

In de serie 'levensbeschouwing en de VU-wetenschapper' schrijft Prof.dr. W.A. van Es, emeritus hoogleraar aan de VU, en oud-directeur van de Rijksdienst voor Oudheidkundig Bodemonderzoek, over de vraag hoe objectief de archeologie als wetenschap wel is. Is het vandaag de dag zinvol om aan de claim van objectiviteit vast te houden, in het besef dat het vak zo vaak misbruikt is?

Hoe verhoudt zich de wijsheid van het geloof tot de kennis van de wetenschap? Spreken ze elkaar tegen? Of leeft elk in een volstrekt van de ander gescheiden sfeer? Of zijn ze toch op subtiele wijze met elkaar verbonden? Dat is het type vragen waardoor de wiskundige Maarten Maurice zo geboeid was. Hij overleed op 10 maart 1996. Op 13 november 1996 organiseerden het Bezinningscentrum en de Faculteit Wiskunde en Informatica een bijeenkomst ter gedachtenis aan hem. De tekst van zijn vriend, de filosoof Theo de Boer wordt hier afgedrukt.

Eind januari van dit jaar vond in St. Petersburg een unieke conferentie plaats: Over geloof en theologie na Auschwitz en Goelag in het perspectief van de (vaak zeer gespannen) verhouding tussen christenen en joden in Rusland. Anton van Harskamp woonde de conferentie bij. Hij geeft hier een impressie van de conferentie.

Moderne romans waarin van de wereld van geloof en kerk verhaald wordt, zijn zeldzaam. Des te opmerkelijker zijn de romans van Susan Howatch. In haar boeken wordt een beeld geschetst van de Anglicaanse kerk van 1937 tot 1968, en ... van de spannende verwevenheid van theologische en kerkelijke kwesties met hoogst menselijke, al te menselijke intriges. Bettine Siertsema maakt de lezer warm om, net zoals zij, ook de 3000 pagina's tellende bestsellers te gaan verslinden.

Sytze de Vries, predikant bij het Centrum voor Leren en Vieren in de Oude Kerk te Amsterdam, schreef een essay naar aanleiding van *De verhalen rond de aartsvaders* en *Job*, twee uitgaven van het Bezinningscentrum met teksten van lezingen en liturgieën over Job en de Aartsvaders.

Godsdienstfilosofe Desiree Berendsen studeerde enige tijd bij Prof.dr. G. Oberhammer. Deze godsdienstwetenschapper houdt zich niet alleen bezig met zijn vak, indologie en godsdienst, maar ook met de altijd omstreden vraag naar de essentie van de godsdienst, zelfs met de vraag of wij 'eigenlijk' allen wezenlijk religieus zijn. Zij doet verslag van zijn denken om tenslotte enige twijfels te formuleren bij zijn religie-theoretische project.

Ten slotte volgen aankondigingen van activiteiten van het Bezinningscentrum. Op zes maart bezoekt de wetenschapsjournaliste Margaret Wertheim de VU. Tijdens een symposium getiteld 'De broek van Pythagoras' houdt zij een lezing over 'Physics, Faith and Feminism'. Op twintig maart spreken Philip Hefner en Fred Spier over de vraag wat de betekenis van de mens is in het licht van de geschiedenis van de kosmos. Op die dag wordt ook een uitgave gepresenteerd van een studiegroep van het Bezinningscentrum, over de rol van reductionisme binnen wetenschap en religie, getiteld *De mens: meer dan materie? Religie en reductionisme*, onder redactie van Willem B. Drees.

W.A. van Es

Ook archeologen ontkomen niet geheel aan een levensbeschouwing. Zij wordt onder hen meestal weinig uitgesproken, maar zij is er wel, beïnvloedt de vakbeoefening en wordt door de vakbeoefening beïnvloed. Niets bijzonders dus, want zo gaat het, geloof ik, bijna overal.

Toch had ik dit 40 jaar geleden vermoedelijk niet op deze manier geschreven. Weliswaar had ook toen iedereen al een levensbeschouwing. Men bezat haar, koesterde haar of kwam ertegen in opstand, maar ieder was zich er terdege van bewust tot welke levensbeschouwelijke stroming hij behoorde. Op het archeologisch instituut in Groningen, waar ik ben opgegroeid, hadden wij een of twee liberalen, een (gevozen) nationaal-socialist, vooral gewone socialisten, een enkele katholiek en een gereformeerde. In de gesprekken bij de koffie (en 's middags bij de thee, want het vergaderwezen was nog niet ontwikkeld; voor bijeenkomsten vormden vermaak en ontspanning voldoende geldige redenen) werd weleens, meestal schertsenderwijs, aan eigen of andermans principes gerefereerd. Werd het echter ernst, dan verdwenen die principes uit het zicht. In wetenschappelijke discussies telde alleen het argument, daar heerste de zuivere rede en, als ik het destijds goed heb begrepen, vonden wij toen allemaal, van de professor tot de eerstejaars student, dat levensbeschouwelijke opvattingen er voor het vak niet toe deden of in elk geval in de archeologiebeoefening zoveel mogelijk moesten worden uitgeschakeld. In het onderzoek - en in het onderwijs, maar dat kwam bij ons toen nog

duidelijk op de tweede plaats - was objectiviteit een eerste vereiste. Alleen als voldaan was aan die objectiviteitsvoorwaarde, kon het vak de vrijplaats zijn waar alle gezindtes zich gezamenlijk en onbelemmerd door respectieve zedenmeesters konden wijden aan de wetenschap.

Objectiviteit en wetenschappelijke vrijheid: dergelijke ideeën zijn ongeveer het tegenovergestelde van wat nu inzake de maatschappelijke positie van wetenschappelijk onderzoek als correcte opvatting geldt. Toen, veertig jaar geleden, waren zij echter, geloof ik, niet bijzonders. De waardevrijheid van de wetenschap stond nog recht overeind. Vooral Nederlandse archeologen viel het gemakkelijk hun wetenschap als vrijplaats te zien. Zij waren zeer gering in aantal en leefden in een zeker isolement. Als wetenschappelijke discipline was de archeologie nog niet volgroeid. Oude alpha-vakken als de geschiedwetenschap bezagen haar enigszins meewarig. Wat had je aan die bodemvondsten? Daar kwam een

denken sterk beheersen'. De activiteiten van de archeoloog zijn echter alleen 'schijnbaar wereldvreemd' en het is gezichtsbedrog wanneer diens 'werkterrein zo weinig aanrakingspunten lijkt te bieden met de problemen van deze tijd'.

Van der Waals' oratie is in menig opzicht opmerkelijk. Het is een van de zeer weinige publicaties in de Nederlandse archeologie die zich nadrukkelijk met de levensbeschouwelijke kant van de beoefening der oudheidkunde bezig houden. Het onderwerp dat hij onder de titel *Praehistorie en mythevorming* aan de orde stelde, had destijds iets sensationeels. Het is nog actueel, al doet na 20 jaar de oratie ook duidelijk gedateerd aan. Van der Waals is van oordeel dat de archeologie - hij spreekt van de praehistorie - 'in aanzienlijke mate bijgedragen heeft tot het smeden van een wapen dat aan zeker 4.5 miljoen mensen het leven heeft gekost.' Hij doet daarmee op de ontwikkelingen in Nazi-Duitsland, waar de archeologie voor een belangrijk deel in het nationaal-socialistische kamp terecht kwam en van ganser harte meewerkte aan de creatie van de germaanse superioriteits-ideologie, die de rechtvaardiging vormde voor nog steeds niet te bevesten misdaden tegen de menselijkheid. Niet alleen de aanwijsbaar foute archeologen dragen volgens hem echter schuld, maar ook zij wier wetenschappelijk werk onbesmet is en die niet duidelijk of duidelijk niet van nazi-sympathieën getuigd hebben. De schuld blijft ook niet tot Duitsland beperkt, maar strekt zich uit tot het gehele vak, tot de Europese praehistorie. En zij bestaat eruit dat al die archeologen met elkaar niet in staat geweest zijn onderzoeksresultaten te produceren die eenvoudig niet te corrumperen waren door de (Duitse) 'geëngageerde praehistorie'. De praehistorie heeft zich teveel gedragen als 'gewil-

lige dienaar. Men verbaast zich dat steeds weer zovelen, ook van het denkende deel der natie, deze theorieën geslikt hebben. ... Ons interesseert voornamelijk hoe het mogelijk was dat de praehistorie als wetenschap zich liet lenen voor misbruik in de mate die ik u geschetst heb'.

Het antwoord dat op die vraag gegeven wordt, is verrassend. Ik zou het niet onlogisch gevonden hebben als het had geluid: dat komt door een overmaat aan maatschappelijk engagement. Daar ligt volgens Van der Waals de oorzaak echter niet. In zijn visie ligt die in de structurele keuze van een fout uitgangspunt, een verkeerde methode, in 'een fundamentele onzuivere instelling van de praehistorie zoals die in Europa beoefend wordt'. De onzuivere instelling is 'de interesse in het eigen voor geslacht en de emotionele banden daarmee die van het begin af een van de belangrijkste drijfveren tot praehistorisch onderzoek zijn geweest'. Europese archeologen willen de *Geschichte nach rückwärts verlängern*, zij willen geschiedenis schrijven, hun geschiedenis, en dat moet wel fout gaan. Archeologen kunnen namelijk geen geschiedenis schrijven, daar hebben zij de bronnen niet voor. Zij doen er goed aan een voorbeeld te nemen aan de Verenigde Staten van Amerika, want daar 'wordt het praehistorisch onderzoek verricht als paleo-ethnologie, gebonden aan de exacte regels die aan de ethnologie ontleend zijn. De verleiding om praehistorie te beoefenen als ware het historie staat niet open, bovendien heeft de onderzoeker daar geen emotionele banden met zijn object, want het betreft zijn eigen voorgeslacht niet. De nationale mythe speelt geen rol'.

Wij krijgen hier niet alleen een verklaring van het bankroet van de Europese archeologiebeoefening aangeboden, er wordt ons ook een uitweg gewezen: naar

Amerika, *God's own Country*. Het laatste is, wat ik hierboven met gedateerd bedoelde. Eind jaren zestig werd duidelijk dat wij in Europa veel van onze Amerikaanse collega's konden leren. Maar de exacte regels van de ethnologie (antropologie, zegt men tegenwoordig liever), een onbevooroordeelde en emotieloze kijk van de antropoloog op z'n studie-object, het ontbreken van nationalistische tendenzen in het Amerikaanse onderzoek, ik denk niet dat velen dat nu nog voor hun rekening willen nemen. Sinds 1969 is de glans van de Verenigde Staten wel wat verbleekt. Als echter zelfs in Amerika de objectiviteit en de wetenschappelijke vrijheid ontbreken, waar moeten wij die dan nog zoeken? Bestaan zij wel?

#### MYTHEN OVER EIGEN LAND EN VOLK

Wat in het Duizendjarig Rijk met de archeologie gebeurd is, is in de geperverteerde vorm waarin het gebeurde, uniek, of op zijn minst uitzonderlijk. Het verschijnsel dat een overheid belangstelling toont voor archeologie en van archeologische vondsten en theorieën gebruik maakt, is daarentegen heel gewoon. Al in de tijd dat archeologie nog geen wetenschap was en uit het verzamelen van rare oude voorwerpen bestond, was er een speciale band met vorsten en hooggeplaatste personen. Deze pronkten met de gevonden voorwerpen in hun rariteitenkabinetten, die een van de wortels van onze archeologische musea vormen. De hooggeplaatste belangstelling voor archeologica heeft echter vaak een diepere oorzaak, en wel precies dezelfde als in Nazi-Duitsland. De oudheidkundige voorwerpen worden gebruikt in de constructie van nationale mythen. Het gaat, zoals gezegd, om een in ruimte en tijd

wijdverbreid verschijnsel. Het gebeurde in Soviet-Rusland en in Oost-Duitsland, het gebeurt nu in Israël en Ierland, ik denk eigenlijk dat het in de meeste landen in meer of mindere mate gebeurt. Zelfs de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden heeft zich eraan bezondigd, toen zij zich in de 17<sup>e</sup> eeuw een eigen identiteit moest scheppen. Op grond van deels verkeerd gelezen Romeinse inscripties uit onder andere Nijmegen beriep zij zich erop af te stammen van de roemruchte Batavieren, de bondgenoten en vrienden van het Romeinse volk. Zo straalde iets van de glans van het Imperium Romanum en van de zedelijke grootheid der dappere Bataven op de staatkundige nieuwelings af. Dat de Bataven met het hart van de Republiek nooit te maken hadden gehad - hun naam is aan de Betuwe verbonden - merkte, of in ieder geval stoorde niemand. De Kanafaten, die in Zuid-Holland hadden gewoond, waren een historisch verantwoord keus geweest. Zij waren echter veel minder salonfähig, en het aanbrengen van een kleine correctie in de geschiedenis wordt in zo'n geval vaak niet geschroomd.

Op de achtergrond van deze behoefte aan mythen op staatkundig niveau ligt waarschijnlijk de zeer oude menselijke overtuiging dat afstamming claims legitimeert, territoriale claims bijvoorbeeld. Vandaar de voorouderverering bij 'primitieve' volkeren, vandaar ook dat prehistorische bevolkingsgroepen hun territoria markeerden met de graven van hun voorouders om op die manier hun grondbezit te rechtvaardigen. De gedachte dat wij hier een zeer oude constante van menselijke gedrag op het spoor zijn die tot in onze tijd doorwerkt, kan bij een archeoloog gemakkelijk opkomen. Voorouderverering en staatkundig mythologiseren als de primitieve en moderne variant van eenzelfde algemeen

menselijke gedragsvorm: een bevrijdende gedachte eigenlijk, want wij behoeven ons niet langer te schamen voor wat eerst een kinderachtige geschiedvervalsing door onze 17<sup>e</sup>-eeuwse voorvaderen leek.

## VRIJE WETENSCHAPSBEOEFENING

Overheidsbelangstelling is niet zonder meer bevorderlijk voor vrijheid. Overheidsbemoeienis houdt eigenlijk per definitie vrijheidsbeperking in. Directe bemoeienis van de overheid met de archeologie wordt momenteel in alle Europese landen normaal gevonden. In Nederland, waar de archeologiebeoefening in een aparte wet, de Monumentenwet, geregeld is, is het verboden oudheidkundige opgravingen te verrichten, dat wil zeggen het archeologische bronnenmateriaal dat nog in de bodem aanwezig is te raadplegen, zonder toestemming van de bevoegde minister. In mijn jeugd hoorde ik nog wel eens een oudere archeoloog mopperen dat dit toch feitelijk in tegenspraak was met het principe van de vrije wetenschapsbeoefening, maar dit geluid is al lang verstomd. De huidige archeologen zijn trots op 'hun' monumentenwet en zij willen nog veel meer. Nadat de archeologie eerst met vallen en opstaan een positie als zelfstandige wetenschappelijke discipline verworven heeft, wordt een volgende stap gezet: de archeologie moet vermaatschappelijken. Wat dat precies inhoudt, is lastig te zeggen. In de eerste plaats, natuurlijk, dat er voldoende geld en banen voor het groeiende aantal archeologen zijn, maar het zit dieper. Diepste drijfveer is vermoedelijk dat de archeologie behalve wetenschappelijk ook maatschappelijk geaccepteerd wil zijn. Het gaat om de erkenning van het maatschappelijke nut van het archeologisch bedrijf.

Het spreekt vanzelf dat een dergelijke erkenning niet gratis wordt verstrekt. Zij brengt veranderingen met zich mee waarvan het niet altijd duidelijk is waartoe zij zullen leiden. De toename van het aantal vakbeoefenaren en de uitbreiding en diversificatie van de archeologische activiteiten, zal elke archeoloog wel positief beoordelen. De - onvermijdelijke? - bureaucratiserings-tendenzen daarentegen zijn beslist geen positief aspect. Er is waakzaamheid vereist dat bestuurlijke regelaars het vak niet overwoekeren en de vakman in de ondergeschikte positie dringen van uitvoerder van 'beleid'. Ik ga hier nu niet over door, want het is mijn onderwerp niet. Waar het mij in dit verband om gaat is hoe het staat met de vrijheid van het archeologisch onderzoek en ik denk dat het inmiddels duidelijk is: die is niet langer in de gratie. Wetenschappelijke vrijheid is tegenwoordig geen modieus thema en de tijd dat men vakmensen bij het bestieren van hun discipline een grote mate van zelfstandigheid gunde, is voorbij. Menigeen zal dit met tevredenheid constateren, want het werd tijd dat ook die archeologen eindelijk eens hun ivoren toren verlieten. Dit gruwelijke cliché kan men nog steeds bij wijze van verwijt uit de mond van bestuurders horen opklinken, bij voorkeur ten tijde van bezuinigingen.

## OBJECTIVITEIT

Onze vrijheid zijn wij dus kwijt, maar hebben wij dan de wetenschappelijke objectiviteit nog over? Ook op die vraag moet, vrees ik, het antwoord ontkennend luiden. Een incident uit 1986 laat zien dat er toen nog wel verdedigers van dat principe bestonden. De organisatoren van het wereldarcheologencongres in Southampton hadden hun collega's uit Zuid-Afrika op poli-

tieke gronden van deelname uitgesloten. Dit leidde tot grote beroering en een tegencongres in Londen van hen die vonden dat wetenschap politieke tegenstellingen overstijgt. De heersende, of althans meest spraakmakende opinie wordt echter verwoord in het voorwoord van een bundel opstellen over *Archaeology, politics and the public*, uit hetzelfde jaar als Southampton: 'Few archaeologists understand or state their own political motivations for involving themselves in archaeology ..., allowing their work to support the status quo or leaving it open to manipulation from other sources. The discipline has no concept of ideology, and is, therefore, unaware of the ambiguous function of archaeological interpretation.' Ook in wetenschappelijk opzicht wordt tegenwoordig positiebepaling vereist en opening van zaken betreffende uitgangspunten en methodes gevraagd. Het is duidelijk dat het vertrouwen in objectiviteit niet groot is. Ik denk dat de meeste archeologen er niet meer in geloven, en dat geldt ook voor mezelf. Daarmee is ook de objectieve waarheid als product van wetenschappelijk onderzoek achter de horizon verdwenen. Men kan erover twisten of zij ook daar wel aanwezig is, wij zien haar in elk geval niet meer.

