme heeft voor Spengler dan helemaal afgedaan. Jozef Goebbels, de Minister van Propaganda, probeert nog om Spengler van betekenis te laten zijn voor Nazi-Duitsland, maar Spengler slaat dat af. Het Nazi-beleid is er vanaf dan op gericht om Spengler te negeren. Spengler sterft in de nacht van 7 op 8 mei 1936 aan hartfalen.

Oswald Spengler en *Der Untergang des Abendlandes*

In dit gedeelte van het hoofdstuk wordt verder ingegaan op de thematiek van *Der Untergang des Abendlandes* en het gedachtegoed van Oswald Spengler. Spengler onderscheidt in zijn magnum opus acht verschillende hogere culturen. Daar deze thesis gericht is op het Christendom, beperkt ik mij in dit kader tot de Europese context en meer in het bijzonder de West-Europese context. Echter, er zijn enkele aspecten met betrekking tot Spengler en *Der Untergang des Abendlandes*, die vooraf behandeld dienen te worden. Zo zal ik ten eerste aandacht besteden aan de ontstaansgeschiedenis van *Der Untergang des Abendlandes* en de daarmee samenhangende rol van dichterprofeet die Spengler zichzelf heeft aangemeten. Ten tweede wordt in dit gedeelte de receptie van *Der Untergang des Abendlandes* in Europa uitgewerkt.

In dit kader maak ik hoofdzakelijk gebruik van *Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Cultuurpessimist en politiek activist* van Frits Boterman³⁰.

1. Inleiding – woord vooraf

Zoals eerder geschreven ga ik hier verder in op de ontstaansgeschiedenis van *Der Untergang des Abendlandes*. Hoe het schrijven van het werk en het moment van publicatie van dat werk zich precies tot elkaar verhouden is onduidelijk. Ook Spengler geeft hier geen duidelijkheid over. Feit is wel dat vlak na de Eerste Wereldoorlog in 1918 het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* wordt uitgegeven bij Verlag Baumüller in Wenen. De relatie met deze uitgever is niet goed, en wordt in de loop van de tijd alleen maar slechter. Schaarste op tal van terreinen zijn waarschijnlijk de redenen dat de Oostenrijkse uitgever de publicatie verschillende malen uitstelt. De uitgever denkt daarnaast in een veel kleinere oplage dan Spengler voor ogen heeft. Uiteindelijk ziet Spengler zich genooddaakt om een advocaat in de arm te nemen om in ieder geval onder het lopende contract met Baumüller uit te komen. Hij weet zich daarnaast gesteund door de uitgever C.H. Beck te München, die bereid is om direct de publicatie van Spenglers magnum opus voortvarender aan te pakken. De relatie met deze uitgever zal tot het einde van Spenglers leven standhouden. Een jaar later wordt het boek ook uitgegeven in München en dan begint feitelijk de grote vlucht. In korte tijd worden er meer dan zeshonderdduizend exemplaren gedrukt. De naam Oswald Spengler is dan in Europa onder intellectuelen inmiddels een

²⁹ OSWALD SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf, Albatros Verlag, 2007, 1101

³⁰ FRITS BOTERMAN, a.w.

bekende naam geworden. Het tweede en laatste deel van *Der Untergang des Abendlandes* volgt aanmerkelijk later in 1922. Wederom is de uitgever Verlag C.H. Beck in München.³¹

Boterman heeft het vermoeden dat Spengler de afloop van de oorlog wil afwachten om tot publicatie over te gaan. Echter, gedwongen door een steeds slechter wordende financiële situatie besluit Spengler eerder dan gepland te publiceren. Achterliggende gedachte is het door Friedrich Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* ontwikkelde beeld van een dicht-profeet waar Spengler aan wil kunnen voldoen. Afgezien van het feit dat Spengler bij aanvang van de Eerste Wereldoorlog speculeerde op een snelle Duitse overwinning, is het voor het beeld van een profeet van belang dat in ieder geval een gedeelte van zijn voorspellingen uitkomen. Naarmate een gebeurtenis dichterbij komt in tijd des te gemakkelijker wordt de voorspelling. Uiteraard heeft een profeet achteraf altijd gelijk.

Zoals al eerder aangegeven, komt nadat Spengler verhuist van uitgever, komt het een en ander in een stroomversnelling. Het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* is al snel uitverkocht en verschillende herdrukken dienen zich aan. Von der Dunk vermoedt dat slechts weinigen het boek van kaft tot kaft lezen, maar velen komen middels recensies, lezingen en besprekingen in contact met de inhoud van het werk. Het boek is uitermate succesvol. Hiervoor draagt Von der Dunk twee redenen aan. Ten eerste het tijdstip van de uitgave, vlak na het einde van de Eerste Wereldoorlog. Ten tweede, de voor de hand liggende samenloop van de Duitse nederlaag en de apocalyptische visie van Spengler op de West-Europese cultuur. Kortom, het is het juiste boek op de juiste tijd en plaats.³²

Het tweede en laatste deel van *Der Untergang des Abendlandes* volgt aanmerkelijk later in 1922. De reden voor deze lange periode tussen de publicatie van beide delen is gelegen in het feit dat Spengler veel tijd besteedt aan lezingen en dergelijke.³³

2. De thematiek van *Der Untergang des Abendlandes*

Direct na het verschijnen van *Der Untergang des Abendlandes* in 1918 is er kritiek vanuit wetenschappelijke hoek. Deze kritiek heeft vooral betrekking op de wijze waarop het werk tot stand is gekomen. In plaats van een wetenschappelijk en herkenbare methode te hanteren, werkt Spengler voornamelijk met metaforen en analogieën. Daarnaast ontleent hij terminologie aan tal van wetenschappelijke disciplines. Hij gebruikt ook allerlei ideeën van anderen en past deze ideeën indien nodig aan. Bij de uitwerking van de thematiek van *Der Untergang des Abendlandes* volgen enkele voorbeelden. Overigens met betrekking tot de kritiek vanuit wetenschappelijke hoek is Boterman van mening dat deze kritiek niet geheel en al terecht is. Spengler heeft volgens hem niet de intentie gehad om een wetenschappelijk werk af te leveren.³⁴

Der Untergang des Abendlandes is volgens Boterman opgebouwd uit drie nauw met elkaar verbonden lagen, namelijk een levensfilosofische, een levenscyclische en een politiek-ideologische laag. Ik werk de thematiek van *Der Untergang des Abendlandes* uit aan de hand van deze laagheid.³⁵

³¹ FRITS BOTERMAN, a.w., 168-171.

³² HERMANN VON DER DUNK, a.w., 268-269.

³³ FRITS BOTERMAN, a.w., 168-171.

³⁴ FRITS BOTERMAN, a.w., 61-62.

³⁵ FRITS BOTERMAN, a.w., 62-65.

A. De levensfilosofische laag van *Der Untergang des Abendlandes*

De bedoeling van Spengler wordt direct geopenbaard in de openingszin van zijn magnum opus:

“In diesem Buche wird zum erstenmal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. Es handelt sich Darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf diesem Planeten in Vollendung begriffen ist, der westeuropäisch-amerikanischen, in den och nicht abgelaufen Stadien zu verfolgen.”³⁶

Met andere woorden, volgens Spengler heeft de wijze waarop tot dan toe geschiedenis is bedreven, allerlei beperkingen. Maar wat verstaat Spengler precies onder geschiedenis of beter gezegd wereldgeschiedenis. Hij legt dit verderop in zijn inleiding uit:

“Ja – was ist Weltgeschichte? Eine geordnete Vorstellung des Vergangenen, einer inneres Postulat, der Ausdruck eines Formgefühls, gewiß. Aber ein noch so bestimmtes Gefühl ist keine wirkliche Form, und so sicher wir alle die Weltgeschichte fühlen, erleben, sie mit vollster Gewißheit ihrer Gestalt nach zu übersehen glauben, so sicher ist es, daß wir noch heute Formen von ihr, aber nicht *die* Form, das Gegenbild *unseres* Innenlebens kennen.”³⁷

De beperking van de toenmalige geschiedenis was, aldus Spengler, dat er wel aandacht werd besteed aan belangrijke en ingrijpende gebeurtenissen in het verleden, echter zonder een besef van waarom dergelijke gebeurtenissen precies plaatsvonden. Spengler is van mening dat iedere cultuur een eigen ziel heeft en kan beschikken over eigen specifieke kenmerken. Het verloop van de ontwikkeling van een cultuur is echter wel gebonden aan bepaalde wetmatigheden. Spengler spreekt met betrekking tot deze wetmatigheden over een metafysische grondstructuur. De meest voor de hand liggende wetmatigheid binnen deze structuur is dat een cultuur een begin en een einde heeft. De toenmalige geschiedbeoefening camouflerde, aldus Spengler, deze metafysische grondstructuur die aan de ontwikkeling van culturen ten grondslag lag en zij was derhalve niet in staat om deze belangrijke en ingrijpende gebeurtenissen uit het verleden op juiste waarde te schatten en te classificeren. In de ‘oude’ geschiedenis zijn ingrijpende gebeurtenissen de belangrijke initiator van maatschappelijke of culturele veranderingen. Spengler ziet dat anders. De ontwikkeling van een willekeurige cultuur verloopt volgens een door de metafysische grondstructuur gedictieerd patroon. Het is de plaats en tijd binnen dit patroon dat als initiator optreedt van belangrijke en ingrijpende gebeurtenissen. Spengler spreekt hier van *kopernikaanse Entdeckung*³⁸.

Pas als men zicht heeft op de metafysische grondstructuur is men in staat om culturen naar behoren te duiden en te classificeren en pas dan is men in staat om naar behoren de verschillende culturen in de wereldgeschiedenis met elkaar te kunnen vergelijken. Belangrijker nog voor Spengler is dat wanneer men deze structuur begrijpt, het dan ook pas mogelijk wordt om uitspraken te doen over de mogelijke toekomst van een cultuur.

B. De levenscyclische laag van *Der Untergang des Abendlandes*

In de levenscyclische laag van *Der Untergang des Abendlandes* werkt Spengler de metafysische grondstructuur verder uit, waarbij hij onder andere terminologie uit de biologie gebruikt. Spengler beschouwt een cultuur als een levend organisme en net als ieder organisme doorloopt deze

³⁶ OSWALD SPENGLER, a.w., 3.

³⁷ OSWALD SPENGLER, a.w., 21.

³⁸ OSWALD SPENGLER, a.w., 24.

een bepaalde levenscyclus. Zo doorloopt een cultuur de fasen van geboorte, jeugd, volwassenheid en dood. Spengler gebruikt verschillende ideeën van anderen om deze stelling verder te onderbouwen. Ik geef twee voorbeelden. Ten eerste het idee van de ‘eeuwige wederkeer’ van Friedrich Nietzsche en ten tweede het idee van Johann Wolfgang von Goethe met betrekking tot de morfologie. Ik werk beide voorbeelden uit.

Friedrich Nietzsche is een van de belangrijkste inspiratiebronnen van Spengler en elementen van het gedachtegoed van deze filosoof zijn dan ook terug te vinden in zijn werk. Illustratief voor de wijze waarop Spengler te werk gaat is bijvoorbeeld het gebruik van het idee van de ‘eeuwige wederkeer’ van Nietzsche, zoals deze dat idee ontwikkelde in zijn werk *Also sprach Zarathustra*³⁹. Het idee is dat iedere menselijke handeling en zijnswijze zich steeds opnieuw voordoet. Nietzsche maakt binnen het idee van de ‘eeuwige wederkeer’ geen onderscheid tussen verschillende culturen. Spengler maakt wel een onderscheid en past derhalve het idee van de ‘eeuwige wederkeer’ aan. Hij maakt de ‘eeuwige wederkeer’ passend binnen zijn gedachtegoed. Hij wil het idee van de ‘eeuwige wederkeer’ louter van toepassing laten zijn op de levenscyclus van één cultuur, dat zich met de komst van een andere cultuur steeds weer herhaalt. Bij Nietzsche klinkt kritiek door op het vooruitgangdenken; Spengler is op dat vlak stilliger en wijst het vooruitgangdenken resoluut af.

Een ander belangrijk element betreft de morfologie of wel de vormenleer. Dit element is ontleent aan de botanicus/natuuronderzoeker Johann Wolfgang von Goethe, een andere belangrijke inspirator van Spengler. Goethe heeft in *Die Metamorphose der Pflanzen*⁴⁰ onderzocht of “er aan de zeer grote verscheidenheid aan organische vormen een algemene basisvorm schuil ging”⁴¹. Spengler vertaalt dit idee van Goethe over plantkunde naar zijn idee over de ontwikkeling van culturen. Spengler doelt hiermee op een tweeledig fenomeen. Op macroniveau wijst Spengler op het fenomeen dat een voorgaande cultuur een dermate grote invloed uitoefent op een zich nieuw ontwikkelende cultuur. De nieuwe cultuur voegt zich bij wijze van spreken in de vormen van de oude cultuur. Op microniveau doelt Spengler op een fenomeen dat binnen een cultuur nieuwe ontwikkelingen zich nauwelijks kunnen ontworstelen van de traditie en het verleden. De cultuur blijft in de oude vormen vastzitten.

Middels deze twee hierboven beschreven voorbeelden en verder middels talloze metaforen en analogieën poneert Spengler de stelling dat iedere cultuur een bepaalde levenscyclus doorloopt volgens een specifieke metafysische grondstructuur. Uitgaande van deze stelling, ziet Spengler dat ook een belangrijke opgave voor de twintigste eeuw weggelegd. Hij omschrijft het als volgt:

„Hier liegt die Aufgabe des 20. Jahrhunderts vor, die Struktur der historischen Organismen bloßzulegen, das morphologisch Notwendige vom Zufälligen zu unterscheiden, den Ausdruck aller historischen Züge zu entziffern und den letzten Sinn dieser stummen Sprache aufzufinden.”⁴²

Wanneer de metafysische structuur zichtbaar kan worden gemaakt, dan is het mogelijk om een cultuur te classificeren, maar dan is het ook mogelijk om daadwerkelijk steekhoudende uitspraken te doen over een toekomstige koers van een cultuur.

Dit alles leidt tot een aantal opmerkelijk stellingen en conclusies. Ik zal aandacht besteden aan enkele van deze stellingen en conclusies, die mijns inziens de rode draad volgen binnen het werk van Spengler.

Ten eerste, Spengler onderscheidt acht hogere culturen in de wereldgeschiedenis, namelijk de Egyptische cultuur vanaf circa 3000 voor Christus, de Babylonische cultuur vanaf circa 3000 voor

³⁹ FRIEDRICH NIETZSCHE, Werke in drei Bänden. München 1954, Band 2, S. 274-275,277,277.

Internetbron: <http://www.zeno.org/nid/200925451X>.

⁴⁰ JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 13, Hamburg 1948 ff, S. 64. Internetbron: <http://www.zeno.org/nid/20004856341>

⁴¹ FRITS BOTERMAN, a.w., 95.

⁴² OSWALD SPENGLER, a.w., 142.

