

Wetenschap bedrijven is iets heel anders dan het besturen van een wetenschappelijk bedrijf. Dat ervaart elke wetenschapper die in de universiteit bestuurder wordt: de wetenschap moet voor kortere of langere tijd 'vergeten' worden. Maar totaal 'vergeten' is natuurlijk onmogelijk. Dat blijkt ook uit de eerste bijdrage in dit nummer. Daarin benut de huidige rector-magnificus van de Vrije Universiteit, *prof.dr. T. Sminia*, inzichten uit zijn vakgebied, celbiologie, histologie en immunologie, voor een enthousiasmerende visie op de cohesie van een universitaire gemeenschap als die van de VU.

Meer dan twintig jaar na 'Auschwitz' ontstond er een 'theologie na Auschwitz', aarzelend, maar uitdagend zoekend naar de gronden voor het vertrouwen van het geloof. Toch werd er al vóór de 'theologie na Auschwitz' gedacht en geschreven over 'God, geloof en het concentratiekamp'. *Bettine Siertsema* neemt een specifiek genre van dit denken en schrijven onder de loep: memoires van Nederlandse, gelovige christenen over hun verblijf in 'het kamp' en over de vraag welke rol hun geloof daar speelde.

De eindtijd is 'in'. De nadering van het nieuwe millennium doet weliswaar op het eerste gezicht alleen de bezorgdheid wat toenemen over de vraag hoe 'onze' computers zich houden, maar de symboliek van het getal '2000' is zo krachtig dat er in deze dagen heel wat afgepraat en afgedacht wordt over de eindtijd. *Anton van Harskamp* denkt na over de vraag: waarom zijn wij bijna allemaal, gelovigen en niet-gelovigen, de één meer openlijk, de ander meer heimelijk, gefascineerd door de voorstellingen van het einde van onze wereld?

Vier, vijf, zes verschillende culturele denkbeelden kan ik in mijn hoofd meedragen, schrijft V.S. Naipaul ergens. Als er één schrijver is met een verbluffende ontvankelijkheid voor andere culturen is hij het wel. Maar dat die 'multiculturele' ontvankelijkheid een vlijmscherpe visie op de cultuur van het islamitisch fundamentalisme niet uitsluit, dat wordt gedemonstreerd in een beschouwend essay van *Bart Voorsluis*.

November vorig jaar verscheen in de reeks 'Interacties' van het Bezinningscentrum (Kok, Kampen) een boek van de econoom dr. A. Kouwenhoven: *Komt, koopt zonder geld en zonder prijs. Over markteconomie en sociale gerechtigheid*. Bij de presentatie van het boek op 17 november 1998 aan de VU was een van de sprekers *mr. J.P.H. Donner*, lid van de Raad van State. In dit nummer wordt de tekst van zijn rede afgedrukt.

Op 17 april vindt een studiedag plaats die als afsluiting dient van een leerhuis en viering project over het thema Apocalyps. Een beschrijving van de dag is aan het slot van dit nummer opgenomen.

Tenslotte: abonnees treffen bij dit nummer ook een giro aan waarmee ze de abonnementskosten kunnen voldoen. Stijging van de kosten maakt het helaas noodzakelijk om de abonnementsprijs te verhogen. Voor 'reguliere' abonnees wordt dat fl. 20,-, voor leden van de Vereniging voor CWO fl. 17,50.

T. Sminia

‘In deze tijd van ongekende technologische ontwikkelingen en vervagende grenzen wordt eens te meer duidelijk hoezeer landen en volken van elkaar afhankelijk zijn. De wereld lijkt steeds kleiner te worden. Ingrijpende politieke, economische en maatschappelijke veranderingen elders beïnvloeden ook ons land. Conflicten en onrust dringen snel door in het dagelijks leven.

In deze onzekerheid moeten wij onze weerbaarheid vergroten en onze kwetsbaarheid verkleinen door met overtuiging te blijven investeren in alles wat samenhang en evenwicht bevordert’.

Aldus de eerste zinnen van de troonrede van september 1998. Nog een citaat uit deze rede.

‘Een evenwichtige weerbare samenleving kenmerkt zich door goede verhoudingen tussen burgers, door verdraagzaamheid tussen burgers onderling en tussen bevolkingsgroepen. Verschillen geven kleur aan de samenleving maar mogen niet tot onoverbrugbare afstanden leiden. Gemeenschapszin en persoonlijke verantwoordelijkheid zijn beide nodig om antwoord te kunnen geven op de grote vraagstukken en uitdagingen van deze tijd. Veranderingen, dichtbij en ver weg, stellen hoge eisen aan onze weerbaarheid en het vermogen om cohesie in onze maatschappij te behouden en te versterken’.

De boodschap van de troonrede is vrij vertaald: ‘Deze tijd vraagt om evenwicht, weerbaarheid en cohesie’. Deze drie begrippen zullen van verschillende kanten worden belicht en als een rode draad door dit artikel lopen.

SYMBIOSE OF PARASITISME

Eén van de eerste colleges die ik als student biologie aan de Vrije Universiteit heb gevolgd was gewijd aan het thema symbiose. De betreffende docent heeft toen in geuren en kleuren en met behulp van aansprekende beelden uitgelegd wat symbiose is en hoe veelvuldig het voorkomt. Symbiose, het samenleven van organismen, kent velerlei verschijningsvormen en leidt altijd tot wederzijds voordeel. Tegenwoordig zouden we zeggen: symbiose is een win-win situatie. Een college om nooit te vergeten. Het ging immers niet alleen over de vraag hoe dierlijke of plantaardige organismen samenleven, maar ook, zij het min-

der expliciet, over essentiële vragen die op onszelf en onze omgeving betrekking hebben. Als studenten hebben wij er intensief over gediscussieerd en ons afgevraagd of de kleine en grote wereld waarin wij leven ook zo in elkaar zit. Wij kwamen alras tot de conclusie dat er eerder sprake was van parasitisme (één van de partijen in het samenlevingsverband ondervindt daarvan na-deel, één van de partners verrijkt, groeit, bloeit en vermenigvuldigt zich ten koste van de ander), dan van symbiose en vroegen ons af hoe dat zou komen. De idealisten onder ons stelden de vraag of we dit zouden kunnen veranderen. Zouden we parasitisme kunnen omvormen tot symbiose? De voorlopige conclusie was dat je dat als eenling nauwelijks kunt, maar als groep, als hecht gezelschap, misschien wel. In ieder geval de moeite van het proberen waard om je daarvoor in te zetten. Met je medestudenten probeerde je dat. Is dat gelukt? Toentertijd vonden wij van wel. Wij waren in onze ogen echte wereld-

verbeteraars. Maar achteraf beschouwd moet geconstateerd worden dat wij niet echt objectief naar onze inspanningen en resultaten hebben gekeken. Misschien kwam dat door de geringe onderlinge samenhang of was het jeugdige overmoed? Toch mag gezegd worden dat je zonder die jeugdige overmoed en zonder dat idealisme niet ver komt. Gedrevenheid en idealisme, het met veel inzet streven naar gezamenlijk gewin, naar symbiose en evenwicht zijn onontbeerlijk voor verandering en vernieuwing.

SAMENBOUWEN

Na mijn opleiding ben ik benoemd als hoogleraar aan de faculteit der geneeskunde om onderwijs te geven en onderzoek te verrichten op het terrein van de celbiologie, de histologie en de immunologie. Celbiologie is de wetenschap die zich bezighoudt met de studie van de structuur en functie van lichaamscellen en de onderdelen (celorganellen) daarvan. Histologie is de wetenschap die zich bezighoudt met de studie van de structuur van cellen en weefsels in het lichaam¹. De histologie draagt bij aan een diepgaande en gedetailleerde kennis over de bouw, de fijnstructuur van het menselijk lichaam en vormt daarmee de basis voor het inzicht in het functioneren van het lichaam. Vanuit de cellen, de bouwstenen van het lichaam, wordt door interactie en intensieve communicatie het totaal opgebouwd tot een functioneel geheel.

In onderwijs en onderzoek heb ik leren ontdekken hoe indrukwekkend mooi een organisme, dus ook de mens, is opgebouwd. Nog altijd kijk ik met veel verwondering naar de bouw en functie van de levende natuur. Met name naar het samenspel van en de taakverdeling tussen de

ogenschijnlijk afzonderlijke onderdelen van een organisme en tussen afzonderlijke organismen. Voor onze samenleving en ons functioneren kunnen we veel leren van de natuur, van de wijze waarop organismen – maar ook cellen – met elkaar omgaan en met elkaar iets vormen. Laten we het voorbeeld van een ‘leger’ mieren nemen. In een mierenhoop lijken de mieren hun eigen weg te gaan, maar met z’n miljoenen vormen ze toch een echte gemeenschap, een mierenstaat. Zij kunnen daarbij ‘bergen’ verzetten.

WEERBAARHEID EN COMMUNICATIE

Wereldwijd wordt door een ‘leger’ van onderzoekers het immuunsysteem (afweersysteem), dus de weerbaarheid van dier en mens bestudeerd. De wetenschap die zich bezighoudt met het afweersysteem noemt men de immunologie². De taak van het afweersysteem is de verdediging van ons lichaam tegen micro-organismen zoals bacteriën, virussen en schimmels als ook tegen ontspoorde lichaamseigen cellen zoals kankercellen. Dagelijks komen wij, meestal zonder daarvan ziek te worden, met micro-organismen in contact. Dat komt omdat het menselijk lichaam over een selectief en effectief weerstandsvermogen beschikt. Deze weerbaarheid bestaat naast barrières als de huid en de slijmvliezen uit twee hoofdcomponenten: een niet-specifiek deel en een specifiek deel die ieder op hun beurt uit verschillende typen afweercellen en afweerstoffen bestaan. De afweercellen en afweerstoffen die met elkaar een intensief communicatienetwerk vormen, zorgen in een evenwichtig samenspel voor immuniteit. Het immuunsysteem beschikt over de unieke mogelijkheid potentiële ziekteverwekkers zeer specifiek te herkennen en daar tegen te reageren. Het

immuunsysteem is ook in staat de ontmoeting met ziekteverwekkers vast te leggen. Dit heeft tot gevolg dat bij een tweede kennismaking met hetzelfde materiaal het lichaam veel sneller en ook doelmatiger kan reageren. Hierop is het principe van het vaccineren gebaseerd. Tevens speelt het immuunsysteem een rol bij de normale weerstand tegen tumorontwikkeling. Dit proces noemen we *immunobewaking*: de cellen van het immuunsysteem surveilleren en houden alle andere cellen waaruit het lichaam is opgebouwd in de gaten. Als lichaamscellen ontsporen dan worden zij in principe door het immuunsysteem verwijderd. Naast deze levensbelangrijke kwaliteiten kan een uit balans geraakt immuunsysteem echter ook nadelige effecten hebben. Het afweersysteem kan hyperactief worden of op andere wijze niet-normale reacties vertonen. Het overreageren van het systeem geeft aanleiding tot verschillende typen allergische reacties (overgevoelighedsreacties) zoals astma en voedselallergie. Aan een groot aantal huidziekten, zoals eczeem en psoriasis, ligt ook een abnormale afweerreactie ten grondslag. Het afweersysteem is ook in staat eigen lichaamscellen aan te vallen. Het ontwikkelen van weerstand tegen lichaamseigen onderdelen (autoimmuniteit) leidt tot ziekten als chronische gewrichtsreuma en multipale sclerose. Voor een adequate weerbaarheid dient het afweersysteem in evenwicht te zijn, interne cohesie te vertonen.

Ons afweersysteem kan worden ingezet in de bestrijding van infecties en tumoren. Vanaf de beginjaren van de immunologie speelt de mogelijkheid tot versterking van de lichaamseigen afweer tot onze verbeelding. De vorderingen van ons inzicht in de bouw en werking van het immuunsysteem en de vele en snelle ontwikkelingen binnen

de biotechnologie geven hoop voor diverse therapeutische benaderingswijzen. De hoge verwachtingen die de immunologie gewekt heeft zijn echter nog steeds niet waargemaakt³. Misschien dat mede hierdoor er een onstuimige groei van een breed veld van 'alternatieve' benaderingswijzen (diverse diëten, vitaminepillen, anti-oxidantia e.d.) is opgetreden.

ACCEPTATIE EN EVENWICHT

Het 'hart' van het immuunsysteem wordt gevormd door lymfocyten, kleine ronde kleurloze bloedcellen. Deze cellen zijn uniek omdat zij, in tegenstelling tot alle andere cellen die het lichaam vormen, kunnen circuleren. Lymfocyten reizen via het bloed en de lymfe rond in ons lichaam⁴. Soms blijven lymfocyten op bepaalde plaatsen een tijd zitten. We noemen dat 'homing'. Het is opvallend dat ze juist op deze plekken goed gedijen. Daarna gaan ze beladen met nieuwe informatie en kennis verder. De migratie van lymfocyten is niet doelloos. Ze gaan zeer gericht naar bepaalde onderdelen van het lichaam. De lymfocyten beïnvloeden elkaar door fysiek contact en doordat zij signaalstoffen produceren. Zij communiceren als het ware voortdurend met elkaar en met andere cellen in hun omgeving. De ene cel zendt een signaal, een boodschap uit, de andere ontvangt deze boodschap niet alleen heel gericht (middels specifieke receptoren) maar reageert ook op het signaal. Als lymfocyten in contact zijn geweest met ziekteverwekkers, dan slaan ze de kennismaking op in hun geheugen. Er ontstaan geheugencellen. Deze cellen kunnen later voor een efficiëntere weerbaarheid zorgen, maar ook voor tolerantie, voor acceptatie⁵. Als deze tolerantie wordt doorbroken kan dat leiden tot afweer tegen het eigen lichaam (autoimmu-

niteit) of tot allergische reacties.

Het evenwicht in ons lichaam, dat noodzakelijk is voor een goed functioneren, wordt in stand gehouden door een optimale samenwerking van de cellen onderling en door tal van regulerende factoren. Deze factoren kunnen lokaal of op afstand worden gevormd. Een bekende groep van regelfactoren wordt gevormd door hormonale (endocriene) stoffen. Dreigt het evenwicht verstoord te raken, dan kan dat gecorrigeerd worden door positieve of negatieve feedback resp. stimulatie of remming. Cellen en factoren communiceren met elkaar waardoor het evenwicht weer hersteld kan worden. Er zijn tal van interne factoren, maar ook vele externe invloeden die het interne evenwicht uit balans kunnen brengen. Dat kan het geval zijn bij een extreme lichamelijke inspanning, een hoge werkdruk, groot verdriet, stress of een infectie. Onder dergelijke omstandigheden zijn we vatbaarder en worden we gemakkelijker ziek⁶.

COMMUNICATIE EN SAMENWERKING

Ik kom nog even terug op Prinsjesdag. Een griep epidemie in 1957 verstoorde ruw de voorbereidingen van Prinsjesdag. In dat jaar heerste de Hongkong-griep. Het ceremonieel vertoon rondom de openingszitting van de Staten-Generaal leek erbij in te schieten toen aan de vooravond van de Derde Dinsdag in september 480 soldaten door koorts geveld waren. Hun plaats kon ternauwernood worden ingenomen door anderen. De hevige griepaanval tijdens Prinsjesdag inspireerde de dichter Clinge Doorenbos tot het volgende gedicht:

Waarom, gewaarde ridders
Van de aesculapenslag
Virus- en bacilaanbieders
Maakt u ons zo A-griep-bang?

Wij zijn dankbaar voor het vele
Dat u voor ons allen doet,
En wij zien het A-griep-serum,
Met verlangen tegemoet.
Maar geleerde publicaties,
En berichten enzovoorts,
Zijn voor leken haast nog erger
Dan de derde-daagse koorts.

Zoals we in dit gedicht lezen gaat het niet alleen om weerstand, om weerbaarheid, maar ook om angst en communicatie. Angst kan ons lichamelijke evenwicht bedreigen en daarmee een voedingsbodem zijn voor ziekten⁷. Een optimaal werkend immuunsysteem communiceert goed. Het spreken in voor anderen begrijpelijke taal is een sine qua non voor een goede samenleving. Het bevordert de interactie, het wederzijds begrip en daarmee de cohesie. Als er geen begrijpelijke interactie is leidt dit tot chaos en wordt de toren van Babel niet afgebouwd.

Het kenmerk van moderne wetenschap is voortgaande specialisatie. Wetenschappers zijn er een meester in diep te graven en alles tot in de kleinste details uit te pluizen. Wetenschappers worden in hun opleiding weinig gestimuleerd om buiten hun eigen specialisme te treden, om in multidisciplinaire verbanden samen te werken. Dit leidt er vaak toe dat wetenschappers zich in hun eigen omgeving, in hun eigen individuele 'home', het meest op hun gemak voelen. Hoewel zo'n home - een goed micromilieu -, van groot belang is voor een goede vorming, kan specialisatie zover doorschieten dat wetenschappers elkaars taal niet meer spreken en niet langer over de juiste receptoren beschikken om elkaar te begrijpen, waardoor goede communicatie ontbreekt.

Voor de individuele wetenschapper wordt het steeds belangrijker en noodzakelijker om met anderen samen te werken en te weten dat je deel uit maakt van een gro-

ter geheel. In een groter geheel komen kennis, ervaring en talenten pas echt tot ontplooiing. De maatschappij vraagt om synthese van de verbrokkelde kennis, om symbiose en cohesie. In de wetenschappelijke opleiding en de opleiding tot onderzoeker is het daarom essentieel dat naast de kern-disciplines veel aandacht wordt geschonken aan de samenhang en geschiedenis van de wetenschappen, aan wijsgerige vorming en aan (vak)ethiek. Een brede academische vorming is voor verdere ontplooiing onontbeerlijk.

EEN STIMULERENDE HANGPLEK

Uit onderzoek, met name naar het immuunsysteem, weten we dat cellen en moleculen voor goed functioneren een eigen compartiment in het lichaam nodig hebben, een eigen home om het zo maar eens te zeggen. Het immuunsysteem bestaat uit vele (sub) compartimenten⁸. Cellen zoeken bij voorkeur die plaats op waar ze het best gedijen, waar hun mogelijkheden zo goed mogelijk tot expressie komen. Als cellen en moleculen van het immuunsysteem geen juiste plaats vinden raakt het evenwicht zoek en raakt het afweersysteem uit balans. Dit leidt tot verzwakte weerstand.

Bij mensen is er ook een grote behoefte aan een eigen plek op deze wereld. Een eigen plek thuis, op school, op de universiteit en daarbuiten. Een plek waar je jezelf kunt zijn, waar je lekker kunt 'rondhangen'. De jeugd is op zoek naar hangplekken. Een plek om elkaar te ontmoeten en onder elkaar te zijn. Beleidsmakers schrijven en discussiëren erover; er worden "hearings" en symposia aan gewijd. De vraag daarbij is: waar en hoe kunnen we zodanige voorzieningen treffen dat de jeugd zich positief kan vermaken en ontwikkelen. Is deze vraag een verschijnsel

van deze tijd? Geenszins. Niet voor niets had in vroeger tijden ieder dorp z'n eigen brink en iedere stad z'n eigen stadsplein. Hier trad 'homing' op, ontmoette men elkaar, niet alleen voor de handel maar ook om een praatje te maken en het laatste nieuws uit te wisselen. Zulke ontmoetingsplaatsen zijn essentieel voor cohesie, voor iedere echte, hechte gemeenschap.

Eén van de meest tot de verbeelding sprekende ontmoetingsplaatsen was en is in bepaalde streken nog steeds de leugenbank, de bank van de sterke verhalen. Leugenbanken zijn vaak versierd met volkswijsheden en levenslessen. Boven de leugenbank in West-Terschelling staat geschreven:

'Ik ben het wakend oog, mijn blik blijft rustig staren, gericht steeds over zee, let ik op de gevaren, en al wordt onder mij, van ouds af veel gelogen, aan hulp en redding ook, vindt men zich niet bedrogen'.

De leugenbank en het gebouwtje waar de bank tegen aan staat zijn er 'ter behartiging van het algemeen nut en ter bevordering van de gezelligheid'. Hoewel de leugenbank in de regel bevolkt wordt door de oudere garde, blijkt steeds vaker dat elke leeftijd behoefte heeft aan zo'n plek. Een plaats waar men zijn verhaal kwijt kan, waar geluisterd wordt, waar men elkaar ontmoet en waar informatie wordt uitgewisseld.

