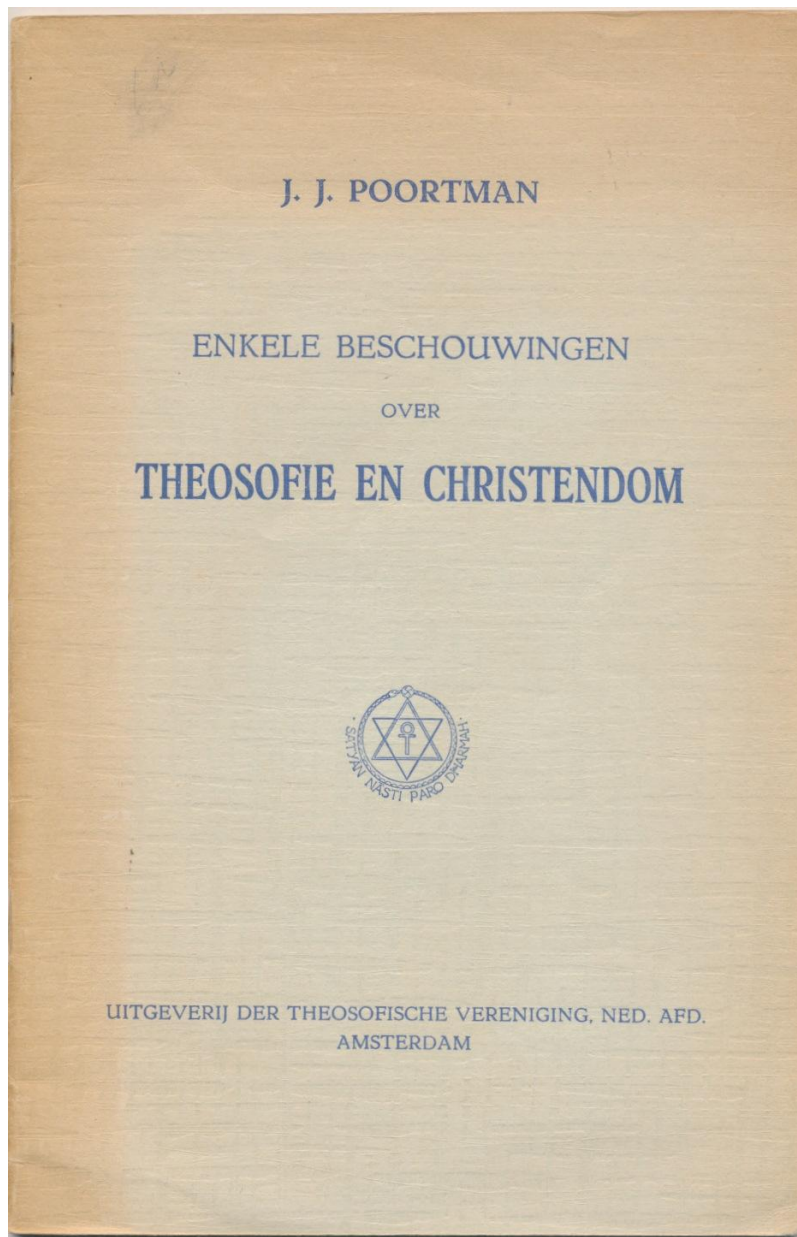


Poortmanjaar 2020 – deel 2

Ter gelegenheid van de vijftigste verjaardag van het overlijden van Johannes Jacobus Poortman (1896-1970) brengen we in elk nummer van 2020 van onze Nieuwsbrief een stukje in verband met deze "vader van het Hylisch Pluralisme".

In het vorige nummer gaven we een korte biografie van Poortman. Vanaf nu zullen we uittreksels uit zijn eigen werk geven.

Als eerste stuk hebben we gekozen voor het begin van het tweede hoofdstuk van zijn werkje Theosofie en Christendom.



II. Theosofie als syncretisme

Zowel in de wijsbegeerte als in de godsdienstwetenschap spreekt men van "syncretisme".

