

Wat moeten studenten in de economie met ethiek aan? Moeten ze aan de universiteit leren hoe ze morele problemen moeten oplossen die op 'de markt' en in bedrijven spelen? Of zouden ze een zintuig moeten leren ontwikkelen voor het opsporen van de ethische dimensie die aan alle handelen vastzit, in het bijzonder ook aan economisch handelen? Die vragen pakt *Eduard Kimman S.J.* op in het eerste artikel in dit nummer. Hij is hoogleraar bedrijfsethiek en economische ethiek aan de VU.

Zijn virtuele gemeenschappen op het net 'echte' gemeenschappen? Of is het vooroordeel juist dat internet de individualisering opjaagt en mensen meer en meer van elkaar isoleert? *Wim Haan*, redactielid van dit tijdschrift, beantwoordt die vragen in een reactie op een essay dat in het derde nummer van de vorige jaar verscheen van de hand van 'yemisi@chello.nl'!

Het Bezinningscentrum van de VU zal in de komende jaren ruimschoots aandacht besteden aan de culturele en levensbeschouwelijk dimensies van de relatie tussen mens en natuur. Een nieuwe medewerker van het centrum zal zich op dit gebied gaan bewegen. Zijn naam is *Jan Boersema*. Hij introduceert kort de thematiek.

Wat moet eigenlijk een intellectueel doen: 'de' samenleving dienen of 'de' waarheid? Filosoof en redactielid *Bart Voorsluis* laat zien dat een oude denker, Immanuel Kant, verrassende bijdetijdse antwoorden geeft op deze vragen.

Nieuwe religiositeit doet het relatief goed in de publieke opinie, maar slecht bij de opinievormers, vooral bij de journalisten. Hoe dat komt, en of we ons daaraan moeten storen, daarover schrijft godsdienstfilosoof *Anton van Harskamp*, hoofdredacteur van dit blad.

Het dringt meer en meer door in de theologie: de Shoah tast het traditionele godsbeeld aan. Maar wat is daar dan precies de reden voor? Daarover denkt *Bettine Siertsema* na, neerlandica, redactielid. Ze werkt aan een proefschrift over het godsbeeld in Nederlandstalige kampliteratuur.

Wat is religieus geloven nu eigenlijk? Godsdienstfilosofe *Desiree Berendsen* laat in het spoor van schrijver Frans Kellendonk zien dat geloven een vorm van oprecht veinzen is, en dat juist in dat veinzen de grote waarde van geloven ligt. Zij promoveerde november vorig jaar aan de VU op een proefschrift met de titel *Waarom geloven mensen eigenlijk?*

Dit nummer wordt besloten met een aankondiging van een boek dat bestemd is voor mensen die vrijwel niets én mensen die heel veel weten van het christendom:

CHRISTENDOM voor DUMMIES.

BEDRIJFSETHIEK ALS VORMEND VAK

Eduard Kimman S.J.

Op een universiteit worden vakken of kennisgebieden op een wetenschappelijke wijze opgebouwd en onderricht. Dat wil zeggen dat er gestreefd wordt naar een waardenvrije overdracht van kennis en kunde. Dat geldt voor vakken uit alle faculteiten. Kennisverwerving geschiedt meer en meer op een internationale vergelijkende wijze in een soort ambtelijk Engels, dat in de organen van de Verenigde Naties wordt gebezigd. Een bepaalde stijl hoort erbij en ook een bepaalde vorm van inzichtelijkheid met behulp van standaarden zoals bijvoorbeeld empirische toetsing of verificatie van de bronnen.

De universiteit is de kant opgegaan van andere maatschappelijke instituties, zoals de zorgsector, de rechtspraak of andere instellingen van de staat, waar ‘algemeen’ staat voor ‘neutraal’ en ‘neutraal’ staat voor ‘ongodsdienstig’. Sterrenkunde wordt gedoceerd, zonder referentie aan de theologische interpretatie van de kosmos; recht wordt gedoceerd, zonder referentie aan de theologische oorsprong van begrippen als overtreding en straf; literatuur wordt gedoceerd, zonder referentie aan de langdurige invloed van de bijbel op de taal en de poëzie. Dit heeft tot prettig gevolg dat natuurkundigen, economen of historici van bijzondere of algemene universiteiten zonder problemen elkaars aanpak begrijpen, elkaars artikelen kunnen lezen en over en weer met elkaar in onderzoeksprojecten kunnen samenwerken.

Het gaat mij in dit essay niet om de vraag of een ahistorische behandeling van

vakken nu wel zo verstandig is, want ik wil hier niet praten over kerk en theologie in een historisch perspectief. We kunnen ook geschiedenis op een ongeëmotioneerde bedrijven, zoals we kijken naar voormalige kerkgebouwen die zijn geconverteerd in zwembaden, feesthallen, woningcomplexen en archiefruimten. Maar als we ongeemotioneerd erover blijven, waarom zouden we dan ooit nog eens ontroerd raken bij een bezoek aan Westerbork, Theresienstadt of Auschwitz? Neutraliteit is ook een keuze. En is neutraliteit nu wel een goed platform voor ethiekonderwijs?

DE BEWOGEN VERTELLER

Om even bij die Tweede Wereldoorlog te blijven. Geen beter inzicht in het leed dan een bewogen getuigenis van een overlevende. Over een paar jaar kan dat alleen nog maar met behulp van een video of van een speelfilm (*Schindler's List*). Dat geldt ook voor andere vakken. Heeft niet iedere leraar of lerares als taak om zijn of haar vak voor te stellen als ‘het mooiste vak dat er is’? Dat geldt voor de veearts, voor de notaris, voor de leraar Nederlands, voor de verpleegkundige of de secretaresse met haar Schoevers diploma. Is bij de overdracht van leerstof niet de betrokkenheid en de bewogenheid essentieel naast het meesterschap? Het is een vraag. Ik vrees dat velen uit het onderwijs geen goed antwoord hebben.

Ik heb jaren niet geweten hoe ik geloof

een plaats kon geven in het wetenschappelijk onderricht. Nu zullen er veel vakken zijn, waarin dat ogenschijnlijk niet zo belangrijk is, alhoewel ik dat ontken. Ik vermoed dat altijd en overal de persoon van de leraar of lerares er enorm veel toe doet. In het doceren van het vak ethiek dus ook. Toch is een open vraag of en hoe aan de eigen inspiratie en aan een gemeenschappelijke inspiratie, zoals een geloofstraditie is, een plaats gegeven kan worden in het moderne wetenschapsbedrijf. Ik ben op de Vrije Universiteit niet de enige die op zoek is naar een eigentijdse verwoording van de geloofstraditie. Er zijn collegae die indrukwekkende vorderingen hebben gemaakt op dit punt. Ik wil in dit essay een antwoord formuleren vanuit een wat ongewone hoek, het onderwijs namelijk in een vrij mundaan vaak als bedrijfsethiek. Sinds een kleine twee jaar is ongeveer een vijfde van mijn toehoorders allochtoon. Een groot deel van hen is islamiet. Neutraliteit van het onderrecht is voor hen geen vanzelfsprekende zaak en een neutrale behandeling van de ethiek al helemaal niet.

DE STANDAARDAANPAK

Het vak *business ethics*, dat zich nestelde in de curricula van de Amerikaanse *business schools* en later in de Europese faculteiten voor bedrijfskunde en economie, maakt weinig tot geen gebruik van de tradities van de moraalfilosofie en ook niet van de beoefening van de sociale ethiek in een kerkelijke context. Te beginnen bij Manuel Velasquez of Richard De George, in het begin van de jaren tachtig in de Verenigde Staten, en eindigend bij Nederlandse auteurs zoals Henk van Luijk, Johan Wempe, Muel Kaptein, Edgar Karssing of Ronald Jeurissen, bevatten handboeken

over bedrijfsethiek beschrijvingen van morele problemen in de vorm van *casussen* uit de bedrijfspraktijk van de laatste twee decennia. De Amerikaanse casussen zijn niet zelden uitgemond in een rechtszaak; de Nederlandse casussen zijn doorgaans ook voltooid verleden tijd, maar dan geëindigd op een min of meer bevredigende wijze. De opdracht voor de student is zich in te denken wat hij of zij gedaan zou hebben als niet de manager maar de student aan de stuurknuppel zou hebben gezeten.

In lijn met handboeken over marketing of over personeelsbeleid leert de student problemen te analyseren en in stappen de geanalyseerde problemen op te lossen. Zulke training veronderstelt min of meer dat de student straks, in soortgelijke situaties, in staat zal zijn de juiste oplossing te vinden en met de gevonden oplossing ook zal weten te werken en te leven. In faculteiten voor geneeskunde worden tegenwoordig studenten ook al zo getraind. 'Stel u voor dat u dokter bent en een vrouw, in verwachting van een drieling, wendt zich tot u met het verzoek twee embryo's te verwijderen, omdat zij nu eenmaal slechts één baby wenst. Hoe maakt u uw keuze?' Deze laatste 'casus' werd mij onlangs door een moeder verteld, met een ondertoon van hoe modern ze toch wel zijn geworden bij het medisch onderwijs. Ze verwachtte van mij een enthousiaste bevestiging, maar ik meende toch haar te moeten laten delen in mijn twijfel over de zin van zulk soort casuïstiek.

KAN ETHIEK GEDOCEERD WORDEN?

We kunnen, ruwweg, ethiekonderwijs op twee manier opvatten. We kunnen de studenten vaardig maken probleemoplossend te werk te gaan en we kunnen ook het te-

gengestelde doen, namelijk de studenten leren probleemstellend te werk te gaan. De eerste categorie beschrijft, analyseert en geeft oplossingen van casussen; de tweede categorie leert in ogenschijnlijk voor de hand liggende gedragspatronen of normale organisatieconflicten een morele laag te ontdekken. In deze vrij grove indeling leert de eerste categorie studenten iets wat in de praktijk niet voorkomt: dat namelijk het antwoord van de ethicus de juiste oplossing voor de praktijk zou zijn. De tweede categorie studenten leert vraagtekens te plaatsen, kanttekeningen te plaatsen en met twijfel het succesverhaal wat te temperen, maar weet dat we leven in een wereld waar belangen dikwijls de marsroute dicteren.

Ethiek is immers een reflectie op onze morele gedragingen. We denken erover na, we bevragen elkaar en we komen dan tot een rechtvaardiging of een afwijzing van een bepaalde gedraging, van een bepaalde herhaalbare situatie, van een structuur of iets anders dat veranderbaar is in ons leven of in onze samenleving. Nieuwe moraal wordt mede bepaald door dit soort discussies, door de ethici en filosofen met enige voorzichtigheid moreel discours genoemd. Zo'n moreel debat en ook onderwijs in de ethiek heeft de bedoeling een debattervaardigheid, niet een managementvaardigheid bij te brengen.

Naast het morele debat is er ook de wetgever. Normen zijn nu eenmaal altijd sociale normen. Ze worden ons opgelegd. Tenzij we de normen negeren of ons ertegen verzetten zullen we die normen min of meer opvolgen. Hoe normen ontstaan, is niet altijd duidelijk. Er zijn traditionele normen met een oorsprong in een niet ontsloten verleden, er zijn normen afkomstig uit de wet, er zijn ook normen die we afspreken, zoals de vele gedragscodes en bedrijfscodes. Die codes zijn vaak gestolde

ervaring. Verkorte lessen om herhaling van ontsporingen of niet te rechtvaardigen gedrag te voorkomen. Maar de meeste codes, wellicht alle codes, zijn geschreven uit welbegrepen eigenbelang van een beroepsorganisatie, van een arbeidsorganisatie of van een of ander verband. We noemen het morele codes, maar het zijn gedragscodes ter bescherming van groepsbelangen, de eer van een beroepsgroep, de reputatie van een onderneming of ter verzekering van een *level playing field* op de markt.

Het gesprek over die codes en over de uitwerking van codes en procedures is zeer geschikt voor een opleiding in een interventiewetenschap, zoals geneeskunde, bestuurskunde of bedrijfskunde. Het is de vraag of dit wel als onderwijs in de moraal filosofie kan worden opgevat, zoals dikwijls gesuggereerd wordt en zoals feitelijk gesuggereerd wordt door de vorm en inhoud van de leerboeken bedrijfsethiek, die ik hierboven aanduidde. Meestal worden deze inleidende cursussen ook aangeduid met toegepaste moraal of toegepaste ethiek.

ALGEMENE INLEIDING

De vraag is of ethiekonderwijs er goed aan doet met dergelijke toepassingen te beginnen. Komt dit niet allemaal veel te vroeg? Is een toepassing niet echt iets, dat pas in tweede instantie dient aangeleerd te worden, nadat een algemene kennismaking heeft plaats gehad? Mijn ervaring is dat het inderdaad beter werkt wanneer eerst heel lang en exclusief in algemene termen wordt gefilosofeerd over moraal, zonder ons al te veel bekommeren om de toepassingen. Geen casussen, maar wel voorbeelden, die de algemene verhaallijn illustreren. Onze moderne moraal is zo gefrag-

mentariseerd, dat het dikwijls de studenten een semester of langer kost om aan die gedachte te wennen. Binnenkort verschijnt een boek van mijn hand met de titel: ‘Verkaveling in de moraal’. In de vele wereldjes van onze samenleving (het beurswereldje, onderwijsland, zorgland, de Gooise matras, de voetbalwereld, de aannemerij, de grachtengordel, en ga maar door) zijn telkens clusters van normen en waarden te vinden. Tijdens de inleidende verkenningen in de verkavelde moraal, zijn uitstapjes naar die wereldjes, cultuurtjes of organisaties bedoeld als illustratie van de algemene inleiding. Ik laat ze de eerste weken essays schrijven over de ontwikkeling van hun eigen normen en waarden. Wat denken ze, waren de belangrijkste invloeden in hun jeugd, in de periode rond 14-16 jaar, in bepaalde vriendenkringen en nu op de universiteit? Wat ‘doet’ het huidige baantje, wat ‘doen’ de studievrienden, enzovoort. Door ze te laten nadenken over de normen thuis, de normen in de werksfeer, op de sportclub of in de universiteit, gaan ze ontdekken dat ze participeren in vier, vijf, zes normenstelsels.

Wat ik met ze probeer duidelijk te krijgen is de onoverzichtelijke manier waarop kennelijk de normen en de waarden in die wereldjes tot stand komen. Na een reeks illustraties, geplukt uit de ervaring van de studenten, komen er dan doorgaans vanzelf bedrijfssituaties en voorbeelden uit de medische sfeer boven tafel. Met deze twee soorten voorbeelden kunnen we dan ook verschillend omgaan door op twee manieren tegen de morele ontwikkeling binnen deze wereldjes aan te kijken. Bij bedrijfsgevallen kunnen we ontdekken hoe in het bedrijfsleven een soort regionale moraal ontstaan is. Daar kunnen we vervolgens op reflecteren. We komen dan vanzelf bij allerlei codificaties in de bedrijfsethiek.

Daarnaast kunnen we met de hulp van de medische voorbeelden proberen situaties en voorbeelden te normeren aan ‘hogere’ kaders, aan algemene beginselen. De medische ethiek en het gezondheidsrecht hebben universalistische karaktertrekken die de bedrijfsethiek mist.

BESTUDERING VAN KERKELIJKE TRADITIES

Door zo ethiek te doceren, besteed ik de meeste tijd bij het onderwijs aan het ontdekken van een moreel probleem. Niet de oplossing maar de beschrijving van een moreel probleem is mijns inziens het moeilijkste en ook het belangrijkste. Bij morele dilemma’s verwacht ik eigenlijk geen oplossing anders dan het aangeven hoe er twee min of meer gelijkwaardige oplossingen zijn, met telkens de opoffering van een of meer plichten en normen. Nadenken over een dilemma, is ontdekken hoe onoplosbaar een dilemma is. Door in het leerproces te vertellen over dilemma’s uit het verleden en door er autobiografisch of biografisch materiaal aan toe te voegen, kunnen studenten ook leren hoe vaak mensen, na een knoop doorgehakt te hebben, toch nog heel lang met de ongemakkelijke wroeging van die oplossing geworsteld hebben. Ik denk dat we studenten moeten leren met morele problemen te leven. We moeten leren ze te ontdekken. En we moeten leren om te rade te gaan bij een goede vriend, bij een wijze kennis of bij een gemeenschap, waar over morele problemen gepraat kan worden. Ik heb ontdekt dat op dit punt van een cursus ethiek geloof op een natuurlijke manier ter sprake kan komen. Ik heb het dan wel over een bepaalde opvatting van het christelijke geloof.

Bij het graven naar fundamenten ko-

men we bij de vraag: waar komen de normen vandaan? Ik help de studenten die richting uit, door te wijzen op allerlei studies verricht in kerkelijk verband, zoals bijvoorbeeld de studies over economie en ethiek van de Wereldraad van Kerken, pauselijke documenten, of die van de Amerikaanse Federale Raad van Kerken. De laatste gaf in de jaren vijftig een indrukwekkende serie van zes boeken over christelijke ethiek en economie uit, met titels als: *Goals of economic life* (A. Dudley Ward, editor), *The organizational revolution* (Kenneth Boulding), *Social responsibilities of the businessman* (Howard R. Bowen), *American income and its use* (Elisabeth E. Hoyt et al.), *The American economy – attitudes and opinions* (A. Dudley Ward) en *Christian values and economic life* (John C. Bennett, et al.). De inventariserend-beschrijvende aanpak en de nauwelijks moraliserende toon vallen op bij het doorbladeren van deze boeken.