SAMENSPEL

De universiteit is van oudsher een belangrijke ontmoetingsplaats, een plaats waar docent en student elkaar iets te vertellen hebben en naar elkaar luisteren. De universiteit dient niet alleen een doelgemeenschap te zijn, waar gestreefd wordt naar kwaliteit in onderwijs en onderzoek, maar

ook een leefgemeenschap. En versterkt het één niet het ander? Wanneer er geen interne cohesie is gaat dit zeker ten koste van onderwijs en onderzoek. Iedere manager kan hierover meepraten. De Vrije Universiteit is in Nederland de enige campus-universiteit die in de stad gesitueerd is. Alle disciplines, alle faculteiten en diensten zijn gegroepeerd rond één plein. Dit zou een prachtige ontmoetingsplaats en een stimulerende hangplek kunnen en moeten zijn. Een plek waar men echt even blijft “hangen” en niet direct de neiging heeft naar een volgende wetenschappelijke bijeenkomst, een vergadering, een college of practicum of naar huis te rennen: onthaasting in de praktijk. Het zou dan ook goed zijn in en rond de gebouwen vele ‘leugensbanken’ te plaatsen. Wanneer ik het eerder genoemde begrip symbiose mag toepassen op de universiteit enerzijds en de studenten anderzijds, dan is zonneklaar dat zij ongelijksoortige wezens zijn die bij uitstek geschikt zijn om door goed samenspel en een goede cohesie wederzijds voordeel te behalen. De universiteit kan niet zonder studenten. Studenten vormen de kurk waarop de universiteit drijft. De universiteit heeft baat bij actieve studenten, een bloeiend studentenleven, bij florerende en bruisende studentengezelligheidsverenigingen en faculteits- en studieverenigingen. Zij heeft baat bij een plaats waar studenten uit faculteiten of van verschillende faculteiten elkaar kunnen ontmoeten, elkaar inspireren en met elkaar vriendschappen sluiten die hopelijk levenslang blijven bestaan.

De Vrije Universiteit ziet het als haar taak om studenten op te leiden tot breed inzetbare professionals met het oog op actieve deelname aan de samenleving. Het gaat daarbij om afgestudeerden met een degelijke vakkennis en een brede academische vorming, die zich wetenschappelijk en

maatschappelijk verantwoordelijk voelen, beschikken over een goed analytisch en reflectief vermogen, initiatiefrijk, creatief en zelfstandig zijn en zich (inter)nationaal in verschillende ‘settings’ gemakkelijk kunnen bewegen. Zij gedragen zich daarbij verantwoord en verantwoordelijk, opbouwen op ethisch valide wijze hun overtuigingen en handelwijzen en geven zich rekenschap van de gevolgen van hun handelen. Zij zijn zich daarbij bewust van de waarden, o.a. voortkomend uit de christelijke oecumenische traditie, die bij hun beslissingen impliciet of expliciet een rol spelen. Voor een dergelijk ambitieniveau is niet alleen een universitaire (vak)studie nodig maar is ook een brede academische en algemene ontwikkeling onontbeerlijk. Het gaat in de wetenschappelijke opleiding beslist niet alleen om degelijke vakkennis en vaardigheden.

EQ, SOCIALE VAARDIGHEDEN

Een hoog IQ vergezeld van veel kennis is een belangrijk entreebewijs. IQ-testen meten de cognitieve intelligentie, het abstract denkvermogen, de informatieverwerking, het redeneervermogen. Maar wat werkelijk bepaalt of we succesvol zullen zijn en of we volledig in de maatschappij staan, hangt ook af van andere factoren. Tegenwoordig worden deze factoren vaak samengevat onder het begrip ‘emotionele intelligentie’. Daarbij gaat het onder meer om kennis van eigen emoties, het hanteren van gevoelens van jezelf en anderen, empathie, het kunnen luisteren en aanvoelen en van de optimale benutting van je receptoren.

De maatschappij geeft de laatste jaren steeds vaker aan dat zij vindt dat afgestudeerden van het wetenschappelijk- en hoger beroepsonderwijs te smal zijn opgeleid; studenten zijn te veel vakspecialist

geworden. Ze hebben niet geleerd met vogels van diverse pluimage om te gaan, laat staan samen te werken. In de steeds complexer wordende maatschappij zijn naast gedegen vakkennis ook sociale en persoonlijke vaardigheden in toenemende mate belangrijk. Het is dan ook van belang dat studenten hun eigen grenzen leren kennen, goed kunnen communiceren, presenteren en in teamverband kunnen werken. Docenten spelen daarbij een belangrijke rol. Zij hebben een voorbeeldfunctie. Een hoge emotionele intelligentie is cruciaal voor het persoonlijke evenwicht. Ze is van groot belang om in de maatschappij volledig tot ontwikkeling te kunnen komen en een eigen plaats daarin te verwerven. EQ zorgt voor cohesie.

AANLEG EN OMGEVING

Uit laboratoriumonderzoek is bekend dat niet alleen de genetische aanleg, maar ook de omgeving waarin lichaamscellen zich ontwikkelen, waar de cellen 'homen', de uiteindelijke vorm en functie van onze lichaamscellen bepalen. Belangrijk hierbij zijn de interacties die cellen met hun directe omgeving hebben en de communicatie tussen cellen onderling. Cellen zijn in staat voor korte of langere tijd verbindingen aan te gaan en tal van signalen en stoffen af te geven, waarmee ze elkaar en hun omgeving beïnvloeden. Cellen stimuleren elkaar, helpen elkaar te overleven en vermenigvuldigen zich. Enerzijds zijn cellen in staat zelfstandig voort te leven, anderzijds hebben zij andere cellen nodig om tot volledige ontplooiing te komen. Cellen zijn net mensen. Een cel wordt wel gedefinieerd als de kleinste georganiseerde levende eenheid die in staat is tot een langdurig onafhankelijk bestaan. Wel dient de cel daarvoor in een geschikte omgeving te zijn, een

eigen 'home' te hebben. Tezamen vormen cellen gemeenschappen, een lichaam waarin elke cel haar eigen specifieke functie en aandeel heeft. De verschillende typen cellen kunnen met elkaar, in een situatie van evenwicht en cohesie, bergen verzetten en bijvoorbeeld het lichaam vrijwaren van ziektes.

Graag wil ik in dit verband de apostel Paulus aan het woord laten in een schrijven aan de burgers van Korinthe⁹. In dit schrijven wijst Paulus met het 'biologische' beeld van het 'lichaam' naar de opgaven voor de manier waarop we met elkaar om moeten gaan.

In een ieder van ons openbaart zich de Geest. Ieder heeft zijn eigen gaven om daarmee allen van dienst te zijn. Aan de één wordt een woord van wijsheid gegeven.

Aan de ander woorden van wetenschap.

Aan een derde het geloof dat bergen verzet.

Weer anderen schenkt Hij het vermogen om ziekten te genezen of wonderen te doen.

Ook wekt de Geest

in heel verschillende mensen

het visioen van de komende wereld,

en leert hen onderscheiden

wat recht is en wat slecht is,

en geeft hen vurige tongen om te getuigen

en taal om elkaar te verstaan.

Wij vormen tezamen één lichaam

en ieder afzonderlijk zijn wij

als ledematen.

En niemand kan zeggen tot een ander:

ik heb je niet nodig,

het oog kan niet zeggen tot de hand:

ik heb je niet nodig,

het hoofd kan niet zeggen tot de voeten:

ik heb je niet nodig.

Wij zijn niet allen toegerust

met dezelfde kracht.

Maar God heeft het lichaam zo gemaakt,

dat de minste leden de kostbaarste zijn.

Een tekst die eeuwen oud is en nog zo actueel, zo duidelijk, zo aansprekend. Misschien een illusie, een utopie. Maar dat mag niet zo zijn. Zowel in de wereld ver weg als dichtbij kunnen we er niet omheen dat we afhankelijk zijn van elkaar en elkaar echt nodig hebben. Dat we voor elkaar aanspreekbaar zijn, zorg voor elkaar dragen, communiceren, elkaar steunen, kortom een leefgemeenschap vormen. Een goede cohesie versterkt onze weerbaarheid.

Noten

1. Tobin, A.J., Morel, R.E., *Asking about cells*. Saunders College publishing 1997.
2. Benner, R., Van Dongen, J.J.M., Van Ewijk, W. en Haayman, J.J., (Eds.), *Medische Immunologie*, Bunge, Utrecht 1996.
3. Alexandroff, A.A., Robins, R.A., Murray, A. and Jams, K. Tumor immunology: false hopes – new horizons? *Immunol. Today* 19: 273-289, 1998.
4. Girard, J.P. and Springer, T.A. High endothelial venules (HEVs): specialized endothelium for lymphocyte migration. *Immunol. Today* 16: 449-457, 1995.
5. Weinen, H.L., Oral tolerance: immune mechanisms and treatment of autoimmune diseases. *Immunol. Today* 18: 335-342, 1997.
6. Compennolle, T. *Stress – Vriend en Vijand*, Lannoo, Tielt 1993.
7. *Ibidem*.
8. Sminia, T. en Kraal, G. Nasal-Associated Lymphoid Tissue, in: *Mucosal Immunology*, Ogra, P.L. et al, pag 357-364, Academic Press 1998.
9. Bewerkt door Huub Oosterhuis.

Concentratiekampmemoires als geloofsgetuigenis¹

Bettine Siertsema

Bijna steeds wanneer de veranderde theologische opvattingen van de laatste decennia ter sprake komen, wordt als medeoorzaak verwezen naar de Tweede Wereldoorlog, preciezer: naar het complex gebeurtenissen dat met de naam 'Auschwitz' aangeduid wordt. Vooral de idee van een God die zowel liefdevol als almachtig is, is voor velen door Auschwitz onhoudbaar geworden. Het heeft zo'n twintig jaar geduurd voordat de ervaringen uit de Tweede Wereldoorlog hun weerslag vonden in het theologisch discours. Een van de eerste boeken daarover was Ignaz Maybaums *The Face of God after Auschwitz* uit 1963. Daarvoor was echter ook al het een en ander geschreven over het geloof naar aanleiding van kampervaringen, namelijk in de memoires van gelovige mensen die een verblijf in het concentratiekamp hadden overleefd en getuigenis wilden afleggen van de betekenis die het geloof daar voor hen gehad had. In deze stichtelijke lectuur is geen prelude te vinden op de latere theologische ontwikkelingen. Gods aanwezigheid en betrokkenheid worden niet geproblematiseerd, integendeel.

In deze bijdrage concentreer ik me op die stichtelijke lectuur. Ik wil hier nagaan voor welke vragen de schrijvers zich dan wel geplaatst zien en welke antwoorden zij daarop gevonden hebben. Ik beperk me hier tot niet-joodse, Nederlandse geschriften. Van joodse gelovigen die in kampmemoires van hun geloof getuigen heb ik nog geen Nederlandse voorbeelden gevonden.

Joden werden in tegenstelling tot veel politieke gevangenen ook niet na een bepaalde tijd vrijgelaten, dus hun kans van overleven was alleen daardoor al veel kleiner.

De auteurs van gelovige memoires delen een algemeen christelijke achtergrond, al zijn er grote verschillen tussen de katholieke en de protestantse geschriften. Vooral in de boeken van protestantse signatuur tekenen zich duidelijk de contouren af van een spiritualiteit, zoals beschreven door H.R. Schlette onder de noemer 'vroomheid' ('Pietät')², met hier bovendien een calvinistische inkleuring. Elementen ervan zijn trouwens ook bij katholieke schrijvers te vinden. De kenmerken die Schlette noemt, zijn het geloof in een almachtige God als schepper en regisseur van het wereldgebeuren; overgave aan Gods besluiten en vertrouwen in de juistheid van die besluiten; de kenbaarheid van Gods bedoelingen met de wereld en met het individuele leven; geloof in de exclusiviteit en superioriteit van deze kennis vergeleken met andere geloofsleren; persoonlijke deemoed. Bovendien wordt de theodicee-vraag bijna altijd opgelost door te wijzen op de ondoorgrondelijkheid van God en zijn raadsbesluiten.

De meeste van de getuigende memoires, veelal kort na de oorlog verschenen, zijn in vergetelheid geraakt, maar enkele hebben ooit een groot lezerspubliek verworven. De bekendste zijn: J. Overduin: *Hel en hemel van Dachau* (1947) en Corrie ten Boom: *Gevangene en toch...* (1946).

Zeker niet minder bekend, maar van veel later datum is Floris Bakels: *Nacht und Nebel. Mijn verhaal uit Duitse gevangenis- en concentratiekampen* (1977). Een lijst van alle achttien onderzochte boeken is opgenomen aan het slot van deze tekst.

VERSCHILLEN TUSSEN DE KAMPEN

Van de Nederlandse memoires speelt het merendeel zich af in het 'Polizeiliches Durchgangslager Amersfoort'. De vrouwen hebben vooral ervaring met Vught en Ravensbrück. Ook Dachau neemt een belangrijke plaats in. Dachau was een kamp voor politieke gevangenen, waar relatief weinig joden en veel geestelijken terechtkwamen. Die laatste om vergrijpen als het op de kansel bidden voor de koningin of het voorlezen van een bisschoppelijke brief, maar ook om hulp aan onderduikers (niet alleen joden, ook soldaten die niet in krijgsgevangenschap wilden of mannen die zich aan de Arbeitseinsatz wilden onttrekken). Tot 1943 had 'de beestmensch Hoffmann' de leiding en lag de dagelijkse leiding grotendeels in handen van communistische politieke gevangenen, die het bijzonder voorzien hadden op priesters en predikanten. Vele gevangenen in die tijd getuigen dat zij van hun communistische medegevangenen veel erger te lijden hebben gehad dan van de SS. Eind december 1942 treedt er een opmerkelijke verandering op: er komt andere Duitse kampleiding, de willekeur en de mishandelingen verminderen aanzienlijk, en de levensomstandigheden verbeteren. De laatste maanden voor het eind van de oorlog zijn weer erg slecht.

Politieke gevangenen werden soms ook aangemerkt als 'Nacht-und-Nebel' gevangene. Zij verbleven vaak in verschillende kampen achter elkaar, zoals Natzweiler en Neuengamme, en er was geen contact met

thuis of met instanties als het Rode Kruis mogelijk, waardoor zij ook geen – vaak levensreddende – voedselpakketten ontvingen. In de praktijk betekende het een doodvonnis op termijn, maar zonder dat het schriftelijk vastgelegd was. Ze losten als het ware op in nacht en nevel.

Het verblijf in Amersfoort duurde meestal maar een paar maanden. Daarna volgde vrijlating of transport naar een Duits concentratiekamp. Hoewel mishandeling, honger en harde lichamelijke arbeid ook aan de orde van de dag waren, had het verblijf in Amersfoort een minder grimmig karakter dan elders, behalve voor de joden. Overduin constateert dat het in Amersfoort 'nog maar kinderspel' was en dat de behandeling van de joden in Amersfoort, die de andere gevangenen als bijzonder afschrikwekkend ervoeren, in andere kampen aan de 'gewone' gevangenen ten deel viel. Het lot van de joden was daar dan nog evenredig harder. Het is duidelijk dat een verblijf van een paar maanden in Amersfoort niet te vergelijken is met jaren in Dachau of Natzweiler. Wie de beschrijving van die Duitse kampen kent, moet bijvoorbeeld haast glimlachen als hij leest hoe Impeta zich in Amersfoort bladzijden lang druk maakt over de vraag of het vanuit zijn geloof nu wel of niet aanvaardbaar is het bevel tot buigen voor een S.S.-er op te volgen. Al was de ervaring evengoed vreselijk, en al zijn er ook heel wat slachtoffers gevallen, de overlevingskansen waren uiteindelijk veel groter. Aan Amersfoort zijn dan ook relatief veel memoires gewijd.

IN HET CONCENTRATIEKAMP BEROEPEN

De meerderheid van de hier onderzochte auteurs was predikant of priester. Zonder uitzondering vinden zij dat zij hun functie

ook in het kamp moeten uitoefenen, ja sommigen voelen zelfs dat zij speciaal door God in het kamp ‘beroepen’ zijn om de daar heersende geestelijke nood te helpen lenigen. Voor de priesters is het naast de geestelijke verzorging in gesprekken van belang dat zij de sacramenten kunnen toedienen.

En nu moet gij eens opmerken hoe *God werkt!* Geestelijke verzorging was absoluut verboden en uitgesloten in een concentratiekamp. Geen enkele geestelijke kon daar ooit toegang verkrijgen. En toch zag God daar vele zielen in bitteren nood. Nu, dan moeten maar wat predikanten gevangen genomen worden en daarheen vervoerd, dan kunnen ze als gevangenen hun zielzorg uitoefenen, nog veel beter dan als vrijen. Dan wordt het een eere, wanneer God ons daartoe uitkiest en verwaardigt, een onderscheiding, die wij dankbaar moeten aanvaarden. (Overduin, 78-79)

God in Zijn alwijze Voorzienigheid, heeft gewild, dat waar onze katholieke mannen leden en stierven, de priesters bij hen waren tot steun en opbeuring. Ik dank God, dat ik een van de priesters mocht zijn in het P.D.A. (Govaert, 8)

Corrie ten Boom bekleedt geen kerkelijk ambt, maar zij ziet zichzelf als evangeliste, en probeert haar lotgenoten te troosten en te steunen met het evangelie, en ongelovigen daarmee in aanraking te brengen. Ze is onmiskenbaar van protestantse signatuur, maar niet kerkelijk gebonden - ‘Ik ben den Gereformeerden te licht, den Vrijzinnigen te zwaar’ - en heeft geen enkele moeite met andere denominaties.

Protestanten en katholieken, alle richtingen eensgezind bijeen, één in onze ellende, maar ook één in Jezus Christus. Och, in de Hemel zal ook geen aparte protestantse en katholieke afdeling zijn. (Ten Boom, 142)

Ook de anderen schrijven over hun goede contacten met anders-gelovigen. Men voer-

de als er gelegenheid was, graag gesprekken over geloofszaken, waarbij de gesprekspartners het debatteren bewust uit de weg gingen. Dat betekende dat sommige onderwerpen taboe waren; de priester Govaert vertelt dat hij de twee ‘mooiste mysteries, de H. Eucharistie en Maria’ maar beter niet kon aanroeren. Hij merkt trouwens ook dat ‘de tegenstelling Hervormd en Gereformeerd zó scherp kan zijn dat vele gereformeerd protestanten nog liever met een katholiek priester spraken dan met een hervormd predikant.’ Onder de predikanten zelf lijkt de eensgezindheid echter te overheersen.

Vaak spreekt uit de weergave van de gesprekken wel een lichte voldoening over de eigen bijdrage, bijvoorbeeld waar Govaert zijn spreken over Jezus en het ‘mooie, klare Evangelie’ stelt tegenover het zware gewroet in Paulus door de protestantse studenten, maar een enkele maal leidt het contact met de anders-gelovigen ook tot een correctie van de eigen manier van doen. zo geneert Govaert zich tegenover de protestanten over de manier waarop de katholieken bij het bidden het Onze Vader afraffelen en leert hij het hen met eerbied en aandacht uit te spreken.

Op deze openheid jegens anders-gelovigen, zijn H. Knoop en pastoor Konings de uitzonderingen. Knoop, een van de predikanten van de Vrijmaking, windt zich erg op over de lakse houding van de leiding van de gereformeerde kerk, met name H.H. Kuyper, bijvoorbeeld in het gebrek aan verzet tegen de Ariër-verklaring. Het is duidelijk dat de scheiding der geesten die tot de Vrijmaking in 1944 leidde, tot in Dachau voelbaar was. Knoop gaat in zijn memoires niet in op de theologische geschillen, maar benadrukt sterk hoe de synode alleen al door haar politieke stellingname (of het gebrek daaraan) haar morele gezag verloren

heeft. Hij schrijft zijn invrijheidstelling in het najaar van 1943 toe aan de taak die God in deze kerkstrijd voor hem had bestemd. Zijn nieuwe roeping was

(...) om voor mijn deel mee te arbeiden, dat de eenheid van de Kerk bewaard bleef (sic!). En dat alleen in de weg van waarheid en recht. (...) En die weg was: *vrijmaking* van de zondige besluiten der generale synode, *afwerping* van het juk, dat niet een juk was, dat Christus zijn gemeente oplegt. (Knoop, 113-114)

Knoop lijkt in het kamp dan ook vooral geestelijk contact te hebben met geestverwanten. Pastoor Konings zoekt juist de confrontatie met anderen. Zo vertelt hij hoe hij met verve de heiligenverering en de aflaat-praktijk verdedigt, en hoe Leentje, 'een ondergedoken Joodje' na een theologische discussie over hem zegt:

Als men pastoor Konings in het kamp ziet rondlopen, loopt hij daar met een gezicht rond alsof hij zeggen wilde: ik heb de waarheid. En Leentje had gelijk. Dat toch is het karakteristieke in iedere katholieke, dat hij zich bewust is, de waarheid te bezitten en dan ook geen behoefte gevoelt om daar steeds en voortdurend over te spreken. Hoe geheel anders is dat met de andersdenkenden. (Konings, 59)

Ook Floris Bakels maakt de indruk graag een gesprek tot een debat te laten worden. Hij verdedigt echter niet een bepaald kerkelijk standpunt, integendeel, hij valt predikanten en theologen juist aan op de verdeding die zij, volgens hem, teweeg brengen. Hoewel hij in de gevangenis een diepgelovig man geworden is, moet hij niets hebben van welke kerk dan ook. De gesprekken waarin hij dat standpunt uiteenzet en felle aanvallen doet op het theologisch bedrijf, geeft hij in extenso weer. Daaruit spreekt overigens evenzeer zijn vroomheid als de arrogantie die hij anderen juist verwijt:

(...) maar toch rolde nu en dan (...) wel weer een volzin of een hoogdravende formule van de lippen die mij versted deed staan. Ik zei dan, stilletjes: 'Mijn God, ze begrijpen U niet, ze hebben U niet werkelijk.' (Bakels, 69)

Tussen de regels door is vaak te lezen dat predikanten ook in extreme omstandigheden dominees blijven, die het beleren en evangeliseren niet kunnen laten, zoals te verwachten is bij dit type gelovigheid. Groot is de voldoening als on- of halve gelovigen bekeerd worden, waarbij de overtuiging een belangrijke rol speelt dat deze mensen, die zo dicht bij de dood leven, daarmee voor het eeuwige leven gered zijn. Zo schrijft Stoelinga over een man die enige uren voor zijn dood gedoopt werd:

Wat was deze man God dankbaar, dat hij als het ware een visitekaartje meekreeg, waarmee hij straks rustig voor Gods rechterstoel kon verschijnen. (Stoelinga, 146)

Ook ten aanzien van de joden wordt wel zending bedreven, maar met grotere terughoudendheid, en vooral in reactie op een verzoek tot onderricht. De tevredenheid als het 'lukt', lijkt er des te groter om. Een enkeling beklagt zich erover dat de joden zo'n weinig persoonlijk geloofsleven hebben, of weinig rekenen met teksten uit de bijbel en de beloften van God. Op de houding tegenover het jodendom in het algemeen kom ik later nog terug.