In de wijsbegeerte is syncretisme ongeveer een synoniem van "eclectisme". De eclecticus is degene, die uitleest, die uit het ene stelsel dit denkbeeld neemt en uit een ander systeem die gedachte en ze tot een vaak niet erg geslaagd geheel verenigt. Elders hebben wij er op gewezen, dat *ieder* wijsgeer gedachten van andere denkers opneemt in zijn stelsel; géén van hen is volkomen oorspronkelijk.

Waar het om gaat, is of het resultaat een organisch geheel vormt.

Zo opgevat is er ook een juist eclecticisme, dat niet verwerpelijk is¹.

Maar toegegeven moet worden, dat de term eclecticisme meestal in ongunstige zin gebruikt wordt van een standpunt, dat heterogene, hier en ginder samengeraapte elementen in zich bevat.

En ook wanneer "syncretisme" als synoniem van eclecticisme in de wijsbegeerte wordt gebruikt, heeft het meestal die minder gunstige bijklank.

Wij laten nu verder het wijsgerig syncretisme rusten en wenden ons nu tot de godsdienstwetenschap. Aldaar heeft "syncretisme" de betekenis van: *vermenging van godsdiensten* of van godsdienstige motieven.

De afleiding van het woord ligt enigszins in het duister – zij zou op een zekere eigenschap van

de Kretenzers teruggaan –; een feit is echter, dat de uitdrukking reeds in de oudheid in de zin van religieuze vermenging werd gebezigd.

In de wetenschap van de godsdienst wordt er op gewezen, dat het religieus syncretisme een zeer algemeen verschijnsel is.

Ook religies worden niet geheel nieuw geschapen en, ondanks het oorspronkelijk kunnen van hun stichters, bouwen deze meestal op bestaande cultusvormen voort.

Wie te Rome op een kerk leest: "Santa Maria sopra Minerva", wordt herinnerd aan het feit, dat vele Christelijke kerken gesticht zijn op de plaats van "heidense" heiligdommen. Dat het niet bij het gebruik maken van centra van eredienst en magnetisme bleef, blijkt daaruit, dat de geboorte van Christus oorspronkelijk in het geheel niet op 25 december gevierd werd, welke datum echter wel die was van het heidense Joelfeest.

Deze voorbeelden betreffen nu onderdelen. Maar de Christelijke Mis heeft voorgangers in Voor-Aziatische godsdiensten; als een geheel beschouwd heeft het Christendom – men denke aan het Oude Testament! – belangrijke momenten van de Joodse religie in zich opgenomen en evenzo heeft de Islam zowel Joodse als Christelijke gedachten verwerkt.

Komt het syncretisme op godsdienstig terrein dus algemeen voor, meer in het bijzonder duidt men daarmee de religieuze situatie aan tijdens de Romeinse keizertijd. Ook die had echter een voor-geschiedenis.

¹ Vgl. "Bewust eclecticisme". Uitzicht III, 3 p.65 e.v. en in "Variaties op één en meer themata" (Leiden 1947) p.44 e.v.

De veroveringen van Alexander de Grote hadden de Griekse cultuur in contact gebracht met die van Voor-Azië. Daardoor werd bij de Grieken en anderen reeds bestaande neiging, om in goden van andere volken de eigen te herkennen, nog versterkt. Baäl, Zeus en Jupiter – men beschouwde hen als één en dezelfde god, waarvoor lokaal een enigszins gespecificeerde eredienst ontstaan was. Het bleef niet bij herkennen in het bestaande: zo riep bijvoorbeeld Ptolemaeus I (283 VC overleden) in Egypte een cultus van Serapis in het leven, die Grieken en Egyptenaren in één eredienst bedoelde te verenigen.

Dit alles trad nu nog veel sterker naar voren in de eerste eeuwen van onze jaartelling.

De vermenging en uitwisseling tussen de verschillende in het Romeinse rijk voorkomende godsdiensten was zeer levendig. De Romeinse legers hadden Oosterse godsdiensten naar Rome gebracht. De veel beoefende astrologie theoretiseerde over de overeenkomst van de goden in verschillende culten. Men was in het algemeen verdraagzaam; iemand kon priester zijn in meer dan één ritus. Van de heilige boeken van *verschillende* godsdiensten werd als openbaringsbron gebruik gemaakt.

