

# Moraal en geloof in God

door prof. dr. G.H. Geertsema

**Prof. Herman Philipse begint het eerste hoofdstuk van zijn *Atheïstisch Manifest* met de bekende uitspraak 'Indien God niet bestaat, is alles geoorloofd.' Dat is niet zijn eigen overtuiging - heel zijn manifest is gericht op de weerlegging ervan - maar een citaat uit *De Gebroeders Karamazow* van Dostojewski. Eigenlijk is het veel meer dan een citaat. Het gaat om het centrale thema van deze roman, zeker als de omkering ervan ermee wordt verbonden: niet alles is geoorloofd, dus moet God wel bestaan.**

Vader Karamazow is door zijn onechte zoon Pawel vermoord. Pawel rechtvaardigt deze moord met een beroep op de overtuiging van Karamazows tweede - echte - zoon Iwan, dat God niet bestaat en daarom alles geoorloofd is.

Tegelijk wordt echter duidelijk dat Iwan zelf het laatste deel van de stelling - dat alles geoorloofd is - niet gelooft, waardoor hij in een moeilijk conflict komt.

In de derde - echte - zoon, Aleksej of Aljosja, laat Dostojewski zien wat het christelijk geloof in God voor het zedelijk leven zou moeten betekenen.

Philipse ziet de overtuiging van Dostojewski terugkeren in de opvatting van mensen zoals Hirsch Ballin en eigenlijk ook Bolkestein, dat de toenemende secularisatie leidt tot een erosie van het normatieve besef in de samenleving, met alle negatieve gevolgen voor het functioneren van de publieke rechtsorde die daaruit voortkomen.

De moraal heeft kennelijk een godsdienstige basis nodig. Daartegenover stelt Philipse: die godsdienstige basis is niet nodig, want de moraal kan ook op een andere manier gerechtvaardigd worden; ze is niet wenselijk, want ze leidt gemakkelijk tot fundamentalisme en de invloed ervan op het morele leven zelf is op zijn minst gemengd - denk maar aan al het kwaad dat in naam van God bedreven is; en ze is ook niet mogelijk.

Vooral met de argumentatie voor het laatste punt maakt Philipse het zich wat te gemakkelijk. Dat zou op allerlei inhoudelijke punten aangewezen kunnen worden, maar ik noem alleen twee punten van formele aard.

1. Hij construeert de overtuiging die hij bestrijdt op de manier van het funderingsdenker. Dat wil zeggen, hij stelt de eis dat er strikt logische redeneringen nodig zijn om de geldigheid van bepaalde uitspraken te bewijzen. Als het geloof in God en de daarmee verbonden opvattingen over de moraal daaraan niet voldoen, worden ze niet houdbaar geacht. De criteria van absolute zekerheid op grond van een absoluut uitgangspunt en een strikte afleiding worden door hem als het om zijn eigen opvatting gaat echter uitdrukkelijk afgewezen, omdat het funderingsdenken als zodanig niet houdbaar is gebleken. Het is niet in te zien waarom het geloof in God dan wel aan deze maatstaven zou moeten voldoen.
2. Philipse maakt niet duidelijk dat de problemen die hij aanwijst bij de door hem afgewezen opvatting door zijn eigen benadering vanuit het evolutiedenken kunnen worden opgelost. De volgens hem niet te beantwoorden vraag: Hoe weet je dat de wil van God goed is? (33) kan immers op vergelijkbare wijze gesteld worden bij het uitgangspunt dat Philipse zelf kiest ter rechtvaardiging van de geldigheid van morele opvattingen. Hij spreekt in dit verband van een 'buitenste cirkel', waartoe de meest algemene morele criteria behoren. Deze worden verbonden met de biologische natuur van de mens. Van deze meest algemene morele maatstaven zegt Philipse dat ze geselecteerd worden " louter door de omstandigheden . De vraag of de in deze cirkel geselecteerde normen 'goed' zijn, heeft geen zin meer" (112). Op de problemen van deze opvatting kom ik straks nog terug. Nu constateer ik alleen, dat Philipse met twee maten meet. Vragen die hij aan de ander stelt, noemt hij in het verband van zijn eigen opvatting zonder zin. Ook is niet duidelijk hoe 'Piet en Marie' bij een verschil van mening binnen het kader van Philipse's benadering wel tot overeenstemming zouden kunnen komen en niet binnen de opvatting die door hem wordt afgewezen.