De studies zijn niet neutraal. Ze kiezen partij. Maar is dat ook niet de grondtoon van een moreel debat? Morele ontwikkelingen, in het casinowezen of in de beroepssport, zijn niet los te maken van een context, van een mensbeeld, van een interpretatie van wat menselijk leven is, van wat succes is, van wat geluk is. Dat kán een overheid niet zeggen, dat hoeft een overheid niet te zeggen. Ik kan dat wel, niet als wetenschapper, maar als gelovige, als lid van de kerk, als participant in een moreel debat, dat sinds eeuwen gevoerd wordt. Als ik studenten leer het problematische te ontdekken van menselijk samenleven en menselijk samenwerken, dan moet ik ze ook wijzen op mogelijkheden om daar verbetering in aan te brengen. De stap daar naar toe veronderstelt het vermogen tot een moreel gesprek. Dat kennen ze niet van huis uit, van school uit, of vanuit de wereldjes

waarin ze participeren. In een kerkelijke context is die mogelijkheid er wel. Studenten associëren geweten, innerlijke stem, gedragsaanwijzing ook gemakkelijk met een geloofstraditie. De setting van een geloofspracticum, een kerkelijke bijeenkomst of een samenkomen van mensen als gelovigen zou meer en meer ontwikkeld kunnen of moeten worden tot een moreel beraad.

GROTE STAP

Ik ben mij ervan bewust dat dit niet eenvoudig is. De misleidende termen als ‘individualisering’ en ‘secularisatie’ hebben ons op het verkeerde been gezet. We hebben het ethiekonderwijs onnodig gesecculariseerd en geneutraliseerd. We moeten durven het anders te doen. We moeten erkennen dat de mens (moreel gesproken) bestaat uit lagen: de familiemens; de werkende mens; de spelende mens; de postzegelverzamelaar; de gewetensvolle en religieuze mens. Het religieuze is een laag in ieders leven. Die laag moeten we aanboren bij het onderwijs. We moeten die laag niet nog dieper laten zakken. In het beschrijven en laten beschrijven door studenten van wat ieders mensbeeld is, kunnen we ook veel gemakkelijker uitspreken hoe zeer ieders leven de moeite waard is. De moeite waard moet zijn.

Niet alleen in ieders individuele heilsgeschiedenis maar vooral ook in de cultuur, in de samenleving groeit geloof en groeit de kerk. De laag van het geweten, van de wroeging, van de consciëntieuze beslissing en van de innerlijke stem kan nu eenmaal heel goed in een kerkelijk verband ontgonnen te worden. Dát is de laag van de religie en de godsdienst. Wat jonge mensen kunnen leren, is dat leren omgaan met mo-

rele problemen eigenlijk een *morele vriendschap* of een *morele gemeenschap* veronderstelt. Dat bedoel ik niet op een exclusieve manier, maar op een voorbeeldige manier. Immers, beroepsgroepen en organisaties en al die hierboven aangeduide wereldjes zouden ook morele gemeenschappen kunnen of moeten zijn, maar ze zijn het niet. Ze weten niet hoe ze met gewetensproblemen in de setting van een organisatie moeten omgaan. Onderwijs in ethiek aan praktische en wetenschappelijke beroepsopleidingen zou hiernaar kunnen verwijzen en wellicht studenten hierin verder kunnen inleiden. Dat is wat anders dan *casebooks*, dilemma's oplossen en jurisprudentie bestuderen. Het is een ontdekking van het geweten, als de enige plaats waar we morele beslissingen kunnen nemen. En het is een verwijzing naar de plaats waar dat mijns inziens nog steeds gebeurt: de kerken in onze samenleving.

Met deze aanpak van onderwijs probeer ik naar een nieuwe vorm van religiositeit te gaan. Iets dat minder cultus en misschien wat meer gespreksgroep, verzoeningskapittel, *révision de vie*, en moreel beraad is. Dat vergt op den duur een nieuw mensbeeld en een nieuw godsbeeld, een andere vorm van leiderschap, een nieuwe cultuur

van gesprek (het gaat niet om vergaderingen!), enzovoort. Wellicht vinden we in sommige aspecten van het Nederlandse christendom (de doopsgezinden?) wel wat ervaring. Veel is er niet.

TOT SLOT

Ik schreef dit essay vanuit de ervaring aan een economische faculteit. Ik leg in dit essay niet de nadruk op het *publieke* en *morele* debat. Dat moet er ook zijn. Maar ethiek is meer dan een debatcultuur. De huidige ethiek en moraalfilosofie leunt te veel tegen die debatcultuur en doet te weinig aan gewetensvorming. Bijzonder onderwijs heeft hier een kans en een voorgrond. Het is het aanleren van wat een moreel gesprek zou kunnen zijn. Idealiter zou hun aangeleerde vaardigheid hen later in staat moeten stellen om in het verband met vrienden of collegae een moreel beraad te beginnen. Ik geloof, dat impliciet elk moreel beraad kerk kan worden, een leerhuis kan zijn, wanneer mensen zich er verootmoedigen en daarom beter kunnen luisteren en spreken. En straks beter en rechtvaardiger kunnen handelen.

Wim Haan

In het derde nummer van de vorige jaargang van *In de Marge* is een artikel verschenen van 'yemisi@chello.nl', waarin de Nederlandse *virtuele* T-gemeenschap (verder NTG) (met 'T' wordt bedoeld op travestie, transgender, transseksualiteit) wordt geïntroduceerd. In de inleiding van het artikel kunnen we lezen dat 'in een vervolgartikel een lid van de redactie van *In de Marge* in meer algemene zin zal ingaan op de betekenis van *virtuele gemeenschappen* op het net'. Aan mij dus de eer om enige 'algemene' kanttekeningen te plaatsen bij de schets zoals Yemisi die in haar artikel van september 2001 heeft gegeven.

JOAN EN ALEX

In veel boeken over internetgemeenschappen wordt in geuren en kleuren het volgende verhaal verteld, het gaat over Alex en Joan.¹ In de jaren tachtig waren Joan en haar partner Alex populaire figuren in de *internetscene*. Alex, een psychiater uit New York, was de vriend en mentor van Joan. Joan was zwaar gehandicapt door een auto-ongeluk waarbij haar partner overleed, zij haar spraak verloor en deels verlamd raakte. Gekluisterd aan haar rolstoel vond zij door de elektronische communicatie via internet een nieuwe kennissen- en vriendenkring. Joan was zeer geliefd bij veel vrouwen vanwege haar invoelend vermogen, bewogenheid en betrokkenheid, en haar gave om echt te helpen en mee te denken in problematische situaties. Hoewel

niemand haar ooit had ontmoet, onderhield ze op internet een aantal intieme relaties met vrouwen en fungeerde ze als vertrouwenspersoon voor de vrouwen die (niet-virtuele) intieme banden hadden aangeknoopt met haar mentor en vriend Alex. Toen verscheen op internet een bericht dat de toestand van Joan verslechterde en ze in een ziekenhuis op sterven lag. Dit leidde tot de schokkende onthulling dat Joan helemaal niet bestond en in feite een constructie van Alex was.

Alex had een reden voor die constructie. Bij toeval had hij in een contact met één van zijn vrouwelijke cliënten ontdekt dat de communicatie veel soepeler verliep vanaf het moment dat zij dacht dat hij een vrouw was. Vervolgens creëerde hij het personage Joan, en met succes, want vrouwen toonden zich veel openhartiger tegen Joan dan tegen Alex.

Er stak een storm van verontwaardiging op over de handelwijze van Alex. Veel vrouwen raakten bovendien getraumatiseerd omdat hun beste vriendin het 'product van een mannelijke geest' bleek te zijn. Er kwam zelfs een debat op gang of het niet zaak was om internet aan strengere regels te onderwerpen en methoden te bedenken om de identiteit, en daarmee de intenties en authenticiteit, van deelnemers te kunnen achterhalen. Maar wat was nu de grootste teleurstelling? Niet zozeer dat veel vrouwen zich virtueel misbruikt voelden, als wel de schok dat Joan helemaal niet bleek te bestaan.

We hebben hier te maken met een typi-

sche internetproblematiek, waarvan het moeilijk voorstelbaar is dat zoiets in het 'echte leven' zou gebeuren. Wat hier aan de orde is, zijn vragen rond de moraal, wat wel mag en wat niet. Maar tegelijkertijd speelt ook een rol de kwestie van 'internet-identiteiten', die een geheel eigen aard hebben. Verschuivende en vervloeiende identiteiten, overschrijding van de vaste rolpatronen van man en vrouw. *Cyberspace* is, in de woorden van Jodi O' Brien, sociologe aan Seattle University '...an amorphous realm in which identities are liquid; one can author oneself as any THING that one can imagine'.²

Juist in de 'virtuele wereld' waarin Yemisi vertoeft is dat een belangrijk punt: in de T-wereld gaat het nu precies om dat grensoverschrijdende gedrag, het enge keurslijf van óf man óf vrouw dat wordt overstegeen.

Als het gaat om de identiteiten op internet is het moeilijk om algemene regels te formuleren voor 'good practice', te meer omdat die identiteiten juist goed aansluiten bij het eigen karakter van de communicatie via internet. In haar boeiende artikel 'Gender (re)production in online interaction', geeft O'Brien de tekortkomingen aan van het morele kader dat traditioneel wordt toegepast op relaties en communicatie.³ Ze geeft in overweging om *intentie* en niet 'belichaamde authenticiteit' als normerend beginsel te hanteren. Dit mede tegen de achtergrond van het gegeven dat mensen de mogelijkheid hebben om 'mentaal' van geslacht te veranderen of zich van hun geslacht te ontdoen, via hun eigen verbeeldingskracht. Elk geval moet niettemin wel op zichzelf beoordeeld worden: is hier sprake van toelaatbare fictie, bewuste oplichting of pathologie, of – in het geval van transgender en transseksualiteit – wordt enkel gevarieerd op het thema van de ge-

slachtelijkheid?

Tegen deze achtergrond moet m.i. overigens ook de rol van het 'virtuele type' Yemisi worden bezien: belangrijker dan de belichaamde authenticiteit van haar rol in de NTG lijkt de kwestie van de intentiona- liteit: met welk doel is het artikel geschre- ven. Ik zal daar in het vervolg van dit arti- kel meer over zeggen.

DEFINITIES

Wat Yemisi in haar artikel nalaat te doen is een duidelijke definitie geven van de term 'virtueel'. Haar uitvoerige beschrijving van de NTG maakt wel duidelijk over welke maatschappelijke groep ze het heeft. Maar wat is nu precies de virtuele pendant van die groep? En wat is een 'virtueel type', een aanduiding die ze op zichzelf toepast?

Voor een definitie van het woord 'virtu- eel' sluit ik me aan bij de omschrijving van Marianne van den Boomen.⁴ Het woord be- tekent oorspronkelijk *als mogelijkheid, als potentie aanwezig, denkbeeldig*. In de con- text van internet is het vervolgens gaan be- tekenen 'in digitale vorm aanwezig, op een beeldscherm of in een computergeheugen' Dat is ook van toepassing op *virtual community*. De bedenker van dat begrip, Howard Rheingold, drukt het als volgt uit: 'Virtual communities are social aggregations that emerge from the Net when enough people interact for long enough, with sufficient human feeling, to form webs of personal relationships in cyberspace'.⁵ In de definitie van Rheingold wordt virtuele gemeenschap dus geassocie- eerd met een vorm van sociale interactie in de 'echte' wereld. Een virtuele gemeen- schap is dus eigenlijk een uitbreiding, een uitbouw van een meer conventionele ge- meenschap die al in de maatschappij aan-

wezig is.

Bij de toepassing van het woord 'virtueel' op een personage, een 'type', gaat het dus niet om een denkbeeldig, *fake* personage, maar om een persoon die een intentionele rol speelt op internet; met opzet voeg ik ook hier weer het woord intentie toe, om redenen zoals eerder vermeld. Het is eigenlijk het uitbouwen van de traditionele rollen van deelnemer en toeschouwer, rollen die je speelt wanneer je tegelijkertijd participeert in een gemeenschap en erover schrijft.

De vaststelling dat we te maken hebben met varianten van 'sociale gemeenschappen' betekent dat we het belang van virtuele gemeenschappen kunnen toetsen aan soortgelijke criteria als gehanteerd voor gemeenschappen in het 'echte leven'. Toch ligt, meer nog dan bij sociale gemeenschappen, het gevaar op de loer dat we uitgaan van ideaaltypen bij de beoordeling van *positieve* mogelijkheden en *risico's* van virtuele gemeenschappen. We lopen namelijk het gevaar dat we ons spiegelen aan het standaardvoorbeeld van een gemeenschap die onbesmet zou zijn door technologische veranderingen, bureaucratisering, industrialisering, etc. Daarbij vergeten we dat die ontwikkelingen een krachtig stempel hebben gedrukt op die traditionele gemeenschap. Dat heeft ertoe geleid dat men gemeenschap, in plaats van in termen van 'ruimte' (een intensief op elkaar betrokken geheel van familie, burens, verwanten), eerder is gaan zien als een verzameling 'sociale netwerken', een term met een betekenis die aanzienlijk meer omvat dan die van de traditionele, overzichtelijke 'neighbourhood'.

ONLINE RELATIES – ZEVEN VRAGEN

Ik wil nu aan de hand van Wellman en Gulia de 'online relaties' van mensen vergelijken met de werkelijk bestaande gemeenschap.⁶ Ik volg hun vragen en probeer steeds een antwoord te geven op basis van indrukken en ervaringen van de NTG op het Net. Ik spits dat zoveel mogelijk toe op de virtuele gemeenschap waar Yemisi over schrijft, de NTG; het gaat me niet zozeer om de algemene problematiek. De moeilijkheid is dat over de betekenis van de virtuele T-gemeenschap nagenoeg niets is geschreven, zodat ik de ervaringen van Yemisi en 'verhalen op het net' – en dat zijn er legio – als uitgangspunt moet nemen. Uiteindelijk zijn het de deelnemers zelf immers die bepalen hoe die 'virtuele gemeenschap' voor hen functioneert.

Wellman en Gulia formuleren zeven vragen om het belang van virtuele gemeenschappen te beoordelen.

1. Zijn online relaties beperkt en gespecialiseerd, of breed en ondersteunend?

(Welk soort 'support' kan men verwachten aan te treffen in de virtuele gemeenschap?)

De NTG is gespecialiseerd wat de herkomst van de deelnemers betreft: veelal personen die hun eigen gender rol niet kunnen plaatsen in de traditionele man-vrouw verdeling. T's dus, soms hun partner en een aanzienlijk potentieel van uitsluitend in seks en erotiek geïnteresseerde 'admirers'. Maar binnen het totaal van de georganiseerde NTG is dat een verwaarloosbare groep.

De subvraag, de kwestie welke soort van 'support' men kan vinden, wordt in de NTG ruimschoots beantwoord. Naast informatie over wat het T-leven kan inhouden is er sprake van vriendschap, sociale steun en het gevoel ergens echt bij te horen. En natuurlijk allerlei praktische zaken

zoals waar koop ik mijn spullen, hoe maak ik me netjes op, kledingtips e.d. Hoewel het medische probleem van de overgang van man naar vrouw de gesprekken binnen de specifieke TS-groepen domineert, met daarnaast natuurlijk ook aandacht voor de juridische consequenties, arbeidsrelaties die onder druk komen te staan etc., gaat het toch om een ondersteuning en om gespreksonderwerpen die een veel wijdere strekking hebben. Yemisi heeft daarop al gewezen in haar artikel: de *chat* functioneert als de virtuele huiskamer of dito kroeg. Maar ook de mogelijkheid om elkaar virtueel te leren kennen en vervolgens een afspraak te maken om elkaar in werkelijkheid te ontmoeten, illustreert duidelijk de *breedte* van de NTG. Juist voor deze groep die toch vaak in een relatief isolement verkeert, is dat belangrijk.

2. *Op welke wijze zijn de vele 'weak ties' op het net zinvol? Als we ervan uitgaan dat het Net de mogelijkheden beïnvloedt van mensen om zwakkere banden, minder intieme vriendschappen te onderhouden en nieuwe relaties te ontwikkelen, waarom tonen participanten op het Net zich dan behulpzaam voor mensen die ze nauwelijks kennen?*

Het is opvallend dat mensen op het Net zeer behulpzaam zijn voor anderen die ze niet of nauwelijks kennen; de NTG vormt daarop geen uitzondering. Al bij een eerste kennismaking op een chatkanaal wordt de nieuweling overstroomd met een aanbod van informatie en hulp op diverse terreinen. Tot het tegendeel blijkt, is er vertrouwen in de oprechte bedoelingen van de hulpzoeker. Ook uit de diverse forums blijkt grote bereidheid om te helpen. Dat lijkt overigens een schril contrast van ontwikkelingen in de maatschappij waardoor mensen steeds minder bereid zijn voor elkaar in de bres te springen. Een mogelijk

motief voor die behulpzaamheid op het net is dat dit statusverhogend werkt. Voor veel internetters is hun deskundigheid en dus ook de hulp die op basis van die deskundigheid wordt geboden constitutief voor de eigen 'virtuele identiteit'. Bij de NTG moet overigens ook worden beklemtoond dat een deel van de gemeenschap zelf al diep is gegaan, en heel wat ellende heeft meege maakt in verband met het 'outen' van de alternatieve genderidentiteit. Vanuit die eigen wordingsgang bestaat dan ook de oprechte behoefte om anderen te helpen een wat soepeler traject te doorlopen. Tenslotte is het nog zo dat de 'weak ties' op het net veel beter in staat zijn om sociale verschillen tussen mensen te overbruggen dan sterke banden.

3. *Is de behulpzaamheid op het Net wederkerig? Ontwikkelen mensen betrokkenheid bij de virtuele gemeenschap, zodat wederzijdsheid en onderlinge solidariteit worden bevorderd?*

De ervaringen van Yemisi zijn in dit opzicht dubbel. Hoewel ze in haar overzicht van positieve en negatieve ervaringen melding maakt van een sterke wederkerigheid - zeker waar het gaat om de virtuele gemeenschap als 'rouwgemeenschap' wanneer één van de leden overlijdt - is er ook de teleurstelling, wanneer de energie die ze steekt in de gemeenschap niet beantwoord wordt. Dit spoort overigens met de ervaring van anderen, die in de *soapserie* waar het Net toch ook vaak aan doet denken, toch merken dat je vaak alleen blijft staan, vooral als de nood aan de mens komt. Misschien is dat wel een bevestiging van het vorige: anderen helpen kan het gevoel van eigenwaarde vergroten en het werkt tevens statusverhogend. Het hoeft dus nog geen teken te zijn van echte betrokkenheid bij anderen.

