

Voor u ligt een 'dubbeldik' zomernummer van *In de Marge*. De artikelen bieden een grote diversiteit, maar er zijn ook (onverwachte) onderlinge verbanden.

Het nummer opent met een bijdrage van Jan Peter Balkenende, lid van de Tweede Kamer voor het CDA en aan de VU verbonden als bijzonder hoogleraar 'Christelijk sociaal denken over economie en maatschappij'. De stelling die hij in zijn artikel uitwerkt, is dat spreken over morele aspecten van economiebeoefening niet langer taboe is in de 'hoofdstroom' van de economie.

De tweede bijdrage is van de hand van Rinus Vermuë, student filosofie en biologisch boer, die kritische kanttekeningen plaatst bij de discussie die door publicist Paul Scheffer op gang is gebracht over 'het fiasco van de multiculturele samenleving'. Vermuë eindigt zijn artikel met een aantal handreikingen om minderheden echt in alle facetten van de samenleving mee te kunnen laten draaien.

In dit nummer de laatste bijdrage van Anton van Harskamp in een serie over eindtijd-geloof. Van Harskamp bepleit in de conclusie van zijn verhaal een benadering die verder reikt dan de 'verwongen antwoorden van het eindtijd-geloof' aan de ene kant, en 'de tevrede oppervlakkigheid' van het postmoderne eindtijd-denken aan de andere kant.

Merijn Haitink is studente culturele antropologie. Zij heeft voor een essay-wedstrijd in het kader van een symposium over 'Alledaags Kwaad. Blinde vlek van de sociale wetenschappen' een kort opstel geschreven dat de redactie de moeite waard vond om in *In de Marge* te publiceren. Het is een pleidooi in de richting van sociale wetenschappers om uit hun 'ivoren grot' te treden.

Waar Anton van Harskamp in zijn bijdrage met name een zeer sombere visie op tijd beschrijft, schetst Wim Haan in een verhaal over 'Tijd in het kloosterleven' een geheel ander beeld van de omgang met tijd: een wereld - met de woorden van Kathleen Norris - 'waar de tijd verwelkomd wordt als een geschenk van God. Een geschenk waar men probeert goed gebruik van te maken in plaats van zich erdoor te laten opgebruiken'. Alle illustraties in dit nummer van *In de Marge* zijn overigens impressies van het kloosterleven. Het zijn foto's, gemaakt in en rond het trappistinnenklooster in Brecht (België).

Maurice Schouten, wetenschappelijk medewerker van de sectie Theoretische Psychologie van de Faculteit Pedagogiek en Psychologie aan de VU, heeft een bijdrage geschreven over het wetenschappelijke mensbeeld en de toekomst van het theïsme. Zijn conclusie is dat het vooralsnog te vroeg is om de dood van God of het godsbeeld te verkondigen.

Herman Langeveld, historicus aan de VU, besluit deze aflevering met een artikel over verzuiling, ontzuiling en herzuiling in de orthodox-protestantse geschiedschrijving in Nederland. Waar in de bijdrage van Balkenende de hernieuwde belangstelling voor het morele aspect van de wetenschapsbeoefening wordt toegejuicht, wijst Langeveld op een zijns inziens discutabele ontwikkeling, namelijk de opleving van een apologetiek die haaks staat op het 'wetenschappelijk element' in de geschiedschrijving.

Bettine Siertsema geeft tenslotte nog enige informatie over een symposium dat over het lustrumthema 'Alledaags kwaad' wordt georganiseerd, in samenwerking met de faculteiten Letteren, Wijsbegeerte en Godgeleerheid.

M ORELE DIMENSIE NIET LANGER IN DE MARGE VAN DE
'MAINSTREAM' IN DE ECONOMIE

Jan Peter Balkenende

Niet zo lang geleden verscheen een artikel waarin onder meer het volgende werd opgemerkt: "Waarden en normen worden aangereikt door Gods openbaring in de bijbel in het algemeen en Christus in het bijzonder. De leer en het gedrag van Christus verschaft de mens informatie over wat verstandig is. Daarnaast brengt (Gods Liefde in) Christus in het menselijk bewustzijn een nieuwe kracht om daadwerkelijk te doen wat verstandig is, alsmede de wijsheid om Gods bedoelingen te vertalen naar nieuwe omstandigheden." En even daarvoor werd gesteld: "Door op Gods normen te vertrouwen wordt de mens minder kwetsbaar voor misleiding en verslaving: gehoorzaamheid resulteert in rationeel handelen." Wanneer zou worden betoogd dat deze passages stammen uit een bijdrage voor het economenvakblad *Economisch Statistische Berichten (ESB)*, zou dit bij menigeen wellicht de wenkbrauwen doen fronsen. Dergelijke passages verwacht men immers niet direct in een dergelijk blad.

Toch gaat het hier om een ESB-artikel van de bekende Tilburgse economen Bovenberg en Van de Klundert. In hun bijdrage 'Christelijke traditie en neoklassieke economie in gesprek' plaatsen zij kritische kanttekeningen bij het traditionele uitgangspunt van de economische wetenschap: 'de soevereine rationele mens die genoeg heeft aan zijn eigen verstand om te bepalen wat goed voor hem is.' Tegelijkertijd wijzen deze auteurs op de problemati-

sche aspecten van de 'economisering van de samenleving' wanneer deze gepaard gaat met opportunisme en begrensde rationaliteit: sociaal kapitaal kan worden uitgehouden indien sommige – wat economen noemen – 'externe effecten' niet worden geïnternaliseerd in het economisch proces. De bijdrage van Bovenberg en Van de Klundert was opmerkelijk, niet alleen vanwege het tijdschrift waarin de bijdrage werd gepubliceerd, maar meer nog omdat zij aanknopingspunten aanreiken voor niet onbelangrijke vernieuwingen in de economische theorievorming. Nu staat hun bijdrage niet op zichzelf. Wanneer de signalen niet bedriegen, is er in de 'mainstream' van de economische wetenschap zelf iets aan het veranderen. Dat roept tevens de vraag op naar de betekenis van christelijk-sociaal denken in een snel veranderende sociaal-economische omgeving. In dat kader moet ook worden opgemerkt dat het ESB-artikel van Bovenberg en Van de Klundert mede voort komt uit diverse debatten die de laatste tijd zijn gevoerd vanuit het initiatief 'Economie en christelijke visie' waarin de bijzondere universiteiten in Nijmegen (KUN), Tilburg (KUB) en Amsterdam (VU) participeren. Een opvallend initiatief in een tijd die gekenmerkt wordt door verdere ontzuiling, ontkerkelijking en secularisatie. Over het verband tussen de economische mainstream en christelijk-sociaal denken gaat dit artikel.

‘MAINSTREAM’; MAAR WAARHEEN?

In economenkringen wordt de term ‘mainstream’ gebruikt om aan te geven welke theoretische inzichten op enig moment dominant zijn. Het gaat dus om gangbare opvattingen die door velen worden gedeeld. Weliswaar kunnen er binnen die dominante benadering accentverschillen zijn, maar dat doet aan de plaats en betekenis van de hoofdstroom niet af. Zo vormen de laatste decennia neoklassieke inzichten, gebaseerd op vrijheid in het economisch verkeer, individuele economische preferenties en optimale ruimte voor de aanbodkrachten in de economie, de mainstream. Een pleidooi als dat van Goudzwaards ‘economie van het genoeg’ hoort daar bijvoorbeeld nadrukkelijk niet bij.

De neoklassieke mainstream gaat terug tot het leerstuk van de ‘invisible hand’ van Adam Smith: vrijheid van de economische actoren zou de beste waarborg bieden voor het welbevinden van mens en samenleving. Wanneer men Smith recht wil doen moet er direct bij worden opgemerkt dat zijn ‘vrije hand’ in de economie niet normloos was. Voordat zijn befaamde *Wealth of Nations* verscheen, schreef hij de beschouwing *The Theory of Moral Sentiments*. Kortom, volgens Smith dient de vrije hand in de economie wel vorm te krijgen binnen een moreel raamwerk. De tragiek van de 19de eeuw is geweest dat er aanvankelijk een ongebonden kapitalisme ontstond, waarin de morele sentimenten ver te zoeken waren. De Industriële Revolutie bracht een ernstige ‘Sociale Quaestie’ voort. Het marxisme (en de latere sociaal-democratie), de sociale leer van de Rooms-katholieke Kerk en het christelijk-sociaal denken moesten er aan te pas komen om dit ongebonden kapitalisme in toom te houden. Sociale wetgeving en bedrijfsorganisatie waren het nood-

zakelijke complement op de vrijheid in het economisch verkeer. Toch kon ook dat niet verhinderen dat in de jaren ’30 van de 20ste eeuw een economische crisis uitbrak. Het inzicht rijpte dat in economisch-theoretisch opzicht radicale vernieuwingen geboden waren. De econoom John Maynard Keynes was, in tegenstelling tot de klassieke economen, van opvatting dat correcties in het economisch verkeer noodzakelijk waren. De economische werkelijkheid werd kenbaar geacht en hij rekende het tot de taak van de overheid zo nodig sturend en corrigerend op te treden. Tinbergen gaf met zijn economische modellen een extra impuls aan deze benadering. Had Smith het dus over de morele inkadering van de economische vrijheid, Keynes drong aan op verstandige economische politiek door de overheid.

Na de Tweede Wereldoorlog is de Keynesiaanse theoretische voedingsbodem benut voor meer en meer overheidsinterventie. De welvaartsstaat werd via herverdeling, via bestuurskundige en bestuursrechtelijke arrangementen en vooral via het geloof in maakbaarheid en sturing door de overheid getransformeerd tot een verzorgingsstaat. In de jaren ’70 begonnen de verzorgingsstaat, maar ook de economisch-theoretische opvattingen over sturing vast te lopen. De verzorgingsstaat ging tekenen van scheefgroei vertonen, niet alleen financieel-economisch maar ook moreel. De overheid lost de problemen niet op, maar creëert juist de problemen, zo stelden de neoklassiek georiënteerde aanbodeconomen. Er werd afscheid genomen van de Keynesiaanse benadering die in de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog steeds meer als de mainstream was gaan gelden. Reagan en Thatcher maakten in de politiek de weg vrij voor operaties als privatisering, deregulering, lastenverlich-

ting, afslanking van overheden en beperking van collectieve arrangementen. Economisch-theoretisch verschoof de mainstream naar de neoklassieke economie. In de eerste helft van de jaren '90 leek dit denken dominant te worden. De 'stropelige' overlegeconomie moest het ontgelden, rigiditeiten die de marktwerking op welke manier dan ook belemmerden dienden zonder meer te worden weggenomen en privatisering en marktwerking leken op nagenoeg elk maatschappelijk terrein te kunnen worden toegepast.

Medio 1996 kwam er voor de buitenwacht de omslag. Plotseling mocht de Nederlandse sociaal-economische orde zich verheugen in een grote belangstelling. Hoe kwam het toch dat Nederland in economisch opzicht zoveel beter presteert dan andere Europese landen? De verklaring werd – naast bekende factoren zoals lastenverlichting, flexibilisering van de arbeidsmarkt en hogere arbeidsparticipatie van vrouwen – vooral gezocht in het 'poldermodel': de typisch Nederlandse structuur van overleg en coördinatie tussen werkgevers, werknemers en overheid stond borg voor jarenlange loonkostenmatiging en arbeidsrust. Wat aanvankelijk werd afgedaan als 'stropelig' bleek plotseling economisch relevant te zijn. Toch zou het niet juist zijn, de *hype* rondom het poldermodel alleen op zichzelf te beschouwen. In die tijd, maar ook al eerder, waren er in economenkringen nieuwe opvattingen en inzichten aan het ontstaan. De 'Institutional Economics' bood ruimte voor andere economische oriëntaties. Gewezen werd op de economische betekenis van 'instituten'. Tot die instituten behoren de werking van de markt en de wetten van vraag en aanbod, maar ook zaken als sociaal-economische afspraken, coördinatie, sociaal-culturele gewoonten en tradities en zelfs waar-

den en normen. In dat verband kan bijvoorbeeld de studie *Challenging Neighbours* van het Centraal Planbureau worden genoemd, waarin naast overheid en markt ook waarden en normen als coördinatiemechanisme worden behandeld. In het economen-debat begonnen andere en nieuwe begrippen hun intrede te doen. Het begrip 'vertrouwen' – vooral naar voren gekomen dankzij de boeken *Trust* van Francis Fukuyama en *La Société de Confiance* van Alain Peyrefitte – is niet meer weg te denken uit het economisch vocabulaire. 'High trust economies' – landen en economieën waar vertrouwen bestaat en is georganiseerd en geïnstitutionaliseerd – doen het beter dan 'Low trust economies'. Het thema 'maatschappelijke verantwoordelijkheid' komt nadrukkelijk op. Volgens de managementgoeroe Peter Drucker wordt 'responsibility' het richtinggevende principe van de kennissamenleving van de 21ste eeuw. Tenslotte zijn er begrippen als 'transparantie' en 'integriteit'.

In toenemende mate worden ethische begrippen geïncorporeerd in de theorievorming. De 'institutionele economie' biedt daarvoor een goede voedingsbodem. Maar ook in het feitelijk functioneren van de economie kunnen deze ontwikkelingen worden waargenomen: gedrags- en bedrijfscodes van ondernemingen, 'integrity consulting', goede doelen opgenomen in collectieve arbeidsovereenkomsten, bevordering van integriteit in het openbaar bestuur. Nu moet men zich uiteraard niet blind staren op de rol van de ethiek, want ook het op Angelsaksische leest geschoeide aandeelhoudersdenken is sterk aanwezig en neemt in invloed toe. Soms lijkt het economisch handelen te versralen tot geldzucht en kortetermijndenken. Toch neemt dat niet weg dat aanzienlijk meer dan in het verleden de mainstream van de econo-

mische wetenschap in het teken komt te staan van wat de gemeenschapsdenker Amitai Etzioni noemt ‘The Moral Dimension’. De negentiende eeuw was een tijd van een vrije markteconomie en een nachtwa-kerstaat, de twintigste eeuw stond gaandeweg in het teken van een groter wordende rol van de overheid (totdat scheefgroei zich begon te manifesteren), de eenentwintigste eeuw zou wel eens een tijd kunnen worden waarin mensen en organisaties nadrukkelijk op eigen, ‘morele’ verantwoordelijkheid worden teruggeworpen. In die zin zouden dan de ‘vrije hand’ in de economie en de ‘morele sentimenten’ weer meer direct op elkaar betrokken kunnen worden. Zo bezien zou de publicatie van Bovenberg en Van de Klundert in *ESB* mogelijk een voorloper kunnen zijn van tal van nieuwe discussies in economische kringen.

C HRISTELIJK –SOCIAAL DENKEN O P EEN KEERPUNT

Het moderne christelijk-sociaal denken ontstond in de 19de eeuw vanuit een maatschappelijk en religieus besef van de onhoudbaarheid van de toen ontstane maatschappelijke omstandigheden. Er werd ‘architectonische maatschappijkritiek’ geleverd. Die kritiek richtte zich op een op liberale leest geschoeide kapitalistische marktordening en op het idee van een ‘nachtwakerstaat’. Anders dan de socialistische leer van de klassentegenstellingen, de dictatuur van het proletariaat en het opkloppen van de rol van de staat, koos men voor het overbruggen van tegenstellingen en voor een eigen aanpak van de sociale kwestie. Bedrijfsorganisatie werd noodzakelijk geacht en waar nodig, met name op het gebied van de sociale wetgeving, diende de overheid in te grijpen.

Toch werd steeds ook gezocht naar de beperkingen van overheidsinterventie. Het bijzonder onderwijs diende bijzonder te blijven – zonder inmenging van de overheid, vrij van kerk en staat – maar behoorde wel te kunnen rekenen op gelijke financiële behandeling. In de omroep en andere sectoren werd later voor een vergelijkbare ordeningsopvatting gekozen. Achter deze visie op maatschappelijke en sociaal-economische ordening school het leerstuk van de ‘soevereiniteit in eigen kring’. Maatschappelijke verbanden dienden het recht te hebben op eigen autonomie en vrije taakvervulling overeenkomstig de ‘aard en roeping’ van de betrokken kring. De toenmalige CNV-voorzitter Ruppert greep op dit leerstuk terug toen hij in de jaren ’50 vijf elementen van ‘christelijk-sociaal’ onderscheidde: alle zaken beschouwen in een transcendent perspectief (‘eeuwigheidsbestemming van de mens’); de waardigheid van ieder mens erkennen; samenwerking tussen mensen bevorderen; de verantwoordelijkheid van de verschillende levensverbanden versterken en de toestanden steeds meten aan de gerechtigheid. Christelijk-sociaal denken bood daarmee niet een blauwdruk voor maatschappelijke ordening, maar wel ijkpunten voor die ordening. Sociaal-economische vraagstukken werden veelal ook in een moreel kader geplaatst. Als voorbeeld kunnen genoemd worden de VU-economen P.A. Diepenhorst en later T.P. van der Kooy. De aandacht die in de loop van de tijd uitging naar maatschappelijke vraagstukken markeerde de dynamiek van het christelijk-sociaal denken: aanvankelijk sociale zekerheid en medezeggenschap, na de Tweede Wereldoorlog tevens de plaats van ontwikkelingslanden en het milieu en weer later de positie van nieuwe democratieën in met name Midden- en Oost-Europa.

Het christelijk-sociaal denken – overigens met de nodige schakeringen daarbinnen – was vooral verbonden met christelijk-sociale organisatievorming: de opkomst van verzuilde maatschappelijke bewegingen. Aanvankelijk hadden die bewegingen het karakter van emancipatie- en verzetsbewegingen, maar later werden het steeds meer deelhebbers van maatschappelijke en bestuurlijke structuren. Aan het einde van de 20ste eeuw kan worden geconcludeerd dat veel van de oorspronkelijke doelen zijn gerealiseerd. Verder zijn op sociaal-economisch vlak de meeste traditionele, ‘verzuilde’ organisatorische kaders – met uitzondering van het CNV – verdwenen. De top-downstructuur maakt plaats voor keuzevrijheid van onderop. Volgens het meest recente toekomstscenario van Shell groeit er een maatschappij waarin ‘People’s Power’ dominant is: mensen maken zelf hun keuzes en lossere bindingen zullen daarvan het gevolg zijn. De traditionele, institutionele *setting* van de christelijk-sociale beweging erodeert in hoog tempo. Maar als het waar is dat de morele dimensie in de economie, de sociaal-economische verhoudingen en de economische wetenschap een aanzienlijk grotere rol gaan spelen, dan zou het wel eens zo kunnen zijn dat het christelijk-sociaal denken een nieuwe functie kan gaan vervullen waarbij dit denken wordt teruggeworpen op zijn *raison d’être* en principiële uitgangspunten.

Wat betreft dit laatste dient dan nu een verband te worden gelegd tussen het christelijk-sociaal denken en de mainstream in de economie. Het christelijk-sociaal denken heeft nimmer veel op gehad met ‘laissez faire - laissez aller’-opvattingen in de economie. Zeker in de eerste decennia na 1891 – het jaar van het (Eerste Christelijk-) Sociaal Congres en de pauselijke en-

cycliek *Rerum Novarum* – was de afstand ten opzichte van liberale opvattingen tamelijk groot. De econoom Diepenhorst was kritisch over het op bedrijfsefficiëntie geënte Taylorstelsel, dat de mens reduceerde tot een leverancier van louter arbeidskracht. Talma, Slotemaker de Bruïne en Gerbrandy achtten sociale wetgeving noodzakelijk. Later zou evenzeer fundamentele kritiek komen, ondermeer vanuit de Wereldraad van Kerken, op het beperkte mens- en maatschappijbeeld van de neoklassieke economie en het alles overheersende ‘marktdenken’. Het Keynesiaanse denken – de andere hoofdstroom naast de (neo)klas-sieke economie – kwam voor menig antirevolutionair in de jaren ’30 en ’40 van de 20ste eeuw te vroeg, maar het zou voor hen met het oog op de invloed van de staat duidelijk ook een brug te ver zijn geweest. In de jaren ’50 begon alles te gisten. De verdeeldheid van opvattingen over de soevereiniteit in eigen kring en de rol van de overheid nam snel toe.