## De bedoeling van Dostojewski

Voordat ik op de problemen van Philipse's eigen opvatting inga, wil ik eerst een andere vraag aan de orde stellen: Gaat het bij de betekenis van het geloof in God voor de moraal wel in de eerste plaats om een rechtvaardiging, laat staan fundering, van bepaalde normen? Om op deze vraag een

antwoord te krijgen is het goed wat nauwkeuriger te kijken naar wat Dostojewski bedoelt met zijn uitspraak: indien God niet bestaat, is alles geoorloofd.

Een eerste interpretatie dient zich aan via een uitspraak van vader Karamazow, in het boek het toonbeeld van een gedegenereerd en slecht mens. Vader Karamazow kan zich, zegt hij, soms zo kwaad maken op die vrome monniken, bij wie zijn zoon Aljosja zich juist zo thuis voelt. "Als er een God is, als Hij werkelijk bestaat, dan ben ik natuurlijk schuldig en ik zal rekenschap van al mijn daden moeten afleggen, maar als Hij er helemaal niet is, hebben we ze dan nog wel nodig, die vaders van jou? Dan is het waarachtig geen te kleine straf ze het hoofd af te snijden, want ze houden de vooruitgang tegen" (167). Als Iwan hem erop wijst, dat in dat geval ook zijn eigen leven en bezittingen gevaar gaan lopen, krabbelt hij snel terug. Het geloof in God is nodig, omdat er anders geen sanctie meer is tegen het kwaad. Als die dreiging wegvalt, verdwijnt ook de angst voor straf die mensen tegenhoudt wanneer ze kwaad willen. God als boeman. Daar is veel kwaad van gesproken. En daar was - en is wellicht nog - alle aanleiding toe. Toch is daarmee niet alles gezegd. De titel van Philipse eerste hoofdstuk maakt dat duidelijk: 'Als de politiek verstek laat gaan, is alles geoorloofd'. Ook voor Philipse geldt dat de moraal gehandhaafd moet worden door bij overtreding ervan te straffen. Alleen de instantie is veranderd. "Het handhaven van de publieke moraal is ... de taak van de politiek ..." "De publieke moraal wordt uitgehold door moeilijk afdwingbare wetgeving en onvoldoende zicht op de naleving der wetten" (45).

Moraal heeft te maken met de realiteit van het kwaad. Dat geldt op het vlak van de politiek. Maar het is de vraag of het daartoe beperkt kan worden. Ook het geloof in God heeft te maken met de overtuiging dat het kwaad niet ongestraft kan blijven.

Toch ligt daar niet de kern. In de gesprekken van Iwan met Aljosja gaat het meer over het gelukzalige leven in de toekomst, de belofte van een eeuwige harmonie dan om de dreiging van straf. Juist in een toekomst van verzoening ligt voor Iwan het grote struikelblok. Kan dat wel, een eeuwige harmonie waarin alles verzoend en vergeven is, wanneer hier en nu zinloos geweld, ook tegen onschuldige kinderen, alle ruimte krijgt? Iwan geeft daarvan schrijnende voorbeelden. Dostojewski lost dat probleem niet op. Wel houdt hij duidelijk vast aan het perspectief van een eeuwig leven, aan de opstanding der doden. Dat geeft Aljosja en de kinderen die zijn vrienden zijn geworden, de moed om verder te gaan, nadat een van hen is gestorven. Daarmee eindigt het boek.

Ik wil hier kort een opmerking aan toevoegen. Want het gaat om wezenlijke vragen: de mogelijkheid van verzoening en vergeving, of er echt menselijk leven mogelijk is voor hen die zonder reden het leven van anderen bewust onherstelbaar kapot gemaakt hebben, soms op een onvoorstelbaar wrede manier. Het zijn deze vragen die aan de orde zijn in wat Philipse ergens typeert als 'de absurde doctrine dat God de goede vader zijn eigen zoon offert ter verzoening van misdaden die door andere mensen zijn begaan' (67). Voor Philipse heeft dat niets met liefde te maken. Heeft hij zich nooit afgevraagd wat het betekent werkelijk schuldig te zijn aan moord en dat onder ogen te zien? Of wat het betekent met zo iemand door banden van liefde, als moeder of vader, of als Schepper, verbonden te zijn? 'Alzo lief heeft God de wereld gehad ...'