GOD EN HET LIJDEN

Hoe zeker veel van de auteurs ook zijn over Gods bedoeling met hun eigen leven, velen erkennen tegelijk dat Gods heilsplan principieel verborgen is. Of zoals Ten Boom zegt:

Ik begrijp het waarom van het lijden niet. Wel mijn eigen lijden. God heeft mij hier geroepen voor een taak. (Ten Boom, 100)

Zij gebruikt ook de bekende metafoor van het borduurwerk waarvan wij alleen de achterkant kennen, en God de mooie voorkant in het oog heeft. Gunning betwijfelt zelfs de legitimiteit van de waarom-vraag. Hij citeert met grote instemming een preek van Ds. Van den Bosch in kamp Amersfoort, naar aanleiding van Psalm 23:

De dichter van deze psalm wist dat donkere dalen en sombere ravijnen hem niet bespaard zullen worden. Daar gaat hij niet over redeneren of tobben; hij vraagt niet: waarom, waarom? Hij aanvaardt het zonder meer. (Gunning, 44)

In de geciteerde preek staat overigens de liefde van God tot de mens centraal. Daaruit blijkt al dat de onwetendheid over Gods bedoelingen in geen enkel opzicht in mindering komt op het vertrouwen dat men stelt in het goede en de juistheid ervan, al drijft Bakels zijn onwetendheid zo ver, dat ook dat eventjes in twijfel lijkt te komen, als hij getroffen wordt door de uitspraak van een vriend:

Gééft God zoveel om mensenlevens, denk je? Het is oorlog, er worden mensenlevens genomen bij tien-, bij honderdduizenden, aan beide kanten. Hechten wij daaraan niet een te grote waarde? (...) Misschien zijn er goddelijke plannen die verre uitgaan boven de waarde van miljoenen mensenlevens. (Bakels, 77)

Later ontwikkelt hij zelf die gedachte nog eens, hij realiseert zich dan wel dat die in tegenspraak is met de bijbel, maar de vraag blijft evengoed staan. Aanvankelijk is hij er van overtuigd dat zijn lotgevallen bedoeld zijn als straf voor zijn zonden, later lijkt hij het meer als een bijna neutrale kwestie van oorzaak en gevolg te zien:

Ik ondervond het mij door de mof aangedane onrecht *als straf*, vooral in het begin. (...) De straf werd mij opgelegd door God, jegens Wie ik in mijn zesentwintig jaren onophoudelijk ge-

zondigd had. De moffen waren niet meer dan een instrument. Zij behandelden mij onrechtvaardig. God echter behandelde mij rechtvaardig. (Bakels, 45)

Daarop zei hij: 'Waarom laat jouw God die rotzooi hier toe, deze oorlog, alle slachtpartijen?' 'Omdat wij niet – nooit – doen wat Hij zegt. Lees in het Nieuwe Testament en je zult zien dat wij leven in strijd met alle geboden en verboden. Wij laten God los, en dan komt er iemand anders.' 'De Duivel zeker?' 'Ja.' (Bakels, 172)

Eenzelfde soort redenering volgt ook Boelema. Bakels stemt met Van Raalte overeen in de mening dat God ons door de gebeurtenissen de diepte van de zonde leert kennen. Als de oorlog, anders dan de verwachtingen, eind 1944 nog voortduurt, schrijft hij:

God geeft het niet, dit jaar. Het doel dat Hij heeft, is nog niet bereikt. Misschien hebben we nog niet genoeg geleerd. Misschien zijn we nog niet voldoende gerijpt in lijden. Misschien zien we nog niet duidelijk genoeg waar wij komen wanneer wij God verlaten en de Satan aanhangen. (Bakels, 230)

Ook bij Gunning staat de gedachte van een les centraal in zijn duiding van zijn lotgevallen:

God gebruikt onze rechteloosheid om ons Zijn lessen goed te leren. (Gunning, 15) Ik voelde opeens heel duidelijk: nu begint het privaat-lesje van Onze Lieve Heer. Welk een voorrecht! Nu vooral goed opletten, om niets daarvan te missen. (Gunning, 17)

Gunnings boek bestaat overigens voor een belangrijk deel uit overwegingen over de gewenste inrichting van de naoorlogse samenleving. De 'les' die hij leert krijgt bij hem dus een heel concrete menselijke uitwerking.

Ten Boom en Lieve/Ter Steege geloven dat God hen door het kamp gehoorzaam-

heid wil leren. Lieve/Ter Steege - twee auteurs die in de ik-vorm schrijven - is zelfs zo overtuigd dat alles volgens Gods wil is, dat hij niet de geringste poging doet om de arrestatie te ontlopen die hij ziet aankomen. De katholieke Othmarus heeft als enige de visie dat zijn lijden als uitboeting van zonden kan gelden. Een communistische medegevangene zegt hem eens:

‘Voor jullie heeft dat beestig leven hier betekenis. Jullie geloven in uitboeting en eeuwige beloning’... Dat woord kwam mij op dat ogenblik voor als de stem van God. Ik vatte moed: ons lijden had betekenis. Ik leed niet voor niets. Of ik er aan bezweek of niet, ik deed iets waardevols, misschien nog waardevoller dan het uitoefenen van mijn priesterlijk werk in het vaderland. (Othmarus, 140)

STEUN EN TROOST VAN HET GELOOF

De overtuiging dat je gevangenschap een zin en een doel heeft, dat je ‘beroepen’ bent in het concentratiekamp, betekent natuurlijk al een zekere steun in die moeilijke omstandigheden. Ook waar men in speciale vormen van lijden geen directe zin ziet, kan het vertrouwen op Gods bedoeeling, tot troost zijn.

Direct bij het begin hield ik vast aan de gedachte, dat God over alles heerscht, zelfs over ’t kwaad en de ongerechtigheid der mensen. Hij volvoert toch Zijn Plan met ons leven dwars door de gruwelen van S.S. heen. (Overduin, 78)

Maar ook aan vele andere aspecten van het geloofsleven ontleenden gevangenen troost en steun. De eerste plaats neemt het geloof in het hiernamaals in. Dank zij dat geloof heeft men, ook bij een krachtige levenswil, geen angst voor de dood, ziet men de dood als een begerenswaardige toegang tot de hemel:

Ik hoop, dat vader gauw door de Heiland thuis gehaald zal worden. Hij zal zo genieten in de Hemel. (Ten Boom, 23)

Dat geeft een innerlijke kracht en vrijheid, waardoor aan ontberingen en bruto gedrag van de bewakers beter het hoofd geboden kon worden. Evengoed ervaart men het feit van overleven als een bijzondere genade van God, zoals blijkt uit de vele uitspraken daarover achteraf, bij het schrijven van de memoires. Nadat Dijkstra verteld heeft dat 1200 medegevangenen het lieven lieten, schrijft hij:

Gode alleen zij de dank en de eere! Hij heeft ons behoed in alle gevaar. (Dijkstra, 24)

Een sceptische lezer krijgt zo het gevoel dat het plaatje altijd klopt: zowel in het blijven leven als in het sterven is een genadig handelen van God te lezen.

God heeft ieder van ons die genade gegeven, die we nodig hadden in zijn heilig Raadsbesluit. De één kreeg genade om in die hel te blijven leven en geestelijk en zedelijk niet ten onder te gaan, en de ander ontving genade om te sterven. (Overduin, 159)

Dezelfde ‘inconsequentie’ kom je ook tegen bij allerlei kleinere lotgevallen. Elk geluk en elke meevaller, hoe gering ook, worden aan Gods genadig ingrijpen toegeschreven, terwijl men bij lijden en tegenslag God er geheel buiten laat. Ook geeft men wel zin aan lijden en tegenslag door ervan uit te gaan dat God in alles het goede met ons voor heeft, al zien wij nog niet direct hoe:

Dat is het geheim van het geloof, dat men in zulke omstandigheden, en na zulk een vreese-lijken dag, waarin men alles eigenlijk miste om te leven, nochtans God dankte voor de gunst, waarmee Hij ons omringde, en voor de méér dan Vaderlijke zorg. Gij zult zeggen: Dat is onzinnig. Zeker, voor hen, die het geheim van het

leven alleen zoeken in eigen uiterlijk geluk, is dit allemaal waanzin (...) Wie in het koninkrijk der hemelen leeft, heeft de vaste overtuiging, dat hij wèl weet wat aangenaam en niet-aangenaam voor hem is, maar niet wat *goed* voor hem is; *dàt* weet zijn hemelsche Vader alleen. (Overduin, 171)

Van minder belang is het vertrouwen dat God al het kwaad wel zal vergelden. Slechts een enkele keer wordt dat expliciet uitgesproken. Othmarus constateert bij de dood van communistische opzichters onder wie de geestelijken zeer veel te lijden hadden, dat Gods molen langzaam, maar zeker maalt. Er wordt wel eens gebeden om harde vergelding:

Terug in de barak bad ik vurig tot God: 'Heer God, mag ik van U vragen de Duitsers, de moffen, de ondieren te verdoemen? (...) mag ik niet vragen in Jezus' naam, dit van U verlaten tuig te vernietigen, gauw, nu, en allemaal?' (Bakels, 247).

De schrijver voelt zelf dat het christelijk gehalte van zo'n gebed niet hoog is, en dat hij eigenlijk had moeten bidden om deze medemensen van de Boze te verlossen. De lezer, die de bijzonder gruwelijke aanleiding tot dit gebed kent, zal waarschijnlijk minder moeite hebben met het onchristelijk karakter. Over het algemeen werkt de zekerheid van de uiteindelijke goddelijke vergelding echter niet merkbaar als troost in het lijden zelf. Anderen hebben het juist moeilijk deze vergelding aan God te moeten overlaten.

En toch zegt God: 'Mij komt de wraak toe. Ik zal het vergelden.' (...) Wij willen het heel anders, het zou één juichkreet zijn, wanneer wij ons op onze bewakers, onze beulen konden storten en hen vernielen, hen vertrapten tot een bloederige massa, zoals zij het met menige gevangene hebben gedaan. En toch beveelt God: daartoe hebt gij het recht niet, want Ik behoud mij het vonnis voor. (Lieve/Ter Steege, 184)

Bij Krop werkt de verwachte vergelding wel als belemmering om diep te haten:

(...) dat over het geheel geen haat ons bezielde. Achter den mensch, ook achter den verdwaasden Duitscher, zagen wij God, den God der gerechtigheid, en wij beefden voor de toekomst, die onze beulen wachtte, konden zelfs voor hen bidden. (Krop, D 95).

JEZUS

Sterk is daarentegen de troost die ontleend wordt aan het lijden van Jezus. Bij veel gelovigen treedt op momenten van pijn of vernedering een zekere identificatie op met Jezus, gelijkelijk bij protestanten en katholieken. Het troostende zit in verschillende aspecten. Het ervaren van een zelfde soort lijden als van Jezus vergroot de dankbaarheid dat Hij dat geheel onschuldig voor de 'ik' gedragen heeft. En het besef dat Jezus net zo of nog veel erger geleden heeft, heft de eenzaamheid op die met lijden gegeven is, en maakt het dragelijk vanuit de overtuiging dat de leerling niet beter is dan de Meester. Zo komt er zelfs een zeker element van vrijwilligheid in het lijden, een bewust op zich nemen van pijn of vernedering - wat psychologisch gezien de zwaarte ervan waarschijnlijk vermindert -, soms zelfs tot exaltatie aan toe. In deze visie of ervaringswijze klinkt, ook bij de katholieken, een echo door van Calvijns duiding van (onschuldig) lijden:

En daaruit komt ook een aanmerkelijke vertroosting tot ons, namelijk deze, dat wij in harde en moeilijke omstandigheden, die geacht worden als tegenspoeden en rampen, deel hebben aan het lijden van Christus. (Inst. II, 8, 1)³.

Om maar enkele treffende passages te citeren:

Christus, laat mij maar lijden voor U, voor U, voor U. Geef maar hier, ik neem het op, ik voeg me bij de duizenden martelaren die lijden voor U. Geef hier, het is zalig. (Bakels, 156)

Het lijden van Jezus wordt mij zo reëel bij alles wat ik doormaak. Een van de ergste verschrikkingen zijn de geluiden die ik hoor. Het zwiepen der riemen, het gillen der geslagenen, het krijzen en hese geschreeuw en het gesnauw van boze, wrede mensen: dat alles maakt Ravensbrück tot een hel. En Jezus moet ook zulke geluiden hebben aangehoord. Hij, Wiens oren gewend waren aan hemelse muziek. Wat is Zijn liefde groot voor ons, dat Hij dat voor onze zaligheid over had. (Ten Boom, 97)

Wat 'n pijn, wat 'n vernedering moet dat geweest zijn voor de Goddelijke Zaligmaker! Nooit heb ik dit zo diep begrepen als op dat ogenblik... En 't werkte als zachte balsem in mijn ontroerde ziel. (Govaert, 31-32)

Het is echter niet alleen de lijdende Christus als identificatiefiguur die verlichting biedt, sommigen ervaren Zijn aanwezigheid ook (bijna) lieflijk als bron van kracht en bescherming. Die lieflijkheid vind je in de eerste plaats bij de katholieke priesters, die in de hostie Jezus zelf aanwezig weten. Dat is niet alleen een kwestie van formulering - 'Die Duitse priester heeft Ons Heer bij zich', schrijft Van Genuchten -, maar een wezenlijke ervaring:

Daar verraste ons Kapelaan Reijnders met de H.Communie. Vraag niet, wat er voor gebeuren moest en wat voor gevaren er voor zijn getrotseerd, maar wij smaakten de onbeschrijflijke troost, in de late avond van die dag, verscholen achter een deur, het Kerstkind zelf in ons hart te kunnen ontvangen. (Othmarus, 80)

Dat aspect ontbreekt natuurlijk bij protestanten. Maar ook zij ervaren Jezus als een reële aanwezigheid, al lijkt deze nabijheid voorbehouden aan de meer piëtistisch ingestelde gelovigen:

Het gebed was een direct contact met Christus, Die je concreet aanhoorde, je concreet bijstond, ja concreet achter of naast je kwam. God was uiteraard nooit te zien, Christus was bij herhaling te zien, en Zijn aanwezigheid was bijna altijd duidelijk voelbaar. (Bakels, 214)

Voor deze gelovigen is er een duidelijk onderscheid tussen Jezus en God, nergens scherper verwoord dan door Bakels:

God is de liefde, maar God is, in die omstandigheden, een vreselijke liefde. God is onafzienbaar, onvatbaar, onbevatbaar, ijzig. Je zou zeggen: hard, onvermurwbaar. (...) Dit is niet angstaanjagend (...) maar Hij is groots, ijzig en onvermurwbaar. (...) Dan grijp je naar Jezus Christus, een menselijk wezen, een menselijke God, een middelaar Die ons begrijpt, Die God begrijpt, Die ons is en God is. (Bakels, 104)

Voor Corrie ten Boom staat Christus als de verzoener van onze zonden centraal, zoals vooral blijkt uit de inhoud van haar evangelisatie-gesprekken. De verzoeningsleer speelt bij de meeste schrijvers op de achtergrond wel een rol, maar uit zich lang niet bij iedereen zo sterk in een directe, persoonlijke relatie. K.D. Dijkstra moest in het doodsgevaar dat het kamp betekende, juist worstelen om de zekerheid van zijn verlossing.

Het wekt geen verbazing dat bij zulk christocentrisch geloof het nieuwe testament een veel grotere rol speelt dan het oude. Het bezit van een bijbel werd zeer belangrijk gevonden en men had er veel voor over en was bij afwezigheid van een bijbel blij dat men zoveel teksten uit het hoofd kende, maar geciteerd wordt er bijna alleen uit het nieuwe testament, met name teksten als 'Mijn genade is u genoeg' en 'In Christus zijn wij meer dan overwinnaars'. Bakels heeft het argeloos steeds over zijn bijbel, wanneer het blijkens een eerdere passage om een uitgave van het nieuwe testament gaat.

Katholieken hechten ook veel waarde aan de concrete parafernalia van hun kerk: de rozenkrans, crucifix, bidprentje en (na de bevrijding) misgewaden en paramenten. Ook voor protestanten is het kruis van groot belang. Impeta ontwaart het bijvoorbeeld in een telefoonpaal met dwarsbalk waar hij tijdens het lange appèl staan naar kijkt, Lieve/Ter Steege ziet het in elkaar kruisende wortels waar hij op stuit bij graafwerk. Men ziet daar een bemoediging van Godswegen in.

GEBED

Door katholieken wordt niet veel over het persoonlijk gebed geschreven. Govaert en de wijze van bidden van het Onze Vader noemde ik hierboven al, Othmarus roemt de rust die van het bidden van de rozenkrans uitgaat, maar daar blijft het zo'n beetje bij. Bij gelovigen van protestantse signatuur daarentegen speelt het gebed een hoofdrol in het geestelijk overeind blijven. Bakels omschrijft het bidden als 'absolute zielsnoodzaak', het is een middel om zijn geloof in stand te houden en zich door periodes van godsverduistering heen te worstelen. Knoop geeft hoog op van de onbegrensde macht van het gebed, ook op het wereldgebeuren:

(...) dat meest machtige middel, dat God aan zijn kinderen op aarde ten gebruike gegeven had en dat grotere krachten zou doen dan de miljoenen legers der geallieerden (sic!) en dat méér kon uitrichten dan de meest schrikkelijke bombardementen, dat ten slotte dat sterke Groot-Duitse Rijk op zijn fundamenten zou doen trillen en donderend ineen doen storten. En dat middel was het *gebed*. (Knoop, 52)

Uit dit citaat spreken de retorische middelen die de schrijver graag gebruikt, maar ook de hoogdravendheid waartoe hij zich vaak laat verleiden. Niemand van de hier

onderzochte auteurs hanteert zo sterk de tale Kanaäns als hij.

Er wordt onderscheid gemaakt in soorten van gebed: Impeta is ervan overtuigd dat bidden uit 'geestelijke noodduft', om vergeving der zonden, genade en zaligheid, zeker verhoord zal worden, en dat voor de 'lichamelijke noodduft, aardse-tijdelijke behoeften' 'de alwijze en algoede hemelse Vader' de gelovige doet toekomen wat voor hem het beste is. Vergelijkbare uitspraken zijn te vinden bij Krop en Overduin. Sommige auteurs betrappen zichzelf wel op een 'zelfzuchtig' gebed, en beschouwen dit als een zwakte. Ook H. Knoop gaat in op de inhoud van het gebed. Hij vertelt over zijn medegevangene ds. Jo Kapteyn, die het gevaar zag dat bidden 'zeuren bij God' zou zijn, en die niet 'vleselijk' bidden wil. Knoop verschilt daarover met hem van mening, omdat hij vindt dat je wél mag bidden om levend uit het kamp te komen. Als Kapteyn kort daarna gestorven is, beseft hij dat er geen werkelijk verschil van inzicht was, maar dat Kapteyns

(...) voeten reeds op het pad naar de dood (gingen), de mijne gingen op het pad van het leven. Toen begreep ik ook dat de Here God hem onthouden had en ook moest, wat hij mij niet had onthouden: *de vrijmoedigheid om dat zo te bidden*. (Knoop, 93)

Knoop bidt ook op een andere manier voor zichzelf:

Alléén een voortdurend gebed maakte in staat om het losbreken van dit verscheurend dier in de mens te keren.' (Knoop, 70)

Ook Overduin vreest in de strijd om het naakte bestaan het losbreken van 'oerkrachten en grondinstincten', waarvan men volgens hem in het gewone leven niet had kunnen dromen. Alleen God vormt de ga-

rantie dat onze menselijkheid nog meer voorstelt dan een cultureel vernis. Maar bij Overduin staan deze overwegingen los van het gebed. Ik hoop in een later artikel op deze interessante mensbeschouwing terug te komen.