## MAATSCHAPPELIJKE RELEVANTIE

De referentie aan het wetenschappelijk product noopt ons nog even terug te keren naar het nut van de archeologie. 'Research is what it is all about or, at least, what it all stems from', de diepste bestaansgrond van de archeologie is het wetenschappelijk onderzoek: deze uitspraak van de Engelse archeoloog Fowler maak ik graag tot de mijne. *Recherche pour la recherche* zou echter niet van deze tijd zijn. Wij zijn te-

genwoordig zo marktgericht dat wij onmiddellijk naar het resultaat - het nut - vragen. Een vaak gehoord antwoord, dat mijns inziens niet onbevredigend is, luidt: de archeologie helpt mensen hun plaats in tijd en ruimte te zoeken, hun identiteit te bepalen (wat Van der Waals de archeologie verweet, wordt hier dus juist tot haar nut verheven). De eigen identiteit: ik ben geen psycholoog en ik kan mij dus gemakkelijk vergissen, maar dat lijkt mij toch iets heel subjectiefs. Niet alleen de staat, ook het individu heeft zijn mythe nodig.

Hiermee is de beschouwing van mijn archeologische leven voltooid. Het zoeken naar waarheid in vrijheid en maatschappelijk detachement is geleidelijk overgaan in een 'vermaatschappelijkte' productie van mythen. De idealen uit het begin - vrijheid en objectiviteit - zijn langzamerhand geërodeerd en door hun tegendeel - relativiteit en toenemende maatschappelijke gebondenheid - vervangen. Mocht dit tragisch klinken, zo voel ik het niet. Het gevoel van vrijheid mis ik wel, dat moet ik

houden.

Wie heeft er in heden of verleden nu gelijk (gehad)? Het goede antwoord is volgens mij: niemand. Wij zoeken allen en ieder vindt zijn eigen waarheid (voor mij een synoniem van mythe). Dit houdt niet in dat iedereen evenveel ongelijk heeft. Al heeft niemand helemaal gelijk, er zijn - en waren - er die helemaal geen gelijk hadden. Er moet discussie mogelijk zijn over de mythen die wij produceren en misschien moet zelfs worden gepoogd die aan ethische normen te toetsen. Dat laatste zal niet gemakkelijk zijn. Lemaire heeft getracht hele menselijke culturen in ethisch opzicht met elkaar te vergelijken. Het probleem is dat ook ethische normen geen vast gegeven zijn. Toch moet het, denk ik, wel geprobeerd worden en in elk geval moet er discussie zijn. Daar ligt niet alleen de taak van de wetenschap, daar moet zij ook een rest van vrijheid voor zich opeisen. De vrijheid namelijk zich niet door enige mythe - en voor mij heeft dat woord, zoals hopelijk duidelijk geworden is, geen slechte klank - geheel te laten inspinnen, maar er steeds weer op te wijzen dat het ook anders zou kunnen zijn.

Brengt dit soort Popperiaanse opvattingen mij niet in conflict met de levensbeschouwing (met hoofdletter) waarmee ik mij verbonden voel? De kerk leert dat De Waarheid ons is geopenbaard. Ik moet aannemen dat dit een wijze van spreken is en in letterlijke vorm spreekt die mij niet meer aan. Kennelijk zitten ook theologen hier met een moeilijkheid. De ethicus Kuitert heeft er de laatste jaren op een voor mij verhelderende manier over geschreven. Zijn theologie van het 'zoekmodel' - weer een ander woord voor eigen waarheid of mythe - lijkt mij een goede oplossing.

## Literatuur

- Dobson, C & R. Gilchrist, *Archaeology, Politics and the Public*, York University 1986.
- Fowler, P., The past in public - roots for all or life with dried tubers? In: Dobson & Gilchrist 1986, 6-13.
- Kuitert, H.M., *Zeker weten, voor wie geen grond meer onder de voeten voelt*, Baarn 1994.
- Lemaire, T., *Over de waarde van culturen, een inleiding in de cultuur filosofie*, Baarn 1976.
- Waals, J.D. van der, *Praehistorie en mythvorming*, oratie Utrecht, Groningen 1969.
- Woud, A. van der, *De Bataafse hut, verschuivingen in het beeld van de geschiedenis (1750-1850)*, Amsterdam 1990.

---

# GELOOFSKENNIS EN WERELDSE (ON)WIJSHEID. IN MEMORIAM MAARTEN MAURICE

---

*Theo de Boer*

Where is the Life we have lost in living?  
Where is the wisdom we have lost in  
knowledge?  
*Where is the knowledge we have lost in  
information?*

T.S. Eliot

In de talloze gesprekken die ik met Maarten Maurice heb gevoerd in de periode van begin '92 tot eind '95, uitte Maarten wel eens zijn teleurstelling over collega's die er zijns inziens niet in geslaagd waren na een kritische periode een 'tweede naïviteit' terug te vinden. Wat bedoelde hij daarmee? De term tweede naïviteit kende ik voordien alleen uit het werk van Ricoeur en die bedoelde er een houding mee ten opzichte van de bijbel. Het gaat dan om een visie die verworven is nadat men door de fase van het kritisch-historisch bijbelonderzoek is heen gegaan. De eerste naïviteit is de houding van de eenvoudige bijbellezer die de bijbelse verhalen leest als bijbelse geschiedenis. Zo heette ook het vak op de School met de Bijbel. Ik herinner me nog de meester die over Adam vertelde en tegen ons zei: Kinderen, Adam die was zo groot, zijn hoofd reikte wel tot de rand van het bord. Een dergelijke visie kwam ik later ook nog tegen in de *Isagogé philosophiae* van mijn eerste leermeester in de filosofie Vollenhoven. Adam, zo kun je daaruit opmaken, was voor Vollenhoven een even historische figuur als Willem van Oranje.

Ik kan me niet herinneren dat de overgang naar de tweede naïviteit voor mij ooit een schok geweest is, maar voor velen was dat wel zo. Een vooraanstaande figuur uit één van de gemeenten van mijn vader, een gereformeerde dominee, verliet op een gegeven moment de kerk nadat hij ergens had gelezen dat Jericho op het moment dat Jozua Kanaän introk volgens de archeologen al verwoest wás. De tweede naïviteit heeft door de kritiek geleerd dat een verhaal als Genesis 1 niet een historisch verslag is volgens de maatstaven van de geschiedeniswetenschap. We lezen het, bevrijd van dat kluister, als een verhaal over elk van ons; het beschrijft de situatie van Elckerlyk, de condition humaine. Sommigen zullen misschien vinden dat we dan van de nood een deugd maken. Is het bovendien geen hybris te denken dat wij in de 20ste eeuw de bijbel ineens zo veel beter verstaan dan in de generaties daarvoor het geval was? Is ons het licht opgegaan? Ik denk dat de term 'bevrijding' hier terecht gebruikt is en niet van overmoed getuigt. De historische lezing is immers, nader beschouwd, niet de lezing van ons voorgeslacht maar een uitvinding van het positivisme van de vorige eeuw. Ik mag er hier aan herinneren dat geschiedenis bij Aristoteles helemaal niet voorkwam als vorm van onderzoek. Hij vond de poëzie als het om kennis van mensen gaat dieper graven en 'waarschijnlijker'. Een middeleeuws denker noemde de *historia* een kamer in het huis van de retorica. Pas in de

vorige eeuw is men de code van het historisch onderzoek gaan opstellen als navraag naar wat er ‘eigenlijk gebeurd’ is bijvoorbeeld bij de val van Jericho, zoals wij dat nu willen weten omtrent Srebrenica. In de joodse canon komt het verhaal over Jozua voor in de profetische boeken.

Maarten was iemand die het lezen van de Bijbel vanuit de liturgie inderdaad als een bevrijding ervaren heeft. Genesis 1 moest volgens hem in de Paasnacht gelezen worden. Hij zei wel eens, grijnzend, tegen me: de bijbelgeleerden zijn het daar niet mee eens. Maar daar trok hij zich niets van aan vanuit het idee dat de lectuur van de Schriften door de kerk bepaald wordt en niet door de wetenschap. Ook dat is tweede naïviteit. Pasen was voor hem h t feest in het kerkelijk jaar, waarop hij zich van te voren al oprecht verheugde. Na afloop bracht hij dan de liturgie voor me mee en je kon aan hem merken hoe inspirerend hij het gevonden had.

Het terugprojecteren van de maatstaven van de 19de eeuwse wetenschap naar de periode waarin de bijbelse geschriften gegroeid zijn, dat is eigenlijk pas echte naïviteit. We zijn dus niet van de zogenaamde naïviteit van de eenvoudige, onhistorische bijbellezer verlost, maar van een artificiële extrapolatie van het negentiende eeuwse positivisme. Het is natuurlijk waar dat deze wending in het historisch onderzoek een effect gehad heeft op het bijbellezen. We hebben echter niet van de nood een deugd gemaakt, maar gewoon op een verstandige manier ons voordeel gedaan met vooruitgang in de wetenschap. Met ‘verstandig’ bedoel ik dan: bewust van het verschil tussen geloofskennis en wetenschappelijke kennis, waarover hier onder meer.

Tot nu toe zou Maarten het wel met me eens zijn, denk ik. Maar hij bedoelde meer. Een gebrek aan tweede naïviteit heeft een

bredere strekking. Hij bedoelde er in het algemeen de neiging mee alle kennis impliciet op te vatten als wetenschappelijke kennis. Over de hele linie van het weten zouden we een soort schifting en loutering moeten doormaken. We zouden, in plaats van de voorwetenschappelijke kennis ter zijde te stellen nadat we met wetenschap in aanraking gekomen zijn, moeten inzien dat die kennis een heel andere status heeft en in die andere status zijn geldigheid en waarde behoudt. Ik zal een voorbeeld geven. We hebben als wetenschapsbeoefenaars allemaal geleerd dat we onze opvattingen permanent in twijfel moeten trekken. We moeten er op uit zijn, zo onderwees ons Popper, feiten te ontdekken die onze overtuigingen falsifiëren. Maar betekent dat nu dat iemand die getrouwd is permanent moet pogen voorbeelden te vinden die de huwelijkstrouw van zijn partner ontkrachten? Zoiets berust op een absurde verwisseling van categorieën. In het dagelijks leven weten we veel te goed dat wantrouwen wantrouwen zaait. En wat misschien nog belangrijker is: aan de liefde is een zeker risico inherent. Wie dat wil tenietdoen, in een streven naar wetenschappelijke zekerheid, vernietigt de liefde zelf. Liefde is geen wetenschappelijk hypothese maar een levenshouding. Het voorbeeld zou van Maarten zelf kunnen zijn, want dat was de manier waarop hij, beminnelijk als hij was, mensen beminde en bemind werd. Ik heb het echter ontleend aan een van de vele boeken die hij, zoals u weet, bijna dagelijks uit de VUboekhandel sleepte. Toen ik belangstelling toonde kwam hij de volgende dag aanzetten met een fotokopie van het hele boek. (*Kan kennis troosten?* van Herman De Dijn). U weet dat het een van zijn eigenaardigheden was dat hij geen boeken kon uitlenen. Ook in dat opzicht was hij een echte liefhebber. Een boek

mocht bij Maarten om zo te zeggen niet vreemd gaan.

Ik denk dat er over die tweede naïviteit nog meer te zeggen valt, ook in godsdienstig opzicht. Levenswijsheid verschilt ook hierin van wetenschap dat zij zich door een tegenvoorbeeld niet zomaar van de wijs laat brengen. Dat verklaart iets van de, voor buitenstanders vaak onbegrijpelijke hardnekkigheid waarmee gelovigen iets geloven ondanks de toch zo duidelijke blijken van het tegendeel. Laat ik twee uitspraken noemen van een 'eenvoudige gelovige', van de heilssoldate in *Awater* van Nijhoff, een figuur waarin de dichter een impliciete hulde brengt aan zijn moeder. Die heilssoldate doet maar twee heel eenvoudige uitspraken die echter wel precies dat bevatten wat de hoofdfiguur in de crisis waarin hij verkeert, nodig heeft. Zij zegt: *Wij leven heel ons leven fout en: Liefde wordt nooit vergeefs vertrouwd*. Een parallel van de eerste uitspraak kennen we uit de Heidelbergse catechismus: de mens is onbekwaam tot enig goed. Velen, waaronder ik zelf, denken dat die bewering een onware generalisatie is. Leeft iedereen fout? Ik herinner mij een bon mot van een collega in het Nederlands Gesprek Centrum, ook een filosoof en met een gereformeerd verleden: de meeste mensen zijn slechter dan de duivel maar sommigen zijn beter dan God. En hoe zit het met de liefde die nooit vergeefs vertrouwd wordt. Wordt dat ook niet door de feiten weersproken?

Misschien moeten we echter de uitspraak uit de catechismus over onze slechtheid als een belijdenis lezen, dus als een uitspraak in de eerste persoon. Als algemeen statement kan ik het er niet mee eens zijn. Het is niet waar dat mensen onbekwaam zijn tot enig goed. De catechismus had beter kunnen stellen: 'ik belijd' dan:

'de mens is'. Bij geloofskennis is het zo dat je zelf in het geding ben. Niet in die zin dat je jezelf als individueel geval subsumeert onder die algemene uitspraak en constateert: zo ben ik dus. Dat kunnen we met Sartre *kwade trouw* noemen. Ik ben op twee manieren zelf in het geding: het is mede dankzij mij dat dit zo is - *mea culpa* - en het is ook mijn zaak - *mea causa* - om te zorgen dat het niet zo blijft. Iets analoogs geldt voor het tweede voorbeeld: Liefde wordt nooit vergeefs vertrouwd. De 'taal der liefde', zo zagen we, is geen taal van de wetenschap. In het laatste geval zou een liefdesverklaring waarop formeel een durende verbintenis wordt gebaseerd, opgevat moeten worden als een uitspraak over een bestaand gevoel en een predictie over de ongelimiteerde toekomst daarvan 'tot de dood ons scheidt'. Maar dat is natuurlijk onzin. In die interpretatie nemen we niet het risico dat bij de liefde hoort - zij laat zich dwingen noch afdwingen - maar begaan we een totaal onverantwoordelijk. Hier wordt, opnieuw, dagelijkse kennis als wetenschap opgevat. Bij een dergelijke verwarring van categorieën gebeuren twee dingen. Wetenschap die op zichzelf een bona fide vorm van wereldse wijsheid is, wordt daarmee tot onwijsheid, de onwijsheid van het 'wetenschappelijk wereldbeeld'. Tegelijkertijd wordt geloofskennis van wijsheid tot imperfecte wetenschap. Dat laatste moet Eliot bedoeld hebben toen hij vroeg: Waar is de wijsheid die we verloren in kennis?

We kunnen de tweede naïviteit zien als een ontvlechten van twee soorten kennis: de wetenschappelijke kennis die de zekerheid nastreeft waarop we ons kunnen *baseren*, en de kennis voor de waarheid waarvan we ons *inzetten*. Dat proces noem ik: *Maartens twee fasen: eerst wis-kundig en we-*

tend; daarna ongewis wijs. Het alternatief van het wetenschappelijk weten is niet zoals de moderne mens - de mens in het tijdperk van de moderniteit - denkt, pure mening. Kant kende al een derde mogelijkheid, naast *Wissen* en *Meinen*, en noemde die *Glauben*. Maarten sprak treffend, in de titel van een boek dat hij redigeerde, van de *onzekere zekerheid des geloofs*.

Wie geloof verwacht met kennis belandt in het conflict van geloof en wetenschap. Maarten dacht daar niet precies hetzelfde over als ik. Hij zag het bijvoorbeeld als een opdracht het weten van de kosmologie te confronteren met het wereldbeeld van de geloofskennis. Vandaar zijn jarenlange voorzitterschap van de studiegroep Natuurwetenschap en Theologie. Ik vind het natuurlijk niet onzinnig die werelden met elkaar te vergelijken. Ik deed boven iets dergelijks. Ik heb echter nooit goed begrepen waarom Gods verhouding tot de natuur gezien moet worden als een probleem van interactie, alsof het zou gaan om de samenwerking van twee factoren binnen één kosmisch domein. Als ik aan Maarten vroeg hoe zoiets een serieus probleem kon zijn, placht hij te zeggen: het spijt me wel maar ik kan het nu eenmaal niet nalaten daarover te denken.

Ik ben er wel zeker van dat Gods bemoeienis met de wereld voor hem bovenal een existentieel probleem was. Het probleem zoals geformuleerd door onze grote volksschrijver, tevens volksdichter: *Dat Koninkrijk van U wordt dat nog wat?* Dan vochten verbijstering en hoop bij hem om de voorrang. Hier zien we eigenlijk à outrance het samengaan van zekerheid en onzekerheid. Het geloof kan niet bestaan zonder de wanhoop waaraan het ten onder dreigt te gaan. Maar ook die beproeving heeft niet de structuur van een kritische test of cruciaal experiment.

De filosoof Edmund Husserl, een vertegenwoordiger en vertolker van de moderniteit bij uitstek, zegt ergens in een geschrift over de oorsprong van de geometrie dat de nieuwe mens een *Mensch unendlicher Ziele* is, gericht op een *telos* en een *Sein-Sollen*. De moderne mens heeft dat streven naar oneindigheid zijns inziens geleerd van de wiskunde. Maar die mens is zeer vermoeid geraakt van dat najagen van een oneindig verschieft. Op den duur knakt het ons. Maar kunnen we dat wenkend en wijkend ideaal prijs geven zonder in een plat bestaan te vervallen? Bij Rosenzweig vond ik de paradoxale uitspraak dat het gebed zijn eigen verhoring is. Levinas gewaagt van een verlangen waarvan de verzadiging bestaat uit honger. In hetzelfde gedicht dat ik citeerde van Eliot spreekt hij van een *moment in time but not like a moment of time*. De hoop 'plukt de eeuwigheid' schrijft de joodse filosoof Bloch ergens. Ik beluister in al deze stamelende taal hetzelfde: een verticale dimensie die zich baanbreekt in de tijd, oneindigheid in het nu. Zo is het ook gesteld met de hoop op het Koninkrijk. Het is een verwachting die de vervulling *altijd al* in zich heeft en in die zin hoop gevoed door hoop, hopen 'uit hoop tot hoop', om met een variant op Paulus te spreken; geen oneindig uithoudingsvermogen.

Maarten heeft, met een zekere ironie, me wel eens verteld wat hij zou gaan doen na zijn emeritaat, in wat hij de derde levensfase noemde: weinig nadenken over wiskunde maar veel over God. Die levensfase is hem niet meer gegund. We kunnen ons alleen maar troosten met de kennis dat hij dat wat hij wilde gaan doen, *altijd al* gedaan heeft.

---

# AFSCHUW EN BEWONDERING IN ST. PETERSBURG

---

Controversen rond Auschwitz, Goelag, Joden en Christenen

*Anton van Harskamp*

Antisemitisme is een wijd verbreid sentiment in Rusland. De economische crisis, de inflatie, de enorme werkloosheid, de corruptie van de oude ‘apparatsjiks’ én van de nieuwe maffia, de onmacht en de machtsstrijd van de politici: al die ellende scheidt ook een klimaat dat ideaal is voor het zoeken van zondebokken. In het Rusland van vandaag zijn dat ‘de aziaten’ en ook weer ‘de joden’.