Dit klimaat van intellectuele onzekerheid over de sociaal-economische orde viel in de tijd overigens samen met het ontstaan van de economische faculteit van de Vrije Universiteit. Ook daarover is onlangs een boeiende beschouwing verschenen in (alweer) *Economisch Statistische Berichten* – wat is er toch aan de hand? – en wel van de hand van de VU-econoom Hans Visser. De titel van zijn artikel ‘Hoed je voor profeten!’ bevat de vingerwijzing naar het overheersende denken binnen deze faculteit. Vooral het denken van de toenmalige voortrekkers F. de Roos en Jelle Zijlstra bleek bepalend voor de economisch-theoretische koers van de faculteit. Beide economen kregen hun scholing in Rotterdam. Zij werden gegrepen door het nieuwe Keynesiaanse denken. De economische theorie was in hun ogen, zoals Visser het formuleert,

een waarde vrije gereedschapskist. Wereldbeschouwelijke kwesties zouden eerst aan de orde komen bij de economische orde en de economische politiek. Met dit geluid werd duidelijk afstand genomen van de veel normatiever gekleurde visies van Diepenhorst en Van der Kooy, die van een scheiding tussen ‘positieve en normatieve analyse’ niet wilden weten. De laatsten waren overigens benoemd aan andere faculteiten (later zou dit ook gelden voor de econoom Goudzwaard). Zijlstra en De Roos hadden het met hun Rotterdamse achtergrond niet op de profeten, ‘gevaarlijke lieden’. Zijlstra merkte op: “ik was voor bevlogen en bewogen mensen altijd wat schrikachtig”. Door hun aanpak werd de binding met de mainstream behouden (en behoefde ook niet veel aandacht te worden geschonken aan de vraag wat ‘gereformeerde beginselen’ voor de economische theorievorming zouden kunnen betekenen). Nu de mainstream in de economische wetenschap lijkt te gaan veranderen roept dat weer de vraag op welke impulsen vanuit de faculteit aan dat economisch-theoretische debat zullen worden gegeven. Wel lijkt zich een ontwikkeling af te tekenen waarin er weer meer ruimte komt voor normatieve opvattingen in de theorievorming. In die zin was Bob Goudzwaard zijn tijd gewoon vooruit. Trouwens, is het beeld van het rationeel calculerende individu van de neoklassieke economie niet evenzeer normatief gekleurd?

MAINSTREAM EN MORELE DIMENSIE

Zowel de economische wetenschap als het christelijk-sociaal denken staan voor belangrijke vernieuwingen en uitdagingen. De eerste vanwege nieuwe theoretische opvattingen en het incorporeren van de morele dimensie in de theorievorming, de

tweede vanwege het wegvallen van de traditionele institutionele (verzuilde) setting en de noodzaak de principiële oriëntaties opnieuw te spiegelen aan een samenleving en een economie die in hoog tempo veranderen. Waar de mainstream in de economie en het christelijk-sociaal denken lange tijd op grote afstand van elkaar stonden – zie de discussie over de koers van de economische faculteit van de VU –, lijkt er de laatste tijd sprake van toenadering. De institutionele theorie onderstreept de economische relevantie van waarden en normen, terwijl het christelijk-sociaal denken wordt geconfronteerd met een economische werkelijkheid waarin bijvoorbeeld ondernemingen zelf (los van regels van derden) werk maken van bedrijfs- en marktethiek. Als deze ontwikkelingen zich doorzetten, impliceert dat een radicale doorbreking van het schema waarbij ofwel de overheid (Keynes) ofwel de markt (neoklassieke economie) richtinggevend zijn. Het gaat in de nieuwe setting van globalisering, netwerkeconomie en ICT om actoren die zelf hun maatschappelijke verantwoordelijkheid nemen. Daarbij passen nieuwe theoretische concepten: doorbreking van het utilitaristische mensbeeld van de neoklassieke economie, overstijging van de steeds meer verouderende schema’s van staat versus markt, ruimte bieden voor nieuwe institutionele opvattingen, het verder theoretisch uitwerken van nieuwe begrippen als maatschappelijke verantwoordelijkheid, vertrouwen, transparantie en integriteit, nadenken over de toekomst van ondernemingen. Voor een deel zijn deze nieuwe invalshoeken nodig omdat de oude kaders steeds minder volstaan – denk aan de rol van nationale overheden in een steeds meer internationaliserende wereld –, voor een ander deel omdat mensen, organisaties, instellingen en ondernemingen worden teruggewor-

pen op eigen waarden, inspiratie en zinging. Daarmee kan tevens een dam worden opgeworpen tegen geldzucht en doorschietend aandeelhoudersdenken. De morele dimensie is niet langer een ‘datum’ voor economen – een gegeven dat als zodanig wordt beschouwd en waarover geen verdere uitspraken worden gedaan – maar voluit een onderwerp dat in het hart van de economisch-theoretische beschouwing thuis hoort. Vanuit christelijk-sociaal gezichtspunt is er vooral reden na te denken over de vraag hoe moreel richtinggevende kaders kunnen worden ontwikkeld die mensen in hoofd en hart raken en die bijdragen aan de ontwikkeling van een goede samenleving via geheel andere wegen dan die van sociale actie of wetgeving door de overheid. In dat verband gaat het met name om

de betekenis van christelijke deugden als inzet voor de ander, overstijging van materiële belangen op de korte termijn, spaarzin in plaats van consumentisme, geen afwenteling van verantwoordelijkheid naar later en naar komende generaties, oog voor duurzame maatschappijontwikkeling. De behoefte aan ‘profeten’ zal in een wereld van ‘People’s power’ waarschijnlijk niet groot zijn, maar die aan morele kaders die werkelijk perspectief bieden hoogstwaarschijnlijk wel. Zo zijn de kiemen aanwezig van een nieuwe werkelijkheid van economie en economen waarin mainstream en morele – ook christelijk-sociale – dimensie elkaar gaan naderen; een werkelijkheid dus waarin de morele dimensie niet in de marge van de mainstream blijft.



Rinus Vermuë

Publicist Paul Scheffer constateert in een inmiddels bijna legendarisch artikel in *NRC-Handelsblad* dat de multiculturele samenleving uitdraait op een fiasco. Er is sprake van schrikbarende werkloosheid, schooluitval, armoede en criminaliteit onder allochtonen. De vurig gewenste integratie blijft achterwege, gaat hij verder, omdat de Nederlandse samenleving zichzelf verloochent, en de nieuwkomer daarom niets te bieden heeft. Als we meer zouden aangeven wat onze grenzen zijn, ondermeer een open samenleving die pal staat voor de scheiding van kerk en staat en de gelijkberechtiging van man en vrouw, kunnen we beter verdedigen dat integratie altijd een zekere ‘hardhandigheid’ inhoudt, een verlies van eigen tradities. Integratie is, zegt Scheffer Podhoretz, Amerikaans schrijver van Poolse komaf, na, een *brutal bargain*: ‘een verraad aan de eigen familie-geschiedenis’. Integreeren gaat van au.

Voor de goede orde, de bovenstaande zinnen komen, behalve de laatste, nage-noeg letterlijk, en in de geschetste logische samenhang, voor in Scheffers stuk. Wat betreft de slechte situatie van allochtonen: dat komt rechtstreeks uit een rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Het multiculturele sprookje ontardt in een venijnige tweedeling. De verantwoordelijkheid voor het feit dat de integratie mislukt, lijkt Scheffer vervolgens te leggen bij de Nederlander die zijn nationale gedachtegoed te weinig aanprijst. Dat moet weliswaar in wederkerigheid, d.w.z. met de nodige zelfkritiek over ons koloniaal verle-

den, maar zal uiteindelijk moeten leiden tot erkenning van typische Nederlandse waarden als tolerantie, het taaleigen, en andere historische tradities. Etnische groepen die hun cultuur als van gelijke waarde erkend willen zien, zijn in deze opvatting van de liberale democratie aan het verkeerde adres. Dat het ook Scheffers opvatting is blijkt op diverse plaatsen. “Laten we eens beginnen de Nederlandse taal, cultuur en geschiedenis serieuzer te nemen”, schrijft hij. Het is hem op de kritiek van assimilatie komen te staan. Maar, schrijft hij in een reactie op de in Turkije geboren antropoloog Kadir Canatan in de *Volkskrant*, die term komt in het stuk in het geheel niet voor. Hij wilde alleen pleiten voor het wegwerken van de taalachterstand (hierop spitst de politiek zich nu toe), het overdragen van de Nederlandse rechts-cultuur en “bevorderen dat nieuwkomers zich een onderdeel kunnen weten van de collectieve herinnering zoals die zich in Nederland gaandeweg vormt (inclusief bijv. de geschiedenis van de slavernij). Dat is alles”, zegt hij. “Wie dit interpreteert als drang tot assimilatie, ‘leest werkelijk niet goed’.”

DE COLLECTIEVE HERINNERING

De crux van de hele beschuldiging ligt mijns inziens in dat ‘onderdeel’ worden van de ‘collectieve herinnering zoals die zich in Nederland gaandeweg vormt’. Wanneer geleidelijke vorming van de collectieve herinnering alleen maar meer van

hetzelfde is, d.w.z. een nadruk op typisch Nederlandse waarden, welke die dan ook mogen zijn, dan is er geen sprake van wederkerigheid. Er vindt dan slechts een versterking van de Nederlandse cultuur plaats, waarin immigranten mogen ondergaan. Een dergelijke kijk op 'integratie' zou een tragische misvatting zijn over hoe mensen samen een cultuur vormen. Helemaal wanneer die vergezeld gaat van de gedachte, zoals bij Sylvain Ephimenco in de *Groene Amsterdammer*, dat de "grondstoffen van de [Nederlandse] identiteit van nature zijn." Onbedoeld neigt hij in plaats van naar Blut und Boden, naar een Blut und Polder-leer, waarin er voor nieuwkomers niets anders opzit dan assimileren en de eigen cultuur vergeten. Zo'n cultuuropvatting is star en onverdraagzaam, hoe hoog de tolerantie ook in het vaandel staat.

EEN GOEDE WIL TOT MACHT?

Wat Canatan Scheffer voor de voeten werpt, vinden we terug in het debat tussen Gadamer en Derrida. Gadamer spreekt in verband met de ontmoeting van culturen, om het even of we nu een oude tekst interpreteren of een contemporaine cultuur verwelkomen, van een horizonversmelting. Nooit heeft de toeschouwer/gastheer alleen een cultuur tegenover zich, zoals museale kunst onveranderlijk aan de muur blijft hangen. Altijd is de toeschouwer mee opgenomen in een culturele hermeneutische beweging. Zoals ook een spel zichzelf speelt ongeacht de speler en de toeschouwer, terwijl het toch nooit zonder deze twee groepen kan, zo stelt zich een cultuur samen door de versmelting van de horizonten van de migranten en de gastheren. Voorwaarde voor dit proces is allereerst een opschorting van de vooroordelen, bijvoorbeeld dat alle moslims op eerwraak uit

zijn. Maar dat is slechts vooruitlopend op een volkomenheid van zin, in Gadamer's fraaie parlando: 'Vorgriff der Vollkommenheit'.

Het is hierover dat Derrida opmerkt dat Gadamer's cultuuropvatting slechts een goede wil tot macht is. De uiteindelijke resultante van de botsing van culturen is een samensmelting van horizonten die door de machtigste actoren is voorgekookt. Gezien de schrikreactie van Gadamer op dit verwijt, kan het nooit zijn bedoeling zijn geweest een greep naar de macht te doen. Er is in zijn ogen nooit een voltooide samenleving waarin de diverse culturen hun eindbestemming vinden. De 'volkomenheid' betekent volgens hem niet dat er een eensluidende zin bereikt zal worden, zij houdt tegelijk een fundamentele openheid in, die ervoor zorgt dat het smeltproces nooit afgerond is.

Toch valt niet aan de indruk te ontkomen dat Gadamer's cultuuropvatting een zweem van essentialisme heeft. Er is een kern, een Sache, waaromheen de dialoog zich afspeelt, en op de zin waarvan de dialoogpartners anticiperen. Groeit de dialoog niet altijd toe naar de eenheidszin waarover de heersende partij het al eens is? Hier komt de controverse Scheffer Canatan weer in zicht: 'de collectieve herinnering die zich gaandeweg vormt' ligt bij voorbaat al vast. Koloniaal verleden of slavernij mag daarin een plaats hebben, desnoods met een excuus of een standbeeld, maar zonder de belangrijke waarden prijs te geven waarover we het in Nederland al zo lang eens zijn. Integratie betekent dan: achterlaten van de eigen traditionele waarden. Vandaar dat Canatan Scheffer's pleidooi een 'drang naar assimilatie' noemt, of, in Derrida's woorden, een goede wil tot macht.

Moeten we dan maar de nieuwkomers en hun cultuur als gelijkwaardig beschouwen?

Canatan vindt dat zeker niet alles geaccepteerd moet worden. De sterke verwevenheid van kerk en staat is het standaardvoorbeeld waardoor integratie stuk kan lopen en dat telkens weer, ook door Scheffer, wordt aangehaald. Maar volgens Canatan zijn in Nederland wonende moslims juist voorstanders van de scheiding van kerk en staat. Canatan suggereert hier dat Scheffer Gadamer's eerste voorwaarde niet in acht genomen heeft: hij heeft zijn vooroordelen niet genoeg opgeschort.

Hier is zeker wat voor te zeggen. Scheffer wijst in zijn artikel op de Veghelse eerwraak-kwestie die hij ziet als 'een cultuureigen uiting en toch geen goed idee'. Hij had even goed kunnen verwijzen naar de betrokken Turkse klasgenoten die 's anderendaags bij Sonja Barend geen goed woord ervoor over hadden. (Hoezo 'cultuureigen'?) Maar daarover zwijgt hij. Hij weigert zijn eigen waarheden op het spel te zetten en kan daardoor niet goed kijken. Pas door het opschorten van de vooroordelen kunnen we aangesproken worden door het andere.

Op de vraag of we de andere cultuur als gelijkwaardig moeten zien, kunnen we dus zeggen: Nee, niet als gelijkwaardig, wel als anders. En in de dialoog die volgt kunnen we proberen de verschillen te boven te komen. In de woorden van de Canadese filosoof Charles Taylor, die Gadamer welwillender heeft gelezen dan Derrida het deed: "de samensmelting van horizonten gaat dan werken, doordat we een nieuw vergelijkend vocabulaire gaan ontwikkelen, waarmee we deze tegenstellingen kunnen verwoorden." Tegenstellingen kunnen dan

blijken geen tegenstellingen te zijn, of als iets van vroeger beschouwd worden, of ook vruchtbaar gehanteerd worden bij de vaststelling van de grenzen van de tolerantie. Eerst op dit niveau kan gekeken worden welke ethische principes in overeenstemming te brengen zijn met de westerse liberale samenleving zoals we die wensen. Volgens Canatan is er goede kans op zo'n vergelijk.

ERKENNING

Is hier nu alles mee gezegd? Moeten we aansturen op deze open dialoog met als voertaal Nederlands en is integratie dan automatisch het gevolg?

Ik denk dat beide oplossingen (de dialoog van Canatan, en taalachterstand wegwerken van Scheffer) nuttig zijn, maar de kern van het multiculturele drama niet raken. Ik wil hier aanhaken bij een term die de al genoemde Taylor ontleent aan Rousseau, nl. erkenning, die hij een levensbehoefte van de mens noemt. De stelling die Taylor verdedigt is dat identiteit wordt gevormd door het geven of onthouden van erkenning. Ontkend worden in je bestaan is fnuikend. Het geeft je het gevoel dat je er niet toe doet. En ertoe doen wil ieder mens. Ieder mens wil dat zijn leven zin heeft.

Maar zoals gezegd zit er een grens aan wat we kunnen erkennen. Mensen die tegen de scheiding kerk/staat zijn, of die eerwraak als een cultureel goed beschouwen, moeten we vriendelijk doch dringend verzoeken, met een beroep op de grondwet, hun waarden bij te schaven. Wanneer groepen voor hun eigen cultuurgoed regels opstellen die het voortbestaan van de groepsidentiteit verzekeren, maar rechten van het individu met voeten treden, kunnen we ze niet erkennen. Maar groepen met binnen

ons rechtssysteem en in de doorgaande dialoog passende overtuigingen zullen we dadelijk erkennen, zelfs als ze bijzonder onderwijs wensen of hoofddoekjes dragen. Dat bestrijdt ook Scheffer niet.

Het probleem doet zich vaak voor dat zulke individuen of groepen wier identiteit maatschappelijk erkend wordt, daarmee tegelijk in een rol geduwd worden. “Er wordt van me geëist” zegt Kwame Anthony Appiah, Harvard professor van Ghanese afkomst in reactie hierop, “dat ik mijn leven rond mijn ‘ras’ of mijn seksualiteit organiseer.” Er wordt dan ook alles aan gedaan om maatschappelijke stigmatisering te voorkomen, maar soms wijkt de politiek van losse erkenning voor de politiek van criteria, zoals in Rick van der Ploegs cultuurnota. Maar zelfs mensen die zulke eisen en criteria ridiculiseren slagen er van hun kant niet in ze te omzeilen. Door zijn nadruk op de verschillen creëerde Scheffer een beeld dat er niet was, aldus Canatan: “Door ons zo als moslims aan te spreken dwingen ze ons bijna tot islamitisch gedrag”. Dat is erkenning tegen wil en dank.

ERKENNING DOOR HERKENNING

Maar dat is nog niet het ergste. Erkenning houdt niet alleen in dat anderen accepteren dat je er bent, maar ook dat anderen accepteren dat je overal bent. Ik wil dat illustreren aan de hand van Hegels behandeling van het thema van erkenning die door de uitwerking van Marx zo beroemd is geworden, maar waaraan Taylor geen aandacht besteedt.

In Hegels opvatting ontstaat erkenning door het werk waarin de mens zijn ziel legt en dientengevolge zich ook herkent. In zijn producten vindt de mens erkenning, van een houtsnijwerkje tot de cultuur. Bij die producten kunnen we dus ook de multicultu-

turele samenleving rekenen, die we tenslotte ook zelf maken. De maatschappij dat ben jij, zegt een ideële reclame.

Maar hoe nu als je bijvoorbeeld een moslim bent en je ziet dat jouw familie alleen vertegenwoordigd is in schoonmaakkploegen en plantsoenendiensten? Als je ziet dat jouw werk alleen erkend wordt als het zich verre houdt van bestuursfuncties? Of als je als moslimschrijver in het jaar waarin de migrant het thema van de boekenweek is, wordt gepasseerd als schrijver van het boekenweekgeschenk voor Salman Rushdie? Is dat wel erkenning? Blijkbaar mag je wel de zijkant van de kranten en de straten opkleuren, maar er niet in de volle breedte op verschijnen. Je mag wel wat zeggen, maar je krijgt het nergens voor het zeggen.

Ik vraag me nu openlijk af hoeveel zin zo’n voorgestelde dialoog of een cursus Nederlands heeft, wanneer de achterstandsgroepen zien dat hun investeringen daarin slechts worden beloofd met erkenning in de marge. Erkenning van identiteit is leeg als die erkenning ophoudt bij de deur van de kennismaatschappij, of bij de opruimkant van de samenleving. Minderheden die zich niet gereflecteerd zien in de diverse lagen van het maatschappelijk project voelen zich niet erkend.

Men kan zeggen van Rick van der Ploegs cultuurnota wat men wil, maar dit mechanisme heeft hij bewonderenswaardig goed doorzien. Hij wil stimuleren dat drie procent van de budgetten naar minderheden gaat opdat ook bezoekers uit die groepen zich zien gereflecteerd op podia en in musea – een stimulans die Scheffer absurd noemt. Als een geïntegreerde samenleving hem echt aan het hart ging, zou hij dat echter niet absurd moeten noemen, maar moeten pleiten voor een 3 %-regeling in alle sectoren, van burgemeestersposten tot

politiepersoneel, inclusief onder de pet te dragen hoofddoekjes. Maar die hoofddoekjes verbant hij angstvallig naar het privéleven, bang als hij is dat integratie met behoud van identiteit ('een vrome leugen') sociale ongelijkheid eerder zal vergroten dan verkleinen. Hij heeft natuurlijk gelijk dat hij daarvoor waarschuwt. Toch denk ik zeker dat creatieve en positieve regelingen het multiculturele drama meer zullen verlichten dan de parlementaire enquête die Scheffer aan het eind van zijn artikel voorstelt (weer zo'n Nederlandse traditie van hoor en wederhoor zonder bindende conclusies).