Ik acht het niet uitgesloten dat de erva-

ringen van Yemisi op dit punt beperkt zijn. Er zijn voorbeelden te over van de wat gevorderde T's die hun beginnende vriendinnen meenemen naar buiten, behulpzaam zijn bij problemen, en elkaar begeleiden bij de eerste gang naar het Gender-Team van het VU Medisch Centrum. De TS-community van één van de virtuele t-organisaties heeft een hele lijst van telefoonnummers van elkaar, zodat er in ieder geval de mogelijkheid is om iemand te contacteren wanneer men diep in de put zit.

4. Zijn hechte, intieme relaties mogelijk op het Net?

Kunnen binnen de NTG sociale banden worden ontwikkeld die sterk en intiem zijn, relaties die vaak de kern van een gemeenschap vormen? Deze vraag is misschien wel het moeilijkst te beantwoorden. Wellman en Gulia merken op dat sterke online banden dezelfde karakteristieken hebben als sterke 'offline' banden. Veel critici van het Net zijn ervan overtuigd dat het onmogelijk is op het Net hechte en intieme relaties op te bouwen en te onderhouden. Die critici verliezen overigens uit het oog dat er zeer hechte banden bestaan tussen mensen die zowel op het Net met elkaar spreken, alsook in werkelijkheid een (vriendschaps-)relatie onderhouden. Vaak kan er geen strikt onderscheid worden gemaakt tussen sterke online en offline banden. 'Intimiteit in virtuele gemeenschappen is een illusie, zo meent Clifford Stoll: 'Electronic communication is an instantaneous and illusory contact that creates a sense of intimacy without the emotional investment that leads to close friendships'.⁷ Yemisi's ervaringen in de NTG lijken Stoll's vrees te bevestigen.

5. Wat zijn de gevolgen van een intensieve betrokkenheid bij gemeenschappen op het Net voor relaties in het echte leven?

Deze vraag gaat er eigenlijk van uit dat

mensen zelf een verdeling aanbrengen tussen 'het Net' en het echte leven. Voor veel deelnemers aan de NTG vloeien die sferen echter in elkaar over. Ik heb dat al bij de vorige vraag uitvoerig gesignaleerd. Al kan de participatie in de NTG zo dominant zijn dat de hele werkelijkheid gekleurd lijkt te worden door wat zich in de virtuele NTG voltrekt, veel vaker is het één een aanvulling op het andere. Er blijft wel een probleem. Mensen kunnen in de NTG zichzelf zijn, terwijl de T-thematiek en levenswijze in het echte leven nog vaak op veel onbegrip stuit. In die zin is het verleidelijk om veel tijd te steken in een NTG waar je geaccepteerd wordt zoals je bent en daarmee de serieuze confrontatie met de buitenwereld uit de weg te gaan. Verhalen van T's en hun partners op de website www.travestie.org bevestigen dat. Ook zijn virtuele contacten soms makkelijker dan echte. Iets wat je iemand moeilijk in zijn gezicht kan zeggen, is per e-mail toch eenvoudiger over te brengen. En veiliger natuurlijk, in een gemeenschap waar chantage en afkeuring om de eigen levenswijze nog steeds schrikbeelden zijn. Tegelijkertijd maken Yemisi's ervaringen ook duidelijk dat het uiteindelijk gaat om de relatie, niet zozeer om het communicatiemiddel.

6. In welk opzicht stimuleert de deelname aan het net de diversiteit van gemeenschapsbanden?

Het unieke van het Net is dat iemand tegelijkertijd in verschillende gemeenschappen kan participeren. In sommige kun je heel actief participeren, in andere incidenteel, in weer andere als stille toeschouwer. In hoeverre de participatie in de NTG ook bevorderlijk is voor deelname aan andere virtuele gemeenschappen, wordt uit de ervaringen van Yemisi niet duidelijk. Soms zie je mensen beginnen in de travestie.org chat en later overgaan naar meer serieuze ge-

spreksfora. Maar de vraag of de participatie in de NTG ook leidt tot een (regelmatig) bezoek aan geheel andere virtuele gemeenschappen, blijft vooralsnog onbeantwoord. Yemisi's ervaringen duiden eerder op het tegendeel.

7. Zijn virtuele gemeenschappen 'echte' gemeenschappen?

Ik ben geneigd om die vraag bevestigend te beantwoorden als het gaat om de NTG. De positieve beantwoording van de hiervoor gestelde vragen wijst daar al op. Maar er is wel een complicatie: er bestaat in Nederland geen 'echte' T-gemeenschap. Velen die met T-kwesties bezig zijn, leven in het verborgene. De virtuele NTG is hun enige gemeenschap.

Dat roept de vraag op of het bestaan van een NTG misschien een obstakel oplevert voor het ontstaan van een echte T-gemeenschap in Nederland. Ik refereer aan de woorden van Arienne van der Ven, die wijst op het 'ego-centrisme' van veel T's in Nederland, in vergelijking met bij voorbeeld de Verenigde Staten.⁸ Een citaat: "De Nederlandse transen identificeren zich met een innerlijke essentie, zien zichzelf als misfits, en gaan dat oplossen. De houding is: als het met mij maar goed gaat. Er wordt niet bij stilgestaan hoe de maatschappij mannelijkheid en vrouwelijkheid constitueert, en hoe onderdrukkend dat voor iedereen is." En een eindje verder: "De Nederlandse kijk op transgender als iets puur persoonlijks, is een pijnpunt voor mij. Transen zien zichzelf als 'gewoon een vrouw'. Maar alleen al dat woordje 'vrouw' ... alsof dat een natuurlijk toestand is."

Zolang zich in Nederland nog geen hechte echte gemeenschap heeft gevormd, kleven er ook duidelijk risico's aan een virtuele variant, temeer wanneer die virtuele pendant wordt gedomineerd door één sec-

tor van de toch zeer diverse T-scene. Zo pretenderen bijvoorbeeld de chat en de website van www.travestie.org er voor de gehele T-gemeenschap in Nederland te zijn; toch worden ze sterk gedomineerd door de TV-geleding van die gemeenschap.

EEN ANDER GELUID

Op de *gendertalk-website* heb ik een artikel aangetroffen van Nancy R. Nangeroni, waarin ze een optimistische schets geeft van de internationale *virtual transgender movement*.⁹ De transgender richt de aandacht op een enorme blinde vlek in onze cultuur, namelijk de vooronderstelling van een binaire norm voor seksualiteit en geslachtelijke rol. Het bestaan alleen al van een transgender persoon en –gemeenschap houdt een stevige kritiek in op dat binaire keurslijf.

Waar het de homobeweging is gelukt om bij de diverse gay-events duizenden op de been te brengen, blijven de transgender-events vaak steken op ten hoogste een paar honderd deelnemers.¹⁰ Als je echter kijkt naar de omvang van de T-gemeenschap op het Net en de aandacht van de media voor T-kwesties, kun je niet anders dan onder de indruk komen van de impact van deze beweging.

Nangeroni noemt daarvoor verschillende oorzaken. In de eerste plaats is de beweging veel breder samengesteld dan enkel uit mensen die zichzelf als transgender identificeren. Er is een veel groter aantal mensen die sympathiseren met de zaken waar transgenders voor staan. De steun die mensen krijgen zal voor een deel te maken hebben met het medeleven met en betrokkenheid bij de strijd van anderen, maar meer nog de steun voor een grotere vrijheid van 'genderexpressie'. Haar con-

clusie is dan ook dat transgender een voertuig vormt voor iedereen die een lossere gender-rol model voorstaat. 'It is a movement that goes beyond identity' stelt Nangeroni vast. Door op te komen voor de vrijheid van iedereen om voor zichzelf de expressie van gender te bepalen, is de beweging eigenlijk vanzelf een 'virtuele beweging' geworden, een beweging van de samenleving naar een ideaal, en niet van individuen naar een concreet doel, aldus Nangeroni. Zij sluit haar verhaal af met een citaat van Tonye Barreto-Neto: 'It's fear of ridicule that keeps the transgender community so small. Transgenderism is about spiritual wholeness. It would be more popular than homosexuality, if people weren't so afraid of being ridiculed.'

YEMISI REVISITED

In het voorgaande heb ik laten zien dat een virtuele gemeenschap op het Net grote betekenis kan hebben: een gemeenschap die zich sterk maakt om ruimte te geven aan mensen voor een vrijere gender-expressie. Maar tegelijk ook een gemeenschap die zelf ruimte moet geven, ruimte voor zelfkritiek, ruimte om telkens weer het functioneren, en beter functioneren, van die gemeenschap onderling te bediscussiëren. Dat vergt misschien ook, in aansluiting op de woorden van Van der Ven, dat de gemeenschap zich meer bewust wordt van haar maatschappelijke invloed én verantwoordelijkheid. En bovendien dat de houding van 'alles moet kunnen, als ik me er maar lekker bij voel' kritisch onder de loep wordt genomen.

Tot slot Yemisi. Een virtueel type, zo beschrijft ze zichzelf. Maar meer dan een type, de virtuele pendant van iemand die

zich betrokken weet bij de transgender gemeenschap. En natuurlijk, ik zal het niet zo ver laten komen als bij de geruchtmakende Alex en Joan affaire. Wie de schrijfstijl van Yemisi aandachtig bestudeert en de bedoeling van haar bijdrage naast mijn meer afstandelijke benadering legt, zal het snel duidelijk zijn: Yemisi en de schrijver dezes zijn één, zoals alle 'figuranten' op het net één zijn met een mens van vlees en bloed die erachter steekt. Geeft dat een nieuw, verrassend zicht op de duiding van de twee verhalen? Ik denk het niet. Er staat wat er staat, en je kunt ermee instemmen of niet. Zowel internet als *In de Marge* blijven 'tallige' media, je leest een tekst en vormt je er een oordeel over. Ongeacht of er een oudere heer of een jonge dame achter steekt ...

Dankwoord

Voor commentaar op een eerdere versie van dit artikel ben ik veel dank verschuldigd aan de redactie van *In de Marge* en mijn collega's van het Bezinningscentrum. Bart Voorsluis in het bijzonder voor talrijke redactionele ingrepen. En een speciaal woord van dank voor Ilona die me op diverse tekortkomingen van de waarneeming van Yemisi heeft gewezen.

Noten en literatuur

1. We treffen het verhaal o.a. aan in Marc A. Smit en Peter Kollock (eds), *Communities in Cyberspace*, London/New York 1999 (Routledge) (p. 88-93, in de bijdrage van Jodi O'Brien). Ook Marianne van den Boomen refereert aan het verhaal in haar *Leven op het Net. De sociale betekenis van virtuele gemeenschappen*, Am-

- sterdam 2000 (Instituut voor Publiek en Politiek), p. 126.
2. Jodi O'Brien, *Writing in the body. Gender (re)production in online interaction*, in: M.A. Smit & P. Kollock, a.w.
 3. idem, p. 92.
 4. De definitie wordt aangehaald in een internetartikel van Marianne van den Boomen: <http://www.xs4all.net/~boom/hs8.html>.
 5. De definitie treffen we o.a. aan in David Holmes (ed.), *Virtual Politics. Identity & Community in Cyberspace*, London/ Thousand Oaks 1997 (Sage Publications), p. 239.
 6. Barry Wellman & Milena Gulia, *Virtual Communities as communities*, in: M.A. Smit & P. Kollock, a.w., p. 167-194.
 7. Clifford Stoll, *Silicon Snake Oil: Second Thoughts on the Information Highway*, New York 1995 (Doubleday), p. 24.
 8. Een interview van Tim de Jong met Arianne van der Ven, verschenen in het tijdschrift Continuüm, eveneens gepubliceerd op de website van Continuüm: <http://www.continuüm.nl/artikelen/intdj05.htm>.
 9. Nancy R. Nangeroni, *The Virtual Movement. When the rules change, it pays to notice*, verschenen op de gendertalk website: <http://www.gendertalk.com/comment/virtual.htm>.
 10. Iona heeft me in een uitvoerige reactie op deze bijdrage gewezen op een kwestie

die ik niet onvermeld wil laten. Ik citeer haar commentaar bij het paragraafje 'Een ander geluid': "Ik weet niet of Nangeroni aandacht geeft aan een specifiek element. Kijk, homo's hebben een relatie met een homo, die hebben niks voor elkaar te verbergen. Homo's hebben zelden kinderen waarvoor ze iets te verbergen hebben of die ze willen beschermen tegen gepest op school. Dat ligt anders voor T's. Specifiek voor TS-sen: die willen eigenlijk, als het even kan, gewoon stealth leven: als het eenmaal allemaal achter de rug is, je eindelijk wijden aan je zo duur bevochten leven ... je carrière weer oppakken, en ervan genieten dat nieuwe collega's je nooit anders aanspreken dan als mevrouw, bij je voor-naam. Je probleem is eindelijk opgelost ... eindelijk leef je en na een tijd weet niemand het meer. TS-zijn is geen seksuele voorkeur/geaardheid waar een taboe op rust ... het is een sociaal-medisch probleem dat (bijna geheel) oplosbaar is ... en dan ben je dan eindelijk vrouw, dan wil je ook vrouw zijn. En niet meer de barrikades op voor TV's en TG's ... hooguit nog een keer voor andere TS-sen, maar dan wel liefst in het verborgene."

Zie verder voor internetinfo:
www.bezinningscentrum.nl/links/special_links.shtml

BIJ WIJZE VAN INTRODUCTIE

Per 1 maart komt Jan Boersema de staf van het Bezinningscentrum versterken. Hij is de opvolger van studierecretaris Wim B. Drees voor het aandachtsgebied 'levensbeschouwing en natuurwetenschappen'. Boersema heeft expertise op het terrein van de milieuwetenschappen en de godgeleerdheid. Naast een aanstelling bij het BC is hij beoogd bijzonder hoogleraar aan de Faculteit der Aard en Levenswetenschappen. In de onderstaande tekst geeft hij een korte schets van de richting waarin zijn onderzoekslijnen zullen lopen.

Culturele en levensbeschouwelijke dimensies van de relatie mens en natuur.

De wijze waarop onze moderne samenleving met het fysieke milieu omgaat wordt vrij algemeen als onduurzaam gekwalificeerd. Er is behoorlijk veel progressie geboekt in de (milieu)efficiëntie waarmee afzonderlijke processen en producten tot stand worden gebracht, maar deze winst wordt op veel terreinen overvleugeld door diversificatie (meer variatie aan producten en diensten), probleemverschuiving (schooner hier maar viezer elders) en volumegroei (meer auto's e.d.). De fors gestegen welvaart legt in absolute zin een steeds sterkere druk op natuur en milieu. Onomkeerbare degradatie en aantasting van het natuurlijk milieu zijn op zichzelf al een punt van zorg, maar ze brengen op den duur ook de welvaartsontwikkeling ernstig in gevaar. Er moet daarom een overgang gemaakt worden naar een andere inrichting van de economie, één die zich blijvend goed met haar omgeving verdraagt. Na aanvankelijke progressie verloopt die transitie in de richting van meer duurzaamheid echter traag en stuit op weerstand. Een deel van die weerstand heeft naar mijn idee te maken met opvattingen in onze westerse cultuur o.a. over de noodzaak tot voortdurende groei als kenmerk van het

goede leven. Groei moet daarbij opgevat worden als een breed concept. Het heeft zowel te maken met de toename en variatie in producten en diensten als met de vooruitgang en kwaliteitsverbetering in algemene zin, zoals beter onderwijs, effectievere medicijnen en een nog fraaiere vertolking van Bach-cantates. In laatste instantie gaat het daarbij om de kwaliteit van het bestaan. Omdat groei over het algemeen een positief geladen begrip is, dient niet de groei als zodanig maar eerder de aard van de groei onderwerp van analyse en verandering te zijn. Vastgesteld kan worden dat de wijze waarop deze kwaliteitswinst en groei gerealiseerd wordt in onze cultuur een sterk materiële basis heeft, hetgeen de ruimte voor komende generaties en niet-menselijke organismen om in hun behoeften te voorzien behoorlijk kan beperken.

Het is aannemelijk gemaakt dat deze opvattingen over groei en de kwaliteit van het bestaan beter begrepen kunnen worden door rekening te houden met de cultuurhistorische en levensbeschouwelijke achtergronden. Uit de studies die op dit gebied zijn gedaan komen twee centrale punten naar voren die relevant zijn en nadere analyse verdienen:

1. *De lineaire tijdsopvatting*, de voorstelling van de geschiedenis als een voortgaande elkaar opvolgende sequentie van gebeurtenissen. Veel onderzoekers achten deze lineaire tijdsopvatting kenmerkend voor het Westerse denken. Ze vormde een goede voedingsbodem voor het vooruitgangdenken met zijn sterk op materiële groei gerichte uitlopers. De centrale vraag is in hoeverre deze opvatting als zodanig een duurzame relatie met het natuurlijk milieu in de weg staat. Is er een route denkbaar waarbij kwalitatieve groei gepaard gaat met een afnemende druk op natuur en milieu?

2. *Het hiërarchische wereldbeeld*. De dominante antwoorden op de vraag welke plaats de mens in religieus antropologische zin inneemt in de (hem omringende) fysieke werkelijkheid plaatsen de mens apart en boven de natuur. Indien er vervolgens sprake is van een beperkt mensbeeld dan kan dit makkelijk leiden tot een cultuur waarin het natuurlijk milieu voortdurend geweld wordt aangedaan. De vraag is in welke richting de antwoorden gezocht moeten worden. Sommigen bepleiten een ander natuurbeeld, minder tegenoverstaand, een waarin mens en natuur als partners worden gezien. Anderen bepleiten een ander mensbeeld waarin de natuur een royale plaats heeft zonder dat de unieke positie van de mens in de 'chain of beings' ter discussie wordt gesteld.