De gelovigen werden ingewijd in een of meer mysteriescholen. De neoplatonische filosofie trachtte deze gehele ontwikkeling in één systeem samen te vatten. Zij stelde een hiërarchie van goden op.

Terwijl bovengenoemde verschijnselen typerend voor het polytheïsme zijn, kwamen het neo-platonisme en het verwante neopythagorisme tot een monotheïsme als overkoepeling der godenhiërarchie.



Plotinus (204-270) bijvoorbeeld, stelde boven de gehele veelheid hetzij der aardse dingen of van de vele goden het beginsel van het *Ene*, tot hen, dat boven alle tegenstellingen verheven is en de wereld als een emanatie uit zich voortbrengt. Van dit neo-platonisme is via Augustinus indirect veel in de Christelijke kerk overgegaan.

In het algemeen deed het Christendom echter aan deze versmelting van en uitwisseling tussen de godsdiensten niet mee.

Alleen de Christelijk-gnostieke stromingen vormen op die regel een uitzondering.

De theosoof hoort hier bekende klanken. De verdraagzaamheid tussen de verschillende godsdiensten, het zoeken van de eenheid achter hen – het zijn ook zijn programmapunten. Is de Theosofie dan eenvoudig syncretisme te noemen? Zij is waarschijnlijk méér.



Prof. Kraemer

Wat is het onderscheid tussen dit syncretistisch-theosofische standpunt en het positief-christelijke? Wij willen op deze vragen eens ingaan en zullen dit doen o.a. aan de hand van de in 1937 gehouden Intreerede van prof. Dr. H. Kraemer als hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst te Leiden.

“De wortelen van het syncretisme”.

Van positief-Christelijke zijde wordt in deze oratie juist op de verhouding van Christendom en syncretisme ingegaan.

Prof. Kraemer schetst hier eerst het syncretisme in het algemeen en vervolgens dat tijdens de Keizertijd (dat altijd typerend wordt geacht), maar dan gaat hij verder. Ook in het huidige Oosten wordt, zo zegt hij, een wijd verbreid syncretisme aangetroffen. Er is daar een brede, tamelijk veelvormige volksreligie, maar deze wordt doortrokken door een hogere, universele religie. Dat is bijvoorbeeld het geval in India, waar o.a. de Vedanta-filosofie een monisme leert boven het veelgodendom, dus juist zoals het Neo-platonisme een monistische overkoepeling ontwierp boven het antieke polytheïsme. De Indische mystiek – bv. der bhakti's – ziet prof. Kraemer in analogie tot de Hellenistische mysteriediensten. Ook de filosofie van het Mahayana-Boeddhisme en het Neo-Confucianisme van Tsjoe Sji geven een achtergrond voor de volksreligie. In China wordt dit wel geformuleerd in de uitspraak: “han san wei ji”, d.w.z. “China omvat drie godsdiensten – nl. Confucianisme, Taoïsme en Boeddhisme – en toch zijn deze drie slechts één”. In overeenstemming daarmee nemen duizenden in China aan de ritens van alle drie godsdiensten deel. Prof. J.J.M.de Groot, de bekende Leidse sinoloog, heeft over de uitleg van de genoemde zin een boek “Universismus”² geschreven.

Achter die drie godsdiensten, maar vnl. aanknopende bij de Tao-conceptie, ligt volgens hem voor

² Berlijn 1918

de Chinees de godsdienst van het Universum, het heelal. – Prof. Kraemer, die van huis uit geen theoloog is, maar Indische letteren heeft gestudeerd en voor de Zending in Ned. Indië heeft vertoefd, voegt er aan toe: ook van de Javaan hoort men – ondanks de verbreiding van de islam op Java – hardnekkig de uitdrukking: “Sedaja agami sami kémawon”, d.w.z.: “alle godsdiensten zijn per slot van rekening gelijk”. Prof. Kraemer komt dan tot de merkwaardige stelling: zowel in de late Antieke Oudheid, de tijd van het Hellenisme dus, als thans in het Oosten staan dezelfde machten of verschijnselen tegenover elkaar: syncretisme enerzijds, Christendom anderzijds.

Als derde vorm van syncretisme kan men daaraan toevoegen: *de moderne theosofie*.