Als we erkenning op zijn Hegeliaans echt serieus nemen, moeten we ervoor zorgen dat minderheden in alle facetten van de samenleving kunnen meedraaien, en niet zoals nu, onevenredig vaak in ploegendiensten. Zij moeten zich met andere woorden in veel meer sectoren van de maatschappij kunnen herkennen, zodat ze zich ook waarachtig erkend voelen. Het wegwerken van taalachterstand kan daartoe niet de remedie zijn, hooguit een van de middelen. Er moeten daarnaast ook werkgelegenheidsdraaiboeken bedacht worden tegen de achtergrond waarvan de aspiraties en inspan-

ningen zin krijgen. Pas dan kan integratie een begeerd alternatief worden voor werkloosheid, schooluitval, armoede en criminaliteit.

Literatuur

Paul Scheffer, Het multiculturele drama, *NRC-Handelsblad*, 29 januari 2000.

Bas Mesters, Dynamische culturen zijn te verenigen, interview met Kadir Canatan, de *Volkskrant*, 7 maart 2000.

Paul Scheffer, Pleidooi, ingezonden brief in de *Volkskrant*, 8 maart 2000.

Sylvain Ephimenco, Niemandsland, *De Groene Amsterdammer*, 1 maart 2000.

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, 278-290.

Jacques Derrida, Guter Wille zur Macht, in: *Text und Interpretation*, München, 1984.

Charles Taylor, *Multiculturalisme*, Amsterdam, 1995.

Kwame Anthony Appiah, Identiteit, authenticiteit en overleving, in: *Multiculturalisme a.w.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, Jena, 1807, hoofdstuk 4.



Anton van Harskamp

We zijn het al bijna vergeten, de hype over de 'komst' van het jaar 2000. Het ging toen vooral om de millenniumbug. Maar we spraken, lasen en schreven ook over een veel meer omvattend gebeuren, een letterlijk 'alles' omvattend gebeuren: het einde der tijden! De tweede helft van de jaren '90 kende immers een overvloed aan discussies, programma's, boeken en artikelen over eindtijdverwachtingen. Het getal 2000 had kennelijk een mysterieuze psychologische betekenis. Want hoewel iedereen wist, dat het een min of meer toevallige en willekeurige jaaraanduiding was, maakte het naderende nieuwe millennium soms toch een zekere spanning los, een halfletcherige, half onzekere sfeer van: "het is onzin, maar je weet maar nooit wat er gebeurt!"¹ En er gebeurde niets.

De stille spanning van toen lijkt nu al ver weg. Zo ver, dat we over het hoofd zien dat er met de komst van 2000 tóch een kleinigheidje gebeurd is: er is een einde gekomen aan de stroom van beschouwingen over het einde! In de media en in de populaire literatuur is het immers volledig gedaan met de aandacht voor apocalypiek.

Is het nu ook afgelopen is met het eindtijddenken zelf? Is het geloof verleden tijd, dat deze wereld en onze beleving van de tijd 'het niet langer houden', en dat elk moment de ondergang kan komen? De centrale gedachte in dit essay, het vierde en laatste over eindtijdgeloof, is dat dit niet waarschijnlijk is. Integendeel, we mogen zelfs veronderstellen dat het geloof dat

deze wereld geen toekomst heeft, een grootse toekomst zal hebben. We gaan op zoek naar een paar redenen voor die veronderstelling.

EEN POTENTIEEL!

Laten we eerst nog even in algemene zin stilstaan bij die veronderstelling dat 'het einde' toekomst heeft.

Volgens de traditionele interpretatie van het ontstaan van eindtijdbewegingen ligt het voor de hand dat er altijd eindtijdgeloof zal zijn. Dus ook na 31 december 1999. Norman Cohn bijvoorbeeld, boegbeeld van het historisch onderzoek naar eindtijdbewegingen, geeft aan, dat het geloof in de aanstormende eindtijd *altijd* ontstaat in tijden van crisis, in het bijzonder bij gemarginaliseerden en onderdrukten. Paleontoloog en cultuurbeschuwer Stephen Jay Gould schrijft in diezelfde zin: "het apocalyptisch vuur is het uitverkoren terrein van de armzaligen, onderdrukten, onteigenden, politiek radicalen, bandieten, revolutionaire mystici en zogenaamde redders". Kortom, eindtijdgeloof hoort bij degenen die de wereld zoals ze is niet kunnen accepteren, voor wie de wereld een tranendal is, omdat ze uitgerangeerd zijn, onzeker en angstig. De verzwegen redenering is hier dat, aangezien er altijd crises zullen komen, en er ook altijd gemarginaliseerde, onderdrukke, angstige en onzekere mensen zullen bestaan, het eindtijdgeloof telkens weer de kop zal opsteken.

Hoe waardevol deze interpretatie van de oorzaken van eindtijdgeloof ook is, ze moet wel genuanceerd worden. Ze kán leiden tot een zekere kortzichtigheid. Want we zouden op grond van die interpretatie kunnen gaan denken dat eindtijdgeloof alleen maar een verleiding is voor randfiguren, beklagenswaardige mensen die buiten onze cultuur staan, en buiten ons eigen, relatief beschermde, welvarende en geslaagde leven. Ik meen dat de scheiding die hiermee feitelijk aangebracht wordt tussen randfiguren die wél, en welvarende en geslaagde mensen die níet ontvankelijk zouden zijn voor eindtijdgeloof, ons belemmert om te zien hoe in onze eigen cultuur een potentieel ligt voor het ontstaan van het eindtijdgeloof. Trouwens, in het recente onderzoek naar concrete uitingen van dat geloof wordt duidelijk gemaakt, dat vandaag de dag de aanhangers ervan géén randfiguren zijn, eerder volop deel uitmaken van de cultuur. Evangelicalen bijvoorbeeld en New Agers, van wie een meerderheid in de komst van het einde gelooft, horen in onze streken tot de middengroepen; de nieuwtijds-gelovigen doorgaans zelfs tot de 'hogere' sociale échelons daarvan, zeker niet tot de maatschappelijk en cultureel gemarginaliseerden.

Dát er in onze cultuur een potentieel aan eindtijdgeloof schuilt, is op vele manieren aan te geven. In het eerste opstel van deze serie over eindtijdgeloof (in *In de Marge* 8 (1999) nr. 1) kwam onder meer de aanwezigheid van eindtijdvoorstellingen in de populaire cultuur aan de orde. Maar er zijn nog meer manieren.

Zo wees de duistere postmodernistische filosoof Derrida eens op een overeenkomst tussen apocalyptiek en – nota bene – de radicaal antigodsdienstige Verlichting! Ik begrijp zijn visie zo, dat we die overeenkomst moeten zoeken op het diepst denk-

bare niveau van onze culturele drijfveren. Zowel de apocalyptische als de verlicht kritische instelling zouden opgedreven worden door de wens om een definitief scheidend oordeel aan te brengen in het heden, in de meest letterlijke zin een crisis! Het 'uiteindelijke' doel is daarbij tweeledig. Het zou zowel de apocalyptiek als de Verlichting er ten eerste om te doen zijn het verleden echt en totaal te leren kennen. Niet om recht te doen aan dat verleden, maar juist om van de last ervan bevrijd te worden!² Zodat men ten tweede van begin af aan, *opnieuw* van begin af aan, het leven zou kunnen gaan leven, in harmonie en zonder schroom en schuld. En dat uiteraard met de eigen lotgenoten. Volgens de apocalyptische denk- en gevoelswereld zullen die lotgenoten de kleine 'rest' van herboren gelovigen zijn, volgens de radicale Verlichting de waarlijk rationeel nuchtere mensen. Maar in beide gevallen betreft het degenen die de ondergang van de oude wereld doormaakt hebben. De suggestie van Derrida is dus: met de zo begrijpelijke, volstrekt seculiere wil tot radicale kritiek, staan de Verlichters en hun erfgenamen - dat zijn wij 'moderneren' - dichter bij de onderliggende motivatie van de apocalyptiek dan velen van ons voor waar willen hebben.

FLEXIBEL , DUS BANG , EN ...

CONSERVATIEF

Maar deze gedachtevlucht in het spoor van Derrida is misschien al te speculatief. Het wordt iets minder speculatief wanneer we aan de huidige tijdsbeleving denken en ons herinneren dat eindtijdgeloof altijd ook een geloof is, waarin mensen het besef krijgen dat ze bevrijd worden van de last van de tijd en van de verwarrende gevoelens over de tijd. De eindtijdgelovige gaat immers de tijd op een andere manier beleven dan hij

of zij in het ‘oude’ leven deed. Dat komt omdat de gelovige via de apocalypse, dat is de onthulling van de kern van de werkelijkheid, vanuit het perspectief van het einde van de tijd terugkijkt naar de nu beleefde tijd. Zodat de gelovige een andere verhouding tot die beleefde tijd gaat innemen. Want de beleefde tijd, hoe drukkend en verwarrend die ook ervaren wordt, krijgt zin en betekenis dankzij het feit dat de eindtijdgelovige nu ‘weet’ waar alles uiteindelijk naar toe gaat.³

Welnu, er is veel voor te zeggen, dat juist vandaag de dag velen de tijd als een last ervaren, en dat de verhouding tot de tijd bijzonder verwarrend is, zodat onzekerheid en angst in relatie tot de tijd dus ook groot zijn. En dat vormt een potentieel voor eindtijddenken. Laten we daar iets dieper op ingaan.

Verwarring en onzekerheid over de tijd vinden we vandaag de dag zeker niet alleen bij randfiguren, misschien wel meer bij mensen die midden in de moderne cultuur staan. Onlangs maakte de socioloog Richard Sennett dat nog eens duidelijk in *The Corrosion of Character* (in het Nederlands vertaald als *De flexibele mens: Psychogram van de moderne samenleving*, Amsterdam 2000). Hij schetst in dit essay het ideaaltype van de moderne werknemer. Dat is de man of vrouw die boven alles flexibel moet zijn, die zich niet meer bindt aan één baan, functie, organisatie of bedrijf, maar die telkens aan andere ‘projecten’ of in andere ‘werkvelden’ werkt, en uiteraard in meerdere, voortdurend van samenstelling en omvang wisselende ‘teams’ en ‘netwerken’. Het is ook de mens die helemaal mee gaat, beter, mee *moet* gaan met de heersende obsessie voor kortetermijndenken. Dat is een wijze van denken en ervaren waarin binding met verleden en ervaringen op grond van het verleden juist tegen ie-

mand pleiten, omdat de boodschap is, dat instabiliteit normaal is, dat er altijd opnieuw begonnen moet worden, dat er permanente innovatie moet zijn. Het is de mens volgens de reclameleus van die bekende Nederlandse bank: ‘Het houdt nooit op!’ Maar wat houdt eigenlijk nooit op? Dit: dat we telkens opnieuw moeten beginnen, telkens het verleden loslaten. Dit ideaal geldt al lang niet meer alleen voor ‘snelle’ ICT-ers, effectenhandelaren, consultants, managers en reclamemensen. Vanuit hun ‘snelle’ wereld is dat bevel tot permanente innovatie overal gaan klinken: wie niet telkens opnieuw op weg gaat, blijft achter, en zal een ‘loser’ zijn.

Eén van de centrale overtuigingen van Sennett is, dat juist deze hoogmoderne mens, in wie we allemaal wel iets herkennen, door angst belaagd wordt: IEDEREEN IS BANG! Niet ‘slechts’ omdat in een wereld waarin flexibiliteit een topwaarde is, steeds minder mensen aanspraak kunnen maken op de zekerheden van een vaste baan. Ook niet ‘alleen maar’ omdat mensen aan anderen, hun kinderen bijvoorbeeld, toch altijd iets willen meegeven van waarden als trouw, loyaliteit, betrokkenheid, terwijl hun eigen flexibele leven die waarden alsmaar ondermijnt. Maar bovenal omdat het besef van continuïteit in de tijd verloren gaat. De oorzaak van de angst is dus ten diepste de totaal verstoorde verhouding tot de tijd. En daarmee komen we bij ons onderwerp.

Juist doordat in het flexibele bestaan het verleden als een niet ter zake doend geheel wordt beschouwd – terwijl er in de praktijk van het leven toch telkens niet-gewenste en niet-begrepen aanspraken van uitgaan – en juist doordat het moderne leven eist om altijd maar weer van koers te veranderen, kunnen flexibele mensen volgens Sennett steeds minder zeggen: “dit

doe ik, dit ben ik, hier sta ik voor”. Daar is geen basis meer voor in het karakter van de flexibele mens. Wat volgens hem met zich meebrengt, dat de chaos buiten, de chaos ook van ieders verleden en van ieders toekomstbeeld, naar binnen slaat en innerlijke chaos wordt.

Sennett heeft het bij dit – toegegeven, wel wat ‘zwaar’ aangezette, ideaaltypische beeld – niet over eindtijdgeloof. Maar religie noemt hij wel als een voor de hand liggende verleiding voor de flexibele mens. In zijn land, de V.S., neemt hij waar dat vooral het evangelicalisme aantrekkelijk is voor mensen met een flexibel bestaan. En bijna alle evangelicalisme, dat weten we, is geïnfecteerd door het eindtijdgeloof. Voor die verleiding kunnen we enig begrip krijgen, wanneer we met Sennett bedenken dat flexibele mensen om staande te kunnen blijven, geneigd zijn de chaos binnen en buiten hen in een patroon te ordenen, ten einde zo de stille angst ervoor te onderdrukken. Die neiging wordt vooral sterk wanneer men even buiten de roes van de hectiek van de permanente innovatie komt te staan, of wanneer men slachtoffer is geworden van de neokapitalistische hectiek; bijvoorbeeld bij plotseling ontslag, of wanneer men psychisch aan de hectiek dreigt te bezwijken. En dat soort slachtoffers van het flexibele, neokapitalistische bestaan, die zijn er onvermijdelijk in massa’s.

Een heel opvallend aspect in Sennetts boek is dan echter de waarneming, dat zowel degenen die volop een flexibel bestaan leiden, als degenen die voor een moment of voor langere tijd terugkijken op dat bestaan, de neiging hebben hun leven te interpreteren vanuit de gedachte dat het hún wil en hún keuze was en is om dat leven te leiden. Daarbij blijken ze een natuurlijke, of beter ‘cultureel’ geneigdheid te hebben tot conservatisme, vaak ook tot een

starre en zelfverzekerde vorm van religiositeit. In plaats van dat men doorziet dat men door het neokapitalisme op een subtiële wijze met de belofte van vrijheid en flexibiliteit gedisciplineerd wordt als een willoos, want telkens opnieuw inzetbaar stuk werkvee, poneert men, dat het eigen lot neerkomt op eigen wil en eigen keuze. Bij de opvoeding van eigen kinderen, bij de keuze voor een politieke richting of een religieuze overtuiging, doet men bijvoorbeeld juist een beroep op traditionele waarden en overtuigingen, hoe ‘snel’ en flexibel men ook leeft. De wil en de persoonlijke keuze worden vormen voor het ‘zelf’ en zo het centrum van de houding ten opzichte van de werkelijkheid. Ze vormen het ankerpunt waaromheen men de tijd van verleden en toekomst meent te kunnen ordenen. Het is precies die mentale instelling, die begrijpelijk maakt dat hier een potentieel ligt voor het eindtijdgeloof. Want dat is een geloof, dat van buitenaf, en met het eerbiedwaardige aura van een grote en ‘diepe’ traditie, een algemene ordening van alle gebeurtenissen aanbiedt. Daardoor wordt voor het gevoel de chaos ingeperkt, de onlust getemd, en de tijd van het verleden een zin gegeven. De eindtijdgelovige ‘wéét’ nu dat hij of zij ten diepste niet meer een slaaf is van de verwarrende en chaotische macht die van de tijd uitgaat.

Betekent dit nu, dat alle mensen met dat hoogmoderne, flexibele bestaan – en de vele, onvermijdelijke slachtoffers ervan – vroeger of later eindtijdgelovigen worden? Dat is natuurlijk niet het geval. Maar het betekent wel, dat we mogen aannemen dat de angst die het flexibele bestaan met zich meebrengt, een voedingsbodem kan zijn voor eindtijdgeloof. Dat is een voedingsbodem die bij dreiging van echte crises vruchtbaar zou kunnen worden. Bij crises dus, waarin het existentieel gevoelde en

beleefde gevaar samengaat met bijvoorbeeld grootschalige economische of militaire catastrofes.⁴

DE 'WERKING' VAN DE APOCALYPTIEK

Al met al hebben we nog niet een precies inzicht gekregen in de manieren waarop apocalyptiek 'werkt'.

Laten we ons daartoe eerst ons nog even herinneren dat apocalyptiek bedoeld is om mensen die angstig, onzeker en vertwijfeld zijn – en dat zijn vandaag de dag dus niet alleen randfiguren, maar juist ook hoogmoderne, flexibele figuren – te leren leven en te leren omgaan met de overmacht van het kwaad en met de druk van de tijd. Dat laatste aspect is al even ter sprake gekomen.

We kunnen dan drie manieren onderscheiden waarop apocalyptiek bij gelovigen 'werkt'. In de eerste plaats geeft apocalyptiek de gelovigen een welomlijnd waarnemingsperspectief, zeg maar een duidelijke blik op de wereld, en ook een veilige positie in 'het drama der tijden'. In de tweede plaats verschaft apocalyptiek een ordenende duiding van dat 'drama'. En in de derde plaats is apocalyptiek een vorm van protest. Door die drie 'werkingen' van apocalyptiek worden angst, onzekerheid en vertwijfeling ingedamd. Want wie scherp kan onderscheiden in de werkelijkheid, zelf daarbij een veilige positie inneemt, en wie de orde der dingen kent, die voelt geen angst. En ook zij die protesteren, zijn doorgaans niet bang, onzeker en vertwijfeld. Want 'protestanten', dat menen we te weten, zijn immers stoer en zelfverzekerd.

We lopen de drie manieren even na.

PERSPECTIEF EN POSITIE

Een apocalypse is om te beginnen voor luisteraars of lezers een oproep, namelijk om nú, nu het nog nét niet te laat is, een beslissing te nemen. Elke eindtijdboodschap bevat de krachtige aansporing zich om te keren en zich aan te sluiten bij de groep die de werkelijkheid ziet zoals die ís. Apocalyptiek verschaft daarmee een kader voor een definitieve keuze in het leven. Dat geldt voor het evangelicalisme met zijn roep om bekering, en ook voor de optimistische voorstellingen van New Age en de daarmee verbonden oproep om op een nieuwe, spirituele manier naar de dingen te kijken. Maar het geldt ook voor seculiere onheilsscenario's van bijvoorbeeld sommige radicale milieugroepen. Ook daar is de boodschap: verander je levensstijl! Het apocalyptisch denken en ervaren geeft daarmee het individu een duidelijke richting. Het geeft gewicht en intensiteit aan het leven. Dat is aantrekkelijk voor mensen die hun situatie als chaotisch ervaren.

Daarbij focust de apocalyptiek de gelovige op bijzondere tekenen van het aanstormend gevaar. De wereld, eens een onontwarbare kluwen van gebeurtenissen die het onmogelijk maakte om te bepalen wat meer of minder belangrijk en waardevol was, wordt als het ware 'gepunctueerd': de gelovige leert de punten te onderscheiden waar de gevaren en kansen liggen. Voor de fundamentalist waren dat voor 'de val van de muur' bijvoorbeeld de politieke machinaties van de Sovjet Unie, na 'de val' is dat de opmars van de Islam, voor de New Ager konden het ontwikkelingen in kwantummechanica, astrologie en dieptepsychologie zijn, voor de ecologische doemdenker specifieke klimatologische ontwikkelingen. In alle gevallen wordt er een waarderingsorde in de werkelijkheid aangebracht, en wat

voor ons op het moment nog belangrijker is: in alle gevallen wordt de eindtijdgelovige bijgebracht dat zijn of haar leven een belangrijke, letterlijk ‘wereldbetekenende’ focus heeft gekregen.