Christus, de Indische cultuur vanaf circa 1500 voor Christus, de Chinese cultuur vanaf circa 1400 voor Christus, de Apollinische cultuur vanaf circa 1100 voor Christus, de Magiaanse cultuur vanaf circa 500 voor Christus, de Mexicaanse cultuur vanaf circa 200 huidige jaartelling en de Faustische cultuur vanaf circa 1000 huidige jaartelling. Voor wat betreft deze thesis zijn louter de Magiaanse, de Apollinische en de Faustische cultuur van belang. Ik licht deze nader toe:

I. De Apollinische cultuur

De naam van deze cultuur verwijst naar de Romeinse God Apollo en staat voor Spengler symbool voor deze cultuur. Deze cultuur heeft niet alleen betrekking op de Romeinse cultuur; Spengler beschouwt zowel de Griekse Oudheid als het Romeinse Rijk als één cultuur. Kenmerkend voor deze cultuur is onder andere de ahistorische mens⁴³. Er is geen lineair besef van tijd en het belang van chronologie is niet aanwezig binnen het besef van de Apollinische mens. Een ander kenmerk is bijvoorbeeld het geloof in eindigheid van het universum, waarbij oneindigheid simpelweg buiten het bereik van de Apollinische mens ligt.⁴⁴

II. De Magiaanse cultuur

De naam van deze cultuur verwijst naar magie of betovering. Het is feitelijk een verwijzing naar de cultuur waarin de drie wereldgodsdiensten Jodendom, Christendom en Islam een belangrijke rol van betekenis spelen. Kenmerkend voor deze cultuur is het dualisme, zoals dat bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in de scheiding tussen lichaam en ziel en Spengler beschouwt deze cultuur als statisch⁴⁵.

Spengler is van mening dat de drie genoemde wereldreligies een en dezelfde oorsprong hebben. Dit heeft volgens hem dan ook direct gevolgen voor de theologie. Louter een christelijke, joodse of islamitische theologie is nimmer volledig, simpelweg om dat het een belangrijk gedeelte van haar oorsprong buiten beschouwing laat, namelijk de twee andere loten van dezelfde boom.⁴⁶

III. De Faustische cultuur

Deze naam verwijst naar de hoofdpersoon van Goethes werk, die min of meer door Spengler als vertegenwoordiger wordt gezien van de intellectuele ontwikkeling van Goethe zelf. Een andere naam is ook wel de cultuur van het Avondland. Kortom het betreft de hedendaagse Westerse cultuur, een cultuur waar Spengler zelf deel van uit maakt. In tegenstelling tot de Apollinische cultuur is de Faustische cultuur historisch van aard en kan zij overweg met gedachten over oneindigheid. In tegenstelling tot de Magiaanse cultuur is de Faustische cultuur dynamisch⁴⁷ van aard en maakt het dualisme daar geen deel^{48, 49}.

Spengler wijst logischerwijze de klassieke indeling van Klassieke Oudheid – Middeleeuwen – Moderne Tijd van de hand en hij trekt nog andere conclusies. Hij past de metafysische structuur toe op de Faustische cultuur en bepaalt de fase waarin zijn eigen cultuur zich bevindt. Hij concludeert dat de Faustische cultuur zich in de laatste fase, namelijk de fase van de dood, bevindt. Zelf noemt Spengler deze fase civilisatie. In de negentiende eeuw maakte de Faustische cultuur de stap van cultuur naar civilisatie; zij maakt de stap van volwassenheid naar de sterffase. Een van de argumenten die Spengler hiervoor gebruikt heeft betrekking op de verhouding tussen

⁴³ OSWALD SPENGLER, a.w., 499.

⁴⁴ OSWALD SPENGLER, a.w., 107.

⁴⁵ OSWALD SPENGLER, a.w., 416.

⁴⁶ OSWALD SPENGLER, a.w., 259-264.

⁴⁷ OSWALD SPENGLER, a.w., 405.

⁴⁸ OSWALD SPENGLER, a.w., 25.

⁴⁹ OSWALD SPENGLER, a.w., 259.

stad en platteland. Wanneer de stad een allesbepalende plaats in gaat nemen in een cultuur en het platteland enkel als bevoorradingsdepot voor de stad dient, is er sprake van civilisatie.⁵⁰ Voor de Apollinische cultuur was dat Rome die uiteindelijk alle macht en alle creativiteit naar zich toe had getrokken.⁵¹ Voor de Egyptische cultuur was het Alexandrië dat een alles bepalende rol van betekenis speelde.⁵²

C. De politiek-ideologische laag van *Der Untergang des Abendlandes*

In de eerste twee lagen van *Der Untergang des Abendlandes* zijn het mens- en wereldbeeld van Spengler verwerkt. In de politiek-ideologische laag komen de levensfilosofische en de levenscyclische laag samen en deze beelden die hieruit voortkwamen, worden toegepast op de maatschappelijke situatie in Duitsland rond de Eerste Wereldoorlog. Hij probeert weliswaar een neutrale positie in te nemen van iemand die boven de partijen staat, maar daarvoor speelt zijn eigen visie op de Duitse cultuur een te belangrijke rol van betekenis. Hij wijst bijvoorbeeld het vooruitgangdenken, zoals dat onder andere voorkomt uit het Darwinisme, radicaal af. Hoewel Spengler de technologische vooruitgang toejuicht, wijst hij eveneens het Modernisme af en verlangt hij terug naar een tijd waarin de Pruisische aristocratie het voor het zeggen had. Spengler bevindt zich aan de rechterzijde van het politieke spectrum van zijn tijd. Ideeën die aan die zijde spelen, vormen eveneens een onderdeel van *Der Untergang des Abendlandes*. Ik wil hier een illustratief element uit het werk van Spengler nemen, namelijk het caesarisme. Het is de allerlaatste fase binnen de civilisatie en nabij het einde van een cultuur. Betrokken op zijn eigen context en illustratief voor het feit dat hij ver verwijderd is van een neutraal standpunt, schrijft hij:

“Die Heraufkunft des Cäsarismus bricht die Diktatur des Geldes und ihrer politischen Waffe, der Demokratie.”⁵³

Op de eerste plaats klinkt hier iets door van het politieke en het niet-neutrale standpunt van Spengler, namelijk zijn afkeer van de Weimar-republiek. Op de tweede plaats bepaalt Spengler de positie van de ontwikkeling van de cultuur van het Avondland. De cultuur loopt ontegenzeggelijk ten einde. De samenleving was ontwricht door de enorme dominantie van economische belangen en de macht van het geld. Ook de democratie was voor Spengler een indicatie dat de stad alle macht naar zich had toegetrokken. Het wachten was op een nieuwe *Cäsar* die de cultuur zou beëindigen in een apotheose van bloed. Spengler heeft zich Hitler nimmer kunnen voorstellen in deze rol. Hitler was niet afkomstig uit de aristocratische klasse van zijn tijd en dus in de ogen van Spengler niet toegerust om überhaupt leiding te geven, laat staan een land als Duitsland te leiden. In dit kader paste Italië met Mussolini beter in het beeld van Spengler als *Cäsar*. Volgens de metafysische grondstructuur was het einde van de beschaving onherroepelijk, zoals de slotzin van het magnum opus van Spengler blijkt: “*Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*”^{54,55}

⁵⁰ OSWALD SPENGLER, a.w., 74-75.

⁵¹ OSWALD SPENGLER, a.w., 74.

⁵² OSWALD SPENGLER, a.w., 405.

⁵³ OSWALD SPENGLER, a.w., 1193.

⁵⁴ OSWALD SPENGLER, a.w., 1195.

⁵⁵ OSWALD SPENGLER, a.w., 1190-1195.

Der Untergang des Abendlandes en het christendom

In *Der Untergang des Abendlandes* gaat Spengler uitvoerig in op religie en de plaats van religie binnen het levenscyclische proces van een cultuur. Spengler behandelt twee typen religie, namelijk religie op microkosmisch en op macrokosmisch niveau. De microkosmische opvatting van religie van Spengler heeft betrekking op de individuele invulling van religie, terwijl de macrokosmische opvatting van religie betrekking heeft op religie als maatschappelijk fenomeen binnen een cultuur. In dit stuk zal ik met name de macrokosmische visie van Spengler weergeven en ik zal mij meer in het bijzonder toespitsen op de positie van het christendom binnen de cultuur. Daarnaast zal ik kort aandacht besteden aan de microkosmische opvatting van Spengler over religie.

Spengler werkt tevens met een eigen indeling van culturen. Het christendom is in zijn ogen ontegenzeggelijk een onderdeel van de Magiaanse cultuur. Spengler legt uit dat het christendom middels een pseudo-morfologisch proces ook onderdeel wordt van de Faustische en dus de Westerse cultuur.

Daar Spengler in beide delen van *Der Untergang des Abendlandes* het christendom ter sprake brengt is het lastig om aan de hand van de tekst een eenduidig beeld te geven van zijn opvattingen. Ik zal het christendom dan ook uitleggen aan de hand van belangrijke thema's binnen het werk en ik zal mij vooral richten op de verhouding van het christendom binnen de Magiaanse cultuur ten opzichte van de Faustische cultuur. Dit betekent dat met name het tweede deel van *Der Untergang des Abendlandes* ter sprake komt.

A. Religie als onderdeel van cultuur

Ethiek en religie zijn nauw met elkaar verbonden. Spengler is van mening dat iedere cultuur binnen zijn cyclische levensloop de beschikking moet hebben over een eigen stelsel van apodictische regels. Deze regels komen tot stand middels de kenmerkende eigenschappen of ziel van een cultuur zoals Spengler het noemt. De uitvoering van het tot stand brengen van een moraalstelsel is volgens Spengler religie. Religie is echter meer. Spengler zegt daar zelf over:

“Jede Seele hat Religion. Das ist nur ein andres Wort für ihr Dasein. Alle lebendigen Formen, in denen sie sich ausspricht, alle Künste, Dogmen, Kulte, metaphysische, mathematische Formenwelten, jedes Ornament, jede Säule, jeder Vers, jede Idee ist im Tiefsten religiös und muß es sein. Von nun an kann es das nicht mehr sein. Das Wesen aller Kultur ist Religion ...”⁵⁶

Met andere woorden, de vorming van een nieuwe cultuur vindt plaats volgens een levenscyclisch patroon zoals Spengler dat in kaart heeft gebracht. De wijze waarop een cultuur tot stand komt wordt gelegitimeerd en ingevuld door specifieke religieuze opvattingen. Iedere cultuur heeft derhalve de beschikking over een eigen religie. Dit is Spenglers opvatting over religie op macroniveau. Spengler heeft echter een opvatting over religie op microniveau. Hij verwoordt het als volgt:

“Religion nennen wir das Wachsein eines Lebewesens in den Augenblicken, wo es das Dasein überwältigt, beherrscht, verneint, selbst vernichtet”⁵⁷

⁵⁶ OSWALD SPENGLER, a.w., 458.

⁵⁷ OSWALD SPENGLER, a.w., 880.

De mens dient zich op de een of andere manier te verhouden tot de werkelijkheid om hem heen. Op het moment dat men zich daarvan bewust is, doet religie haar intrede. Religie is een antwoord om de verhouding tussen mens en werkelijkheid te bevatten.

I. De Magiaanse religie

Uit het voorgaande blijkt dat iedere cultuur zijn eigen vormen van religie heeft. Het christendom hoort in dit kader ontegenzeggelijk tot de Magiaanse cultuur. Tot de Magiaanse cultuur behoren ook het jodendom en de islam, en nog tal van andere religies, zoals het manicheïsme of het mithraïsme. Spengler gaat niet zo ver om al deze vormen van religie tot één religie te reduceren, maar noemt het wel de groep van Magiaanse religies. Het is volgens Spengler dan ook niet mogelijk om deze religies los van elkaar te zien, laat staan los van elkaar te bestuderen.⁵⁸

Verschillende religies delen de heilige geschriften, zoals het Oude Testamant binnen het jodendom en het christendom of wijzen het expliciet af zoals het marcionisme hetzelfde testament afwijst⁵⁹. Ook haalt Spengler verhalen aan die binnen verschillende stromingen gedeeld worden, zoals de verzoeking van Jezus. Dit verhaal is eveneens bekend binnen de leer van Zarathustra.⁶⁰

II. Kenmerken van de Magiaanse religie

Volgens Spengler zijn er een aantal kenmerken verbonden aan de Magiaanse religies waarmee zij fundamenteel afwijken van de kenmerken binnen de faustische cultuur. Ik behandel afwijkende kenmerken:

i. *Consensus*

Binnen de Magiaanse religies is een sterke behoefte aan eenstemmigheid. Er is tevens een behoefte aan een autoriteit die dogmatische waarheden bevestigen en zo nodig beslechten kan. Dit kenmerk is niet enkel van toepassing op de religies binnen de Magiaanse cultuur, maar doorspekt de cultuur in zijn algemeenheid. Spengler schrijft er over:

„Das [Begriff von Consensus] gilt in dieser Kultur allgemein und nicht nur vom Dogma, sondern auch vom Recht und vom Staate überhaupt: Die islamische Gemeinschaft umfaßt wie die des Porphyrios und Augustin die ganze Welthöhle, das Diesseits wie das Jenseits, die Rechtgläubigen wie die guten Engel und Geister, und in dieser Gemeinschaft bildet der Staat nur eine kleinere Einheit der sichtbaren Seite, deren Wirksamkeit also durch das Ganze geregelt wird. Eine Trennung von Politik und Religion ist also in der magischen Welt theoretisch unmöglich und widersinnig, während der Kampf zwischen Staat und Kirche auch der Idee nach in der faustischen Kultur notwendig und ohne Ende ist. Weltliches und geistliches Recht sind schlechthin dasselbe.”⁶¹

ii. *Dualisme*

De groep van Magiaanse religies is dualistisch van aard. In alles klinken dualistische gedachten door als lichaam en geest op microcosmisch niveau, en goed en kwaad op meer macrocosmisch niveau. Spengler beschouwt dit dualistische gedachtegoed als een van de prominente elementen van de Magiaanse ziel.

⁵⁸ OSWALD SPENGLER, a.w., 862.

⁵⁹ OSWALD SPENGLER, a.w., 833.

⁶⁰ OSWALD SPENGLER, a.w., 863.

⁶¹ OSWALD SPENGLER, a.w., 854.

iii. **Onderwerping aan God**

Binnen het concept van Magiaanse religies is de mens onvoorwaardelijk onderworpen aan God. Dit heeft een tweetal consequenties voor het Magiaanse mensbeeld. Ten eerste, het ik en wat het ik verlangt zijn ten opzichte van het Goddelijke irrelevant. Iedere poging om het ik te profileren wordt binnen de Magiaanse cultuur als zondig ervaren. Het ik is niet vrij. Een tweede consequentie is dat er geen causale verbanden bestaan tussen bijvoorbeeld zonde en straf. Er is louter God als oorzaak. Spengler zegt daarover:

„Die Naturgesetze sind nichts für immer Gegebenes, das Gott nur durch ein Wunder aufheben kann, sondern gewissermaßen der Gewohnheitszustand des selbtherrlichen göttlichen Wirkens und ohne innere – logische, faustische – Notwendigkeit. Es gibt in der ganzen Welthöhle nur eine Ursache, die allen sichtbaren Wirkungen unmittelbar zugrunde liegt, die Gottheit, die selbst keine Gründe für ihre Handlungen mehr hat. Über solche Gründe auch nur nachzudenken ist Sünde.”⁶²

iv. **Het Magiaanse concept van heil**

Uitgangspunt van Spengler is de, in essentie islamitische gedachte, van genade zoals deze is uitgewerkt door Augustinus van Hippo. Genade is afkomstig van God en God alleen. De mens kan enkel genade ontvangen. Genade heeft een goddelijke oorsprong en kan enkel indalen in de menselijke *pneuma*. De genadeleer van Augustinus staat haaks op de Faustische opvatting van berouw. Het staat haaks op de Faustische ideeën van vrijheid van wil en rede. Vroege Faustische denkers als William van Ockham en Spinoza hebben moeite om zich te ontworstelen aan de ‘onverbidelijke logica’⁶³ van de genadeleer van de in oorsprong Arabische theoloog Augustinus.⁶⁴

III. Jezus

Spengler besteedt in *Der Untergang des Abendlandes* ruimschoots aandacht aan de historische Jezus en het onderscheid tussen de historische Jezus en de religieuze Jezus. Historisch gezien is het voor Spengler een kwalijke aangelegenheid om in opstand te komen tegen het gelegitimeerde gezag. Jezus kwam in opstand tegen dat gezag en in de ogen van Spengler was een kruisiging dan ook het vanzelfsprekende gevolg. Religieus gezien is de kruisiging de wil van God en is de kruisiging een uiting van de belofte van verlossing.