Niet alleen journalisten, ook professionele Rusland-’watchers’ signaleren dit onrustbarende verschijnsel, de Amerikaan William Korey bijvoorbeeld. In 1995 publiceerde hij een studie waarvan een belangrijk deel een deprimerend verslag is van de communistische propaganda vanaf eind jaren ’40 tot 1990 (*Russian Antisemitism, Pamyat and the Demonology of Zionism*, Chur etc.: Harwood). Vooral in de periode vóór Gorbatsjov werd het Russische volk vergiftigd met aanvallen op wat men de erfvijand van het communisme noemde. En dat was niet in de eerste plaats ‘Amerika’ of het kapitalistische Westen, maar het zionisme! Het werd voorgesteld als de in het geheim wroetende duistere macht achter alle vijanden van ‘de revolutie’. Korey laat ook zien hoe dat communistisch antizionisme vaak nauwelijks te onderscheiden viel van grof racistisch antisemitisme. Het punt is, dat de verdwijning van het communisme niet als vanzelf betekent dat ook dit soort ingekankerde gevoelens verdwijnt. Een regime kan instorten, de immoraliteit waarmee het de mensen zo lang heeft gevoed, doet dat niet.

Het meest verontrustend zijn de slot-

hoofdstukken van Korey’s boek, waarin hij ingaat op de vele antisemitische acties, inclusief openlijke intimidatie en terreur, in de huidige, postcommunistische tijd. Korey bespreekt ook de xenofob nationalistische en antisemitische groeperingen en partijen, waarvan Pamyat en Zjirinovsky’s Liberaal Democratische Partij in het Westen de bekendste, maar niet eens de meest extreme manifestaties zijn. Dit soort bewegingen kregen juist hun speelruimte door de perestrojka en de ondergang van het officiële communisme. Ook in kringen van communisten komt openlijk antisemitisme en xenofobie voor. Stalin bijvoorbeeld *kan* daar verheerlijkt worden, juist omdat hij feitelijk het absolute tegendeel van een revolutionair internationalist was, en zeker tegen het einde van zijn leven - de antisemitische (‘antikosmopolitische’) hetze nieuw leven inblies.

Tegen deze achtergrond komt uit hoe moedig het was van ‘The St. Petersburg School of Religion and Philosophy’ om in januari van dit jaar in St. Petersburg een internationale wetenschappelijke conferentie te organiseren over *Theologie na Auschwitz en Goelag, en over de verhouding tot joden en jodaisme in de orthodoxe kerk in communistisch Rusland*. Moedig vooral ook als we beseffen dat deze Hoge School (opgericht in 1990) weliswaar vrij van staat en kerk is, maar toch in meerdere opzichten afhankelijk van de goodwill, niet alleen van het academisch establishment, maar ook van de kerk. En er kan geen twijfel over bestaan dat, tot in de top van de Russische kerk toe, anti-joodse gevoelens

aanwezig zijn. 'Oecumenisme' en 'judaïsering van het orthodox geloof' - bijvoorbeeld in de vorm van een pleidooi voor een bijbelvertaling uit het Hebreeuws in plaats van uit de Septuagint - gelden *de facto* als ketterijen. En de atmosfeer is vaak nog giftiger. Tekenend was bijvoorbeeld het standpunt van de zeer populaire, in 1995 overleden metropoliet Johannes (Ioann) van, uitgerekend, St. Petersburg en Ladoga. Deze man, tweede in de kerkelijke hiërarchie na de patriarch van Moskou, publiceerde in 1993 in een blad met een oplage van ruim 1 miljoen exemplaren een artikel waarin hij het Westen, de democratie, het protestantisme en het katholicisme vervloekt door ze als werktuigen van het wereld-jodendom te zien. Waarbij hij dan ook nog wijst op de waarheid van *De protocollen van de wijzen van Zion*; dat ongelooflijk vileine geschrift, dat tegelijkertijd zo ongelooflijk stupide is met zijn 'bewijs' van een joodse samenzwering om de wereldheerschappij te bemachtigen. Toch duikt dit geschrift telkens weer op, en vandaag de dag is het in de boekhandels in St. Petersburg gemakkelijk te verkrijgen (net zoals trouwens portretten van metropoliet Ioann).

Ik kreeg de kans om aan de unieke conferentie van de Hoge School mee te doen. Hier volgen enkele impressies.

*Zondag, 26 januari*

Samen met de andere buitenlandse deelnemers verblijf ik in het hotel van de Pedagogische Universiteit. Vlakbij, aan de Newsky Prospekt, ligt de Kazan kathedraal. Van 1932 tot 1990 was dit neoclassicistische monstroom - twee enorme colonnaden, een gigantische domkoepel - het 'Museum voor de geschiedenis van de religie en het atheïsme'. De helft van de kerk heeft de staat inmiddels teruggegeven aan de kerk,

de andere helft is nog steeds museum, weliswaar nu onder de naam 'Museum van religieuze geschiedenis', maar nog steeds met de oude 'atheïstische' staf! Van 'vader' Sergej, Russisch-orthodox aartspriester van Russisch-Britse komaf, medewerker van de BBC en deelnemer aan de conferentie, hoor ik dat de strijd tussen beide partijen om de 'exploitatie' van de kerk buitengewoon venijnig is.

Na het ontbijt een snel bezoek aan de kerk gebracht, en ik deel de mening die ik in de reisgidsen lees: eigenlijk meer een reusachtige hal dan een ruimte die devotie oproept, met een gehalveerde, kitscherig overkomende iconostase. In de crypte de tombe van maarschalk Koetoezov, de naam die ik ken uit Tolstojs *Oorlog en Vrede*. Koetoezov was de bedwinger van Napoleon, de man wiens genie volgens Tolstoj juist lag in het ontbreken van genie, omdat deze vermoede oude man met 'vlezige wangen', die liever Franse romannetjes las dan grootse krijgsplassen opstelde, intuïtief begreep dat geweldenaren als Napoleon, dat dictatoriale product van de Verlichting, ten slotte altijd zullen falen, niet bestand als ze uiteindelijk zijn tegen het onbeheersbare toeval, ook niet tegen het Russisch vermogen tot lijden en passiviteit. Vóór de kerk is Koetoezov in steen vereeuwigd, in een metershoog standbeeld, echter allerminst in een 'lijdelijke' pose, maar martiaal wijzend naar het westen.

Bij het hekje dat midden in de kerk toegang geeft tot het museum, een rest van het oude communistische werkgelegenheidsbeleid: een oude, vermoeid ogende vrouw in blauwe jasshort verkoopt me een kaartje, een andere oude vrouw naast haar maakt er een scheurtje in en gebaart dat ik mag doorlopen.

Als een soort inleiding op de conferentie is er voor de niet-Russen een excursie georganiseerd naar het klooster 'Johannes

van Kronstadt' in het stadsdeel Petrogradskaja Storoena, aan de overkant van de Newa. We gaan per metro. De meeste niet-Russen laten echter verstek gaan. Mijn medebezoekers blijken twee Engelse theologes te zijn, Helen en Lynn, en vijf Duitsers. De Duitsers zijn geen theologen of filosofen, maar leden en 'supporters' van de evangelisch-lutherse leefgemeenschap 'Gnadenwahl' te Hünfelden bij Frankfurt, een communiteit waarin celibatairen en gezinnen samenwonen om zich 'im Geiste der Zisterzienser' te wijden aan het brengen van de boodschap van 'Versöhnung'! De School in St. Petersburg blijkt goede contacten met hen te hebben. Op mij komen ze over als bloedserieuze, goedwillende mensen met een piëtistisch gestempeld geloof, maar met een vertoon van vroomheid waarmee ik aanvankelijk wat moeite heb. Bovendien doet hun Engels me telkens aan John Cleese' vertolkingen van 'The German' denken. Het meest opmerkelijk is het zeer aristocratisch overkomende echtpaar van in de zestig, sympathisanten van de communiteit. Al gauw blijkt dat ze van hoge adel zijn: 'Fürst' en 'Fürstin', hij in een elegante visgraatjas met bontkraag, zij geheel in bont gehuld. 'Wir sind Weinbauer', hoor ik. Dat blijkt neer te komen op het bezit van een gigantisch wijngoed in de buurt van Würzburg. Ook zij zijn zeer vroom.

Later, tijdens de conferentie, vertrouwt de 'Fürstin' me toe dat ze het zo jammer vindt dat de aanwezige christelijke theologen niet ten overstaan van de joodse geleerden openlijk belijden dat wij christenen het joodse volk innig liefhebben. Dat is immers wezenlijk voor verzoening! Mijn voorzichtige tegenwerpingen dat de gedachte dat een individu een volk moet liefhebben enkele problematische kanten heeft, ook dat we allereerst moeten streven naar een respectvol gesprek tussen con-

crete christenen en joden en niet naar het aanbieden van liefdesbetuigingen, komen niet echt aan. Maar terug naar het klooster 'Johannes van Kronstadt'.

Dit laat-negentiende-eeuwse klooster is gebouwd ten tijde van het leven van deze wellicht meest populaire heilige (1829-1908) van de Russisch Orthodoxe Kerk. Wat ik over hem lees doet enigszins aan Franciscus van Assisi denken: ietwat naïef, met een sterk christologische vroomheid, maar ook met een grote levensblijheid, gevoed door besef van dankbaarheid voor het mysterie van het bestaan van mens en dier. Van de grote Russische heiligen en 'startsy' is hij vermoedelijk één van de meer praktische figuren, met veel aandacht voor de nood van de armen. Ook worden van hem vele genezingswonderen verteld. Het klooster zelf bevat onder meer drie kapellen met negentiende-eeuwse, maar toch zeer indrukwekkende iconostases.

Het gebouw is op deze zondag vol gelovigen, niet alleen de bekende oude vrouwtjes, ook veel jongeren. Op verschillende plaatsen lezen priesters liturgische teksten, letterlijk omstuwd door gelovigen. De ernst en de piëteit van de mensen zijn overweldigend, en verwarrend: zacht huilende vrouwen die gewijd water uit een vat tappen en in potjes en flessen mee naar huis nemen, mensen die in de kelderkapel voor de grafsteen van de heilige vallen en die innig kussen, mensen die achteruitschuifelend en zich vele malen bekruisend de kapel verlaten. En overal een droevig stemmende sacrale ernst, ook bij de vele nonnen die temidden van de massa de vloeren maar blijven boenen en dweilen. Drie van 'onze' Duitsers gaan ook biddend op hun knieën voor het graf van de heilige. Ik kan het niet opbrengen.

Bij de uitgang van het klooster staat een tiental bedelaars, waaronder twee verschrikkelijk mismaakte mannen. Hen

druk ik snel een stapeltje roebels in de handen. Maar vrijwel gelijk slaat de ‘Dauerreflexion’ toe: waarom doe ik dit? Om mijn schuldgevoel te onderdrukken misschien - over mijn gebrek aan vroomheid, of over mijn westers welvaren of misschien wel over mijn neiging om in intellectuele afstandelijkheid al die vroomheid te bezien, of toch simpelweg omdat ik de mannen letterlijk niet kan aanzien? Ik weet het niet.

Buiten, in de kou, changement de décor. De Russische gids, een student die zich in het klooster een zeer vrome jongen toonde, stelt voor om nu snel bij de vlakbij gelegen McDonald’s te gaan eten: ‘omdat het daar goed en goedkoop is’. Maar dat stuit op heftige tegenstand. Helen en Lynn weten nauwelijks raad met hun verontwaardiging: ‘ik ga absoluut niet, wij worden in West-Europa “macdonalized”, wij willen iets dat “real Russian” is’! Ook de Duitsers is een bezoek aan McDonald’s na de religieuze ontroering te bar. Ik opper echter dat de populariteit van McDonald’s misschien ook wel iets zegt over wat nu ‘real Russian’ is. Maar ik krijg geen gelijk. Alleen de student ondersteunt mij zwijgend, verbluft door zoveel tegenstand. Zodat we tenslotte maar weer per metro vertrekken naar de Newsky Prospekt, alwaar we in een koude, wit betegelde kelderruimte staande een smakeloos broodje eten.

’s Middags lopen we naar de ‘Academie van Wetenschappen’ waar om drie uur de conferentie officieel geopend zal worden. Een adembenemende wandeling van een kleine twintig minuten. Adembenemend: niet door de sneeuw, die voor goedgeklede westerse conferentiegangers de dingen alleen maar mooier maakt, ook niet door de temperatuur, die is maar vijf graden Celsius onder nul, zelfs niet door ijzige wind die op de hoeken van de straten de ‘ge-

voelstemperatuur’ naar beneden jaagt, maar door die wonderschone stad.

Eerst gaat de wandeling over de Newsky Prospekt, in de verte de gouden spits van de Admiraliteit. We lopen langs het voormalige tsaristische paleis van schone kunsten (waarvan nu een deel van de bel-étage door een ‘fast-food’ restaurant in beslag genomen wordt). We passeren het Stroganov-paleis, iets verder het Literair Café, dat Poesjkin vaak bezocht. De okergele tinten van de gebouwen! Vervolgens langs de straat waar ooit Gogol woonde, dan rechtsaf, waar na 100 meter de gebogen ‘Triomfboog van de Generale Staf’ volgt. En dan wordt de blik meedogenloos bepaald door de plaatjes uit de geschiedenisboeken. Want dit is de plek van waaruit de bolsjewieken na het kanonschot van de kruiser Aurora in de nacht van 25 oktober 1917 het besneeuwde paleisplein opstormden om het winterpaleis te belegeren.

Dan over het ook nu besneeuwde plein langs het paleis, de paleisbrug over, van waaraf we een majestueus uitzicht hebben op het breedste stuk van de bevroren en besneeuwde Newa en op de gouden torens van de kerken in de Peter en Paul Vesting. Na de brug linksaf langs Peter de Grote’s voormalige ‘Kunstkamer’ naar de trappen van de Academie, één van de mooiste punten van de stad. Aan de overkant ‘De bronzen ruiter’, het ruiterstandbeeld van Peter de Grote, dat zo beroemd is door de dynamiek die het uitstraalt, de dynamiek waarin het steigerend paard schrikt van een slang, symbool van de chaos, die het tegelijk lijkt te gaan verpletteren. Maar ook door Poesjkins evocatie van Peter die op zijn bronzen paard door een overstromd nachtelijk Petersburg een arme Rus achtervolgt. Want als er één stad is die ‘betekend’ wordt door literaire en culturele symbolen, is het wel St. Petersburg.

Maar laat ik m’n romantische, al te ro-

mantische bewondering voor de stad vergeten, en me bepalen tot de conferentie.

De opening vindt plaats in één van de mooiste zalen van het gebouw - goudgebiesde rood-pluchen stoelen, barokke engelengezichtjes op wit gepleisterde plafonds en pilaren, alles licht getekend door verwaarlozing. Op het hoge podium tafels bedekt met donkergroene kleden; achter de tafels een verontrustend aantal hoogwaardigheidsbekleders. Ze zien eruit alsof ze allemaal lang het woord zullen gaan voeren. Wat ook gebeurt, zodat het eerste deel van de opening ruim twee uur in beslag neemt. Maar dat nemen we voor lief, want deze opening, zo veel is duidelijk, is vooral een publieke ondersteuning van het werk van de School. Zo spreekt er een vertegenwoordiger van het stadsbestuur, maar ook de bekende D. Ligatsjow, een oude, breekbaar uitzienende man, voormalig gevangene van de Goelag, nu voorzitter van de Academie van wetenschappen.

Onze belangstelling gaat vooral uit naar metropoliet Vladimir, de opvolger van de berucht-beroemde Ioann. Hij heeft een stem als een klok, zo hard dat hij het stemmetje van de Engelse vertaler in mijn oortelefoontje overstemt. Maar ik hoor voldoende om te begrijpen dat zijn lange betoog erop neerkomt dat we begrip moeten hebben voor *alle* mensen die lijden en geleden hebben. Wat, hoewel hij de woorden 'joden' en 'Auschwitz' stelselmatig vermijdt, toch een hele verbetering is wanneer we aan zijn voorganger denken.

De buitenlandse gasten zijn inmiddels gefascineerd door de figuur die we naar ik aanneem Vladimir's acoliet kunnen noemen: een engelachtige, in zwart priestergewaad geklede, slanke jongen met half-lang donkerblond haar van een jaar of zestien, zeventien. Wat een contrast met de dikbuikige, zwartbebrilde geestelijke ge-

zagsdrager! De jongen volgt hem letterlijk op de voet, rangschikt zijn kleding wanneer hij gaat staan of zitten, zit achter hem wanneer hij spreekt, geeft de man water aan, etc. etc. Helen en Lynn hoor ik achter me fluisteren hoe 'gorgeous' de jongen is.

Na zes tamelijk nietszeggende toespraken, de meeste met een lengte van minstens twintig minuten, bereiden we ons voor op de zevende: de opperrabbiijn van St. Petersburg, Menachem Mendel Pevzner. Hij is de jongste van de hoogwaardige heren, ik schat hem op een jaar of dertig. De rabbiijn staat op, loopt naar de kathedra, zegt in één zin dat er al zoveel gezegd is, wenst in een andere zin de conferentie veel succes en keert terug naar zijn zitplaats ... Wat een sympathieke man!!

Na de theepauze - waarin thee overigens onvindbaar bleek - de wetenschappelijke start van de conferentie: twee lezingen zonder discussie.

Eerst Martin Stöhr, theoloog en Duits hoogleraar, en toch een zeer open en communicatieve man. Hij is voorzitter van de Internationale Raad van Christenen en Joden. Zijn betoog is uiterst sympathiek, ofschoon zijn eerste zinnen mij niet echt bevallen, want hij begint te zeggen dat hij spreekt als lid van een volk dat zoveel misdaden heeft begaan. Ik heb mijn twijfels bij dat soort uitingen. De shoah betekent in mijn ogen juist ook een vraag naar het raadsel dat zoveel mensen de shoah *lieten* gebeuren. Dat is dus een vraag naar de 'bystanders' (Hilberg), en dat waren niet alleen Duitsers. Wat Stöhr zelf trouwens even later ook bevestigt: het feit dat er zovelen waren die er wel van konden weten, maar zich niet verzetten, niet ingrepen, vormt minstens zo'n groot probleem als het aantal van hen die meededen. Verder verwoordt Stöhr enkele inzichten die, zeker voor westerse theologen, gemeengoed

(zouden moeten) zijn: in Auschwitz werd niet alleen geprobeerd het joodse volk te vernietigen, maar werd ook het christendom van zijn geloofwaardigheid beroofd. Het ultieme doel van het vernietigingskamp was de nihilistische vernietiging van moraliteit en geweten. We moeten volgens hem ook geen zin aan het lijden van Auschwitz willen geven. Om dan als centrale vraag te stellen: waarom keken toen zoveel mensen weg, en 'warum schauue ich jetzt weg?' (van de huidige verschrikkingen). Maar hij komt door tijdgebrek niet toe aan zelfs maar een indicatie van een antwoord.