De in te stellen leerstoel beoogt aan de uitbouw van het *onderzoek* op dit terrein in twee richtingen een bijdrage te leveren.

Ten eerste, door de bestudering van de dominante religieuze en filosofische tradities van onze cultuur, zoals de joods-christelijke en de humanistische, en met name de uitgangspunten en vooronderstellingen in die tradities die relevant lijken voor het handelen in relatie tot het milieu, zoals de lineaire tijdsopvatting en de daarmee samenhangende ideeën over vooruitgang, groei en de kwaliteit van het bestaan. Nu onze samenleving sterke invloeden ondervindt uit niet-westerse tradities ligt het voor de hand deze bij het werk te betrekken. Speciale aandacht verdient daarbij de Islam.

Ten tweede, door de bestudering van 'dissidente' geluiden: onderstromen in de westerse cultuur die op levensbeschouwelijke gronden onderscheiden en mede daardoor komen tot afwijkend gedrag op het punt van de relatie mens natuur. Interessante groeperingen in dit verband zijn de Franciscanen, de Amish, het kibboets-systeem en biologisch dynamische leef- en werkgemeenschappen. Deze onderstromen lenen zich ook goed voor een interdisciplinaire, milieukundige, benadering waarbij het feitelijke handelen, de bijbehorende milieudruk, de sociaal-economische structuur en de levensbeschouwelijke motivatie in samenhang worden bestudeerd.

Meer in het algemeen lijkt de tijd rijp voor een versterking van het levensbeschouwelijke element in het onderzoek rond duurzaamheid en kwaliteit. Deze behoefte wordt ook in het beleid nadrukkelijk gevoeld.

HET BEROEP VAN DE INTELLECTUEEL

Bart Voorsluis

De term ‘intellectueel’ is ontstaan aan het einde van de negentiende eeuw. In die tijd kwam de gedachte op dat beoefenaren van creatieve beroepen zich onderling verbonden zouden voelen door een speciale missie die hun binnen de samenleving toevalt. Men ‘engageert’ zich, in een intellectuele dienstplicht ter bestrijding van onrecht en discriminatie. De beroemde kwestie-Dreyfus, joodse kapitein in het Franse leger die werd beschuldigd van spionage, is daarvan het voorbeeld. De schrijver Emile Zola nam het in een pamflet (*J'accuse*) voor hem op en wilde daarmee de publieke opinie mobiliseren om Dreyfus te rehabiliteren.

Om intellectuelen historisch te situeren, verwijst men vaak naar de Verlichting. Er wordt direct aan toegevoegd dat onze omstandigheden geheel anders zijn geworden. Zoals Kant over Verlichting spreekt, is niet meer mogelijk. Maar, zo willen we betogen, wellicht valt van Kant nog het een en ander te leren.

BEELDEN

Er staan in de waardering van het verschijnsel ‘intellectueel’ grofweg gezegd twee beelden tegenover elkaar. Het ene bestaat uit scepsis en afwijzing. Intellectuelen zijn op eigen gezag onmaatschappelijk en plaatsen zich boven de burger die het echte werk verricht. Laten ze maar eens duidelijk maken wat hun maatschappelijke functie is! Zoals de socioloog Helmut

Schelsky het uitdrukte: ‘Die Arbeit tun die Anderen.’

Het andere beeld is diametraal het tegenovergestelde. Intellectuelen vertegenwoordigen het beste in de mens, zijn vermogen tot oordelen, zijn vrijheid en waarheidslievendheid. Die intellectuele impuls is onmisbaar voor de samenleving omdat, zonder hun kritiek en correctie, het de verkeerde kant op zou gaan. Beide beelden keren in de beschrijving van de intellectueel steeds terug. Ze zijn leerzaam omdat hier een nogal fundamentele ambivalentie naar voren komt. Voor velen zijn intellectuelen, als ze al bestaan, figuranten die aan het eigenlijke drama geen deel hebben en, zoals in de stukken van Tsjechov, in commentaar voorzien waarop niemand zit te wachten. Voor sommige anderen zijn ze, juist in die positie, van onschatbaar belang, als tegenkracht tegen de vanzelfsprekendheden van de cultuur. Maar de ambivalentie blijft en gaat zover dat de term ‘intellectueel’ maar weinig wordt gebezigd. Het is een term die alleen maar misverstanden oproept. Over een ding zijn voor- en tegenstanders het wel eens: intellectuelen nemen in de samenleving een randpositie in. Die wordt alleen verschillend gewaardeerd.

AMBIVALENTIES

De intellectueel lijkt inderdaad te zijn opgetrokken uit dubbelzinnigheid of paradoxen, principieel dan wel historisch gegroeid. Historisch gesproken hebben intel-

lectuelen de onzekerheid over hun eigen identiteit gecombineerd met het reageren op de actualiteit en het beïnvloeden en mobiliseren van de publieke opinie. Dat is op zichzelf al een merkwaardige situatie, waarin zelfreflectie een ongemakkelijk verband is aangegaan met activisme en machtsstreven met distantie. Die houding wordt nog gecompliceerder doordat de intellectueel vaak een uitgesproken dubbelzinnige verhouding blijkt te hebben met het publiek. Intellectuelen willen een openbare rol spelen en dat vooronderstelt een publiek dat ontvankelijk is voor redelijke argumenten. Tegelijkertijd vindt men een onverhulde distantie jegens de massa, een distantie die zich niet beperkte tot narrige conservatieven, maar ook in linkse kring voorkomt. Hier vermengt zich de roeping van de intellectueel met een andere gedachte, die van de maatschappelijke voorhoede. Intellectuelen hebben een speciale missie van redelijkheid voor het volk, maar de massa loopt achter leuzen aan, laat zich door emoties meeslepen en blijkt juist niet voor rede vatbaar.

Een andere ambivalentie betreft de opstelling tegenover de moderne cultuur. Niet zelden kritiseren intellectuelen heersende opvattingen in de cultuur, waarbij vooral de technologie het moet ontgelden. Binnen die technologie zijn de massamedia het krachtigste instrument om de publieke opinie te beïnvloeden. Wie de macht heeft over het woord, kan de wereld manipuleren, zoals Orwell duidelijk heeft gemaakt. Maar daaruit komt een dubbele houding voort. Enerzijds worden massamedia gezien als een belangrijk ingrediënt van de massacultuur, die zo dreef op leuzen en emoties. In dat opzicht was de boodschap bijna niet te onderscheiden van het medium. Anderzijds besefte menig intellectueel dat het juist krant, en later radio en

televisie, waren waardoor het publiek kon worden bereikt.

Nog een dubbelzinnigheid ligt in het feit dat de intellectueel kan worden beschouwd als het product van moderniseringstendenzen, maar tegelijk daar krachtig tegenin gaat. Tegenover de specialisering van de kennis en de ontbinding van de maatschappij wordt een overkoepelend perspectief geplaatst van waaruit het geheel kan worden overzien. Kortom, als de openbare mening het tehuis was voor de intellectueel, dan biedt ze een, op z'n zachtst gezegd, nogal dubieus onderkomen. Maar de meest ingrijpende dubbelzinnigheid is de verhouding tussen betrokkenheid en distantie.

Intellectuelen, zegt men, zijn betrokken op de maatschappij, het voorbeeld van Dreyfus geeft het aan. Ze zetten zich in voor recht en inzicht en wijzen de samenleving op haar tekortkomingen. Maar dat niet alleen, het gaat ook om zichtbare resultaten. Maatschappelijk engagement beperkt zich niet tot verklaringen en manifesten, die moeten ook iets uithalen. Betrokkenheid blijkt uit het kiezen van partij in een concrete situatie. Dit engagement wordt gestuurd vanuit een houding van distantie. Juist ideeën die de concreetheid overstijgen, zijn ondersteunend. Omdat ze met ideeën bezig zijn, zijn intellectuelen bij uitstek in staat om deze verhouding tussen algemene ideeën en praktijk recht te doen. Een andere opvatting beweert echter het tegenovergestelde. De distantie van intellectuelen ligt niet in het feit dat alleen zij met ideeën en ware kennis bezig zijn. Daar ligt juist hun specifieke betrokkenheid. Distantie nemen ze ten opzichte van de maatschappij. De positie die ze in debatten kiezen hangt samen met hun streven om bestaande, algemeen geaccepteerde opvattingen tegen het licht te houden.

KANT EN DE INTELLECTUELEN

Als voorlopers van de intellectuelen worden vaak de filosofen uit de Verlichting genoemd. Met name Kant krijgt dan een prominente plaats toebedeeld, waarbij men veelal doelt op zijn korte artikel *Wat is Verlichting?* Tegelijk laat men niet na, erop te wijzen dat sinds Kant de situatie van onze cultuur ingrijpend is gewijzigd. De idealen van de Verlichting zijn sleets en ongeloofwaardig geworden. Maar ook bestaat het onderkomen van de intellectueel, de publieke opinie, niet alleen meer uit weldenkende burgers. Kant meende nog de universele taal van de rede te spreken. Publieke meningsvorming is voor hem identiek met het gebruik van de rede. Maar sindsdien is niet alleen de algemene waarheid steeds meer geparticulariseerd, ook is de openbare mening veranderd van een geordende agora in een tochtig en rumoerig marktplein, waar allerlei soorten standwerkers hun waren aanprijzen.

In deze weergave wordt Kant met eerbied als voorvader behandeld om hem vervolgens af te kunnen schrijven. Ik wil, zonder de tekst van *Wat is Verlichting?* uitvoerig te analyseren, aandacht vragen voor twee punten die in de genoemde waardering nogal eens over het hoofd worden gezien. Deze punten lijken me van belang om het verschijnsel 'intellectueel' op waarde schatten. Het gaat om, enerzijds, het motief voor Verlichting en om de bijzondere aard van de verlichtingskennis. Anderzijds om de maatschappelijke positie die verlichters voor zichzelf kunnen claimen om hun opvattingen uit te dragen.

KANTS DEFINITIE

Kants definitie van Verlichting is in eerste instantie negatief, het uittreden uit de on-

mondigheid die de mens aan zichzelf te wijten heeft. Aan deze definitie zijn twee aspecten te onderscheiden. Het eerste is de tegenstelling tussen mondigheid en onmondigheid. Het betoog is aanvankelijk op deze tegenstelling gebouwd. Mondigheid blijkt voor Kant zowel meerderjarigheid als emancipatie, vrijmaking van slavernij. Die liggen voor Kant dicht bij elkaar. Dat de mens zich vrijmaakt van bevoogding, betekent tevens dat hij zich onttrekt aan slavernij en aan de beheersing door anderen. Ook al is een kind geen slaaf van zijn ouders, het mist net zoals de slaaf, de zeggenschap over zichzelf. Meerderjarigheid heeft bij Kant primair een juridisch aspect. Maar er is, meer fundamenteel, sprake van een theologisch motief dat ontleend is aan de Brief aan de Galaten. Het is de bestemming van de mens om mondig te zijn, hetgeen omgekeerd betekent dat zolang de mens in onmondigheid verkeert, hij niet aan zijn menszijn beantwoordt.

Het tweede aspect, ontleend aan de definitie, betreft de moed. Kant heeft het over 'selbstverschuldete Unmündigkeit' en legt dat zo uit: schuld treft hem wie het ontbreekt aan moed om volgens het eigen verstand te denken en te handelen. Er zijn ook mensen die daartoe niet in staat zijn, houdt hij ons voor. Maar zij die daartoe wel zijn uitgerust, moeten de schuld voor de onmondigheid principieel bij zichzelf zoeken. De moed om daaruit te treden is een fundamentele moed tegenover jezelf. Verlichting is primair een zaak van het individu. Kant toont zich echter niet ongevoelig voor de aantrekkingskracht van onmondigheid. Onmondigheid is uiterst verleidelijk en van mondigheid, het verlaten van vertrouwde omstandigheden en ingesleten patronen gaat dreiging uit. Kant gebruikt het trefende beeld van een tredmolen waarin het dier doet waartoe het door de meester is

voorbested, en dat ten behoeve van hem. Op dezelfde wijze blijft de mens in zijn onmondigheid nadat hij al lang de leeftijd des onderscheids heeft bereikt. In dit beeld zijn de voorstellingen van eentonigheid, afhankelijkheid van anderen en de gebondenheid op gelukkige wijze verenigd met andere, meer positieve associaties: veiligheid, gemak en geborgenheid. Voor het uit-treden uit de onmondigheid is moed nodig. Die richt zich op twee dingen: het vertrouwen op je eigen verstandelijke vermogens, maar ook de kritiek op de vooroordelen, waarmee je als ieder ander bent behept.

Verlichting is, anders gezegd, voor Kant zowel een intellectuele alsook een morele aangelegenheid, een kwestie van verantwoordelijkheid tegenover jezelf om te beantwoorden aan je bestemming. Maar het beperkt zich niet tot het individu. Anderen dienen te delen in dat streven, ook al lijkt onmondigheid nog zo aantrekkelijk. En dat is wat Kant hier beoogt, op voor hem ongewone wijze. De buitengewoon krachtige eerste alinea, die onverhoeds opent met een direct antwoord op de vraag van het artikel, eindigt in een persoonlijke oproep, die tegelijk als leuze van de Verlichting wordt gelanceerd: 'Durf te weten!'

Om wat voor soort weten gaat het, wat is dat bevrijdende weten? Van oudsher worden in de wetenschap verschillende kennistypen onderscheiden, praktische en theoretische, toegepaste en zuivere kennis. In de Verlichting gaat het volgens Kant niet om weten zonder meer. De zinspreuk van de Verlichting is een citaat van Horatius: *sapere aude!* *Sapere* betekent oorspronkelijk proeven. Proeven houdt iets van voorzichtigheid in, zich niet overleveren of prijsgeven aan, meer tasten naar. Meer de voorbereiding dan de eigenlijke daad. Dat tentatieve maakt het tot iets onafgeronds, iets anticiperends en onzekers. Dat blijkt

uit de verwantschap met *sapientia*, en dat wordt veelal niet met kennis, maar met wijsheid vertaald. Wijsheid heeft niet een primair theoretische associatie, maar heeft de ondertoon van (levens)ervaring, verwerving van een bepaalde soort kennis, of beter, inzicht. Het gaat hier niet om een onderzoek dat resulteert in definitieve kennis, eerder om een min of meer omvattend inzicht. Zoals hiervoor het woord *sapientia* bestaat, wordt voor de strikt wetenschappelijke kennis het woord *scientia* gebruikt. Niet kennis bevrijdt, maar inzicht of wijsheide.

MAATSCHAPPELIJKE SITUERING

Na zich bezig te hebben gehouden met het motief voor de Verlichting, richt Kant zich in het tweede deel van zijn artikel op de voorwaarden waaronder verlichting kan plaatsvinden. Na het innerlijk aspect van het verlichtingsproces gaat het nu om blemmeringen en voorwaarden, maar opvallend genoeg ook om de bedreiging die van de Verlichting zelf zou kunnen uitgaan voor de machten van deze aarde.

Hij begint met de constatering dat er omstandigheden zijn die bevorderlijk dan wel schadelijk kunnen zijn. Ze hebben betrekking op de hoedanigheden waarin een persoon zich in de maatschappij kan opstellen, hedendaags gezegd, de maatschappelijke rollen die hij speelt. Kant koppelt die hoedanigheden aan een tweërlei gebruik van de rede. Ik kan van mijn rede een publiek gebruik maken, maar ook een privé-gebruik. Dat onderscheid wordt bepaald door mijn verhouding tot het ambt dat ik uitoefen. Dat kan een staatsambt zijn of een geestelijk ambt. In Kants situatie was daartussen geen verschil, predikanten waren in Pruisen in dienst van de staats-

kerk. Publiek gebruik is het gebruik dat een schrijver – het gaat over schriftelijke uitingen – als ‘geleerde’ van zijn verstand maakt ten overstaan van zijn (lezers)publiek. Daarin is hij vrij. Van een privaat gebruik van de rede daarentegen is sprake als hij zijn verstand gebruikt in de uitoefening van zijn ambt. Daarin is hij niet vrij. Er zijn dus twee mogelijkheden: hij gebruikt zijn rede op eigen gezag, dan wel krachtens dat van anderen. Als hij de vrijheid claimt om als geleerde te schrijven over wat hij als ambtsdrager doet, mag hij daarin niet worden belemmerd. Als hij daarentegen een soortgelijke vrijheid wil in de uitoefening van zijn functie, mag hem dat worden verhinderd. Dat hangt samen met het publiek waarvoor hij schrijft: in het eerste geval gaat het om het hele publiek van de lezende wereld; in het andere om een bepaald en beperkt publiek onder concrete omstandigheden. Kant stelt dat het publieke gebruik van de rede de verlichting bevordert. Bovendien is de vrijheid om van zijn rede in alle opzichten een publiek gebruik te maken, voor de machthebber de meest onschadelijke vrijheid. Dat laatste verdient toelichting.

Het perspectief is niet dat van de verlichter, zoals in het eerste deel van het artikel, maar dat van de gemeenschap of de heerser, die de macht heeft te verbieden of toe te staan. Dat gezichtspunt kiest Kant hier: de maatschappelijke situering van verlichting, in het bijzonder de verhouding tot de staat en, nog belangrijker, de kerk. Door het onderscheid te maken, tracht Kant tevens duidelijk te maken dat het publieke gebruik van de rede geen gevaar inhoudt voor de gezagsinstantie. Zolang de burger gehoorzaamt, belasting betaalt en zich voegt naar het gezag van kerk en staat, gaat daarvan geen dreiging uit. En ook in het privaat gebruik van de rede

schuilt geen gevaar. Hij mag algemeen gesproken de zin van de hiërarchie ter discussie stellen, het nut van belastingmaatregelen of de betekenis van een wet. Op het moment echter dat hij een privaat gebruik maakt van zijn rede, is zijn vrijheid beperkt. Wat van de burger wordt verwacht (gehoorzamen), ligt in dezelfde lijn. Als hij protesteert tegen een concrete maatregel en ophoudt met gehoorzamen, valt zijn redegebruik niet binnen de Verlichting. Kant spreekt hier vanuit een concrete situatie die zeer relevant was. De regering van Frederik de Grote kon en wilde een dergelijke vrijheid toestaan.