Prof. Kraemer noemt deze niet, maar bijvoorbeeld Prof. Dr. Van der Leeuw schrijft in zijn “Phänomenologie der Religion”³, dat de half of geheel occulte stromingen, die in onze tijd onder de naam theosofie, antroposofie, christelijke wetenschap en soefisme optreden een parallel-verschijnsel vormen van het syncretisme van de Romeinse keizertijd⁴.



Gerardus Van der Leeuw

Prof. Kraemer is het natuurlijk niet met het standpunt van het syncretisme eens. Hij behoort echter, evenals Prof. Van der Leeuw, tot die wetenschappelijke theologen, die de godsdienstgeschiedenis moeten onderzoeken en doceren en dit doen met een grote objectiviteit, zodat ook de gunstige trekken van de godsdienstige stromingen, waarmee zij van mening verschillen, helder naar voren komen. Vervolgens geven zij dan blijk van hun afwijkende opinie.

Het is nu interessant om na te gaan, waarom die syncretistische opvatting, waarvan de tolerantie en het zoeken naar een eenheid, een synthese van de godsdiensten, velen sympathiek zullen voorkomen, door hem wordt verworpen.

³ Tübingen 1933

⁴ P.578

De instemming van de theosoof met het syncretisme staat immers niet bij

voorbaat vast; de kritiek van theologen als Prof. Kraemer daarop kan wel zeer goede gronden hebben; ten slotte zijn er vele theosofen, die zich Christenen noemen: is het, kan men vragen, nodig om een zo sterke tegenstelling tussen syncretisme en Christendom te construeren?

Bij zijn kritiek op het syncretisme gaat Prof. Kraemer van de volgende gedachten uit. Als de belangrijkste indeling van de godsdiensten ziet hij die in *profetische*, die zich op openbaring funderen en in *naturalistische*, die op de zelfverwerkelijking uit zijn.

De openbaring ontbreekt weliswaar niet geheel bij de naturalistische – dat zijn alle primitieve godsdiensten en de grote van India en Oost-Azië – en evenzo komt het motief der zelfverwerkelijking wel voor binnen het Christendom, maar alleen dit (blijkbaar ook min of meer de Joodse religie en de Islam) maakt werkelijk ernst met de openbaring, wat men samen kan vatten in de tekst: “Luister, Israël, Jahwe is onze God, Jahwe alleen”.^{5, 6}.

De naturalistische religies zouden eigenlijk buiten openbaring kunnen; zij zijn niet theo-, maar antropocentrisch. Dit onderscheid tussen de godsdiensten staat in verband met tweërlei conceptie van leven en wereld: een profetische conceptie, die steunt op de Bijbel, in wezen dualistisch is, d.w.z. een kloof ziet tussen de wereld en God

als het transcendente en daartegenover de naturalistische conceptie, zoals bijvoorbeeld het Chinese universalisme, waar Prof. De Groot zijn boek over geschreven heeft, en dat dus monistisch en immanent van karakter is.

Het rationalisme, een derde opvatting van leven en wereld, dat al bij de Grieken voorkwam en in de moderne wetenschap hoogtij viert, is tenslotte tot de naturalistische conceptie te herleiden.

Beide, naturalistisch en rationalistisch standpunt, zijn relativisme te noemen, in tegenstelling tot het profetische.

In dit naturalisme en dit totalitaire monisme met hun gevolg van relativisme zijn de ware wortelen van het syncretisme te vinden met als gevolg o.a. die reeds eerder genoemde tolerantie tussen godsdiensten, die hun verschillen bijkomstig acht, gepaard aan een afkeer van dogmatiek.⁷

Wij willen verschillende van de genoemde –ismen eens wat nader beschouwen. Waar is bijvoorbeeld meer voor te zeggen, voor een dualisme of voor een monisme als hoogste theorie? Wij stemmen voor: een monisme als diepste samenvattend gezichtspunt. Prof. Kraemer, die natuurlijk monotheïst is, moet in zover ook monist zijn. In zover lijkt het *verwijft* van monisme aan het adres van niet-christelijke religies wat zonderling.