Credo quia absurdum concludeert Spengler in het licht van de kruisiging van Jezus en de daarbij horende tegenstelling tussen historiciteit en religiositeit. Religie is in zijn ogen dan ook louter metafysisch. Het is nochtans geen metafysica van kennis en argumenten, maar een doorleefde metafysica van ervaringen; het ondenkbare als zekerheid en het bovennatuurlijke als historische gebeurtenis^{65,66}

Een ander aspect van het leven van Jezus is een voorbeeld van historische pseudomorfologie. Het christendom zoals dat aan het Avondland is overgeleverd is Paulinisch van aard. Het is Paulus die de vorm van het bestaan van Jezus opneemt en er een mee wordt. Echter de vorm wordt door Paulus op een zodanige wijze ingevuld en veranderd dat de volgelingen van Jezus

⁶² OSWALD SPENGLER, a.w., 850-851.

⁶³ OSWALD SPENGLER, a.w., 852.

⁶⁴ OSWALD SPENGLER, a.w., 851-853.

⁶⁵ OSWALD SPENGLER, a.w., 821.

⁶⁶ OSWALD SPENGLER, a.w., 820-823.

zich er niet langer in kunnen herkennen. De resultaten zijn dat het Paulinische christendom de Griekse taal gaat gebruiken en dat het zich enkel op het westen richt.

IV. De strijd binnen het christendom en het einde van de theologie

Spengler geeft een uitgebreide geschiedenis van het christendom. Al snel na het ontstaan valt het christendom uiteen in drie grote stromingen. In het zuiden ontwikkelde zich bijvoorbeeld het montanisme, waarbij een belangrijk thema het geloof in een spoedige wederkomst van Christus was. In het oosten speelden bijvoorbeeld de nestorianen en de ebionieten een belangrijke rol van betekenis. Het westen werd vooral gedomineerd door het paulinische christendom. Tot het einde van de tweede eeuw speelt het Paulinische christendom slechts een rol in de marge. Volgens Spengler verandert dit halverwege de derde eeuw. Het christendom in het westen begint te groeien en een belangrijke rol te spelen. De hang naar consensus leidt tot een poging om een aantal twistpunten op te lossen. De belangrijkste twee punten zijn de twee-naturenleer en de *homoousia*. Middels enkele concilies konden de problemen echter niet worden opgelost. Het zou uiteindelijk leiden tot een onherstelbare breuk tussen de verschillende christelijke stromingen in het oosten, zuiden en westen.⁶⁷

Het Magiaanse christendom weet in het westen nog wel het momentum van creativiteit vast te houden, maar met de sluiting van de academie te Athene in 529 door Justinianus I komt daar echter wel een einde aan. De leer wordt vastgelegd en de dogma's gefixeerd. Het patroon herhaalt zich ook binnen de Faustische cultuur. Vanaf 1000 weet het christendom zich middels het proces van de pseudomorfolgie een plaats te bemachtigen binnen de Faustische cultuur. Hiermee wordt bedoeld dat de christelijke hoofdlijnen in tact blijven, maar de overige religieuze invulling een overwegend Faustisch karakter krijgt. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de nadruk op het individu, terwijl de Magiaanse cultuur de nadruk voornamelijk op gemeenschap legt. De *religiöse Schöpferkraft*⁶⁸ wordt echter na het Concilie van Trente en de *Confessio Augustana* te Augsburg tot stilstand gebracht. De leer is voltooid en wordt dan definitief vastgelegd.⁶⁹

V. Reformatie

Spengler is van mening dat binnen iedere cultuur het begrip reformatie dezelfde betekenis heeft, en namelijk betekent dat religie wordt teruggebracht tot de zuiverheid van het originele idee, zoals zich dat in het ontstaan van het christendom heeft gemanifesteerd. Een belangrijke rol binnen het denken van Spengler is weggelegd voor Luther. De genadeleer van Augustinus kon worden vervangen door een mystieke ervaring van innerlijke absolutie, mogelijk gemaakt door *sola fide*. Luther maakte ook een einde aan rol van de priester als intermediair tussen de mens en het oneindige. Door deze beide elementen werd de Faustische mens volledig bevrijd van de Magiaanse erfenis.

VI. De toekomst van het christendom - "Zweite Religiosität"

Als de periode van civilisatie is aangebroken, zal ook de wijze waarop religie is vormgegeven veranderen. Spengler spreekt hier over "zweite Religiosität". Weliswaar heeft het stadium van de civilisatie al zijn intrede gedaan in zijn tijdperk, toch is Spengler er van overtuigd dat de tweede religiositeit nog een aantal generaties op zich zal laten wachten. Het zal samenvallen als tegenhanger van het caesarisme.

⁶⁷ OSWALD SPENGLER, a.w., 875-880.

⁶⁸ OSWALD SPENGLER, a.w., 880.

⁶⁹ OSWALD SPENGLER, a.w., 876-880.

Alvorens hij aan de uitleg toekomt, rekt Spengler af met verschillende modernistische stromingen en hij beschuldigt hen van een instrumentaal beeld van natuur en een verlangen om terug te keren naar de natuur. Hij verwoordt het als volgt:

“Er zeichnet das Naturbild so, daß man es gebrauchen kann. Das Schicksalhafte wird als Evolution, Entwicklung, Fortschritt mechanisiert und mitten in das System gestellt, der Wille ist ein Eiweißprozeß, und alle diese Lehren, nenne man sie Monismus, Darwinismus, Positivismus, erheben sich damit zu einer Zweckmäßigkeitmoral, die dem amerikanischen Geschäftsmann und englischen Politiker ebenso einleuchtet wie dem deutschen Fortschrittsphilister und die im letzten Grunde nichts ist als eine intellektuelle Karikatur der Rechtfertigung durch den Glauben.”⁷⁰

Voor Spengler zijn dit louter tekenen dat het rationalisme zijn bekoring verliest en plaats maakt voor een gevoel van hulpeloosheid. Het grenzeloze optimisme dat voortkwam uit de Verlichting is verdwenen. De cultuur bezit niet langer de religieuze scheppingskracht die het bij het ontstaan bezat. Syncretisme doet zijn intrede. Deze aspecten zorgen er wel voor dat de contouren van de primitieve religie, het grote thema, waar de cultuur ooit mee begon, zichtbaar worden en op de voorgrond treden. Spengler ziet dit bevestigd worden in de opkomst van allerlei culten, sekten, gemeenschappen en kerken. Religies hebben niet langer het vermogen om een innerlijke cohesie te bewerkstelligen. Zij zullen louter een samenhang in praktische vragen kunnen voortbrengen. Zijn conclusie is duidelijk: met de ondergang van het Avondland, is ook het christendom gedoemd om te verdwijnen. De cultuur maakt plaats voor een nieuwe cultuur en zij scheidt tevens een eigen nieuwe religie. Wellicht neemt de nieuwe cultuur de contouren van het christendom over, maar de invulling zal per definitie eigentijds zijn. Het verschil met voorgaande culturen is echter dat de Faustische cultuur zich bewust is van haar eigen ondergang.⁷¹

⁷⁰ OSWALD SPENGLER, a.w., 940.

⁷¹ OSWALD SPENGLER, a.w., 939-960.



Inleiding

Zoals al eerder is vermeld stamt het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* uit 1919, gevolgd door het tweede en tevens laatste deel in 1922. Ik wil met name de opvattingen van Spengler over religie afzetten tegen de opvattingen van een tijdgenoot. Deze tijdgenoot is Karl Barth en het werk van Spengler wordt in het kader van deze thesis vergeleken met de opvattingen over religie van Barth zoals deze voortkomen in de Tambach-rede.

Binnen dit hoofdstuk begin ik met een biografische schets van het leven van Barth. Dit wordt gevolgd door een algemene beschrijving van het denken van Barth. Tenslotte ga ik inhoudelijk in op de theologie achter de Tambach-rede.

Voor dit hoofdstuk maak ik gebruik van *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten* van Eberhard Busch¹ en *De christen in de maatschappij, Karl Barth, 1919*, van Friedrich Wilhelm Marquardt²

Biografische schets van het leven van Karl Barth

Eberhard Busch hanteert in zijn werk, *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*, een uitgebreide indeling van het leven van Barth, bestaande uit tien perioden. In het kader van deze thesis is een dergelijke indeling overbodig. Ik hanteer een drievoudige indeling. Ten eerste, de periode vanaf de geboorte van Karl Barth tot en met zijn tijd als student theologie (1886 – 1911). Vervolgens de periode waarin Barth werkzaam is als predikant (1911 – 1921). Ten slotte volgt de periode van Barth als wetenschapper (1921 – 1968).

1. 1886 – 1911: Scholier en student

Karl Barth wordt op 10 mei 1886 in Bazel geboren. Hij is de oudste van vijf kinderen van het echtpaar Johann Friedrich ('Fritz') Barth en Anna Katharina Sartorius. Zijn vader was sinds het begin van 1886 docent aan het seminarie te Bazel waar 'schriftgetrouwe' predikanten werden opgeleid als tegenhanger van de verschillende liberale opleidingen.³ Er is niet echt sprake van een predikantenfamilie, maar links en rechts in de familie zijn wel de nodige predikanten te vinden.

In 1889 verhuisde het gezin Barth naar Bern, alwaar Fritz Barth een aanstelling had verworven als hoogleraar dogmatiek aan de theologische faculteit van de universiteit en waar hij hij een aanstelling kreeg als godsdienstleraar aan de Lerberschool. De verbetering van de maatschappelijke positie stelt de familie in staat om binnen enkele jaren te verhuizen binnen Bern naar een andere woning. Fritz Barth maakte weliswaar gestaag carrière, maar vanwege de inname van een min of meer neutrale positie binnen de toenmalige strijd tussen de positieve theologie en de liberale theologie, blijven mogelijkheden om een aanstelling te verkrijgen aan andere universiteiten, zoals de universiteit van Halle, achterwege. De neutrale positie wordt door Fritz Barth bewerkstelligd door een gedegen wetenschappelijke verantwoording te geven voor de theologie.⁴ Enige uitleg over de twee stromingen binnen de theologie is hier op zijn plaats. Fritz Barth wordt gerekend tot de stroming van de positieve theologie, ondanks zijn pogingen om een min of meer neutrale positie in te nemen. De positieve theologie is een voortvloeiende uit de reformatie

¹ EBERHARD BUSCH, *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*, Nijkerk, Uitgeverij G.F. Callenbach b.v., 1978.

² FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, *De christen in de maatschappij, Karl Barth, 1919*, Zeist, Stichting Studententpers Nijmegen, 1978.

³ EBERHARD BUSCH, a.w., 13-19.

⁴ EBERHARD BUSCH, a.w., 13-24.

en het uitgangspunt van deze theologie is dat niet wij God niet kunnen kennen, maar dat het onze kennis ver overstijgt. De enige bron om tot iets van kennis te komen omtrent God is gelegen in de Bijbel. De liberale theologie is daarentegen een voortvloeiende uit de Verlichting en het opkomende humanisme. Binnen deze theologie is ruimte voor een meer individuele benadering van geloven en wordt Jezus Christus beschouwd als voorbeeld, dat navolging verdient.

In Bern bezoekt Karl Barth de Lerberschool waar zijn vader in eerste instantie godsdienstleraar is en vervolgens conrector is. Karl Barth is nooit graag naar school gegaan. Zelf zegt Barth daarover: “De programma’s en de eisen van het gymnasium heb ik als een noodzakelijk kwaad ondergaan”⁵. Hoewel Barth klaarblijkelijk met de nodige tegenzin het gymnasium heeft doorlopen, weet hij in 1904 zijn eindexamen goed af te sluiten.

Naast school wordt er binnen het gezin Barth de nodige aandacht besteed aan muziek en literatuur. In 1897 treedt Barth toe tot het Berner Cadettenkorps. Hier ontvangt hij een behoorlijke militaire opleiding. “Toen hij later – in 1905 – naar de recruteschool zou gaan, werd hij om gezondheidsredenen (vooral vanwege bijziendheid) uit de militaire dienst ontslagen.”⁶ In deze periode begint Barth ook meer en meer gedichten te schrijven waarbij hij vooral putte uit het werk van Friedrich Schiller en uit talloze geschiedkundige oorlogsboeken.⁷

Al met al kent Barth een gelukkige jeugd, waarin hij weliswaar streng wordt opgevoed. Hij groeit op tot een sociaal betrokken persoonlijkheid. Op de avond van de dag van zijn *Konfirmation* besluit de dan zestienjarige Barth om theoloog te worden. Op 17 oktober 1904 begint hij aan deze opleiding aan de universiteit van Bern. Reden hiervoor zijn niet gelegen in zielzorg, preken en dergelijke, maar “vooral in de hoop dat ik tijdens mijn studie tot de realisering van een mij voor de geest staand wezenlijk verstaan van de geloofsbelijdenis zou komen.”⁸

Hoewel Fritz Barth een neutrale positie nastreeft binnen de theologie tussen enerzijds de positieve stroming en anderzijds de liberale stroming, wordt hij in het algemeen toch gerekend tot de positieve stroming. Hij stuurt en adviseert zijn zoon Karl dan ook in de richting van de positieve theologie. In de eerste fase van de opleiding van Barth speelt dit nog geen al te belangrijke rol van betekenis. Vermeldenswaardig in deze fase zijn een drietal aspecten. Ten eerste is er de fascinatie van Barth voor de *Kritik der praktischen Vernunft* van Kant. Het leidt bij Barth tot de conclusie dat religie iets eenvoudigs is en dat de goddelijke waarheid geen complexe aangelegenheid is. Ten tweede is Barth een actief lid van de studentenvereniging Zofingia. Tenslotte is er zijn interesse in de sociale problematiek; hij is vooral gericht op een groeiende kloof tussen rijk en arm, en kapitaal en arbeid.

Op 17 oktober 1906 sloot Barth het propedeutisch examen met goed gevolg af en kon hij vanaf dan elders zijn studie vervolgen. Zelf wilde Barth naar Marburg, maar zijn vader was een voorstander van een vervolg in Halle dan wel Greifswald. Het werd uiteindelijk het neutrale Berlijn. In Berlijn komt Barth echter in contact met Adolf (von) Harnack, een gerenommeerd kerkhistoricus. Harnack hoort in de lijn van de liberale theologie thuis en is stellig van mening dat kerkgeschiedenis in alle vrijheid beoefend dient te worden. Ook komt Barth in contact met het denken van Schleiermacher en raakt zeer geïnteresseerd in het werk van de liberale theoloog Wilhelm Herrmann. Barth verwijderd zich steeds verder van de standpunten van zijn vader en de positieve filosofie. Het leidt er toe dat Barth op sterke aandrang van zijn vader zijn studie vanaf oktober 1907 vervolgt in Tübingen. Wellicht heeft Fritz Barth vrij snel geconcludeerd dat dit niet de oplossing was en Karl krijgt in april 1908 toestemming om verder te gaan in Marburg. Hier volgt Barth colleges dogmatiek bij Herrmann. Op 28 oktober 1908 slaagt Karl Barth voor het doctoraalexamen. Een week later wordt hij plechtig bevestigd in het ambt als dominee door zijn vader in de Münsterkerk te Bern.