Tegelijkertijd belooft de apocalyptiek de aspirant-gelovige een bijzondere, want altijd veilige positie, een positie van waaruit men het eigen perspectief op de wereld kan scherpstellen. Dat kunnen we begrijpen wanneer we ons realiseren, dat de beelden waarmee de apocalyptiek het verhaal van de ondergang schetst, een manier zijn om de diepe, maar vage angsten als het ware bijna letterlijk ‘vóór (zich) te stellen’. Deze vóór-stelling van het naderend einde als een reeds in een hogere, andere dimensie geschied gebeuren, is een manier om die angsten te dempen. Een angst immers die ‘voorgesteld’ kan worden, is veel minder dreigend dan een angst die men slechts voelt. Dat is vooral het geval wanneer dat gebeurt in een dualistische denk- en presentatievorm. En die treffen we aan in bijna alle ‘apocalypsen’. Daar wordt de strijd geschetst tussen de machten van het licht en van de duisternis, tussen God en Satan, het verheven geestelijke en het platmateriële, etc. Waarbij de duidelijke boodschap is, dat de gelovige die nu al aan de goede kant staat, bij het ‘echte’ einde ook aan de goede kant zal staan.⁵ Daarbij moeten we ons realiseren wat in de vorige afleveringen van deze serie al vaker aangegeven werd: apocalyptiek bevat wel de boodschap van het einde van deze wereld, maar juist niet het einde van ‘alles’, integendeel! Want apocalyptiek is ondenkbaar zonder utopie, zonder de voorstelling van een nieuwe hemel en nieuwe aarde ná de ondergang. De boodschap aan de aspirant-gelovigen is in de grond van de zaak juist, dat de mensheid zal blijven bestaan, waarbij de gelovigen de reinigende onder-

gang zullen doorstaan en de nieuwe hemel en nieuwe aarde zullen beërven.

Zo, door mensen een scherpe blik te geven en een veilige positie te verschaffen, is apocalyptiek een voor de hand liggende verleiding voor verwarden, angstigen en onzekeren.

O R D E N E N D E D U I D I N G

Dat een apocalypse rustgevend werkt door de ordening die het verhaal van de ondergang verschaft, is al meerdere malen aangestipt. Het komt in de grond van de zaak omdat in de apocalyptiek ‘het verhaal’ centraal staat. Nog niet zo lang geleden riep alleen al het woord ‘verhaal’ de associatie op dat men met iets elementairs te maken had, iets dat veel levensnabijger zou zijn dan dorre theorieën en academische inde-lingscategorieën. Die opvatting is, zo be-seffen velen tegenwoordig, niet noodzake-lijkerwijs juist. Want ook verhalen zijn ma-nieren waarmee men een orde in de werke-lijkheid construeert; zelfs met de suggestie van levendigheid en natuurlijkheid, zodat het construerende aspect ‘als vanzelf’ ver-huld wordt. Die orde van het verhaal is bij-voorbeeld gegeven met de opeenvolging van episodes, ook met de overtuigings-strategie, zeg maar de retorische kracht van de boodschap in elk verhaal, en vooral met de ‘plot’ van het verhaal. Die ‘plot’ is bij-voorbeeld tragisch, of ironisch, of komisch (en even terzijde, de ‘plot’ van de apoca-lyptiek is voor de eindtijdgelovige juist ‘komisch’). Precies door die verhalende orde kan de luisteraar of hoorder van een hedendaags apocalypse de gebeurtenissen in zijn tijd een plaats geven. Verschijnselen en gebeurtenissen als bijvoorbeeld het isla-mitisch fundamentalisme, de groeiende te-gengstelling tussen arm en rijk, de herbewa-pening van Rusland, de onrust in Israël, de

mondiale vervuiling van water en lucht, dat alles kan door een overtuigende, christelijke eindtijdgelovige gemakkelijk als ‘teken’ gelezen worden en daarmee ingepast en geïdentificeerd. Dat geeft een aanzienlijke ‘intellectuele’ bevrediging, en bovendien een zekere voorsprong op al die mensen die hulpeloos staan tegenover de chaos aan bedreigende verschijnselen.

PROTEST

Apocalyptisch denken en ervaren is naar de buitenwereld toe boven alles ingegeven door een houding van protest. We stippen hier twee ‘objecten’ van dat protest aan. Apocalyptici uit het verleden protesteerden met hun verhalen, beelden en symbolen tegen hun onderdrukkers en vervolgers, in het bijzonder tegen de machtigen onder hen. Vandaag de dag is in het Westen apocalyptiek vooral een protest tegen de zelfgenoegzamen en de tevreden, tegen hun race naar een nog rijker, nog welvarender, nog ‘sneller’ bestaan. Zij vormen het eerste ‘object’ van apocalyptische kritiek. In het onderzoek naar evangelicalisme en fundamentalisme in de V.S. is bijvoorbeeld al vaak vastgesteld dat eindtijdgelovigen met hun verschrikkelijke voorstellingen de burgerij bewust willen shockeren en uitdagen. Niet zomaar, maar vanuit het meestal onuitgesproken besef dat onder de zelfgenoegzaamheid en tevredenheid onvrede en angst heersen.

Het tweede ‘object’ van het apocalyptisch protest ligt in het verlengde hiervan. Eindtijdgelovigen protesteren vandaag de dag vooral tegen een afgevlakt eindtijdgeloof! Ze keren zich tegen een tamelijk breed verspreid ‘debased millennialism’. Die term gebruikt de Britse socioloog Krishan Kumar. Hij maakt daarvoor ondermeer gebruik van postmoderne filosofen

als Derrida en Lyotard. Met voorbijgaan aan alle nuances is de achterliggende gedachte de volgende.

De traditionele, christelijke apocalyptiek vindt in onze cultuur nog maar weinig aanhang, althans niet bij hen die menen dat ze bij de dragende lagen van die cultuur horen. Maar men heeft niet gemerkt, dat ervoor in de plaats een weliswaar afgevlakte en algemeen geaccepteerde, maar minstens zo verontrustende vorm van apocalyptisch denken is gekomen. Want in onze cultuur is op voor-bewust niveau de stemming ontstaan, dat ‘alles’ vroeger of later toch ten onder gaat. Zonder dat de meeste mensen daardoor uiterlijk in paniek raken. Die stemming is onder andere voorbereid door het inzicht dat de zon, de sterren, de hele kosmos, dus ook de aarde, eens zullen desintegreren, zelfs in het ‘niets’ verdwijnen. Maar beslissend zijn in onze tijd al die opvattingen en geschriften die de boodschap uitdragen van een geleidelijk versnellende beweging naar het einde, een einde dat in een relatief nabije toekomst zal komen. Door toedoen van menselijk ingrijpen! Exemplarisch is hier *Silent Spring* (1962) van Rachel Carson, een destijds indringend overkomende beschrijving van een wereld, die afstevent op een stil apocalyptisch einde, door uitputting en vergiftiging van de door ons mensen mishandelde natuur.

Hét ‘nieuwe’ element in deze apocalyptiek is dat de utopie uit het verhaal van een stervende aarde verdwenen is. Verdwenen is ook het geloof in een ‘cleansing disillusionment’, alsmede het geloof, dat ondanks al die vernietiging, het leven in een andere, ‘hogere dimensie’ zal doorgaan. Er heerst slechts de slappe, berustende acceptatie van een naderbij sluipend einde van de wereld. En voorzover er onderhuidse, stille angst is, wordt die getem-

perd door verveling, of door een nog hectischer, nog 'sneller' flexibel bestaan.

Welnu, de uitdrukkelijk beleden apocalyptiek, de traditionele christelijke apocalyptiek dus, kunnen we opvatten als een protest tegen deze feitelijke berusting in een naderend wereldeinde. Het is een protest met minstens twee boodschappen. Ten eerste de boodschap dat het einde wél verschrikkelijk zal zijn, en dat het dus niet in berusting opgevangen kan en mag worden. En – toppunt van paradoxaliteit – de boodschap is ten tweede, dat er tóch hoop is, hoop op de voortgang van het leven in een andere dimensie!

C ONCLUSIE

Wat levert dit alles op? Dit: in een wereld waarin een heimelijk verlangen bestaat naar een radicale crisis, een wereld ook waarin een stille angst en een 'snel' bestaan lijken samen te hangen, in een dergelijke wereld zal eindtijdgelooft blijven bestaan, ook in de toekomst van 2000 en verder. Want dat geloof dempt die stille angst.

Ondertussen hebben we met deze woorden feitelijk de apocalyptiek zwaar bekritiseerd. Ofschoon we probeerden er zo veel mogelijk begrip voor te krijgen, misschien wel *omdat* we dat probeerden! Immers, de claim van het traditionele eindtijdgelooft is dat er binnenkort geen toekomst in de gewone zin van het woord meer zal zijn. Dat geloof wordt dus waarheid wanneer het einde van alle toekomst werkelijk komt. Door dus te spreken over de toekomst van het eindtijdgelooft, bestrijdt men de waarheid ervan.

Deze kritiek betekent echter niet, dat we aan de traditionele apocalyptiek hautain voorbij moeten gaan, het eindtijdgelooft van tafel schuiven en vergeten. Want de waarde ervan is onder meer, dat dit geloof

een gevoeligheid blijkt te hebben voor een diepliggende, stille angst in onze cultuur, ook een gevoeligheid voor die afstotelijke, berustende opvatting dat de dingen 'nu eenmaal' toch binnenkort naar hun einde zullen gaan. Ook is een grote waarde van dit geloof, dat het beelden, symbolen en verhalen verschaft om met die stille angst om te gaan, helaas meestal verpakt in een absurde, verwrongen leerstelling. Maar wij, critici van het eindtijdgelooft, missen die beelden, symbolen en verhalen. Zodat de eindconclusie mag zijn, dat we noch met de traditionele apocalyptiek, noch met de afgevlakte apocalyptiek moeten leven. We zullen moeten leren de angst in onze cultuur onder ogen te zien, en er eigen beelden en verhalen voor moeten vinden, zonder in de verwrongen antwoorden van het traditionele eindtijdgelooft of in de tevreden oppervlakkigheid van het postmoderne eindtijd-denken te vervallen.⁶

Aantekeningen

1. Waarbij men er overigens gemakshalve aan voorbij ging, dat rekenkundig gezien het nieuwe millennium 'pas' op 1 januari 2001 begint! Bovendien speelde de overweging geen rol dat de niet-christelijke godsdiensten en culturen andere berekeningen van het einde of van de cycli van onze wereld kennen, net zo min als de overweging dat overtuigde eindtijdgelovigen zelden de overgang naar 2000 noemden. Wat dat laatste betreft een paar voorbeelden: Beda Venerabilis voorspelde in de achtste eeuw op grond van 'bijbelse' calculaties dat het einde 2048 zou plaatsvinden. De zestiende-eeuwse bisschop Ussher onderzocht de bijbelse gegevens zo mogelijk nog indringender, maar kwam uit op oktober 1997 (lange tijd is door vele christenen in de Angelsaksische en Amerikaanse wereld met zijn visie rekening gehouden). De over de hele wereld gelezen Nostradamus noemde juli 1999 voor het begin van de eidntijd. Amerika's bekendste waarzegger Criswell meende 18 augustus 1999 vast te kunnen leggen. 'The sleeping prophet' Edgar Cayce zag eind 1998, begin 1999 als beslissend, net als de helaas overleden Nederlandse schrijver

Hendrik van Teylingen. De flamboyante Amerikaanse 'televangelist' Jack van Impe voorziet het einde in de nu komende jaren. En Hal Lindsey wees al in de jaren '60 feitelijk naar 1988 (40 jaar na de stichting van de staat Israël), maar suggereert nu 2007, en ook wel 2048!

2. Een oud motief, scherp verwoord door onder andere Friedrich Nietzsche: de kennis van de geschiedenis is er in de eerste en laatste plaats voor om van de last van de geschiedenis af te komen!

3. Zo kregen tussen 120 en 150 na Chr. de vervolgd kerken van Klein-Azië in een brief die we nu *De Openbaring van Johannes* noemen, te horen dat Christus nu al regeert, en dat hun lijden een betekenis heeft gehad, omdat ze nu mogen weten dat het binnenkort voorbij zal zijn.

4. En dat onder de optimistische overtuiging dat de 'nieuwe economie' een catastrofale crisis op wereldschaal voorgoed onmogelijk maakt, juist een stille angst voor die crisis kan liggen, dat wordt recent gedocumenteerd door het nieuwe boek van de journalist Robert D. Kaplan, *Het anarchistische pandemonium*. Een ingekorte versie van het slothoofdstuk verscheen onlangs in de *NRC* onder de titel: 'De gevaren van vrede' (6 mei 2000).

5. Vandaar dat een apocalypse altijd ook een oproep is om te volharden, de angst en het lijden te doorstaan.

6. De suggestie van de overeenkomst tussen apocalyptiek en Verlichting geeft Derrida in: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Parijs 1991. Voor het gedeelte over de 'werking' van de apocalyptiek heb ik onder meer gebruik gemaakt van hoofdstuk 4, § 6 van mijn *Het nieuw-religieuze verlangen* (Kampen 2000). Daar treft de lezer ook de vermelding van de ondersteunende literatuur. De titel van deze bijdrage is geïnspireerd door: M. Marty, 'The Future of No Future: Frameworks of Interpretation', in: S.J. Stein ed., *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Volume 3, New York 1998, 461-484. Ook de gedachte dat apocalyptiek een scherp perspectief op de wereld geeft, is door lezing van dit artikel gevormd. De waarneming dat onze postmoderne cultuur leeft met een 'debased millennialism' verwoordt K. Kumar in zijn artikel 'Apocalypse, Millennium and Utopia Today', in: M. Bull ed., *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford (UK)/Cambridge (USA) 1995, 200-224.



De blinde vlek in het wetenschappelijk oog.

Merijn Haitink

Vrij recent hoorde ik een bijzonder grappig waargebeurd verhaal over een jongeman die een meester was in het schrijven van boekverslagen. Nu zult u denken wat is hier zo bijzonder grappig aan. Ho, wacht even ik zal u het verhaal vertellen. Deze leerling van een Amsterdamse middelbare school maakte een boekverslag waar de docent helemaal idolaat van was. “Jongen wat maak jij toch altijd mooie verslagen. Met name dit laatste verslag slaat alle voorgaande werken van jou. Wat kan jij goed de diepere verbanden zien van dit prachtige literaire werk. Vooral hoe jij de symboliek eruit hebt gehaald en geanalyseerd. Ik moet je echter wel bekennen dat ik nog nooit van het boek heb gehoord en van de schrijver evenmin. Zou ik het boek eens van je mogen lenen?” Na enkele dagen kwam de aap uit de mouw bij de oh zo hoogbegaafde jongenman. *Dat prachtige literaire boek bestaat in het geheel niet!*”

Deze scholier wist precies hoe men een goed gestructureerd boekverslag moest schrijven zonder daarvoor ook maar een letter te hoeven lezen. Na dit incident krabde de leraar Nederlands toch even op zijn kale achterhoofd. Het weerspiegelde namelijk de manier hoe hij zijn leerlingen naar literaire werken liet kijken. Een ieder weet dat een literair werk meer is dan structuren, en de betekenissen die achter de symboliek verscholen liggen. Een mooi literair werk brengt mensen in een staat van ontroering, een moment van stille verwondering. Men wordt helemaal meegevoerd

door het verhaal en men kan het boek amper wegleggen. Een goed verhaal kan ons blij, droevig, opgewonden en in het meest extreme geval kwaad maken. In een boekverslag kan hier enkel notitie van worden gegeven onder het kopje ‘eigen mening’. “Ik vond het boek mooi omdat...”, maar de essentie van het boek, het moment van stille ontroering is vervlogen net als parfum op den duur ook vervliegt.

HET ENE ACHTER HET VELE

Sociale wetenschappers maken ook boekverslagen. Boekverslagen van de sociale werkelijkheid. Een ieder weet dat de sociale werkelijkheid meer is dan alleen verbanden en structuren. Het dagelijks leven is vol van geluiden, kleuren, geuren, gevoelens en emoties.

Plato liet de mensen al zien dat ‘de waarheid’ achter het waarneembare ligt. De echte waarheid is de waarheid die verder gaat dan onze zintuiglijke waarnemingen waaraan we zijn overgeleverd, vastgeketend in de grot vol illusies. Ook in de wetenschap, in navolging van Plato, is men op zoek naar dat ene achter het vele. Men kan zich echter afvragen of de sociale wetenschappen ook niet vastgeketend zitten, in hun eigen grot. Wetend dat daar buiten een wereld vol ervaringen is halen ze hun schouders op en plaatsen haar onder het kopje “eigen mening”: de subjectieve belevingen.

Kijk beste mensen, precies hier bevindt

zich de blinde vlek van de sociale wetenschappen, waardoor zij het ‘alledaagse kwaad’ niet in focus kunnen krijgen. De vraag of ‘het kwaad’ als absoluut gegeven bestaat, is een theologische kwestie. Feit is dat het kwaad in de subjectieve ervaring wel degelijk bestaat. Maar bedenk wel dat zowel het kwaad als het goede beide onderdeel zijn van ervaringen. In de christelijke traditie wordt het kwade omschreven als het duivelse, het goede als het goddelijke. Maar was ook Lucifer niet een gevallen engel?

HET VELE IN HET ENE

Maar uiteindelijk kan de docent toch moeilijk het boekverslag op het kopje “eigen mening” beoordelen. Nee het zijn de verbanden en de structuren waar het om gaat. Het alledaagse kwaad, daar kan men niet over oordelen. Of wel? Sociale wetenschappers weten maar al te goed hoe hun begrippen en zienswijzen een kwalijke weg kunnen inslaan in het dagelijks gebruik. Ze worden geheel uit hun verband getrokken en kunnen een eigen leven gaan leiden. Een goed voorbeeld hiervan is het onderzoek naar etniciteit, bedoeld om bepaalde conflicten te begrijpen en te verklaren, dat soms een kwalijk tweede leven gaat leiden als legitimering van gruweldaden zoals begaan in Bosnië en Ruanda. Het zou te simplistisch zijn de sociale wetenschappen hiervoor verantwoordelijk te stellen. De wetenschap maakt ook deel uit van de sociale werkelijkheid. Een werkelijkheid vol alledaags kwaad en goed.

Door een mooie beschrijving van de werkelijkheid, hoe subjectief dan ook, kan men zich even laten meevoeren en kijken

door de ogen van een ander. Als antropoloog vind ik niks mooier dan een etnografie, waarbij ik als lezer wordt meegevoerd in een vreemde wereld vol alledaags kwaad en goed. Net als een goed boek brengt het mij in een staat van stille verwondering.

Ik zou zeggen “sociale wetenschappers kom eens uit jullie ‘ivoren grot’. Kijk niet alleen naar het ene achter het vele, maar bekijk ook het vele in het ene”. Op de vijftiende verdieping van de VU ziet de wereld er mooi gestructureerd uit. Maar iedereen weet dat beneden de werkelijkheid er heel anders uitziet. Ik zal de laatste zijn die het VU-gebouw zou willen afbreken, maar ik denk dat het zeker niet ongezond zou zijn als men een keertje lekker een frisse neus ging halen. Alhoewel ervaringen altijd subjectief zijn, zijn ze naar mijn mening in zekere mate intersubjectief.

Als wij het alledaagse kwaad van bin-nenuit bij de desbetreffende personen en situaties kunnen herkennen zullen de middelen voor oplossingen dan ook niet hiervan uit geformuleerd kunnen worden? Zodat men alledaags kwaad kan omzetten in alledaags goed. Mijn vraag aan u is, hoe kan men het kwaad bestrijden als men hier blind voor is? De blinde vlek is maar een vlek en kan van zijn blindheid worden afgeholpen. De vlek is er nog steeds maar hij is wel zichtbaar! En alleen een zichtbare vlek kan als vlek herkend worden.

Een mooi boekverslag schrijven betekent nog niet dat men een literaire schrijver is. Een schrijver die de kunst verstaat mensen mee te voeren in de subjectieve wereld van goed en kwaad van alledag.

Die jongen, nou die was de held van de klas. En de leraar, die kon er ook wel om lachen. Gelukkig kunnen wij dat ook nog!

ZO WAS HET IN DEN BEGINNE ,ZO ZIJ HET THANS EN VOOR
IMMER ; TO T IN DE EEUWEN DER EEUWEN

Tijd in het kloosterleven

Wim Haan

Twee maal per jaar reist een groepje medewerkers van de VU naar het Belgische plaatsje Brecht voor een kort verblijf in abdij Nazareth, een kloostergemeenschap van Trappistinnen. Voor de meeste is dat een eerste kennismaking met het kloosterleven. Een kennismaking niet alleen met een andere traditie, maar met name met een compleet andere levensstijl. Een leven met andere prioriteiten, met een ander ritme, met een andere gerichtheid. De tijd van vrijdagmiddag tot zondagmiddag is kort, maar laat bij velen een diepe indruk achter. Vaak besluiten mensen om nog een tweede of derde keer mee te gaan. Soms wordt het groepsbezoek gevolgd door een individueel verblijf in een kloostergemeenschap.