Dan krijgt de godsdienstfilosoof Isidor Levin het woord, een kleine, magere man van achter in de zestig, scherp gesneden gezicht, blauw pak, verfijnde manieren, zeer erudiet. Hij spreekt zacht, met weinig pathetiek, een verademing na wat we gehoord hebben. Na zijn lezing, tijdens de receptie, zit ik naast hem en krijg ik ruim gelegenheid met hem te spreken. Hij blijkt behoorlijk wat Nederlandse uitdrukkingen te kennen. Na enig doorvragen vertelt hij dat hij die in Auschwitz geleerd heeft van Nederlanders, joodse mannen uit Den Haag! Ik durf niet verder te vragen. We spreken verder over theologiebeoefening in Nederland. Dat is tenminste iets onschuldigs. Maar terug naar zijn lezing.

Eerst gaat Levin in op de onkunde in Rusland over de shoah. Dat feit zelf is overigens m.i. niet zo verwonderlijk wanneer men weet dat het communistische regime informatie over de shoah eenvoudigweg niet toeliet of geheel liet overschaduwden door het accent op het lijden van het Russische volk. En in zes jaar doe je in een land in crisis niet snel iets aan zo'n kennisachterstand. Maar Levin gaat verder en spreekt over de Russische variant van de 'Auschwitzlüge', en over de onwil binnen de top van de Orthodoxe Kerk om het lijden van

de joden aan de orde te stellen.<sup>1</sup> Waarna hij een angstig makende kwestie aanstipt: is het wel verstandig om de herinnering aan het joodse lijden wakker te roepen in een anti-joodse context waarin die herinnering juist willens en wetens wordt onderdrukt? Werkt dat niet juist ten nadele? Voor hemzelf is dat echter niet een echte vraag, hooguit een overweging die hem bepaalt bij de kwestie op welke manier men over Auschwitz moet spreken. In het laatste deel van zijn lezing gaat hij kort in op de religieuze 'verwerking' van Auschwitz. Daarbij zegt hij wat ik later alle joodse aanwezigen op de conferentie op een of andere manier zal horen zeggen: Auschwitz stelt niet de vraag 'waar was God?'. Levin noemt die vraag zelfs blasfemisch. De vraag moet zijn: 'waar was jij, mens?'

Levin is nog maar net uitgesproken of er ontstaat tumult in het midden van de zaal. Een man van een jaar of zestig balt tierend zijn vuisten in de richting van Levin. Ik zie ineens de haat en in het geschreeuw hoor ik 'Zjid, Zjid, Zjid!' 'Vader' Sergej - in het zwart, groot kruis op de borst - loopt bezwerend op de man af, maar krijgt een duw. Jongere mannen beschermen de priester en dringen de racist naar de deur. De Nederlander William van der Bercken, slavist en expert op het gebied van de geschiedenis van de Russisch Orthodoxe Kerk, vertelt dat de man de smerigste scheldwoorden uitroept en schreeuwt dat de joden Rusland in de oorlog verraden hebben. Grigori Benevitch, de auctor intellectualis van de conferentie, suggereert dat we met een meelijwekkende gek van doen hebben, maar andere Russen vertellen ons dat we - treurig genoeg - een specimen van een tamelijk veel voorkomende instelling gezien hebben. En Levin blijft onverstoord. Onaangedaan lijkt hij, ook tijdens de direct daarop volgende receptie. En ook wij, buitenlanders, vergeten

het incident snel, geholpen door het buffet en door de wijn die bij de receptie geschonken wordt.

*Maandag, 27 januari*

Ik zie ervan af om met mijn mede-buitenlanders te ontbijten. Ik wil nu toch eens ervaren hoe een Russisch 'fast-food' restaurant werkt, en spoed me dus naar de Newsky Prospekt, naar die horeca-gelegenheid in het paleis van schone kunsten. Achter de counter twee serveersters, beiden voorzien van zonneklep, schort en opgeruimde glimlach, alles 'American Style'. Maar beiden spreken alleen Russisch. Ik moet mijn onbeholpen pogingen staken om iets in het Russisch te bestellen, en wijs beschaamd een broodje aan met uitgerekend het meest Hollandse beleg dat er is: kaas en tomaat. Tot zover alles normaal. Maar terwijl ik broodje en koffie bij de ene serveerster afreken (12.000 roebel, ongeveer f.4,-), wikkelt en vouwt de ander razend snel mijn broodje in plastic folie, waarna ze het mij met een plastic bekertje koffie op een dienblad aanreikt. Ik bedank - spasieba! -, draai me om, doe twee stappen, en ga zitten aan een helgeel tafeltje, waar ik moeizaam het folie van mijn broodje af ga pellen!! Het smaakt prima, dat wel.

De eerste lezing vandaag is van de Amerikaan Hillel Levine, hoogleraar jудаïstiek in Boston, zoon van joods-Russische ouders. Hij vertelt van de brief die de chassidische rebbe Snjeoer Zalman van Lady vlak voor de Russische veldtocht van Napoleon aan tsaar Alexander schreef. De rebbe wist dat de verlichte Fransen de joden meer vrijheid zouden geven, en dat de emancipatie dan voor de deur zou staan, terwijl ze van de Russen vooralsnog alleen de knoet konden verwachten. Toch zouden de joden volgens de rebbe voor de Tsaar gaan kie-

zen! Waarom? Omdat, aldus Levine, Napoleon een hemelbestormende representant van de moderniteit was, de eerste van de velen die de plaats van de Allerhoogste denken in te kunnen nemen. Terwijl de Tsaar en de Russen weten van de mystieke verbinding van hemel en aarde, en van de noodzaak om het leven in al zijn aspecten door religie te heiligen. Levine meent dat we op basis van deze mystieke verwantschap tussen joden en orthodoxen de hoop levend mogen houden op een vreedzame verhouding tussen hen. Feitelijk is zijn betoog één gepassioneerd appèl tot verdraagzaamheid.

Hillel Levine wordt gehoord en gewaardeerd, maar, zo merkwaardig, in de zogenaamde discussies gaat men niet op zijn standpunt in. Trouwens, het woord 'discussie' is geen goede benaming voor wat er tijdens de officiële zittingen gebeurt. Niet alleen doordat de organisatie aanvankelijk probeert de zaak te regisseren door alleen welgevallige personen aan het woord te laten, maar vooral omdat de aanwezige Russen kennelijk niet gewoon zijn om een gesprek te voeren door elkaar te 'bevragen'. Men houdt monologen, die dan moeizaam zin voor zin vertaald worden in het Engels. We mogen al blij zijn, wanneer de vaak lange boodschappen aansluiten bij wat daarvoor betoogd is. Maar ook de aanwezige buitenlanders, waaronder, o schande, ook ik, passen zich al te snel aan dit gebruik aan: we spreken monologisch, geven statements af, meestal zonder effect.

Maar toch, op een (nog) niet door mij begrepen manier is de conferentie spannend. Dat blijkt op een heel paradoxale manier bij de laatste spreker van de dag: de al genoemde Grigori Benevitch. De Engelse Helen en de katholieke, zeer 'liberal' maar ook zeer clericaal ogende Amerikaanse theoloog John Pawlikowski hebben dan al keurig aangegeven hoe joodse en chris-

telijke denkers Auschwitz benaderen. Maar voor de westerse gasten was het volstrekt niet verrassend; trouwens, ook de Russen namen alleen maar vriendelijk kennis van hun woorden.<sup>2</sup>

Benevitch, tengere jonge man in bruin pak, zwarte baard, docent aan de School, zou de orthodoxe visie op Auschwitz moeten aangeven. Maar in een buitengewoon abstract theologisch betoog behandelt hij de vervangingstheze, de gedachte dat Gods verbond is overgegaan van het volk Israël naar de Kerk. Eerst bekritiseert hij de theologen die de gedachte verdedigen van twee verbonden die elkaar niet uitsluiten, één met Israël, en één met de Kerk. Het geloof in de eenheid van God maakt zijns inziens twee verbonden onmogelijk. Vervolgens komt hij met zijn eigen 'oplossing': het verbond met Israël is niet vervangen, het heeft alleen een universele strekking gekregen. Maar in het verbond blijft het volk Israël begrepen. Opvallend is, dat Benevitch, die toch de huidige visie van de orthodoxen zou moeten weergeven, zich uitsluitend beroept op de Oosterse kerkvaders. Nog opvallender is dat voor hem de pure systematische theologie het enige echte zicht op de werkelijkheid levert: politieke en sociale werkelijkheden lijken buiten het gezichtsveld te vallen. In de gesprekken in de wandelgang, blijkt onder-tussen, dat hij wel degelijk weet heeft van een lange geschiedenis van antijudaïsme en antisemitisme, maar zijn punt is telkens dat die niet wezenlijk zijn, en dat het echte orthodoxe geloof geen enkele aanleiding tot die gruwelen gegeven kán hebben. Hij lijkt een schoolvoorbeeld van wat een oud VU-medewerker mij al voor mijn reis vertelde: er is bij sommige docenten van de School zo'n enorme behoefte aan een waar en waarachtig religieus verleden, dat zij met alle intellectuele macht een idealistisch beeld daarvan construeren. Ik zag het met

spijt, omdat Benevitch' inzet zo sympathiek is: die vreselijke vervangingstheze over boord zetten. Maar het is een al te verleidelijke illusie om een onhistorisch en eeuwig religieus wezen los te maken van de 'reëel existierende' religie.

De dag eindigt met emotionele gesprekken op de trappen en in de gangen van de Academie.

's Avonds wordt het op een andere manier emotioneel. Daar heb ik nog geen vermoeden van als ik, al behoorlijk moe, toch besluit naar de 'Memorial Meeting' te gaan in een zaaltje van het hotel. Het gezelschap is behoorlijk uitgedund, zo'n vijftien mensen.

Het middelpunt wordt gevormd door twee joodse mannen. De één vertelt over de belegering van Leningrad en over zijn leven als enige joodse soldaat in een eenheid van het Rode Leger; een verhaal vol verschrikking en vernedering, maar gebracht met zo'n combinatie van berusting en blijmoedigheid dat we stil worden. De ander, Izaks Kleimanis uit Litouwen, vertelt op vlakke toon van zijn ontsnapping uit het getto, van een onwaarschijnlijke tocht midden in de oorlog door Europa en z'n uiteindelijk redding in Frankrijk door de 'escape-groep' *Dutch-Paris* van de Nederlander Jean Weidner. Weidner en zijn vrienden waren pacifistische Zevende Dags Adventisten. En Kleimanis vertelt hoe hij door het contact met hen christen geworden is, om plotseling te besluiten met een belijdenis van Jezus Christus, redder van de wereld, de weg, de waarheid en het leven! De stilte in de groep wordt intens. Tot Eugene Weiner, hoogleraar sociologie in Haifa, voorzichtig opmerkt dat hij in beide verhalen typisch joodse verhalen ziet, waarin zelfs het grootste lijden een kracht tot leven kan worden. Ook verwoordt hij zijn angst voor definitieve oplossingen:

‘wanneer ik als jood hoor van een redding voor de wereld die voor iedereen geldig moet zijn, dan weet ik dat ik op de loop moet gaan’. Nu ik dit opschrijf, klinkt het als een belediging voor Kleimanis. Maar zo werd het door niemand ervaren, ook door Kleimanis niet.

Dan schraapt de hoogadellijke ‘Weinbauer’ zijn keel. Hij zit op een lage bank, schuift ver naar voren, buigt zijn hoofd diep, zodat het lijkt of hij op z’n knieën gaat. En we horen de ‘Fürst’ met verstikte stem zeggen: ‘Ich bitte um Vergebung’. We verstijven, één van de oudere Russen begint te snikken wanneer we horen waarom: omdat hij niet geprotesteerd heeft toen de joden weggevoerd werden, omdat hij als soldaat tegen de Russen gevochten heeft, omdat hij het rode Rusland haatte. En de ‘Fürst’ besluit met de woorden: ‘omdat Duitsland zoveel lijden heeft veroorzaakt, moeten wij als Duitsers ook als eerste verzoening aanbieden’! Dan gaat hij de kring rond om ieder te omhelzen. Ik word bevangen door afschuw over wat Duitse spirituele arrogantie lijkt, en denk aan Tucholsky’s waarschuwing dat sentimentaliteit de allergevaarlijkste karaktertrek van het Duitse volk is, maar kan tegelijkertijd onmogelijk twijfelen aan de integriteit van de man. Vooral niet wanneer ik de kleine Isidor Levin, overlevende van Auschwitz, naast mij tegen hem hoor zeggen: ‘ik vergeef je, maar ik kan alleen voor mijzelf spreken’. Dan komen de andere Duitsers van ‘Gnadenwahl’ met flessen voor de dag, witte wijn van het wijngoed van de ‘Fürst’. De wijn is voortreffelijk.

*Dinsdag, 28 januari*

Vandaag gaat de conferentie over de Goelag en de Russisch Orthodoxe Kerk.

De dag begint teleurstellend. In de eerste lezing worden we overladen met cijfers

over de omvang van de stalinistische terreur, in de tweede horen we van de perverterende werking van de Goelag op de Russische literatuur. Verrassend is het niet, zeker niet voor degenen onder ons die het een en ander weten van dissidenten en de samizdat-literatuur ten tijde van het Sovjet rijk. Het hoogte- of beter het dieptepunt van de conferentie wordt bereikt, wanneer de priester Georgi Mitrofanow het woord krijgt. Tot nu toe hadden slechts twee priesters aan de conferentie meegedaan: ‘vader’ Sergej en Georgi Kochetkov. De laatste een jonge, bijziende, vaak breed glimlachende man uit Moskou, die, zo blijkt, in zijn kerk voortdurend onder zwaar vuur ligt, vooral omdat hij het gesprek met joodse gelovigen aangaat. De andere priester Georgi, de man die nu gaat spreken, is van een heel ander kaliber, heelaas. Deze wat boerse, gezette figuur - piekerig zwart haar, hoogrode konen, een jaar of dertig - is verbonden aan het Petersburgse theologisch seminarie.

Hij begint met een lang relaas over de aanvallen van de bolsjewieken op de kerk in de periode 1917-1922. Zijn schets is diep- en diepzwart. De verborgen boodschap onder zijn schijnbaar objectief wetenschappelijk betoog is dat de communisten bezeten werden door een satanische bloeddorst. Voortdurend spreekt hij van de genocide van de orthodoxe geestelijkheid. En dan, schijnbaar achteloos, zegt hij dat we ons toch eens echt moeten buigen over de vraag waarom het joodse element toch zo groot was in de bolsjewistische revolutie en waarom degenen die verschrikkelijke misdaden hebben begaan zo vaak joden waren die hun joodse naam door Russische vervangen hadden: Jaroslowski voorop, voorzitter van de commissie voor de bestrijding van religie, maar ook Trotski, Kamenew, Zinovjew, Dzerzjinski, Loenart-sjarski. We verstijven, en ik besef: hier

staat een echt gevaarlijke antisemiet, geen botte schreeuwer als de man van de opening, maar een intellectueel die zegt geen oordelen te willen uitspreken, alleen vragen te stellen. Maar het blijken dus vragen te zijn met een perfide suggestieve werking.

Dan maak ik een fout, met de andere christelijke theologen in de zaal. Want Hillel Levine staat op, loopt naar voren, en zegt langzaam en nadrukkelijk dat hij, als jood, net zoals hij nooit meer wil horen dat de joden Christus gekruisigd hebben, ook nu niet wil horen dat de joden achter de bolsjewistische revolutie zaten. De analogie tussen kruisiging en revolutie is perfect opgemerkt, want de priester bedoelde precies dát te zeggen. Onze fout is, dat wij vóór Hillel Levine hadden moeten spreken. We dachten dat hier alleen een wetenschappelijk conferentie aan de gang is. We zagen niet dat onder de conferentie meerdere emotionele onderstromen liepen, waaronder deze zwaar vergiftigde van de priester.

Mitrofanow wordt daarna fel aangevalen, met name door een briljante man uit Moskou, theoloog en vertaler Joeri Tabak. De priester wordt gepakt op zijn stupide taalgebruik. Men haalt hem verder onderuit met het argument dat als zijn redenering klopt, we ons ook moeten afvragen of het stalinisme misschien een Russisch Orthodoxe samenzwering was, gezien het grote aantal ex-priesters in de partij, gezien ook het feit dat Stalin een ex-seminarist was, die net als vele andere revolutionairen zijn oorspronkelijke naam, Dzjoegasjvili, had losgelaten. Maar niets kan de man overtuigen, uiteraard. En hij blijft rustig argumenteren en zich beroepen op 'objectieve' feiten.

De sfeer is geagiteerd, maar wordt geleidelijk toch weer beter wanneer de twee andere orthodoxe priesters, de 'vaders'

Grigori en Sergej, beiden een schitterende toespraak houden, de een over de joodse wortels van óók de Russische orthodoxie, de ander over het motief van de lijdende God.

Maar aan het einde van de dag keert de agitatie terug. Een man krijgt het woord die tot nu toe nog niets heeft gezegd. Hij blijkt een vertegenwoordiger te zijn van een cultureel centrum in St. Petersburg. Op zijn naam bordje kan ik nog net lezen dat zijn voornaam Vladimir is. Hij heeft een stem als die van Lebed. Al zijn eerste zinnen maken duidelijk dat we met een nationalist pur sang van doen hebben. Zijn boodschap is, dat Rusland het meest van alle naties geleden heeft in de wereldoorlog, dat Rusland in de oorlog tegen Hitler zichzelf heeft gered, daardoor de beschaving heeft gered, en daardoor ook de joden. Die overigens geen bijdrage aan de Russische beschaving leveren, zodat deze conferentie onzinnig is! Het meest opmerkelijk is dat de man een flink applaus krijgt van het merendeels jonge publiek dat achter in de zaal onze conferentie kan volgen. Hillel en Eugene verlaten demonstratief de zaal. Maar het wordt nu zelfs ons te bar, beschaafde buitenlandse academici die we willen zijn. Eén van ons schreeuwt in het rumoer dat de nationalist de hele conferentie verpest. Maar dan roept Natalia Pecherskaya, voorzitter en directeur van de School ons als een strenge juf tot de orde: 'we hebben de hele conferentie door beschaafd met elkaar gesproken, dan moeten we nu ook beschaafd deze mensen aanhoren, ook al verschillen we ernstig van mening met hen'. De volgende dag hoor ik haar dit nog een paar keer zeggen: 'dat de conferentie zo beschaafd verliep'. En ik begin te vermoeden dat juist dit één van de publieke doelen van de conferentie is: de buitenwereld te laten zien dat dit soort moeilijke problemen ook intellectueel

aangepakt kunnen worden, niet met scheldwoorden, of nog kwalijker middelen.