⁵ KARL BARTH, *Autobiografische teksten*, Münster, Fakultätsalbum der Evangelische Theologie Fakultät Münster, 1927. In EBERHARD BUSCH, a.w., 25.

⁶ EBERHARD BUSCH, a.w., 31.

⁷ EBERHARD BUSCH, a.w., 31.

⁸ Studie en onderzoek aan de universiteit van Bazel, *Systematische theologie*, Bazel, Universiteit van Bazel, 1967. In: EBERHARD BUSCH, a.w., 36.

Barth heeft echter nog niet de behoefte om direct in het pastorale veld aan het werk te gaan. Hij besluit aan de slag te gaan op de redactie van het in Marburg verschijnende tijdschrift *Christliche Welt* onder leiding van professor Martin Rade. Daarnaast volgt hij verschillende colleges en probeert hij middels verdere verdieping van Kant en Schleiermacher te komen tot een goed fundament van de theologie.⁹

In 1909 begint Barth aan de kerkelijke praktijk. Op 6 september treedt hij in dienst als hulpprediker in de Duitstalige gemeente van de nationale kerk in Genève. Hij gaat als een moderne en liberale theoloog aan de slag. Hij zal deze functie twee jaar lang vervullen.¹⁰

2. 1911 - 1921: predikant

Op 3 juli 1911 betreft Barth de pastorie in de arbeidersgemeente Safenwil in het kanton Aargau. Safenwil is een kleine gemeente met ruim 1600 inwoners. Het werk bestaat voornamelijk uit preken, catechisaties en Bijbellezingen voor zowel de gemeente als ook voor verenigingen, waaronder vereniging van geheelonthouders.

In deze periode neemt Barths belangstelling om de liberale theologie verder te verdiepen af. Hiervoor geeft Busch een tweetal redenen die hierbij een rol van betekenis spelen. Ten eerste komt in 1912 de vader van Barth op 55-jarige leeftijd te overlijden. Dit biedt Karl de mogelijkheid om voor het eerst objectief naar zijn vader te kijken en ook waardering te krijgen voor zijn vader als theoloog. Ten tweede raakt Barth geïnteresseerd en actief binnen de arbeidersbeweging en kiest hij politiek gezien de kant van het socialisme.¹¹

Het privéleven van Barth verandert in deze periode nog meer als hij op 27 maart 1913 in het huwelijk treedt met Nelly Hoffman. Een jaar later wordt het gezin verder uitgebreid als op 13 april 1914 dochter Franziska wordt geboren. Uiteindelijk zullen uit dit huwelijk nog vier zonen worden geboren worden.

Een ander belangrijk aspect uit de tijd dat Barth werkzaam is als predikant, is de aanwezigheid van zijn vriend Eduard Thurneysen enkele dorpen verderop. Thurneysen is als predikant werkzaam in Leutwil sinds 1 juni 1913. Binnen hun vriendschap wordt de theologie levend gehouden. Ook komt Barth middels deze vriendschap in contact met andere theologen, zoals Paul Wernle, Hermann Kutter, Leonard Ragaz en anderen.¹² Middels Kutter en Ragaz komen zowel Barth als Thurneysen in contact met de religieus-socialistische beweging van Zwitserland.

Op 1 augustus 1914 breekt de Eerste Wereldoorlog uit. Een groot aantal inwoners van Safenwil wordt opgeroepen voor de grensbewaking. Barth wordt tot zijn spijt echter niet opgeroepen. De Eerste Wereldoorlog geldt voor Barth als een schok, maar het meest schokkende voor hem waren de *Ideen von 1914*. Binnen deze beweging speelden Duitse wetenschappers in op de nationalistische sentimenten en zij konden nadrukkelijk worden beschouwd als een pro-oorlog beweging. Tot de ondertekenaars van een van de voornaamste publicaties van de *Ideen von 1914*, namelijk het *Manifest der 93* behoorden onder andere Adolf van Harnack en Wilhelm Herrmann, docenten van wie Barth les van had gehad en die hij zeer respecteerde. Barth concludeerde dat door hun "ethisch falen ... ook hun exegetische en dogmatische veronderstellingen niet in orde konden zijn"¹³. Het was het begin voor Barth van een toenemende kritische houding ten opzichte van de liberale theologie. Ook het Europese socialisme, dat zich zonder noemenswaardig verzet had overgegeven aan nationalistische gevoelens en aan de oorlogsideologie, kon rekenen op de nodige kritiek van Barth. Toch zou Barth zich in de lijn van zijn karakter, aldus Busch, soli-

⁹ EBERHARD BUSCH, a.w., 50-52.

¹⁰ EBERHARD BUSCH, a.w., 56-59.

¹¹ EBERHARD BUSCH, a.w., 66-71.

¹² EBERHARD BUSCH, a.w., 71-78.

¹³ KARL BARTH, *Autobiografische teksten IX*, Münster, Fakultätsalbum der Evangelische Theologie Fakultät Münster, 1927, 4. In EBERHARD BUSCH, a.w., 79.

dair verklaren aan het socialisme. Op 26 januari 1915 wordt Barth lid van de sociaaldemocratische partij. Over de reden hiervoor zegt Barth zelf:

“Elke zondag over de laatste dingen te spreken, kon ik het mij niet meer veroorloven persoonlijk boven de huidige slechte wereld in de wolken te zweven; er moest nu getoond worden dat het geloof in het hoogste het werken en het lijden in deze onvolmaakte wereld niet uit- maar insluit.”¹⁴

De theologische zekerheden waarmee hij de universiteit had verlaten waren aan het wankelen gebracht. Ook de sociale opvattingen die hij tot dan toe als zekerheden had leren ervaren waren aan verandering onderhevig. Vanaf 1915 begint Barth aan een zoektocht naar een basis om weer vooruit te komen als predikant en om vooruit te komen binnen de theologie.

Via Thurneysen komt Barth in contact met Christoph Blumhardt. In het denken van deze theoloog vindt Barth een aanzet tot een herinterpretatie van zijn werk als predikant en van de theologie. Blumhardt brengt een spanning aan in geloven door enerzijds uit te gaan van “ijverig zoeken van de mens naar tekenen en doorbraken van het Rijk Gods” en anderzijds van “het stil, geduldig wachten op God, op het alleen door Hemzelf te verrichten en alles beslissende handelen”¹⁵. Door alle nationalistische en politieke sentimenten die spelen voorafgaand en tijdens de Eerste Wereldoorlog is God verhuisd naar het tweede plan. Voor Barth is het van belang dat God wederom een centrale plaats gaat innemen.¹⁶

De aanzet die door Blumhardt wordt gegeven leidt bij Barth tot een belangrijke en fundamentele ontdekking: “Dat alleen al het herkennen van de principiële *moeilijkheid* om over God te spreken als zodanig een objectief herkennen van *God* is”¹⁷. Busch spreekt in dit kader over een “diep ingrijpende ommekeer in zijn theologiseren tot dan toe”¹⁸. Voor Barth leidt het tot een cruciale vraag:

“Van meet af aan was mijn probleem, hoe men op grond van de veronderstelling *dat* God bestaat verder moet denken, wat ik als predikant op grond van deze veronderstelling nu eigenlijk zeggen moet ...”¹⁹

Barth vervolgt verder:

Wordt de zaak niet dan pas levensgevaarlijk *wanneer* en *omdat* God bestaat, omdat de beslissende vraag zich dan tegen onszelf keert, daar dan het beginnen *en* het verder komen, de ‘sceptis’ *en* de vermeende moed om te geloven, ... kortom het hele zichzelf en vanuit zichzelf zijn op de weegschaal gelegd en uiteindelijk te licht is bevonden worden ...”²⁰

Samen met Thurneysen komt Barth tot de conclusie dat ten behoeve van de prediking, de catechisatie en de zielzorg een geheel nieuwe theologische grondslag noodzakelijk is²¹. Waarschijnlijk om zijn gedachten te ordenen, begint Barth aan de eerste *Römerbrief* (1919). Zelf geeft Barth aan dat het gebruik van de bijbel en het nadenken over de Bijbel, en in dit geval de brief aan de Romeinen, inzicht zou verschaffen in de gezochte nieuwe grondslag voor de theologie. Het helpt Barth om twee gedachten onder woorden te brengen. Ten eerste, mensen mogen nimmer

¹⁴ KARL BARTH, *Briefwisseling van Karl Barth met Eduard Thurneysen, 1914 – 1921*, Siebenstern Theologische Bücherei 71, 1966.

¹⁵ EBERHARD BUSCH, a.w., 82.

¹⁶ EBERHARD BUSCH, a.w., 82-83.

¹⁷ EBERHARD BUSCH, a.w., 88.

¹⁸ KARL BARTH, *Brieven aan Peter Barth*, 29.4.32. In: EBERHARD BUSCH, a.w., 88.

¹⁹ KARL BARTH, *Brieven aan Peter Barth*, 29.4.32. In: EBERHARD BUSCH, a.w., 88.

²⁰ EBERHARD BUSCH, a.w., 88.

²¹ EBERHARD BUSCH, a.w., 90.

het standpunt van God tot hun partijstandpunt maken. Hiermee levert Barth indirect kritiek op het individualisme; uitgangspunt voor Barth is namelijk de openbaring van God aan de gemeenschap. Het individu is onderdeel van en ondergeschikt aan de gelovige gemeenschap. Tevens staat hij een herwaardering van alle waarden voor. Ten tweede, het koninkrijk Gods is een nieuwe fase enkel en alleen mogelijk door de werkzaamheid van God en is geen verdere ontwikkeling van de huidige mogelijkheden gebaseerd op menselijke pogingen.²²

Door deze gedachten neemt Barth steeds verder afstand van de religieus-socialisten en het gedachtegoed van zijn voormalige liberale docenten. Hij is daarmee niet langer de leerling van, maar een zelfstandig theoloog geworden. Tot dan toe had Barth zijn ideeën feitelijk voor zich zelf geordend en waren ze louter bestemd voor een zeer klein publiek. Dat veranderde toen Barth de lezing *De christen in de maatschappij* hield in Tambach (1919). De impact was overweldigend; het was de juiste rede op de juiste moment. Er was een besef dat dingen moesten veranderen of moesten worden hergewaardeerd. Vooroorlogse opvattingen over kerk, geloven en dergelijke bleken niet langer voldoende. Er was verandering nodig en Barth leverde precies dat. Ik zal een nadere toelichting hier achterwege laten, om daar verderop in dit hoofdstuk op terug te komen.

3. 1921 - 1968: hoogleraar

Na de Tambach-rede begint Barth de *Römerbrief* (1922) te herschrijven. Hij is van mening dat hetzelfde in andere bewoordingen nogmaals gezegd dient te worden. De eerste versie van dit werk is echter de aanleiding dat Barth een aanbod krijgt om een met behulp van Amerikaanse Presbyterianen opgerichte bijzondere leerstoel voor gereformeerde theologie te bekleden. Barth gaat op het aanbod in en begint in oktober 1921 aan de universiteit van Göttingen.

In Göttingen werkt hij zijn ideeën verder uit en zal daarmee de grondlegger van de dialectische theologie worden. Deze vorm van theologie gaat in op de spanning wat over God is te zeggen. Tijdens een van de vele lezingen legt Barth het als volgt uit:

“Wij moeten als theologen over God spreken. Maar wij zijn mensen en kunnen als zodanig niet over God spreken. Wij moeten het een en ander weten: ons moeten en ons niet kunnen, en juist daarmee aan God de eer geven.”²³

Hij besluit deze lezing met een belangrijke vraag omtrent de dialectische theologie:

“Kan en moet de theologie ooit verder komen dan de inleiding tot de christologie?” [Barth vervolgt met het antwoord.] “Het zou immers ook kunnen zijn dat met de inleiding *alles* is gezegd. Want alles – ook het ‘dialectische’ spreken over God – kan niet ‘het Woord Gods’ uitdrukken, maar kan het slechts aanduiden. Zeker, wie ‘Jezus Christus’ zegt, die mag niet zeggen ‘het zou kunnen zijn’, maar: het *is*. Wie van *ons* is echter in staat ‘Jezus Christus’ te zeggen? Dat is namelijk ‘een *nieuw* gebeuren, waarheen *geen* weg leidt, waarvoor de mens *geen* orgaan heeft. Want de weg en het orgaan zijn zelf het nieuwe’.”

In het tijdschrift *Zwischen den Zeiten*, dat hij samen met Thurneysen opricht, krijgt Barth een podium waarop hij zijn opvattingen over de dialectische theologie verder uit kan werken en toe te lichten. In Göttingen is de relatie tussen Barth en de faculteit verre van optimaal. In 1925 krijgt hij gelukkig het aanbod om in Münster zijn wetenschappelijke carrière voort te zetten. In Münster bekleedt hij de leerstoel dogmatiek en nieuwtestamentische theologie. Hier schrijft hij in 1926 *Christliche Dogmatik*.

²² EBERHARD BUSCH, a.w., 93.

²³ KARL BARTH, *Vortracht – Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924, 158, 178, 165. In: EBERHARD BUSCH, a.w., 130.

In 1930 krijgt Barth de mogelijkheid om Otto Ritschl op te volgen aan de universiteit van Bonn. Het betreft de leerstoel systematische theologie. Het blijkt een vruchtbare periode te zijn. Barth maakt een begin met zijn omvangrijke magnum opus *Kirchliche Dogmatik*. Hij trekt volle collegезalen en heeft het naar zijn zin in Bonn. Als echter in 1933 Adolf Hitler aan de macht komt in Duitsland, komt Barth langzaam maar zeker in de problemen. Er is een strijd gaande binnen de Duitse kerk hoe zich te verhouden tot de staat, in casu Hitler. De Duitse christenen schaarden zich achter het Naziregime, terwijl onder andere Bonhoeffer en Barth zich aan de kant van de belijdende kerk schaarden die bezwaar maakte tegen de nazi's op morele maar ook theologische gronden. Barth is immers van mening dat de kerk nimmer een verlengstuk kan en mag zijn van de staat. Hij uit zijn kritiek vooral in verschillende publicaties. Namens de Belijdende kerk wordt de verklaring van Barmen uitgebracht. In deze theologische verklaring van Barmen, die hoofdzakelijk van de hand van Barth is, neemt hij hiertegen duidelijk stelling. Daarnaast weigert Barth de loyaliteitsverklaring af te leggen. Deze weigering leidt uiteindelijk ondanks verzet van Barth, tot zijn ontslag en uiteindelijk ook tot een spreekverbod. Met name dit laatste is reden voor Barth om enkele collegereeksen te verzorgen in Nederland. Hij geeft deze colleges in zowel Utrecht als Leiden. In 1935 is Barth dan ook naarstig op zoek naar een andere werkomgeving. Op het allerlaatste moment biedt de universiteit van Bazel Barth een plaats aan. Hij zal tot zijn emeritaat in 1962 verbonden blijven aan deze universiteit.