In het klooster vinden mensen iets terug, wat in de hectiek van alledag verloren lijkt te zijn gegaan. Als gast in een klooster wordt je geconfronteerd met een heel elementaire manier van omgaan met het leven. Kernwoorden zijn eenvoud, soberheid en rust.

Paradoxaal genoeg staat tegenover de alsmaar groeiende belangstelling voor het kloosterleven een toenemende vergrijzing, die in veel gemeenschappen tot grote problemen leidt. De zelfvoorziening komt steeds meer onder druk te staan. Voor een aantal kloosters komt een einde in zicht.

Kloosters in, buiten en met de tijd: een beschrijving van het kloosterleven aan de hand van de geschiedenis, de huidige tijd en de toekomst levert misschien een ingang op om beter te begrijpen hoe zich die twee

– toenemend belang enerzijds en naderend einde anderzijds – tot elkaar verhouden.

EEN VREEMDE WERELD

Alvorens te kijken naar de plaats van het kloosterleven in verleden, heden en toekomst, is – om het maar enigszins modieus te zeggen – een positionering van de auteur van deze bijdrage op zijn plaats. Dat is van belang omdat het mijns inziens onmogelijk is om over het kloosterleven puur in objectieve termen te schrijven. Je bent zelf in het geding, zeker wanneer je als gast regelmatig vertoeft in een kloostergemeenschap.

Mijn religieuze roots liggen in een kritische gemeente binnen (beter gezegd ‘aan de rand van’) de Rooms-katholieke kerk. Religieus commitment kreeg met name een vertaling in maatschappelijk engagement. Opkomen voor de minst bedeelde, aan de onderkant van de samenleving, voor de gemarginaliseerde medemens. Oscar Romero en Dom Helder Camara waren de grote voorbeelden. Het kloosterleven was mij volkomen vreemd. Sterker nog, er was zelfs een zekere aversie tegen iets waar een zekere we-reldvreemdheid van uitgaat, een beetje asociaal, je zo los te maken van de roerselen van het maatschappelijk leven en je terug te trekken op een hemels eilandje van rust. Zo’n twintig jaar geleden ontstond een interesse voor nieuwe religieuze bewegingen: op hun eigen wijze ook een vorm van ‘tegenbeweging’. In allerlei varianten een radicaal commitment aan een

beleving van spiritualiteit die door de maatschappij veelal als ‘vreemd’, zelfs gevaarlijk wordt bestempeld.

Vreemdeling in het Paradijs, dat is de titel van een boek van de in 1996 overleden Henri Nouwen. Hij beschrijft in dit boek op een indringende manier zijn ervaringen tijdens een verblijf van zeven maanden te midden van een Trappistenkloostergemeenschap in de Verenigde Staten. Die titel is zeer toepasselijk om mijn eerste kennismaking met het kloosterleven te kenschetsen. Mijn eerste kennismaking met het kloosterleven vond als het ware bij toeval plaats. Op zoek naar een rustige plek om 14 dagen lang geconcentreerd te studeren op een onderwerp waar ik een artikel over zou schrijven. Ik heb het over juli 1995, en de kloosters waar deze kennismaking zich voltrekt zijn de trappistenkloosters van Westmalle (Noord België) en Westvleteren (Zuidwest België). Je staat wat onwennig voor de kloosterpoort waar met grote letters ‘GEEN BEZICHTIGING’ geschreven staat. Na enige tijd opent de broeder portier de poort. Er is zoveel belangstelling voor een kort verblijf in een klooster, dan vroegtijdige reservering noodzakelijk is. Op zijn vragende blik volgt mijn mededeling dat ik een week als gast in het klooster zal verblijven: de grote poort gaat open, ik word doorverwezen naar een gebouw binnen de kloostermuren, het gastenverblijf, waar de gastenbroeder de scepter zwaait.

Meteen is er het gevoel dat je een andere wereld betreedt. Een wereld met zijn eigen ritme, gebruiken, wetmatigheden en rituelen.

De weken in de kloosters waren productief, in de zin dat daarna de contouren van een artikel over Kollwitz en de Eerste Wereldoorlog gereed waren. De weken waren ook confronterend. Het klooster is

meer dan een studieplek: wanneer je je studieritme enigszins wil laten sporen met het levensritme in het klooster, is het onmogelijk om je af te sluiten voor het ritme van arbeid en gebed dat het monnikenleven reguleert. De regelmatige interactie met de gebedstijden van het klooster leverde iets extra’s op. Allereerst werd de titel van mijn verhaal ‘Twee sporen: Het klooster en de Grote Oorlog’, waarbij naast Käthe Kollwitz en de Eerste Wereldoorlog ook de dimensie van het kloosterleven werd betrokken. Daarnaast heb ik een kloosterdagboek bijgehouden, bij wijze van gesprek met mezelf, waarin recht voor zijn raap observaties en ervaringen werden opgetekend die zich tijdens een kloosterverblijf van je meester kunnen maken.

Nu, vijf jaar en ettelijke kloosterbezoeken later, kijk ik met enige gêne terug op dit dagboek, dat meer weg heeft van een journalistiek egodocument dan een inzichtelijk verslag van een kloosterverblijf. Ik mis diepte en respect. Kloosterlingen wordt geen recht gedaan met een journalistieke benadering die in de oppervlakte blijft steken. En een luchtig geschreven dagboek, met hier en daar een kwinkslag, geeft ook niet echt goed weer wat er met jezelf gebeurt wanneer je te gast bent in het klooster.

Het zou te ver gaan om de trappistinnengemeenschap van Brecht een tweede thuis te noemen, maar een regelmatig verblijf is wel een vast onderdeel van mijn eigen levensritme geworden. Juist door af en toe buiten de hectiek van het alledaagse te treden, krijg je de mogelijkheid om een eigen omgang met die hectiek te realiseren. Een plaatsbepaling, die leert te relativëren, maar die ook ruimte biedt voor verbijstering en ergernis over de zogenaamde vanzelfsprekendheden van het leven.

Welnu, na deze biografische noot snel

over naar het thema van deze bijdrage. Ik begin met een korte beschouwing over hetgeen inzicht in het heden mogelijk maakt: het verleden, beter gezegd de roots van het kloosterleven.

DE OORSPRONG EN HET FUNDAMENT

In een kort artikel over 'Tijd in het klooster' kun je eigenlijk niet al te diep ingaan op de geschiedenis van het monnikendom. Zo'n korte geschiedschrijving zou overigens ook niet veel nieuws opleveren. Er is immers al veel geschreven over het ontstaan en de groei (en neergang) van het kloosterleven, niet in het minst vanwege het enorme belang van het monnikendom voor de kerk- en cultuurgeschiedenis van onze westerse beschaving. Ik verwijs met name naar de titels van Filips de Cloedt, Jean-François Leroux-Dhuys en Louis Lekai in de literatuurlijst aan het eind van dit artikel. Zicht op het heden kan echter niet zonder een korte introductie van het begin van het monnikendom.

Eigenlijk zou je kunnen stellen dat het monnikenleven 'van alle tijden' is. Niet alleen in het christelijke traditie, maar ook in het boeddhisme en hindoeïsme is het gebruikelijk dat sommige gelovigen zich terugtrekken in eenzaamheid om in een innerlijke confrontatie met zichzelf tot grotere spirituele groei te komen. Jezus zelf heeft in de christelijke traditie het voorbeeld gegeven door zich terug te trekken in de woestijn om in het reine te komen met zichzelf en zijn missie.

Zo zien we al in de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling dat monniken zich terugtrekken in de woestijn, aanvankelijk *heremieten*, in eenzaamheid en afzondering levende individuen, maar al snel ook *cenobieten*, in gemeenschap levende monniken. Rond het jaar 300 zien we op

veel plaatsen kleine nederzettingen van monniken ontstaan.

Het georganiseerd verband van monniken vergt al snel enige regulering. Hoewel ook uit de periode tussen 300 en 500 allerlei regels en beschrijvingen over het monnikenleven zijn overgeleverd, wordt toch Benedictus van Nursia (die leefde ongeveer tussen 480 en 547) de vader van het westerse monnikendom genoemd, omdat hij de opsteller is van de Regel die ook nu nog onverkort en vrij letterlijk als grondregel en basis van het monnikenleven wordt gehanteerd. Veel van wat ik in de volgende paragrafen schrijf over de tijd en tijdsbesteding in het klooster kan rechtstreeks worden herleid tot de Regel van Benedictus. Alle aspecten van het kloosterleven komen in dit korte boekwerkje aan bod (de Nederlandse vertaling telt ongeveer 100 pagina's). In het begin van de Regel worden de spirituele grondlijnen van het kloosterleven geschetst. Daarna komen allerlei zaken die de organisatie van het klooster betreffen aan bod. Veel hoofdstukken handelen over het liturgisch gebed, de pijler van het monnikenbestaan.

Wie naar het (contemplatieve) kloosterleven anno nu kijkt ziet dat de Regel die rond het jaar 500 is opgesteld, nog steeds vrij strikt wordt toegepast. Vaak hebben mensen zich afgevraagd hoe dat toch kan: zo'n oeroude tekst met een actualiteitswaarde waarop niet valt af te dingen?

De Regel bevat een duidelijke norm voor het monastieke leven, zonder al te zeer in details te treden, en geeft de abt grote toepassings- en interpretatievrijheid. Innerlijke discipline, onthechting en gehoorzaamheid zijn de kernwoorden. Het opvallende van de regel is wel de menselijkheid ervan. De monnik wordt niet in een vreemd keurslijf gedrongen, maar wordt via zijn innerlijk, door aanleg en

stemmingen te respecteren, gevormd.

Naast de gehoorzaamheid en de stabiliteit, de stabiliteit - dat is de gelofte om zich te binden aan de lokale kloostergemeenschap waar de monnik intreedt - is er nog het armoede-ideaal dat het kloosterleven schraagt. Zonder armoede kan de monnik zich niet echt vrij maken van materiële bindingen en onthecht raken. Centraal in het leven van het klooster staat de Christusfiguur, daaraan wordt alles gespiegeld. Hij is ook de uiteindelijke bron van het monnikenbestaan. De liefde die Jezus voor zijn Goddelijke vader aan de dag legde is de oorsprong en het doel van de monnik: die liefde moet ook zijn eigen hoogste vervulling zijn.

Welnu, door toch nog vrij uitvoerig stil te staan bij het begin, Benedictus en zijn Regel, maken we het ons wel makkelijker bij het vervolg. Veel van wat zich later in de geschiedenis van het kloosterleven heeft voltrokken, heeft immers direct of indirect met het afdwalen of volgen van de Regel te maken.

De geschiedenis van het monnikendom is er immers één van golfbewegingen. Hoogtepunten en neergang, en vervolgens weer kritische hervormingen, die voortdurend elkaar opvolgen en die met elkaar verbonden lijken.

HERVORMINGEN: CLUNY EN CITEAUX

In de lange geschiedenis van het monnikendom zijn twee hervormingen van groot belang. De eerste is de opkomst van Cluny, dat vanaf 900 tweehonderdvijftig jaar lang het kloosterleven in West Europa domineert. Een van de belangrijkste verdiensten van Cluny was dat het zich losmaakte van de politieke beïnvloeding en dominantie. Het monnikenleven werd weer een auto-

noom fenomeen, zonder bemoeienis van koningen en keizers. Cluny wordt ook vaak geroemd om zijn bijdrage aan de cultuurgeschiedenis. Het is altijd een centralistisch bestuurde orde geweest met één abt aan het hoofd. Op haar hoogtepunt telde Cluny zo'n 800 kloosterstichtingen in Frankrijk, Duitsland, Spanje, Engeland en Ierland. Door alle schenkingen en opbrengsten van de uitgestrekte landerijen was het op een gegeven moment ook een machtsfactor waar terdege rekening mee moest worden gehouden. Wat dat betreft stond de macht van de abt van Cluny gelijk aan die van pausen en koningen. Het benedictijns armoede-ideaal was ver te zoeken. Voor de Clunicenser monnik speelde de arbeid geen enkele rol meer. De gehele dag ging op aan gebedsdiensten, van de vroege ochtend tot de late avond.

De stichting van de orde van Citeaux moet als een reactie op de ontwikkelingen van Cluny worden gezien. De stichter, Robertus van Molesme, werd aanvankelijk als een nieuwlichter beschouwd, die rigoureus en fanatiek de Regel van Benedictus weer onverkort in de praktijk wilde brengen. De hervorming van Citeaux benadrukte opnieuw het armoede-ideaal, en daarmee samenhangend de eigen arbeid van de monniken.

Het klooster van Citeaux, in 1098 gesticht, is de bakermat van de cisterciënzerbeweging, waaruit uiteindelijk ook de trappisten afkomstig zijn, wier leefritme in het middenstuk van dit artikel centraal zal staan. Een aparte plaats binnen de cisterciënzergeschiedenis en daarmee ook binnen de geschiedenis van het westers monnikendom neemt Bernardus van Clairvaux in. Hij is ongetwijfeld degene die de belangrijkste bijdrage aan de snelle ontwikkeling van de cisterciënzers heeft geleverd. 'Spirituele vernieuwing', dat was de

grote drijfveer van de cisterciënzers. En *vernieuwing* houdt hier eigenlijk in - ik heb het boven al opgemerkt - *herbronning*. De bedoeling was het nauwkeurig, liefst letterlijk naleven van de Regel van Benedictus, in een tijd waarin het monnikendom, dankzij het enorme succes van Cluny, door kongsijs met de wereldlijke macht-hebbers was 'gecorrumpet'.

VERVAL EN WEDEROPSTANDING

Mijn zevenmijlsaarzenbenadering wettigt dat ik een paar eeuwen oversla. Ik kom bij het begin van de 16e eeuw, wanneer het 'multinationale organisme' van honderden abdijen, dat de cisterciënzor orde in de twaalfde eeuw mede dankzij Bernardus van Clairvaux was geworden, in verval raakt. Tussen 1600 en 1759 zien we zich een bijna totale vernietiging van het West-Europese monnikenleven voltrekken: oorlogen, reformatie, Franse Revolutie en het bewind van de 'verlichte' Duitse vorst Jozef II waren debet aan deze neergang. Abdijen werden afgebroken, monniken verjaagd en soms nog erger vermoord, complete ordes werden afgeschafft.

Slechts kleine op de vlucht geslagen groepjes monniken zijn erin geslaagd te overleven. Augustin de Lestrangle (1754-1827) is daar één van. Lestrangle was een leerling van Armand le Bouthillier de Rancé (1664-1700), abt van de Franse abdi La Trappe, die in het begin van de 18e eeuw een nieuwe hervorming binnen de cisterciënzororde doorvoerde. Ook hier ging het weer om een rigoureuze terugkeer, onverkort en letterlijk, naar de Regel van Benedictus. Het Belgische klooster Westmalle (en de diverse stichtingen die van dit klooster uit zijn gegaan) staat in deze traditie. De Rancé en Lestrangle hebben een splitsing binnen de cisterciënzers teweeg-

gebracht die ook nu nog bestaat. Naast de cisterciënzers van de gewone observantie staan de cisterciënzers van de *streng observantie*, ook wel trappisten genoemd.

Ik heb nu met grote sprongen iets verteld over het kloosterleven in de tijd: de opkomst van het monnikendom en het ontstaan van de Regel en de belangrijke hervormingen van Cluny en Citeaux. Er zou nog veel meer over te vertellen zijn geweest, bijvoorbeeld over hoe belangrijk het monnikendom is geweest bij cultuuroverdracht en continuïteit van ons West-Europees erfgoed. Er wordt wel eens gezegd dat zonder kloosterlingen de ontwikkeling van de kunst in de vroege middeleeuwen zou zijn gestokt. Dat zonder monniken ook Mozart niet had kunnen beschikken over de muzikale bronnen waar hij zo creatief gebruik van maakte. Maar we komen op een zijspoor.

HET KLOOSTER IN DE TIJD

Snel weer terug naar het hoofdspoor. Het tweede niveau van tijd in het kloosterleven: de dagindeling, tijdsbesteding in zijn meest directe vorm.

Menselijk leven voltrekt zich net als alle leven van binnen naar buiten en van buiten naar binnen. Tussen binnen en buiten bestaat een wisselwerking, ze zijn van elkaar afhankelijk en op elkaar afgestemd. Iets vergelijkbaars zou je over de tijd kunnen zeggen. Voor de mens en dus ook voor de monnik is de vraag hoe hij/zij de tijd indeelt en op welk tijdstip hij/zij iets doet, geen kwestie van willekeur. Ook het geestelijk leven heeft met het lichaam te maken, en is daarop aangewezen. Het lichaam leeft in een bepaald ritme van waken en slapen, morgen en avond, dag en nacht, lente en herfst, en wie optimaal profijt wil trekken van zijn lichaam moet met die wet-

matigheden rekening houden. Het zal duidelijk zijn dat de geest makkelijker gehoorzaamt, wanneer men het lichaam toestaat een eigen ritme te volgen. Deze algemene vaststellingen liggen ten grondslag aan de tijdsindeling van het monnikenleven.

Naast de aansluiting bij het bioritme van de mens wil men in kloosters het leefritme ook aan laten sluiten bij bijzondere religieuze gebeurtenissen, met name uit het leven van Jezus. Tussen de gebeurtenissen in het leven van Jezus en de uren van dag en nacht bestaat een nauwe relatie. Zo zegt men bijvoorbeeld dat het geen toeval kan zijn dat Jezus zelf graag 's nachts bad, dat hij in de nacht verraden werd, en dat hij in de vroege ochtend opstond uit de doden. Dat hij in de middag, toen de druk van de dag het grootst was, aan het kruis hing en stierf.

Nu verder met de dagindeling. De dag begint vroeg in het klooster met de *nachtwake* om half vijf 's morgens. Er zijn kloosters waar men overigens nog eerder de *nachtwake* houdt, half vier of half drie. De *nachtwake* wordt wel de monastieke gebedstijd bij uitstek genoemd. Monnikendom zonder nachtelijk waken en bidden is er immers nooit geweest. Dat zal niet op de laatste plaats te maken hebben met het feit dat er tussen het mysterie van het monnikendom en het mysterie van de nacht nauwe relaties bestaan.

HET MYSTERIE VAN DE NACHT

De nacht is onlosmakelijk verbonden met het menselijk leven. Tijdens zijn slaap verzinkt de mens in het onbewuste, van waaruit zijn geest scheppend bezig is en leeft, zonder dat hij direct toegang heeft tot die bron van menselijke creativiteit. Een volkswijsheid zegt dat je, wanneer je niet

weet wat je in een bepaalde situatie doen moet, je daar dan een nachtje over moet slapen. Meestal is de volgende morgen de oplossing gevonden. Onbewust wordt 's nachts doorgewerkt.

Het is niet alleen zo dat wij mensen 's nachts onbewust anders leven, ook bewust gaat het er anders aan toe. Veel problemen die ons overdag storen, zijn 's nachts niet aanwezig, omdat ze zich niet kunnen opdringen aan onze nachtrust en buiten ons zicht liggen. De sfeer is 's nachts totaal anders. Veel schrijvers werken 's nachts. En dat heeft veel te maken met het feit dat de mens 's nachts een bepaalde diepte van zijn existentie meer nabij is. De diepte waaruit kennis en inzicht voortkomen. Volgens de monniken is die diepte tegelijkertijd het domein waar God in de mens aanwezig is. Wie God wil vinden moet het licht, de dag, die het domein van de mensen is, achter zich laten en de nacht binnentreden.

De nacht is volgens de Schriften en de overlevering ook het strijdperk tussen goed en kwaad. Naast de aanwezigheid van het goede duiken de kwade machten op. Reden te meer om gedurende de nacht er bijzonder attent op te zijn dat achter de schijn van het goede het kwade niet schuilgaat. Om die reden hebben mensen sinds het begin der tijden 's nachts gebeden.

Tenslotte is er nog het aspect dat het nachtelijk gebed ook met versterving en belasting van doen heeft. Bij de cisterciënzers wordt het nachtofficie, samen met de arbeid en het vasten tot de zaken gerekend die het moeilijkst zijn in het monnikenleven. De monniken verlaten de aangename slaap en ze houden de uitputting en moeheid vol tot zonsopgang.

Zo is - afrondend - het nachtofficie inderdaad de meest betekenisvolle tijdspanne van het dagritme van de monniken. Het zit vol met symbolische betekenissen, maar is

tegelijkertijd 'een kruis' voor de monnik en vormt in die zin de prijs die voor het contemplatieve leven moet worden betaald.