Op de terugweg naar het hotel speculeren we over de vraag waarom de School dit soort mensen heeft toegelaten. Om de zwarte krachten niet teveel uit te dagen? Om een zekere ondersteuning uit die hoek te hebben? Om ons buitenlanders ook deze zijde van hun buitengewoon problematische gesprekssituatie te laten zien? Want zoveel is zeker: de priester en de nationalist waren in de Russische context nog gematigd, omdat ze beiden nog bereid waren rekenschap af te leggen.

's Avonds, in het morsige café van het hotel, bij de klanken van harmonica-muziek en een blèrende televisie, zitten we bij elkaar - Helen, Lynn, de liberaal-clericale John Pawlowski, Martin Stöhr, Joeri Tabak, 'vader' Sergej en ik; de Duitsers van 'Gnadenwahl' zitten iets verder. In het café komen ook mensen van buiten het hotel, vooral jongens, waarschijnlijk aangelokt door de relatief lage prijs van het vrij sterke bier (merk *Baltika*) dat hier geschonken wordt. Twee van die jongens, in de twintig zijn ze en al behoorlijk dronken, beginnen opeens te schreeuwen tegen de serveerster achter de bar. De sfeer wordt gespannen. We worden bang dat het uit de hand loopt, vooral als de serveerster, een kleine slaperig uitzierende vrouw, en de twee jongens naar het keukentje achter de bar verdwijnen en het getier van de twee toeneemt. Maar Joeri stelt ons gerust. De inzet van de ruzie is onbenullig: de serveerster zou 'verkeerd gekeken' hebben. Hij voorspelt dat de jongens na een tijdje kalm weg zullen gaan. En dat gebeurt! Na een kleine tien minuten schreeuwen houdt het op. 'Dit is heel gewoon bij ons', zegt Joeri. Misschien, denken we, is het dat ellendig harde leven van veel Russen dat agressie kweekt die moet afgereageerd. Dat doen

déze jongens door de serveerster op een smerige manier uit te schelden, die na afloop weer even slaperig achter de bar staat. Ze lijkt eraan gewend. 'Net als vrijwel alle serveersters in Rusland', zegt Joeri.

*Woensdag, 29 januari*

Het 'studieuze' gedeelte is voorbij. Vandaag sluiten we de conferentie af door de opening van een tentoonstelling bij te wonen. De tentoonstelling is in het Roemjantsev Paleis, aan de Engelse Kade, de zuidelijke oever van de Newa. Het paleis is een deel van het staatsmuseum voor de geschiedenis van St. Petersburg, voornamelijk gewijd aan de belegering van Leningrad.

De suppoosten zijn ook hier oudere vrouwen, gekleed in blauwe jasschorten. Met shawls en gebreide sokken proberen ze zich warm te houden in de koude zalen. Het museum heeft duidelijk moeite met het onderhoud. Maar de collectie schokt ons: foto's, kaarten en voorwerpen van nazistische gruwelen, ook van het leven en vooral het sterven van de inwoners van Leningrad tijdens de bijna drie jaar durende blokkade. Het officiële sterftecijfer door beschietingen en hongersnood is 640.000, maar het werkelijke cijfer zal eerder tegen de één miljoen lopen. Mij schokt het meest het origineel van een legerorder van het 'Oberkommando der Wehrmacht', ondertekend door veldmaarschalk Jodl, gericht aan de commandanten bij Leningrad. In het korte document lees ik drie keer het woord 'moralisch'. Na de rondleiding ga ik even terug om de tekst aandachtiger te lezen. Het is een bevel om de overgave van de stad onder geen beding te accepteren, en om de Duitse soldaten niet de stad te laten binnengaan: het zou 'moralisch' niet te verantwoorden zijn, staat er in drie varianten, om hen bloot te stellen aan de epide-

mische ziekten in de stad! Met een beroep op de moraal wordt op voorhand de massamoord op de drie miljoen inwoners van Leningrad gelegitimeerd. Zelden zo'n gruwelijke tekst gelezen.

Na de rondleiding de officiële opening van een tentoonstelling van werk van twee kunstenaars die worstelen met 'Auschwitz': de Israëliër Jehuda Bacon en de Duitser Andreas Felger. Afgaande op de vele, wederom lange toespraken is dit volstrekt uniek voor St. Petersburg. En de tentoonstelling is tot stand gekomen door bemiddeling van 'onze' Duitsers van 'Gnadenwahl', voor wie ieders bewondering groeit, ook de mijne!

Na de opening volgt een persconferentie, waarop alle aandacht van de ongeveer 25 persmensen blijkt uit te gaan naar de vraag naar het 'waarom' van onze conferentie. De pers is verbaasd dat De School dit durft. De organisatoren, waaronder Natalia Pecherskaja en 'vader' Sergej - die moeilijkheden verwachtte, en daarom z'n habijt aangedaan heeft - beantwoorden waardig de vragen. En nu, aan het einde, wordt ons nog duidelijker, dat het belang van de conferentie niet de inhoud als zodanig is, maar het feit dat zo'n conferentie voor het eerst hier, in deze stad, gehouden is. En wanneer ik terug in Nederland ben, zullen ze mij aan de universiteit zeker vragen: En? Heeft het wat opgeleverd? Heb je er wat aan gehad? En als ik dan eerlijk ben, zal ik moeten antwoorden: eigenlijk niet! Ja, voor mijzelf wel: mijn tekst waarin ik de laatste inzichten van Duitse en Amerikaanse theologen over theologie na Auschwitz verwerkt heb, wordt wellicht in de 'proceedings' opgenomen, als die er al komen. En ik heb natuurlijk m'n 'netwerk geïnternationaliseerd'! Dat is mooi meegenomen in de universitaire race. Maar wanneer je in westers-wetenschappelijke trant denkt in termen van hogere en lagere

niveaus van cognitief inzicht of methodische subtiliteit, dan zou ik simpelweg moeten zeggen dat de discussies die ik in Nederland heb meegemaakt, de boeken en artikelen die ik heb gelezen, van een hoger niveau waren dan wat ik in St. Petersburg hoorde. In die zin heb ik niets nieuws geleerd.

En toch is dat denken in niveaus dommer dan dom: al die diepere inzichten en theologische subtiliteiten, ook waar ze zo'n 'zwaar' onderwerp als theologie na Auschwitz betreffen, vervagen tegen de achtergrond van de problemen rond religie en antisemitisme in Rusland, tegen de achtergrond van de emoties en ressentimenten die ze sturen. Ik heb nu het gevoel dat wij als buitenlanders daar 'gebruikt' zijn. 'Gebruikt', ik weet niet precies op welke manier, misschien als legitimatie, of als statusverschaffers, of simpelweg als financiële bron, misschien wel een beetje als ideële bescherming, maar ik weet wel dat we gebruikt zijn voor iets dat 'goed' is: een eerste kleine stap, dat is ook vaak gezegd, naar het openhouden van de door angst belaagde hoop op een vreedzame verhouding tussen christenen en joden in die verschrikkelijke, mooie stad.

#### *Noten*

1. Let wel: dit geldt niet voor alle mensen en organisaties in de kerk. Uitgerkend de hoogste geestelijke autoriteit, patriarch Aleksej van Moskou, is een gunstige uitzondering. En in Moskou bevindt zich bijvoorbeeld het door de patriarch ondersteunde en door de kerk erkende orthodoxe St. Andrew's Theological College, een instituut van hoge wetenschappelijke standing, dat onder meer de dialoog met het jodendom wil bevorderen, en waarin men zich uitdrukkelijk bezig houdt met de joodse wortels van het christelijk geloof.
2. Voor een schematisch overzicht van de westers-theologische visies op Auschwitz wijs ik op *Geloof en vertrouwen na Auschwitz*, red. A. v. Harskamp e.a., Zoetermeer 1995.

---

## SUSAN HOWATCH - DE PASTOR ALS PERSONAGE

---

*Bettine Siertsema*

Een familiekroniek in zes delen van vele honderden bladzijden, waarin kerk en geloof een belangrijke rol spelen, zoiets lijkt voorbehouden aan de negentiende eeuw, maar blijkt toch ook in de laatste jaren van de twintigste eeuw een bestseller te kunnen zijn.

De schrijfster Susan Howatch kende ik tot voor kort als de auteur van romantische thrillers en van lijvige maar licht verteerbare familieromans die spelen in monumentale landhuizen in Ierland of Cornwall. Nu is de grens tussen 'hoge' en 'lage' literatuur in de Angelsaksische wereld minder scherp dan in Nederland, maar het verrast toch wel een schrijfster van zulke edel-pulp besproken te zien in de *Sunday Times*, *The Washington Post*, *The Times* of de *Observer* met zinnen als 'The books are in that rare category of being truly unput-downable' (*The Times*) en 'For three days I took the novel with me everywhere until I had finished it and I look forward to rereading it' (*Sunday Times*). Met een serie romans over de hogere regionen van de Church of England heeft Susan Howatch kennelijk een geslaagde overstap gemaakt naar de serieuze literatuur.

Voor een Nederlandse lezer is het onderwerp niet minder verrassend dan deze overstap en de snelle erkenning door de officiële literatuur. Howatch wordt door meer dan één scribent vergeleken met de negentiende-eeuwse Anthony Trollope, die met zijn *Barset Chronicles* ook een kroniek van de Church of England schreef. En televisiekijkers zullen zich de series *The rector's*

*wife* en *The choir* van (zijn verre nazaat?) Joanna Trollope herinneren. De kerk als setting is in de Engelse literatuur dus geen unicum, maar voor Nederland moet je het, voor zover ik weet, vooral zoeken in de luchtige literatuur zoals *Schetsen uit de pastorij te Mastland* (1874) van Van Koetsveld en de boeken van Toon Kortooms. In Vlaanderen heeft Gerard Walschap zich nog in de vooroorlogse periode serieus met dit onderwerp beziggehouden, maar de enige moderne roman die enigszins in de buurt komt is *Zionoco* van Leon de Winter, met een hoofdpersoon die rabbijn is van een liberaal-joodse gemeente in New York.

### KORTE KARAKTERISERING

De romancyclus van Susan Howatch bestaat uit zes delen en bestrijkt de periode 1937 tot 1968. De hoofdpersonen van het ene deel keren in volgende delen als bijfiguren terug. De afzonderlijke delen zijn los van elkaar of in willekeurige volgorde te lezen, zonder dat dit wezenlijk afbreuk doet aan het begrip of het leesgenot. Het geheel speelt in Starbridge, een imaginair stadje met een schitterende kathedraal, dat in veel opzichten aan Salisbury doet denken, waar de schrijfster woonde toen zij aan de serie begon. Er zijn drie hoofdpersonen: de kanunnik en latere bisschop van Starbridge Charles Ashworth, de Anglicaanse monnik Jon Darrow en de vicaris (archdeacon) en latere deken (dean) Neville Aysgarth.

De eerste drie delen, *Glittering images*,

*Glamorous powers* en *Ultimate prizes*, zijn opgezet volgens eenzelfde stramien: de hoofdpersoon is tevens de ik-verteller; hij maakt een ernstige psychische crisis door die zijn functioneren als geestelijke onmogelijk dreigt te maken, en komt deze crisis te boven dank zij gesprekken met een soort biechtvader of geestelijk leidsman, een 'spiritual director', die hem ertoe brengt de schaduwen uit het eigen verleden, veelal gelegen in een verstoorde relatie met de vader, onder ogen te zien. Psychologie en theologie worden zo neergezet als twee valide, elkaar completerende en soms overlappende benaderingen van dezelfde werkelijkheid.

De ontrafeling van de diepere achtergronden van de crisis geeft de romans het karakter van een detective-verhaal. Het zal wel niet toevallig zijn dat in het eerste deel de hoofdpersoon, Charles Ashworth, Agatha Christie's *The murder of Roger Ackroyd* leest. Dat is immers het prototype van een detective met wat in vaktermen een 'onbetrouwbare verteller' heet: de dokter die het verhaal vertelt is tevens de moordenaar. Van een moord is weliswaar alleen in het vijfde deel sprake, maar de verschillende ik-vertellers zijn even goed onbetrouwbaar: ze lijden aan zelfmisleiding, pogen zich mooier voor te doen dan ze zijn, en zijn zich niet bewust welke invloed hun verleden op hun huidige gedrag heeft. De waarheid uit hun verleden is extra pikant, omdat 'l'histoire se répète' in hun eigen relatie tot vrouw of kinderen. De ik-verteller is ook niet betrouwbaar, omdat hij - natuurlijk - niet alwetend is en geneigd is zelf ontbrekende feiten met zijn veronderstellingen in te vullen. Zo is er ooit iets voorgevallen tussen Aysgarth en de vrouw van Ashworth, maar in de twee delen die door de laatste verteld worden komen de lezers niet te weten wát precies, al krijgen zij wel

een vermoeden - dat overigens niet klopt, zoals blijkt uit het tweede deel waarin dat voorval door Aysgarth zelf verteld wordt. De onkenbaarheid van wat zich in het leven en de geest van anderen afspeelt, is een steeds opduikend motief.

## DE VELE FACETTEN VAN DE CHURCH OF ENGLAND

De drie hoofdpersonen vertegenwoordigen ieder een bepaalde stroming binnen de Anglicaanse Kerk. Charles Ashworth hoort thuis in de hoofdstroom, de protestants gekleurde midden-orthodoxie, die de theologie van Karl Barth te zwaar en te somber vindt (wat in het eerste deel, 1937, op de achtergrond speelt), maar die toch ook bepaald niet vrijzinnig is, zeker ook niet waar het zaken van de moraal, vooral de seksuele moraal betreft, wat hem in de jaren zestig, de setting van het laatste deel, van de jongere generatie vervreemdt. Neville Aysgarth is wel vrijzinnig, een 'liberal', die met opluchting veel van zijn denkbeelden herkent in het geruchtmakende *Honest to God* van kardinaal Robinson. Jon Darrow vertegenwoordigt de Anglo-katholieke stroming, die door de overtuigde protestanten, Aysgarth bijvoorbeeld, verfoeid wordt. Hij brengt allerlei door de gelovigen als katholiek ervaren elementen in de liturgie, zoals wierook en kaarsen, en beleeft de gelukkigste tijd van zijn leven als monnik in een orde van Anglicaanse benedictijnen. Hij is bovendien mediamiek begaafd, heeft mystieke ervaringen en beschikt over genezende kracht. Dat maakt hem in Nederlandse ogen misschien tot het minst overtuigende personage, maar in de Anglicaanse Kerk zijn zaken als gebedsgenezing en exorcisme iets minder ongebruikelijk dan in de gemiddelde protestantse kerk in Nederland. Hij relativeert het bovenna-

tuurlijke zelf door de ‘wonderen’ die aan hem worden toegeschreven te omschrijven als een mengsel van vaardigheid, kennis, psychologisch inzicht, echt helende kracht, en de geloofsbereidheid van de omstanders. Zijn psychologische inzicht speelt een grote rol in het oplossen van de crises in het leven van zijn vriend Ashworth en diens antagonist Aysgarth. Zelf wordt hij begeleid door de overste van zijn orde, tot wie hij in een moeizame gehoorzaamheidsbetrekking staat, daar ook hij die functie van overste begeerde. Een groot deel van *Glamorous powers* gaat over de vraag hoe je kunt weten wat de wil van God is, in dit geval hoe het visioen dat Darrow aan het begin heeft, geduid moet worden. Ook Darrow doet aan zelfmisleiding en wendt zijn gaven niet altijd juist en uit zuivere motieven aan, al kijken de andere personages tegen hem aan als een halve heilige.

De overige delen gaan door op deze verhoudingen en belevenissen tegen de achtergrond van de turbulente jaren zestig. *Scandalous risks* beschrijft bij monde van Venetia Flaxton de verhouding die zij met de veel oudere, ongelukkig getrouwde Neville Aysgarth krijgt. *Mystical paths* wordt verteld door Nicholas, de jongste zoon van Jon Darrow en al even mediameik begaafd als hij, die volkomen geobsedeerd raakt door een mogelijk gepleegde moord in zijn vriendenkring die hij denkt met zijn speciale gaven te kunnen oplossen. Met *Absolute truths* vindt de serie haar besluit. Net als in het eerste deel is Charles Ashworth de verteller, die door de plotselinge dood van zijn vrouw en een diepgaand conflict met zijn kinderen losgerukt wordt uit zijn ijdele zelfvoldaanheid en met zijn falen als echtgenoot, vader en pastor moet zien klaar te komen.

Met elkaar geven deze personages een mozaïek te zien van de grote diversiteit in stromingen en tradities die de Engelse Kerk kenmerkt. Wat zij in alle verschillen gemeen hebben is de oprechte wil om God te dienen, hoe verschillend die ook vorm wordt gegeven en hoeveel factoren als maatschappelijke ambitie en ijdelheid daar ook bij komen kijken. Zowel over de liturgie als over de inhoud van het geloof, de dogmatiek, lopen de visies van de hoofdpersonen zeer uiteen. Een opvallende overeenkomst vond ik wel dat de bijbel, en zeker het Oude Testament, zo’n geringe rol lijkt te spelen in hun geloofsleven. Op de evangelieverhalen en wat zinsneden uit de brieven van Paulus na, komt de bijbel nauwelijks voor. Het persoonlijke geloof is eerder op Christus dan op God georiënteerd, waarbij vooral zijn helend, verzouwend en verlossend werk centraal staat, een verlossing die overigens meer aan zijn leven dan aan zijn dood gekoppeld wordt. Christus wordt herkend in de mensen die in de donkerste uren van de hoofdpersoon opeens naast hem blijken te staan, zoals een onvermurwbare biechtvader die in de crisis een hand in de zijne neemt en laat merken dat hij niet alleen het duister in hoeft, een alcoholistische, homoseksuele acteur tegenover wie de preutse bisschop opeens zijn hart uitstort (‘I saw at last that in my darkest hours I was to be helped not by a priest at all, nor indeed by any of my familiar Christian friends, but by a stranger who stood on the margins of conventional society, by one of the outcasts and sinners to whom Christ had long ago stretched out his hand.’).

Hoewel de personages veel verdriet krijgen te verwerken, dat zowel aan menselijk falen te wijten is, zoals ongelukkige

huwelijken en verstoorde relaties tot hun kinderen, als aan het noodlot, zoals de dood van de geliefde en het bij de geboorte sterven van kinderen, wordt de vraag van de theodicee nauwelijks gesteld. Er wordt wel op gezinspeeld dat die vragen spelen naar aanleiding van de kampervaringen die Ashworth als krijgsgevangen aalmoezenier in Duitsland opdoet, maar jammer genoeg worden zij daar noch later echt tot thema gemaakt.