Ondertussen schrijft Barth gestaag door aan het omvangrijke *Kirchliche Dogmatik*, waarin hij de godsleer, de genadeleer en de scheppingsleer nader uitwerkt. Ook is hij bij tal van religieuze initiatieven aanwezig of betrokken, zoals bij de conferentie van de Wereldraad van Kerken in Amsterdam (1948). Ook levert Barth de nodige hulp bij de wederopbouw van Duitsland in onder andere de vorm van het geven van colleges in een nog steeds in puin liggend Bonn in 1946. Ook ontmoet hij een aantal groten der aarde, zoals Albert Schweitzer. Ook binnen de theologie heeft hij de nodige mensen ontmoet, zoals paus Paulus VI, Bonhoeffer, Rahner, Congar en Ratzinger.

Barth sterft in Bazel op 10 december 1968 op 83-jarig leeftijd.

Karl Barth en de Tambach-rede

Na een schets van de biografie van Barth te hebben gegeven wil ik mij nu richten op de Tambach-rede. De rede die Barth daar houdt, is een ingrijpende gebeurtenis in zijn leven. Het betekent hoofdzakelijk een verandering van zijn arbeidsterrein van de kerkelijke praktijk naar de theologische wetenschap. Echter, het is zinvol om allereerst de context rond deze conferentie weer te geven.

1. Inleiding

In 1919 treft Duitsland voorbereidingen voor de verkiezingen van de Nationale Vergadering in Weimar. In heel het land brak de verkiezingsstrijd uit. Ook de religieus-socialisten doen mee aan de verkiezingen. In het kader van deze verkiezingsstrijd willen zij dan ook een conferentie organiseren. De initiatiefnemers van deze conferentie zijn vertegenwoordigers van de religieus-socialistische stroming in Duitsland Otto Herpel en Georg Flemmig. Beiden zijn lid van de *Deutsche Demokratische Partei* en daarnaast zijn zij de oprichters van een tijdschrift *Der Christliche Demokrat, Wochenblatt für das evangelischen Haus*, dat voor het eerst verscheen op 29 maart 1919.²⁴ Otto Herpel was bij Karl Barth bekend vanwege enkele publicaties in *Christliche Welt* van Martin Rade.

²⁴ FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, *De christen in de maatschappij, Karl Barth, 1919, Tambach nu*, Zeist, Stichting Studentenpers Nijmegen, 1978, 62-66.

Voor de conferentie stonden drie thema's gepland. Ten eerste 'De christen in de kerk', ten tweede 'De christen in de staat' en tenslotte 'De christen in de maatschappij'. De bedoeling was dat ieder thema door een Zwitser zou worden behandeld in samenwerking met een Duitse coreferent. De Duitse organisatoren hadden voor laatste thema de Zwitserse religieus-socialistische Leopold Ragaz op het oog. Er was in Zwitserland een kleine machtsstrijd gaande tussen Hermann Kutter en Leopold Ragaz enerzijds en Barth en Thurneysen anderzijds. Hetgeen voor de nodige complicaties heeft gezorgd om tot de organisatie van de conferentie te komen. Ragaz moest echter op het laatste moment vanwege gezondheidsredenen de conferentie afzeggen, waarop de rede over 'De christen in de maatschappij' aan Barth toeviel.²⁵

2. De Tambach-rede

De oorspronkelijke titel van de rede luidt: *Der Christen in der Gesellschaft*. Barth heeft deze rede opgebouwd in vijf gedeeltes, waaraan hij geen subtitels heeft toegekend. Hij heeft de delen louter genummerd. Ik wil deze rede behandelen conform de indeling die Barth hanteert.

Deel I - Begrippen

Zoals gezegd luidt de titel van de rede 'De christen in de maatschappij' en Barth zal in het eerste gedeelte van de rede aandacht besteden aan de begrippen uit de titel, namelijk christen en maatschappij.

De Eerste Wereldoorlog is ten tijde van de Tambach-rede bijna twee jaar daarvoor beëindigd. Barth is zich er van bewust dat er binnen de samenleving een verlangen aanwezig is naar maatschappelijke veranderingen. De doelstellingen van zowel Barth, van de religieus-socialisten als van de conferentie staan in het teken van deze veranderingen. De maatschappij is voor Barth een gegeven. Alles en iedereen is deel van de maatschappij, zonder een mogelijkheid om zich daarvan af te zonderen of af te sluiten.

De christen uit de titel van de rede is een verwijzing naar de Christus. Hij zelf legt dit als volgt uit:

“De christen is dat in ons, wat niet wijzelf zijn, maar Christus in ons. Dat 'Christus in ons' in heel zijn Paulinische diepgang betekent geen psychische gegevenheid, geen gegrepen-zijn, overweldigd-zijn of iets dergelijks, maar een vooronderstelling.”²⁶

Dat 'Christus in ons' beschouwt Barth als onderdeel van de mens ongeacht of er nu sprake is van christenen of niet. Vervolgens stelt Barth zich de vraag als Christus in ons is, of Christus dan ook in de maatschappij is. Hoe verhouden de grootheden christen en maatschappij zich tot elkaar en kunnen ze samengebracht worden? Christus laat zich in ieder geval niet seculariseren of klerikaliseren. Met andere woorden, Christus kan geen onderdeel van de wereld gemaakt worden en hij kan niet worden ingezet om de doelstellingen van segmenten van de maatschappij te bijverven. Barth noemt in dit kader de sociaaldemocratie, het pacifisme, Wandervogel, nationale staten en het liberalisme als voorbeelden, die allen menen in naam van Christus te kunnen en mogen handelen²⁷. Daarnaast behoeft Christus geen instituten als bijvoorbeeld de kerk of anderszins een klerikale op- of aanbouw in de maatschappij om zichzelf kenbaar te maken. Christus is een verwijzing naar het goddelijke en Barth beschrijft het goddelijke als:

²⁵ FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 66-75.

²⁶ KARL BARTH, *De christen in de maatschappij*, In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 7.

²⁷ Karl Barth, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 9.

“Het goddelijke is iets totaal, in zich geslotens, iets nieuws van aard, iets verschillends tegenover de wereld. Het laat zich niet aanbrengen, opplakken en aanpassen. Het laat zich niet delen en uitdelen, juist omdat het meer is dan religie. Het laat zich niet toepassen, het wil omverwerpen en oprichten. Het is totaal of het is totaal niets.”²⁸

Christus houdt een belofte in, een mogelijkheid tot vernieuwen van de maatschappij. De beweging om de grootheden christen en maatschappij samen te brengen is niet aan mensen gegeven, maar aan God. Barth ziet een oplossing, slechts één oplossing en die oplossing ligt louter in God zelf. Wat de mens kan doen, aldus Barth is het wat hij het welhaast “priesterlijk bewegen”²⁹ naar deze belofte van God en onze hoop dat dit ooit werkelijkheid wordt. Barth wil in deze rede gezichtspunten aandragen, waaronder dit bewegen moet plaatsvinden.³⁰

Deel II - Plaatsbepaling

In het eerste gedeelte heeft Barth aandacht besteed aan de begrippen christen en maatschappij en heeft hij betoogd dat er sprake is van een beweging van God uit naar mens en derhalve naar de maatschappij. In het tweede gedeelte van zijn rede gaat Barth in op de plaats die wij innemen ten opzichte van deze beweging, maar hij besteedt ook meer aandacht aan de beweging zelf. Het betreft nogmaals een beweging “verticaal van boven ... waarvan de kracht en de betekenis onthuld zijn in de opstanding van Jezus Christus uit de doden.”³¹ “Jezus zei: ‘Ik ben de weg, de waarheid en het leven. Niemand kan bij de vader komen dan door mij.’”³² Christus is daarmee voor Barth het onvoorwaardelijk nieuwe verticaal van boven. De uitspraak van Jezus maakt ons tevens bewust van de onmiddellijkheid van God. Barth herinnert er nogmaals aan dat deze beweging van God uit losstaat van iedere vorm van religie, vroomheid of religieuze beleving. Barth spreekt over bijvoorbeeld religieuze beleving als “een volstrekt afgeleide, secundaire, gebroken vorm van het goddelijke”³³. Het gaat om het bewogen worden door het goddelijke en daarmee “belijden wij het wonder van de openbaring van God”³⁴, zoals Barth het zegt. Het wonder van de openbaring veroorzaakt een onrust die ons kritisch tegenover het leven plaatst. Het wonder kan alleen beantwoord worden met het wonder van het geloof. De mens is niet instaat het menselijke te isoleren van het goddelijke. De goddelijke openbaring zorgt er voor dat de ziel zich haar oorsprong in God herinnert. Dit besef van een oorsprong hebben in het goddelijke stelt de mens in staat het rentmeesterschap over de wereld op zich te nemen en het “medelijdend dragen van de lasten van de tijdgenoten”³⁵. Ontkennen van de goddelijke openbaring is volgens Barth onmogelijk; leven is dan pas leven als het zich laat toetsen aan de kritische houding ingegeven of ingedaald door deze openbaring. Anders is het dood, aldus Barth. Hetzelfde voor samenleven, zonder “geestelijke band, zo ontbreekt hun alles”.³⁶ Verderop in de rede legt Barth bovenstaande nogmaals uit, echter in andere bewoordingen. Hij hanteert dan het begrip *begrijpen* om inzichtelijk te maken hoe de mens zich bewogen weet wanneer hij zich heeft gerealiseerd dat hij in een verticale relatie met God staat. De mens wil begrijpen. Het betreft dan niet alleen de beweging loodrecht van boven of het bewogen worden, maar ook de maatschappij om zich heen. “Begrijpen wil zeggen: in de vreze Gods de hele toestand op je nemen en in de vreze Gods ingaan in de beweging van de tijd. Begrijpen wil zeggen: verge-

²⁸ Karl Barth, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 9.

²⁹ Karl Barth, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 9.

³⁰ Karl Barth, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 5-13.

³¹ Karl Barth, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 13.

³² JOHANNES 14:6, *NBV-vertaling*, Nederlands Bijbelgenootschap, 2004.

³³ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 15.

³⁴ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 17.

³⁵ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 18.

³⁶ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 19.

ving ontvangen om zelf te vergeven.”³⁷ Het stelt ons in staat om “juist als wij door alle vrees, mistroostigheid, scepsis en polemische verlichting tegenover de dingen teruggaan op hun oorsprong in God, gaan wij het punt tegemoet waar het levende woord en de creatieve daad weer van kracht moeten worden.”³⁸ Het houdt ook een vervulling van de belofte in, aldus Barth: “Het laatste woord luidt *Rijk Gods*, schepping, verlossing, voleinding der wereld, door God en in God.”³⁹

Aan het einde van het tweede gedeelte van de rede kan Barth onze positie bepalen in de maatschappij: “Wij staan in de maatschappij als mensen die begrijpen, dus die ingrijpen, die dus aangrijpen, geremd door het heilige, maar niet geheel geremd, afgestoten door het profane, maar niet geheel afgestoten.”⁴⁰

Deel III - rijk Gods

Barth heeft tot nu toe de gehanteerde begrippen uit de titel van de rede verklaard en hij heeft de positie geschetst waarin de mens zich momenteel (1919) bevindt. Hij stelt zich de vraag, als het rijk Gods het laatste woord is, hoe kunnen wij dan nu onze huidige (slechte) maatschappij accepteren? Allereerst geeft Barth echter een filosofische beschouwing van wat hij tot dan toe heeft gezegd. Hij beschouwt zijn betoog vanuit het speculatief idealisme. Het goddelijke dat zich loodrecht van boven openbaart is wezenlijk anders dan de wereld en de mens. Er is sprake van een tegenstelling tussen enerzijds het goddelijke (these) en anderzijds de wereld (antithese). In het rijk Gods wordt de tegenstelling op hegeliaanse wijze *aufgeheben* (synthese). Met andere woorden de synthese zorgt er niet voor dat de these en antithese elkaar niet langer uitsluiten (Fichte), maar de synthese (rijk Gods) heft de tegenstelling tussen these (God) en antithese (wereld) volledig op (Hegel).^{41,42}

Barth gaat verder in op het rijk Gods. Onze huidige wereld moeten wij beamen zoals ze nu is, en niet zoals wij willen dat zij zou zijn, want dat is de wereld die verlost gaat worden. De antithese moet verworden tot de uiteindelijke en oorspronkelijke synthese. Het rijk Gods is een belofte vanuit het goddelijke. De wereld is geen gevangenis voor Barth totdat wij eindelijk vrij worden gelaten en uiteindelijk worden toegelaten tot het rijk Gods. Het goddelijke openbaart zich ook in de wereld en “het is onze taak de wereld te toetsen op haar betrekking tot God.”⁴³ Door de openbaring te her- en erkennen kan zij als richtsnoer dienen om de plaats te bepalen in deze wereld.

De wijze waarop God zich kenbaar maakt aan de wereld is zichtbaar in de Bijbel. Middels talloze gelijkenissen en analogieën laat de Bijbel zien hoe het goddelijke en de belofte zichtbaar kan worden in de wereld, zodanig dat onze wereld gelijkgesteld kan worden aan het rijk Gods. Barth erkent onmiddellijk dat er schrijvers bestaan die werken met vergelijkbare gelijkenissen en analogieën. In dat kader noemt Barth “de fabels van Esopus en Gellert, van de sprookjes van Grimm en Andersen, van de vertellingen van Christoph Schmidt en van de Indische religieuze mythen.”⁴⁴, maar ook noemt hij schrijvers als Dostojewski en Tolstoi.⁴⁵ Toch wijken al gelijkenissen en analogieën van deze schrijvers wezenlijk af van de verhalen uit de bijbel. Er bestaan geen verhalen, buiten de Bijbel, die in staat zijn de dagelijkse beslommingen op “een dergelijk on-

³⁷ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 21.

³⁸ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 21.

³⁹ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 24.

⁴⁰ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 24.

⁴¹ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 24-25.

⁴² PETER JONKERS, *Geschiedenis van de wijsbegeerte, Leereenheden 10-16, Cursusdeel 2*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1991, 71-82.

⁴³ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 25.

⁴⁴ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 28.

⁴⁵ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 28-29.

gebroken wijze te grijpen in al haar noodzakelijkheid, rechtvaardiging en volkomenheid”⁴⁶. De verhalen uit de bijbel zijn geschreven van uit “het meest radicale kennen van de verlossing ... [en vanuit een] absoluut kritische [houding] tegenover het leven.”⁴⁷ Barth vervolgt: “Slechts vanuit het standpunt van de antithese [(wereld)] die wortelt in de synthese [(rijk Gods)] kan men de these [(God)] zo rustig in haar gelding laten.”⁴⁸

Uit de verhalen komt naar voren dat wij onderdeel zijn van de wereld en ons niet afzijdig kunnen of mogen houden, want in al “het denken, spreken en handelen [dat zich] nu afspeelt, kan immer altijd *regum Dei* zijn of worden, als wij maar in het rijk Gods zijn en Gods rijk in ons. Dat is geen wereldwijsheid. Dat is waarheid in Christus. Dat is grondige en grondvestende Bijbelse levenskennis.”⁴⁹

Deel IV – Binnentreden in het rijk Gods

Barth gaat in het vierde deel van zijn lezing verder in op het rijk Gods en waarom het voor mensen zo moeilijk is om deelgenoot te worden van dat rijk. De belofte van het rijk Gods heeft vervulling. Wat let de mens om nu met open ogen en vol overgave in te gaan op de belofte en niet pas morgen? Barth draagt enkele redenen aan waarom dit niet zo eenvoudig is als het lijkt. Op de eerste plaats heeft dit te maken met de ogenschijnlijke verborgenheid van het goddelijke in de maatschappij. Dit wordt mede veroorzaakt door de lastige positie waarin de mens verkeert, Barth spreekt in dit kader over een dwangpositie. Het is een positie die ons niet van buitenaf wordt opgelegd, maar de situatie wordt door de mens zelf gecreëerd. Loodrecht van boven wordt de mens door het goddelijke bewogen, maar hoe wij daar op deze openbaring antwoorden, is aan ons. De mens is een vrij wezen en wij dienen de sporen van de openbaring Gods uit onszelf te volgen.⁵⁰

Barth draagt een tweede reden aan waarom de vervulling van de belofte moeizaam is. Zoals gezegd kunnen wij zicht krijgen op de openbaring en belofte van het rijk Gods. Het is echter niet enkel voldoende om te beschouwen, te erkennen en te herkennen van de openbaring. Wij zullen de wereld moet ondergaan. “Wij moeten eens besef krijgen van de ernst van de toestand, van de zwaarte van de tegen ons en toch door ons zelf gerichte aanval.”⁵¹ Pas dan kan “*de werkelijkheid* tevoorschijn breken uit de ‘werkelijkheid’.”⁵²

Tenslotte draagt een derde reden aan. De belofte van het rijk Gods heeft vervulling. Echter de vervulling van de belofte kan enkel door en in God worden gerealiseerd. Hij sluit het vierde gedeelte van zijn betoog wel hoopvol af. De vervulling van de belofte van het rijk Gods is nabij.