Bidden voor anderen, medegevangenen die het misschien nog moeilijker hebben dan het subject, wordt relatief weinig vermeld. Cor Uijtenboogaard, die zich verder juist niet uitput in vrome uitspraken,ervaart dat bidden het enige is dat hij voor een man kan doen die naakt in de vriesnacht aan de schandpaal is gebonden.

Gebedsverhoring is weer wel een thema dat veelvuldig beschreven wordt. Ten Boom vertelt hoe het eens onafwendbaar leek dat zij en haar zuster Betsie zich voor de ogen van vele anderen zouden moeten uitkleden om te douchen. Ze smeekten de Heer dat hen dit niet aangedaan werd, en opens werd het baden om een of andere reden gestaakt:

We hebben gehuild van dankbaarheid. (...) God verhoort het gebed. (Ten Boom, 50)

Het sterkste staaltje van gebedsverhoring geeft Overduin. Als het leven in Dachau eind 1942 onhoudbaar is geworden, en hijzelf al tot de status van ‘muselman’ (een gevangene die in zo slechte fysieke toestand verkeert dat hij ten dode opgeschreven is en de levenswil ook al verloren heeft) vervallen is, ontvangt hij bericht van zijn vrouw dat er op 17 december een heilige bidstonde voor hem en alle kampgevangenen wordt gehouden in zijn gemeente. Alle geestelijken in het kamp bidden dan mee om verlichting, in vijf concrete vragen: om een andere commandant, verhuizing van het blok van de Poolse geestelijken waar het regiem gruwelijk was, naar dat van de Duitse geestelijken die meer privileges hadden, minder zware

arbeidscommando's, meer nachtrust, want gebrek aan slaap was een van de toegepaste martelingen, en het officieel toestaan van pakketten-ontvangst. Vermoedelijk zou Jo Kapteyn dit als vleselijk bidden hebben aangemerkt, maar binnen één week waren al deze vragen in vervulling gegaan. Daar zat een nieuwe richtlijn achter van Himmeler zelf, die verlegen zat om arbeidskrachten en soldaten, zoals Overduin achteraf te weten kwam. Begrijpelijkerwijs doet deze kennis van de oorzaak en menselijke redenen geen afbreuk aan de ervaring verhoord te zijn.

Juist waar iemand zo'n duidelijke ervaring van gebedsverhoring overkomt, treedt er spanning op met alle gevallen waar een gebed niet verhoord wordt. Meestal wordt dat zo geïnterpreteerd dat God het gebed anders verhoort. Bakels ziet niet-verhoring, of tegenslag, als een teken dat zijn angst te groot en zijn geloof en vertrouwen onvoldoende waren. Sterker nog ervoer hij dat, toen hij in de gevangenis van Scheveningen vanuit de gedachte dat geloof bergen kan verzetten, zeer intens bad om op een bepaalde datum vrijgelaten te worden. Hij was er heilig van overtuigd dat het ook gebeuren zou, maar het gebeurde niet, en hij raakte in een ernstige geloofscrisis, die zelfs overging in een aanval van krankzinnigheid. Zelf noemt hij deze gebeurtenis achteraf 'een geval van pure godsdienstwaanzin', en raakt hij ervan overtuigd dat hij door Satan verleid is tot een dergelijk gebed. Hij ziet in dat hij met dat gebed zijn wil aan God wilde opleggen.

HOUDING TEGENOVER DE JODEN

Wat het eerste opvalt wanneer het lot van de joden in het geding is, is dat enkele auteurs daarover geheel zwijgen. Zeker in retrospectief wekt het verbazing dat de ver-

ontwaardiging sterk gewekt wordt door bijvoorbeeld de tewerkstelling van mannen tussen de 18 en 35 of de hernieuwde krijgsgevangenschap van Nederlandse soldaten in 1944. De tewerkstelling was volgens Govaert een ‘toppunt van onrecht en slavernij’, en Dijkstra schrijft over de Nederlandse soldaten: ‘Alles kwam in verzet! Wij stredden uit beginsel; wij mochten onze jongemannen niet uitleveren aan het geweld van de satan!’. Men zwijgt echter doorgaans over de joden. Soms bungelt de jodenvervolgving ergens achteraan bij de opsomming van het onrecht en de beperkende maatregelen waaronder Nederland te lijden had.

Ogen van tegenwoordig blijven ook haken aan de benaming ‘Joodje(s)’ die katholieke auteurs bezigen. De enigen die dat niet doen zijn Othmarus en Stoelinga.

Othmarus spreekt vol medelijden over de ‘arme Joodse kindertjes’ wier geschrei hij gelijkstelt met het geschrei der Onnozele Kinderen (opmerkelijk, omdat die immers in de katholieke traditie als heilig worden beschouwd). Stoelinga vertelt hoe hij in Amersfoort een joodse jongen hielp bij de arbeid om hem een dreigende mishandeling te laten ontgaan. Deze (vergeefse) ‘sabotage’ werd niet eens gezien door de SS-er, omdat diens blikken als het ware waren ‘vastgehecht aan de Semitische gelaats-trekken van zijn slachtoffer. Deze verschafte hem steeds nieuwe impulsen om de uiterste kracht in zijn slagen te leggen’. Hij verbaast zich er ook over dat de nationaal-socialisten in staat zijn geweest hun jodenhaat zo goed bij anderen in te planten.

Enig latent antisemitisme is wellicht te ontwaren bij Ten Boom en Bakels, die beide vermelden hoe bepaalde joodse medegevangenen zo treuren om hun verloren bezit. Ten Boom verbaast zich ook over het gebrek aan geloof en vertrouwen bij joodse

medegevangenen en Bakels ergert zich, net als Impeta, aan hun voortdurende gejeremieer en geruzie, al realiseert hij zich dat hij door de SS tot antisemiet wordt gemaakt. Later lijkt zijn houding te veranderen. In Vaihingen, 1944, raakt hij diep onder de indruk van de verhalen van de Poolse joden die daar zitten, die hij geserreerd maar met invoelingsvermogen weergeeft. Ook heeft hij daar een gesprek met een Poolse-joodse arts, die hij confronteert met zijn verbazing wanneer deze in één adem vertelt over de wegvoering van zijn vrouw en de diamanten die zij droeg. De arts verklaart hem dan dat joden in het algemeen door hun eeuwenlange geschiedenis van pogroms en vervolging groot belang hechten aan zulke kostbaarheden, omdat die op kritieke momenten het verschil tussen leven en dood kunnen betekenen.

Impeta brengt de beruchte tekst van Mattheüs 27:25 te berde, als een strafexercitie van joden te wreed is om naar te kijken:

We overlegden met huivering hoe groot de macht is van den Booze. (...) Maar we herinnerden ons óók (...) hoe de vaderen van deze nu zoozeer in het nauw gebrachte natie, door den Vorst der duisternis verblind, eens hadden uitgeroepen: ‘Zijn bloed kome over ons en over onze kinderen.’ (Impeta, 29).

Veel anderen zien de joden toch eerst als Gods volk (Ten Boom, Eman), of als het volk uit wie hun Verlosser voortkwam (Knoop, Krop, Eman). Uijttenboogaard besteedt een apart hoofdstuk aan de ellende van ‘de zonen van het uitverkoren volk’, waarvoor hij als titel weliswaar ook de Mattheüs-tekst gebruikt, maar anders bedoeld dan Impeta, zoals uit de inhoud blijkt. Zo is hij getuige van een vernederende strafexercitie voor de joden, en vervolgt:

‘Bestaat er dan geen God’, fluistert de zoon van een predikant achter mij. Ik had het de gewoonste zaak van de wereld gevonden als God op dat moment Zelf had ingegrepen en de ellendelingen had verdelgd. Maar niemand verhinderde (...). Op dat vreselijke moment gingen even mijn gedachten onwillekeurig uit naar de Zoon des Mensen. Hij leed voor ons veel smaad. Dat had dus een doel en een groots doel. Maar deze mensen; waarvoor lijden ze eigenlijk?

Het meest gecompliceerd in dit opzicht, en het meest uitgebreid is Lieve/Ter Steege, opgepakt wegens het hebben van een joodse onderduiker. Van de tweestrijd tussen de solidariteit die zijn geweten van hem vraagt, de kwalijke gevolgen die daarmee gepaard gaan (in Amersfoort komt hij ook in het zware Judenkommando terecht) en de afkeer die hij diep in zijn hart voelt, geeft hij in alle openhartigheid een indrukwekkende beschrijving. Weliswaar somt hij de geijkte slechte eigenschappen van joden op, maar hij doorziet dat tegelijk als de vrucht van de antisemitische nazi-propaganda. Ook zijn theologische visie op jodendom en antisemitisme geeft hij uitvoerig weer. Als diepste motief van de hele Tweede Wereldoorlog ziet hij ‘de jodenkwestie’. Zijn denkbeelden over de reden van de jodenvervolg stemmen overeen met die Abel Herzberg in diezelfde tijd ontwikkelde, en die later ook door George Steiner werden verwoord:

Juda moet worden vervolgd en het land en de wereld uitgebannen worden als getuige van een God, Die tien heilige geboden aan de mensheid gaf. Alleen het bestaan van dit volk op zichzelf herinnert ons aan die geboden, daarom moeten de joden weg! (Lieve/Ter Steege, 83)

Elders geeft hij weer een iets andere reden, waarin de vooronderstelling dat joden inderdaad ‘onverdraaglijke’ mensen zijn, meeklinkt, zij het getemperd door het besef (of de wil te beseffen) dat ‘wij’ niet anders zijn:

In diepste wezen is een theoretisch of praktisch Antisemitisme de uitdrukking van de weerstand tegen het Evangelie, dat onverdraaglijke en slechte mensen als de joden zijn, begenadigt en vrijspreekt – wanneer wij tenminste eigen onverdraaglijkheid en slechtheid voor God beken. (Lieve/Ter Steege, 78)

In het lot van de joden ziet hij vooral de les die de christenen daaruit moeten trekken. Hij vindt dat wij ‘door de geschiedenis van Israël tot de waarachtige christelijke deemoed’ gebracht moeten worden, en na een uitvoerig, vrij citaat uit Romeinen 11 concludeert hij:

Het bestaan en de verdrukking van dit volk, dat als geheim in zich bergt zijn uitverkiezing, is een waarschuwing voor ons, heidenchristenen! Want het is een teken van Gods barmhartigheid en toorn, Zijn genade en gericht, van Zijn aanneming en Zijn mogelijke verwerping! (Lieve/Ter Steege, 84)

Hij ziet de oorzaak van de verdrukking van de joden wel degelijk in hun verwerping van Christus, maar wanneer ook hij refereert aan Mattheüs 27:25, is dat om (opnieuw) ‘ons’ principieel gelijk te stellen met de joden:

Hoe onwaarachtig is de redenering: ‘de joden worden vervolgd om hun eigen schuld voor Pilatus’ rechthuis’. Is dat echter bijbellezen? Heeft het Evangelie ons daarvoor alleen deze scène voor Pilatus meegedeeld? Dat wij allereerst de ander zien en niet onszelf? Het is de spiegel die ons voorgehouden wordt: kijk er goed in, zo ben jij zelf! (Lieve/Ter Steege, 77)

TOT BESLUIT

De hoofdlijnen die in deze getuigende memoires, met alle onderlinge verschillen, te ontdekken zijn, zijn die van het onwankelbare vertrouwen dat God het goede met ons voorheeft, met de erkenning dat wijzelf dat goede niet altijd juist onderscheiden, en

het geloof dat God rechtstreeks ingrijpt in de gebeurtenissen, in elk geval waar het de persoonlijke omstandigheden betreft. Voor zover men zich in dat opzicht over het wereldtoneel uitlaat, kan dat twee kanten uitgaan: de oorlog en alles daaromheen laat zien wat er gebeurt als de mens van God afdwaalt, ofwel God gebruikt ook de Duitsers in hun goddeloosheid als instrument om zijn 'wereldgerichten' (Ten Boom) te voltrekken. Bij veel auteurs kom je het besef tegen dat het nationaal-socialisme principieel anti-christelijk, goddeloos of heidens is, en dat het dus om meer gaat dan een conflict tussen mensen of volken, maar om twee systemen die volkomen onverenigbaar zijn. Welk wereld- en mensbeeld er verder uit deze memoires spreekt, zal in een later artikel besproken worden.

Opmerkelijk is dat de gebeurtenissen met al het ondergane en aanschouwde leed bij geen van de auteurs tot een verandering in hun opvattingen heeft geleid. Er is eerder sprake van een intensivering en verinnerlijking van het geloof: opvatting werd tot ervaring. De vragen die zich onvermijdelijk aandienen, worden toegedekt door het vertrouwen in Gods ondoorgrondelijke plan dat ons zeker ten goede is.

Niet-gelovige lezers kunnen misschien wel onder de indruk raken van het grote Godsvertrouwen dat uit enkele van deze geschriften spreekt, maar zullen zich wat de consistentie van de redenering betreft, niet makkelijk laten overtuigen door de visie op Gods genadig handelen, dat kennelijk nu eens zus dan eens zo kan uitvallen, naar gelang wat God goed acht voor deze mens, een kwestie die zich aan het menselijk inzicht onttrekt. De vreugdevolle zekerheid dat het eigen overleven aan Gods genade te danken is, doet, waar zovelen gruwelijk zijn omgekomen, wrang aan, hoe begrijpelijk de vreugde om het behoud op

zichzelf ook is. Het lijkt mij dan ook terecht dat het theologische denken de ervaringen van deze auteurs weliswaar verdisconteert, maar hun toch niet per se het laatste woord toekent.

Lijst van literatuur

- Floris Bakels, *Nacht und Nebel*. 1977 (niet-kerkelijk protestants met evangelicale trekken; Scheveningen, Amersfoort, Natzeweiler, Vaihingen, Dautmergen, 1941-1945)
- J. Boelema, *Een pseudo-religie, die haar S.S.-hogepriesters bloed deed vloeien*. 1972 (katholiek; Neuengamme)
- Corrie ten Boom, *Gevangene en toch...* 1946 (niet-kerkelijk protestants; Scheveningen, Vught, Ravensbrück)
- Diet Eman en James Schaap, *Die leven niet liefhadden tot de dood*. 1994 (gereformeerd; Scheveningen, Vught, 1943-1944) (Nederlandse dagboekfragmenten, memoires uit het Amerikaans vertaald)
- Benvenutus van Genuchten OFM, *Vier jaren achter prikkeldraad*. 1957 (katholiek; Amersfoort, Dachau, 1941-1945)
- Jos M.Th. Govaert s.s.s., *Ondergedoken in het concentratiekamp. Priesterleven in het P.D.A.* 1949 (katholiek; Amersfoort, 1943-1944)
- Dr. C.P. Gunning, *Op de schoolbanken in het P.D.A. Wat ik heb ervaren en geleerd in het Concentratie-kamp te Amersfoort Januari-April 1942*. 1946
- C.N. Impeta, *Kampleed en hemelzegen*. 1946 (gereformeerd; Amersfoort, 1942)
- H. Knoop, *Een theater in Dachau*. 1946 (herdruk 1975) (gereformeerd; gevangenis Rotterdam, Scheveningen, Dachau, 1941-1943)
- Pastoor Konings, *Gruwelverhalen over het kamp Amersfoort*. z.j. (katholiek; Amersfoort)

- Ds.F.J. Krop, *Gevangenis en concentratiekamp* (vier delen) 1945 (hervormd; Scheveningen, Rotterdam, Amersfoort, Vught)
- A. Lens, *Achter tralies en prikkeldraad*. 1946 (protestants, Amsterdam, Gilze-Rijen, 1943-1944)
- H. Lieve en K.R. ter Steege, *Predikant achter prikkeldraad*. 1946 (beiden hervormd, in de ik-vorm geschreven; Amersfoort)
- *Het vierjarig verblijf van P. Othmarus o.f.m.cap. in het concentratiekamp Dachau*. 1946 (katholiek; Dachau 1941-1945)
- Ds. J. Overduin, *Hel en hemel van Dachau*. 1946 (gereformeerd; Amersfoort, Dachau, 1942-1943)
- Ds. J. van Raalte, *In het concentratiekamp*. 1945 (gereformeerd; Buchenwald, Dachau, 1941-1945)
- Kapelaan Stoelinga, *Tussen prikkeldraad en mitrailleurs*. 1947 (katholiek; Amersfoort)

- Cor Uijttendoorn, *In de klauwen der S.S., concentratiekampherinneringen*. 1945 (protestants; Kamp Erica, Braunschweig)

Aantekeningen

1. Met dank aan de overige leden van de studiegroep Shoah-literatuur, Alex van Heusden, Fons Mommers, Kitty Nooy. Zonder hen had dit artikel niet geschreven kunnen worden.
2. Heinz Robert Schlette, *Skeptische Religionsphilosophie: Zur Kritik der Pietät*. Freiburg 1972.
3. Geciteerd naar A. van Egmond, 'Gehate God, gehate mens? De calvinistische voorzienigheidsleer' in Wim Haan en Anton van Harskamp (red.), *Haat en religie*. Kampen 1994.

GEFASCINEERD DOOR HET EINDE

Of: de afstotings- en aantrekkingskracht van de apocalyptiek

Anton van Harskamp

Ieder is wel eens aangeklampt door mensen met eindtijdvoorstellingen, mensen die menen dat het vijf voor twaalf voor deze wereld is. Jehovah's Getuigen bijvoorbeeld, of leden van de evangeliegemeenschap De Deur. Misschien waren het ook wel aanhangers van New Age, want ook bij hen die overal signalen zien van een lichtende 'nieuwe tijd', kan men soms doem-scenario's aantreffen. De reacties van de meeste mensen op dat soort voorstellingen lopen uiteen van lacherigheid tot afschuw. Ook boosheid over al dat religieuze doemdenken kan voorkomen, soms zelfs angst, en afstandelijke beleefdheid natuurlijk. Maar opvallend is, dat zelfs wanneer dat laatste het geval is, er zelden sprake is van algehele onverschilligheid. Dat brengt me tot het vermoeden dat we, hoe we ook reageren en oordelen, in ons denken en voelen huiverig zijn vóór en tegelijkertijd gefascineerd zijn dóór de gedachte dat het einde van de wereld dichtbij is. Eindtijdvoorstellingen leven vermoedelijk bij velen van ons. In de regel niet als bewuste geloofsovertuigingen, maar als half-bewuste schemervoorstellingen, of als terloops binnenvallende beelden. Het lijkt wel of er een soort schema in onze psyche aanwezig is voor onze voorstellingen van de afloop van onze geschiedenis, vermoedelijk eerder een product van vage en diep liggende angsten dan van bewuste wensen en verlangens.

Ik zal hier op een paar verschijnselen ingaan, die dit vermoeden aannemelijk maken.

UNIVERSALITEIT VAN EINDTIJDVOORSTELLINGEN

We moeten ons realiseren, dat voorstellingen over verloop en afloop van de geschiedenis in onze cultuur altijd klaar liggen voor gebruik. Dat geldt vooral voor de voorstelling dat de ondergang van deze geschiedenis de overgang vormt voor de komst van een nieuwe hemel en nieuwe aarde, een voorstelling die via het christendom in onze cultuur ingeburgerd is.

Nu zijn eindtijdvoorstellingen niet alleen kenmerkend voor de westerse, door het christendom beïnvloede cultuur. Cultuurpsychologen spreken van een fundamentele menselijke behoefte. Wij mensen zouden ons niet tevreden kunnen stellen met alleen de afzonderlijke, specifieke gebeurtenissen in het leven, maar de drang hebben om die in een groter geheel te ordenen en om uiteindelijk de geschiedenis van de kosmos te kunnen vertellen als een verhaal, vaker nog, te verbeelden als een alles omvattend toneelstuk, in bedrijven geënd, met in de hoofdrollen: het goede en het kwade. Alle beschavingen kennen verhalen en beeldende mythen over het grote eindspel, vanaf de paleolithische culturen en de grote, historische beschavingen als de Babylonische, de Indische, de Grieks-Romeinse, tot, om maar eens een extreem voorbeeld te noemen, New Age-achtige UFO-culten in de V.S.¹

In het verre verleden bevatten deze verhalen en mythen vaak een cyclische visie

op het verloop van de geschiedenis, een enkele keer ook wel een eenduidig catastrofale visie. In het eerste geval keerde de kosmos terug naar een paradijselijke begin, of kwam er een herstel van een glorieus geacht rijk uit het verleden, in het tweede geval eindigde alles in vernietiging. In de tweede eeuw voor Christus gebeurde er echter iets opvallends, iets dat tot op de dag van vandaag bepalend is voor de eindtijdvoorstellingen in onze cultuur. Het kwam er op neer dat men binnen de joodse beschavingskring begon te verlangen naar de komst van een prachtige nieuwe tijd. De traditionele gedachten aan terugkeer, aan het herstel van een paradijselijke oorsprong bijvoorbeeld of aan het herstel van het eens zo grote rijk van koning David, begonnen te vervagen. Kortom, het verhaal van het verloop der tijden ging men lineair zien, in termen van een voortschrijdende ontwikkeling. Daardoor moest het einde kwalitatief anders worden dan het begin. Hét voorbeeld is uiteraard de bijbel zelf, waarin de wereld begint met de door God zelf geschapen en geordende natuur, de tuin van Eden, terwijl in het laatste bijbelboek het visioen van Johannes van Patmos zicht geeft op het einde van deze wereld in de gestalte van het nieuwe Jeruzalem; weliswaar van bovenaardse afkomst, want 'nederdalende uit de hemel' (Op. 21:10), maar toch: een stad, bij uitstek symbool van menselijk werken, samenleven en ordenen, geen vooraf gecreëerde tuin!