De fictieve geestelijken hebben allemaal hun eigen reëel bestaande theologen als inspiratiebron, wier geschriften per roman de motto's leveren voor de delen en hoofdstukken. Voor Charles Ashworth is dat de godsdienstfilosoof Austin Farrer, voor Aysgarth naast Robinson Charles Earle Raven, die het beeld van een persoonlijke, immanente God en een uiteindelijk optimistische wereldbeschouwing aanhangt, en voor Jon Darrow de mysticus en neoplatonist William Ralph Inge en ook Christopher Bryant, die de Jungiaanse inzichten van de dieptepsychologie met het geloof combineert. Het zijn denkers die, voor zover ik weet, niet bepaald hun stemmel op de Nederlandse theologiebeoefening hebben gezet, maar het geeft wel aan dat Susan Howatch meer heeft willen doen dan een sappig verhaal over het privé-leven van kerkelijke prelaten te schrijven.

## REALISTISCH GEHALTE

Met dat al ontbreekt dat sappige element niet. Voor een verhaal zijn immers meer en andere ingrediënten nodig dan theologische overpeinzingen en discussies. Zo zijn er de ongelukkige huwelijken en seksuele escapades, die tonen dat ook de opheffing van het celibaat geen garantie is voor een seksueel en relationeel probleemloos priesterschap, het alcohol-misbruik waar-

toe deze priesters met problemen vaak hun toevlucht nemen (en daarbij vallen de scrupules over het roken - met als oplossing wel roken, maar niet wanneer men zijn priesterboordje draagt - in het niet), het klassenverschil dat de intermenselijke verhoudingen ook binnen de kerk sterk blijkt te kunnen bepalen, en de niet geheel oorbare praktijken waartoe deken Aysgarth, de verantwoordelijke voor het reilen en zeilen van de kathedraal, zijn toevlucht neemt om fondsen te werven voor de restauratie van het gebouw. Hij dreigt een uniek en zeer kostbaar manuscript, toegeschreven aan Anselmus, te laten veilen, waarbij het onduidelijk is of hij het echt van plan is, of slechts bij wijze van publiciteitsstunt de voorbereidingen treft, en of hij het wellicht doet om zo een tekort te dekken dat hij voor particuliere doelen heeft veroorzaakt. Dat dergelijke intriges een groot realiteitsgehalte hebben, getuigt onderstaand krantenbericht, dat augustus jl. in *Trouw* stond:

Kathedraal Lincoln te schande  
Schandaal in de kathedraal van het Engelse Lincoln: na zeven jaren van financieel wanbeheer, verhalen van overspel, gifspuiterij van en tussen de twee leidende geestelijken heeft aartsbisschop Carey er genoeg van: "Een schande voor God! Een kanker voor Lincoln. Eruit, allebei, *please!*" Geen van beiden piekert er echter over op te stappen.

Lincoln, 200 kilometer ten noorden van Londen, heeft een grote, 900 jaar oude kathedraal, nog van de Noormannen (sic, BS). In de kathedraal staat de cathedra, de zetel van de bisschop, maar de *dean* en zijn kanunniken zijn er vanouds heer en meester. Het is mis in Lincoln sinds kanunnik Rex Davis een aantal jaren geleden een list bedacht om aan geld te komen voor de broodnodige restauratie van

het middeleeuwse monument. De kerk bezit een van de vier kopieën van de *Magna Charta*, het handvest waarin koning Jan-zonder-Land in 1215 de vrijheden van de Engelse burgers moest erkennen. Davis ging met het pronkjuweel en veel familie op stap, onder meer naar Australië. De onderneming werd een enorme flop en kostte de kathedraal honderdduizenden guldens.

Als deken moest *troubleshooter* Brendan Jackson de zaak oplossen. Maar hij raakte in opspraak, beschuldigd door een medewerkster van seksuele intimiteiten, die hij op haar beurt verweet hem ‘wil-je-met-me-naar-bed-blikken’ te hebben toegeworpen. Hij kreeg bovendien ruzie met de kanunniken. In Engeland doet de affaire denken aan de kerkelijke intriges uit de populaire romans van Anthony Trollope, honderd jaar geleden.

Al dateert de laatste roman van de cyclus van twee jaar vóór dit krantenbericht, insiders zullen de affaire misschien toch al gekend hebben en herkend in *Absolute truths*. Maar natuurlijk is het niet dit realisme dat het enthousiasme van kerkelijk Engeland voor de romans van Susan Howatch wakker maakt. Dat dit enthousiasme groot is, blijkt wel uit het feit dat de laatste roman

ten doop werd gehouden in de State Drawing Room van Lambeth Palace, de Londense residentie van de aartsbisschop van Canterbury, een eer die nog niet eerder aan fictie ten deel is gevallen. Wat misschien nog meer zegt over de waarheidsgetrouwheid (iets anders dan realisme!) is het gegeven dat de romans gebruikt worden in de opleiding tot het priesterambt in de Church of England en ook een paar rooms-katholieke seminaries in Amerika.

Van de opbrengst heeft de auteur een miljoen pond bestemd voor een ‘Starbridge Lectureship’ voor theologie en natuurwetenschappen aan de universiteit van Cambridge. Een financiële aderlating waar toe de hoge verkoopcijfers haar ruimschoots in staat stellen. Het is dan ook geen geringe prestatie: psychologisch overtuigend, theologisch niet grensverleggend maar wel boeiend, zo spannend als een detective, en dat ruim 3000 pagina’s volgehouden. Ik kan het dan ook slechts zeer betreuren dat Susan Howatch te kennen heeft gegeven de serie niet te willen voortzetten; ik had haar graag gelezen over de conflicten rondom de wijding van vrouwelijke priesters, en de houding van de kerk in een tijdperk van toenemende maar vooralsnog ongerichte religieuze belangstelling.

---

# GELOVEN OP DE GROEI

---

*Sytze de Vries*

*Naar aanleiding van De verhalen rond de aartsvaders en Job, Bettine Siertsema, red., Kampen: Kok, resp. 1995 en 1996.*

## LEREN EN VIEREN

Een aantal jaren al organiseert het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit een serie bijeenkomsten van leerhuis-en-viering, waarin ieder jaar een ander thema aan de orde wordt gesteld. Leerhuis-en-viering: dat mag een huwelijk heten tussen twee begrippen van wel heel verschillende afkomst. De term *leerhuis* immers is van joodse huize, en tot voor kort spraken alleen rooms-katholieken van *vieringen*. In de calvinistische traditie staat vanouds het horen en gehoorzamen voorop. Te vieren viel en valt er niet zoveel. De gebrokenheid van de schepping en de zondigheid van het bestaan zijn zowel theologische als ervarings-realiteiten.

Wanneer nu juist dit joods-roomse huwelijk bevestigd wordt in wat toch nog altijd gezien wordt als een - zo niet hét - bolwerk van calvinistisch protestantisme, dan vraagt dat om een bezinning op de bronnen waaraan het Bezinningscentrum zich laaft. En waarvan zij de smaak ook door wil geven, omdat het de smaak van levend water blijkt! Via een tweetal boeken kunnen wij onze dorst lessen.

## HET LEERHUIS

De term *leerhuis* is erg aan mode en derhalve aan devaluatie onderhevig. Waar twee of drie vergaderd zijn onder de noe-

mer 'iedereen mag meepraten' wordt al snel dit statusverhogende etiket gebruikt. Maar alzo was het van den beginne niet! Het is goed de oorsprong van het woord nog eens te zoeken, en vervolgens als lezer van *Job* en *De verhalen rond de aartsvaders* te oordelen of deze titel door het Bezinningscentrum wordt waargemaakt.

De term *leerhuis* (hebr.: *bet ha-midrash*) wordt in de joodse traditie gebruikt voor de gezamenlijke studie. De traditionele bronnen daarvoor zijn uiteraard Tora en Profeten. Ook de rabbinale geschriften, zoals die in de joodse traditie bij deze studie ontstonden, onder andere bekend als Talmoed en Mishna, liggen in dit leerhuis consequent open. Al gaat het ook deze Traditie (met een hoofdletter kan dit woord gerust geschreven worden) uiteraard om en over de Tora.

In het beleidsrapport van de programma-commissie van het Amsterdamse Centrum voor Leren en Viering (ook daar!), een samenwerkingsverband in Hervormd Amsterdam, lees ik:...'Het klassiek joodse leerhuis is de plek waar volwassenen samenkomen en de Schrift (het 'Oude Testament') bestuderen om antwoord te vinden op de vragen met betrekking tot het individuele en gemeenschappelijke leven.' Waar de christelijke gemeente zich ook een leerhuis aanmeet, zou dat volgens hetzelfde beleidsrapport als volgt omschreven moeten zijn: *De naam leerhuis staat voor een bijeenkomst waarin mensen een 'leergesprek' voeren over de vragen die door het 'Oude Testament' en het 'Nieuwe Testament' worden opgeroepen, met het oog op*

*een heiliging van het leven.*

Het gaat daarbij dus nooit om het gesprek op zichzelf. Een getekende levensstijl, een gedragsethiek, een zicht óp en vormgeving ván menselijk samenleven vormen het uiteindelijk doel, zo geladen en glanzend omschreven in die klassieke term 'heiliging des levens'.

Wie nu de opzet van de beide boeken *De verhalen rond de aartsvaders* en *Job* beziet, zal concluderen dat de dingen ons dichterbij de huid zitten bij de inleidingen over Job dan bij die over de Aartsvaders. Is dat het geval omdat de thematiek van Job existentiëler is, of zorgt ook de veelheid van invalshoeken (mét bijvoorbeeld psychologie, beeldende kunst en literatuur) voor dit effect, waarbij rond Abraham en de zijnen vooral theologische en exegetische toetsen zijn aangeslagen? Weliswaar met een grote inbreng van joodse zijde, die in het boek over Job - helaas - ontbreekt. Maar, men kan niet alles willen.

Door deze leringen en vieringen ook in boekvorm uit te brengen, gaat het beoogde 'leergesprek' verder. Dat is een goede zaak, temeer daar de lezer zelf nu het gesprek kan construeren tussen de diverse inleiders. Die hebben immers alle ná elkaar gesproken en niet mét elkaar.

## RATIO EN EMOTIE

Het wetenschappelijk bedrijf levert een rationalistisch-verbalistische cultuur op. Maar eenzelfde karakteristiek kan ook gelden voor de grondtonen in de calvinistisch-protestantse kerkdienst, waar het betogende gesproken woord de hoofdrol speelt en de verzamelde gemeente opnieuw tot een schare (zij het betrokken) luisteraars en hoorders is geworden.

Het is een goed idee geweest, dat het Beziningscentrum al meteen vanaf het

moment dat het startte met het leerhuis, in 1988, daaraan een viering verbonden heeft. Daarin wordt dan ook recht gedaan aan 'heel de mens'. Die naast zijn verstand ook hart en ziel heeft, waarvan God gediend wil zijn!

De rooms-katholieke traditie heeft altijd graag van *viering* gesproken. Het paasmotief van onze uittocht door Christus' dood en opstanding, telkens weer present gesteld in de eucharistie, is het vieren, het feest waard. De handelingen, het ritueel, de lofzang, het grote dankgebed zijn langzaam gegroeide en daardoor stabiele vormen, die ook 'telkens weer een feest' willen zijn. Ervaringen en gevoelens die niet alle verklaarbaar zijn voor het verstand spelen daarbij een grote rol. De Romana zelf spreekt graag van het 'vieren van het mysterie'.

Toen de Gereformeerde Kerken in Nederland in het begin van de zestiger jaren een eerste poging waagden om zich op het gladde ijs van de liturgische vernieuwing te begeven, zijn er hele synodezittingen gewijd aan de zogenaamde *lerende* en *vierende* orde van de dienst. Dat laatste element was een noviteit, die schoorvoetend werd begroet. De geschiedenis sindsdien heeft deze stap als een goede bevestigd. De modieuze behoefte aan 'nieuwe' spiritualiteit kan en mag gebruik maken van wat al eeuwen is beproefd en bewaard, en waar diezelfde mode de balans wel erg doet doorslaan naar emotionele beleving alleen, kan juist het evenwicht van *leer- en vierhuis* ons helpen om de 'dienst aan God te oefenen' met heel het verstand, heel het hart, en heel de ziel. Deze heelheid omvat derhalve ook het lichaam! Dat blijft dan ook in de vieringen, zoals verslagen in beide boeken, niet 'onbenut'. Wat ons beweegt, zal ons ook in beweging zéttén.

Mij is gevraagd om géén ‘boekbespreking’ te schrijven, maar meer een beschouwing naar aanleiding van beide boeken. Daarom de bovenstaande gedachten. Eenzelfde veelzijdigheid, een zoeken naar volledigheid en heelheid kenmerkt ook de opzet van de jaargangen ‘leerhuis en vieringen’.

Met name in het boek, waarin de jaargang Job is opgeslagen, is gekozen voor een diversiteit aan disciplines. Het bijbelboek komt ter sprake vanuit de optiek van de oud-testamentische exegese, de kunstgeschiedenis, de literatuurwetenschap en de (godsdienst-)psychologie. Ook de bevrijdingstheologie leest en spreekt mee.

In de specifiek theologische bijdragen opent Ed Noort, oud-testamenticus te Groningen, met een globale tekstkritische analyse, die echter gepaard gaat met een nuchtere en directe existentiële duiding. De lezer blijkt al meteen geen toeschouwer te kunnen blijven. Volgens Noort spreekt Job de taal van de gekrenkte liefde, een liefde die nooit vergeefs is en evenmin opgegeven wordt, ook al zal de mens nooit de laatste geheimen van God kunnen doorgronden. Maar - naar een beeld uit de chassidische literatuur - deze mens blijft de HERE-God aan zijn jaspanden dwingend en dringend vasthouden. God wordt met zijn eigen woord van onopgeefbare liefde geconfronteerd. Ook voor Job is die liefde ten slotte en ondanks alles onopgeefbaar.

In verschillende bijdragen wordt op dit thema gevarieerd. Het zijn vooral Jobs vrienden, die theologiseren, God tot object maken, en uiteindelijk Hem en met Hem heel het bestaan trachten te systematiseren en daarmee begrijpelijk en grijpbaar te maken. Job daarentegen blijft God zien als subject, als een tegenover, in een wederzijds confronterende ontmoeting.

De godsdienstpsycholoog Arthur Gerritsen beschrijft dit als een ontwikkelingsproces. Anders gezegd: ‘Job als model van religieuze ontwikkeling en ervaring’. Job neemt in de slothoofdstukken van het geschrift afscheid van het geloof van de traditie, dat leert dat God een rechter is die het goede loont en het kwade straft. Dat betekent meteen ook niet langer geloven in de starre koppeling van lot en daad. Pas daarna, als Job het woord neemt in zijn roep om verantwoording, doorbreekt hij steen voor steen de zware muur van de depressie die hem als een gevangenis omsluit. Gerritsen begrijpt dat, wat klassiek wel de *bekering* van Job heette als volgt: ‘waar de vrienden zich regressief hechten aan ‘het gouden kalf van de traditie’ maakt Job de metamorfose door van een religieuze ervaring die niet zelf vergoddelijkt wordt, maar die ‘slechts’ verwijst naar een ongekende Grond die Bron van alles kan zijn en die zich nimmer vast laat leggen in welke vorm, culturele traditie of toekomstig plan dan ook. Het is tegenover deze ervaring van de creatieve oergrond, het zich aandienend besef van grenzeloosheid, dat Job zijn hoofd buigt.’

Nieuwe woorden voor wat vroeger vaak in negatieve zin ‘projectie’ heette maar hier positief geduid wordt; en wie

dwenen is in de marges van de religieuze cultuur, en de vraag rijst of zijn wederopstanding nodig en nog verre is. Zoveel immers aan religiositeit waartegen zijn theologiseren zich richtte, blijkt alleen maar bóvengronds verdwenen, en tiert welig als nooit tevoren.

Maar het is en blijft ook voor deze godsdienstpsycholoog een 'gaan op hoop van zegen', een uittocht. Voor Job, voor elk mens, voor heel het Christendom geldt dat 'het anker uitgeworpen zal worden in de ongekende God'.

Hiermee is een specifiek voorbeeld gegeven van wat ook in zijn algemeenheid opvalt bij het lezen van de artikelen: de traditionele exegese heeft bij het boek Job altijd de nadruk gelegd op de theodicee, op de Godsvraag en de Godsbeelden. Het was in de letterlijke zin van het woord ook *theo*-logie. Vrijwel alle artikelen in dit boek hebben een *antropo*-logische inzet. Zij beginnen bij de menselijke ervaring, bij de botsingen tussen weten en werkelijkheid, tussen geloven en leven. Daarvoor is Job model. Hij en zijn vrienden vertonen verschillende vormen van omgang met deze existentiële vragen. En Job is ten slotte de enige die in dit fundamentele proces groeit en (verhaalmatig misschien daarom ook wel letterlijk) 'rijker' uit de strijd te voorschijn komt.

Dit lijkt mij winst. Zo kan het boek Job geen steriele dogma's opleveren, geen loci over de aard en het wezen van God. En uiteindelijk ook geen stof voor vrijblijvende discussies boven katheders en koffietafel. De lezer is zelf meteen in het geding! Generaliserende conclusies over 'het' lijden-in-het-algemeen en over enig mogelijk uiteindelijk nut van dat lijden worden niet meer getrokken.

## CONTEXTUEEL

Dat de vragen bij onszelf beginnen en ook allereerst vanuit onszelf én over onszelf gesteld worden, blijkt ook uit de verschillende referentiekaders, van waaruit de diverse inleiders denken en spreken. De beide theologen Noort en ten Wolde gaan in persoonlijk gesprek met de tekst. Vooral bij de laatste (evenals bij Gerritsen) is het traditionele Christendom het - zij het vaak negatieve - referentiekader. Haar vrouw-zijn daarentegen biedt een positief kader om de onderbelichte rol van de vrouw en dochters in de raamver telling van het geschrift meer aandacht te schenken dan in de theologische (mannen)wereld gebruikelijk is.

Niek Schumans bijdrage daarentegen is die van een bijbels theoloog, die al menig voettocht door de Schriften heeft afgelegd, en ook bij zijn gang door het boek Job allerlei andere gedachten en teksten uit de bijbel verhelderend hoort meeklinken. Hier legt de Schrift de Schrift uit. Voor Schuman maakt God zich aan Job bekend als de strijder tegen de chaosmachten en wordt de mens opgeroepen om Gods bondgenoot te zijn in de strijd tegen die chaosmachten. Dit mag een waarlijk bijbels-theologische benadering heten: schepping tot en met voleinding liggen onder het beslag van deze definitie. Maar onder deze vlag, dat de schepping geen voldongen feit is maar een doorgaand proces, dat te gebeuren staat en waarin wij een actieve rol spelen, is een ontmoeting mogelijk tussen joden en Christenen waarbij zij elkaar van harte kunnen begroeten! Leven zij beide niet van de verwachting, dat God deze strijd zal winnen? Ook een messiaans-christologisch concept à la Paulus past hierbij: Jezus is degene, die voorop gaat in het volvoeren

van deze strijd 'totdat de laatste vijand overwonnen zal zijn'. (1 Kor.15)

Vanuit de godservaring van de armen klinkt het Job-verhaal weer heel anders, in de inleiding van Hans de Wit. In hoeverre zijn de armen überhaupt een thema in dit verhaal, waarin een berooide miljonair met zijn pijn leert omgaan? Is de Jobsklacht wel de klacht der armen? Is de opstandigheid van Job voor hen een rolmodel?