In het begin van deze paragraaf sprak ik ietwat cryptisch over 'het mysterie van het monnikendom' en het 'mysterie van de nacht'. Het paradoxale karakter van de nacht illustreert mogelijk één aspect van dat mysterie: bron van creativiteit en goddelijke nabijheid enerzijds, 'kruis' en uitputting anderzijds.

DE INDELING VAN DE DAG

De tijd na de nachtwake behoort voor de monnik tot het grote stilzwijgen, dat duurt van de completen 's avonds tot na de eucharistie 's ochtends.

Om kwart voor zeven zijn er de *lauden*. Het tweede gebedsuur van de dag. Het is het tijdstip van licht en schemering. Het is symbolisch voor de strijd die de monnik voert tussen licht en schemering in zichzelf. De psalmen die tijdens de *lauden* gezongen worden gaan hier ook over.

Meteen aansluitend op de *lauden* is er de eucharistieviering. Voor monniken is het van cruciaal belang dat Christus hen heeft bijeengebracht. De monnikengemeenschap leeft heel wezenlijk, net als de oergemeente in Jeruzalem, van het breken van het brood. Telkens als het brood wordt gebroken en de wijn wordt gedronken vormen de monniken een gemeenschap, en worden daardoor telkens meer gemeenschap, verbonden met God en met elkaar. De eucharistieviering is een ander hoogtepunt in het dagritme van de monniken. De monnik heeft een sterke symbolische band met de eucharistieviering. De eeuwige professie, de belofte om voor altijd celibatair te blijven, zich te houden aan de Regel en 'stabiliteit' te betrachten binnen de kloostergemeenschap waar men intreedt en de gelofte

van gehoorzaamheid, wordt afgelegd tijdens een eucharistieviering. De ondertekende professie-oorkonde wordt op het altaar gelegd waarop de eucharistie wordt gevierd. Het verbond wordt als het ware met het bloed van Christus bezegeld. Basisbegrippen die in het monnikenleven met de eucharistie samenhangen zijn contemplatie, gebed, gemeenschap, eenzaamheid. Ook de plechtige geloften die monniken afleggen, als een totale overgave aan God, hebben veel te maken met de symboliek van de eucharistie.

O RA ET LABORA . BID EN WERK

Het volgende gebedsuur is de *terts* om 9.25 uur. De gebedsuren zijn zo over de dag verdeeld dat de monnik nooit langer dan drie uur met een werkzaamheid bezig is, en op die manier voortdurend herinnerd wordt aan de eigenlijke zin van zijn leven: het altijd doorgaande gebed. De *terts* is de eerste van de zogenaamde kleine uren. Ze wordt gebeden op het tijdstip dat tijdens het pinksterfeest de Heilige Geest neerdaalt op de oergemeente in Jeruzalem. De symboliek van de Heilige Geest sluit opnieuw nauw aan bij het monnikenleven: een van de definities van een monnik is namelijk een mens van de geest, van de Heilige Geest. De Heilige Geest wordt als oorsprong en voleinding van het monnikenleven gezien. Benedictus drukt dat zelf treffend uit aan het eind van het hoofdstuk in de Regel over de nederigheid. Nederigheid betekent voor monniken angst, nood, kruis. In de Heilige Geest wordt dit alles echter met vreugde gedragen en uitgevoerd.

Na de *terts* wordt er gewerkt. In het trappistinnenklooster van Brecht zijn de taken verdeeld over de circa veertig zusters. Sommigen houden zich bezig met de bereiding van zeep, een van de belangrij-

ste producten van Brecht. Anderen werken in naaiateliers, waar onder andere toga's voor religieuzen en priesters worden vervaardigd. Dan zijn er allerlei huishoudelijke taken, is er de boerderij en de uitgestrekte groente- en bloementuin.

Het leven van monniken en monialen onderscheidt zich van het zogenaamde 'actieve leven' niet alleen door het soort werk waar men mee bezig is, maar met name doordat ook in de dagelijkse werkzaamheden sprake is van een *vacare deo*, vrij zijn voor God. Op het moment dat de klokken luiden wordt het werk achtergelaten en spoedt men zich naar de kerk voor het gebedsuur.

Na het werk, om 12.15 uur is er de *sext*, de tweede van de kleine gebedsuren. Het is het tijdstip dat voor monniken bijzonder zwaar is. Men is al ongeveer acht uur actief, en de vermoeidheid met alle gevolgen van dien, wordt merkbaar. Het is het tijdstip dat volgens oude overleveringen 'de middagduivel de monnik lastig valt'. Het is ook het tijdstip dat Christus aan het kruis hing. De symboliek van de *sext* hangt hiermee samen: Christus heeft de wereld laten zien dat volhouden tot het uiterste het instrument is van redding. Voor de monniken geldt dit evenzeer: wie volhoudt zal gered worden. Wie doorzet en de professie trouw blijft, overeind blijft op momenten dat het leven zwaar is, voor die zal er ook verlossing zijn.

Na de *sext* is er het middagmaal dat door de monniken en monialen in de refter, de eetzaal, wordt genuttigd. Tijdens de maaltijd wordt door één van de zusters voorgelezen uit religieuze teksten. Een bijbeltekst, een kort stuk uit de Regel van Benedictus en een passage uit een boek dat handelt over een spiritueel thema. De trappisten/trappistinnen zijn vegetariërs, uit respect voor levende wezens en om hun so-

berheid te schragen. De maaltijd is eenvoudig.

Om 14.15 uur is er de *noon*, de derde van de kleine uren. Daarna wordt er weer gewerkt.

Om 17.15 uur zijn er de *vespers*. De *vespers* worden gevierd wanneer het avond wordt en de dag al bijna is afgelopen. Het is een dankdienst voor alles wat er aan positieve dingen gebeurd is. Voor alles wat op de juiste manier is afgerond. Ook de verlossing van de mens wordt tijdens dit gebedsuur herdacht. Om de hoop van de monniken op het licht te benadrukken wordt erom gebeden dat het licht opnieuw onder ons komt, wordt er gebeden voor de komst van Christus, die ons door zijn genade het onvergankelijke licht zal schenken. De *vespers* zijn ook het uur dat opgedragen is aan de moeder Gods, Maria, die volgens de katholieke overlevering op dit uur de dode zoon op haar schoot nam, nadat alles was volbracht. De *vespers* worden altijd afgesloten met een stilte.

Na de *vespers* is er nog de avondmaaltijd. Het half uur tussen de maaltijd en de *completen*, de slotdienst van de dag, wordt vaak besteed aan het kapittel van de dag, een gezamenlijke lezing of een voordracht in de kapittelzaal van het klooster.

Om 19.30 uur vinden de *completen* plaats, waarmee de dag wordt afgesloten. Aan het slot van de *completen* wordt het *Salve Regina* gezongen. De kloosterkerk wordt verduisterd, enkel een kaarsje en een spotje op het beeld van Maria in de kerk geven nog enig licht. Maria is de patrones van de cisterciënzer orde. Alle cisterciënzerkerken zijn aan haar opgedragen. De centrale plaats van Maria is met name aan Bernardus van Clairvaux te danken. Tegenover God zijn alle mensen, man en vrouw, in een ontvangende houding. Maria was bij uitstek de ontvangende mens. Tegenover

God moeten alle mensen Maria zijn, moeten God laten binnentreden in hun leven, zo was zijn overtuiging.

○ OBSERVATIES

We komen bij het derde deel van mijn verhaal: tijd die beleefd wordt als 'liturgische tijd'. Het probleem met dit onderdeel is dat praten over tijd in het klooster haast altijd futiel is. Veel aspecten van het monnikenleven hebben te maken met het mysterie waarover ik aan het begin van dit artikel heb gesproken. Rationele verklaringen blijven vaak steken in onze eigen (voor)oordelen en onze referentiepunten. De gehele andere tijdsbeleving in een klooster ervaar je 'aan den lijve' wanneer je in een klooster verblijft. Vanaf het moment van binnenkomst totdat je het klooster weer verlaat om terug te keren naar de dagelijkse beslommingen. Dagen later kun je nog de spanning voelen tussen het klooster en het 'normale' leven. Hoe wil je daarover nu in algemene, begrijpelijke termen spreken?

De diverse kloosterverblijven heb ik zelf met gemengde gevoelens ervaren. De stilte en rust in het klooster staan zo haaks op mijn eigen leven dat stilte nogal eens resulteert in grote onrust in mezelf. Het getijdenritme van de monniken maakt de dag wel productiever. Het klinkt vreemd, maar toch, ik heb telkens weer gemerkt dat de afwisseling van gebed en werk tot grotere helderheid en concentratie leidt op de momenten dat er wat moet gebeuren.

Het is soms moeilijk om in het klooster je eigen observerende blik uit te schakelen, om niet te letten op kleine onvolkomenheden, valse tonen in de psalmenzang, krakemikkige voordracht van lezingen. Maar iedere keer weer zijn er ook momenten van ontroering. Ontroering om de kleine dingen

die gebeuren, anders gebeuren dan buiten het klooster. De attentie en zorg, de vriendelijkheid en oplettendheid, de eenvoud en geen kapsones, de sfeer van ongekunstelde positiviteit. De merkwaardige, soms mysterieuze combinatie van grote bedrijvigheid en rust. De tijd staat niet stil in het klooster, het tegendeel is het geval, ik ben iedere keer weer verbaasd over hoe snel het verblijf verloopt, voor dat je het weet neem je weer afscheid van de gastenzuster.

○ PNIEUW HET MYSTERIE

Om de tijdservaring binnen het klooster te verduidelijken moet je eigenlijk monniken zelf aan het woord laten. Ik verwijs daarvoor naar het indringende en prettig geschreven boek van Bert Claerhout, waarin 12 'geroepenen' vertellen over hun beleving van het kloosterleven.

Ik laat aan het slot van deze paragraaf drie auteurs aan het woord, die naar mijn mening er goed in geslaagd zijn iets van het mysterieuze karakter van het kloosterleven onder woorden te brengen. Ik begin met *Henri Nouwen*, die in het slotwoord van zijn boek het volgende naar voren brengt: "Waarom ben ik eigenlijk gegaan? Omdat er een innerlijk 'moeten' was, waarop ik een positief antwoord ontving. Waarom ben ik er gebleven? Omdat ik wist dat ik op de juist plaats was en niemand het tegendeel beweerde. En waarom ben ik er geweest? Dat weet ik nog niet precies. Misschien zal ik dat nooit helemaal weten tot het einde van mijn levensweg. Toch kan ik zeggen dat ik er een ongelooflijk kostbare herinnering aan heb, die nog steeds doorwerkt in alles wat ik doe of van plan ben om te doen. Ik kan niet meer leven zonder herinnerd te worden aan de glimp van Gods genade die ik in mijn eenzaamheid heb opgevangen, aan de lichtstraal die

mijn duisternis heeft doorbroken, aan de zachte stem die in mijn stilte heeft gesproken en de zachte bries die me van achteren heeft aangeraakt. Toch brengt deze herinnering me niet alleen maar terug bij de rijke ervaringen van het verleden. Steeds weer biedt zij me nieuw zicht op de gebeurtenissen van het heden en is zij een leidsvrouw bij mijn beslissingen voor de toekomst. Altijd zal deze herinnering aanwezig zijn, midden in al mijn dwangmatig handelen, in mijn hartstocht, mijn illusies en irreële denkbeelden en daar de valse dromen ontmaskeren en mij de juiste richting wijzen.” (227-228)

Karin Armstrong schrijft in haar boek *Door de nauwe poort* het volgende in het nawoord: “In de orde ontdekte ik dat we gecompliceerde wezens zijn en dat geest, hart, ziel en lichaam voortdurend zijn verwikkeld in een bloedige strijd. Een van de belangrijkste dingen die ik van het kloosterleven leerde, was juist de relatieve machteloosheid van de wil. Het is goed dat te beseffen, maar het maakt je wel nederig. Het brengt een soort vrede mee. Ik ben nu een betere non dan ik ooit in het klooster ben geweest. Je kunt zo bang zijn andere mensen meer lief te hebben dan God dat je ronduit liefdeloos wordt. ... Ironisch genoeg zie ik tegenwoordig bij mezelf soms de eigenschappen van onthechting en onafhankelijkheid die gelijk zijn aan die welke ik zo moeizaam probeerde te verwerven toen ik een non was.” (p. 317)

En tenslotte *Kathleen Norris*, een benedictijns oblate (geassocieerd lid van een orde). “Ik zou eens moeten proberen uit te leggen aan mijn vrienden, die moeite hebben te begrijpen waarom ik zoveel tijd doorbreng met benedictijnen in de kerk. Dat ik dat doe om dezelfde reden waarom ik schrijf: om woorden de kans te geven de aarde van mijn hart te bewerken. Om te

zingen, om poëzie te lezen en om de poëzie en de woeste verhalen van de bijbel te laten voorlezen. Om samen met anderen te antwoorden in gezegend zwijgen.” (p. 158) En “De dagelijkse ronde van een kloosterleven – komen naar de dag, naar de kerk, naar de maaltijden, naar de avond, naar de slaap – worden gemarkeerd door de tijdenliturgie. Maar andere belangrijke momenten van komen en gaan – naar het noviciaat, naar de eerste geloften en vervolgens de eeuwige geloften, naar een nieuwe betrekking in een afhankelijk klooster aan de andere kant van de wereld, naar een zilveren of gouden kloosterjubileum, naar een wake aan een sterfbed, naar een begrafenis – worden gemarkeerd door heel plechtige en bijzonder mooie rituelen. Zelfs gebeurtenissen die in de wereld alledaags zouden zijn, worden vaak geheiligd door de achtergrond van een klooster.” (p. 378) Het laatste citaat: “Ik heb vaak het merkwaardige gevoel gehad dat het klooster de eigenlijke wereld is, terwijl de meedogenloze wereld die men ‘werkelijk’ noemt, eigenlijk iets kunstmatigs is, een illusie waaraan we ons vastklampen omdat ons eigenbelang daardoor gediend lijkt te worden. De ware stad, de heilige stad, biedt ons, om met Paul Philibert te spreken, een “alternatief visioen van menselijke relaties waar schoonheid meer waard is dan financieel gewin, waar vriendschap kostbaarder is dan voordeel en waar solidariteit in een gemeenschappelijk visioen van menselijke waardigheid meeslepender is dan zelfverwerkelijking.” (p. 387)

TOT SLOT : DE TOEKOMST

Een enkele opmerking over de toekomst, een tijdsperspectief waar je eigenlijk ook niet omheen kunt wanneer je spreekt over het kloosterleven.

Over de toekomst kun je eigenlijk maar in twee varianten spreken. Oftewel heel zorgelijk (daarbij verwijzend naar de vergrijzing, een zeer klein aantal roepingen, kloosters die vanwege een te klein aantal monniken worden gesloten), of zonder zorg (kijkend naar de groeiende belangstelling voor een verblijf in het klooster, de groei van de orde in andere dan westerse landen, de geschiedenis van het monnikendom die telkens weer een periode van neergang door een 'herrijzenis' laat volgen). Ik opteer zelf voor de hoopvolle variant.

Te veel bekommernis om de toekomst doet afbreuk aan het heden. Gelukkig is dat de stemming die ik zelf in veel kloosters aantrof die ik de afgelopen jaren heb bezocht. Dat betekent niet dat monniken de ogen sluiten voor de zogenaamde realiteit, het geeft wel aan dat hoop en vertrouwen meer soelaas bieden dan kommvul de ogen op de toekomst te richten.

Praktisch gesproken probeert men in sommige kloosters de verjonging in de gemeenschap te bereiken door de oudere broeders en zusters te laten verhuizen naar een ander huis. Er is vaak zo'n groot generatieverschil tussen jongeren en oudere monniken dat nieuwe aanwas gewoon niet voor elkaar te krijgen is in een sterk verouderde kloostergemeenschap.

Misschien komt er een tijd dat - net als in andere culturen - het gewoon wordt dat mannen en vrouwen na een werkzaam leven zich de laatste jaren terugtrekken in een contemplatief, ascetisch leven, om zich op die manier voor te bereiden op de dood. In het hindoeïsme is dat heel normaal.

Nieuwe samenlevingsvormen, geënt op en geïnspireerd door de cisterciënzer idealen worden doordacht en in sommige landen al uitgeprobeerd. Mogelijk ligt er ook de uitdaging om gekoppeld aan de kloos-

tergemeenschappen woongroepen te laten leven. Er kan een wederzijdse bevruchting plaatsvinden, die voor beide kanten de overlevingsdrang sterker kan maken.

Eigenlijk is scepsis niet op zijn plaats wanneer je spreekt over de toekomst van kloosters. Wanneer een fenomeen al vijftienhonderd jaar, met vallen en opstaan, maar toch ook weer steeds gesterkt, het heeft volgehouden. Waarom zou het dan nu plots, in een tijd waar meer behoefte aan spiritualiteit leeft dan ooit tevoren, waarom zou het dan nu ten einde komen?

Literatuur

Armstrong, Karen, *Door de nauwe poort. Mijn zeven kloosterjaren – een spirituele ontdekkingsreis*, Amsterdam 1997 (Anthos).

Claerhout, Bert, *Een leven van liefde*.

Cisterciënzers in de lage landen op weg naar de 21^e eeuw, Tiel 1999 (Lannoo).

Cloedt, Filips de (edt.), *Benedictus. Symbol abendländischer Kultur*, Stuttgart, 1997 (Belsler).

De regel van Sint Benedictus, vertaald door F. Vromen, Slangenburg 1989.

Grün, Anselm & Christiane Sartorius, *Den Himmel zur Ehre – Der Erde zum Zeichen*.

Menschliches Reifen in Ordensleben, Freiburg 1997 (Herder).

Kloster Mariawald. *Glauben um zu sehen – sehen um zu glauben*, Mariawald 1991.

Lekai, Louis J., *De orde van Citeaux*.

Cisterciënzers en trappisten. Idealen en werkelijkheid, Achel 1980.

Leroux-Dhuys, Jean-François, *Cisterciënzer Abdijen. Geschiedenis en architectuur*, Köln 1999 (Könemann).

Norris, Kathleen, *De Kloostergang*, Baarn 1996 (Ten Have).

Nouwen, Henri, *Vreemdeling in het paradijs. Zeven maanden in een trappistenklooster*, Tiel 1997 (Lannoo).

HET WETENSCHAPPELIJKE MENSBEELD EN DE TOEKOMST VAN HET THEÏSME

Maurice K.D. Schouten

't Cosmologisch dualisme is overal naar analogie van 't anthropologische geconstrueerd, en deelt daardoor over 't geheel de lotgevallen van dit laatste.

G. Heymans, *Inleiding in de Metaphysica*, 1905

Voor de toekomst van het theïsme moet worden gevreesd. Dat is althans een veelgehoorde opvatting wanneer de stormachtige ontwikkelingen op het terrein van wetenschap en techniek sinds de 16de eeuw in ogenschouw worden genomen. In het millenniumnummer van *The Economist* was zelfs een In Memoriam voor God te vinden. Dit thema van de dood van God is vooral bekend sinds Nietzsche in boek III van zijn *Fröhliche Wissenschaft* zijn 'tolle Mensch' liet vragen: "Horen wij nog niets van het gedruis der doodgravers, die God begraven? Ruiken wij nog niets van de goddelijke ontbinding? God is dood! God blijft dood!" en verder: "*Wij hebben hem gedood* - jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dit gedaan?" Een recent antwoord op Nietzsches vraag staat in dit opstel centraal: God, of althans een gangbaar godsbeeld, dreigt ten onder te gaan door een radicale verandering van ons mensbeeld en die valt te omschrijven als wetenschappelijke *reductie*.

Een traditioneel beeld is dat van het universum als een trap (*scala naturae*): een, in de memorabele woorden van Alexander Pope "Vast chain of being! Which from God began", die voert van het *ens perfectissimum* tot het laagste en meest onbeduidende schepsel. Op deze ladder neemt

de mens een vooraanstaande plaats in als verbindende schakel tussen hemel en aarde, zoals Goethe het kort en bondig formuleert in *Die Leiden des jungen Werther*: "Was ist der Mensch, ein Halb-Gott!" De bewijsvoering voor dit traditionele zelfbeeld van de mens als de god-gelijkende wordt doorgaans ontleend aan Genesis 1:27, volgens welke bijbeltekst de mens moet worden gezien als geschapen naar het beeld van God. De mens is een wezen met goddelijke (naast wereldse) eigenschappen, een halfgod. Het mensbeeld is gebouwd op het beeld Gods. Ook in de psychologie is (en wordt) de mens vooral begrepen als de 'Genesismens': de mens staat boven de natuur, en wordt gekenmerkt door inzicht, rede en bewustzijn. Voor antwoorden op diepe vragen aangaande het menszijn moet in de hiërarchie van wetenschappen (*scala scientiarum*) dan ook vooral *omhoog* gekeken worden naar de theologie.