PUBLIEK EN PRIVÉ

Kant heeft, ook al in zijn tijd, commentaar gehad op zijn uitdrukking ‘publiek en privaat gebruik van de rede’. Intuïtief zou men de inhoud van beide begrippen om draaien. ‘Publiek’ duidt immers op het ambt, we spreken van openbare ambten; ‘privé’ betreft de persoon en wat deze buiten zijn beroepsbezigheden om doet. Toch hanteert Kant de begrippen precies andersom en dat is wel te begrijpen. Publiek duidt bij hem op universaliteit, op een burgerschap dat boven dat van de staat uitgaat, op een algehele verbondenheid met de mensheid, en zeker ook op ‘publiciteit’. De tegenhanger, het privé-gebruik, perkt de vrijheid van het redegebruik in omdat dit gericht is op een concrete situatie en een bijzondere omstandigheid, de rol van ambtsdrager.

Maar behalve het dwarse taalgebruik van Kant, doen zich nog andere problemen voor. Het gevaar van verdeeldheid is levensgroot aanwezig. En wel in twee opzichten. Ten eerste binnen de persoon zelf. Verlichting mag dan een moeilijk proces

zijn, zoals Kant zegt, maar als het leidt tot innerlijke gespletenheid of zelfs verscheurdheid, is de prijs dan niet te hoog? Dat bezwaar geldt in bijzondere mate de verhouding tot een instantie die Kant, gezien de omstandigheden van het artikel, veel aandacht geeft, de kerk. Volgens Kant mogen ambtsdragers publiekelijk bepaalde geloofsvooronderstellingen in discussie brengen, zonder dat de uitoefening van hun ambt in gevaar komt. Hun dient te worden toegestaan openlijk en in het algemeen de dogma's van het christelijk geloof ter discussie te stellen en tegelijk tijdens de zondagspreek ze als waarheden te verkondigen. Het tweede aspect betreft de maatschappelijke geloofwaardigheid van de ambtsdrager. Is iemand die nu eens deze, dan weer die rol speelt, nog wel loyaal aan de maatschappij waarin hij leeft, zet hij zijn geloofwaardigheid niet op het spel? Kant voelt hierin geen tegenstrijdigheid. De mens is burger van twee werelden.

Dat hangt wederom samen met de rollen die een persoon kan spelen. Als uitoefenaar van een beroep dient hij te gehoorzamen, hetzij aan de staat, hetzij aan de kerk. Het gaat dan steeds om deze staat en deze kerk, onder deze concrete omstandigheden. Als 'geleerde' echter is hij lid van de hele gemeenschap van wereldburgers. Daarbij doet het er niet toe of die gemeenschap werkelijk bestaat. De universaliteit waarop Kant doelt is die van het kosmopolitisme, het wereldburgerschap dat hem vrij maakt. Het feit dat hij wereldburger is overstijgt de grenzen van zijn nationale identiteit. Zolang de ambtsdrager de grenzen van de vrijheid die zijn beroepsuitoefening stelt niet overschrijdt, is hij vrij. Kant heeft een opmerkelijke visie op het behoren tot deze concrete maatschappij. Die maatschappij ziet hij als een *mechanisme* waarvan de ambtenaar een scha-

kel is. Als de schakel die hij is, dient hij zich te voegen in het geheel, ten dienste van het geheel. Hij dient te doen wat anderen hem opdragen, hij moet gehoorzamen. Die gehoorzaamheid betreft concrete situaties en de loyaliteit die hij daaraan verschuldigd is, is een bijzondere loyaliteit. Maar hij is ook lid van een wereldgemeenschap waaraan zijn loyaliteit onverkort dient te bewijzen, in naam van de Verlichting. Hij is burger van twee werelden.

HET BEROEP VAN DE INTELLECTUEEL

Verlichting is dus volgens Kant een individueel proces dat een collectief doel dient, bevrijding van de mensheid. Verlichting is geen vanzelfsprekendheid, integendeel. Ze gaat in tegen wat de mens van nature eigen is, traagheid, luiheid, lafheid. Het accent ligt bij Kant daarom niet alleen op de uiterlijke belemmeringen maar ook een eigen verantwoordelijkheid waarvan niemand is vrijgesteld. Er wordt, als het over 'intellectuelen' gaat, nogal snel naar een roeping verwezen. Kant maakt duidelijk dat we er met dat beroep op een roeping niet zijn. Dan begint het pas en de strijd die moet worden gevoerd is vooral een innerlijke strijd. Daarom is een klasse van zelfbenoemde intellectuelen, zoals die zich in de loop der tijd heeft gepresenteerd, niet alleen pretentius en onrealistisch, zo'n in de maatschappij te identificeren groepering loopt ook steeds het gevaar dat ze een randverschijnsel in de samenleving wordt. Intellectuelen zouden daarmee geen vrede moeten hebben. De gedachte van Kant dat de mens twee rollen in zich kan verenigen, kan ons daarbij helpen. Hij zet de intellectueel niet buiten spel, maar laat hem twee doelen dienen, dat van de maatschappij waarin hij leeft en dat van de Verlichting.

Of de idealen van de Verlichting nog houdbaar zijn, is een andere kwestie.

De vraag wie 'intellectuelen' zijn, is weinig vruchtbaar. Het gaat eerder om het probleem, de voorwaarden waaronder de rol van intellectueel vervuld kan worden. Wat een intellectueel is, is belangrijker dan wie ze zijn. In feite gaat het bij Kant om dezelfde vraagstelling. Intellectueel is een rol die iedereen in de maatschappij kan spelen, mits hij de moed heeft. Hij is, trouw aan het ideaal, tegelijk betrokken en gedistantieerd. Het gaat daarbij om een rolverdeling die in de huidige maatschappij nog niet wordt toegestaan. In dat opzicht liggen de opvattingen van Kant over verlichting nog in de toekomst.

Literatuur

Lolle Nauta e.a., *De rol van de intellectueel: Een discussie over distantie en betrokkenheid*, Amsterdam: Van Genneep (serie Kennis, Openbare mening, politiek) 1992.

Immanuel Kant, *Wat is Verlichting?* (vert. van *Was ist Aufklaerung?*) ingeleid, vertaald en geannoteerd door prof. dr. B. Delfgaauw, Kampen: Kok (Agora editie) 1992.

Op 26 januari jongstleden spraken Marjoleine de Vos, dichteres, redacteur en columniste van de NRC en Anton van Harskamp, staflid van het Bezinningscentrum, op een symposium van de Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving over het thema 'Nieuwe religiositeit en publieke opinie'. Marjoleine de Vos signaleerde onder meer dat nieuwe religiositeit het in de kwaliteitskranten niet goed doet. Of het nu New Age, Jomanda, of het evangelicalisme à la Henk Binnendijk betreft, de kwaliteitskranten laten weten dat de inhoud van de nieuw-religieuze boodschap vaag is, dat de boodschap humorloos gebracht wordt en dat de boodschappers niet zelden een achteloze arrogantie ten toon spreiden.

Anton van Harskamp gaat hieronder in op de begrippen 'publieke opinie en nieuwe religiositeit' en geeft enkele aanvullingen bij de negatieve berichtgeving van de kwaliteitskranten. Een deel van onderstaande tekst is een bewerking van de op 26 januari jl. uitgesproken rede: een persoonlijke impressie

PUBLIEKE OPINIE EN NIEUWE RELIGIOSITEIT

Anton van Harskamp

Om twee begrippen gaat het hier: publieke opinie en nieuwe religiositeit. Laten we nu net doen alsof we weten wat dat laatste begrip inhoudt. Dan weten we vijf dingen.

Ten eerste dat nieuw-religieuzen doorgaans een hekel hebben aan theologen en aan al te strakke instituties als bijvoorbeeld kerken. Ook weten we, ten tweede, dat het bij hen vaak om zelf-spiritualiteit gaat, dat wil zeggen dat ze in de ontdekking of verwerking of heling van hun 'zelf' het goddelijke herkennen. Ten derde zijn we ervan op de hoogte, dat het hen vooral om het praktische effect van religiositeit te doen is: zelfvinding bijvoorbeeld of heling als psychische of fysieke genezing. Het zijn vormen van pragma-theïsme, zoals Koert van der Velde, godsdienstsocioloog en journalist, ooit vaststelde. Ten vierde hebben we er kennis van genomen, dat nieuwe religiositeit doorgaans optimistisch is ingesteld: het kwaad is of een illusie of een pedagogisch middel dat mij sterker maakt, en God blijkt als liefdevolle werkelijkheid uit-

eindelijk aan de menselijke, dat is aan onze kant te staan. En tot slot, ten vijfde, weten we dat nieuwe religiositeit in een bijna oneindige veelheid van vormen en overtuigingen te vinden is, in New Age, maar ook, soms, in evangelische bewegingen, zelfs binnen de kerken, in het algemeen overal waar gelovigen niets met oude godsbeelden op hebben, wel met spiritualiteit.

EEN QUASI-RELIGIEUZE WERKELIJKHEID

Maar wat is nu eigenlijk publieke opinie? Dat begrip lijkt op het eerste gezicht helder. We gebruiken het immers dagelijks. In bibliotheekcatalogi vind je nauwelijks vermeldingen van literatuur die het begrip zelf onder de loep neemt. Kennelijk acht men het vanzelfsprekend. Maar zoals dat met veel vanzelfsprekende begrippen gaat, als je er even stil bij gaat staan, wordt het mysterieuzer.

Allereerst: het woord wijst heel vaak op 'iets' dat als het ware boven je zweeft, waarop je geen invloed hebt, maar dat zijn eigen altijd onvoorspelbare, soevereine, en dus willekeurige gang gaat. Zes maanden geleden nog vond *hét* Pim Fortuyn een charlatan, nu dreigt *hét* hem te belonen met twintig, misschien wel meer kamerzetels. In de jaren '60 was *hét* anti-autoritair, anti-kerk, anti-religie, anti-clericaal, anti-waarden en anti-normen, eind jaren '90 was *hét* verontrust over het vervál van waarden en normen en maakte *hét* zelfs het traditionele, ultieme symbool van autoriteit, namelijk God, tot boekenweekthema. Daarbij onder anderen voortgedreven door mensen als Frits Bolkestein en Anton Zijderveld, zelfverklaarde niet-gelovigen, die toch God terug wilden, uiteraard alleen voor anderen, niet voor henzelf, omdat ze net als eens de verlichte Voltaire, bang waren voor het verlies van hun tafelzilver, namelijk als de gewone man ging denken dat er geen God was – maar dit was een terzijde.

Vervolgens, de publieke opinie mag dan soeverein en willekeurig boven ons zweven, als we eerlijk zijn, moeten we ook erkennen dat we zélf deel zijn van die publieke opinie, ja, dat die ons al te vaak voortdrijft. Dat is tenminste bij mij het geval. Want op minder gemakkelijke momenten ontdekken we soms dat we nu heel andere opvattingen hebben dan tien jaar geleden, en dat dat soevereine 'iets' misschien wel veel dichterbij in onze psyche zit dan we waar willen hebben. Kortom, soms beseffen we dat dit 'iets' óók de verborgen drijfveer van onze meningen en gedragingen is.

En ten derde, wat we ook over de publieke opinie vinden, we hebben er altijd een haat-liefde verhouding mee: we verafschuwen de publieke opinie, we vinden ons soms ver verheven boven de aanhangers ervan, we verafschuwen bijvoorbeeld

de Maximamanie, de sportmanie, maar dan weer hechten we ons, vaak zonder het te weten, aan dat vreemde 'iets' dat publieke opinie heet, en zeggen we met velen, ja met álle anderen, *bijvoorbeeld*, dat de situatie in het verkeer, in het bestuur en andere openbare aangelegenheden in België toch heel wat slechter is dan bij ons, of dat de stijging van de criminaliteit toch vooral door de allochtonen komt. Kortom, dán adoreren we onze publieke opinie, trots dat die op het eerste gezicht toch zo duidelijk de dingen bij de naam noemt.

Samenvattend, de publieke opinie, die is boven ons, want gaat zijn soevereine, willekeurige gang. Tegelijkertijd omvat zij ons, én leidt en stuurt ze ons van binnen uit, terwijl we haar haten en, ook weer, soms liefhebben. Dus die publieke opinie is transcendent aan ons, maar óók immanent, terwijl onze ontmoeting met haar altijd in emoties gedrenkt is. Ik hoop het niet meer te zeggen: *De publieke opinie werkt dus als ooit God werkte! Ze is, om het in jargon te zeggen, de cultureel-symbolische samenvatting voor een mythische werkelijkheid. En wat de publieke opinie dus ook van nieuwe religiositeit mag vinden, het beroep op het oordeel van de publieke opinie heeft vermoedelijk een quasi-mythisch-religieus karakter.*

DECONSTRUCTIE

Nu is het geval dat mythes altijd geontmythologiseerd moeten worden. Ze moeten 'gedeconstrueerd', zo heet dat vandaag de dag. Deconstructie van juist dit begrip is noodzakelijk. Het gebruik van en het beroep op de publieke opinie moet ons volgens mij altijd wantrouwig maken. Want laat ik de speculatieve manier van benaderen nu verlaten, en me gewoon afvragen:

waar moeten we bij publieke opinie *inhoudelijk* aan denken, wanneer het over nieuwe religiositeit gaat?

De eerste betekenislaag lijkt op het eerste gezicht simpel: publieke opinie staat voor wat 'de' mensen in Nederland over nieuwe religiositeit denken én voor wat ze er feitelijk mee doen. Wanneer we het hierbij houden, dan moeten we vaststellen dat de onderzoeken van godsdienstsociologen in Nederland een tamelijk helder beeld verschaffen van de opinie van 'de' mensen over nieuwe religiositeit. Denken we aan het onderzoek van het Sociaal-Cultureel Planbureau uit 1997 over Nederland en de alternatieve religiositeit of aan een aardig onderzoek uit 2001 naar de religieuze kaart van een gewone stad in Nederland – Nijmegen – én beperken we ons tot de vraag hoeveel sympathie mensen *zeggen* te hebben voor bijvoorbeeld nieuwe-tijdsachtige denkbeelden, dan is het antwoord onthutsend: directe sympathie is er heel weinig, naar schatting zo tussen de 6 en 10% van de mensen heeft er wel wat sympathie voor (aan te nemen is dat het percentage van hen die zeggen er bewust en werkelijk mee bezig te zijn, nog veel lager is, zo rond de 2%). Nog onthutsender, volgens sommigen opvallender, volgens anderen hoopgevoender, is het aantal participanten aan nieuw-religieuze groepen: dat is simpelweg te verwaarlozen. En de rest, hoe denken die over nieuwe religiositeit? Van hen weten we feitelijk niets, dat wil zeggen, zijn er geen cijfers beschikbaar. Alleen dat ze geen sympathie hebben. We mogen aannemen dat desinteresse hier de hoofdrol speelt.

Nu wordt het ingewikkelder. Een andere, tweede, betekenislaag van publieke opinie heeft te maken met wat mensen *werkelijk* vinden en doen, dus in onderscheid van wat mensen *zéggen* dat ze denken of

doen. Dan wordt de zaak wat duisterder. Want dan gaan we bijvoorbeeld denken aan de 30% Nederlanders die één of andere vorm van reïncarnatiegeloof aanhangen, of aan al die mensen die holistische visies op de verhouding tussen lichaam en geest hebben. Of om het nog alledaagser te maken, dan gaan we denken aan die talloos vele Nederlanders, waarschijnlijk de overgrote meerderheid, die er in hun denken en doen feitelijk van uitgaan dat de kern van hun persoonlijkheid bestaat uit een 'zelf', waarvan de substantie van geestelijke aard is en die dus alleen door introspectie te benaderen valt, een 'zelf' dat als een monade vanaf de geboorte gescheiden is van andere 'zelden'/monaden, maar dat op de een of andere manier toch contact met die anderen 'zelden' kan maken – omdat ze bijvoorbeeld met eenzelfde soort beelden/archetypen zijn uitgerust. Al die mensen, en ik heb geen cijfers, maar ik vermoed wel dat het heel veel zijn, staan naar mijn indruk relatief dicht bij wat ik zou willen noemen nieuw-religieuze visies op het 'zelf'. Als we het begrip 'publieke opinie' gaan deconstrueren met het oog op nieuwe religiositeit, dan komen we dus bij spanningen, zelfs bij tegenspraken terecht: men kan desinteresse hebben voor nieuwe religiositeit, en er de facto toch deel aan hebben.

Even terzijde: elementen van nieuwe-tijdsdenken vinden we niet alleen bij de publieke opinie in het algemeen. Sommige auteurs vermoeden dat ook de interkerkelijke publieke opinie geleidelijk aan doordrenkt raakt van denkbeelden die affiniteit hebben met het nieuwe-tijdsdenken. Onder kerkmensen zouden we ten eerste een neiging bespeuren om het beeld van God als het ware te vervagen, van persoonlijke trekken te ontdoen, en Hem/Haar meer als kracht of energie dan als persoon

te zien. Ten tweede signaleert men onderkerksen een tendens tot holistisch denken – door bijvoorbeeld de band met de natuur uitdrukkelijk in het geloof betrekken, en de natuur steeds minder als ‘gevallen’ of zondig te zien. Verder nemen onderzoekers bijkerksen al jaren lang een zeer positieve waardering waar van het menselijk ‘zelf’ en van de emoties. In meer fundamentele zin constateert men binnen de kerken een nieuw-religieuze tendens doordat mensen steeds meer aangeven, dat het gezag van bijbel, traditie, kerk, eerst en alleen dan geldt, wanneer de eigen emotie en het eigen verstand aangeven, dat het ‘goed’ is voor hun ‘zelf’ en het eigen levensgeluk. Kortom: het gezag om te geloven ligt in de eerste plaats, meer uitdrukkelijk dan in het recente verleden het geval was, letterlijk bij hen ‘zelf’. Verder signaleert men een steeds grotere bereidwilligheid om waarheid in alle religies te zien, en de erkenning dat het mogelijk is om elementen uit meerdere religies te combineren. Kortom, New Age mag dan getalsmatig geen al te indrukwekkende stroming zijn, volgens sommigen vinden we het nieuwe-tijdsgedachtegoed in wat afgevlakte vorm zelfs binnen de kerkelijke publieke opinie terug.