ACTUALITEIT VAN DE APOCALYPTIEK IN DE CULTUUR

Die culturele universaliteit van het eindtijddenken is dus een voorwaarde voor de mogelijkheid dat eindtijdvoorstellingen ook in onszelf iets kunnen laten trillen. Een aanwijzing voor het vermoeden dat

eindtijdvoorstellingen (en eindtijdverwachtingen) dichterbij liggen dan velen geneigd zijn te denken, is de actualiteit van apocalyptische ideeën in de huidige cultuur.

Volgens nogal wat auteurs is apocalyptisch geloof het meest verbreide geloof ter wereld. Norman Cohn, historicus van het millenarisme, meent dat culturele, economische en politieke onzekerheid *de* katalysator bij uitstek is van apocalyptische verwachtingen. Er zijn en er worden dan ook boekenplanken vol geschreven met opsommingen van angstaanjagende verschijnselen die ons vandaag de dag onzeker maken, zoals, om maar aan enkele van de meest bekende te noemen, de nauwelijks 'beheerde' kernkoppen in de voormalige Sowjet-republieken, de steeds waarschijnlijker wordende mogelijkheid van nucleaire terreur, de 'Verelendung' van Afrika, de groei van AIDS, de kans op nog massaler uitbarstende dodelijke ziekten, de vervuiling van aarde, lucht en water. En de rij, dat weten we allemaal, is veel langer te maken. Het zijn verschijnselen die door mensen met doemdenkneigingen gemakkelijk geïnterpreteerd kunnen worden als voorboden of tekenen van het einde.

Maar ook als we voor dat soort interpretaties niet echt gevoelig zijn, en als we het relativerend standpunt innemen dat mensen in alle tijden de vergissing maakten om de definitieve ondergang aan te zien komen, dan nog is het aannemelijk dat we, of we het nu willen of niet, hoe dan ook beïnvloed worden door apocalyptische invloeden vanuit de ons omringende cultuur.

Over de vraag welke periode nu meer of minder een apocalyptische stemming vertoont, bestaat er in de literatuur wat discussie. Er is iets voor te zeggen dat de jaren '70 en '80 de 'doomsday-decades' bij uitstek waren. Het waren de jaren waarin de meeste mensen vonden dat de dreiging

vanuit de Sowjetunie reëel was, waarin de 'Reagan-revolution' met de paranoïde en megalomane ideeën over 'the evil empire' en een atoomschild rond de wereld (het Star Wars-scenario) deels uiting, deels vermoedelijk ook weer oorzaak was een apocalyptische stemming. Het waren de jaren ook waarin het christelijk fundamentalisme naar voren kwam, en waarin van een boek als 'The Late Planet Earth' van Hal Lindsey, gepubliceerd in 1971, over de hele wereld het ongelofelijke aantal van 28 miljoen exemplaren verkocht werd. Ook in Nederland liep het boek goed; het wordt trouwens nog steeds verkocht. Volgens de *New York Times* was het boek de 'number one non-fiction best-seller of the decade'. Dat verschrikkelijke boek - de Amerikaanse godsdienstwetenschapper Michael Barkun noemt het eindtijdpornografie, vanwege de fascinatie van Lindsey voor de aanstaande vernietiging van het grootste deel van de mensheid - bevat de voorspelling dat ergens achter in de jaren '80, namelijk binnen één generatie na de stichting van de staat Israël in 1948, Armageddon zou aanbreken. En één bijbelse generatie telde volgens hem 'ongeveer' veertig jaar.²

Het waren ook de jaren waarin binen de popcultuur het eindtijdthema populair werd. Alleen al de kleding van punkers, zwart, gescheurd, een allegaartje van militaristisch-strakke en anarchistisch-losse stijlen, bedoelde daar uitdrukking aan te geven; net zoals de 'punk-ideologie', die vaak draaide om de boodschap van ondergang. Ook in minder heftige, meer algemeen geaccepteerde uitingen, als bijvoorbeeld in tientallen rampenfilms, werd op een indirecte manier gepreludeerd op het einde van de wereld. Het apocalyptisch aspect van dit soort films schuilt ondermeer in het feit dat men de ondergang kan zien van toppunten van menselijk vernuft,

als superschepen, straalvliegtuigen, wolkenkrabbers. Een diepzinnige Duitse theoloog, H. Timm, heeft eens opgemerkt dat het kenmerkend is voor de moderne apocalyptiek dat niet zozeer de natuur, de kosmos of traditionele tirannieke machthebbers vernietigd worden om ruimte te laten aan een kleine groep overlevenden, maar dat het vooral de ondergang betreft van de door mensen geconstrueerde wereld. Waar apocalyptiek in het verleden vooral de wraak van de menselijke verbeelding zou zijn op de krenkende overmacht van de natuur en de traditionele politieke machten, zou de hedendaagse apocalyptiek vooral de wraak zijn op de krenkende overmacht van menselijke constructies.

Hoe dan ook, de gedachte van een aantal cultuurbeschouwers is dus dat het vooral de jaren '70 en '80 waren die 'apocalyptisch' georiënteerd waren, meer dan onze jaren '90, waarin de context een andere zou zijn, voornamelijk doordat de dreiging van een nucleaire botsing van de wereldmachten plaats heeft gemaakt voor oorlogen in verre streken. Het is echter de vraag of het eindtijdgelooft in onze tijd aan kracht heeft ingeboet. Zeker, het jaar 2000 maakt bij de meesten van ons alleen zorg om computerproblemen los. Maar toch is er veel voor te zeggen, dat de voorstelling van een apocalypse van onze wereld 'gewoon' is geworden, in die zin dat de apocalypse voor altijd deel uitmaakt van onze innerlijke beelden en verwachtingen. En daardoor springen eindtijdverwachtingen juist minder in het oog dan in de jaren '70 en '80. Waarom is dat het geval?

Om meerdere redenen. Ik noem er drie en begin met de meest abstracte en gecompliceerde. Psychologen hebben geconstateerd dat het wel zo'n veertig jaar kan duren voordat de consequenties van traumatische gebeurtenissen in de diepten van het

bewustzijn doordringen. Het is niet al te gewaagd te veronderstellen dat dit ook geldt voor de werking van collectieve trauma's op het culturele bewustzijn. Beslissend waren en zijn in dit verband vooral de Shoah en de bommen op Hiroshima en Nagasaki. Beide gebeurtenissen duiden op de weliswaar letterlijk niet-voorstelbare, maar toch reële mogelijkheid, dat de mensheid in staat is collectief zelfmoord te plegen. Het nazisme dat de Shoah bewerkstelligde kan immers symbolisch 'geduid' worden als een zo mens-vernietigend verschijnsel, dat het vanaf het begin de kernen van zelf-vernietiging in zich droeg. Waaraan we dan de voorstelling kunnen vastknopen dat waar eens hele massa's mensen in een mechanisme van zelfvernietiging opgenomen waren, dat nu ook een mogelijkheid is geworden voor de mensheid als geheel. 'De bom', vanaf het begin symbool van een menselijke constructie die zich met onbeheersbare kracht tegen de mensheid keert, versterkt daarbij in de complexe diepten van ons bewustzijn het vermoeden dat het beeld van een aarde waarop geen mensen meer leven, werkelijkheid kan worden. Kortom, de 'theorie' waar ik hier alleen maar in het voorbijgaan naar kan wijzen, is dat de gruwelen van de moderne geschiedenis diep weg in ons bewustzijn het vermoeden hebben doen postvatten dat de mensheid als geheel om zo te zeggen suïcidaal is.

Tegelijkertijd is dat vermoeden letterlijk onvoorstelbaar. Want in de tijd vóór deze traumatische gebeurtenissen was niet-tegenstaande alle vernietiging toch nog altijd het gevoel aanwezig voor iets wat we de symbolische onsterfelijkheid van de mensheid kunnen noemen. Dat was het gevoel, dat de symbolen van de mensheid, als lichamen, tradities, geschiedenis, herinnering, kunst, niet geheel kunnen verdwijnen.

Net zoals voor het individu de situatie van de eigen dood letterlijk niet-voorstelbaar is, zo is het voor het individu als lid van de menselijke soort niet-voorstelbaar dat alles waar de mensheid voor staat, voorgoed verdwenen zou zijn.

Welnu, apocalyptisch denken geeft op een uiterst paradoxale manier uitdrukking aan dat gevoel dat het einde van de mensheid wel mogelijk is, maar tegelijkertijd niet-voorstelbaar. Want aan de ene kant geeft apocalyptisch denken uiteraard aan dat het einde komt, aan de andere kant kent alle apocalyptiek ook de gedachte van een rest van de mensheid die overblijft. Dat is een rest die het betere deel van de mensheid representeert en het leven op een hoger plan voortzet. Daarom is het belangrijk om te beseffen dat apocalyptiek, met alle gerichtheid op het einde, tegelijkertijd een protest inhoudt tegen het unheimliche vermoeden dat de mensheid totaal kan verdwijnen! Nu kunnen we ook enigszins aanvoelen waarom dit type denken en verbeelden zowel afstoot als aantrekt: het eerste omdat het einde te gruwelijk voor de verbeelding is, het tweede omdat ondanks alles toch het visioen oplicht van een voortzetting en vernieuwing van het leven van de mensheid. Zo sluit eindtijddenken aan bij een natuurlijk verlangen om de mensheid, ondanks alle reële bedreigingen, als onsterfelijk voor te stellen.

Toegegeven, dit alles is uiterst speculatief, en dus betwistbaar. Minder speculatief, en betrekking hebbend op een meer oppervlakkig niveau van ons bewustzijn, is een visie als die van de Amerikaanse journalist Philip Lamy. In een boek met de veelzeggende titel *Millennium Rage* (1998) geeft hij onder meer aan, dat eindtijdgelooft niet meer iets is van een enge subcultuur. Eindtijdvoorstellingen zijn, bijvoorbeeld in strips en in speelgoed - vooral in electro-

nisch speelgoed - aan de orde van de dag. En ze doordringen de populaire cultuur in films als bijvoorbeeld de Mad Max-serie, 'Waterworld', 'Cape Fear', en in tientallen 'alien invasie' films als 'The Arrival' en 'Independence Day', maar ook in populaire series als de X-files. Als we er attent op zijn, schrijft deze Lamy, dan zien we dat de apocalyptische mythe ons dagelijks 'ingeplugd' wordt. Ook dat is een reden, de tweede, waarom eindtijdgelofte vermoedelijk meer 'gewoon' is dan ooit.

Nog een reden, de derde, is de enorme schaal waarin dat geloof wordt aangehangen, een schaal die voor wat betreft eindtijdgelofte zelfs de meest cynische relativist aan het denken zou moeten zetten, ook over de eigen eindtijdfantasieën. Precieze cijfers over de omvang zijn moeilijk te geven, alleen wat globale aanduidingen. Zeker is wel dat 'Amerika' het centrum van dat geloof is, van waaruit het overigens over de hele wereld uitstraalt. In een recente 'poll' van Time en CNN bleek dat maar liefst 20% van de Amerikanen ervan overtuigd is, dat rond 2000 deze aarde zal ondergaan. En 31% is van mening dat het binnen één generatie zal gebeuren. Dat komt overeen met Gallup-onderzoeken onder teenagers in '95, '96 en '97: tenminste drie van de tien zijn er zeker van dat de wereld tijdens hun leven onder zal gaan. Dit soort cijfers worden bevestigd door onderzoek naar het aantal 'reborn' evangelicale christenen. We moeten daarbij denken aan percentage van rond de 35% in de V.S., terwijl we mogen aannemen dat de overgrote meerderheid van hen eindtijdgelovig is, in de zin van: het einde komt zeer spoedig. Het getal van hen die geloven dat deze wereld überhaupt vernietigd gaat worden, dus zonder aanduiding van de tijdsperiode waarbinnen het zal gebeuren, is nog veel hoger: volgens een Gallup onderzoek uit

1995 gelooft maar liefst 71% van de volwassenen in de V.S. dat.

We kunnen uit een zeker anti-amerikaanisme de betekenis van dit soort cijfers weg wuiven. Maar dat lijkt me niet verstandig. Dat zou een onderschatting zijn van de export en de invloed van Amerikaanse denkwijzen, ook in Europa. He zou ook niet wijs zijn de overtuigingen van zo'n grote groep mensen af te doen als dwaas of gek, een neiging die snel de kop kan opsteken. We moeten op z'n minst proberen na te gaan wat hen drijft. En trouwens, ofschoon er voor West-Europa bij mijn weten geen precieze cijfers zijn voor eindtijdgelovigen, kunnen we aan de Amerikaanse, globale cijfers toch wel enige indicaties voor West-Europa ontleen. In 1989 werd met behulp van verschillende indicaties en polls vastgesteld dat in de V.S. zo'n 67% van de mensen religie zeer belangrijk vindt. Dat getal was voor West-Europa altijd veel lager, namelijk iets minder dan de helft, maar dan komen we altijd nog op een getal van rond de 30%. Dit percentage heeft betrekking op de intensiteit van het religieuze gevoel en gedrag van de mensen. Dat percentage zou, indien we dat zouden toepassen op het eindtijdgelofte, er op kunnen wijzen dat we in West-Europa op z'n minst met een percentage van iets beneden de 15% kunnen rekenen.

De mogelijkheid dat we ook voor Nederland aan dat percentage kunnen denken is met wat giswerk te baseren op het religie-onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau uit 1997. Toen stelde men onder meer vast dat 11% van de Nederlanders sympathie voor het evangelicalisme heeft, terwijl zo'n 15% gelooft in buitenaardse beschavingen en New Age. Bij elkaar komen we dan op 26%. Als we dan gemakshalve (zeer gemakshalve, moet ik zeggen volgens godsdienstsociologische maatsta-

ven) aannemen dat we vooral binnen deze groepen eindtijdgelovigen zullen aantreffen, dan is een zeer ruwe schatting, dat zo tussen de 10% en 15% van de Nederlanders eindtijdgelovig zou kunnen zijn. Hierbij is uiteraard nog niets gezegd over de aard, de ernst en de gedragsconsequenties van dit type geloof, maar het percentage duidt in elk geval op een zeer aanzienlijk aantal mensen.³ Waarbij we ook moeten bedenken dat dit een minimum-schatting is.

PARADIJS-, VOORUITGANGS- EN EINDTIJDGELOOF

De laatste aanwijzingen voor het vermoeden dat we 'ergens' gefascineerd zijn door eindtijdgeloof, hebben weer een bespiegeld en niet-empirisch karakter. De gedachte die ik in hoofdlijnen wil aanduiden is, dat wanneer we goed naar het eindtijdgeloof kijken, we kunnen aanvoelen dat dit geloof juist in onze tijd een zekere aanneemelijkheid heeft.

Het paradijs kan iedereen zich gemakkelijk verbeelden. Ieder heeft zijn of haar eigen voorstellingen (beelden en woorden) van die ideale plaats: daar waar geen hoogmoed is, geen hiërarchie, geen onderdrukking, maar waar gelijkheid en harmonie heersen; daar waar geen honger en oorlog zijn, geen zinloze en pijnlijke dood. Het is een plaats van goedheid, een plaats waar 'de wolf en het lam tezamen zullen weiden', om het in bijbelse beelden te zeggen.

Maar de wereld *is* niet zo. En dat is het grootste probleem voor alle religies en wereldbeschouwingen; en belangrijker nog, ook voor velen van ons vandaag de dag. Dat probleem is: hoe moeten we ons de gedachte voorstellen, dat wil zeggen hoe moeten we verwoorden en verbeelden dat de wereld niet is wat ze behoort te zijn? Sterker nog, hoe moeten we ons de ge-

dachte voor ogen halen, dat de wereld zich niet manifesteert zoals ze in wezen wel *is*, en zoals ze dus wel weer moet worden? Want dat laatste is het wat paradijsvoorstellingen ten diepste bedoelen te zeggen, met name de christelijke paradijsvoorstellingen: eigenlijk, dus in wezen, is de wereld goed ... maar het kwaad is overal, en dat *má*g absoluut niet. En omdat we gewend zijn aan de geschiedenis van de wereld te denken in termen van een lineair voortschrijdende ontwikkeling, wordt de alles beheersende vraag: hoe plaats en we dat overal aanwezige kwaad, volgens velen zelfs het alsmáar groeiende kwaad, in een wereld die goed is, of beter, die goed moet worden? Dus hoe krijgen we een beeld van een wereld die *in de tijd* een ontwikkeling naar het goede *móet* doormaken?

Bedenken we tegen de achtergrond van die vanzelfsprekendheid van onze paradijsvoorstellingen dan ook eens, dat er vermoedelijk nog nooit een tijd is geweest waarin het zo gewoon was om het leven te beschouwen in termen van plannen, van projecten, van stappen die we moeten maken om carrière te maken, een bedrijf op te zetten, op te voeden, het leven tot in detail, dag voor dag in te richten.⁴ Ons leven lijken we voortdurend te willen situeren in termen van doelstellingen en van vervolmaking van ons streven die te bereiken. Bedenken we met andere woorden, dat ofschoon niemand zich nog een vooruitgangsgelovige wil noemen - het optimisme van de negentiende eeuw heet immers voorgoed voorbij te zijn - we toch feitelijk leven vanuit het ideaal en de verwachting dat we onszelf, onze omgeving, en het liefst ook onze samenleving eindeloos kunnen verbeteren, dat we, met andere woorden, voortdurend gericht zijn op de toekomst. We komen echter in moeilijkheden zodra we ons realiseren, dat ondanks al die

doelgerichte inspanningen, die hoop op verbetering op z'n allerbest in een klein deeltje van ons leven en een klein deeltje van de wereld werkelijkheid kan worden.

En dat laatste zullen sommigen al veel te optimistisch vinden klinken. Want wanneer we aan het individuele leven denken, is er de zekerheid van ouderdom en dood, die aan verbetering en toekomst menselijkerwijs een einde maken. En wanneer we aan de wereld als geheel denken, dan is er misschien wel hier en daar, in een welvaarend deeltje van de wereld, en voor wie weet hoe korte tijd, wel wat verbetering mogelijk, maar voor de rest gaat alles gewoon door, op z'n best onverschillig voor het hopen en werken van de mensen, op z'n slechtst in omstandigheden van hongersnood, oorlog. En dat laatste geldt voor de meerderheid van de wereldbevolking! Bovendien nemen de absurde bedreigingen van de wereld volgens velen eerder toe dan af, namelijk de kans op een catastrofale breuk in de menselijke geschiedenis door 'a bang of nuclear destruction or a whimper of environmental degradation'. En tenslotte is daar dan nog de omstandigheid dat we het kwaad niet langer kunnen toerekenen aan de duivel of demonische krachten, maar aan, tegenstrijdigheid ten top, het op verbetering gerichte menselijk streven.

Indien we dat alles bedenken, dan kunnen we ons voorstellen dat ons handelen de neiging heeft om twee radicaal verschillende kanten op te gaan. Aan de ene kant kunnen we nóg meer, nóg beter gaan plannen, nóg intensiever doelstellingen en projecten gaan maken, wat betekent nog meer haast, nog meer ervaren dat de tijd steeds sneller gaat, omdat de noodzaak tot verbeteren steeds dringender wordt. Of we kunnen aan de andere kant, en minstens zo aannemelijk, toe gaan geven aan het verlangen naar rust, naar stilstand van deze

tijd, die ons altijd lijkt te ontsnappen, een verlangen dat nooit bevredigd wordt omdat er nooit een einde komt aan verbetering. We kunnen kortom gaan verlangen naar een einde van onze tijd.

En is het in dat laatste geval dan niet aannemelijk dat we geraakt worden door 'de oplossing' die het schema van het eindtijdgeloof, het apocalyptisch schema, voor het probleem van de situering van het kwaad in de loop van de tijd ons aanreikt? Dat probleem dus, kortweg gezegd, van een wereld die vol met kwaad en onheil is, maar die naar haar wezen weer goed moet worden, desnoods doordat er aan het einde van de tijd áán de tijd een eind komt dat zicht geeft op een geheel nieuwe wereld. Laat ik die 'oplossing' in hoofdlijnen aanduiden, waarmee ik tegelijkertijd een omschrijving geef van wat we onder 'apocalyptiek' moeten verstaan. Tot nu toe is 'apocalyptiek' immers alleen nog maar in de oppervlakkige zin van het woord aan de orde geweest, als samenvattende term voor voorstellingen en theorieën over het naderende einde van de wereld.