Hier raken we aan de kern van het christelijk geloof. Hier gaat dit geloof in God ook duidelijk boven de moraal uit. Het gaat om de redding van de menselijkheid van de mens waar ze radicaal is vastgelopen. Toch is daarmee niet alles gezegd. Waar het thema van God en het morele leven in *De Gebroeders Karamazow* voor het eerst uitvoerig ter sprake komt, heeft Dostojewski nog iets anders op het oog. Ik laat hem zelf in een van de personen van het boek aan het woord. "Maak in de mensen het geloof aan de onsterfelijkheid kapot en niet alleen hun liefde zal dan uitdrogen maar ook iedere levende kracht die onmisbaar is om het leven in de wereld voort te zetten. En dat niet alleen. Niets zal dan nog als onzedelijk beschouwd kunnen worden, alles zal geoorloofd zijn ... Voor ieder mens ... die in God noch in de onsterfelijkheid gelooft, (komt) de zedelijke wet van de natuur direct in flagrante tegenstelling te staan tot de vroegere religieuze wet en het egoïsme en zelfs misdadig egoïsme is de mens niet alleen toegestaan maar moet zelfs erkend worden als de allerverstandigste en edelste handelwijze in zijn situatie" (88).

Dostojewski wil zeggen: zonder God en het eigen karakter van de ziel is zedelijk leven niet te denken. Dan blijft alleen de wet van de natuur over: egoïsme, macht, het recht van de sterkste. Met het geloof in God en de onsterfelijke ziel staat voor Dostojewski de menselijkheid van de mens op het spel. Daarzonder kan niet in termen van wel of niet geoorloofd gesproken worden. Als alles geoorloofd is, verdwijnt immers het onderscheid. Daarbij gaat het niet om de fundering van bepaalde normen in de wil van God, maar om het kunnen denken van de moraal als moraal en daarmee van de menselijkheid van de mens.

## Een grondmotief in de filosofie

Hetzelfde motief heeft de filosoof Kant bewogen. Stellig probeert Kant een redelijke fundering te vinden voor de geldigheid van zedelijke normen. Hij typeert immers de categorische imperatief - de zedelijke norm die absolute geldigheid heeft - met behulp van het redelijke criterium van de universaliseerbaarheid, dat wil zeggen: de norm volgens welke ik handel moet voor iedereen kunnen gelden. Maar als Kant spreekt van de autonomie van de wil en de vrijheid, waarin het zedelijk karakter van de mens is verankerd, dan heeft hij toch vooral iets anders op het oog. De wil is vrij en daarom zedelijk, indien haar object niet door een oorzaak uit de natuur verklaard kan worden. Daarmee bedoelt Kant dat een bepaalde handeling alleen moreel is in strikte zin, als zij niet wordt bepaald door emotionele verlangens, door sympathie of antipathie, laat staan door het voordeel dat ermee verkregen kan worden. De handeling moet geheel en al goed zijn in zichzelf. De wil moet in die zin helemaal vrij zijn dat ze alleen door de praktische redelijkheid wordt bepaald. Alleen dan wil Kant van zedelijkheid spreken. De autonomie van de wil staat tegenover bepaaldheid door gevoelens van lust en onlust. Daarmee staat en valt voor Kant de waardigheid van de mens als mens. Kant onderscheidt scherp tussen een verklaring op grond van oorzaak en gevolg in de natuur en het motief voor het zedelijk handelen. Net als Dostojewski acht hij de moraal ondenkbaar als zij tot de natuur herleid zou kunnen worden.

Maar ook voor Kant is dit niet het laatste woord. Nadat hij eerst het goede handelen of de deugd zuiver vanuit de redelijke wil heeft bepaald, voegt hij er toch aan toe dat de deugd ook omschreven kan worden als de waardigheid om gelukkig te zijn. Het zedelijk handelen is niet denkbaar zonder dat het een object heeft. Het is gericht op een alomvattend geluk, het hoogste goed als doel van het zedelijk handelen. Daarom moeten ook de onsterfelijke ziel en het bestaan van God worden aangenomen. De a-morele natuur moet zijn opgenomen in een morele orde, zodat de realisering van het geluk in de natuur denkbaar wordt. Moreel handelen is voor Kant uiteindelijk alleen denkbaar in een moreel universum. Daarvoor is de horizon van de menselijke ervaring niet voldoende. Voor Kant is zedelijk handelen daarom noodzakelijk met de idee van transcendentie verbonden.