JOURNALISTIEK

Maar verder met het onderscheiden van lagen in het begrip ‘publieke opinie’. De derde laag die we in relatie tot nieuwe religiositeit kunnen onderscheiden, betreft de mensen die de mythische, quasi-religieuze entiteit die publieke opinie is, bewust of niet-bewust willen vormen en beïnvloeden: de journalistiek. Ik heb daar geen onderzoek naar gedaan en begin daarom met twee eigen ervaringen.

Vorig jaar moesten we als medewerkers

van het Bezinningscentrum van de VU een Studium Generale cursus bedenken en we piekerden over een cursus zoals die vroeger wel in Duitsland gegeven werd, een zogenaamde ‘Grundkurs des Glaubens’ waarin in een paar colleges aan de hand van een paar begrippen het christendom werd uitgelegd voor mensen die er nog maar weinig mee hebben. Doel van die cursus was om deze keer eens veel studenten te trekken. We filosofeerden wat over de titel van het geheel. Tot één van ons bij de vondst kwam: ‘Christendom voor Dummiés’!! Dát hebben we geweten: vanaf de allereerste aankondiging trok de cursus belangstelling van de pers. We werden door alle grote en een aantal regionale kranten gebeld. Zo’n tien keer spraken we voor de radio. Tijdens het eerste college waren er twee cameraploegen en acht radiozendgemachtigden. Terwijl we de cursus met evenveel, of misschien wel meer recht ‘Inleiding in de grondbegrippen en de historie van het christendom’ hadden kunnen noemen! Dan had, dat hoeft geen betoog, de pers zich niet laten zien.

De andere gebeurtenis heeft meer direct met nieuwe religiositeit te maken. Vorig jaar oktober kwam het Efraïmgenootschap in het nieuws, het kleine groepje mensen dat bijeenkomt in Rotterdam, en waarin men mede dankzij de familie van hun profeet, een ‘stand in’ van Elia, voorspelde dat de wereld voor het einde van het jaar zou vergaan, dat wil zeggen, dat een deel van de gelovigen ‘opgenomen’ zou worden, terwijl de ongelovige meerderheid gedurende zeven jaar aan hoe langer hoe meer catastrofes ten onder zou gaan. Het nieuws cirkelde aanvankelijk om een gezin in Ommen, volgelingen van de profeet, dat kinderen van school zou hebben gehaald (later bleek dat dit niet het geval was geweest). Omdat ik studie had verricht naar

eindtijdbewegingen, werd ik meerdere malen voor de radio gevraagd, en bezocht door twee cameraploegen van de t.v. Vooral SBS-t.v. was voor mij, kennelijk wat wereldvreemde figuur, een schok. Dat zat zo: ruim twee uur sprak ik met een t.v.-maakster; drie kwartier werden er opnames gemaakt, waarbij ik uit de doeken deed, ten eerste dat deze bewegingen niet ongevoelbaar zijn, ten tweede dat in dit geval we met een heel kleine, christelijke groep te maken hadden die in geen opzicht voldeed aan de kenmerken van gewelddadige of suïcidale eindtijdgroepen, en ten derde dat het raadsel niet zozeer dit kleine groepje zelf is, maar eerder de overspannen aandacht van ons, en van de pers, voor de meer spectaculaire kanten van dit soort groepjes. Ik heb bijvoorbeeld gewezen op de plausibele theorie dat, juist omdat in onze cultuur een onuitgesproken, maar brede verwachting heerst dat onze cultuur het niet zal houden en dat onze beschaving geleidelijk zal uitdoven, precies die mensen en groepen onze aandacht trekken die duidelijke beelden voor de ondergang hebben: verlangen naar beelden van het einde van onze wereld, beelden die we zelf niet hebben. We zijn gefascineerd door mensen die dat soort beelden wel hebben. De t.v.-maakster begreep het precies. Ze zag ook in dat deze mensen geen gevaarlijke fanatici waren en geen doelwit moesten zijn van een media-aanval. Maar ... ze begreep mij wel, maar ik háár niet. Dat bleek toen ik om zeven uur 's avonds naar het SBS-nieuws keek, dat opende met de stelling dat godsdienstfilosofen de beweging een gevaar vonden, waarbij – o schande – mijn hoofd vertoond werd. Van de ongeveer drie kwartier die ik nuancerend gesproken had, had men alleen die gedeelten gekozen die 'rellerig' uitgelegd konden worden.

RELLERIG

Over die voorkeur voor het rellerige in de berichtgeving moeten we overigens om te beginnen ook weer niet al te verrast zijn. We leven in een 'Erlebnisgesellschaft', dat wil zeggen dat vrijwel allen, ook journalisten, ook u en ik, onderhevig zijn aan de neiging om de betekenis van de dingen en ervaringen af te meten aan de intensiteit van de verbeelde beleving. Het rellerige in de twee voorbeelden zit uiteraard in de titel van de cursus – het is rellerig om een met saaiheid geassocieerde religie met een schreeuwerige titel aan te kondigen – en in de misplaatste verwachting dat de teleurgestelde eindtijdgelovigen na 31 december 2001 zelfmoord zouden plegen (uiteraard verpakt in hevige morele verontwaardiging over het lot dat die arme kinderen in het gezin in Ommen werd aangedaan).

Toch is er hoop voor diegenen die niets van rellerigheid moeten hebben. Want wat bleek bij de cursus 'Christendom voor Dummies'? We hadden die naam bedacht met het oog op het trekken van studenten, niet met het oog op het trekken van de pers. Maar wat gebeurde? De zaal zat vol, meer dan bij andere cursussen, dat wel, maar ... niet met studenten maar met het gebruikelijke, buiten-universitaire publiek. Kortom: de publieke opinieformers, dat was in dit geval ik-zelf en de pers, zitten er ook vaak naast. Een ervaren organisator van dit soort cursussen vertelde me zelfs, dat áls er veel pers op een activiteit komt, het succes bij de werkelijke publieke opinie op een universiteit, bij studenten en medewerkers, vaak gering is.

Laat ik tot slot naar de kwaliteitskranten kijken en naar de opiniejournalisten waarover Marjoleine de Vos sprak. Een paar waarnemingen.

Spraakmakende opinievormers blijken waar het om religiositeit gaat vaak twee punten centraal te stellen. De eerste is: waar ligt de plaats van de autoriteit wanneer het gaat om kennis en gedrag? Hoe men ook over nieuwe religiositeit denkt, daarin is de neiging sterk om de plaats van de autoriteit uiteindelijk niet in mensen zelf te zien, maar elders, bij God of bij energieën of archetypen, of waar dan ook. Dat is ongewoon irritant voor het zogenaamde gezond verstand. En wie goed op-let bij 'debatten' tussen het zogenaamde gezonde verstand van 'opiniemakers' en nieuw-religieuzen, zal zien dat de kern altijd draait om het misverstand dat gegeven is met het feit, dat men de bron van het gezag op verschillende plaatsen legt. Daar ligt de kern van het misverstand in bijvoorbeeld de reacties op Jomanda: waar deze alleen maar zegt door te geven wat de hogere wereld haar ingeeft, daar zien de critici een niet meer na te volgen geloof in de autoriteit van andere, illusionaire wezens.

Het tweede punt dat nogal eens in de kritiek van de 'opiniemakers' naar voren komt, is dat de nieuwe religiositeit niet strikt omljnd is. Men wil krachtige, strikt plaatsbare en omschrijfbaar beelden wanneer het nieuwe religiositeit betreft. Dat was altijd al een grondmelodie van schrijvers als Jan Wolkers en Maarten 't Hart en van essayist Rudy Kousbroek. Zij vertoonden en vertonen die merkwaardige neiging om alleen de strak gebeeldhouwde, duidelijke, dogmatisch precies omschreven religie echt te vinden, en alle moderniserende, meer zoekende en twijfelende vormen van

religie quatsch. Maar ... juist om definitief af te rekenen met een tegenstander die alleen in duidelijkheid een tegenstander kan zijn. Voor een groot aantal opinievormers lijkt dan ook een grond om af te rekenen met nieuwe religiositeit te liggen in de centrale rol van woorden als zoeken, reis, pelgrimage, tocht. Dat betekent vaagheid. Daar is veel tegen in te brengen, maar erkend moet worden, dat sommigen hun kritiek wel humoristisch verpakken. Sommige 'opiniemakers' hebben dan ook altijd ook een deel van het gelijk aan hun kant, want humor ontbreekt nogal eens pijnlijk bij nieuw-religieuzen. Zo schreef Piet Grijs vorig jaar over de snelle betekenisverandering van sommige Nederlandse woorden, waarbij hij als voorbeeld het woord 'spiritueel' nam. Zelden is volgens hem de betekenis van een begrip sneller veranderd. Want betekende het volgens hem tien jaar geleden nog 'slim en geestig', nu betekent het 'dom en zweverig'!

Het derde punt heeft te maken met de neiging van sommige nieuw-religieuzen om, kort door de bocht gezegd, God de facto alleen aan de eigen kant te zien staan. Opiniejournalisten hebben daar vaak een scherp oog voor. En dat moeten we waarderen, juist ook om theologische redenen! Dat moet toegelicht.

Marjoleine de Vos noemt als voorbeeld Henk Binnendijk van de EO. Binnendijk vertelde eens van een wonder. Een arts had een zwanger familielid van hem zomaar, zonder echte reden en tegen de bedoeling in, na een controle in het ziekenhuis laten overnachten. Dat bleek een gelukkige ingeving. Want in de nacht begon een uiterst moeilijke bevalling. Alleen door het snelle ingrijpen van het ziekenhuispersoneel bleven moeder en kind in leven. Vermoedelijk, volgens Binnendijk, omdat men daarboven vond dat er genoeg geleden was (er

was eerder een miskraam geweest). Wat hiervan te zeggen? Laat ik het bij twee open vragen laten. De eerste: hoe hoogmoedig is eigenlijk een geloof dat er als vanzelfsprekend van uit gaat, dat God – of noem het de energie van de kosmos of wat dan ook – op mij, op jou, persoonlijk, let? Wat voor een mens moet dat zijn die meent dat datgene wat groter en machtiger is dan alles wat gedacht kan worden, juist een speciaal oog voor hem of haar heeft? En de tweede: wat voor een God is de God van Binnendijk die moeder en dochter in zijn familie redt, wat betekent dat Hij dus niet al die andere moeders en dochters redt?

Tot slot nog één observatie: we zien hier, bij Binnendijk, hoe nieuw-religieus zijn geloof is. Het kleedt zich weliswaar in E.O.-kleding en claimt dus dat het terug gaat op de kern van het oude, orthodoxe geloof. Maar niets is minder waar. Binnendijks geloof is een typische variant van nieuwe religiositeit, door en door individualistisch: God let op mij persoonlijk, dus ben ik, in mijn leven nu, van onein-

dige, unieke waarde, hetgeen per implicatie wil zeggen: dus van meer waarde dan al die andere mensen die God wél laat vallen, verongelukken, sterven. Dat is de andere kant van religieus optimisme.

Wat is nu de conclusie uit dit alles? Ach, heel simpel. Ten eerste, laten we ons er om te beginnen niet te veel van aantrekken, van die quasi-religieuze entiteit die publieke opinie heet. Want met zaken die quasi-religieus zijn moeten we niet al te veel van doen willen hebben. Maar, ten tweede, laten we vervolgens net intensief genoeg met die publieke opinie rekening houden en haar bestuderen, om te gaan begrijpen dat ze een heimelijk ons meelokkende werkelijkheid is, die streeft naar zeggenschap over onze, hoogst individuele opinies. Alleen dan kunnen we blijven denken, blijven onderscheiden tussen de dwaasheden en de waarheden die ze ons verschaft, juist ook waar het nieuwe religiositeit betreft.

Bettine Siertsema

Het heeft decennia geduurd voordat de christelijke theologie voorzichtig en aarzelend probeerde antwoorden te vinden op de vragen waar zij zich door de Shoah voor gesteld zag. En nog steeds lijkt het probleem (en het gegeven dát er een probleem is) niet in de volle breedte van de theologiebeoefening doorgedrongen. Misschien is het daarom goed te bezien óf de Shoah inderdaad een speciale vraag vormt voor de theologie, in het bijzonder waar het om het godsbeeld gaat. Weliswaar stelt de Shoah minstens even dringende en even pijnlijke vragen over de mens, maar de theologie blijkt daarmee minder moeite te hebben dan met de vragen over God. Natuurlijk was er wel de schok over wat mensen elkaar kunnen aandoen, niet zomaar in een vlaag van woede, maar dag in dag uit, gedurende vele jaren, en met inzet van alle beschikbare technologie en een complete bureaucratie. Die schok heeft het door het Verlichtingsdenken bepaalde mensbeeld een flinke knauw gegeven, maar, zo lijkt het, veel minder gevolgen gehad voor het mensbeeld dat in de theologie gehanteerd werd. Een mogelijke verklaring is dat het klassieke mensbeeld in de theologie al zo zwart was ('in zonde ontvangen en geboren', 'onbekwaam tot enig goed en geneigd tot alle kwaad' volgens zondag 7 en 8 van de Heidelbergse Catechismus), dat de gebeurtenissen van de Shoah een aanpassing niet noodzakelijk maakten. De vraag of het traditionele godsbeeld gehandhaafd kon worden, lag een stuk moeilijker. En voor

zover de vraag als zodanig onderkend werd, werden er heel verschillende antwoorden bedacht. Maar was die vraag, die in gewone-mensentaal neerkomt op 'Hoe kon God dit toelaten?', wel zo nieuw? Is de vraag naar 'het gezicht van God na Auschwitz'¹ wezenlijk anders dan de klassieke theodiceevraag?

DE THEODICEEVRAAG

Al heel vroeg in de kerkgeschiedenis heeft men er zich het hoofd over gebroken hoe het kwaad en het lijden in de wereld in overeenstemming zijn te brengen met de gegevens dat God én goed én almachtig is. Vaak wordt er bij die vraag duidelijk onderscheid gemaakt tussen natuurlijk kwaad, zoals van ziekten en natuurrampen, en het morele kwaad, het lijden dat door andere mensen veroorzaakt wordt. Gezien de vraagstelling laat ik schrijvers die zich vooral bezighouden met natuurlijk kwaad buiten beschouwing. Maar ook over de andere toespitsing zijn al bibliotheken vol geschreven; ik loop daar nu met zevenmijlslaarzen doorheen en kan daarbij niet anders dan tekort doen aan zowel het vernuft als de diepgang als de fijne nuanceringen van de betogen; het zij zo.

In de pogingen dit probleem via Gods goedheid op te lossen onderscheidt John Hick in *Evil and the God of Love* twee sporen, dat van Irenaeus en dat van Augustinus, ieder met hun navolgers. Het eerste

spoor ziet kwaad en lijden als behorend bij een pedagogisch principe, waardoor de onvolmaakt geschapen mens een morele ontwikkeling en groei kan doormaken. Hick zelf spreekt in dit verband van 'soul-making'. Het andere spoor, dat van Augustinus, meent dat het bestaan van kwaad en lijden is te wijten aan de zondeval van de mens en gezien moet worden als een straf van God.

De pogingen het probleem op te lossen door af te dingen op Gods almacht dateren van later datum, grotendeels vanaf het eerste kwart van de 20e eeuw. Aan het ontstaan van deze nieuwe gedachten, het eerst in Engeland (Whitehead), zijn de ervaringen van de Eerste Wereldoorlog vermoedelijk niet vreemd geweest, evenmin als aan de verdere uitbouw ervan op het continent en in Amerika die van de Tweede Wereldoorlog. In hoofdzaak komt deze positie erop neer dat Gods almacht ingeperkt is doordat Hij de mens vrij geschapen heeft. God houdt de mens het goede voor, maar kan hem niet dwingen, alleen overhalen of verleiden, het goede ook te doen. Maar doordat Hij in relatie staat tot de mens, gaat het lijden niet aan Hem voorbij, Hij is erbij betrokken en neemt het in zich op.

Dit laatste aspect krijgt de nadruk in het beeld van de lijdende God. Dit beeld is de christelijke traditie vertrouwd: als Jezus God is, lijdt God zelf aan het kruis. Christelijke theologen die de lijdende God centraal stellen, Moltmann, Sölle, Metz, e.a., kijken verschillend aan tegen de opstanding. Sommigen herkennen de opstanding vooral in het appèl dat uitgaat van het lijden, in het verzet, de opstand tegen het onrecht, waartoe het lijden de inspiratie vormt. Anderen, zoals Gustav Aulèn, vergelijken de opstanding van Jezus, waarin de dood en het kwaad overwonnen heten te zijn, met een beslissende veldslag die ge-

wonnen is terwijl de oorlog nog niet afgelopen is. Of, om in de sfeer van de Tweede Wereldoorlog te blijven: zoals de oorlog eigenlijk beslist is met D-day, terwijl er nog vele slachtoffers zouden vallen vóór de feitelijke capitulatie, zo is ook de opstanding te zien. Maar misschien past deze beeldspraak beter bij het beeld van de strijdende God dan bij dat van de lijdende God. Dit is de positie van o.a. Paul Tillich. De strijdende God is nog verwickeld in de strijd tegen het kwaad. Waar dit kwaad dan zijn oorsprong vindt, in God zelf, of elders, als een zelfstandige macht tegenover Hem, dat is een vraag die de theologie al evenzeer heeft beziggehouden als de theodiceevraag, maar die ik hier laat rusten.