DE STRUCTUUR VAN HET EINDTIJDGELOOF

Het woord 'apocalyptisch' is afgeleid van het Griekse 'apokalupsis', wat onthulling, openbaring betekent. Een apocalypse is een literair genre. Het woord, als technische term pas in gebruik vanaf het begin van de negentiende eeuw, is ontleend aan het laatste bijbelboek, de apocalypse van Johannes.

De essentie van een apocalypse is dat een ziener, een profeet, in het algemeen iemand die met meer dan gewone gaven is uitgerust, vanuit het standpunt van de toekomst, de gang van de geschiedenis naar het alles veranderende einde van de ge-

schiedenis onthult: de sluier van de geschiedenis wordt middels symbolische taal weg gehaald, waardoor in het bijzonder het probleem van de tijd en het kwaad wordt 'opgelost'. Vanuit het visioen van het einde van deze wereldlijke tijd wordt het geheim van die wereldlijke tijd onthuld, paradoxaal genoeg door symbolen, want in de apocalyptische wereldvisie geven niet zogenaamde naakte feiten, maar symbolen de kern van de werkelijkheid weer. Tegelijkertijd wordt de tijd stopgezet, om plaats te maken voor een nieuwe, bevredigende tijd. De hoofdlijnen van het apocalyptisch schema zijn daarmee de volgende vier.⁵ Bij elke hoofdlijn zal ik aangeven waarom een zekere neiging tot apocalyptiek in onze cultuur weliswaar niet noodzakelijk, maar wel mogelijk is, waardoor, met andere woorden, de neiging tot eindtijdgeloof een zekere aannemelijkheid heeft.

De *eerste* hoofdlijn is dat deze wereld als een plaats van onheil en gevaarlijk dreigende crisis wordt beschouwd; reden waarom, zo wordt in de literatuur vaak aangegeven, vooral mensen die in crisissituaties verkeren, gevoelig zijn voor apocalyptische denkwijzen. Mensen van deze tijd hebben, zo zal duidelijk zijn, gezien de veelheid aan onheilspellende verschijnselen op wereldschaal, voldoende redenen om van crisissituaties te spreken. Niet in de laatste plaats vanwege de gevoelens van onzekerheid en innerlijke leegte die het dagelijks informatiebombardement over de vele wereldbedreigende gevaren kan opleveren. Zo merkte de theoloog Paul Tillich al in de jaren '50 op, dat in deze tijd vooral het gevoel van leegte een aansporing kan zijn tot ondergangsstemmingen en dito verwachtingen.

De *tweede* hoofdlijn geeft aan, dat de apocalyptiek, dus het gedachten- en voorstellingsgoed in het genre van de apocalyp-

se, rekening houdt met het verlangen naar verbetering in de toekomst, want in alle apocalyptische verhalen wordt geanticipeerd op de redding uit het kwaad in de - tijdloze - toekomst en op het daarmee gegeven geheel vernieuwde leven. Meestal verzekert het verhaal de lezers dat het kwaad wel heerst, maar toch al definitief overwonnen is, namelijk in een toekomst die al werkelijkheid is en aanwezig in een bovenaardse en dus niet tijdgebonden dimensie. In die zin zijn apocalyptische teksten, hoe verschrikkelijk ze soms ook zijn, in de allereerste plaats troostboeken: ze verzekeren, juist door het woeden van het kwaad uitgebreid en indringend weer te geven, dat het in een andere dimensie overwonnen is. Dat is ook de essentie van het laatste bijbelboek. 'Openbaring', aldus de theoloog Edward Schillebeeckx, staat vol met symbolische toespelingen op dreigende heersers en machten én op de reeds voltrokken overwinning op deze heersers en machten. Het boek is geschreven ten behoeve van een vervolgte groep christenen aan het einde van de regeringsperiode van keizer Domitianus, zo rond 96 na Chr.⁶

Hoe dit ook zij, de in deze verhalen naar voren komende hoofdlijn van het spreken vanuit de toekomst, kan doorgetrokken en gebruikt worden in een cultuur als de onze die voortdurend gericht is op de toekomst. Onze mentale oriëntatie is, zo zouden we kunnen zeggen, voor één deel sterk toekomst-georiënteerd, terwijl ze voor een ander deel tegelijkertijd een einde wil ervaren aan de alsmaar toenemende druk en haast om de toekomst ook daadwerkelijk te verwerkelijken. De apocalyptiek geeft een 'oplossing' door aan te geven dat de toekomst in een andere dimensie al vervuld is, zodat op z'n minst de druk in de aardse dimensie beter verdragen kan worden.

De *derde* hoofdlijn: de apocalyptiek

geeft altijd ook aan dat het kwaad tot een hoogtepunt komt. Soms bevatten de verhalen zelfs de gedachte dat het kwaad het middel bij uitstek is om de wereld te reinigen. Dat is uiterst paradoxaal: het kwaad kan soms als middel gebruikt worden om zichzelf op te heffen. Hoe dan ook: de derde hoofdlijn van het apocalyptisch schema is dat de bedrukte, zich in een crisis bevindende lezers verzekerd wordt, dat de weg naar het goede, naar wat de wereld zou moeten zijn, door de catastrofe heenloopt. De reiniging van het kwaad loopt zelfs via de groei van het kwaad. Daarmee wordt niet alleen de aansporing gegeven om het kwaad in de aardse dimensie nog te verdragen, maar ook tegemoet gekomen aan de behoefte om het kwaad een plaats te geven. Het krijgt, hoe vreemd het ook klinkt, een zinvolle plaats in de ordening van de wereld.

Dat is ook op een andere manier te verduidelijken. Ieder die door krant en t.v. geconfronteerd wordt met uitingen van het vreselijke kwaad in deze wereld, met verhogering in Afrika bijvoorbeeld, kan de impuls voelen opkomen om het uit te schreeuwen, bijna letterlijk tot de hemel te roepen: dat *má*g niet, dat *kán* niet! Een neiging die sterker wordt naarmate het moeilijker is om precies aan te wijzen wie de schuldigen zijn. Die emotionele zekerheid van 'dat *má*g niet, dat *kán* niet', is echter heel moeilijk te verenigen met de blik op de menselijke geschiedenis die we ons meestal toegeëigend hebben. Het is de blik van het ontuchtterde rationele denken, de blik die ons lijkt te leren dat de menselijke geschiedenis geen begin, geen einde, laat staan een moreel doel heeft. De geschiedenis is door die blik een chaos van zinloze, want onverbonden, nergens naar verwijzende gebeurtenissen. Toch, dat schreeuwen, dat roepen naar de hemel, waartoe ie-

der van ons op z'n minst wel eens de impuls voelt, is in essentie een roep om morele orde in de menselijke chaos die de geschiedenis lijkt te zijn. Welnu, apocalyptiek kunnen we duiden als één van de mogelijkheden om dat schreeuwen, dat roepen vorm te geven. Apocalyptiek is in die zin een uiting van de zeer menselijke, volgens sommigen al te menselijke, neiging om het kwaad toch in een alomvattende morele ordening een plaats te geven. Apocalyptiek is daarmee zoïets als een 'laden' van de gang van de gebeurtenissen met moraal, door die gang van de gebeurtenissen een einddoel te geven. De boodschap is dat het kwaad, hoe erg ook, letterlijk uiteindelijk toch 'past', juist als datgene wat overwonnen gaat worden. In die zin is apocalyptiek een uiting van een emotionele neiging die we, tegen de ontuchtterende blik op de geschiedenis in, bij heel veel mensen kunnen bespeuren.

De *vierde* hoofdlijn is het zicht op de toekomst zelf. In de christelijke traditie is dat het millennium. Die term komt overigens niet voor in de bijbel, maar wordt alleen in de na-bijbelse traditie als samenvattende term benut voor de eindtijdperiode van duizend jaren, waarnaar slechts in één passage, Op. 20: 1-7, verwezen wordt. Christenen die de reële, zichtbare komst van het duizendjarig rijk verwachten, worden millenaristen of chiliasten genoemd. Zij vormden lange tijd een onderstroom in de geschiedenis van het christendom. Want in de hoofdstroom was de leer over het einde in essentie dat het kwaad door het kruis en de opstanding van Christus definitief overwonnen is. Het duizendjarig rijk zou dan ook niet geïnterpreteerd moeten worden als een nog komend, zichtbaar gebeuren, eerder als een werkelijk, maar wel geestelijk en dus onzichtbaar gebeuren in de harten van de gelovigen. Het millennium is dáár werkelijkheid, zegt Augusti-

nus in het twintigste boek van 'De Stad Gods', waar de Kerk echt werkzaam is, dat wil zeggen, waar mensen zich bekeerd hebben. Het millennium is een spiritueel gebeuren.

Die hoofdstroom heeft echter vandaag de dag het tij tegen. De onderstroom, in de geschiedenis manifest in o.a. het montanisme in de tweede eeuw na Chr., in vele middeleeuwse bewegingen, bij de anabaptisten in de Reformatietijd, wordt vandaag de dag steeds krachtiger. Vooral in pinkstergroepen, in evangelicale en fundamentalistische bewegingen zien we het millenarisme aan populariteit winnen. Het geloof in het zichtbare, nieuwe rijk hier op aarde is in opkomst. En wanneer we daar maar even bij stilstaan, zullen we moeten erkennen dat het millenarisme ook een zekere aannemelijkheid heeft. In ieder geval in vergelijking met de 'spirituele' visie van de hoofdstroom. Simpelweg omdat het als visioen, als beeld van de situatie na het einde, tegemoetkomt aan de menselijke behoefte om zich een voorstelling te kunnen maken van de aarde. De voorstelling van een leven waarin een rest van de mensheid in de 'gewone' materiële dimensie het leven voortzet, en waarin tegelijkertijd de druk van de tijd weggenomen is, ligt immers voor 'de moderne, op deze aarde gerichte mens' dichterbij dan de meer abstracte en moeilijker voorstelling van een onzichtbaar geestelijk rijk.

En wat volgt uit dit alles? Dit: wanneer we met eindtijdvoorstellingen worden geconfronteerd, worden we doorgaans om niet volledig bewuste, maar wel begrijpelijke redenen toch 'ergens' geraakt worden. Hoe vreemd of lachwekkend we de gelovigen in de naderende eindtijd soms ook vinden, zij hebben in ieder geval voorstellingen, beelden, woorden voor iets waarvoor wij

woordloos en beeldloos staan, maar waardoor we toch huiverend gefascineerd zijn. In de volgende nummers van dit tijdschrift hoop ik in te gaan op enkele van die meer concrete voorstellingen, beelden en theorieën. Nu is het voldoende om ons te realiseren dat eindtijdvoorstellingen ons, wanneer we er goed op letten, voortdurend 'ingeplugd' worden. Paradoxaal genoeg juist om een spookbeeld weg te houden dat in en buiten ons rondwaart. Het is het spookbeeld van een door menselijk toedoen van mensen ontdane wereld! Eindtijdvoorstellingen appelleren ook aan onze gerichtheid op de toekomst én aan het verlangen aan de druk van de tijd te ontkomen, vooral aan het menselijke verlangen in een wereld te leven, die letterlijk in laatste instantie toch een morele eindbetekenis heeft. Zo, langs deze weg doordenkend, wordt duidelijk dat een fascinatie voor het einde dichterbij ligt dan men op het eerste gezicht zou verwachten.

Aantekeningen

1. Er zijn meerdere bewegingen - overigens bijna uitsluitend in de V.S. - waarin het bestaan van UFO's als volstrekt zeker geldt en waarin ze geïnterpreteerd worden als tekens van de naderende, catastrofale eindtijd. Het is vermoedelijk ook niet toevallig dat de eerste, in de hele wereld bekend gemaakte waarnemingen van UFO's gedaan werden vlak na Hiroshima, Nagasaki en de eerste atoomproeven. Toen ontstond het besef dat de mensheid een middel in handen begon te krijgen waarmee het zichzelf en de wereld zou kunnen gaan vernietigen. De UFO-bewegingen hebben vaak uitdrukkelijk een 'alarmistisch' karakter doordat ze waarschuwen voor het menselijk vermogen tot wereldvernietiging. Er zijn ook 'apoca-

lyptische' UFO-bewegingen met een uiterst positieve boodschap. Zo komt bijvoorbeeld het geloof voor dat er in 2001 een vloot van ruimteschepen zal komen van de 'Interplanetary Confederation' met tienduizenden geleerde ET's die de mensheid zullen helpen een waarlijk gouden 'Nieuwe Tijd' te bewerkstelligen. Zoekt u maar eens op Internet naar bijvoorbeeld de 'Unarius Academy of Science' in El Cayon bij San Diego, Californië. Of naar de '11:11 Doorway' beweging, geleid door een profetes en genezeres van het elektronische tijdperk, genaamd Solara, die ervan uitgaat dat wij mensen gevallen engelen zijn en die via buitenaardse wezens aan ons de boodschap doorgeeft dat in deze periode, dat wil zeggen tussen 11 jan. 1992 en 31 dec. 2011 het bijbels getal van 144.000 gelovigen (de vrijgekochten van deze aarde, met het teken van het Lam en God de Vader op het voorhoofd: Op. 14:1-5) voldoende zijn om alle mensen weer tot het hoog-spirituele niveau van engelen te verheffen. Zie verder: Wojcik 1997, 175-208. En zie voor de tegenwoordig in de V.S. sterk groeiende, 'geïndividualiseerde' variant van het UFO-geloof, toegespitst op de voorbereiding van het individu op zijn of haar individuele levenslot, incl. de eigen dood, namelijk het geloof in ontvoeringen door buitenaardse wezens ('alien abduction'): Showalter 1997, 189-201.

2. Later moest Lindsey deze voorspelling uiteraard nuanceren. In een boek, geschreven in 1994, schrijft hij dat een bijbelse generatie ongeveer veertig tot honderd jaar omvat, afhankelijk van het feit of je de tijd van Abraham als voorbeeld neemt of die van Israël in de woestijn (H. Lindsey, *Plaaneet Aarde A.D. 2000*, Apeldoorn: Novapres 1995, 8).

3. Bedacht moet wel worden, dat ook in het eindtijdgeloof geloven niet per se te maken

heeft met handelen, en vooral ook dat geloof snel kan veranderen. Een goed voorbeeld is president Reagan. Van hem was bekend dat hij een enthousiast lezer van Lindsey was, en relaties onderhield met 'apocalyptische' predikers als Jerry Falwell, Billy Graham en Pat Robertson. Voor hem was bijvoorbeeld, in de stijl van de strikt evangelicale uitleg, Rusland gelijk aan Gog uit Ez. 38 en 'the evil empire'. Nog in 1984 sprak hij zijn geloof uit in de 'ancient prophesies' uit Daniël en Ezechiël die zouden uitleggen wat nu te gebeuren stond (Boyer 1992, 162.). Toch was het tijdens Reagans presidentschap dat de Koude Oorlog verflauwde en de ontspanning begon. En hij was het die enkele jaren na zijn tekst over 'the evil empire' arm in arm met Gorbatsjow over het Rode Plein wandelde, terwijl juist Gorbatsjow in 'eindtijdkringen' gezien werd als degene die vlak voor de eindtijd de mensen in slaap sust met belofte van vrede en rust. De bewijstekst hiervoor is 1 Thess. 5:3. Vermoedelijk is deze politieke flexibiliteit van Reagan een reden waarom bijvoorbeeld Lindsey geen goed woord voor hem over heeft (Lindsey, AD. 2000, 169). Overigens, in sommige fundamentalistische kringen stond Reagan zelfs model voor de verradelijke anti-christ. In een golf van '666-spotting' einde jaren '80, een golf die trouwens nog steeds voortrolt (Cotton 1995, 213), ontkwam ook hij niet aan de verdenking: elk van zijn drie namen, Ronald Wilson Reagan, telt 6 letters: 666! Vermoedelijk was dat ook een reden waarom Reagan zelf erop stond dat het nummer van het zomerhuis dat hij in 1988 kreeg, veranderd werd van 666 in 668! Ook zijn spoedige herstel na de aanslag op hem, was een aanwijzing om hem met de anti-christ te vereenzelvigen, net als vele anderen trouwens, onder wie paus Johannes Paulus II. Zie hiervoor Op. 13: 3

over het beest uit de zee, dat velen volgden en waarvan één van de koppen dodelijk gewond was, maar genas! Dit vers is volgens de wetenschappelijke exegeese een allusie op de moord op keizer Domitianus in 96 n. Chr. De suggestie in 'Openbaring' op dit punt zou zijn dat, niettegenstaande de dood van één keizer, het anti-christelijk keizerschap als zodanig blijft: de een gaat, de ander komt.

4. Een waarneming van de Franse filosoof Luc Ferry 1998, 17vv.

5. Deze omschrijving van 'apocalypse' sluit globaal aan bij de in wetenschappelijke kring vrij algemeen aanvaarde definitie die bijbelwetenschapper J.J. Collins in 1979 van 'apocalypse' gaf. Zie J.W. van Henten/O. Mellink 1998, 13. Voor het apocalyptisch schema: Körtner 1988, 367; Coupe 1997, 74-82.

6. Zie voor Schillebeeckx' schitterende tekst over de Christus-figuur in 'Openbaringen': Schillebeeckx 1977, 394-422.

Literatuur

M. Barkun, 'The Language of Apocalypse: Premillennialists and Nuclear War', in: Fishwick, M./Browne, R.B. ed., *The God Pumpers: Religion in the Electronic Age*, Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press 1987, 159-173.
Becker, J.W./Hart, J.J.M de/Mens, J., *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau 1997.

P. Boyer, *When Time Shall be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Mass)/Londen: Belknap, Harvard U.P. 1992.

I. Cotton, *The Hallelujah Revolution: The Rise of the New Christians*, Londen: Little, Brown and Company 1995.

L. Coupe, *Myth*, Londen etc.: Routledge

1997.

L. Ferry, *De God-mens of de zin van het leven*, Amsterdam/Leuven: Ambo/Kritak 1998 (vert. uit het Frans).

J.W. van Henten/O. Mellink red., *Visioenen aangaande het einde: Apocalyptische geschriften en bewegingen door de eeuwen heen*, Zoetermeer: Meinema 1998.

U.H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende: Eine theologische Interpretation der Apokalypsik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

S.O. Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, New York/Oxford: Oxford U.P.

P. Lamy, *Millennium Rage: Survivalists, White Supremacists and the Doomsday Prophecy*, New York/Londen: Plenum Press 1996.

H. Lindsey, *Omnibus* ('De planeet die aarde heette', 'Satan leeft onder ons', 'De bevrijding van de planeet aarde'), Apeldoorn: Novapres 1997 (vert. uit het Engels).

Id., *Planeet Aarde 2000 A.D.*, Apeldoorn: Novapres 1995 (vert. uit het Engels).

E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Bloemendaal: Nelissen 1977.

E. Showalter, *Hystories: Hysterical Epidemics and Modern Culture*, Londen/New York: Picador 1997.

H. Timm, *Diesseits des Himmels: Von Welt- und Menschenbildung: Facetten der Religionskultur*, Gütersloh: Mohn 1988.

C. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston: Beacon Press 1994.

D. Thompson, *The End of the World: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, Londen etc.: Sinclair-Stevenson 1996.

D. Wojcik, *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism and Apocalypse in America*, New York/Londen: New York University Press 1998.

ONTVANKELIJKHEID OF ZUIVERHEID

Naipauls reizen naar de fundamentalistische islam.

Bart Voorsluis

V.S. Naipaul doet in twee boeken verslag van reizen die hij heeft gemaakt door niet-Arabische landen in Azië die tot de islam zijn overgegaan. Het zijn schrijnende verhalen, vaak verteld door de inwoners van die landen zelf. In de beide reisboeken staat de notie 'zuiverheid' centraal. De islam zoals Naipaul die leerde kennen, is een godsdienst die naar zuiverheid streeft. Naipaul heeft hier tegen ernstige bezwaren.