Daarmee staat Kant in een lange traditie van filosofie die zeker vanaf Plato tot aan Adorno en Levinas geprobeerd heeft de idee van het goede te denken als transcendent aan de realiteit van de menselijke samenleving. Het alternatief zou zijn de de rechtvaardiging van het bestaande: de macht van de sterkste als bron van het recht bij Plato; Auschwitz als laatste horizon van de geschiedenis voor Adorno. De geschiedenis van de filosofie laat ook de problemen van deze poging zien. Adorno spreekt in dit verband zelfs uitdrukkelijk van een aporie. Maar ze maakt in ieder geval duidelijk dat het bij de verbinding van moraal en geloof in God niet alleen gaat om de rechtvaardiging van normen, maar ook om een nog wezenlijker motief: de moraal als moraal te kunnen denken, of, wat in deze traditie daarmee verbonden is, de mens als mens.

## **De naturalistische drogredenen**

Nu zou je kunnen zeggen: Philipse is zich van het onderscheid wel bewust. Hij maakt immers uitdrukkelijk verschil tussen rechtvaardiging en verklaring van de moraal. Hij mag dan bij de bestrijding van de opvatting die de moraal met het geloof in God verbindt, om wat voor reden dan ook, zich beperkt hebben tot de kant van de rechtvaardiging, bij de uiteenzetting van zijn eigen opvatting komt zowel de verklaring als de rechtvaardiging van de moraal uitdrukkelijk aan de orde. Laten we daarom nu gaan kijken naar de positieve uiteenzetting van Philipse op deze twee punten: de verklaring en de rechtvaardiging van de moraal.

Het eerste wat dan opvalt tegen de achtergrond van wat ik net betoogd heb, namelijk dat de moraal, de notie van het goede, in de traditie steeds met de idee van transcendentie is verbonden, is dat deze notie bij Philipse geheel ontbreekt. Zijn evolutietheoretische benadering spreekt alleen van immanente factoren. Het naturalisme dat Philipse verdedigt kan, als ik het goed begrijp, per definitie geen transcendente factoren toelaten in de verklaring of rechtvaardiging van de moraal. Tegelijk wil Philipse uitdrukkelijk vasthouden aan het onderscheid tussen normen en feiten. De eerste kunnen niet uit de laatste worden afgeleid. Waar dit wel gebeurt is sprake van de naturalistische drogredenen. In die fout wil Philipse niet vervallen. Slaagt hij daarin?

Laten we eerst kijken naar zijn verklaring van de moraal. Hiervoor maakt hij gebruik van wat hij noemt de letterlijke toepassing van de evolutietheorie (100). De evolutietheorie verklaart het voorkomen van bepaalde verschijnselen op grond van toevallige veranderingen - meestal mutaties genoemd - en selectie. De letterlijke toepassing van de evolutietheorie betekent nu dat de selectie plaatsvindt door blinde of natuurlijke factoren.

Voor de verklaring van de moraal gaat Philipse uit van het feit dat er kennelijk op verschillende niveaus over bepaalde normen kan worden geconstateerd: in beperkte zin binnen culturele groepen en universeel in die zin dat bepaalde normen door alle culturen worden aanvaard (103). De laatste

kunnen verklaard worden op grond van selectie door biologische omstandigheden: de aard van het menselijk lichaam en de algemene condities van zijn bestaan. Omdat deze in principe universeel zijn, geldt dat ook van de daardoor bepaalde normen. De cultureel variabele normen worden geselecteerd door omgevingsfactoren die zelf niet universeel zijn, maar variabel, zoals een koud of een warm klimaat, en door groepspressie (103).

Ik laat nu even in het midden of alle menselijk gedrag op deze wijze verklaard zou kunnen worden. Laten we dat voor het gemak even aannemen. Maar is daarmee de morele status van dit gedrag verklaard? Heeft de noodzakelijkheid van bepaald handelen, zoals dat op grond van biologische of psychologische selectie moet worden aangenomen, ook een moreel karakter?