TEGENWERPINGEN

Voor mij persoonlijk geldt dat er nog geen definitief bevredigend antwoord is gevonden op het probleem van de theodicee. Het schema van schuld en straf schiet tekort bij een overmaat aan onschuldig lijden. Ik houd het zeer wel voor mogelijk dat deze schema's een antwoord kunnen bieden bij het eigen, individuele lijden (maar dan ook alleen bij het eigen lijden, zoals de vrienden van Job en hun veroordeling door de bijbelschrijver ons kunnen leren), maar zo'n antwoord besterft in de mond tegenover het lijden van kinderen en andere onschuldigen die het slachtoffer zijn van de krachten van de natuur, zoals bij de aardbeving van Lissabon in 1755², of van de wreedheid van hun medemensen. Dostojevski's romanfiguur Ivan Karamazov geeft daar schokkende voorbeelden van, en ik voel met hem mee als hij zijn toegangskaartje maar liever aan God wil teruggeven. Een van de pijlers van onze door christendom en Verlichting gestempelde

cultuur is immers de idee van de persoonlijke verantwoordelijkheid voor je daden. De gedachte dat het lijden van baby's en kleine kinderen verklaard moet worden als straf voor de zonde die niet zichzelf maar de hele mensheid heeft bedreven, is strijdig met elk normaal gevoel van rechtvaardigheid.

Het antwoord van het pedagogisch principe mist bij de voorbeelden van Ivan Karamazov eveneens geloofwaardigheid, daar een zó hardhandige pedagogie wel onaanvaardbaar moet zijn. Er zou toch enige evenredigheid moeten zijn tussen doel en middelen.

De goede, niet-almachtige God is moreel te verkiezen boven een almachtige God die zijn 'goedheid' op zo onaanvaardbare wijze uitoefent. Het probleem is alleen, dat de veronderstelling van een niet-almachtige God ook de verwerkelijking van zijn goedheid kwestieus maakt. Als God niet almachtig is, is er geen grond meer voor het vertrouwen dat de geschiedenis uiteindelijk heilsgeschiedenis is, valt de bodem onder de hoop op de komst van het Koninkrijk weg. Een lijdend mens kan zich zeker gesteund voelen door de gedachte dat God in zijn lijden deelt, maar zou er toch meer aan hebben als God een eind maakt aan zijn (en het) lijden. Een mee-lijdende maar onmachtige God betekent, gezien het verloop van de geschiedenis met zijn zeeën van geweld en onrecht, het einde van de structurele hoop. Het beeld van de tegen het kwaad mee-strijdende God biedt wellicht iets meer perspectief aan de hoop, maar als er van werkelijke strijd sprake is, dan moet de uitslag wel onzeker zijn; waarmee de basis voor de hoop in gelijke mate wankel is.

Veel theologen hebben zelf ook last van een onvoldaan gevoel bij de door hen gevonden oplossing en verwijzen dan meer

of minder nadrukkelijk naar een mogelijke genoegdoening na 'het einde van de geschiedenis', een vergelding voor de bedrivers van het kwaad en een goedmaking van het lijden van de slachtoffers. Onder anderen Jürgen Moltmann en John Hick doen dat. Het lijkt zowel intellectueel als moreel een bevredigende oplossing, maar er kleven wel nadelen aan. Het eerste is dat dit denkbeeld de mensen, geconfronteerd met de massiviteit van het kwaad, tot een passieve houding kan verleiden: als het kwaad in onze werkelijkheid zó groot blijkt dat het door mensen niet wezenlijk bestreden kan worden, en het 'in een andere werkelijkheid' toch rechtgebred wordt, wat zouden wij ons dan vergeefs inspannen? Voor sommige mensen zal de oplossing intellectueel niet bevredigend zijn, daar zij de overtuiging dat er überhaupt een 'andere werkelijkheid' bestaat, niet (meer) kunnen delen. En wat de moraliteit betreft heeft Dorothee Sölle de steekhoudende tegenwerping gemaakt dat geen hemel ooit Auschwitz kan goedmaken.

STELT DE SHOAH ANDERE VRAGEN?

Auschwitz, de naam is gevallen. Het is natuurlijk niet toevallig dat de theologie die de almacht van God in twijfel trekt juist in de 20e eeuw is ontwikkeld. Theologen werden met hun neus op feiten gedrukt die maakten dat de aloude antwoorden opeens niet meer voldeden (zo ze ooit al echt voldaan hebben). Het is echter de vraag of het inderdaad om nieuwe, andere feiten gaat dan die waar de klassieke theodicee mee te maken had.

Veel auteurs die over God na Auschwitz schrijven, gaan in op de vraag of de Shoah een uniek gebeuren was, en bijna allemaal voeren ze argumenten aan voor de

positieve beantwoording van die vraag. Niet vreemd, want juist het gegeven dát de Shoah uniek was, maakt dat hij nieuwe vragen aan de theologie (en filosofie en antropologie, enz.) stelt.

Als argument voor de uniciteit van de Shoah wordt dan genoemd dat het niet eerder voorgekomen was dat er zo welbewust een besluit genomen is om een volk of bevolkingsgroep uit te roeien; dat nooit eerder zo planmatig en systematisch te werk is gegaan bij de vervolging van en moord op een bevolkingsgroep (deze laatste twee factoren maken de Shoah wezenlijk anders dan bijvoorbeeld de jodenvervolgingen tijdens de kruistochten of de pogroms in Midden- en Oost-Europa); dat nooit eerder grote groepen mensen op een industriële wijze ter dood zijn gebracht; dat het nooit eerder om zo'n immens groot aantal slachtoffers is gegaan; dat nooit eerder het simpele bestaan van personen de reden was hen te doden en niet hun daden, gedrag, bezit, of overtuiging; dat massamoord niet eerder gepaard is gegaan met een systeem van vernedering en ontmenselijking zoals dat in de concentratiekampen werd uitgeoefend; dat dat allemaal gebeurde in het hart van de Europese beschaving. Stuk voor stuk factoren die bijdragen aan de kwalificatie 'uniek'³. Stuk voor stuk ook factoren die knagen aan het mensbeeld van de Verlichting. Het is voor mij echter de vraag of deze factoren ook een rol spelen bij de claim dat de Shoah juist ook theologisch gezien, en dan met name met betrekking tot het godsbeeld, uniek is, en nieuwe vragen opwerpt.

Het lijkt soms dat het poneren van de uniciteit van de Shoah als een soort waarmerk wordt gebruikt voor de betrokkenheid van de schrijver bij dat thema. Nu staat het buiten kijf dat de christelijke

theologen die zich met 'God na Auschwitz' bezighouden, persoonlijk vaak zeer geraakt zijn door de Shoah. Velen weten die geraaktheid ook op hun lezers over te brengen, bijvoorbeeld door het citeren van getuigenissen over gruwelijkheden die tijdens het proces-Eichmann zijn afgelegd, of van een fragment uit de novelle *Nacht* van Elie Wiesel⁴. De ontzetting over de bedreven wreedheden dringt zich inderdaad op aan de lezer. Maar is al die wreedheid wezenlijk anders dan wat in de Dertigjarige Oorlog werd bedreven, tijdens de kruistochten, of de massamoord van de Turken op de Bulgaren (waar Ivan Karamazov zulke vreselijke voorbeelden van noemt)? Ja, de systematiek, dat alles gebeurde in het kader van een vooropgezet plan tot vernietiging van een heel volk, dat is natuurlijk het verschil. Maar is het dát wat onze vraag aan God, onze roep om in te grijpen (of ons onbegrip, onze verontwaardiging dat Hij niet ingegrepen heeft) anders maakt dan voorheen? Dat het verschil zit in de industriële wijze waarop het doden gebeurde, lijkt me geen houdbare stelling: heeft de mens niet altijd alle beschikbare middelen gebruikt in zijn strijd tegen de medemens, van pijlpunt en buskruit tot zenuwgas, gaskamers en atoombom? En wat het systeem van ontmenselijking betreft, daar kent de geschiedenis van de mensheid nog meer staaltjes van, in de slavenhandel, de Goe-lag of de Cambodjaanse Killing Fields. Ook het enorme aantal van de slachtoffers lijkt me een precair argument voor uniciteit in theologisch opzicht. Zijn er in dit opzicht dan grenzen aan te leggen, en waar zouden die dan liggen? Schreeuwt het bloed van één miljoen Armeniërs of honderdduizend Rwandezes minder hard om ingrijpen of de tientallen miljoenen slachtoffers van het Stalin-regiem harder?

Misschien is het ook niet ieder van deze factoren afzonderlijk, maar juist de combinatie ervan die maakt dat velen de Shoah voelen als een breuk, een scheur in de geschiedenis. En de nabijheid van de gebeurtenissen, zowel in tijd (nog steeds kunnen we ooggetuigen zien en horen, al zal dat niet heel lang meer zo zijn) als in plaats, maakt het gevoel van directe betrokkenheid groter. Mensen zijn van nature immers meer bijziend dan verziend. Het maakt de vragen klemmender, maar de inhoud niet anders.

Ik denk dat het feit dat juist de theologie⁵ zo met de Shoah worstelt en de noodzaak voelt het godsbeeld te herzien, alles te maken heeft met het feit dat het juist om de joden als slachtoffer gaat. Natuurlijk wil dat niet zeggen dat de dood van een zigeunerkind minder erg zou zijn dan die van een joods kind. Maar ons godsbeeld hebben wij ontleend aan de joodse geloofs- en gedachtewereld. Het is van het jodendom dat wij een beeld van God hebben als Eén die de ellende van zijn volk terdege gezien heeft, hun gejammer gehoord, die hun smarten kent (Ex.3:7, NBG-vertaling), een beeld van God ook als Eén die werkt in de geschiedenis, die Mozes stuurt om zijn volk uit de Egyptische slavernij uit te leiden en in de woestijn zelf voorgaat in wolk en vuur, die later koning Cyrus/Kores gebruikt als instrument om dat volk uit de ballingschap terug te brengen. Dat nog veel later ditzelfde volk zo massaal en op zo gruwelijke wijze als nog nooit eerder, werd vermoord en bijna uitgeroeid, zonder 'exodus', zonder verlossing of bevrijding, dat zet dat hele beeld van God op losse schroeven. Dát maakt dat we niet zomaar meer kunnen geloven in een God van de geschiedenis.

Dat betekent dat we het Exodusverhaal, het verhaal waarin de God van het jodendom en van het christendom als het ware zijn unieke identiteit gekregen heeft (een schepper-God komt immers in andere godsdiensten ook wel voor), dat we dat verhaal alleen nog kunnen lezen als voorbeeldverhaal, als appèl, als richtingwijzer voor hoe wij als mensen moeten leven. Hoezeer de werking van die functie van het verhaal tekortschiet, ook daarvan is de Shoah het bewijs.

Ik heb het altijd een wat goedkope uitweg gevonden als theologen in hun beschouwingen over de Shoah de focus verschoven van het godsbeeld naar het mensbeeld. Maar als we niet terugschrikken voor de radicaliteit van de vraag aan het godsbeeld, komen we uiteindelijk toch terecht bij het mensbeeld. Enige rechtvaardiging voor een basisvertrouwen dat het ooit allemaal goed zal komen, is daaraan niet te ontnemen. Die kan hoogstens gevonden worden in het geloof in een God niet ván maar van ná de geschiedenis, zoals in de hierboven vermelde theologie van John Hick en Jürgen Moltmann, waarin in elk geval gedeeltelijk tegemoet wordt gekomen aan ons rechtvaardigheidsgevoel (al blijft Sölles bezwaar tegen deze 'oplossing' overeind staan). Het is een grond voor het behoud van de hoop, een louter speculatieve grond, dat wel.

Als zowel de bron van ons godsbeeld als de bron van het wankelen daarvan zo nauw met het jodendom verbonden is, ligt het voor de hand bij joodse denkers te rade te gaan voor het zoeken naar een oplossing van de geschetste dilemma's. Misschien vinden juist de joden, degenen die ons het godsbeeld van de Exodus hebben doorgegeven, degenen die direct of indirect de zwaarte en het duister van de Shoah zelf ervaren hebben, wel andere antwoorden, of

stellen zij betere vragen. Daarover zal het in een volgend artikel gaan.

Noten

1. Zo luidde de titel van een in 1965 verschenen boek van de Engelse rabbijn Ignaz Maybaum.
2. De grote aardbeving in Lissabon, gevolgd door een brand en een vloedgolf, verwoestte een zeer groot deel van de stad. Kennelijk was dit zo'n schok voor het wereldbeeld, dat veel theologische en filosofische geschriften uit de tweede helft van de 18^e eeuw aan deze natuurramp refereren.
3. De term 'zonder precedent' is waarschijnlijk meer op zijn plaats, zoals Emil Fackenheim voorstelt, daar alles wat gebeurd is in principe ook opnieuw kan gebeuren.
4. Vooral het fragment over de doodstrijd van een jongen die werd opgehangen, maar te licht was om de strop snel te laten werken, wordt vaak geciteerd door theologen die bij het beeld van de lijdende God hun toevlucht zoeken. Elie Wiesel beschrijft hoe een van de gevangenen die gedwongen worden deze doodstrijd te aanschouwen, vraagt: 'Waar is God nu?' en hoe in hemzelf het antwoord klinkt: 'Hier is Hij. Hij hangt hier aan de galg.'
5. Het is beter om te zeggen: 'juist *ook* de theologie', want daarnaast worden ook o.a. de geschiedschrijving en de literatuur door de Shoah voor grote problemen geplaatst.

Literatuur

- K. Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Oxford, 1986.
- Michael L. Morgan, *A Holocaust Reader: Responses to the Nazi Extermination*, New York, Oxford, 2001. (Een bundeling teksten van joodse en christelijke theologen en filosofen. Vooral aan het artikel van Franklin Sherman 'Speaking of God after Auschwitz' p.196-209, heb ik veel informatie ontleend.

Desiree Berendsen

*Het geloof nu is de zekerheid der dingen,
die men hoopt, en het bewijs der dingen,
die men niet ziet (Hebreeën 11: 1).*

Geloven is een soort doen alsof, omdat wie gelooft aan de ene kant wel weet dat wat hij gelooft niet zeker is, maar aan de andere kant toch wil geloven dat het waar is. Iemand die iets gelooft, weet dat wat hij gelooft waar is, terwijl datgene niet aangegeven of vastgepakt kan worden. Als het namelijk wel aangegeven of vastgepakt zou kunnen worden, zou iemand het zeker weten en niet geloven dat het zo was. Geloof is dus iets anders dan zeker weten: het is een soort doen alsof. Tegelijkertijd is geloof wel ergens op gebaseerd. Mensen geloven wel van alles, maar niet zomaar alles. Zelfs als iemand zegt: “ik geloof dat ik zo maar eens moet gaan”, of “ik geloof dat het zo gaat regenen” is dat bijvoorbeeld gebaseerd op het feit dat iemand nog een afspraak heeft waar ze heen moet, of op de donkere wolken die ze ziet samentrekken.

Religieus geloof is ook iets anders dan zeker weten, maar is tegelijkertijd wel ergens op gebaseerd. Geloof is gebaseerd op een gevoel; een gevoel ‘dat er iets is’ of het gevoel ‘dat ik aangesproken wordt’. Als iemand zich aan dat gevoel overgeeft, wordt datgene waarin zij gelooft waar. Willen geloven en geloven dat iets het geval is liggen dicht bij elkaar. Vandaar de titel van dit artikel, die voor een deel van Frans Kellendonk komt. Hij gebruikt in dit verband het begrip ironie en omschrijft het als volgt: “‘We doen net alsof we weten waar

we het over hebben, en we vergeten geen moment dat we maar doen alsof.’ Mijn definitie van ironie luidt in twee woorden: *oprecht veinzen*” (Verzameld werk, p. 859). In dit artikel wil ik aangeven waarom echt geloof omschreven kan worden als oprecht veinzen en desalniettemin goed is voor ons mensen.

OVERGEVEN AAN GELOOF

Als geloven een soort doen alsof is en als geloof gebaseerd is op een gevoel, bestaat God dan wel? Ja en nee. God bestaat voor wie gelooft dat hij bestaat. In de overgave aan het geloof ontstaat God. Pas vanaf het moment dat mensen zich overgeven aan het geloof dat God bestaat, bestaat God voor hen. Is God dan een soort fantasie? In zekere zin wel. Alle geloof is in een bepaald opzicht fantasie, doordat het aan de verbeelding van mensen ontspruit.

De negentiende-eeuwse filosoof Ludwig Feuerbach was van mening dat religie verbonden is het met het zelfbewustzijn van mensen. Omdat mensen altijd gebonden blijven aan hun eigen natuur en daarmee hun sterfelijkheid, kunnen ze zich wel hogere machten voorstellen, maar die voorstellingen komen altijd uit de mensen zelf voort. Daardoor kunnen die hogere machten niets anders zijn dan beelden en projecties, waarin mensen het mooiste en grootste van zichzelf voorstellen (Feuerbach, p. 11). De Amerikaanse theoloog Garrett Green sluit hierbij aan en zegt dat

religie voortkomt uit de menselijke verbeeldingskracht, maar dat dit nog niet betekent, zoals Feuerbach wel vond, dat religie daarom met wantrouwen benaderd zou moeten worden. Green is van mening dat Feuerbach goed gezien heeft dat religie niet in de eerste plaats te maken heeft met ideeën en idealen, maar met beelden en de praktijk. Dat zoiets nooit waar kan zijn, heeft Feuerbach volgens hem niet goed gezien (Green, 83-107).