Wat hij bedoelt is blijkbaar, dat men *binnen* de wereld scherpe

⁵ Deuteronomium 6:4

⁶ Poortman maakt in zijn artikel gebruik van de Statenvertaling. Omdat onze nieuwsbrief voornamelijk in België wordt gelezen, heb ik het citaat vervangen door de Willibrord-Vertaling (C.V.)

⁷ T.a.p. pag. 17-23

onderscheiden moet maken: tussen goed en kwaad (terwijl die andere godsdiensten ook dat relativeren in zover zij allerlei verschijnselen in hun, eigen verband laten gelden, omdat ze er nu eenmaal zijn: men denke bijvoorbeeld aan het begrip "dharma", al noemt hij het niet), tussen de absolute openbaring van de Bijbel en allerlei andere leringen en dan tussen de wereld als geheel en God als het waarlijk transcendent daartegenover.

Die andere godsdiensten leggen voor hem te veel de nadruk op de immanentie, het zijn van het goddelijke *in* de natuur; zij maken niet scherp genoeg onderscheid tussen de natuur en God; men zou hun dus, evenals aan Spinoza, die God en de natuur gelijk stelde, pantheïsme kunnen verwijten. Prof. Kraemer, die in een rede aan een zeker bestek gebonden was, noemt het woord "pantheïsme" niet, maar hij karakteriseert al die andere religies door het woord "naturalisme": waar dus de natuur en niet God, niet het absolute, op de voorgrond staat, wat dan uitwerkt als een algemeen relativisme.

Het is nodig hier een andere beschouwing tegenover te stellen. Daartoe opperen wij de volgende stellingen.

1^e Er is een Absolute, boven alle veelheid of tegenstellingen.

2^e Dat Absolute werkt, ofschoon het in zichzelf gevestigd blijft, in de wereld, het openbaart zich daarin, is immanent tezeldertijd

als transcendent.⁸

3^e In de wereld, waar overigens allerlei waardeverschillen aanwezig zijn, kan het Absolute zich in principe op elk punt openbaren.

4^e Omgekeerd mag echter geen punt binnen de veelheid op zichzelf als absoluut gezien worden.

Met de eerste stelling zal het positieve Christendom het wel eens zijn: het drukt juist

de transcendentie Gods uit.

Mag men nu echter zeggen, dat alle andere, "naturalistische" religies tegen deze stelling zouden zijn?

Dat lijkt er ons volkomen naast.

Onder die andere zijn inderdaad primitieve en natuurreligies.

Maar men moet ook op de beste gedaante van die andere letten.

Prof. Kraemer en andere godsdiensthistorici geven echter zelf toe, dat bijvoorbeeld het Neoplatonisme tot een monotheïsme kwam, tot een overkoepeling van het veelgodendom.

Plotinus formuleert het heel scherp: het Ene, "to hen", staat boven alle tegenstellingen of veelheid, die het intussen binnen zichzelf voortbrengt. Aan de eis van transcendentie wordt hier volkomen voldaan.

Hetzelfde kan gezegd worden van Parabrahman in de Indische en van Tao in de Chinese filosofie.

Het schijnt ons daarom volkomen onbillijk om aan het syncretisme als geheel te verwijten, dat het uitsluitend de immanentie op de voorgrond zou stellen.

⁸ De hierin gelegen tegenspraak is o.i. een geval van de "grondparadox". Vgl. mijn "Tweeërlei Subjectiviteit", § 72.

Ook het verwijt van relativisme überhaupt komt hiermee te vervallen: wie zo nadrukkelijk op de transcendentie, op de volstrekte, het boven alle tegenstellingen verheven karakter van het Absolute wijzen, zijn geen relativisten purs et simples. En evenmin is dat standpunt antropocentrisch te noemen. Het is natuurlijk wel mogelijk om aan te tonen, dat in al die godsdiensten de gedachte van de goddelijke immanentie een rol speelt (vgl. de tweede stelling) Doch ditzelfde kan gezegd worden van het Christendom, van de profetische religies. Ook zij kunnen, niet buiten de bemoeienis van God met zijn schepping. Daar de transcendentie echter het diepere gezichtspunt vertegenwoordigt – het absolute blijft steeds in zichzelf gevestigd, aan zichzelf gelijk, onverminderd de veelheid of schepping – moet op “monisme” als het diepste, meest blijvende gezichtspunt aanspraak gemaakt worden – ook het Christendom als monotheïsme. “Monisme” als kenmerk van die andere godsdiensten kan derhalve geen afkeuring met zich meebrengen.