Het probleem kan op verschillende manieren worden geïllustreerd. Laat ik me beperken tot een voorbeeld. Philipse geeft in navolging van Freud een psychologische verklaring van het geweten (37). Heel kort samengevat komt deze hierop neer. Straf die de opvoeder aan een kind oplegt, omdat dit iets doet wat hij niet wil, roept agressie op. Maar omdat deze niet tegen de opvoeder zelf gericht kan worden - dat zou alleen maar tot nieuwe straf leiden - richt het kind deze agressie tegen zichzelf. Zo ontstaat er een innerlijke instantie die zijn gedrag beoordeelt, het geweten. De oorsprong daarvan ligt in het gevoel van angst voor de opvoeder die zijn wil aan het kind oplegt.

Het probleem van deze verklaring is bijvoorbeeld, dat het besef van schuld dat daar ontstaat waar tegen het geweten in wordt gehandeld, alleen opgevat kan worden als schuldgevoel. Schuld kan dan niet meer van schuldgevoel worden onderscheiden. Er is immers geen intrinsiek morele maatstaf om te bepalen of iemand schuldig is en of daarom het gevoel van schuld op zijn plaats is of niet. Toch leert de ervaring dat het onderscheid belangrijk kan zijn. Er zijn situaties waarin schuldgevoel niet met reële schuld verbonden is en omgekeerd zijn er ook situaties laatste is minstens even erg als het eerste.

Uit deze illustratie wordt duidelijk dat de psychologische verklaring van het geweten niet het morele karakter ervan raakt. Hetzelfde geldt van de biologische of psychologische verklaring van morele normen. De blinde selectie door de omstandigheden van bepaald gedrag dat voordelig is in evolutietheoretische zin, verklaart niet het morele appèl van de normen, dat ze behoren gehoorzaamd te worden. Met behulp van het evolutionaire model kan Philipse eventueel verklaren waarom bepaald gedrag gemeenschappelijk is, maar niet waarom dit gedrag moreel is. Immers noch het ontstaan van de verschillende varianten van het gedrag heeft als zodanig een moreel karakter noch de factoren waardoor de selectie plaats vindt. De suggestie dat op deze wijze toch het ontstaan van moreel gedrag wordt verklaard, lijkt alleen mogelijk door of het bestaan van morele criteria reeds te vooronderstellen - maar dan is er geen sprake van het verklaren van de moraal als zodanig; die is immers al aangenomen - of door gebruik te maken van de naturalistische drogreden: op grond van gemeenschappelijk gedrag wordt geconcludeerd tot het morele en dus verplichtende karakter van dit gedrag.

### **Nog eens de naturalistische drogreden**

Het probleem komt terug in verband met de rechtvaardiging van normen. Hier hanteert Philipse de evolutietheorie in overdrachtelijke zin. Dat betekent dat voor de selectie nu bewust regels worden gehanteerd (101). Drie elementen spelen daarbij een rol, tenminste waar het gaat om cultureel bepaalde normen: feitelijke omstandigheden, gegeven doelstellingen die samenhangen met menselijke behoeften en enkele morele normen (108, 111). Als de laatste zouden ontbreken, zou de gekozen richtlijn voor het handelen alleen een kwestie zijn van het juiste middel voor het eenmaal gekozen doel. Dan zou het morele karakter geheel ontbreken. Wil er werkelijk sprake zijn van een morele norm, dan zal het doel-middelschema aan bepaalde morele normen moeten worden onderworpen. Nieuwe normen kunnen op grond van deze drie elementen worden geselecteerd. Essentieel is daarbij dus dat zij getoetst worden aan reeds bestaande normen. Dat vereist hun morele karakter. Op deze wijze kunnen normen van het individuele handelen getoetst worden aan de meer algemene van de cultuur, terwijl deze op hun beurt onderworpen kunnen worden aan de universele normen die biologisch zijn bepaald. Maar nu komt de vraag op: waaraan ontlenen deze laatste hun geldigheid? Kunnen die nog ergens aan getoetst worden? In antwoord op deze vraag komt Philipse met de eerder aangehaalde uitspraak dat de vraag of deze normen 'goed' zijn, geen zin heeft (112). In verband met dezelfde kwestie heeft hij eerder verwezen naar Wittgenstein. "Wanneer iemand telkens om verdere rechtvaardiging vraagt, kunnen we tenslotte alleen nog antwoorden: 'Zo doen we dat nu eenmaal', of, 'Deze normen hanteren we nu eenmaal' (101). Daar zit iets in. Maar de beslissende vraag is: hebben die laatste normen een intrinsiek moreel karakter en zijn ze daarom geldig of zijn ze uiteindelijk toevallig ontstaan, vormen ze een feitelijk gegeven waarover we het nu eenmaal eens zijn? Als dit laatste het geval is, dan moet Philipse ook hier de naturalistische