^{53, 54}

Deel V – Hoe nu verder

Het laatste deel van de Tambach-rede brengt alle elementen van de titel ‘De christen in de maatschappij’ samen en hierin probeert Barth aan te geven hoe het nu verder zou moeten gaan. Allereerst geeft Barth aan dat de mens zich in een spanningsveld bevindt. De mens staat in een spanningsveld tussen enerzijds de openbaring loodrecht van boven en anderzijds het verlangen

⁴⁶ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 29.

⁴⁷ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 29.

⁴⁸ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 29.

⁴⁹ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 33.

⁵⁰ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 33-38.

⁵¹ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 39.

⁵² KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 39.

⁵³ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 40.

⁵⁴ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 33-40.

en de zoektocht naar het rijk Gods. Wij zijn echter vrije wezens, die al dan niet gehoor kunnen geven aan roep om vervulling van de belofte. Als wij gehoor geven aan deze roep, dan is er een besef dat de belofte van het uiteindelijke en oorspronkelijke rijk Gods alleen in en alleen door God kan worden vervuld. Als wij gehoor geven aan deze roep, dan is het rijk Gods ook dichtbij. De christen in de maatschappij. Barth heeft zijn gezichtspunt gegeven waar mens zich in de wereld bevindt en hoe zich dat verhoudt met betrekking tot de relatie met God. Het stelt de vraag, wat de mens nu te doen staat. Barth beantwoordt deze vraag:

“Want waar en wanneer zouden wij *sub specie aeternitatis* niet kunnen weten, wat ons te doen staat? En hoe zou de eeuwigheid ons niet in het hart gegeven zijn, als wij gegrondvest zijn in God. En hoe zouden wij niet in God gegrondvest worden, daar we toch door de waarheid van Christus zijn beroerd? We kunnen immers toch maar één ding doen, niet vele. En dat ene doen nu net niet wij. Want wat anders kan de christen doen in de maatschappij, dan het doen van de *Heer* aandachtig volgen?”^{55,56}

3. De respons

De Tambach-rede betekent voor Barth een definitieve breuk met de liberale theologie. Hoewel hij de positieve theologie waar zijn vader een aanhanger van was, weliswaar meer is gaan waarderen na de dood van zijn vader, is er ook sprake van een breuk. Er was in 1919 een behoefte aan een vernieuwing binnen het theologisch denken. Barth is in dat kader de juiste persoon op de juiste plaats en op het juiste moment. Hij was daarmee niet langer de leerling van Ragaz, maar een zelfstandig theoloog met een eigen gezichtspunt. Ook was Barth niet langer een onbekende naam in Duitsland en het zou juist Duitsland zijn waar de theologie van Barth alle ruimte en aandacht, maar ook kritiek zou krijgen. Tenslotte is de Tambach-rede voor Barth een startpunt voor een glansrijke wetenschappelijke carrière.⁵⁷

⁵⁵ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 46.

⁵⁶ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 40-46.

⁵⁷ KARL BARTH, a.w., In: FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT, a.w., 81-97.



HOOFDSTUK 4 – SPENGLER EN BARTH; EEN VERGELIJKING

a. Inleiding

Voor Barth is het voor de hand liggend dat binnen zijn werk geloof, religie en de relatie met het goddelijke ter sprake komen. Voor Spengler is dat minder vanzelfsprekend. Echter binnen *Der Untergang des Abendlandes* is toch een aanzienlijk deel weggelegd voor religieuze aspecten binnen een cultuur. Zowel het werk van Spengler als Barth verschijnen in 1919, en de ideeën die in beide werken worden geëtaleerd zijn grotendeels ontstaan tijdens de Eerste Wereldoorlog. Ik wil de vergelijking tussen beiden middels de volgende opzet verder uitwerken. Ten eerste, ik wil aandacht besteden aan de context waarin beide werken tot stand komen, omdat deze in beide gevallen een cruciale rol van betekenis spelen. Ten tweede wil ik de biografie van Spengler naast de biografie van Barth leggen om te zien waar hier de belangrijke verschillen en overeenkomsten zich bevinden. Ten derde wil ik kijken naar *Der Untergang des Abendlandes* van Spengler in relatie tot *Der Christen in der Gesellschaft* van Barth. Tenslotte wil ik de opvattingen met betrekking tot religie in relatie met cultuur met elkaar vergelijken.

b. Context

De context voor *Der Untergang des Abendlandes* van Spengler en *Der Christen in der Gesellschaft* van Barth wordt grotendeels bepaald door de Eerste Wereldoorlog. Waar en wanneer de Eerste Wereldoorlog precies begint, is te allen tijde een lastige kwestie om te bepalen. Feit is echter wel dat de schaal van de gebeurtenissen, de enorme verwoestingen en het grote aantal slachtoffers als gevolg van deze oorlog diepe sporen heeft getrokken op wereldlijk niveau. De Eerste Wereldoorlog mag gerekend worden tot een van de meest ingrijpende gebeurtenissen in met name de Europese geschiedenis. Weliswaar groeit Barth op in het neutrale Zwitserland, maar de gebeurtenissen en de gevolgen maken ook Zwitserland deelgenoot van de ellende. De algemene tendens in Europa is dat dingen moeten veranderen. Een van de directe praktische consequenties is de verandering van de positie van de vrouw, zoals is beschreven in Hoofdstuk 2. De schreeuw om verandering is luid, maar hoe op tal van gebieden de verandering precies vorm moet worden gegeven is allerm minst duidelijk.

In 1919 publiceert Spengler zijn magnum opus en Barth houdt in hetzelfde jaar zijn Tambachrede. Zowel het boek van Spengler als de rede van Barth proberen ieder op hun eigen specifieke gebied een antwoord aan te dragen als reactie op de ontstane situatie. Spengler kijkt met atavistische verlangens terug naar het tijdperk van de Duitse vorsten, terwijl Barth radicaal breekt met de theologie uit de 19^{de} eeuw en hij gaat opzoek naar vernieuwingen binnen de theologie voor de toekomst.

c. Biografisch

Zowel Spengler als Barth zijn geboren in de 80-er jaren van de 19^{de} eeuw in respectievelijk Duitsland en Zwitserland. Beiden komen voort uit families, die gerekend mogen worden tot de goede burgerij van hun tijd. Beiden zijn ook het oudste kind binnen het gezin. Beiden doorlopen het middelbaar onderwijs op een onopvallende wijze. Beiden vertonen een enorme interesse voor literatuur; Spengler is gefascineerd door Nietzsche en Goethe en de belangstelling van Barth ligt meer in de richting van Schiller. Tenslotte beiden worden beïnvloed door hun vader. Spengler kiest het pad dat door zijn vader wordt uitgestippeld en Barth volgt in de voetsporen van zijn vader. In zoverre vertonen de levens van Spengler en Barth overeenkomsten. Echter er is zeker ook sprake van opmerkelijke verschillen. Het beeld dat uit de biografie over Spengler

naar voren komt is dat van een introverte jongeman, die voornamelijk gehinderd wordt door zijn eigen neerslachtige natuur. Hij kiest na zijn studie voor een richting, namelijk dat van een leraar op een middelbare school in Duitsland, waar hij feitelijk niet op zijn plaats is. Barth is daarentegen vrijwel het tegenovergestelde van Spengler. Barth is aanmerkelijk extravert. Hij groeit op tot een zelfverzekerde jongeman die zelfbewust een keuze maakt om toe te treden tot het geestelijke ambt van predikant.

Tijdens de opmaat naar de Eerste Wereldoorlog is Spengler gestopt als leraar, in staat gesteld door de erfenis als gevolg van het overlijden van zijn vader en is werkzaam als cultuurjournalist. Barth heeft zijn plaats gevonden als predikant in het plaatsje Safenwil. Beiden zijn lichame-lijk niet geschikt om opgeroepen te worden voor de militaire dienst. Spengler heeft in het algemeen een zwakke gezondheid en Barth is te bijziend; voor beiden reden om niet opgeroepen te kunnen worden voor militaire dienst. Vanaf dan tot aan het einde van de Eerste Wereldoorlog geven beiden gehoor aan de roep aan verandering en denken na over een juiste invulling van deze verandering op maatschappelijk niveau. Spengler begint aan zijn magnum opus *Der Untergang des Abendlandes* en Barth schrijft zijn eerste grote werk *Der Römerbrief*.

In 1919 wordt het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* van Spengler gepubliceerd, en het is ook het jaar waarin Barth zijn Tambach-rede, *Der Christen in der Gesellschaft*, houdt. Het betekent dat voor beiden de naamsbekendheid enorm toeneemt. Spengler richt zich vanwege deze naamsbekendheid op de politiek. Hij meet zich een rol aan van een politiek ideoloog. Het een en ander resulteert in verschillende contacten op hoog niveau bij met name rijke industri-elen. Toch is deze keuze uiteindelijk niet de goede en vanaf 1924 is de rol van Spengler vrijwel uitgespeeld. De Nazi's proberen Spengler nog voor hun ideologie in te zetten, alleen Spengler is daartoe niet bereid. Weliswaar om andere redenen neemt ook Barth sterk afstand van de Nazi's en haar ideologie. *Der Römerbrief* en de Tambach-rede zijn voor Barth echter de aanzet voor een zeer succesvolle carrière binnen de theologische wetenschap, maar ook daarbuiten dwingt hij het nodige respect af. Voor Spengler verloopt het anders. Weliswaar is hij als ideoloog tot op de dag van vandaag belangrijk, maar hij heeft nimmer zijn ambities als dichter-filosoof binnen de politiek kunnen verwezenlijken. Spengler heeft nimmer de stap kunnen nemen van outsider naar insider. Zijn gehele leven is hij een outsider gebleven.

Der Untergang der Abendlandes en Der Christen in der Gesellschaft

Der Untergang des Abendlandes is geen wetenschappelijk werk. Spengler heeft ook nimmer deze doelstelling gehad met zijn werk. Daarvoor is zijn werk veel te speculatief voor wat betreft de causaliteit die Spengler aanbrengt tussen tal van gebeurtenissen. Daarnaast hanteert Spengler veelvuldig analogieën en metaforen om zijn betoog te onderbouwen in plaats van een zorgvul-dige en gedegen wetenschappelijke onderbouwing van zijn argumenten.

Daarnaast wijkt Spengler met sommige stellingen fundamenteel af van de gebruikelijk weten-schappelijke gedachtenpatronen. In zijn werk probeert Spengler een grondstructuur aan te brengen in de ontwikkeling en neergang van een cultuur te schetsen. Tevens schetst hij een beeld hoe culturen door hun voorgangers worden beïnvloed dan wel vormen overnemen uit een eerdere cultuur. Spengler besteedt ruimschoots aandacht aan de neergang van een cultuur. Dit is een fase die door hem als civilisatie wordt bestempeld.

Spengler deponiert een aantal kenmerkende stellingen in *Der Untergang des Abendlandes* en wijkt daarmee af van de gebruikelijke opvattingen. Zo is de algemene indeling in tijd en ruimte Klas-sieke Oudheid, Middeleeuwen en Moderniteit. Spengler hanteert daarentegen een eigen inde-ling Apollinische, Magiaanse en Faustische tijdperken. Daarnaast rekent Spengler de drie grote wereldgodsdiensten tot in feite een groep van Magiaanse religies. In het volgende deel van dit hoofdstuk ga ik hier verder op in.

De Tambach-rede van Barth heeft in wezen ook geen wetenschappelijke doelstelling. Barth heeft *Der Christen in der Gesellschaft* geschreven voor een weliswaar religieus georiënteerd publiek,

maar toch hoofdzakelijk bedoeld voor politiek bepaalde doelgroep. Echter de opzet, vorm en taalgebruik verraden zondermeer een wetenschappelijke invalshoek. In *Der Christen in der Gesellschaft* probeert Barth duidelijk te maken dat God zich loodrecht van boven openbaart in de wereld en hoe deze openbaring zich verhoudt tot de mens en de maatschappij.

Religie

In dit gedeelte van het hoofdstuk wil ik de overeenkomsten en de verschillen met betrekking tot religie tussen Spengler enerzijds en Barth anderzijds behandelen. Ten eerste wil ik aandacht besteden aan de overeenkomsten binnen hun kijk op religie tussen de cultuurhistoricus en de theoloog. Ik wil eindigen met de verschillen in hun houding ten opzichte van religie.

1. Overeenkomsten

In de literatuur komen een aantal overeenkomsten naar voren. Ik wil aan twee van deze overeenkomsten aandacht besteden, namelijk de kijk op kerk en de ontwikkeling van het godsbeeld.

I. Ontwikkeling van het godsbeeld

Spengler beschrijft zichzelf als atheïst. Boterman nuanceert dit beeld enigszins door Spengler een agnosticus te noemen. Nu heb ik altijd problemen gehad met deze laatstgenoemde term. In het algemeen taalgebruik heeft de term agnosticus betrekking op het gegeven dat je niet kunt weten of God al dan niet bestaat. Deze omschrijving wijkt af van de door Spencer en Huxley ontwikkelde leer, dat wij geen kennis kunnen hebben van een boven onze ervaring uitgaande orde. Na de visie op religie van Spengler gelezen te hebben in *Der Untergang des Abendlandes* en na mij verdiept te hebben in de biografie van Spengler, heb ik het vermoeden dat hij thuishoort in de door Spencer en Huxley ontwikkelde leer omtrent agnosticisme. Het is derhalve niet zo zeer de vraag naar het bestaan van God, maar eerder de vraag naar de mogelijkheden om kennis te verkrijgen over het transcendente.