Geloof komt voort uit de menselijke verbeeldingskracht. Mensen geloven omdat ze het willen geloven. Doordat mensen ergens in geloven, wordt datgene waarin ze geloven waar. Door te geloven wordt datgene waarin geloofd wordt waar gemaakt, dat is het paradoxale aan geloof. Er correspondeert wel iets met waar mensen in geloven, maar pas vanaf het moment dat mensen er in geloven. Er 'bestaat' dus geen God voordat die door mensen in hun gemeenschap gecreëerd is. En als er niemand meer is die in God gelooft, 'is' God er ook niet meer. Pas nadat een gemeenschap zich aan een god verbonden heeft, kan God als God vereerd worden. God is pas goddelijk door de mensen die hem (of haar of het) als zodanig vereren. Daarom zou je kunnen zeggen dat mensen door hun geloof God creëren, zoals God de mensheid in den beginne naar zijn beeld geschapen heeft. Mensen 'creëren' God op een manier die analoog is aan Gods schepping van de mensheid. Hoewel mensen God zelf maken, is die God vanaf dat moment voor hen werkelijkheid. God hoeft niet elk moment opnieuw 'uitgevonden' te worden. Als hij eenmaal present gesteld is, kan de gelovige door Hem aangesproken worden. Tegelijkertijd moet Hij - in het ritueel - steeds opnieuw present gesteld worden, omdat het geloof anders vervliegt en God verwaait.

Met deze constatering is een belang-

rijke plaats aan religieuze tradities en geloofsgemeenschappen gegeven, omdat het idee van God niet door mensen individueel uitgevonden wordt en omdat het geloof niet individueel waar gemaakt kan worden. In een geloofsgemeenschap worden verhalen verteld en rituelen verricht. De verhalen zeggen iets over het eeuwige, over wat in die gemeenschap als heilig gezien wordt. In de rituelen worden de heilsgebeurtenissen tegenwoordig gesteld. Door het ritueel te verrichten, herinneren mensen zich wat in hun geloofsgemeenschap als heilig gezien wordt. Omdat het ritueel per definitie een bepaalde handeling omvat, is die herinnering niet alleen een herinnering van wat er in het verleden plaatsgevonden heeft, maar ook een herhaling en vernieuwing van de heilsgebeurtenis die deze gemeenschap vormt. Het ritueel en het vertellen van de bijbehorende verhalen is hiermee in letterlijke zin geloofsoefening. Door het geloof te oefenen wordt het geloof gevormd, zoals het lichaam gevormd wordt door fitnessstraining.

De vraag of God bestaat is, voor wie geloof op deze manier ziet, onbeantwoordbaar. De vraag naar het bestaan van God is los van mensen die geloven betekenisloos, omdat het woord 'God' pas door geloof betekenis krijgt en omdat God geen ontologische categorie is. In geloof gaat het niet om het al dan niet bestaan van een god, maar om de verhouding van mensen met hun god. Die verhouding wordt bevestigd door ervaringen van mensen met wat zij als heilig zien, door het vertellen van verhalen over het eeuwige, het begin en het einde, en door het verrichten van het ritueel, waarin het heilige aanwezig gesteld wordt. Geloof ontstaat dus door een combinatie van willen geloven, ervaringen, handelingen die in een bepaald kader verricht worden en verhalen die ervaringen kleuren en

een plaats geven.

Het is echter niet zo dat mensen uit zichzelf en individueel iets verzinnen wat dan hun godsdienst wordt. Religieuze tradities dienen als interpretatiekader voor ervaringen van mensen. Mensen ervaren nooit zomaar iets, alles wat iemand ervaart, ervaart hij of zij als iets specifiek. Dat een ervaring als specifieke ervaring wordt ervaren, komt door de omgeving waarin iemand leeft en het ‘verwachtingsontwerp’ dat iemand op grond van vorige ervaringen, sociaal, culturele en religieuze context en traditie voor zichzelf gevormd heeft. Niet elke ervaring kan echter tot religieuze ervaring worden. Een ervaring wordt pas als religieus ervaren als ze gezien wordt als een ervaring met ‘het heilige’. Tegelijkertijd is iets pas heilig als het als heilig in de geloofsgemeenschap present gesteld wordt. Hier komt de paradox van geloof weer boven: door te geloven wordt dat waarin men gelooft waar. Het heilige is pas heilig als het als heilig erkend wordt. Tegelijkertijd is het heilige van een andere orde dan het gewone alledaagse. Niet alles kan als heilig erkend worden.

Wanneer is iets heilig? Heilig kan alleen iets genoemd worden dat van een andere orde is dan het alledaagse. Dat neemt niet weg dat het in het alledaagse uitgedrukt moet worden als mensen het willen ervaren. Mensen kunnen het pas ervaren als het in het alledaagse uitgedrukt wordt, tegelijkertijd doorbreekt het heilige het alledaagse per definitie doordat het zich alleen aan de grenzen van het bestaan toont. Heilig is wat de grenzen van het menselijke bestaan overstijgt: het onbegrijpelijke, het mysterieuze, de dood. Daardoor is het heilige excessief. Doordat het met de grenzen van het menselijk bestaan te maken heeft is dat zowel fascinerend als beangsti-

gend (zoals Rudolf Otto al beschreven heeft). Ik kom hier later op terug.

WAAROM ZOU IEMAND DAN GELOVEN?

Hier zijn we ook aangekomen bij de redenen waarom mensen zouden geloven als het toch ‘alleen maar’ een soort doen alsof is. In ons welvarende Nederland lijkt het leven tamelijk overzichtelijk. De gemiddelde, blanke, middenklassemens in dit land heeft een behoorlijke opleiding, heeft werk, een huis, een gezin of anderszins geliefden om zich heen en hoeft zich over de inrichting van het dagelijks leven weinig zorgen te maken. Voor de meeste mensen gaat het leven meestal z’n gangetje. (Die Désanne van Brederode in haar laatste boek *Mensen met een hobby* zo briljant omschreef als gangetjesgaanders.) Toch leeft bij veel mensen de vraag “is dit nu alles?”, wat zich uitdrukt in brave huisvaders die op zondag voetbalvandaal zijn, dertigers met topbanen die voor veel minder geld bij non-profit organisaties als Amnesty International gaan werken, mensen die hun werk en hun huis opzeggen om op wereldreis te gaan en wellicht ook het zoeken naar zingeving in allerlei oude en nieuwe religieuze stromingen. Het is niet mijn bedoeling om hier een analyse van het verlangen dat aan dit gedrag ten grondslag zou kunnen liggen te geven, dat heeft Anton van Harskamp in zijn *Het nieuw-religieuze verlangen* al gedaan. Hij ziet een verband tussen het moderne streven naar authenticiteit en de behoefte aan religiositeit doordat het religieuze verlangen benoemd kan worden als “een vorm van verlangen naar een diep binnen mij gelegen iets, dat kwalitatief volstrekt anders is dan

alles waarvan ik weet heb, wat niet echt benaderbaar is, maar wat mij dichterbij is dan mijzelf ” (Van Harskamp, 73).

Mijn punt is dat het gangetje alleen bij oppervlakkige beschouwing z'n gang gaat. De chaos van het leven dringt zich ook aan hoogopgeleide goedverdienende Nederlanders op. De grenzen van het bestaan, al was het alleen al in de fascinatie voor woeste en ongerepte natuur die ons herinnert aan een bestaan dat we niet onder controle hebben, laten zich niet wegduwen of onderdrukken.

Om de fundamentele chaos van het leven aan te kunnen, hebben mensen ordening nodig. Die ordening vindt op allerlei manieren plaats. Opleiding en de daarmee samenhangende poging tot technische beheersing is in onze context een belangrijke manier waarop mensen proberen het leven te ordenen. Kleine dagelijkse rituelen, die altijd op dezelfde plaats en dezelfde manier gedaan worden – tanden poetsen, ontbijt, dezelfde route naar het werk – maken dat niet aan elke handeling een beslissing vooraf gaat, maar dat veel routinematig gedaan kan worden. Op grotere schaal is cultuur, met alle bijbehorende regels en voorschriften, een belangrijk ordenend element. Evenals religieuze en levensbeschouwelijke tradities dat zijn. Door ons leven te ordenen, zorgen we ervoor dat ons bestaan z'n gangetje gaat en dat we over de dagelijkse gang van zaken niet te veel na hoeven denken.

IRONISCH GELOOF

Toch is het een te simpele voorstelling van zaken te stellen dat door ordening het leven beheerst kan worden en godsdienst voldoet als ordenend principe. Godsdienst

heeft te maken met de grenzen van het bestaan, zoals we hierboven al zeiden, en heeft daardoor iets fascinerends en beangstigends. Het heeft, doordat het te maken heeft met de grenzen van het bestaan, ook te maken met andere dingen die op of over de grens liggen: excessen die de ordening doorbreken in intellectuele, morele of religieuze zin. Burgerlijke religie is geen religie in eigenlijke zin omdat daarin juist het kenmerk van religie, namelijk dat het het mysterie van het bestaan present stelt, ontkend wordt. In religie staat het onbegrijpelijke, onvatbare centraal, terwijl het burgerlijke christendom, bijvoorbeeld, lijkt te bestaan uit keurigheid en bevestiging van de bestaande orde. Een belangrijk probleem van dit soort geloof is dat het niet ironisch is. Het neemt zichzelf (te) serieus door te vergeten dat geloven doen alsof is en iets anders dan zeker weten. Geloof is geen zekerheid, maar een reactie op een ervaring. Geloof wordt waar in het moment waarop iemand zich eraan overgeeft, in dat moment 'creëert' iemand haar eigen god door iets wat op haar afkomt als heilig te erkennen. Dat moment echter is niet af te dwingen. In dat moment vindt een dubbele beweging plaats. Enerzijds komt er iets op je af dat je, door je eraan over te geven waar maakt, anderzijds kan datgene alleen als teken van het heilige op je afkomen omdat je altijd al open stond voor wat de grenzen van je eigen bestaan overstijgt. Burgerlijk geloof daarentegen is geloof dat ervan uitgaat dat wat gelooft wordt altijd al waar was, onafhankelijk van wie het gelooft. Daardoor wordt het een objectieve zekerheid die makkelijk los raakt van de ervaring van gelovigen.

Hoe kan iemand nu aangesproken worden door een God die uit zijn eigen verbeelding voortkomt? Of, in meer technisch theologische termen, hoe kan een vorm van projectie-theorie verbonden worden met een vorm van Barthiaanse (dialectische) theologie, waarin God iets totaal anders is dan wat wij zijn? Dat kan mijns inziens door te erkennen dat godsdienst aansluit bij een fundamenteel verlangen van mensen. Een verlangen naar iets wat boven hen uitstijgt, iets immaterieels, iets groters. Dat verlangen kan alleen gestild worden door iets dat door dat verlangen ontstaat en als persoonlijke waarheid door mensen zelf erkend wordt. Met andere woorden, door te geloven 'creëren' mensen hun God, die God is goddelijk doordat hij als God vereerd wordt. Mensen kunnen zich hieraan overgeven doordat ze zich open gesteld hadden voor wat hen overstijgt en wat hen overstijgt is wat ze zichzelf verbeeld hadden. Alleen in geloof kan iemand zeggen dat zijn geloof meer is dan fantasie of illusie.

Het is waarschijnlijk niet erg bekend dat Barth zelf nogal eens over Feuerbach geschreven heeft. Met name één voordracht, die de titel 'Ludwig Feuerbach' heeft, is opvallend, omdat Barth zich daar zeer positief over hem uitlaat. Barth gaat in deze lezing erg ver met Feuerbach's antropologische wending mee. Hij waardeert het bijzonder dat Feuerbach in zijn denken de mens centraal stelt en niet één of ander objectief begrip. Volgens Barth kan een theoloog van Feuerbach leren dat er alleen sprake van God kan zijn als het om de hele menselijke werkelijkheid gaat. Pas als de hele mens, met hart en maag, zegt hij zelfs, centraal staat, kan er van God sprake zijn. Barth zet Feuerbach in tegen de liberale

(burgerlijke) theologie van zijn tijd. Dat is een theologie die volgens Barth veel te apologetisch en defensief is en veel te weinig vanuit haar eigen gelijk spreekt. Barth distantieert zich van Feuerbach op het moment dat hij God en mens gelijk stelt. Feuerbach kon, volgens Barth, God en mens gelijkstellen omdat hij een optimistisch idee van de mensheid had. Als dat optimistische mensbeeld onhoudbaar blijkt, kan de mens niet meer met God gelijk gesteld worden. Later gaat Barth weer mee met Feuerbach als hij het heeft over de menselijkheid van God. De overeenkomst gaat hier echter maar zeer beperkt op, omdat de menselijkheid van God volgens Barth – Christus – nogal wat anders is dan de menselijke God van Feuerbach. Dit neemt niet weg dat Barth Feuerbach waardeert om zijn antropologische wending.

Alleen in geloof kan iemand zeggen dat haar geloof waar is. Als iemand zich eenmaal aan het geloof overgegeven heeft, bestaat God als de God die haar aan kan spreken; als iemand eenmaal gelooft, betekent dit dat God ervaren wordt als tegenover. Wat mensen transcendeert, ontsnapt per definitie aan hun grip. Daardoor kan wat mensen transcendeert gezien worden als inbreuk in het bestaan. Het transcendente doorbreekt het gewone gangetje.

Pas op het moment waarop iemand dat wat als het heilige op hem afkomt als waarheid voor zichzelf aangenomen heeft, kan hij zich met een religieuze traditie verbinden. Die traditie ordent vervolgens zijn leven. Om waarheid religieuze waarheid te laten zijn, is het niet genoeg dat iemand zich aan deze waarheid verbindt, want mensen kunnen hun geloof niet alleen waar maken. Daarom moet iemand die wil geloven en zich overgeeft aan de waarheid van het geloof zich verbinden aan een geloofs-

gemeenschap, waarin door de verhalen en de rituelen het geloof bevestigd en hernieuwd wordt. Hoewel je weet dat het “menselijk, al te menselijk“ is, verbind je je aan een geloofsgemeenschap om de ontmoeting met het heilige te kunnen herhalen. In deze herhaling wordt de ontmoeting als waarheid bevestigd en krijgt daardoor eeuwigheidswaarde. Dit eeuwige echter is niet iets objectiefs dat als object begrepen kan worden, maar krijgt in de beweging van het zich tonen en als waarheid erkend worden eeuwigheidswaarde. De vraag of dit eeuwige, of God, bestaat, heeft zonder deze toeëigening geen zin. Die toeëigening is ook de voorwaarde waarop een religieuze traditie het leven kan ordenen.

Oprecht veinzen leidt tot echt geloven. Echt geloof doorbreekt de zekerheden van het bestaan, terwijl het op een ander niveau het leven ordent. Oprecht veinzen is net zo lang doen alsof je gelooft, tot het inzicht doorbreekt en je echt gelooft. Maar echt geloven is veinzend geloven. Want oprecht veinzen is het besef dat de zekerheid van het geloof nooit helemaal te vatten is, omdat het heilige, dat de grenzen van het bestaan overstijgt, te groot is.

Literatuur

- K. Barth, “Ludwig Feuerbach” in: *Die Theologie und die Kirche*, Zürich 1928, pp. 212-239.
- Désanne van Brederode, *Mensen met een hobby*, Querido Amsterdam 2001.
- L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, translated by G. Eliot, New York 1957.
- John Glasse, “Barth on Feuerbach” in: *The Harvard Theological Review*, 1964(57) pp. 69-96.
- G. Green, *Theology, Hermeneutics and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge UK 2000.
- Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.
- Frans Kellendonk, *Het complete werk*, Amsterdam 1998⁵.
- Meer over deze thematiek in het laatste hoofdstuk van mijn dissertatie: *Waarom geloven mensen: De antropologische basis van geloof volgens Karl Rahner, Gerhard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en George Lindbeck*, Kampen 2001.

BOEKAANKONDIGING: CHRISTENDOM VOOR DUMMIES

Nog nooit is er zo veel gedacht, gesproken en geschreven over het christendom. En toch zal men er niet ver naast zitten wanneer men zegt dat in onze streken het aantal 'dummies in het christendom' toeneemt. De vertrouwdheid met het christendom neemt snel af. De uitstroom uit de kerken blijft doorgaan. Godsdienstsociologen signaleren dat het aantal jongeren tussen de 14 en 18 jaar dat nog iets met de kerk heeft, onder de 5% is gedaald. Eén van de gevolgen is dat ook de kennis van het christendom afneemt.

Opvallend is echter dat de afkalving van de betekenis van het christendom voor individu en samenleving juist niet tot volstrekte religieeloosheid leidt. Er is eerder meer belangstelling, in theorie en praktijk voor religie en religiositeit. En, zo mogen we aannemen, dus ook meer behoefte aan inzicht in religie.

Op deze behoefte spelen in dit boekje vier auteurs in: bijbelwetenschapper Patrick Chatelion Counet, predikante (em.) Lenie van Reijendam-Beek, godsdiensthistoricus Peter van Rooden en systematisch theoloog Herman Wiersinga. Na een algemene introductie van godsdienstfilosoof Anton van Harskamp doen deze vier een gewaagde poging om vier thema's uit het christendom op te pakken, 'God', Jezus, Bijbel, Kerk. In kort bestek leggen ze uit waar het bij deze thema's om draait. Dat is gewaagd, niet alleen omdat ze daarmee mensen proberen te bereiken die niets (meer) met het christendom hebben, maar ook omdat ze breken met de neiging van veel geleerde kenners van het christendom, namelijk met de neiging om zich te verliezen in specialistische kennis. Kortom, dit is een boekje voor hen die 'dummies' in het christendom zijn omdat ze te weinig en omdat ze te veel weten.

Anton van Harskamp, *Christendom voor dummies*, met medewerking van Patrick Chatelion Counet, Lenie van Reijendam-Beek, Peter van Rooden en Herman Wiersinga, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2002, ISBN 90 211 3871 9