REISVERHALEN

De uit Trinidad afkomstige hindoestaanse auteur V.S. Naipaul (1932), werd in het begin van zijn schrijverscarrière geconfronteerd met een probleem dat hij over de jaren heen slechts langzaam de baas is geworden. Als jong romancier kreeg hij de gelegenheid om een reis te maken door het Caribisch gebied en daarover een reisverhaal te schrijven. Maar hij wist niet goed hoe hij, juist als romanschrijver, schrijver van 'verzonden verhalen', het verslag van die reis door Zuid-Amerika in 1959 vorm moest geven. Om een patroon in zijn verhaal te krijgen zocht hij zijn toevlucht tot autobiografische gegevens. Het heeft, erkent hij bijna veertig jaar later, heel lang geduurd voordat hij beseftte dat de mensen zelf het belangrijkste van zijn reizen waren. In die periode heeft hij zich behalve op romans, verhalen en beschouwingen, ook toegelegd op reisverslagen over allerlei gebieden. Het voorlopig eindpunt van die productie is zijn recente reisverhaal

Beyond Belief (1997), waaraan deze beschrijving van zijn ontwikkeling is ontleend. In de proloog ervan typeert Naipaul het boek tegenover diens voorganger, *Among the Believers* uit 1981. De boeken vormen een tweeluik. Beide gaan ze over reizen door Iran, Pakistan, Maleisië en Indonesië en beide handelen ze over de plaats van de (fundamentalistische) islam in die landen. Er is echter ook een karakteristiek verschil. *Beyond Belief* vormt een soort keerpunt. In het daaraan voorafgaand reisoeuvre had Naipaul nog de positie van observator en commentator ingenomen. In *Beyond Belief* echter heeft de schrijver zich als reiziger teruggetrokken. Hij bevindt zich op de achtergrond en luistert alleen met een open hart naar de verhalen van anderen 'en dan stelt hij een vraag en nog een'. Hij is steeds meer een naverteller van verhalen geworden, vaak levensverhalen die over generaties heen reiken. Om die verhalen gaat het, in hun complexiteit vormen ze de zin van het boek. Het patroon ontstaat vanzelf, het hoeft niet te worden aangebracht door de auteur. Diens commentaar en eigen observaties zijn schaars, de verhalen worden alleen aangevuld met informatie over de politieke en historische ontwikkelingen. Conclusies moet de lezer zelf trekken. Naipaul noemt zijn reisverhalen 'culturele verkenningen'.

Een romanschrijver die op reis gaat, verkeert volgens Naipaul in verwarring over de vorm die hij moet hanteren: fictie of werkelijkheidsbeschrijving? Zijn dub-

belrol als auteur en reiziger is complex. Naipaul is steeds op zoek geweest naar een oplossing. Tot zijn eigen verbazing is hij op die weg in zijn laatste boek weer - zoals in het begin van zijn loopbaan - een naver-teller van verhalen geworden. Dat verklaart zijn positie als auteur: op de achtergrond, met een 'open hart', zonder conclusies te trekken. Een ontvankelijke houding als waarborg voor het werkelijkheidsgehalte van de vertelling. Ontvankelijkheid als houding.

ONTVANKELIJKHEID ALS GRONDHOUDING

Die ontvankelijkheid voor het vreemde, het niet-eigene, definieert Naipauls grondhouding als auteur. Ontvankelijkheid beschouwt hij als fundamenteel kenmerk van de beschaving waartoe hij zich rekent. Op beslissende momenten van zijn carrière heeft hij de vruchten van een ontvankelijkheid genoten waar hij elders niet van had kunnen dromen. In een lezing voor het Manhattan Institute uit 1991 onder de titel 'Onze universele beschaving. Over het Arabisch fundamentalisme', doet hij hiervan openhartig verslag. Die voordracht is een beschouwing over de voorwaarden van het schrijverschap en tegelijk een poging westerlingen te overtuigen van de waarde van hun cultuur. Het publiek - linkse intellectuelen, wier houding tegenover het opkomende islamitisch fundamentalisme onzeker en vol schuldgevoel is - wordt aangespoord zich de verworvenheden van de westerse cultuur voor ogen te brengen: openheid en ontvankelijkheid voor het niet-eigene.

Op Trinidad geboren, zoon van een uit India naar Zuid-Amerika geëmigreerde onderwijzer, maakte Naipaul van meet af deel uit van wat hij noemt, de 'universele be-

schaving'. Hij behoorde tot die beschaving, zij het aan de rand ervan en vooral: zonder het aanvankelijk te beseffen. De reis die hij op jonge leeftijd naar Engeland ondernam, kan hij dan ook pas achteraf interpreteren als een tocht van de omtrek van die beschaving naar het middelpunt. Tijdens zijn jarenlange verblijf in Engeland heeft hij de krachtige impulsen ontvangen die voor de ontplooiing van zijn schrijverschap nodig waren. De hindoe-gemeenschap in Trinidad miste ten enenmale die stimulans tot ontwikkeling. Niettemin bevond die gemeenschap zich aan de periferie van die beschaving.

Naipaul wist al vroeg dat hij schrijver wilde zijn, maar heeft dat nooit als iets vanzelfsprekends gezien. Ondanks dat niet-vanzelfsprekende heeft het jaren geduurd voordat hij zich begon te realiseren dat die ontvankelijkheid zijn schrijverschap in hoge mate mogelijk had gemaakt. Naipaul ontwikkelde het inzicht dat hij alleen schrijver kon worden in deze cultuur, een cultuur die bereid was hem te accepteren. Dat inzicht werd tot overtuiging door zijn reizen door de niet-Arabische landen van Azië die tot de islam bekeerd waren. De ondertitel van de lezing verwijst naar die polemische gedachte: het Arabisch fundamentalisme had aan Naipaul, met zijn specifieke achtergrond, geen enkele kans had gegeven om de schrijver te worden die hij nu is.

OPEN EN GESLOTEN CULTUREN

De term 'universele beschaving', de hoofdtitel van zijn voordracht, kan misverstand wekken. Duidelijk is dat 'universeel' in zowel geografische als culturele zin moet worden verstaan. Naipaul somt een aantal culturen op die de kenmerken missen die hem tot schrijver zouden hebben gemaakt.

Tot die culturen en samenlevingen behoren de door hem bezochte islamitische wereld, maar ook de socialistische landen. En bovendien culturen die hij op zijn reizen vaak was tegengekomen en die hem zo vertrouwd voorkwamen: in zichzelf voltooid, geritualiseerd, zoals zijn eigen samenleving en bij voorbeeld de traditionele Javanese. Het gaat Naipaul in deze opsomming dus om een bepaald *type* cultuur en samenleving, met eigen kenmerken. In dat opzicht neemt de samenleving van het islamitische fundamentalisme een aparte plaats in. Er zijn verschillen met de andere traditionele samenlevingen, maar ook overeenkomsten met de 'universele beschaving'.

Enerzijds verschillen de hindoegemeenschap van Trinidad en de Javanistische cultuur hemelsbreed van het islamitische Iran. De ene is een cultuur die wordt bedreigd en zich nauwelijks teweer weet te stellen, De andere bezit een krachtige ontplooiingsdrang. In dat opzicht is de islamitische cultuur juist het tegendeel van geritualiseerde samenlevingen die zich niet verder ontwikkelen: verfijnd maar krachteloos, zelfbewust maar ten dode gedoemd, geacheveerd maar politiek hulpeloos.

Er zijn ook nog andere verschillen. Het gaat in de islam, in de vorm die Naipaul leerde kennen, om een cultuur die bereid is het steeds opnieuw te proberen, steeds weer het ideaal van een 'islamitische staat' te verwezenlijken. Naipaul stuitte herhaaldelijk op de overtuiging dat 'het met de islam nog nooit echt was geprobeerd'. Daaraan werd het motief voor een volgende revolutie ontleend. Ook in dat opzicht is de fundamentalistische islam het tegendeel van een voltooide en vermoeide cultuur. Juist de vitaliteit van de islam had Naipaul zo verrast tijdens zijn reis.

Anderzijds lijken er ook overeenkom-

sten te zijn tussen de fundamentalistische islam en de 'universele beschaving, in zoverre dat de islam volgens Naipaul verregaande universalistische strevingen en aanspraken heeft gehad en nog heeft, in politiek en religieus opzicht. Het islamitisch imperialisme is 'van een ongekeerde omvang'.

Toch, ondanks de grote verschillen met de geritualiseerde samenlevingen en de schijnbare overeenkomsten met de 'universele beschaving', was de maatschappij die Naipaul tijdens zijn reizen door de niet-Arabische wereld ontmoette van een formidabele geslotenheid. Juist het samengaan van universele aanspraken en strevingen met een gesloten samenlevingstype lijkt daarom kenmerkend voor het fundamentalisme. De kracht van het islamitisch fundamentalisme berust zelfs op die universaliteitsclaim, op de pretentie de hele waarheid te bezitten.

De conclusie moet luiden dat dit universalisme van een geheel andere orde is dan de 'universele beschaving'. Het gaat in het 'universalisme van de islam' om de overtuiging de totale waarheid in bezit te hebben en de drang tot verspreiding ervan. In de 'universele beschaving' daarentegen gaat het om kwaliteiten als openheid, ontvankelijkheid en gastvrijheid.

BEKEERDE VOLKEREN

Al tijdens zijn eerste reis in 1981 werd Naipaul geconfronteerd met dingen die hem verrasten, maar ook verontrusten. Tegen zijn verwachting in, bleek het islamitisch fundamentalisme over een krachtige politieke en religieuze dynamiek te beschikken. In tenminste twee landen die hij bezocht had zich dat direct gemanifesteerd. Iran en Pakistan hadden kort tevoren een islamitische revolutie beleefd, gepaard met

hevige strijd en bloedvergieten. Maar ook in de beide andere door hem bezochte landen (Indonesië en Maleisië) was de islam fors in opmars. De moslims van wie Naipaul de verhalen optekende getuigden bijna allemaal van de wezenlijke betekenis die de islam voor hun persoonlijke, sociale en politieke leven had. Maar Naipaul werd nog door iets anders getroffen.

Degenen die zo roerend en met zoveel liefde van de islam getuigden, waren moslims uit de niet-Arabische wereld. De islam was echter als godsdienst in Arabië ontstaan en had zich daarna, veelal gewapenderhand, verspreid over het Middellandse Zeegebied, het Midden-Oosten, het Indisch subcontinent en nog verder. Zij voor wie het islamitisch geloof van een zo grote en omvattende betekenis was, waren nazaten van die onderworpen volkeren. In het verre verleden waren de gebieden van die volkeren door Arabieren veroverd en de voorvaders van Naipauls gesprekspartners waren als regel onder niet-vreedzame omstandigheden tot de islam bekeerd. Het verrassende waarop Naipaul stuitte was dat er een 'dubbele kolonisering' had plaatsgevonden. De bekeerlingen verloren hun gebieden aan de imperialistische veroveraars. Maar daarnaast gebeurde er iets wat nog veel ingrijpender was. Niet alleen hun gebieden werden veroverd, maar ook hun geest, hun cultuur en hun geschiedenis. Ze waren tot de islam bekeerd, maar daarbij was het niet gebleven. Ze hadden zich als niet-Arabieren met de islam, van oorsprong en in wezen een Arabische godsdienst, vereenzelvigd. Naipaul was tijdens zijn reis getuige van de resultaten van een cultureel transformatieproces dat in grondigheid alles overtrof wat hij ooit had gezien. Dat zijn gesprekspartners zich nu enthousiaste en voorbeeldige belijders betoonden, was één van de pijnlijke uitkomsten van dat

proces. Hun identificatie met de Arabische islam was de maat voor de waarde die het geloof voor hen had.

Onderdeel van dat transformatieproces - maar niet het wezen ervan - was de vernietiging van het verleden, van de eigen identiteit. Naipaul constateerde tijdens zijn reis dat veel van de cultuur die bestond voor de komst van de islam in Iran en Pakistan nog in slecht rudimentair aanwezig was. Alles wat voor de verovering door de islam vorm had gekregen, was en werd beschouwd als nietswaardig en irrelevant. En wat nog over was, was aan verwaarlozing ten prooi gevallen. Dat gold bij voorbeeld voor de Perzische cultuur, eens een macht tegenover de Griekse wereld. Het gold ook voor het luisterrijke pre-islamitische verleden van de koninkrijken van Pakistan. Deze vernietiging van het verleden als aspect van de strijd tussen twee culturen, is volgens Naipaul niet ongevoel. Wat ook voorkomt, is dat de onderliggende cultuur zonder - althans voor ons zichtbare - sporen achter te laten in het niets verdwijnt. In de landen die hij bezocht was echter volgens Naipaul iets veel fundamenteelers aan de hand. Onderwerping dat zeker, maar vooral vereenzelviging. Mogelijk moet in die identificatie de verklaring worden gezocht voor de potentie van het islamitisch fundamentalisme.

DE TOTALE WAARHEID

Het bezit van het geloof betekent het bezit van de waarheid - in zijn gesprekken ontdekte Naipaul de kracht van die overtuiging. Hij ontmoette mensen die hem bezwoeren dat de islam een omvattende, totale levensovertuiging is die je wijze van leven geheel doortrekt. Dat totale karakter van de islam zoals hij die leerde kennen, de algehele identificatie met het geloof, in-

trigeerde hem. Na zijn aanvankelijke geschoktheid begon hij zich af te vragen hoe mensen zich konden laten beroven van alles wat voor hemzelf belangrijk was. Hij omschrijft dit als: 'het gevarieerde leven van intellect en gevoel, de culturele interesse in wat zich in de rest van de wereld afspeelde'. En hij moest erkennen, zo zegt hij in de Manhattanvoordracht, dat de aanvankelijke verwachting, een samenleving aan te treffen die weinig van de zijne verschilde, werd gelogenstraft. Deze samenleving was geheel anders. Dat betekende een cultuurschok.

Op grond hiervan ging hij op zoek naar een verklaring voor het identificatieproces. Wat bracht niet-arabieren ertoe om zich een Arabische godsdienst als de islam zo eigen te maken dat ze hun eigen cultuur volledig verloochenden, deden alsof die nooit had bestaan? Hij vond die verklaring met behulp van een woord. Dat woord is 'zuiverheid'. De niet-Arabische fundamentalistische islam streeft voor alles naar zuiverheid, is erdoor geobsedeerd. Die zuiverheid geldt voor de moslimgelovige. Het gaat om doorschijnendheid, zuiverheid, leegheid.

ZUIVERHEID EN BEKERING

We moeten goed verstaan wat Naipaul hier bedoelt. Als we het woord 'zuiverheid' gebruiken in verband met religie, denken we allereerst aan de leer. Een godsdienst noemen we zuiver als ze niet besmet is met elementen uit andere godsdiensten of levensovertuigingen. De geschiedenis van het christendom laat zich heel wel lezen als een strijd om de godsdienst, in de zin van doctrine, vrij te houden van opvattingen die er wel op lijken, maar er tegelijk 'abgrondtief' van verschillen. Vandaar ook de voortdurende confrontaties met ketterse

stromingen (een woord dat, merkwaardig genoeg, ook 'zuiver' betekent).

Zuiverheid zoals Naipaul het bedoelt, heeft echter betrekking op nog iets anders. Het begrip beschrijft de toestand waarin de mens moet verkeren om het ware geloof te kunnen ontvangen. Zuiverheid is, in zekere zin, een voorwaarde voor zuiverheid. De tot de islam bekeerde volkeren waren naar een ander geloof overgegaan en hadden andere zeden en gewoonten overgenomen. Maar veel belangrijker was dat ze zich dat streven naar zuiverheid eigen hadden gemaakt. Daaruit laat zich het wezen van het niet-Arabische fundamentalisme verklaren. Ze hadden zich met hun overwinnaars geïdentificeerd. Zelf zagen ze als voorwaarde voor hun bekering dat ze zich ontdeden van de resten van hun cultuur, hoe eerbiedwaardig die ook was. Bekering betekende: zich omwenden naar wat waarheid is. Maar het betekende nog meer: zich rigoureuus afwenden van wat eigen is, wat de eigen identiteit uitmaakt, en een nieuwe identiteit aannemen.

Waaruit bestond die nieuwe identiteit? Wat kon ze, gezien het Arabische karakter van de islam, anders zijn dan de Arabische? Bekering tot de islam werd dus, zegt Naipaul, identiek met 'Arabisch worden'. De gesprekspartners van Naipaul koesterden ook die diepe behoefte aan zuiverheid. Velen van hen wilden Arabisch zijn, zonder het te zijn. Dat veroorzaakte, zegt Naipaul, hevige spanningen en conflicten, zowel in de persoonlijke sfeer als in de samenleving. Door te worden wat je niet bent, word je zuiver. Door te zijn wat je niet bent, heb je zuiverheid bereikt. Opperste vervreemding als hoogste zuiverheid. En dat al eeuwen lang, een wanhopig nagestreefde maar nooit bereikte zuiverheid. Anderen bezitten immers die zuiverheid 'van nature'.

DE GEWELDDADIGE MISSIE

De voorwaarde voor de zuiverheid van dit fundamentalisme was voor het besef van de bekeerde volkeren de vernietiging van eigen cultuur en geschiedenis. Een proces dat, als we Naipaul mogen geloven, door de bekeerlingen energiek ter hand is genomen. Maar het gaat niet alleen om een wegvagen van de zin van de geschiedenis van het eigen land, om een verloochening van het eigen verleden. Kenmerkend voor die zuiverheid is een andere geschiedenis en daarmee een andere identiteit. Voor de eigen geschiedenis treedt een andere in de plaats, ze wordt vervangen door een islamitisch verleden.

Die identificatie begint met de historie, de identiteit van een volk. Een Pakistaanse militair deskundige wil in 1979 in een herdenkingsartikel een min of meer objectief historisch verslag geven van de Arabische verovering in de achtste eeuw van Sind, een oorspronkelijk hindoe-boeddhistisch koninkrijk dat lag op het grondgebied van het huidige Pakistan. Hij rept van een 'invasie' en van 'verdedigers'. Dat komt hem te staan op een ernstige reprimande door de voorzitter van de Staatscommissie voor Historisch onderzoek, die zich afvraagt of de auteur 'de overwinning van de held toejuicht, dan wel de nederlaag van diens rivaal betreurt'. Voor alle duidelijkheid: De heldenrol wordt hier gespeeld door de Arabische generaal. Het tragische van deze opvatting is, zegt Naipaul, dat de geschiedenis van het land in het teken komt te staan van een nederlaag. Immers, die geschiedenis begon pas echt met de invallen van de Arabische veroveraars, met de strijd tegen die veroveraars, die wordt bezegeld met de nederlaag. Dit patroon is, behalve in Pakistan, ook in Iran waarneembaar. In de oorlog met Irak kwelde Saddam Hussein de Iraniërs door steeds de slag bij Ghedassiah

te vermelden, waarmee de islam het toenmalige Perzië veroverde. Op dezelfde wijze zou hij, als Arabier, door Iran in bezit te nemen de Magi (afstammelingen van Zoroaster) een les leren over de zuivere islam. Een gruwelijke en gekmakende paradox: de historische identiteit vindt haar oorsprong in de roef van die identiteit. Anderen bezitten die zuiverheid steeds in hogere mate dan jezelf.

Een dergelijk vervangingsproces maakte dat vorsten als de Mogols in het achttiende eeuwse Pakistan zelfs hun afstamming terug trachten te voeren op mogelijk fictieve, maar in elk geval Arabische voorouders. Belangrijke hedendaagse personen doen dat volgens Naipaul nog steeds.

ZUIVERHEID IN DE PRAKTIJK

Dit zijn, zegt Naipaul, symptomen van een veel dieper ingrijpend proces. Steeds werd hij op zijn reizen getroffen door deze tendens tot verwaarlozing en vernietiging van het eigen verleden en de daarmee verbonden wil om de eigen cultuur als een Arabische te beschouwen. Op zijn tweede reis, beschreven in *Beyond Belief*, wordt Naipaul geconfronteerd met de verontrustende consequenties van het zuiverheidsconcept als het wordt omgezet in de praktijk. Dit boek is, meer dan het eerste, een evaluatie van wat de islamitische revolutie teweeg heeft gebracht, met name in Iran en Pakistan. Zuiverheid blijkt, behalve een religieuze ook een sociale en vooral politieke betekenis te hebben - niet verrassend voor wie de islam kent. Naipaul spreekt, naar aanleiding van een gesprek over de

...bijna ondraaglijke schoonheid van de 'zuiver Mohammedaanse islam' van Imam Khomeini, de stichter van de Iraanse revolutie - wonend in een herschape[n]te antieke wereld waarin de Profeet had geregeerd en de kleine gemeenschap had gehoorzaamd.

Wat hier een onschuldige historische rêverie, de evocatie van een idylle lijkt, is volgens Naipaul in feite het door en door gevaarlijk concept van een samenleving die nooit mag bestaan. Er spreekt een a-historische dwingende visie uit op het ideaal van de islam, gebaseerd op een simpelheid die de complexe sociale werkelijkheid dwingt in het schema van een overzichtelijke samenleving van bevelen en gehoorzamen. Geplaatst tegen de achtergrond van de fundamentalistische wetsopvatting krijgt dit beeld een sinistere betekenis. De vraag waarom religieuze mensen zoveel nadruk leggen op voorschriften, wordt volgens een criticus van het fundamentalisme beantwoord met de volgende dodelijke logica:

Als je de regelgever schraapt, ben je tegen de leider. Als je je tegen de leider verzet, ben je tegen de Heilige Profeet. Als je tegen de Heilige Profeet bent, ben je tegen het Heilige Boek en het Heilige Boek is van God afkomstig. Iemand die tegen God is, moet gedood worden. Mar wie doodt hem? Alleen de regelgever. Niet God.