Bij Barth is de vraag naar de positie ten opzichte van God niet of nauwelijks relevant. Wel levert hij nadrukkelijk kritiek in de Tambach-rede op de wijze hoe wij tot kennis kunnen komen over het Goddelijke. Hij levert in zijn Tambach-rede kritiek op de positieve theologie en de liberale theologie. Het ligt enigszins buiten de reikwijdte van deze thesis, maar mijns inziens vindt er zowel binnen de positieve theologie als de liberale theologie een verwetenschappelijking van het godsbeeld plaats. Kenmerkend voor de theologie in de 19^{de} eeuw is namelijk een nadrukkelijke toename van de wetenschappelijke methodes binnen haar werkveld. Hierbij valt te denken aan bijvoorbeeld literair-historisch onderzoek en de hermeneutiek. Door deze wetenschappelijke benadering van de theologie kan de suggestie gewekt worden dat het binnen het vermogen van de mens ligt om tot kennis te komen over het goddelijke. Deze mogelijke suggestie doet afbreuk aan het transcendente karakter van God. Het is met name deze mogelijke suggestie waar Barth kritiek op levert.

Binnen *Der Untergang des Abendlandes* van Spengler zijn nadrukkelijk sporen te vinden van deze verwetenschappelijking in religie. Zijn benadering van de oorsprong van het christendom en van het leven van Jezus Christus zijn voornamelijk gebaseerd op de literair-historische benadering. Ook voor Spengler doet dit afbreuk aan het transcendente karakter van het goddelijke. Om beter aan te sluiten bij het gedachtepatroon van Spengler is het beter om te stellen dat deze benadering afbreuk doet aan het transcendente karakter van het transcendente zelf. Met andere woorden, de afstand tussen mens en God is door de ontwikkelingen nadrukkelijk verkleind. Het goddelijke is meer mens geworden en de mens is juist meer goddelijk geworden. In zowel de

ogen van Spengler als van Barth is de verkleining van de afstand tussen het goddelijke en de mens niet terecht.

De verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog dienen als katalysator in de roep om verandering. Een van de gewenste veranderingen is een verlangen naar iets dat buiten ons ligt. Het transcendent beïnvloedt ons weliswaar, maar kan niet verantwoordelijk worden gesteld. De afstand tussen mens en God moet vergroot worden. Zowel Spengler als Barth proberen invulling te geven aan dit verlangen en proberen de afstand tussen het transcendent en de mens nadrukkelijk te vergroten. Barth is in dit kader zeer expliciet, terwijl bij Spengler dit juist impliciet in zijn teksten en biografie is verweven.

Samenvattend is te stellen dat Spengler en Barth bezwaren aandragen tegen een te kleine afstand tussen het goddelijke en de mens. De oorsprong van de verkleining van deze afstand is gelegen in de toename van wetenschappelijke methodes binnen de theologie. De Eerste Wereldoorlog heeft een besef mogelijk gemaakt dat deze afstand tussen het goddelijke en de mens wellicht niet de juiste weg is. Zowel Spengler als Barth proberen in respectievelijk *Der Untergang des Abendlandes* en *Der Christen in der Gesellschaft* de afstand tussen het goddelijke en de mens te vergroten en met name het transcendent karakter van het transcendent te herstellen.

II. Visie op kerk

Voor Spengler wordt de visie op de kerk bepaald door de wijze waarop hij kijkt naar religie. Ik zal de kijk van Spengler op religie verder op in dit hoofdstuk behandelen. Voor hier volstaat het om te stellen dat Spengler een uitermate instrumentele kijk heeft religie. Het is slechts middelen die noodzakelijk zijn voor de ontwikkeling van samenleving. Bij Barth ligt de kijk op kerk, aanmerkelijk genuanceerder.

Illustratief voor de kijk op de kerk van Barth zijn *Die Ideen von 1914*. In deze beweging toonden de Duitse wetenschap zich solidair met de Duitse nationale belangen en zij gingen mee in allerhande nationalistische gevoelens en verlangens. Met name het feit dat enkele docenten van Barth actief deelnamen aan *Die Ideen von 1914* was voor Barth verbijsterend. In de lijn van *Die Ideen von 1914* is het niet verbazingwekkend dat ook de geestelijkheid actief participeerde in de nationalistische sentimenten. Links en rechts werden bijvoorbeeld de kanonnen gezegend. Barth moet dit met een groeiende weerzin hebben kunnen waarnemen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Barth in de Tambach-rede God en kerk van elkaar loskoppelt. In zijn visie dient de kerk de zijde van God te kiezen en mag zij zich nimmer laten leiden door dergelijke nationalistische sentimenten. De kritiek van Barth ten opzichte van de kerk is weliswaar hard, maar het is de kritiek van een insider. Zijn doelstelling is om de kerk zodanig te veranderen dat zij haar verantwoordelijkheid neemt om haar eigen plaats, als dienaar van God, weer in te nemen.

Kortom, zowel Spengler als Barth koppelen de kerk en het transcendent los van elkaar. Hoewel de wijze waarop deze loskoppeling tussen God en kerk tot stand komt totaal verschillende van elkaar, het resultaat vertoont echter een grote mate van overeenkomst.

2. Verschillen

Op het gebied van context en biografie zijn er voldoende overeenkomsten te vinden tussen Spengler en Barth. Ook op het gebied van religie zijn beiden het gedeeltelijk met elkaar eens. Beiden vinden het nadrukkelijk van belang om religie en het transcendent van elkaar los te koppelen. Er zijn echter ook verschillen tussen Spengler en Barth. Ik zal mij ten eerste richten op de opvattingen van Spengler ten aanzien van de relatie tussen religie en cultuur. Daarna zal ik deze opvattingen in verband brengen met die van Barth. Op deze wijze worden de verschillen duidelijk.

Uitgangspunt binnen het denken van Spengler is het cultuurcyclische patroon dat iedere cultuur noodzakelijkerwijs doorloopt. Religie vormt binnen dit patroon een noodzakelijk element en zij vervult een drietal cruciale functies binnen een cultuur. Ten eerste biedt religie apodictische waarheden. Ten tweede voorziet religie een cultuur van een ethisch systeem. De derde en laatste functie van religie heeft betrekking op identiteit. Spengler is van mening dat religie zich binnen een cultuur altijd en overal manifesteert. Hiermee biedt religie de voorwaarden om een identiteit te kunnen vormen, maar ook is religie in staat om deze identiteit te legitimeren. Naast deze functies op macroniveau, heeft religie ook een functie te vervullen op microniveau. Religie helpt de mens om de verhouding tussen zichzelf en de werkelijkheid te kunnen bevatten. Wanneer dit cultuurcyclische patroon wordt doorgetrokken naar de huidige tijd concludeert Spengler dat wij ons in de Faustische cultuur bevinden.

Bij deze Faustische cultuur hoort de christelijke religie. Het christendom is een religie die naast het jodendom en de islam, zijn oorsprong heeft in de Magiaanse cultuur. Vanwege de grote mate van verwevenheid en het gebruik van dezelfde bronnen maken deze religies, aldus Spengler, alle drie deel uit van de groep van Magiaanse religies. In *Der Untergang des Abendlandes* komt het ontstaan van het christendom uitvoerig aan bod. Hiervoor grijpt Spengler veelvuldig terug op met name literair-historisch onderzoek uit de 19^{de} eeuw. Hij schetst een beeld hoe het christendom in het begin zijn vorm zoekt binnen de Magiaanse kaders. Religiositeit en historiciteit lopen volgens Spengler door elkaar heen met betrekking tot de oorsprong van het christendom. Er worden elementen genomen uit andere religies behorende bij de groep van Magiaanse religies en deze elementen worden ingepast binnen het christendom. Het is uiteindelijk Paulus die het christendom voor het Westen vorm weet te geven. Na Paulus blijft het Paulinische christendom bezig zich te vormen. Illustratief in het kader van verdere ontwikkeling van en de creativiteit binnen het christendom is de strijd om de twee-naturenleer en de *homoousia*. Rond 500 komt er een einde aan deze groei van christendom en wordt de leer gefixeerd.

Rond 1000 ontstaat volgens Spengler de Faustische cultuur. Middels een pseudomorfoloogisch proces wordt het Magiaanse christendom omgevormd tot een Faustische variant. De specifiek Magiaanse kenmerken van het christendom worden dusdanig verwijderd of aangepast dat het nieuwe Faustische christendom zich met een eigen identiteit kan settelen in de Magiaanse vorm. Een voorbeeld van dit pseudomorfoloogische proces is het Magiaanse concept van genade. Binnen de Magiaanse cultuur kan heil louter en alleen worden bewerkstelligd door God. Dit Augustiaanse concept van genade is conflicterend met het Faustische concept van het individu. Luther weet door middel van *sola fide* de Faustische mens te bevrijden van deze Magiaanse erfenis.

Samenvattend is te stellen dat Spengler, nadat hij religie en het transcendente van elkaar heeft losgekoppeld, zich volledig richt op de cultuur. Binnen de opvattingen van Spengler is religie iets dat een noodzakelijke voorwaarde is voor de oorsprong van een cultuur om kaders aan te geven en om een identiteit te bepalen. Het is in zijn optiek de mens die de vorm van een religie zoekt en uiteindelijk ook vormgeeft. Het christendom van de Faustische cultuur heeft de uiterlijke vorm van het Magiaanse christendom overgenomen, de inhoud van het Faustische christendom heeft echter nauwelijks nog verwantschap met het Magiaanse christendom. Met andere woorden, iedere cultuur schept zijn eigen religie, of in andere bewoordingen, afhankelijk van tijd en plaats bepaalt de mens de vorm en inhoud van religie.

Ook Barth koppelt de verwijzing naar het goddelijke nadrukkelijk los van het begrip religie. Echter, de oplossing die Barth zoekt is van een totaal andere orde en grootte. Om het verschil tussen Spengler en Barth helder te maken, wil ik gebruik maken van een citaat uit het magnum opus van Barth:

“Indem der Mensch ihm, Gott, glaubt, wird er auch in der Gestalt des Glaubens an seine Vorsehung notwendig auch nur an ihn, nur ihn selbst, glauben können. Dieser Gegenstand läßt sich nicht vertauschen. Wie keine Philosophie der Geschichte der Grund des Vorsehungsglaubens sein kann, so kann auch keine zu ihrem Gegenstand werden. Daß Gott

über allem und in Allem regierender Herr ist, das glaubt dieser Glaube, nicht, daß die Geschichte der Ablauf eines bestimmten Prozesses, die Ausführung eines bestimmten Schemas, die Abwicklung eines bestimmten Programmes ist. Man kann es jeweils allen Ernstes für wahrscheinlich halten, daß Alles oder doch Vieles in einem bestimmten Zusammenhang, den man zu sehen meint, bisher so und so gekommen ist, heute in dieser Krisis steht und künftig so und so kommen wird. Aber daran kann man, so fest man auch davon überzeugt sein mag, nicht glauben, davon kann man nicht leben, von daher kann man sich nicht trösten, von daher höchstens seine vorletzten, aber gerade nicht seine letzten und eigentlichen Direktiven empfangen, von daher können die letzten Entscheidungen nicht fallen. Man kann nicht mit Lessing an eine in der Geschichte sich abspielende « Erziehung des Menschengeschlechtes » zu einer in irgend einer Zeit oder Ewigkeit zu erreichenden moralisch religiösen Vernünftigkeit glauben. ... Ach nicht mit O. Spengler an die Geschichte als an die Entfaltung und Auseinandersetzung, das Aufblühen und den Niedergang der verschiedenen Kulturseelen. ... Man kann nicht meinen, es in ihrer (o.a. Spengler) Anschauung mit der Anschauung Gottes zu tun zu haben. Die Identifizierung der leitenden Prinzipien solcher Bilder mit dem Gott des Alten und Neuen Testament ist denn auch noch nie gelungen, sondern ihre Erfinder und Gläubigen haben im Gegenteil in der Regel wohlweislich darauf verzichtet, ihn in diesem Sinn in Anspruch zu nehmen, haben es vielmehr vorgezogen, diesen Gott direkt oder indirekt zu leugnen, um ihren Prinzipien, ihren anderen Charakter entsprechend, wenn überhaupt einen Namen, dann einen anderen Namen zu geben.”¹

Spengler heeft na het voltooiën van beide delen van *Der Untergang des Abendlandes* nauwelijks nog gepubliceerd, afgezien van enkele politieke essays, zoals *Neubau des deutschen Reiches* (1924), *Politische Pflichten der deutschen Jugend* (1924), *Der Mensch und die Technik* (1931), *Jahre der Entscheidung* (1933). In deze werken is nauwelijks ruimte voor religie en Barth wordt dan ook niet geciteerd of besproken door Spengler. In het werk van Barth komt Spengler slechts eenmaal ter sprake, namelijk in het bovengenoemde citaat uit *Die kirchliche Dogmatik III: Die Lehre von der Schöpfung 3* (1950).

In het bovenstaande citaat zijn de initiële ideeën van de Tambach-rede verder uitgewerkt. Samen met de Tambach-rede en het citaat uit *Der kirchliche Dogmatik* worden de verschillen tussen Spengler en Barth duidelijk. Ten eerste werkt Barth het begrip transcendentie verder uit. Voor Barth kan een verwijzing naar transcendentie alleen maar duiden op de enig ware God van Israël. Het is de God van het Oude en het Nieuwe Testament en slechts eenmaal in de geschiedenis van de mens is het goddelijke daadwerkelijk doorgebroken in de wereld, namelijk in Jezus Christus. Tevens stelt Barth dat de mens alleen kennis over het Goddelijke kan bemachtigen door middel van de Bijbel. Met deze gedachte wijkt Barth radicaal af van Spengler. Voor Spengler is iedere vorm van verwijzing naar transcendentie een verwijzing naar een en dezelfde transcendentie. Spengler maakt derhalve geen onderscheid tussen de verwijzing naar transcendentie van het christendom, het jodendom, de islam of elke andere godsdienst.

Ten tweede werkt Barth het begrip religie verder uit en stelt dit tegenover het begrip geloven. In een beweging tussen these (God), antithese (wereld) en synthese (rijk Gods) is het begrip geloven het gemeenschappelijke fundament in de wereld. Slechts door de act van geloven kan God zich loodrecht van boven openbaren in de wereld en aan de mens. Slechts door de act van het geloof kan de synthese of het rijk Gods bewerkstelligd worden. Dit is een tweede kenmerkend verschil in de opvattingen tussen Spengler en Barth. De begrippen die Barth als zodanig hanteert, komen niet voor bij Spengler. In zoverre Spengler verwijst naar de act van het geloof, is dit voor hem een louter individuele handeling, die nagenoeg geen gevolgen zal hebben voor het

¹ KARL BARTH, *Die kirchliche Dogmatik III, Die Lehre von der Schöpfung 3*, Basel, Evangelischer Verlag A.G., 1950, 24-25.

cultuurcyclische patroon van een samenleving en slechts een rol van betekenis speelt in de vorming van een identiteit.

Tenslotte levert Barth in bovenstaand citaat direct kritiek op *Der Untergang des Abendlandes* van Spengler. Spengler wordt door Barth in een rij geplaatst van filosofen die allerlei constructies bouwen om de cultuur te duiden en te verklaren. Ogenschijnlijk kan de dynamiek van dergelijke systemen een grote mate van geldigheid en validiteit bezitten. Echter, de rol van de openbaring Gods, loodrecht van boven, wordt door al deze filosofen in het beste geval sterk geminimaliseerd, maar in de meeste gevallen volledig buiten beschouwing gelaten. Ondanks de ogenschijnlijke geldigheid en validiteit van deze constructies, worden zij gereduceerd tot tijdelijke en onvolledige oplossingen om een cultuur te duiden en te verklaren, aldus Barth. Het cultuurcyclische patroon van Spengler kan niet volstaan, simpelweg omdat het de openbaring Gods, loodrecht van boven, buiten beschouwing laat. Daarmee wordt mede het laatste verschil in opvattingen tussen Spengler en Barth duidelijk. Binnen de opvattingen van Spengler vindt iedere cultuur haar eigen weg om zich op de een of andere manier te verhouden tot transcendentie, terwijl Barth van mening is dat de openbaring Gods onafhankelijk plaatsvindt van de cultuur.