Binnen de wereld, binnen de veelheid heersen inderdaad allerlei dualismen, allerlei tegenstellingen. Naast waar en onwaar, schoon en lelijk, is die van goed en kwaad daarvan wel de diepste. Hoe gebroken de wereld als zodanig ook moge zijn, er moet daarin altijd naar waardeverwerkelijking gestreefd worden. Het ware, goed en schone is *dichter* bij het absolute, bij God dan hun tegendelen. Ook hier heeft van een relativisme, in slechte zin, van naturalisme in de betekenis van

normloosheid geen sprake te zijn, al wijst men ook op de betekenis van goed en kwaad in een bepaald verband en op een bepaald stadium van evolutie (“dharma”). En niettemin, ook al staat het goede enz. dan dichter bij God dan zijn tegendeel, toch staat het Absolute in beginsel achter *elk* punt der openbaring. De Bhagavad Gita laat de Heer niet voor niets zeggen: “Ik ben in het spel van de valse speler, en de pracht van de prachtige dingen ben Ik; Ik ben de overwinning, Ik ben de besluitvaardigheid, en de waarheid der waarachtigen ben Ik.”⁹ Tegenover Hem vallen alle verschillen binnen de openbaring weg. Op de tegenspraken, die aldus ontstaan, willen wij thans niet ingaan. Men heeft hier ons inziens wederom met een geval van de “grondparadox” te maken.¹⁰ Waar het hier op aankomt is, dat het Absolute in beginsel achter ieder punt van zijn schepping staat. (Stelling 3) Ook kan elk punt daarvan, laten wij liever zeggen: ieder wezen, zich het Absolute in beginsel realiseren¹¹, dat bereiken in zijn binnenste, al staan daaraan vaak allerlei praktische moeilijkheden in de weg. Vandaar dat het Absolute dan ook op het ene punt, in het ene wezen méér geopenbaard is dan in een ander en dat deze meerdere openbaring voor andere wezens een steun en een voorbeeld of prikkel kan zijn. Maar in beginsel kan het vanuit ieder punt bereikt worden of, omgekeerd

⁹ Bhagavad Gita, X,36.

¹⁰ Vgl. mijn “Nader, mijn God, tot U”, Theosophia jaargang 1943, p.178 e.v. en in “Variaties op één en meer themata”, p.67 e.v.

¹¹ Vgl. “Tweeërlei subjectiviteit”, p.364 e.v.

gezien, zich daarin openbaren. Deze openbaringsleer is zeer belangrijk, ook ten einde een standpunt te bepalen in de tegenstelling tussen "profetische" en "naturalistische" godsdiensten. Het lijkt ons weer een weinig houdbare bewering van Prof. Kraemer dat openbaring in laatstgenoemde bijna geen rol zou spelen. Toen Boeddha de verlichting bereikte, werd er toen in hem soms niet iets geopenbaard?

Het kan natuurlijk zijn dat Prof. Kraemer en de zijnen een heel speciaal soort openbaring op het oog hebben en van daaruit alle andere van nul en gener waarde achten. Hiermee komen wij tot onze vierde stelling: dat geen punt binnen de veelheid als zodanig als absoluut gezien mag worden. In ieder punt kan openbaring zijn. Ieder subject kan het Absolute in zich realiseren. Dat kan voor anderen tot een lichtbaken worden. Zo bestaan er enorme waardeverschillen van punt tot punt. Wie weet is een bepaalde openbaring, bijvoorbeeld die in Jezus Christus, wel vollediger, dieper en van meer betekenis dan alle voorafgaande. Maar het verschil blijft relatief. Terwijl het Absolute of God volledig achter hem stond – evenals in beginsel achter elk punt, - kan er, gezien vanuit de veelheid, nog wel te zijner tijd weer een andere, eventueel nog dieper openbaring komen. Een bepaalde openbaring mag nooit als zodanig als absoluut en als niet relatief maar oneindig waardevoller dan welke ander ook gezien worden. Het moge de aángewezen bron van inspiratie zijn van een zeker mens of

een zekere groep of zelfs voor een hele beschaving, betrekkelijk blijft zij als openbaring toch.