drogreden toepassen. Want dan wordt uit een feit een behoren afgeleid. Hij zegt immers zelf dat uit het feit dat volkeren of groepen van mensen bepaalde normen hanteren niet kan worden afgeleid dat die normen ook goed zijn (100). Met andere woorden, of ze behoren te worden opgevolgd. Ook uit een algemene consensus over normen kan hun morele geldigheid, dat ze goed zijn, niet worden afgeleid.

## **Conclusie**

Het probleem van Philipse's rechtvaardiging is dat de laatste norm zelf niet meer een intrinsiek moreel karakter heeft. Daardoor wordt ook het morele karakter van elke norm die er aan getoetst wordt, problematisch. Wie Philipse's rechtvaardiging van de moraal overneemt, kan zich aan ieder moreel appèl onttrekken met het argument dat het biologische voordeel dat aan de meest fundamentele norm verbonden is voor hem op dat moment niet terzake doet. Alleen de angst voor sancties kan dan nog grenzen aan het gedrag stellen.

Daarmee zijn we terug bij de problematiek van Dostojewski. Veelzeggend in dit verband zijn de titels van twee bijdragen van Philipse in NRC-Handelsblad. 'Als de politiek verstek laat gaan, is alles toegestaan' (de titel van het artikel dat ook het eerste hoofdstuk vormt van het *Atheïstisch Manifest*). Hier wordt gedoeld op de noodzaak van sancties - alsof de politiek de lege plaats van God zou kunnen innemen. En: 'Alleen de feiten kunnen de normen redden' (de titel van Philipse's antwoord op kritische reacties op het eerstgenoemde artikel - ook wanneer deze titel bedacht is door de redactie en niet door Philipse zelf, blijft ze veelzeggend). Hierbij is de menselijkheid van de mens aan de orde. Want de beslissende vraag bij deze laatste titel is: welke feiten? Moreel gekwalificeerde? Daarbij zou je kunnen denken aan het 'feit' dat genoemd wordt in de opdracht van *De Vuurroos*, roman van een overlevende van Auschwitz aan 'de Nederlander, gevangene van Auschwitz, die de opdracht van de SS om kerosine over de kinderen uit te gieten weigerde en die levend met hen werd verbrand'. Of bedoelt Philipse de moreel neutrale feiten van de biologische selectie waarbij diegene wordt uitgeselecteerd om te overleven die zich het best aanpast aan de omstandigheden van het moment? Philipse heeft me er niet van overtuigd dat hij het bestaan van de moraal kan verklaren, laat staan dat hij haar zou kunnen rechtvaardigen. Soms zou je haast denken dat hij met opzet zijn argumentatie zo aanvechtbaar heeft gemaakt, opdat duidelijk zou worden dat Hirsch Ballin en de zijnen in het voetspoor van Dostojewski en Kant toch gelijk hebben, wanneer ze beweren dat de toenemende secularisatie mee schuldig is aan de erosie van het morele besef in onze samenleving en dat het goed zou zijn indien op zijn minst de vragen die Dostojewski aan de orde stelt, in brede kring weer serieus genomen zouden worden.

*Dit artikel is gepubliceerd in het tijdschrift Beweging, 1, 1996.*

Bestandsnaam: Document1  
Map:  
Sjabloon: C:\Users\Liesje\AppData\Roaming\Microsoft\Sjablonen\Normal.dot  
m  
Titel:  
Onderwerp:  
Auteur: Liesje  
Trefwoorden:  
Opmerkingen:  
Aanmaakdatum: 25-6-2008 15:36:00  
Wijzigingsnummer: 1  
Laatst opgeslagen op:  
Laatst opgeslagen door:  
Totale bewerkingstijd: 21 minuten  
Laatst afgedrukt op: 25-6-2008 15:57:00  
Vanaf laatste volledige afdruk  
Aantal pagina's: 5  
Aantal woorden: 3.778  
Aantal tekens: 19.326 (ong.)