Samenvattend is te stellen dat binnen het denken van Spengler religie volledig wordt bepaald door cultuur. Binnen het cultuurcyclische patroon van Spengler wordt religie gedetermineerd in de oorsprong van iedere cultuur afzonderlijk, vanwege haar specifieke functie binnen de cultuur. Wanneer er binnen zijn denken sprake is van transcendentie, hanteert Spengler enkel algemene bewoordingen en verplaatst het fenomeen als zodanig naar het individuele domein. Voor Barth daarentegen is de openbaring Gods uitermate relevant, en hij hanteert in tegenstelling tot Spengler een specifieke omschrijving van deze openbaring. Deze openbaring Gods is de enige en ware God van het Oude en het Nieuwe Testament. De openbaring Gods vindt volgens Barth plaats ongeacht plaats en tijd, maar zeker ook onafhankelijk van de cultuur. Daarnaast is deze act van geloof in de opvattingen van Barth geen louter individuele act, maar betreft het juist een gemeenschappelijke act binnen een cultuur, mat als doel de realisatie van het rijk Gods.



HOOFDSTUK 5 – CONCLUSIE

Ik doceer het vak levensbeschouwelijke vorming op een openbare middelbare school in Oss. Ik geef les aan kinderen in de leeftijdscategorie vanaf twaalf tot en met achttien jaar. Ondanks het openbare karakter van de school is het merendeel van de kinderen gedoopt in de rooms-katholieke kerk. Daarnaast zijn er in iedere klas enkele leerlingen met een islamitische achtergrond. Tijdens de lessen levensbeschouwelijke vorming brengen leerlingen onderwerpen als transcendentie zelf ter sprake zowel in een algemene context als in een christelijke context. Binnen deze laatste context komt ook het leven van Jezus Christus met enige regelmaat aan bod. Ik vind het opmerkelijk hoe argwanend leerlingen zich opstellen ten opzichte van de wonderverhalen van Jezus. Verhalen over iemand die over water kan lopen of doden weer tot leven kan wekken lijken geen ruimte te krijgen binnen de verbeelding van deze kinderen. Jezus Christus als mens en als lichtend voorbeeld voor de mensheid wordt door de leerlingen wel geaccepteerd. Het lijkt er daarentegen op dat leerlingen in het algemeen het goddelijke aspect van Jezus Christus radicaal afwijzen. Een mogelijke oorzaak is wellicht een verandering die zich in de afgelopen decennia heeft voorgedaan binnen de religieuze socialisatie van jongeren. Ik zal dit nader toelichten.

Nu is verandering van de maatschappij te allen tijde een lastig begrip. Er is vrijwel nooit een specifieke gebeurtenis in het verleden aan te wijzen die direct verantwoordelijk kan worden gehouden voor de verandering. Toch zijn er in de geschiedenis omslagpunten aan te wijzen, die de tijd voorafgaand aan het omslagpunt kenmerkend doen verschillen van de periode erna. Mijns inziens behoort de Eerste Wereldoorlog tot een van deze belangrijke omslagpunten. In de verschillende staten in Europa leefden voorafgaand aan de Eerste Wereldoorlog allerlei gevoelens van onbehagen over de wijze waarop de samenleving was ingericht. De Eerste Wereldoorlog resulteerde in een enorme schreeuw om verandering. Het was weliswaar niet zozeer een radicale breuk met het verleden en het was ook niet direct dat gevoelens van onbehagen werden omgezet in concrete veranderingen. De ellende, de gruwelijkheden en de wanhoop van de Eerste Wereldoorlog werkten verhelderend. De Eerste Wereldoorlog was de aanleiding om de gevoelens van onbehagen duidelijk onder woorden te brengen. Vandaaruit werd het pas mogelijk om veranderingen in te zetten. Ook het publiek was bereid om te luisteren en leek op deze momenten van verheldering te hebben gewacht.

Oswald Spengler en Karl Barth zijn beiden voorbeelden die inspelen op deze gevoelens van onbehagen. Beiden formuleren ze een probleemstelling en ze proberen daarop een antwoord aan te dragen. Spengler biedt een cultuurcyclisch systeem aan om de ontwikkelingen binnen een cultuur te kunnen duiden, terwijl Barth zich voornamelijk richt op de vraag hoe God zich in de cultuur openbaart. In deze thesis heb ik mij voornamelijk toegelegd op de opvattingen van beiden met betrekking tot religie en transcendentie. Op het gebied van de overeenkomsten koppelen zowel Spengler als Barth het begrip transcendentie nadrukkelijk los van religie. De theoloog Barth specificeert dit onderscheid nog verder. Hij maakt een onderscheid tussen religie enerzijds en de act van het geloof anderzijds, want Barth is van mening dat enkel geloof de verbinding is tussen de openbaring Gods en de mens. In de voorgaande eeuw was de afstand tussen de mens en God door allerlei ontwikkelingen en ontdekkingen steeds kleiner geworden. Ingegeven door de verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog proberen Spengler en Barth de afstand tussen de mens en God opnieuw te vergroten, omdat de oorzaak van de Eerste Wereldoorlog niet is te vinden in het goddelijke, maar is louter te vinden in het falen van de mens.

Bij Spengler leiden de opvattingen over transcendentie tot een rol en functie van religie die louter door de cultuur wordt gedetermineerd. Het transcendente speelt daarbij geen rol van betekenis en het blijft binnen het werk van Spengler een zeer vaag omschreven begrip. Spengler spreekt in dit kader over het Al. Hij zal dan ook geen onderscheid maken tussen de opvattingen van verschillende religies over de precieze invulling van het transcendente. Voor Spengler vallen de God van Israël, Allah en alle andere benamingen samen met zijn omschrijving van het Al.

Kortom, binnen de cultuur speelt het transcendentie geen noemenswaardige rol van betekenis. Enkel binnen het private domein kan transcendentie zich nog manifesteren, aldus Spengler. Barth heeft andere opvattingen. Vanuit het speculatief idealisme heeft hij een beweging tussen these, synthese en antithese ontwikkeld om het transcendentie door te kunnen laten werken in de cultuur. Vanuit deze beweging wordt de mens bewogen zich te richten tot God en dienovereenkomstig te handelen. Ten opzichte van Spengler geeft Barth een eenduidige omschrijving van transcendentie. Voor Barth verwijst enkel de God van het Oude en het Nieuwe Testament naar transcendentie en enkel in de Bijbel kunnen wij toegang krijgen tot kennis over God. Het is mogelijk om op beide auteurs kritiek te hebben. Spengler plaatst God louter en alleen in het private domein en hij laat iedere rol die God in de cultuur speelt of kan spelen buiten beschouwing. Echter opvattingen over cultuur worden niet alleen gevormd binnen het publieke domein, maar zeker ook binnen het private domein. Spengler geeft zelf al aan dat transcendentie een noodzakelijkheid voor de individuele mens is om zijn positie ten opzichte van de wereld te kunnen bepalen. Wanneer er binnen het private domein ruimte wordt gecreëerd om het goddelijke door te laten breken, wordt dit onherroepelijk meegenomen naar het publieke domein. Uiteraard kunnen de opvattingen over transcendentie van mens tot mens verschillen, maar het is juist belangrijk om te zoeken naar het gemeenschappelijke element met betrekking tot hoe men transcendentie beschouwt, omdat dit ook juist datgene is dat mensen met elkaar verbindt en hoe wij ons tot elkaar en de wereld verhouden.

Bij Barth openbaart God zich loodrecht van boven en het initiatief zal te allen tijde liggen bij God. Het is aan de mens om zich te laten bewegen door deze openbaring. Wanneer de mens besluit om niet te reageren op de openbaring Gods, dan zal Barth concluderen dat deze mens uiteindelijk een foutieve keuze heeft gemaakt. Met andere woorden er zal binnen het denken van Barth altijd een spanning blijven bestaan tussen het deterministische karakter van Gods openbaring enerzijds en de modernistische ideeën van vrijheid en autonomie van de mens anderzijds. De andere belangrijke protestantse theoloog Paul Tillich had vergelijkbare kritiek op de dialectische theologie van Barth en hij probeerde vooral deze modernistische ideeën in te passen binnen zijn systematische theologie.

Daarnaast leveren beide auteurs kritiek op elkaar. Barth levert in *Der kirchliche Dogmatik* kritiek op Spengler door zijn gedachtegoed een tijdelijk en plaatselijk karakter te noemen. Spengler levert zelf geen rechtstreekse kritiek op Barth, maar in de lijn van Spengler zou de dialectische theologie van Barth als een van de signalen van een op handen zijnde *zweite Religiosität* als onderdeel van de ondergang van een cultuur zijn. Barth tracht tenslotte iets van de oorspronkelijkheid van het christendom te herdefiniëren.

Voor de leerling van vandaag de dag klinken de ideeën van Spengler over God en transcendentie aanmerkelijk moderner. Binnen Spenglers denken is er ruimte voor aspecten die voor de jeugd vandaag de dag belangrijk zijn, zoals vrijheid en autonomie. Deze aspecten zijn dermate verder ontwikkeld in de hedendaagse samenleving en zij maken onderdeel uit van het huidige socialisatieproces. De wijze waarop Barth vormgeeft aan geloven vindt nauwelijks weerklank op de middelbare school in Oss. Zonder enige vorm van religieuze socialisatie blijven de ideeën van Barth abstract maar ook ergens voorbij de horizon van de leefwereld van deze jongeren. Daarnaast interpreteert Barth de aspecten vrijheid en autonomie minder radicaal dan Spengler. Voor Barth bestaan er slechts twee keuzemogelijkheden; de mens stelt zich ontvankelijk op ten opzichte van Gods openbaring, hetgeen de enige juiste keuze is. Alle andere keuzemogelijkheden zijn in principe foutieve keuzemogelijkheden. Leerlingen zijn op zoek naar zekerheden en ankerpunten in het leven en zij zoeken naar manieren om hun positie in de wereld te bepalen. Zoals Spengler zelf al aangeeft is transcendentie noodzakelijk om een positie te bepalen tussen de mens en de wereld. Ondanks de zeer vage en onzekere omschrijving van transcendentie van Spengler sluiten leerlingen beter aan bij het gedachtegoed van Spengler, hoe tijdelijk en plaatselijk het gedachtegoed van Spengler ook is volgens Barth.

Op de een of andere manier lijken de leerlingen van de middelbare school beter te passen binnen de Faustische cultuur van Spengler en alles wat daar bij hoort. De ideeën van Barth lijken

meer in de volgens Spengler omschreven Magiaanse cultuur thuis te horen. Duidelijk is voor mij wel geworden dat zowel het werk van Spengler als het werk van Barth beïnvloed zijn door de Eerste Wereldoorlog en zich maar moeilijk kunnen distantiëren van deze belangrijke periode uit de Europese geschiedenis. De enorme afstand die beiden tussen de mens en God scheppen als antwoord op de te kleine afstand tussen de mens en God uit de 19^{de} eeuw, is onlosmakelijk verbonden met de weezinwekkende beelden van de Eerste Wereldoorlog. Enige modernisering van beider ideeën is mijns inziens op zijn plaats om religie weer een rol tussen de mens en God te laten vervullen. Zoek een midden tussen Spengler en Barth, waarbij de afstand tussen God en de mens wordt gerespecteerd, maar ook een midden waarin de vrijheid en de autonomie van de mens wordt erkend.

∞ LITERATUURLIJST ∞

LITERATUUR:

- KARL BARTH *Die kirchliche Dogmatik III, Die Lehre von der Schöpfung 3*, Basel, Evangelischer Verlag A.G., 1950.
- KARL BARTH *Autobiografische teksten IX*, Münster, Fakultätsalbum der Evangelische Theologie Fakultät Münster, 1927.
- KARL BARTH *Briefwisseling van Karl Barth met Eduard Thurneysen, 1914 - 1921*, Siebenstern Theologische Bücherei 71, 1966.
- KARL BARTH *Vortracht - Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924.
- KARL BARTH *Der Christen in der Gesellschaft, Tambach-rede*, 1919.
- KARL BARTH *Autobiografische teksten*, Münster, Fakultätsalbum der Evangelische Theologie Fakultät Münster, 1927.
- FRITS BOTERMAN *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes, cultuurpessimist en politiek activist*, Assen, Van Gorcum, 1992.
- STEFFEN BRUENDEL *Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg*, Berlin, Akademie Verlag, 2003.
- EBERHARD BUSCH *Karl Barth, aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*, Nijkerk, Uitgeverij G.F. Callenbach b.v., 1978.
- HERMANN VON DER DUNK *De verdwijnende hemel, Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw*, Amsterdam, J.M. Meulenhoff bv., 2000.
- JONATHAN GLOVER *Humanity, A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1999, 177-178.
- PETER JONKERS *Geschiedenis van de wijsbegeerte, Leereenheden 10-16, Cursusdeel 2*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 1991.
- FRIEDRICH WILHELM MARQUARDT *De christen in de maatschappij, Karl Barth, 1919*, Zeist, Stichting Studentenpers Nijmegen, 1978.
- FRIEDRICH NIETZSCHE *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, Verlag Von Ernst Schmeitzner, 1883.
- CHRISTIAN PREUßE *Dei tweede Marokko-Krise 1911 ("Panther-Sprung nach Agadir")*, Berlin, Deutschen Historischen Museum, 1998.
- OSWALD SPENGLER *Der Untergang des Abendlandes*, Düsseldorf, Albatros Verlag, 2007.
- OSWALD SPENGLER *Eis heauton 103*, (Grieks: 'Aan zichzelf'), een verzameling van 141 fragmenten van Oswald Spengler over zichzelf.

INTERNETBRONNEN:

- ANDERSON
FRANK MALOY en
AMOS SHARTLE HERSHEY
Handbook for the Diplomatic History of Europe, Asia, and Africa 1870-1914, Washington, Government Printing Office, 1918.
Internetbron:
<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/boshtml/bos137.htm>
- JOHANN WOLFGANG VON
GOETHE
Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 13, Hamburg 1948ff, S. 64.
Internetbron:
<http://www.zeno.org/nid/20004856341>
- VINCENT FERRARO
The Morocco Crisis of 1911, South Hadley, Mount Holyoke College, s.d.
Internetbron:
<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/boshtml/bos137.htm>
- FRIEDRICH NIETZSCHE,
Werke in drei Bänden. München 1954, Band 2, S. 274-275, 277, 277.
Internetbron:
<http://www.zeno.org/nid/2000925451X>
- OSWALD SPENGLER,
Preußentum und Socialismus, München, C.H. Beck-Verlag, 1919.
Internetbron:
<https://opacplus.bsb-muenchen.de>
- SPENGLER-ARCHIV,
Bayerische Staatsbibliothek, München.
Internetbron:
<https://opacplus.bsb-muenchen.de>
- NO NAME
Two War Clouds Menace Europe, in: *The New York Times*, 6 juli 1911.
Internetbron:
http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?_r=1&res=9D0CE3DF1131E233A257-55C0A9619C946096D6CF&oref=slogin
- MENNO WIELINGA
<http://www.wereldoorlog1418.nl/wetenswaardigheden/index-.html>
- WORLD WAR I
Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica, 2011. Web. 15 Jul. 2011.
Internetbron:
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/648646/World-War-I>