Dit is ons inziens *het vrijzinnige en redelijke* en *theosofische* standpunt in deze.

Wie dit met ons eens is, zal de poging van Prof. Kraemer om na op de tolerantie en het streven naar de synthese van een universele godsdienst gewezen te hebben, een absolute tegenstelling te construeren tussen profetische godsdiensten als het Christendom (naar zijn opvatting), de Israëlitische godsdienst (met Jahwe uit Deuteronomium) en de Islam enerzijds en anderzijds de syncretistische religies, die in overeenstemming zowel met de eenvoudige Javaan als met de Neoplatoonse wijsgeer ervan uitgaan, dat alle godsdiensten ten slotte gelijk zijn, als niet zeer geslaagd beschouwen, òf tot de mening overhellen dat de vergelijking niet ten gunste van de profetische religies uitvalt. Afgezien nog van het treurige voorbeeld van onverdraagzaamheid en vervolgingszucht, dat profetische religies in de geschiedenis tot heden toe gegeven hebben, is het syncretistische standpunt in elk geval als het ruimere te beschouwen ten opzichte van het "orthodoxe" – waar dit laatste dan ook voorkomt, in een "profetisch" genaamde religie of, zoals ook gebeurt, in een "naturalistische".

Om nog een ander punt aan te roeren: waarom zou *zelfverwielijking* zo typisch en

afkeurenswaardig ten doel gesteld worden in al de niet-prophetische godsdiensten? Als er ergens sprake is van "zelf", van "subject", van "ik", dan moet men altijd vragen: welk, wat voor zelf of subject of ik is bedoeld? Is nu, vragen wij, wat verwerkelijk wordt in al die andere godsdiensten steeds het lagere zelf? Is het "Ene Zelf" niet in de regel synoniem te achten met "God"? Wat Plotinus in zijn extases verwerkelijkte, was dat zijn *lager*, zijn menselijk zelf? Er is hier geen principieel verschil meer te maken tussen antropocentrisch en theocentrisch: wanneer de mens zich zo verwijdt, dat hij in mystieke vervoering het Ene – "to hen" – beleeft, dan staat bij hem het goddelijke in het middelpunt. De syncretistische gedachte is, dat het goddelijke, dat God zich op velerlei wijzen kan openbaren. Daarbij kunnen zeer wel waardeverschillen optreden, maar deze zijn geen absolute. Met andere woorden: het Absolute zetelt *buiten* de schepping of de veelheid; ondanks de grote heiligheid van bepaalde figuren nooit volledig op een bepaald punt *daarin*. De heiligheid komt door het geconcentreerd zijn op het transcendente, op wat buiten de veelheid staat; wat als bepaalde, concrete figuur daarbinnen valt, is nooit absoluut. Wanneer nu Prof. Kraemer als criterium stelt de aanvaarding van een uitspraak als: "Luister, Israël, Jahwe is onze God, Jahwe alleen", dan zijn aan die uitspraak twee gezichtspunten te onderscheiden. Ten eerste datgene, waarmee wij

instemmen, dat er is, wijsgerig uitgedrukt, *één* absoluut betrekkingpunt voor de hele veelheid, een Absolute, dat inderdaad *énig* is en transcendent ten opzichte van de gehele wereld; religieusgesproken: *één* God in monotheïstische zin. Het andere gezichtspunt is echter, dat het *onze* God is, de God van Israël, die speciaal over dat volk waakt, Jahwe. Wij zijn geneigd te zeggen: wat heeft deze stamgod met het Christendom, ja met de gehele mensheid te maken? Waarom grijpt de hooggeleerde schrijver daarop terug als hij het Christendom als de meer waardevolle religie wil karakteriseren tegenover het al te tolerante heidendom? "

(Uit *Enkele Beschouwingen over Theosofie en Christendom*, Poortman, J.J. Poortman, *Privaatdocent aan de Rijksuniversiteit te Leiden* (1948))



Santa Maria sopra Minerva te Rome

(*wordt vervolgd*)

Christian Vandekerkhove