Elke inleider slaat het boek Job op een andere wijze open, heeft andere vertrekpunten. Hoe minder die verzwegen worden, hoe boeiender de weg. Zonder contextualiteit, zonder menselijke ervaringskaders komt het boek niet tot spreken, voert het niet tot ontmoeting, tot confrontatie.

## HET ONDERLING GESPREK VAN DE INLEIDERS

Deze zo verschillend bewandelde wegen maken nieuwsgierig hoe een mogelijke kruising van die wegen eruit gezien zou hebben. Want er blijven vragen te over. Een dergelijke interdisciplinaire ontmoeting ontbreekt echter in het boek, en is evenmin in dit leer- en vierhuis georganiseerd. Maar de confrontatie moet zich wel afgespeeld hebben in de hoofden en harten van hen die deze bijeenkomsten regelmatig meemaakten. Dat blijkt ook uit de vormgeving van de vieringen, waarin de spanningsvelden die zijn ontstaan door het kruisen der verschillende wegen, ontvonden tot gezongen en gebeden hartekreten.

## DE JOODSE BIJDRAGE

Hoe verrijkend de veelheid aan invalshoeken bij deze benadering van het bijbelboek Job ook is, één belangrijke stem ontbreekt. En wel de joodse stem. Dit in tegenstelling

tot het eerdere verslag over de aartsvadercyclus. In joods milieu immers is dit verhaal ontstaan, bewaard en gekoesterd. En, niet te vergeten, telkens weer geactualiseerd. Het geding om tegenover deze God staande te blijven in de botsing tussen de chaos en de gerechtigheid is geen volk méér op het lijf geschreven. Een uitzondering vormt Bettine Siertsema, die in haar verhaal over 'Job in de Nederlandse literatuur' aandacht besteedt aan Abel Herzbergs verhaal 'Drie rode rozen' waarin Salomon Zeitscheck optreedt, de joodse kleermaker die de oorlog heeft overleefd, maar dan bijna in zijn vragen verdrinken moet. Toen de acteur Henk van Ulzen jarenlang het land doortrok om grote gedeelten uit Job te declameren, besloot hij de avond altijd door Herzbergs verhaal te vertellen. Eerst dan kwam de bijbelse Job werkelijk tot leven.

Nog veel aangrijpender bijvoorbeeld is het (achteraf gereconstrueerde?) relaas van een joodse man, dat na de brand in het joodse getto van Warschau, aan de vooravond van de grote Shoa, tevoorschijn kwam. (Ik heb helaas de herkomst van dit verhaal niet kunnen achterhalen.) Terwijl de wereld brandt en rondom de vlammen alles al rood kleuren, terwijl hij weet dat er geen ontsnappen meer is, roept hij, al schrijvend aan een afscheids-brief annex geestelijk testament de God van zijn vaders ter verantwoording. De toon van diezelfde gekrenkte liefde is hoorbaar. Die schreit hier ten hemel en elke lezer en luisteraar kan niet anders dan meeschreien. En toch blijft ook hier uiteindelijk het 'positief saldo' "De Naam des HEREN zij gezegend!".

Daarom lijkt het mij ook niet juist - zoals Ellen van Wolde doet - enigszins denigrerend te spreken over 'de standaardformule van het geloof', waarmee het be-

ruchte citaat bedoeld is ‘De HEER heeft gegeven, de HEER heeft genomen. De naam van de HEER zij gezegend.’ Dat mag in het christendom geleid hebben tot een berustende aanvaarding die is gedogmatiseerd en gesteriliseerd, in het joodse denken getuigt die zin toch veeleer van een soort koppigheid, waarmee een mens vasthoudt. De Naam moet en zal gezegend, voor alles en boven alles, wat er ook gebeurt. Als de Naam van de HEER door zijn kinderen niet meer gezegend wordt, wie zal het dan doen? Het is eenzelfde uitdagende vertrouwelijkheid van de mens jegens zijn God, als in een aantal psalmen hoorbaar is: ‘moeten de doden u soms loven? Het stof u prijzen?’. Alleen wij kunnen dat! Van ons moet U het hebben!

Het is vanwege deze, in mijn ogen typisch joodse wijze van ‘verborgen omgang’, die ons christenen niet eigen is, dat ook dit joodse geluid rondom het boek Job niet had mogen ontbreken. Maar men kan bijvoorbeeld ook de boeken van Elie Wiesel ter hand nemen.

## DE MACHT VAN HET VERHAAL

Veel van de ontwikkeling in het boek Job kan ons blijven dankzij de vorm waarin het is gegoten. Verhalen zijn en blijven de opslagplaatsen voor belangrijke lessen en wijsheden. Zoals ook van buiten geleerde liedteksten die functie hebben. Bij veel verhalen geldt: in de bijzonderheden van deze mens met deze naam worden dingen over óns gezegd. Wij zouden die mens kunnen zijn. En wij beseffen dat veel sneller dan wanneer het ons in algemene, generaliserende waarheden was voorgehouden.

Dit wordt door velen als de kracht van de Schrift gezien. Het is een verhalenboek! Een tijd lang is het verhaal onder de in-

vloed van het rationalisme van de Verlichting beschouwd als stof voor alleen kinderen. Als ‘het zijn *maar* verhaaltjes’. De Schrift werd als sprookjesboek en fabeltjeskrant afgedaan, ook al omdat historisch onderzoek de wetenschappelijke betrouwbaarheid van veel feiten moest ontkennen.

De laatste jaren zien we een kentering. Verhalenvertellen is een officieel erkend beroep. Verhalenboeken vol oermythen, sprookjes, sagen en legenden worden weer erkend als basismateriaal voor culturen, beschavingen en religies. Op het moment dat ik dit schrijf is ds Nico ter Linden zojuist met zijn boek, waarin hij de bijbel navertelt, *Het verhaal gaat...*, gearriveerd op de eerste plaats van de Nederlandse boeken-toptien. (Non-fictie weliswaar. Voor veel mensen zijn de bijbelverhalen nog steeds allereerst geschiedenis. Maar naarmate de historische betrouwbaarheid steeds minder een hoofd- of halszaak wordt, komt er meer zicht op de literaire, mythische en verhalende kleuren.)

Mijn generatie (de huidige midden-generatie) zegent nu weer de opvoeding in huis en op school, waar veelvuldig het bijbelverhaal werd verteld. Bagage voor je leven! Opslagplaats van wijsheid, van het *humanum*, van gerechtigheid. Kortom, verhalen om mee te leren leven.

Zo heeft ook Israel verhalen gehoord, gebundeld en bewaard aan de basis van zijn bestaan. Verhalen, waarin roeping en bestemming van elke mens verteld worden. In verhalen over die éne horen we alles over ons allen. De Schrift leert ons de weg gaan van het bijzondere naar het algemene. Waar de christelijke traditie heeft leren preken, theologiseren en dogmatiseren met algemene waarheden, heeft de joodse traditie er vooral in uitgeblonken de oude verhalen met nieuwe verhalen uit te leggen. Zo is het leerhuis een plek, waar het ene

verhaal nog steeds het andere verhaal oproept. Tot en met mijn eigen levensverhaal van vandaag.

Deze rehabilitatie van het verhaal vormt ook de basis voor de cyclus, waarvan verslag gedaan is in de bundel *De verhalen rond de aartsvaders*. Hierbij nog een korte kanttekening: dit boek kent hoofdzakelijk theologische inleidingen van hoog gehalte. Namen als Chana Safrai, Karel Deurloo, Niek Schuman staan voor vakwerk. Bovendien zijn zij in staat anderen voor hun vak te enthousiasmeren. Maar bij de keuze voor de inleiders is, anders dan bij Job, voorbijgegaan aan de accenten die bijvoorbeeld een Eugen Drewerman bij Genesis heeft gelegd in diepte-psychologische zin, evenals Jan Fokkelman dat gedaan heeft in literaire en psychologisch-spirituele zin.

## DE VIERINGEN

De vieringen laten zich moeilijk in een beschouwing vangen. Je 'moet erbij geweest zijn', zoveel is duidelijk. Want de zorgvuldigheid die is betracht bij de samenstelling, is uitermate zichtbaar aan het resultaat. De thematisering is zeer bewust en doordacht aangebracht. De hoofdlijnen van de inleiders komen, verwerkt in woorden en noten, in taal en beweging, in poëzie en proza, terug. Geraapt en verzameld van vele plaatsen. Dat is de sterkte, maar ook de zwakte ervan. Achter dergelijke vieringen schuilen ook weer hele 'verhalen', diepe gedachten en discussies. Blijft er dan nog ontspannenheid genoeg over voor het feestelijk vieren? Wordt de inspanning van het leerhuis bekroond, of moet ons intellect ook hier nog zich het meest aangesproken voelen?

Tevens rijst ook nog een andere vraag: moet in een viering alles wat er wordt ge-

zongen, gebeden en gezegd elkaar bevestigen en versterken? Of is een viering ook geschikt om contrasten en zelfs dissonanten hoorbaar te maken? Een voorbeeld: in één van de vieringen rond Job is een hele serie klassieke ( cliché-matige) godsbeelden vorm gegeven met een kenmerkend lied, gebed, gedeelte proza of poëzie. Dat levert een 'liturgisch pantheon' op én de vraag, of zoiets werkt. Vooronderstelt een werkelijke viering niet een keuze vooraf? Zoals een man - om ook maar een cliché te gebruiken - alleen een feestje viert met de vrouw van zijn keuze, en niet met allerlei 'soorten' vrouwen. Een dergelijke vorm van liturgie roept opnieuw discussie, en daarmee een leerhuis-situatie op.

Niettemin blijf ik de veelheid van teksten en liederen die hij hier bijeen zijn gebracht bewonderen. Ieder, die zich in de bijbelboeken verdiept, en aan diensten daarover vorm moet geven, kan hier rijkelijk putten en wordt zelfs nog op andere, verdere gedachten gebracht. (Ook al kwam bij mij de wel al bejaarde anecdotische opmerking boven: 'Gij hebt van mijn huis een Oosterhuis gemaakt!'). In de keuze van liederen, teksten en gebeden waren de samenstellers misschien eenkenniger dan in hun gedifferentieerde keuze van de inleiders, maar beiden samen hebben geleid tot een resultaat dat er wezen mag. Dat vond ook de Kampense uitgever Kok, die beide delen in respectievelijk 1995 en 1996 het licht deed zien.

---

# WAT IS RELIGIE?

## DE VISIE VAN DE INDOLOOG G. OBERHAMMER

---

*Desiree Berendsen*

‘Volgens mij komen alle godsdiensten op hetzelfde neer, of je het nu over God of Allah of Yahweh hebt. Dat er verschillende godsdiensten zijn, komt door de verschillende culturen waarin die godsdiensten bestaan.’

‘Dat ben ik niet met je eens. Er bestaan toch ook Nederlandse boeddhisten of Aziatische christenen? Volgens mij is iedere religie een poging om antwoorden te geven op belangrijke vragen die iedereen zich wel eens stelt, bijvoorbeeld of er leven is na de dood, of waarom er kwaad is in de wereld, of hoe je om hoort te gaan met andere mensen en met de natuur. De verschillende religies geven heel verschillende antwoorden op die vragen. Bovendien geven niet alle religies antwoord op dezelfde vragen.’

‘Ja daar zit ook wel wat in. Maar in alle religies zijn mensen gericht op iets buiten de waarneembare werkelijkheid, en die overeenkomst lijkt me belangrijker dan alle verschillen.’

En zo verder.

### RELIGIE-THEORIE

Misschien is het vanwege het ontstaan van de multi-culturele samenleving, of vanwege de toegenomen mogelijkheden om andere culturen te bezoeken, dat veel mensen in onze tijd zich bezighouden met de vraag wat nu eigenlijk de overeenkomsten en verschillen tussen de vele religies zijn. Ook steeds meer godsdienstfilosofen en godsdienstwetenschappers houden zich

daarmee bezig en stellen een religie-theorie op, dat wil zeggen een theorie over de vraag wat godsdienst nu eigenlijk is, en wat de betekenis is van de verschillende religieuze tradities. Zijn alle godsdiensten manifestaties van één wereldgodsdienst?

Of bieden de verschillende religieuze tradities allemaal verklaringen van een gedeelte van de werkelijkheid? Of zijn de verschillende godsdiensten even zoveel verschillende manieren om de werkelijkheid te begrijpen en te verklaren?

In de theologie wordt vaak ofwel nagedacht over religie als een algemeen menselijk verschijnsel, ofwel de inhoud van de verschillende religieuze tradities vergeleken. Theorieën die inzetten bij religie als een algemeen menselijk verschijnsel zien haar vaak als een noodzakelijk element in het leven van mensen; theorieën die daarentegen de vergelijking tussen de verschillende tradities als uitgangspunt nemen, komen vaak tot het gezichtspunt dat verschillende godsdiensten verschillende manieren zijn om de werkelijkheid te begrijpen. Het blijkt erg moeilijk om beide benaderingen met elkaar te verbinden. Soms worden echter pogingen ondernomen dit toch te doen. Iemand die een religie-theorie ontwikkelt waarin de inhoud van de godsdiensten onlosmakelijk met de structuur van het menselijk bestaan verbonden is, is de Oostenrijker Gerhard Oberhammer. Oberhammer is een Weense indoloog, die met name hindoeïstische heilssystemen bestudeert. Hij is katholiek, en door de confrontatie van zijn geloof met dat van anderen is hij

zich gaan afvragen wat godsdienst nu eigenlijk is. Zijn religie-theorie bestaat uit twee onderdelen. Enerzijds beschrijft hij de 'transcendentale structuur' van het mens-zijn op grond waarvan religie mogelijk is. Transcendentiaal betekent 'ten grondslag liggend', en de transcendentale structuur van het menselijk bestaan is dus de structuur die ten grondslag ligt aan het mens-zijn. Anderzijds probeert hij die structuur ook concreet te maken door te laten zien hoe religieuze tradities in verschillende culturen ontstaan en hoe de inhoud van die tradities zich verhoudt tot de structuur van het menselijk bestaan. Een cruciaal begrip hierbij is 'mythisering', dat Oberhammer gebruikt om verder te komen dan alleen het beschrijven van de structuur van het menselijk bestaan. In wat nu volgt wil ik eerst laten zien hoe hij met het begrip 'mythisering' de verschillen tussen de concreet bestaande religies verklaart. Vervolgens ga ik in op Oberhammers opvatting over de structuur van het menselijk leven en de rol van religie daarbinnen.

## MYTHISERING: ERVARING EN TAAL

In alle menselijke culturen bestaan religieuze tradities. Een religieuze traditie vindt haar oorsprong in de ontmoeting van mensen met 'het andere', en in de vertaling en verwoording van die ontmoeting naar het concrete leven. Iedere mens leeft per definitie onder andere omstandigheden dan elke ander. Daarom vindt iedere ontmoeting in een andere context plaats, en wordt die ook op andere wijze ervaren.

De verwoording van de ontmoeting met het transcendente noemt Oberhammer 'mythisering'. De term 'mythisering' drukt het vitale belang van de taal uit voor die ontmoeting. Mensen leven in taal, stelt Oberhammer, in navolging van Heidegger.

Ervaring en verwoording zijn dan ook niet van elkaar los te maken. Alles wat je ervaart, ervaar je 'in taal'. Taal is niet iets waarin mensen achteraf hun ervaringen onder woorden brengen; ervaring zonder taal is helemaal niet mogelijk. De menselijke werkelijkheid is daarom 'mythisch', wat inhoudt dat zij slechts in taal ervaarbaar en uitdrukbaar is. Dat geldt voor de ervaring van concrete dingen, maar het is vooral van toepassing op abstracta. Abstracte zaken bestaan namelijk alleen maar voorzover ze in taal uitdrukbaar zijn. De ontmoeting met het transcendente is een voorbeeld van zo'n abstracte ervaring, maar ook de eigen dood, die alleen in de voorstellingswereld van het individu en in het spreken erover bestaat.

Op grond hiervan zou mythisering beschouwd kunnen worden als de vertaling van de ervaring van het transcendente binnen de gemeenschappelijke context van een traditie. Mensen drukken hun unieke ervaringen uit in een min of meer gemeenschappelijke taal. Het proces van mythisering ligt zo ten grondslag aan de verscheidenheid waarin ontmoetingen met het transcendente beleefd worden. Nog voordat er sprake is van een ervaring van het transcendente, bepaalt de traditie van het betreffende individu al zijn verhouding daartoe.

Oberhammer onderscheidt 'mythisch' scherp van 'mythologisch'. Mythologisch zijn de godenverhalen die zó ver los zijn komen te staan van de tot taal geworden ervaring, dat ze een eigen leven zijn gaan leiden en door de betrokkene als zelfstandige werkelijkheid worden opgevat. De Griekse godenwereld bijvoorbeeld correspondeert niet meer met onze werkelijkheidsbeleving, en daarom kan die wereld geen betekenis meer aan ons bestaan geven, en resteren alleen nog maar verhalen. Zodra een mythe de ervaringswerkelijkheid

dus geen betekenis meer geeft en als zelfstandige werkelijkheid een eigen leven gaat leiden, wordt het mythologie.

Mythisering beschouwt Oberhammer als de grond van het ontstaan van de verschillende religieuze tradities. Maar hoewel de beleving van het transcendente dus heel verschillend is, vanwege de talige traditie waarin die door elk individu wordt uitgedrukt, meent Oberhammer dat de wijze van ontmoeten van het transcendente altijd dezelfde is. Die hangt namelijk samen met de transcendentale structuur van het menselijk bestaan, die Oberhammer uitwerkt aan de hand van drie centrale begrippen: 'Ausgriff', 'Bei-sich-sein' en 'Jenseits des Seienden'. In het onderstaande zal ik deze begrippen bespreken.