Als de islam, zoals men zegt, een complete manier van leven is, zegt Naipaul, kan de politieke islam van het fundamentalisme een complete vorm van controle worden genoemd. Daarin wordt hij door zijn reis door Iran bevestigd. Een van zijn gesprekspartners zegt over de aanhangers van Khomeini's revolutie: 'Tegenwoordig willen ze hier controle uitoefenen op de manier waarop je zit, waarop je praat.' De uitkomsten van die controle heeft Naipaul van nabij kunnen constateren. Hij werd er veelvuldig mee geconfronteerd. Maar evenzeer met de indirecte werking, met het 'drama van de kunstmatig verkleinde wereld', censuur op eigen gedragingen, vooral van vrouwen, die de vernederingen van de religieuze politie beu waren en zich op hun eigen wijze aan de voorschriften onttrokken: door niet meer op straat te komen. Ge-

knakte levens, stelt Naipaul bitter vast.

Het zuiverheidsconcept heeft een wel zeer tastbare vorm aangenomen. Het heeft ten grondslag gelegen aan de stichting van een zelfstandig land: Pakistan. Pakistan is voortgekomen uit religieuze motieven. Hier heeft de zuiverheid echt gestalte gekregen in een nieuwe natie, zij het op een volgens Naipaul volstrekt naïeve wijze. Al langer was op het Indische subcontinent de behoefte gevoeld aan een islamitische staat. Een islamitische staat is iets geheel anders dan een staat waarin moslims kunnen wonen. Dit onderscheid is cruciaal om de stichting van Pakistan te kunnen begrijpen. Klassieke uiting van dit streven naar een eigen staat voor moslims was een toespraak in 1930 van de dichter Mohammed Iqbal. Zelf geen aanhanger van het fundamentalisme, stelt hij dat de islam geen godsdienst is van privé-geweten en privé-gebruiken, maar 'zekere juridische gedachten' impliceert. Die juridische gedachten komen volgens hem neer op het volgende:

Het godsdienstig ideaal van de islam staat in organische relatie met de maatschappelijke orde die daaruit is voortgekomen. Wie het een afwijst, zal uiteindelijk ook het ander afwijzen. Omslachtig geformuleerd, zegt Naipaul, maar eenvoudig en verontrustend. Er staat: Een moslimstaat kan er alleen voor moslims zijn. De fundamentalisten die deze gedachte in 1947 overnamen en in werkelijkheid omzetten, wilden een staat die niet meer 'India' heette. India immers was verbonden met andere godsdiensten dan de islam, met name het hindoeïsme. India was voor de hindoes, in Pakistan kreeg de islam een eigen staat. Gevolg was dat hindoes in Pakistan geen plaats meer hadden. Ze moesten zich bekeren of vertrekken. Alleen voor broeders was plaats.

Grote problemen ontstonden echter toen de moslimstaat op de proef werd gesteld: islamitische emigranten uit het nabu-

rige Hindoestan in India staken in groten getale de grens over. Die broederschap werd Pakistan teveel en de emigratie vormt ook nu nog een constante factor van instabiliteit voor de staat. Pakistan blijkt nauwelijks te zijn opgewassen tegen de problemen van een samenleving in de huidige tijd. Naipaul wijt dat aan het weliswaar enthousiaste maar naïeve en onbekookte concept dat aan de stichting ten grondslag had gelegen. Niemand had zich ooit gerealiseerd hoe dat moest worden uitgewerkt en tot uitvoering gebracht. Daarin school ook het gevaar dat pas later zichtbaar werd.

ONTVANKELIJKHEID EN ZUIVERHEID

Naipauls opvattingen over de ‘universele beschaving’ kunnen de volstrekte tegenhanger worden genoemd van het zuiverheidsconcept. De zuiverheid zoals Naipaul die had leren kennen op zijn reizen bleek neer te komen op een vernietiging van de geschiedenis van een land, van zijn identiteit, van de identiteit van de mensen. Achter de zuiverheid bleek een schrikbeeld schuil te gaan: het ideaal van een totalitaire, maar feodale samenleving, die andersdenkenden uitsloot, doortrokken van racisme en religieuze intolerantie.

Maar die zich evenzeer tegen de leden van die samenleving keerde, een enorme bron van frustraties en gespletenheid was. De obsessie met zuiverheid zoals Naipaul die in het fundamentalisme aantrof, bracht mensen in een permanente toestand van neurose. Maar ook leidde die obsessie tot een constante vrees om voorschriften te overtreden, tot onderdrukking en opgelegde zelfbeperking. Een misverstand was het, te denken dat mensen zich bij deze beperkingen neerlegden. ‘Hadden de mensen geleerd om met die beperkingen te leven? Integendeel, er was sprake van een alomte-

genwoordig gevoel van onveiligheid’, zegt één van de gesprekspartners van Naipaul.

De zuiverheidsnotie staat loodrecht op Naipauls eigen overtuigingen. Hij had zich losgemaakt van de geritualiseerde hindoe-cultuur en was elk onwrikbaar besef van zekerheid al lang kwijtgeraakt, als hij het ooit had bezeten. Maar, zegt hij in de Manhattanlezing, hij had ontdekt dat er iets anders voor in de plaats was gekomen, iets waardevollers. Hij had zich de instelling en de gedachtewereld van de onderzoeker eigen gemaakt. Die instelling bepaalde zijn identiteit. Hij was niet langer gebonden aan één cultuur of identiteit. Hij had geleerd om met culturele complexiteit te leven en er mee om te gaan. De ontvankelijkheid die hij had ondervonden op zijn weg naar het schrijverschap had hij zich zelf eigen gemaakt. Hij had haar dankbaar overgenomen van de ‘universele beschaving’ waarin hij zonder het te weten, opgenomen was geweest. Zelfbewust kan hij tenslotte zeggen: ‘Identiteit was voor mij een complexere aangelegenheid. Ik was uit velerlei stof gemaakt. Maar dat leverde mij geen problemen op (...). Ik kon vier, vijf, zes verschillende culturele denkbeelden in mijn hoofd meedragen’.

Het klinkt als de omschrijving van de volmaakte reiziger.

Literatuur

V.S. Naipaul, *Onze universele beschaving. Over het Arabisch fundamentalisme*. Lezing voor het Manhattan Institute New York (1990) - vert. in Z-bijvoegsel NRC-Handelsblad van 2 februari 1991.

V.S. Naipaul, *Among the believers. An Islamic Journey*, Harmondsworth 1981.

V.S. Naipaul, *Meer dan geloof. Islamitische reizen onder de bekeerde volken*, Amsterdam/Antwerpen, 1997 (vert. van *Beyond Belief*).

OMDAT JE IMMERS NIET TOT TIEN KUNT TELLEN ZONDER ONZE LIEVE HEER

Mr. J.P.H. Donner

We zijn hier om het jongste geesteskind van dr. A. Kouwenhoven ten doop te houden. De ondertitel 'Over markteconomie en sociale gerechtigheid' geeft aan dat het om een bijdrage gaat aan het debat over de aard en implicaties van de huidige maatschappelijke veranderingen. Die veranderingen komen in het eerste hoofdstuk aan de orde; de wijze waarop de markt thans in steeds meer bereiken van het maatschappelijk leven doordringt. Vervolgens wordt geschetst welke beperkingen en dilemma's dit oplevert. Maar het hoofdthema is de vraag hoe dit alles zich verhoudt tot de christelijke visie op een gerechte samenleving, en wat vanuit die optiek de bijdrage aan het debat kan zijn.

Het is goed dat het boek hier wordt gepresenteerd; het is een VU-boek. Ik kan mij herinneren uit mijn tijd hier, dat wij - met grote regelmaat - over de stad en het Leidseplein schalden dat wij heel de wereld ons geheim wilden vertellen waarom wij aan de VU studeerden: dat was omdat je immers niet tot tien kunt tellen zonder onze Lieve Heer. Dat geldt nog steeds en dat is ook het thema van het boek.

WAAR GAAT HET OM?

Het is een 'tijdige' bijdrage. Er is onmiskenbaar sprake van een bezinning op de kwaliteit van een samenleving waarin het functioneren van de markteconomie steeds dominantier greep krijgt op het dagelijks leven. Wat is de zin van een bestaan dat om

niet meer lijkt te draaien dan om het vergaren van meer, en dat mensen bestaanszekerheid en perspectief ontnemen? Die zorg is geldig, maar er is een gevaar dat de discussie blijft steken in sjibbolets en sjablonen. Laten we wel wezen, nog geen tien jaren geleden waren er niet minder pregnante voorbeelden van wat het betekent om de markt uit te schakelen. Wantoestanden die nu de markt worden verweten, werden toen vaak overheden verweten.

Het is niet vruchtbaar om het probleem te stellen in termen van tegenstellingen, van zwart-wit; markt versus overheid, doelmatigheid versus rechtmatigheid. Het zijn onderscheiden vormen van ordening, die als zodanig in elkaars verlengde liggen en elkaar aanvullen. Aan het ene eind staat een ordening, zoals de markt, waarin in beginsel gelijke bestanddelen volgens bepaalde regels onderling interacteren. Aan het andere eind een ordening waarin de positie van de delen, de onderlinge relatie en interactie volledig vaststaan. Daartussen zijn vele overgangs- en mengvormen. De eerste soort ordening biedt een grote diversiteit aan mogelijke uitkomsten, maar een geringe kans op een bepaalde uitkomst op een gegeven moment. Een vaste ordening biedt slechts één mogelijke uitkomst van de interactie, maar ook de zekerheid dat die zich steeds reproduceert.

De uitersten ziet men slechts in de natuur. In het verkeer tussen mensen gaat het altijd om een meer of minder voorgeprogrammeerd stelsel van (verkeers)regels en

rechten. Die regels en rechten bepalen de uitkomst, niet het mechanisme van geven en nemen. Ook een markt is voorgeprogrammeerd door de karakteristieken van de actoren en de regels voor het onderlinge verkeer; niet anders dan de politiek, als het om macht gaat, of een voetbalwedstrijd, als het om doelpunten gaat. De wezenlijke verschillen in aard en patroon van de interactie tussen de 'spelers' worden bepaald door de regels en uitgangspositie. Daarom is het ook mogelijk om een heel andere inrichting van rechten en regels te denken, waarbij belangen die nu strijdig lijken met de markt, daardoor bevorderd worden. Op het terrein van de milieubescherming bijvoorbeeld, maar ook voor wat betreft de sociale gerechtigheid; een voorbeeld treft men in Leviticus; het stelsel van lossen, sabbatsjaren en jubeljaren. In de praktijk is er steeds sprake zijn van mengvormen; het meest markt-georiënteerde bestel behoeft een overheid, en een doctrinair communistisch bestel kent nog altijd een substantiële particuliere sector.

MENS- EN WERELDBEELD BEPALEND

Alle orde en menselijk verkeer berusten op interactie en een geven en nemen. Maar welke uitgangspositie en verkeersregels het karakter daarvan bepalen, wordt bepaald door de relatie tussen die mensen. Ook het huwelijk houdt een zeker geven en nemen in; daarmee is het nog geen markt. Tussen landen gelden weer andere regels van geven en nemen en transactie; daarmee is het geen markt noch een huwelijk. Het is kortom het verband waarin mensen tot elkaar staan; dat een huwelijk tot wat anders maakt dan een markt, een sportvereniging, een politieke partij, een regering, een bedrijf, enz.

Welke rechten en regels het verkeer

tussen mensen moeten beheersen en het karakter en de uitkomst daarvan moeten bepalen, veronderstelt kortom een oordeel omtrent het karakter van hun onderlinge relatie en hun positie daarbinnen. Vandaar vanouds de filosofische vraag: en wat als er geen band voorgegeven is? Vanuit die vraag moeten de politieke en economische theorieën begrepen worden waar we nu nog steeds op teruggrijpen: Hobbes, Locke, Rousseau, Marx. Vandaar dat steeds weer een natuurtoestand als vertrekpunt wordt opgevoerd. Maar met het mens- en maatschappijbeeld dat daaraan ten grondslag ligt, wordt de uitkomst in wezen al bepaald. Adam Smith hoort in die traditie; ook bij hem is de centrale vraag hoe een burgerlijke samenleving en een overheid verklaard kunnen worden als men uitgaat van vrije, rationeel handelende individuen. *The Wealth of Nations* is dáárom fundamenteel, omdat het anders dan Hobbes of Locke, niet een overheid of wilsovereenstemming veronderstelt, maar betoogt dat mensen, ook als zij hun eigen belang nastreven, rond de markt toch tot een gemeenschap en tot een overheid komen, waardoor zij wederzijds gebonden worden.

Het is nog steeds de centrale vraag. Kunnen we er van uitgaan dat mensen zoals ze zijn, geleid door eigenbelang, via de markt tot een vreedzame ordening van hun onderlinge betrekkingen komen in een gemeenschap? Of veronderstelt een markt een gemeenschap, een onderlinge band, waardoor het functioneren daarvan mede bepaald wordt door de beperking en eisen die het leven in gemeenschap stelt? Het gaat niet om een theoretische vraag, maar om een vraag die van actueel politiek belang is. Bijvoorbeeld voor de ontwikkeling van nieuwe markten op het terrein van informatie en communicatie: vereist dat een wettelijke en bestuurlijke infrastructuur

tuur, of scheidt de ontwikkeling zelf de nodige structuren en ordening? Het is van doorslaggevend belang voor landen als voormalig Joegoslavië: moet bij voorrang het economisch verkeer op gang gebracht worden, of bestuur en overheid? Voor de ontwikkeling van de wereldeconomie: kunnen we de ontwikkeling daarvan op zijn beloop laten, omdat de markt zelf instituties scheidt, of is het tegendeel waar? Het is tenslotte van eminent belang voor het binnenlands beleid: kan daarin voorrang gegeven worden aan doelmatigheid en effectiviteit omdat het functioneren van de markt zelf cohesie en recht scheidt, of moet daarvoor voorrang gegeven worden omdat zij nodig zijn om het samenleven te schragen, zonder welke een markt niet mogelijk is?

DE BIJDRAGE VANUIT HET CHRISTELIJK DENKEN

Mens- en wereldbeeld zijn beslissend voor die vragen van inrichting van de samenleving. Het is daarom alleszins gerechtvaardigd om vanuit een christelijke invalshoek aan die discussie deel te nemen. Dat is niet bijzonder, maar normaal; anderen doen het evenzeer. Het is zelfs geboden, gegeven de zekerheid die we hebben dat we over een beter uitgangspunt beschikken.

Er zijn vanouds twee benaderingen. Een eerste richt zich vooral op de persoonlijke ethiek: hoe stel ik mij als christen op? Steekwoorden zijn: soberheid, armoede, arbeidsethos, christelijke arbeidsrelaties. Dat heeft primair gevolgen voor het persoonlijk gedrag. Waarden die ik uit geloof koester, kan ik niet bij wet aan anderen opleggen die dat geloof niet delen; dat eindigt op de brandstapel. Maar er is ook de traditie van het christelijk sociaal denken. Daarin staat centraal de vraag hoe ik vanuit een christelijk mens- en wereldbeeld, eco-

nomie en samenleving zo kan inrichten dat zij beter beantwoorden aan ieders bestaansbehoefte. Dat betreft niet het persoonlijk gedrag, maar algemeen geldige conclusies. Steekwoorden zijn: sociale zekerheid en gerechtigheid, zorg, verantwoordelijkheid.

Aan die tweede traditie bestaat dringende behoefte in deze tijd. Want ook het sociaal model van Adam Smith berust op een mensbeeld dat de uitkomst bepaalt. Het is het beeld van het rationele individu als de natuurlijke en vanzelfsprekende eenheid van samenleving en van waarheid ('cogito ergo sum'); van de zichzelf genoegzame mens, die zelfstandig en autonoom, zich heroïsch een weg baant door een verbijsterende wereld. Het is het beeld dat, ten goede en ten kwade, de economische en sociale groei in deze en de vorige eeuw heeft bepaald.

Maar dat concept loopt steeds meer vast. Die benadering is bruikbaar zolang een overheid een effectief tegenwicht biedt tegen de middelpuntvliedende kracht van het concept, en er een duidelijk besef is van gemeenschapswaarde en -zin. Waar die wegvallen, waar markt en samenleving zich voortgaand onttrekken aan een ordening en normering door welke overheid dan ook, worden de grenzen van de bruikbaarheid van het concept zichtbaar. Want vrijheid vindt daarin slechts een grens in de gelijke vrijheid van anderen. 'Natuurlijke' vrijheid heeft geen tegenhanger in een even natuurlijke verantwoordelijkheid jegens anderen of de gemeenschap. De enige plicht is de wettelijke plicht. En waar andere bronnen van zingeving uitdrogen, gaat men van de overheid een zingevend kader verwachten. Dan worden de wetten en grondrechten een ethisch canon en levert men ziel en zaligheid in bij de politiek. Waar vervolgens de betekenis van die overheid zelf ook wegvault, verschaalt het maatschappelijk leven

en vermindert de waarde van het bestaan. Dan wordt het een doelloos najagen van ervaringen, dat is immers de werkelijkheid. Het leidt tot vertwijfeling, want wie niet gelukkig is, heeft immers gefaald. Samenleven wordt dan voor jezelf opkomen en de overheid voor allen; wat zwak is, wordt eigenlijk als minderwaardig beschouwd, omdat het niet voldoet aan het heroïsch mensbeeld; geluk is normaal en ongeluk een onrecht dat de overheid moet rechtzetten. Dat dit mensbeeld geen werkelijk perspectief meer biedt, blijkt ook uit het feit dat het in iedere richting oploopt tegen een einde: het einde van de Geschiedenis, het einde van ideologie, van democratie, van samenleven. De conclusie vloeit voort uit het uitgangspunt. Wie uitgaat van vrije, rationeel handelende en autonome mensen als essentie van de werkelijkheid, komt daar ook uit. Als dat bereikt lijkt te zijn, is er niets meer; bij Marx is het niet anders dan bij Fukuyama. Het is als onze voorouders die uitgingen van een platte aarde en derhalve concludeerden dat je er ergens aan de rand af zou vallen. Het einde van de geschiedenis is in wezen de rand van de platte-aarde-theorie van het rationeel individualisme. Dat is geen einde, maar een redenering die niet over de eigen beperkingen heen kan kijken.

TOT BESLUIT

In het christelijk mens- en maatschappijbeeld staan individu en gemeenschap met elkaar in verbinding, niet als tegenstelling maar als twee kanten van hetzelfde. Het is het uitgangspunt dat ieder mens uniek is en zelfstandig, maar alleen in gemeenschap met anderen kan bestaan en als individu kan functioneren. Zoals Genesis zegt: Adam werd als mens geschapen naar Gods beeld, maar God zag dat het niet goed was dat de mens alleen is. Noch individu noch gemeenschap is daarin absoluut. Het boek van Kouwenhoven plaatst zich in die traditie. Het is een 'tijdige' bijdrage en een nodige. Het is een bestandsopname, maar het is vooral ook een uitdaging en opwekking om in deze tijd opnieuw invulling te geven aan een mens- en wereldbeeld dat al 2000 jaren vruchtbaarder is gebleken dan opvattingen die er van uitgaan dat je ook tot tien kunt tellen zonder onze lieve Heer.

APOCALYPS

Het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit organiseert in samenwerking met *Interpretatie, tijdschrift voor bijbelse theologie* een studiedag op zaterdag 17 april 1999 over de Openbaring van Johannes. De dag is bestemd voor predikanten en pastores, kerkmusici en geïnteresseerde leken en voor de deelnemers aan de serie bijeenkomsten van leren en vieren over de Apocalyps. In het najaar van 1999 staat de Openbaring van Johannes op het oecumenisch leesrooster; deze dag biedt gelegenheid inspiratie op te doen voor de prediking, de liturgische vormgeving en anderzootige gemeente-activiteiten over dat thema.

In het programma zullen zowel zuiver theologische aspecten aan de orde komen als de doorwerking van de Apocalyps in kunst en cultuur. Er is een expositie te zien van schilderijen van hedendaagse kunstenaars en er worden enkele liturgische muziekstukken ten gehore gebracht die voor de gelegenheid gecomponeerd zijn dank zij financiële steun van de Van Woensel Kooij Stichting.

Er is een centraal ochtendprogramma met lezingen door dr. Evert Jonker, die onlangs promoveerde op een studie naar het vertol-

ken van Openbaring in preek en catechese, en Wouter Prins, wetenschappelijk medewerker van het Museum voor Religieuze Kunst te Uden, over apocalyptische motieven in de moderne kunst. Deze lezingen worden afgewisseld met kooruitvoeringen van nieuwe muziek, gecomponeerd door Willem Blonk op de tekst van de zeven zendbrieven (Openb.2-3), Maurice Pirenne op het visioen van Ezechiël, Herman Rouw op een tekst van Niek Schuman en Han Siertsema op een tekst van Huub Oosterhuis.

Na de lunch zijn er zes lezingen en workshops waar er twee van gekozen kunnen worden. Er zijn twee lezingen met een theologisch karakter, twee die de culturele doorwerking als thema hebben, en twee waarin het verstaanbaar maken voor jeugd en jongeren centraal staat.

Tijdens de lunch- en koffiepauze is er gelegenheid schilderijen van o.a. Phil Vermeer en Noortje Geurts te bezichtigen.

De dag wordt besloten met een experimentele liturgische viering.

Deelnamekosten: fl. 35,-. Informatie over deelname aan de dag: tel.020-4445670.