Het omgekeerde is eveneens geopperd, namelijk dat de mens zich met vragen omtrent de aard van God vooral moet wenden tot het eigen zelfbeeld. Deze opvatting is ondermeer terug te vinden bij Augustinus en Meister Eckhart. Eigenschappen die worden toegeschreven aan God zijn (tenminste voor een deel) ontleend aan opvattingen aangaande het menszijn. God is in die zin een *personificatie*: het beeld Gods is gebouwd op het mensbeeld. Met de beschrijving van God als persoon is de theologie (tenminste deels) aangewezen op de psychologie. De christelijke God is volgens

het klassieke theïsme een God die denkt, hoort, ziet en handelt. God is een perfect bewustzijn dat, in tegenstelling tot de mens, niet beperkt wordt door een lichaam. Nu bij deze psychologisering van het hogere begint het te wringen. Want is het niet zo, zo vraagt men zich af, dat met het onder druk komen te staan van het traditionele mensbeeld karakteristiek menselijke eigenschappen *niets anders zijn dan* eigenschappen van de hersenen. En zo ja, heeft dit dan niet verstrekkende gevolgen, ook voor het theïsme?

REDUCTIE EN ELIMINATIE

De opvatting dat in de hiërarchie van wetenschappen *omlaag* moet worden gekeken naar de meest fundamentele wetenschappen wordt in de wetenschapsfilosofie aangeduid met *reductionisme*: wetenschappelijke vooruitgang bestaat hierin dat 'hogere' eigenschappen moeten worden vertaald naar 'lagere', meer fundamentele eigenschappen. Meer concreet, mentale eigenschappen worden gaandeweg vertaald naar neurofysiologische termen, dat wil zeggen termen die exclusief verwijzen naar toestanden en processen in het centrale zenuwstelsel. Wanneer een dergelijke vertaling niet mogelijk blijkt, kan uiteindelijk een nog radicalere stap volgen, namelijk volledige *eliminatie*, d.w.z. het volledig verklaren van de 'hogere' eigenschap door een 'lagere', zoals dat bijvoorbeeld gebeurd is met opvattingen over demonen die *vervangen* zijn door psychologische en neurowetenschappelijke theorieën over schizofrenie of andere aandoeningen. Een wetenschappelijk concept heeft dus alleen bestaansrecht wanneer het uiteindelijk stevig verankerd kan worden in de fysische werkelijkheid.

Het wetenschappelijk reductionisme

impliceert dat ons mensbeeld niet aan reductie dan wel eliminatie zal kunnen ontkomen. Ofwel de elementen van dit mensbeeld kunnen worden geïdentificeerd met elementen in het wetenschappelijk, neurofysiologische mensbeeld, ofwel een dergelijke afbeelding is niet mogelijk en dan rest niets anders dan volledige *vervanging* van het traditionele mensbeeld door het neurofysiologische. In dit laatste geval moet geconcludeerd worden dat bewustzijn, rationaliteit en vrijheid domweg niet bestaan. Een van de implicaties van het reductionisme is dat er niet langer vanuit kan worden gegaan dat de diepere waarheden aangaande het menszijn moeten worden ontleend aan de Heilige Schrift (*liber scripturae*), maar dat deze juist kunnen worden afgelezen aan het complete wetenschappelijke boek van de natuurlijke werkelijkheid (*liber naturae*).

Reductionisme laat zich echter niet alleen voelen als een bedreiging voor het traditionele menselijk zelfverstaan als meer dan materie. Wanneer het *kosmologische* dualisme inderdaad de lotgevallen van het *antropologische* deelt (zie Heymans, epigram), komt ons belangrijkste model voor God op de tocht te staan wanneer ons traditionele mensbeeld mocht wegvallen. Als de psychologische concepten van bewustzijn en rationaliteit nog slechts begrepen kunnen worden als uiteindelijk neuraal van aard, dan valt de toepassing van deze begrippen in het theïsme weg. Als de geest een kwestie is van zenuwcellen kan God niet meer begrepen worden als onstoffelijke geest.

INTEGRATIEF DUALISME

Een aantal theologen verzet zich dan ook hevig tegen het reductionisme in de menswetenschappen, met name Charles Talia-

ferro in zijn boek uit 1994 *Consciousness and the Mind of God*. Hij (en hij niet alleen) pleit voor een terugkeer naar het aloude dualisme van lichaam en geest dat gedurende lange tijd zo'n mooi model beschikbaar stelde voor de God-wereld relatie. Het is echter sterk de vraag of een dergelijk gespleten mensbeeld nog langer te verdedigen is. Het traditionele (antropologische) dualisme van René Descartes had grote nadelen. De belangrijkste daarvan is dat wanneer lichaam en geest behoren tot verschillende domeinen van de werkelijkheid (stoffelijk en onstoffelijk), het niet goed te begrijpen is hoe ze met elkaar in interactie treden. En dit bezwaar treft ook het theïsme en het kosmologisch dualisme van God en wereld; hoe is het mogelijk dat een onstoffelijke God interacteert met een stoffelijke wereld? Zowel de menselijke als de goddelijke geest houden zich op achter een onoverbrugbare kloof in de werkelijkheid. Dit maakt het onmogelijk in te zien hoe de 'dingen' aan de onstoffelijke zijde contact kunnen maken met de dingen aan de stoffelijke zijde.

Om aan deze bezwaren tegemoet te komen, heeft Taliaferro een (niet-cartesiaans) *integratief* dualisme voorgesteld dat lichaam en geest veel dichter bij elkaar moet brengen. Weliswaar is de geest onstoffelijk en de wereld stoffelijk, beide zijn echter wel met elkaar geïntegreerd. Dit integratieve dualisme moet de basis zijn voor, wat Taliaferro noemt, een *integratief theïsme*: God en wereld zouden van elkaar gescheiden maar toch geïntegreerd zijn, zoals lichaam en geest gescheiden maar toch geïntegreerd zouden zijn. Veel lost deze stap niet op, omdat Taliaferro in het midden laat hoe we ons deze integratie voor moeten stellen. Het kiezen van een veelbelovende term alleen lost de cartesiaanse problemen natuurlijk niet op. Het lijkt erop

dat dualisme in welke vorm dan ook een doodlopende straat is, gegeven wat nu bekend is over hoe brein en denken samenhangen. Dualisme verklaart niet, maar stelt slechts mysterie op mysterie.

Een onstoffelijke geest lijkt niet meer nodig voor een adequaat begrip van de menselijke psyche. Sedert de opkomst van de neurowetenschappen is veel kennis vergaard over hoe psychologische eigenschappen gelokaliseerd kunnen worden in de hersenen. Algemeen aanvaard in de wetenschap lijkt dan ook een of andere vorm van *materialisme*. Alle eigenschappen van de natuurlijke wereld, inclusief de mens, worden in laatste instantie geconstitueerd door materiële eigenschappen. Een andere manier om dit te zeggen is dat er geen verandering in, bijvoorbeeld, mentale eigenschappen is zonder een overeenkomstige verandering in materiële eigenschappen (het omgekeerde is niet het geval). Mentale eigenschappen zijn afhankelijk van (anders gezegd: worden gedetermineerd door) materiële eigenschappen.

NONREDUCTIEF MATERIALISME

Het punt dat ik in dit essay wil maken is dat materialisme niet eng of erg is. Het moet niet verward worden met *reductionisme*. Dat de neurofysiologie eigenschappen beschrijft die in zekere zin fundamenteeler zijn dan de mentale die door de psychologie worden beschreven (namelijk in de zin dat de mentale eigenschappen afhankelijk zijn van de neurofysiologische) betekent nog niet dat de beschrijvingen en verklaringen van de psychologie daarmee ook te herleiden zijn tot de beschrijvingen en verklaringen van de neurowetenschappen. Ook al wordt het materialisme aanvaard, dan nog is er geen aanleiding ook de volgende (en radicalere) stap naar reductie te zetten.

De aanvaarding van het materialisme maakt de psychologie zoals we die nu kennen niet overbodig. Hoewel mentale eigenschappen zoals meningen en verlangens, rationaliteit of bewustzijn uiteindelijk gefundeerd worden door materiële eigenschappen (zonder materiële eigenschappen zijn mentale niet mogelijk), betekent dit niet dat menselijk gedrag ook alleen *verklaard* wordt door verwijzing naar, bijvoorbeeld, neurofysiologische eigenschappen. Heel veel fenomenen kunnen net zo goed, of beter, worden verklaard vanuit een psychologisch standpunt. Dit standpunt stelt de onderzoeker in staat patronen waar te nemen die vanuit een neurale perspectief gemist zouden worden, omdat ze daar oplossen in een enorme hoeveelheid niet-relevante details. Wanneer we op het neurofysiologische niveau kijken naar welke processen *leer*processen mogelijk maken dan krijgen we een enorme lijst: NMDA, glutamate, Ca^{2+} , LTP, Mg^{2+} , NO, cAMP, adenylyl cyclase, 5-HT, CREB, enz., enz. Het is onzinnig om de verklaring voor het feit dat ik weet dat de Tachtigjarige Oorlog in 1648 beëindigd werd met de Vrede van Munster tussen al deze details te zoeken wanneer een veel betere, namelijk psychologische verklaring voorhanden is: ik heb dit ooit zo geleerd!

Een tussenpositie tussen dualisme en reductionisme lijkt wenselijk. Een dergelijke opvatting wordt wel aangeduid als *nonreductief materialisme*. Enerzijds wordt de materialistische visie geaccepteerd dat mentale eigenschappen door materiële eigenschappen worden gefundeerd (geconstitueerd, gedetermineerd), anderzijds wordt een (weliswaar beperkte) autonomie van de psychologie verdedigd in die zin dat psychologische verklaringen doorgaans niet herleidbaar zijn tot neurofysiologische. Het is in zijn algemeenheid een vruchtbaar me-

thodisch principe om psychologische theorieën zoveel mogelijk met die van de neurofysiologie in verband te brengen. Theorievorming op zowel het lage als het hoge niveau kan hier baat bij hebben (en er zijn veel voorbeelden van hoe dit methodisch principe ook in de praktijk succesvol is). Door een uitwisseling van theoretische informatie en experimentele resultaten tussen verschillende disciplines is het mogelijk om wetenschappelijke vooruitgang te boeken. Psychologische concepten (kunnen) worden aangescherpt door empirische en conceptuele vooruitgang op het lagere, neurofysiologische niveau (en *vice-versa*). Bijvoorbeeld, wanneer zich in de cognitieve neurobiologie ideeën ontwikkelen omtrent de moleculaire basis van leren en geheugen (bijvoorbeeld door genetische manipulatie van fruitvliegjes of muizen) dan kan dit heel goed leiden tot verder onderzoek en betere interpretaties van de psychologische concepten van leren en geheugen. Beide disciplines worden zo in staat gesteld om, zoals dat heet, te *co-evolveren*, om in samenspraak te veranderen. Van reductie (laat staan eliminatie) is hier geen sprake; er is geen identificatie van, laten we zeggen, moleculair leren en psychologisch leren. Er is eerder een vreedzame co-existentie van psychologische en neurofysiologische concepten. Dit betekent dat hoewel het *traditionele* mensbeeld aan verandering onderhevig is (namelijk onder invloed van de revolutionaire ontwikkelingen binnen de neurowetenschappen), er wel degelijk een *psychologisch* mensbeeld overeind blijft. Door ons traditionele begrip van bewustzijn te relateren aan neurofysiologische begrippen zal het veranderen, maar niet verdwijnen.

Valt er nog iets te zeggen over de toekomst van het theïsme, gegeven het nonreductief materialisme als, naar ik meen,

plausibele interpretatie van de verhouding tussen psychologie en neurowetenschappen? Een koppelverkoop van dualisme en theïsme – waarbij dualisme en theïsme elkaar in een soort Von Münchhausen-operatie aan de haren uit het moeras trekken – ligt niet voor de hand. Met het wegvallen van de lichaam-geest analogie resteren voor het klassiek theïsme tenminste twee mogelijkheden. Ofwel het theïsme houdt vast aan het strikte (kosmologische) dualisme van God en wereld. In dat geval dient het theïsme volledig op eigen benen te staan (maar gaat het nog altijd gebukt onder de Cartesiaanse problemen die het lichaam geest dualisme uiteindelijk ongehoorzaam maakt). De andere mogelijkheid, waar ik ter afsluiting even kort bij stil wil staan, is een transformatie van het traditionele theïsme naar een nieuw soort theïsme. Hierbij wordt gezocht naar nieuwe metaforen en modellen voor de God-wereld relatie die beter in overeenstemming zijn met andere, vooral wetenschappelijke denkbeelden over hoe de werkelijkheid in elkaar steekt. Het doel is een theologie die niet ‘welfremd’ is.

INTEGRATIEF THEÏSME

Recent hebben een aantal auteurs (o.a. Eaves en Gross, Kaufman, McFague) de opvatting als uitgangspunt genomen dat het getuigt van een ver doorgevoerd parochialisme om de mens als model te nemen voor God. Met een parafraze van Xenophanes van Colophon's *reductio ad absurdum*: als paarden handen hadden en in staat waren om te tekenen dan zouden ze hun god als paard afbeelden en ze zouden hem een lichaam geven zoals ze zelf bezitten. De absurditeit hiervan is een argument tegen een te antropocentrisch godsbeeld. Er is geen goede grond om God eigenschappen

toe te schrijven die we onszelf toedichten. Kaufman (1993) en McFague (1993) met name maken bezwaar tegen de eigenschappen van controle, soevereiniteit en dominantie die aan God worden toegeschreven en die stuk voor stuk ontleend zijn aan niet langer houdbare, uiteindelijk dualistische mensbeelden (volgens met name McFague eigenlijk *man*beelden, gezien de nadruk op macht, suprematie, overheersing). Ze stellen voor alle dualismes op te ruimen: niet alleen het dualisme van geest en materie, maar ook die van God en natuur, van het bovennatuurlijke en het natuurlijke, enz. Het primaat van het geestelijke, dat volgens Heimsoeth (1922) afwezig was in de klassieke oudheid en mogelijk moet worden opgevat als een patristische vergissing, moet, opnieuw volgens deze auteurs, ongedaan worden gemaakt. Wat zij daarvoor in de plaats voorstellen, is een *holistische, dynamische, evolutionaire en ecologische* opvatting van de God/wereld relatie die de basis moet zijn voor een *echt* integratief theïsme. Gesteld wordt dat God en wereld niet langer worden opgevat als gescheiden door een diepe breuk in de werkelijkheid; ze vormen een eenheid waarbij ruimte is voor wederkerigheid, intimiteit zelfs. Een mogelijk nieuwe metafoor voor deze relatie, aangedragen door Eaves en Gross (1992), is die van biologische ontwikkeling waarin er sprake is van dynamische interacties tussen verschillende niveaus in de werkelijkheid: DNA, genen, subcellulaire structuren, cellen, enz. De ontwikkeling tot een volwassen organisme wordt niet gestuurd door een geprivilegieerd niveau (dat van de genen). Integendeel, *alle* schakels in de causale ketens die ten grondslag liggen aan ontwikkeling zijn uiteindelijk van belang.

Dat de dualistische metafoor uit de tijd is, zoveel lijkt nu duidelijk. Voor wat be-

treft het theïsme zal de antropologische analogie moeten worden losgelaten. De implicaties hiervan voor het theïsme zijn op dit moment verre van duidelijk. Wel lijkt het vruchtbaar om nieuwe metaforen en analogieën te exploreren.

Het einde van het godsbeeld wordt niet geïmpliceerd door het einde van het dualistisch mensbeeld. Wellicht is een nonreductief fysicalisme zelfs wel een opvatting die beter blijkt te harmoniëren met het theïsme (dit is in ieder geval de overtuiging van auteurs als Barbour, Drees, Murphy en Peacocke). Het is dan ook te vroeg om de dood van God of het godsbeeld te verkondigen. Misschien moeten we ons gewoon maar tevreden stellen met de conclusie van *The Economist*: “The test will come on Judgment Day, when man, we

are told, will meet his maker. Or will it be God meeting his?”

Literatuur

Eaves, L., & Gross, L. (1992). Exploring the concept of spirit as a model for the God-world relationship in the age of genetics. *Zygon: Journal of Science and Religion*, 27, 261-285.

Heimsoeth, H. (1922). *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin: Georg Stilke.

Taliaferro, C. (1994). *Consciousness and the mind of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kaufmann, G.D. (1993). *In face of mystery: A constructive theology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McFague, S. (1993). *The body of God: An ecological theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.



TERUG NAAR AF?

Verzuiling, ontzuiling en herzuiling in de orthodox-protestantse geschiedbeoefening in Nederland.

Herman Langeveld

Vanaf de jaren zeventig van de negentiende eeuw deed zich in Nederland een proces van zuilvorming voor. Geleidelijk kristalliseerden zich een drietal zuilen uit, doordat orthodoxe protestanten, rooms-katholieken en socialisten op diverse terreinen hun eigen organisaties in het leven riepen. Deze levensbeschouwelijke organisaties vormden samenhangende gehelen, waarbinnen de leden van deze bevolkingsgroepen al hun culturele, politieke en maatschappelijke activiteiten in betrekkelijke afgeslotenheid van elkaar konden verrichten. Rond 1920 vond dit proces een bepaalde afsluiting: de zuilen bereikten een grote mate van volledigheid, doordat er voor vrijwel alle terreinen des levens eigen organisaties tot stand gekomen waren. Het ongewilde resultaat van dit proces was dat er naast de drie genoemde nog een vierde zuil, de liberale, was ontstaan doordat uit de oorspronkelijke algemene organisaties de orthodox-protestantse en katholieke leden naar eigen organisaties waren vertrokken. Hierdoor hadden de overblijvende verenigingen in de praktijk een liberaal karakter gekregen.

VERZUILDE GESCHIEDBEOEFENING, 1920-1960

In een bekend artikel uit 1983 heeft de Rotterdamse historicus P.B.M. Blaas de Nederlandse historiografie tussen 1945 en 1960 getypeerd als geschiedschrijving in het nationale en verzuilde kader. Het nationale aspect zou vooral tot uiting komen in

een visie op de klein Nederlandse staat (dus: zonder België) onder het huis van Oranje als de vanzelfsprekende uitkomst van het historisch proces, het verzuilde aspect in religieuze ernst en apologetische betrokkenheid. Wat Blaas daarbij onder 'apologetisch' verstaat, zegt hij er niet bij, maar we moeten aannemen dat hij het begrip gebruikt in tegenstelling tot 'wetenschappelijk'. Dat wil zeggen dat bij de apologetische geschiedschrijving niet de historische waarheid op de eerste plaats komt, maar de gewenste uitwerking in de zin van politieke of godsdienstige beïnvloeding. Over de periode tussen de wereldoorlogen doet Blaas geen uitspraken, maar uit de verzuilingsliteratuur is zonder meer duidelijk dat deze met de eerste vijftien jaar na de Tweede Wereldoorlog een geheel vormen: het hoogtij van de verzuiling, toen er op dit terrein een min of meer stabiele situatie bestond. We mogen Blaas' typeringen, indien zij juist zijn, dus ook op de geschiedschrijving van het interbellum toepassen. Zijn zij juist? Bij de beantwoording van die vraag zal ik mij, gezien de aard van dit essay, beperken tot het verzuilde aspect.

In 1921 werd het Gezelschap van Christelijke Historici opgericht. Duidelijk is dat er een verband bestaat tussen deze oprichting en de instelling, drie jaar tevoren, van een studierichting Geschiedenis aan de Vrije Universiteit: de beide historische VU-hoogleraren, A.A. van Schelven en A. Goslinga, behoorden tot de initiatiefne-

mers, Goslinga zou de eerste voorzitter worden. Als doel van het gezelschap werd “de bevordering van de studie der geschiedenis van christelijk standpunt” genoemd. Tijdens de oprichtingsvergadering werd de vraag gesteld of dit niet een te ruime formulering was, waardoor bijvoorbeeld ook katholieken lid zouden kunnen worden, terwijl dat toch niet de bedoeling was. Door de initiatiefnemers werd erop gewezen dat uitsluitend lidmaatschap op uitnodiging mogelijk was, zodat men langs deze weg kon garanderen dat alleen orthodoxe protestanten lid werden.

De VU-historicus A.Th. van Deursen heeft, ondermeer door een vergelijking met de katholieke historiografie uit het interbellum, het apologetisch gehalte van de geschiedschrijving van Goslinga, Van Schelven en hun medestanders trachten vast te stellen, en is daarbij tot een genuanceerd oordeel gekomen. Van Deursen concludeert dat de neiging tot apologetiek bij de katholieken in het interbellum duidelijker aanwezig was dan bij de orthodoxe protestanten, ook bij enkele van de belangrijkste katholieke historici uit die tijd; in de populaire katholieke geschiedschrijving zou zij zelfs volledig overheersen. Wat de protestanten betreft zou Goslinga’s werk er wel eens naar zwemen, maar Van Schelven zou er nagenoeg vrij van zijn. Van Deursen meent dat de orthodoxe protestanten op het populaire vlak zo weinig te bieden hadden, dat een vergelijking met de katholieken niet mogelijk is. Hier trekt hij echter de kring te nauw: er was wel degelijk een populaire protestantse geschiedschrijving, die in haar selectiviteit en kritiekloze bewondering voor de eigen voormannen de duidelijke kenmerken van de apologetiek vertoonde. Ik denk hierbij aan boeken als *Dr H. Colijn. Een levensschets* door de theoloog J.C. Rullmann, en *De levensroman*

van *Dr H. Colijn* van de hand van Rudolf van Reest.

Op het terrein van de verzuiling vormde de Tweede Wereldoorlog geen cesuur; na de bevrijding keerden de verzuilde structuren terug. Voor de orthodox-protestantse geschiedbeoefening was H. Smitskamp, die in 1946 Van Schelven aan de VU was opgevolgd, in de eerste jaren na de bevrijding een centrale figuur. Volgens Van Deursen was in zijn populaire werk, dat vooral uit de jaren dertig stamde, het apologetische element wel aanwezig – dit vormt overigens opnieuw een aanwijzing dat er wel degelijk ook in de orthodox-protestantse zuil in de jaren dertig van populaire apologetiek sprake was. Nadat Smitskamp zich in de jaren veertig echter volledig op de wetenschap was gaan toeleggen, was het apologetische element uit zijn werk verdwenen. In zijn proefschrift *Groen van Prinsterer als geschiedschrijver* ging hij in zijn kritiek op onderdelen van Groens werk verder dan tot dan toe in de orthodox-protestantse zuil, waar Groen als grondlegger van de eigen richting werd beschouwd, gebruikelijk was.

Ook in de jaren 1945-1960 werd de populaire historiografie in de orthodox-protestantse zuil nog gekenmerkt door apologetiek. Het duidelijkste voorbeeld daarvan is wellicht G. Puchingers *Colijn. Momenten uit zijn leven*, een bundeling van *Trouw* artikelen uit 1960, in 1962 als boek verschenen. Blaas’ typering van de orthodox-protestantse historiografie tussen 1945 en 1960, en bij implicatie ook die tussen 1920 en 1945, als geschiedschrijving in het verzuilde kader is dus zonder meer juist: er bestonden, in de vorm van de Vrije Universiteit en het Gezelschap van Christelijke Historici, verzuilde instituties waarbinnen de geschiedbeoefening plaats kon vinden. Religieuze ernst als een van de kenmerken

van deze verzuilde geschiedschrijving kan zonder meer worden vastgesteld, maar Blaas' constatering van apologetische betrokkenheid moet genuanceerd worden: de omschrijving is treffend voor de populaire geschiedschrijving, maar minder juist voor het wetenschappelijke werk van de historici uit het orthodox-protestantse volksdeel.

O NTZUILING EN HERZUILING , 1960–2000

In de verzuilingsliteratuur worden de jaren zestig gezien als het begin van de ontzuiling: onder invloed van secularisatie, ontkerkelijking en individualisering verloren de verzuilde organisaties aan betekenis, fuseerden zij of werden zij opgeheven. Een bekend voorbeeld van zo'n fusie is het definitief opgaan van KVP, ARP en CHU in het CDA, in 1980, waardoor het verzuilde patroon op politiek gebied doorbroken werd. Op het terrein van de vakbeweging, voor de 'diepte' van de verzuiling zo buitengewoon belangrijk, kan worden gewezen worden op de fusie tussen de katholieke en de socialistische vakcentrales in de Federatie Nederlandse Vakbeweging, die eveneens in 1980 zijn voltooiing vond. Tegelijk maakte dit laatste terrein duidelijk dat de ontzuiling niet volledig was, in die zin dat er resten van de oude zuilen bleven bestaan. De orthodox-protestantse vakcentrale CNV besloot uiteindelijk toch niet aan de fusie deel te nemen en bleef dus zelfstandig bestaan, zij het dat zij, door de toetreding van enkele katholieke bonden, wel een bepaalde karakterverandering onderging.

Terwijl zo de grote zuilen sterk aan betekenis inboetten, gaf deze periode tegelijk de opkomst en uitbouw van een tweetal, misschien zelfs een drietal orthodox-protestantse minizuilen te zien. Twee daarvan

zijn in verband te brengen met de kerkelijke gescheidenheid binnen het Nederlandse protestantisme. In het eerste decennium van de twintigste eeuw ontstonden als kerkgenootschap naast de Gereformeerde en de Christelijk Gereformeerde Kerken de Gereformeerde Gemeenten. Vanuit dit kerkgenootschap werd in 1918 de stoot gegeven tot de oprichting van een eigen politieke partij, de Staatkundig Gereformeerde Partij. Vanaf het begin was deze SGP echter geen kerkelijke, maar een interconfessionele partij, met leden en kiezers die, behalve uit de Gereformeerde Gemeenten, ook uit de Christelijk Gereformeerde Kerken en uit de uiterst rechter vleugel van de Nederlandse Hervormde Kerk afkomstig waren. Na de Tweede Wereldoorlog vond hier een langzame uitbouw tot een minizuil plaats: op onderwijsgebied werden eerst eigen lagere, en vervolgens ook middelbare scholen tot stand gebracht, alsmede een eigen lerarenopleiding. Een eigen dagblad (het *Reformatisch Dagblad*) en een eigen sociaal-economische organisatie, de Reformatorische Maatschappelijke Unie, completeren het beeld van een minizuil, die waarschijnlijk het beste als bevindelijk gereformeerd getypeerd kan worden.

Bij de tweede minizuil was de gang van zaken een veel snellere, met als vertrekpunt de kerkscheuring van 1944, waaruit de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt) ontstonden. Als spoedig werd vanuit dit kerkgenootschap besloten ook op politiek terrein de banden met de moederorganisatie te verbreken, en kwam naast de ARP het Gereformeerd Politiek Verbond te staan. Eigen lagere en middelbare scholen kregen ook hier een hoge prioriteit, gevolgd door een eigen dagblad (het *Nederlands Dagblad*), een eigen sociaal-economische organisatie (het Gereformeerd Maatschappelijk Verbond) en nog tal van andere organisa-

ties. Niet alleen was de uitbouw hier een veel snellere dan bij de bevindelijk gereformeerden, het eindresultaat was ook vollediger. “De gereformeerd-vrijgemaakte zuil is, voor zover mogelijk, een complete zuil. Alles wat maar georganiseerd kan worden, is aanwezig.”

Ten slotte dient aandacht geschonken te worden aan een verschijnsel van de beide laatste decennia, dat misschien gedeut kan worden als het ontstaan van een evangelisch gereformeerde minizuil. Op politiek terrein gaat het hierbij om de Reformatorische Politieke Federatie, op omroepsterrein om de Evangelische Omroep. Bij uitstek interessant is de observatie dat er vloeiende overgangen tussen deze laatste en de beide andere orthodox-protestantse minizuilen zijn: de evangelisch gereformeerde zuil zou aantrekkingskracht uitoefenen zowel op delen van de bevindelijk gereformeerde zuil als op de tot meer openheid neigende richting in de gereformeerd-vrijgemaakte zuil.

ONTZUILING EN HERZUILING IN DE GESCHIEDBEOEFENING

Uiteraard hebben we dit alles slechts nodig als decor waartegen zich de ontwikkelingen op het terrein van de orthodox-protestantse geschiedbeoefening afspeelden. Ook hier valt in de eerste plaats te wijzen op ontzuiling. In 1972 veranderde de Vrije Universiteit haar doelstelling, waardoor zij van een orthodox-protestantse tot een algemeen christelijke universiteit werd – ook katholieken en andere niet-orthodox-protestanten kwamen nu voor benoeming tot hoogleraar in aanmerking. Uiteraard had dit consequenties voor de geschiedbeoefening aan de VU. Een soortgelijke ontwikkeling als de Vrije Universiteit gaf het Gezelschap van Christelijke Historici te zien, waar nu ook katholieken en vrijzinnige

protestanten voor het lidmaatschap werden uitgenodigd. Daartegenover stond echter een duidelijk streven naar herzuiling.

In 1989 vond de oprichting plaats van de Vereniging van Christen Historici; vanaf januari 1990 verscheen haar orgaan *Transparant*. Als grondslag koos de VCH “de Bijbel, het geïnspireerde Woord van God, en de Gereformeerde belijdenis.” Alleen al uit deze omschrijving is duidelijk dat we hier met een poging tot herzuiling te maken hebben, maar de vraag is of we deze nieuwe vereniging nader kunnen plaatsen ten opzichte van de minizuilen die zich na de Tweede Wereldoorlog binnen het orthodoxe protestantisme waren gaan aftekenen. Dit kan het beste gebeuren door uit te gaan van de leidende figuren binnen deze vereniging. Allereerst valt dan te letten op R. Kuiper, de eerste voorzitter van de vereniging, die zich in de daaropvolgende jaren als de voornaamste ideoloog van de VCH zou ontpoppen. Kerkelijk gezien behoorde Kuiper tot de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt), maar anders dan zijn meeste kerkgenoten richtte hij zich in zijn politieke activiteit niet op het GPV, maar op de RPF. In later jaren zou Kuiper, inmiddels gepromoveerd, directeur worden van het wetenschappelijk instituut van de RPF. Bij de laatstgehouden Tweede Kamerverkiezingen stond hij hoog op de kandidatenlijst van deze partij.

In het bestuur van de VCH werd Kuiper van meet aan trouw gesecondeerd door G. Harinck, eveneens behorend tot de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt). Samen met Kuiper stelde Harinck het beginselprogramma op van de VCH, waarvan het eerste artikel luidde: “De Vereniging van Christen Historici sluit zich aan bij de protestantse historiografische traditie, zoals die vanaf de vorige eeuw in navolging van Groen van Prinsterer opnieuw vorm is gegeven. Deze traditie vindt steun in de belij-

denis omtrent Gods regering van alle dingen.” Op het eerste gezicht lijkt er dus bij de VCH sprake van een samenwerkingsverband tussen de gereformeerd-vrijgemaakte en de evangelisch gereformeerde minizuul, maar van het begin aan was ook plaats ingeruimd voor de bevindelijk gereformeerde richting. Een prominent vertegenwoordiger van deze richting was A.A. van der Schans, die vanaf het moment dat *Transparent* een eigen redactie kreeg, daarvan deel zou uitmaken.

Enerzijds hebben we dus bij de VCH te maken met een tamelijk unieke poging om historici uit de drie minizuilen (en zelfs geschiedkundigen uit de protestantse bloedgroep van het CDA) in één organisatorisch verband bijeen te brengen, anderzijds kunnen we de Vereniging beschouwen als een voorbeeld van de nauwe samenwerking tussen de gereformeerd-vrijgemaakte en de evangelisch gereformeerde minizuul, waarvan het innige samengaan waartoe GPV en RPF in de loop van 1999 besloten de voorlopige bekroning vormt.

Dit alles betreft echter slechts de organisatorische kant van de herzuiling binnen de orthodox-protestantse geschiedbeoefening. Wezenlijker is uiteraard de vraag of deze geschiedbeoefening ook de apologetische betrokkenheid vertoont die kenmerkend was voor de populaire historiografie in de periode 1920 tot 1960. In hun wetenschappelijk werk, bijvoorbeeld in hun dissertaties uit respectievelijk 1992 en 1993, tonen Kuiper en Harinck (en andere prominente VCH-ers) zich historici die weliswaar in de keuze van hun onderwerpen en hun benaderingswijze een grote betrokkenheid bij het orthodox-protestantse verleden aan de dag leggen, maar daarbij de grens naar de apologetiek niet overschrijden. Anders ligt dat in hun voor een groter publiek geschreven bijdragen, zoals recensies in *Transparent* en krantenartikelen, die wel

door apologetiek worden gekenmerkt. Speciaal is dit het geval als zij menen dat er ten onrechte kritiek wordt geleverd op de voormannen van het orthodoxe protestantisme, zoals Groen van Prinsterer, Schilder en Colijn. Ter afsluiting van dit essay zullen daarvan enkele voorbeelden worden gegeven.

In april 1992 wijdde *Transparent* een themanummer aan Groen; verschillende bijdragen daaraan ademen een apologetische geest. Dit is het geval wanneer A.J. van Dijk Groen in bescherming neemt tegen de kritiek die er in 1949 op hem was uitgeoefend, nota bene van de kant van het toen nog voluit orthodox-protestantse Gezelschap van Christelijke Historici, dat zijn lustrumbundel van dat jaar aan Groens *Ongehoof en Revolutie* had gewijd. “Ontbrak het hun [de medewerkers aan de bundel] soms aan voldoende distantie om aan hun onderwerp recht te doen? Hun kritiek doet vaak onbillijk aan en honoreert mijns inziens te weinig hoe Groen, optornend tegen zijn tijd, baanbrekend werk heeft verricht.” Naadloos sluit hierop het artikel van A. Zijlstra aan dat zich richt tegen de VU hoogleraar Smitskamp, die in zijn dissertatie vrij duidelijk op de tekortkoming van Groen als historicus had gewezen. Zijlstra’s artikel kent een merkwaardige polemische uitsmijter: “Het lijkt mij raadzamer met Groen de ogen goed de kost te geven in de boomgaard dan met Smitskamp in het café rond te hangen bij het biljart.”

In 1994 promoveerde de gereformeerde theoloog J. Ridderbos aan de VU op het proefschrift *Strijd op twee fronten. Schilder en de gereformeerde ‘elite’ in de jaren 1933-1945 tussen aanpassing, collaboratie en verzet op kerkelijk en politiek terrein*. In deze studie velt Ridderbos een genuanceerd oordeel over het optreden van de Kampense hoogleraar K. Schilder tegenover het Duitse en het Nederlandse natio-

naal-socialisme. Voor zover dit oordeel ook kritiek inhoudt op Schilder, valt dit echter niet in goede aarde bij Harinck, die maar liefst vijf bladzijden in *Transparant* gebruikt om de tekortkoming van Ridderbos' dissertatie aan de kaak te stellen. Ook hier is sprake van een polemische uitschieter, namelijk wanneer Harinck Ridderbos' kritiek op Schilder in verband brengt met de rol die diens grootvader, de Kampense hoogleraar J. Ridderbos, heeft gespeeld bij Schilders schorsing en afzetting door de gereformeerde synode in 1944. Hier is het wetenschappelijk element ver te zoeken, en overheerst de apologetiek.

Ten slotte valt dan te wijzen op de kritiek die er van de kant van de VCH-voormannen is uitgebracht op het eerste deel van mijn Colijn biografie, *Dit leven van krachtig handelen*. Het kan geen toeval zijn dat het juist deze voormannen waren die tot de scherpste critici van mijn boek behoorden, en dat hun stellingname zo opvallend afweek van de over het algemeen gunstige ontvangst die mijn boek ten deel viel. In het *Nederlands Dagblad* betrok Harinck de stelling dat mijn boek meer aanklacht dan geschiedschrijving was, en ging hij zelfs zover zijn voorkeur uit te spreken voor de oudere, verzuilde geschiedschrijving over Colijn (Rullmann, Van Reest, Puchinger), alhoewel ik de bewuste vertekeningen en weglatingen daarin onweerlegbaar had aangetoond. In *Bijbel en Wetenschap* sloot Kuiper zich daarbij aan: hij achtte mijn geschiedschrijving eenzijdig negatief, en meende dat mijn aanval op de verzuilde geschiedschrijving over Colijn buitengewoon zwaar aangezet was.

Na zoveel verbaal geweld kon *Transparant* moeilijk achter blijven. Hier was het redacteur van het eerste uur Van der Schans die mijn boek op de korrel nam, onder andere door te stellen dat vrijwel geheel historisch Nederland (H.L. Wesseling, J.L.

Heldring, Bob de Graaff, Jan Bank en Martin Bossenbroek) van oordeel zou zijn dat het zedelijk en dus subjectieve gehalte van mijn opmerkingen over Colijn hoog was. Van verschillende van de hier genoemde historici valt aan te tonen dat zij zich in het geheel niet in deze zin hebben uitgelaten, en dus moet ook hier de conclusie luiden dat een sterke apologetische betrokkenheid de auteur de grenzen van de wetenschap doet veronachtzamen.

Met de oprichting van de Vereniging van Christen Historici in 1989 deed zich een opmerkelijk geval van herzuiling voor. Uit het eerste artikel van het beginselprogramma van de VCH blijkt dat nadrukkelijk aansluiting werd gezocht bij de verzuilde geschiedbeoefening die in de 19de eeuw was ontstaan en die in de 20e eeuw organisatorische vorm had gekregen aan de Vrije Universiteit en in het Gezelschap van Christelijke Historici. Inhoudelijk wordt de verbinding tussen de geschiedbeoefening van de VCH en de orthodox-protestantse geschiedbeoefening van voor 1960 gevormd door de combinatie van enerzijds historisch werk dat zonder meer aan wetenschappelijke criteria voldoet en anderzijds publicaties voor een groter publiek, waarin de apologetiek overheerst.

Literatuur:

P.M. Blaas, 'Nederlandse geschiedschrijving na 1945', in: W.W. Mijnhardt (red.), *Kantelend geschiedbeeld. Nederlandse historiografie sinds 1945* (Utrecht/Antwerpen 1983) 9-47.

A.Th. van Deursen, 'De Vrije Universiteit en de Geschiedwetenschappen', in: M. van Os/W.J. Wieringa (red.), *Wetenschap en rekenschap 1880-1980. Een eeuw wetenschapsbeoefening en wetenschapsbeschouwing aan de Vrije Universiteit* (Kampen 1980) 360-400.

D. Nauta, 'Een halve eeuw gezelschap van Christelijke historici', in: *Serta Historica* III (1972) 5-16.

Transparant. Orgaan van de Vereniging van Christen-Historici, I-VI, 1990-1995.

Op vrijdag 15 september 2000 vindt er een symposium plaats waarin de a-wetenschappen het VU-lustrumthema 'Het alledaagse kwaad' te lijf gaan. Zoveel mogelijk subdisciplines van Letteren, Filosofie en Theologie zullen ieder vanuit hun eigen invalshoek aspecten van het thema belichten. Daarbij worden vele dwarsverbanden gelegd. Het symposium begint met een blok waarin een letterkundige, een filosoof en een theoloog over Augustinus en het kwaad spreken; verder komt bijvoorbeeld een filosofe aan het woord over Iris Murdoch, een letterkundige over 17^e eeuwse preken, een taalkundige over Carry van Bruggen. Studenten zullen een presentatie geven van resultaten van een werkcollege over de verbeelding van het kwaad in Rushdie's *The Satanic Verses*.

De korte lezingen worden afgewisseld met enkele muzische bijdragen, en het thema wordt geïllustreerd met een tentoonstelling van 'doedels' uit collegedictaten,

vervaardigd en samengesteld door studenten Woord en Beeld. Zo ontstaat een kaleidoscopisch beeld van gedachten over en artistieke expressie van het alledaagse kwaad door de eeuwen heen. De dag wordt besloten met een borrel waar de VU-lustrumbieren Bitter en Sweet en de likeuren Helletje en Hemeltje worden geschonken. Het symposium is voor en door staf en studenten van de faculteiten Letteren, Filosofie en Theologie, maar deelnemers van andere faculteiten zijn hartelijk welkom.

Belangstellenden van buiten de universiteit kunnen alleen deelnemen wanneer er plaatsen over zijn.

De toegang is gratis, maar opgave vooraf bij het secretariaat van het Bezinningscentrum (tel. 020-4445670, e-mail: bezinningscentrum@dienst.vu.nl) is noodzakelijk. Daar is ook een gedetailleerd programma verkrijgbaar. Inschrijving is ook mogelijk via de website van het lustrum: www.lustrum2000.nl/september