## OBERHAMMERS MENSBEELD

In navolging van de katholieke theoloog Karl Rahner duidt Oberhammer de mens aan als 'Bei-sich-sein'. Hij bedoelt daarmee dat de mens een reflexief wezen is dat kan nadenken, en een innerlijk heeft waarin hij bij zichzelf kan zijn. Dat innerlijk is echter geen gegeven. Het staat in relatie tot iets 'van buiten' waarvan de mens afhankelijk is om tot zichzelf te kunnen komen. Deze dubbelheid beheerst Oberhammers mensopvatting: Openheid voor de ander (het Andere) is voorwaarde voor het tot-zichzelf-komen. De mens kan pas tot zichzelf komen door zijn gerichtheid naar buiten. Die gerichtheid noemt Oberhammer 'Ausgriff', een neologisme afgeleid van 'ausgreifen' wat zoiets als 'omvatten met de handen betekent'. De mens is echter niet op een willekeurig 'buiten' gericht. Het begrip 'Ausgriff' geeft ook aan dat de mens gericht is op een doel buiten de mens. (Ausgriff heeft ook de connotatie van 'boven zichzelf uitgrijpen'). Dat doel

wordt door Oberhammer aangeduid als 'Jenseits des Seienden', iets wat aan gene zijde van de concreet-waarneembare werkelijkheid ligt. Dit 'Jenseits des Seienden' móet wel aan gene zijde van de zijnden liggen, meent Oberhammer. Immers, als de mens zich slechts op iets concreets zou richten, zou hij daardoor volledig geobsedeerd raken en niet open kunnen staan voor andere ervaringen. Als een mens volledig op een ander gericht zou zijn (op een idool als een popster of voetbalheld bijvoorbeeld), dan zou er in zijn aandacht geen ruimte overblijven voor anderen die daarmee niets te maken hebben. Uit het feit dat er wel aandacht blijft voor iets anders, concludeert Oberhammer dat het object van die aandacht aan gene zijde van de werkelijkheid ligt. Omdat de mens zich niet op niets kan richten moet datgene waarop hij zich richt wel een 'niet-zijnde' zijn, in de zin van: iets wat aan gene zijde van de zijnden ligt.

Dankzij de Ausgriff kan ik andere mensen ontmoeten. Het Jenseits des Seienden waarop de mens in de Ausgriff gericht is, is onbepaald en brengt zo de openheid tot stand die ontmoeting met andere mensen mogelijk maakt. Maar zoals gezegd, die uitwendige gerichtheid heeft tegelijk gevolgen voor de verhouding van de mens tot zichzelf. Wanneer de mens in zichzelf opgesloten zou zijn, zonder anderen, maar ook zonder het Andere, zou hij niet in staat zijn tot innerlijkheid. Dit betekent dat de mens principieel een gemeenschapswezen is.

Het 'Jenseits des Seienden' vervult dus twee functies. Enerzijds maakt het mogelijk dat mensen elkaar ontmoeten; het is, zegt Oberhammer, het onmisbare decor waartegen het leven zich afspeelt, het is de horizon ervan. Anderzijds kan een mens het 'Jenseits des Seienden' ook ontmoeten.

## DE ANDER EN HET JENSEITS

De wijze waarop een mens het transcendente ontmoet is dezelfde als die waarop een mens een ander mens ontmoet. Dit is voor Oberhammer van groot belang. Hij onderzoekt eerst wat er gebeurt als een mens de ander ontmoet om op grond daarvan iets te kunnen zeggen over de ontmoeting met het transcendente, het 'Jenseits des Seienden'.

We zagen in het bovenstaande dat voordat er sprake is van een concrete ontmoeting met een andere mens, de mens al gericht is op het andere dan zichzelf. Als op een bepaald moment een ander zich aan hem meedeelt, kan hij door die ander getroffen worden. De ander komt als het ware bij hem 'binnen' en dat kan alleen omdat hij al op die ontmoeting was aangelegd.

Vervolgens, als er sprake is van echt contact, verhoudt iemand zich niet alleen tot de persoon die hij ontmoet, maar ook tot het 'Jenseits des Seienden'. In de ontmoeting met de ander ontwaart de mens iets daarvan. En omgekeerd geldt zoals we al zagen hetzelfde: een ontmoeting met het 'Jenseits des Seienden' maakt het ontmoeten van de ander mogelijk, omdat wat zich aan gene zijde van de zijden bevindt ervoor zorgt dat de mens zich openstelt voor ontmoeting. Daardoor verhoudt een mens zich in de ontmoeting met anderen altijd ook tot het 'Jenseits des Seienden' zelf.

## HET JENSEITS EN DE MYTHISERING.

Omdat het 'Jenseits des Seienden' het doel is waarop de mens in zijn bestaan steeds gericht is, is een ontmoeting met dat doel een ervaring van *heil*, in de letterlijke betekenis van 'heelmaking'. Het is de meest 'hele' ervaring die een mens kan hebben.

Een mens kan zich alleen tot het

theorie voor mijn (protestantse) theologie. Oberhammer biedt nieuwe perspectieven voor het denken over God. Met name één van de meest intrigerende vragen betreffende Zijn bestaan, namelijk hoe het mogelijk is dat Hij enerzijds niet tot onze wereld behoort, maar anderzijds toch handelend in onze wereld aanwezig is, krijgt bij Oberhammer nieuwe scherpte. Oberhammer wil zich bewust zich niet bezighouden met de inhoud van de openbaring in de verschillende tradities. Die laat hij aan theologen over. Toch is wat hij over het transcendente beweert veelzeggend. Het transcendente, het 'Jenseits des Seienden', is tegelijkertijd datgene wat de mens kan ontmoeten en datgene wat die ontmoeting mogelijk maakt. Vertaald naar de christelijke dogmatiek: God is tegelijkertijd schepper én bondgenoot. De mens leeft tegen de horizon van het 'Jenseits des Seienden': dat is vergelijkbaar met de overtuiging dat de mens leeft in Gods schepping. Tevens kan de mens het 'Jenseits des Seienden' ontmoeten. Dat betekent dat een mens in zijn leven het bondgenootschap met God kan ervaren. Enerzijds doordat hij in een ander iets van het Andere kan zien, anderzijds doordat een ontmoeting met het transcendente op eenzelfde manier plaatsvindt als een ontmoeting met een ander, en zelfs slechts via de omgang met medemensen tot stand kan komen.

Deze combinatie van de ontmoeting met het 'Jenseits des Seienden' met de ontmoeting met medemensen maakt godsdienst bij Oberhammer tot iets sociaals. Dat komt ook tot uitdrukking in de rol die hij toekent aan de 'mythisering'. Hij probeert daarmee de veelheid aan religieuze tradities te verklaren zonder de ene bij voorbaat boven de andere te stellen. Het 'Jenseits des Seienden', God, heeft pas betekenis voor zover het iets met het leven van mensen onderling te maken heeft.

Deze manier waarop Oberhammer over ontmoeting praat, geeft zijn theorie trouwens 'Levinassiaanse' trekjes.

Oberhammer heeft een mooie visie op de verhouding tussen God en mens. De mens is open voor ontmoeting met andere mensen doordat hij gericht is op God. God(sdienst) veroorzaakt geen beklemmende visie of starre blik, maar juist het tegenovergestelde, namelijk openheid. Doordat de mens gericht is op iets buiten de waarneembare wereld, is hij ook open voor alle mogelijke mensen en dingen binnen deze wereld en voor zichzelf. De blikrichting naar buiten geeft ruimte voor openheid naar binnen. Dat te benadrukken is de verdienste van deze manier van denken over godsdienst.

## TWEDE ONTMOETING

'Ja, ja, dat is wel een mooie theorie die hier te berde gebracht wordt, maar onze vragen zijn niet beantwoord. Ik zei in het begin dat ik dacht dat alle godsdiensten in wezen hetzelfde waren. Dat zegt Oberhammer ook, maar hij beweert vooral dat iedereen in wezen religieus is. Dat is niet mijn uitgangspunt.' 'Nee, het mijne ook niet. Mijn vertrekpunt was dat alle mensen wel eens nadenken over de zin van het leven. 'Wat ik trouwens wel goed vind is de manier waarop het begrip mythisering wordt uitgewerkt: dat iedereen in wezen eenzelfde ervaring heeft, maar dat de verschillende tradities ervoor zorgen dat die allemaal op verschillende wijze worden uitgedrukt. Daar zit wat in.'

'Ach man, wat heb je er nou aan te constateren dat de ervaring met het transcendente 'in wezen' overal hetzelfde is, als de uitwerkingen toch steeds totaal verschillend zijn.' 'Dat je met elkaar in gesprek kunt komen bijvoorbeeld, op basis van die gemeenschappelijkheid.' 'Dat kan volgens

mij ook door te constateren dat je in zekere zin dezelfde vragen hebt als je buurman. Kun je ook met hem praten als ie per ongeluk helemaal niet gelovig is. Volgens mij hoef je niet perse bij antwoorden te beginnen.'

## TEN SLOTTE

De religie-theorie van Oberhammer heeft als uitgangspunt dat de mens een religieus wezen is. Religie is geen manier van naar de werkelijkheid kijken naast andere, maar vormt de basis van waaruit de mens de wereld beschouwt. Zoals één van de gesprekspartners al opmerkte, benadruk je zo als vanzelf de overeenkomsten tussen de verschillende religieuze tradities. De verschillen daartussen worden naar de achtergrond verschoven. Primair is de mens religieus, secundair is hij hindoe, moslim of christen. In de uitwerking van het begrip 'mythisering' laat Oberhammer zien dat er verschillende godsdiensten zijn, maar tegelijkertijd blijven de tradities dicht bij elkaar, als iets dat bij het mens-zijn hoort.

Een voordeel van deze benadering is, dat er een basis voor 'interreligieuze dialoog' is. Als religie bij het menselijk bestaan hoort zoals ademen bij het leven, hebben de verschillende godsdiensten met dit éne gegeven al meer gemeenschappelijk dan alles wat hen scheidt. Een vriend van Oberhammer, kardinaal König, zegt het zo: 'Im Grunde geht es immer wieder um den Menschen in seiner Einheit und in seiner kulturellen Vielfalt, der gerade auf dem Boden der Religion das Gemeinsame stärker erkennen läßt als das Trennende.'

Maar het uitgangspunt is tegelijk problematisch. Een nadeel van de opvatting dat de mens een religieus wezen is, is dat humanisten, atheïsten, agnosten en anderen die zich ongelovig noemen hierdoor niet

overtuigd zullen worden. Ze vallen zelfs, strikt genomen, buiten Oberhammers opvatting van menszijn. In elk geval rijst de vraag of een humanist zijn natuurlijk-religieuze aard niet verloochent. Oberhammer lijkt dat te bevestigen: zo iemand leeft niet overeenkomstig zijn eigen aard. Je zou deze conclusie de prijs kunnen noemen die hij betaalt voor zijn omvattende theorie. Die prijs is mij te hoog. Als het mogelijk is om op basis van gemeenschappelijke religiositeit in gesprek te komen met anders-gelovigen, is het dan niet mogelijk om op basis van gemeenschappelijke menselijkheid in gesprek te komen met niet-gelovigen? In een geseculariseerd land als Nederland lijkt me dat minstens even belangrijk als de 'interreligieuze dialoog'.

Oberhammer wil een omvattende religie-theorie ontwikkelen, in een respectabele traditie overigens. Alle godsdiensten moeten erin passen, zodat op grond van die theorie een gesprek tussen vertegenwoordigers uit alle religieuze tradities mogelijk is. De keerzijde van omvattende verklaringen en theorieën is, dat er altijd groepen buiten de kaders vallen. Alles binnen de kring brengen heeft tot gevolg dat je wat buiten de kring is niet meer ziet. Misschien is het inderdaad beter, zoals een van de gesprekspartners opperde, om in te zetten bij vragen die mensen gemeenschappelijk hebben. Samen vragen in plaats van elkaars antwoorden vergelijken - wellicht leidt dat tot interessantere gesprekken.

## Literatuur:

G. Oberhammer, *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Tradition*, Wenen 1987.

G. Oberhammer, *'Begegnung' als Kategorie der Religionshermeneutik*, Wenen 1989.

---

## DE BROEK VAN PYTHAGORAS:

---

### *God, fysica en de strijd tussen de seksen*

In de exacte wetenschappen zijn minder vrouwen dan mannen actief. Waarom zou dat zo zijn? Heeft het iets te maken met de status die aan wiskunde en theoretische natuurkunde verbonden is? Wat kan ons de geschiedenis leren?

MARGARET WERTHEIM

Margaret Wertheim is een Australische wetenschapsjournaliste die nu in New York woont. Zij heeft voor veel verschillende bladen geschreven over wetenschap en technologie, o.a. voor *Vogue*, *Elle*, *Lingua Franca*, *Zygon* en *Omni*. Ook heeft zij verschillende programma's voor radio en tv gemaakt.

Haar boek *Pythagoras' Trousers: God, Physics and the Gender Wars* verscheen oorspronkelijk in 1995 (Random House), en werd in 1996 door de John Templeton Foundation bekroond als een uitstekend boek over geloof en wetenschap. Sindsdien zijn een Italiaanse vertaling en een Engelse paperback geproduceerd. Op 6 maart wordt haar aan de VU de Nederlandse vertaling, gemaakt door George Beekman, aangeboden.

DE BROEK VAN PYTHAGORAS

Pythagoras was een Griek met een hang naar oosterse religies. Vandaar dat hij naar Perzisch gebruik een broek ging dragen. Voor hem en zijn volgelingen was wiskunde niets minder dan de studie van het goddelijke.

Ook in onze tijd spreken natuurkundigen soms over de geest van God die zij op het spoor zouden zijn. Die verbinding is door de eeuwen heen telkens weer gelegd.

In de natuurkunde en de wiskunde zijn er veel minder vrouwen dan mannen - onder de studenten, promovendi en hoogleraren. Ook in vergelijking met de scheikunde blijft de natuurkunde achter. Hoe komt dat? Wat voor beeld van de exacte wetenschappen speelt daarbij een rol?

Volgens Margaret Wertheim heeft de ondervertegenwoordiging van vrouwen te maken met *de broek van Pythagoras*. Het gaat haar niet om broeken of jurken, maar om de verbinding van exacte wetenschap met religie, de verbinding van het mathematische met het mystieke. Dezelfde culturele krachten hebben in beide domeinen vrouwen uit de buurt van centra van kennis, en daarmee van macht gehouden.

Deze uitdagende visie ontwikkelt Margaret Wertheim in haar zeer grondig gedocumenteerde culturele geschiedenis van de natuurwetenschappen. Zij zal deze ook verdedigen in een lezing op 6 maart a.s., bij het verschijnen van de Nederlandse vertaling van haar boek.

PROGRAMMA

19.30 Opening

\* Aanbieding van de Nederlandse vertaling *De broek van Pythagoras* door Robbert Ammerlaan, uitgeverij Anthos.

\* Lezing door Margaret Wertheim, *Physics, Faith and Feminism*

\* Thee/koffie

\* Korte reacties van mevr.dr. I.H. Stamhuis, wetenschapsgeschiedenis, prof.dr. W.B.

Drees, theologie en natuurwetenschap, dr.

M. Kapteijn, instituut voor didaktiek

\* Discussie.

21.45 Einde

De lezing en discussie zijn in het Engels.

De avond wordt voorgezeten door prof.dr.

E. Boeker, Rector Magnificus van de Vrije Universiteit.

Aanmelden bij het secretariaat van het Beziingscentrum,

De Boelelaan 1115, 1081 HV Amsterdam;

tel. 020 444 5670; fax 020 4445680;

email I.Maassen@dienst.vu.nl

---

## HUMANS AS CREATIVE CREATURES: RELIGION IN THE LIGHT OF BIG HISTORY

---

Symposium op donderdag 20 maart 1997

*'Human evolutionary history, the human brain and human survival are enveloped by*

Fred Spier benadrukt de vele praktische problemen die mensen moeten oplossen. *'Living together creates problems. People continually seek to solve them, and in so doing create new ones.'* Hij is chemicus en antropoloog, werkzaam bij de Amsterdamse School voor Sociaal Wetenschappelijk Onderzoek, waar hij met anderen het initiatief heeft genomen tot een 24-delige collegeserie die de geschiedenis van onze werkelijkheid vanaf de oerknal tot heden behandelt. Hij promoveerde in 1992 op een studie naar religieuze regimes in Peru, vanaf de eerste jagers-verzamelaars tot 1991. Onlangs verscheen van hem *The Structure of Big History: From the Big Bang until Today* (Amsterdam University Press, 1996), waarin hij een begrippenapparaat voor 'world history' probeert te ontwikkelen, een aantal opeenvolgende regimes in de ge-

schiedenis van onze werkelijkheid beschrijft, en ingaat op de wisselwerking tussen ecologische en culturele ontwikkelingen.

Reacties op deze inleidingen, van denkers die op eigen wijze bezig zijn met de plaats van de mens in 'big history', worden gegeven door prof.dr. Peter Kloos, hoogleraar Culturele Antropologie aan de Vrije Universiteit, en professor dr. Luco J. van den Brom, namens de Nederlandse Hervormde Kerk hoogleraar dogmatiek en christelijke ethiek aan de Rijksuniversiteit Groningen.

Vanaf 13.00 is er koffie bij de zaal; het symposium duurt van 13.15 tot 17.00. De lezingen en discussie zijn in het Engels. Het symposium heeft plaats in het Auditorium in het hoofgebouw van de Vrije Universiteit.

---

## VERSCHIJNT BINNENKORT:

---

*De mens: meer dan materie? Religie en reductionisme*, redactie Willem B. Drees; Kampen 1997.

Op heel verschillende manieren kunnen wij over mensen praten. Wij zijn personen die de werkelijkheid beleven, die opvattingen hebben over goed en kwaad, mooi en lelijk. Maar ook zijn wij bepaald door onze opvoeding en onze ervaringen, door onze hersenen en onze evolutie. Zo'n benadering lijkt 'reductionistisch', alsof de mens niets meer zou zijn dan materie, de werking van onze hersenen, een product van evolutie. In *De mens: meer dan materie? Religie en reductionisme* wordt het begrip 'reductionisme' verhelderd. Ook gaat het om de verhouding van psychologie en neurowetenschappen. Vooral wordt echter gedacht over de gevolgen van een door de empirische wetenschappen gekleurde benadering van mens, moraal en religie. Verschil van mening wordt daarbij niet uit de weg gegaan.

Bijdragen in de bundel zijn van de Amerikaanse theoloog Philip Hefner, Gerald Russel-  
man, de theoloog Cees van der Kooi, de filosofen Henk Geertsema, Peter Kirschenmann,  
Wim van der Steen, Bas Jongeling, en de psychologen Huib Looren de Jong en Maurice  
Schouten. Redacteur en mede-auteur is Willem B. Drees. Hij schreef o.a. *Van Niets tot Nu:  
Een wetenschappelijke scheppingsvertelling* (november 1996).

Omvang: circa 256 pp.; Prijs: circa fl. 45,00 ; prijs voor leden van de Vereniging  
'Bezinningscentrum' fl. 37,50 Het boek verschijnt in de reeks *Studies over levensbeschou-  
wing, wetenschap en samenleving* van het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit.