

Waar komt geweld vandaan? Een vermoedelijk nooit bevredigend te beantwoorden vraag. Maar zeker is dat geweld een kans krijgt wanneer mensen en groepen zich met andere mensen en groepen vergelijken en als hen willen zijn. Wat betekent nu dit inzicht wanneer we daadwerkelijk geweld tussen mensen en groepen willen beteugelen, zo mogelijk uitbannen? *André Lascaris*, dominicaan, auteur van vele boeken over geweld en religie, denkt hier in het eerste essay over na.

In het vorige nummer – *In de Marge* 11 (2002) nr. 1 – schreef *Bettine Siertsema* over de aantasting van het *christelijke* godsbeeld door ‘Auschwitz’. Hier schrijft ze een vervolg op dit essay. Ze schetst wat ‘Auschwitz’ voor het godsbeeld van *joodse* denkers betekent, waarbij ze het aandurft parallellen en verschillen aan te duiden tussen het christelijke en het joodse godsbeeld.

Dit jaar publiceerde scheikundige/kunsthistoricus *Udo Kollaard* een opmerkelijk boek over de vraag of de natuurwetenschap eigenlijk wel ruimte laat voor het geloof in God, en ... of kunst bij de beantwoording van die vraag behulpzaam kan zijn. In dit nummer treft u een drieluik over de poging die Kollaard onderneemt. Eerst legt hij zelf uit hoe hij tot zijn vraagstelling kwam, waarna theoloog/studentenpastor *Geert van der Bom* en theoretisch natuurkundige *Ben Bakker* vragen bij zijn visie stellen.

Jan Waterink, theoloog, psycholoog en pedagoog (1890-1966) was een man van groot formaat, zeer bekend in zijn tijd, vooral ‘in christelijke kringen’, in het bijzonder in en rond de VU. Zijn inzet was om de opvoeding in al haar facetten te baseren op de bijbel. Die inzet lijkt nu bijna vergeten. Hier schetsen *Marjoke Rietveld-van Wingerden* en *Siebre Miedema* leven en loopbaan van Waterink, waarbij ze zich concentreren op zijn spiritualiteit. Want Waterink blijkt niet ‘weggezet’ te kunnen worden als een steile, dogmatisch denkende figuur, integendeel. Rietveld-van Wingerden werkt als historisch pedagoog aan de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek van de VU; Siebre Miedema is theoretisch pedagoog en wetenschapsfilosoof en werkzaam aan dezelfde faculteit, alwaar hij hoogleraar is op de Hendrik Pierson Leerstoel voor Christelijk Onderwijs; hij is tevens hoogleraar godsdienstpedagogiek aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de VU.

Heeft psychotherapie iets met spiritualiteit van doen? Agneta Schreurs schreef een opmerkelijk boek over deze zelden gestelde vraag. *Bart Voorsluis* bespreekt in dit nummer haar visie. Het nummer wordt afgesloten met een aankondiging van een bundel waarin begrip en werkelijkheid van de individualisering van vele kanten onderzocht worden, een kort artikel van Wim Haan waarin de kloosterweekeinden van de VU nog een keer onder uw aandacht worden gebracht.

Tenslotte attendeert de redactie u erop dat Anton van Harskamp, hoofdredacteur van dit blad, een discussiestuk heeft gepubliceerd ‘op het net’ over de politieke en religieuze betekenis van de gebeurtenissen voor en na de moord op Pim Fortuyn. U vindt deze tekst via de homepage van het Bezinningscentrum: (www.bezinningscentrum.nl).

André Lacaris

Bemiddelen tussen mensen die met elkaar in conflict zijn, is hard werken. Het vraagt tijd, veel praten, de creativiteit om een verrassende interventie te doen, een groot uithoudingsvermogen en een kunnen accepteren van de ene teleurstelling na de andere. Vaak wil bemiddelen niet lukken en is het hoogst bereikbare dat iedere partij kan leven met de onoplosbaarheid van het conflict. Soms is het dan mogelijk een regeling te treffen, waardoor de partijen in het conflict in elk geval fysiek geweld vermijden, er 'slechts' mee dreigen, zich tot verbaal geweld beperken (maar in sommige gevallen is dit erger dan fysiek geweld), of hun agressie in een of andere vorm ritualiseren door bijvoorbeeld een demonstratie te houden. Wanneer er een duidelijke dader en een slachtoffer zijn, is het slachtoffer dikwijls ontevreden met het eindresultaat van de bemiddeling, omdat de toegemeten straf of compensatie naar zijn aanvoelen nooit helemaal genoeg is om de toegebrachte wonde te helen. Zijn begeerte voor eens en voorgoed met de dader af te rekenen wordt niet vervuld, omdat ook rekening wordt gehouden met diens belangen, met als mogelijk gevolg wrok die verdergaande verzoeningspogingen uitermate bemoeilijkt. Families die in conflict zijn met elkaar, vrede te laten sluiten is nog moeilijker – in onze samenleving bestaat het grote en sterke familieverband dat tevens voor het individu als een sociaal vangnet fungeert, niet meer, zoals bijvoorbeeld nog wel in vele landen in Azië; vanuit het oog-

punt van de verzoening is dit bijna een opluchting. Etnische groepen, volkeren, kerken, religies, naties of staten met elkaar verzoenen lijkt onbegonnen werk, vooral als er van eeuwen her wrok ligt opgesteld.

WAAR HET GEWELD BEGINT

Palestijnen en Israëli's, katholieken en protestanten in Noord-Ierland, Walen en Vlamingen: aan hun conflicten lijkt geen einde te komen. Er heerst tevredenheid als er regelingen zijn die het conflict binnen de perken houden en fysiek geweld voorkomen. In ons land gaat het met betrekking tot de relatie tussen autochtonen en allochtonen over het algemeen redelijk. Of dit zo blijven zal, is de vraag, gezien de oplopende spanning in de wereld tussen de westerse landen en de islam. Het onderzoek naar de banden van islamitische scholen met fundamentalistische bewegingen elders in de wereld dat in februari van dit jaar door de BVD werd gepubliceerd, kan agressie oproepen en deze banden versterken.

Ruim twintig jaar ben ik betrokken geweest bij verzoeningswerk tussen de strijdende partijen in Noord-Ierland. Het werk van mij en anderen is waarschijnlijk niet meer geweest dan een marginale bijdrage aan de huidige betrekkelijke 'vrede'. Dit werk begon met als uitgangspunt de methodiek van het Nederlandse vormings-

werk, maar is in de loop van de tijd verrijkt door de inzichten van de mimetische theorie van de Franse literatuurwetenschapper René Girard. Zijn theorie is behalve voor onder meer de bemiddeling mede interessant omdat hij een relatie legt met de bijbel; voor hem biedt het christendom een antropologie aan.

Mensen doen elkaar kwaad aan. De mens heeft geen 'natuurlijke vijanden' behalve zijn medemens. Dieren zijn hoogstens in bepaalde omstandigheden een bedreiging voor een individu of groep; de meeste dieren vermijden een ontmoeting met dit op twee benen lopende wezen. De mens heeft het meest te vrezen (en te verhoppen) van zijn medemensen. Mede om het kwaad en geweld, de ergste vorm van kwaad die mensen elkaar kunnen aandoen, te voorkomen bouwen ze een cultuur, een samenleving, gemeenschappen op. Deze zijn erop gericht de soort 'mens' tegen haarzelf te beschermen, fysiek geweld en ander wederzijds kwaad te voorkomen, en, wanneer het geweld toch plaatsvindt, de uitbreiding daarvan te verhinderen. Cultuur is geweldbeheersing. De nadruk in de verkiezingsstrijd dit jaar op het belang van veiligheid appelleert aan diep gewortelde angsten; zonder een redelijke graad van veiligheid is menselijk leven en samenleven onmogelijk. Dit alles suggereert dat het ontstaan van de cultuur weliswaar misschien niet uitsluitend, maar toch wel sterk te danken is aan pogingen veiligheid te garanderen. Dat deze garantie gegeven wordt door gebruik te maken van (tegen)geweld – minder geweld, meer selectief toegepast, voorbehouden aan een bepaalde elite die zegt namens de hele groep te handelen – lijkt vanzelfsprekend. Oude verhalen over de stichting van een samenleving, een stad, wijzen op de relatie tussen geweld en cultuur. In de bijbel wordt de eerste stad ge-

sticht door Kaïn na de moord op Abel. De vloek van Jozua over de veroverde stad Jericho (Joz. 6, 26) herinnert ons eraan dat het 'normaal' was om bij de stichting van een nieuwe woonplaats kinderen te begraven onder de toegangspoorten. Rome werd eveneens gesticht na een broedermoord.

Waar komt het geweld vandaan? Zit het in de mens zelf, in de genen of in een doodsinstant? Of is de mens van nature goed en komt het geweld voort uit de behoefte te beschikken over een eigen territorium, of uit de economische schaarste, de slechte sociale omstandigheden, of uit de onderdrukking van de 'gewone' mensen door de rijken en machtigen met daarop weer de reactie van deze 'gewone' mensen? Het is onwaarschijnlijk dat er ooit een 'geweld-gen' in de mens wordt gevonden. Een doodsinstant lijkt een mythisch begrip; hebben mensen instincten? In tegenstelling met sommige dieren kunnen mensen heel goed op een kleine oppervlakte met elkaar in vrede leven. Sociale omstandigheden kunnen eeuwen lang beroerd blijven, maar toch op een of andere manier aanvaard worden, kennelijk ook innerlijk, bijvoorbeeld als door God gewild. Gelukkig wordt niet iedereen die geweld heeft ondergaan en aan wie onrecht is geschied een geweldpleger.

De gedachte dat economische, sociale, etnische, politieke, religieuze, seksuele verschillen zo niet de oorzaak van geweld zijn dan toch daar gemakkelijk toe leiden, is populair. Maar etnische en religieuze groepen leven soms vele generaties op een tamelijk vreedzame wijze naast elkaar zoals eens in Bosnië en elders in de Balkan. Is niet het onderscheid tussen man en vrouw een verschil dat we beslist willen behouden? Een cultuur scheppen is ordenen, onderscheidingen maken, verschillen aanbrengen: dit is voor de dag, dat voor de

nacht, dat is de plaats voor het water, dit voor de vaste grond. Van de commentaren die we op de gebeurtenissen in de Balkan hebben gehoord, hebben we meegekregen dat het aanbrengen van verschillen, onderscheidingen, grenzen, nu juist de vrede bevordert. Ook hier vinden we weer talrijke bijbelse parallellen: Abraham en Lot, Esau en Jacob, Petrus en Paulus enz.

René Girard is heel zijn leven gefascineerd geweest door de vraag hoe mensen met elkaar samenleven. Geweld vindt plaats wanneer verschillen verdwijnen en onderscheidingen, zoals die tussen mijn en dijn, ontbreken. Geweld krijgt zijn kans wanneer individuele mensen en groepen zich met andere individuen en groepen vergelijken en vervolgens als die ander(en) willen zijn, of in elk geval willen bezitten wat de ander heeft of begeert. Zich vergelijken met de ander doet de behoefte groeien naar wat de ander is, bezit of verlangt. Er ontstaat zo schaarste, want, omdat velen hetzelfde willen hebben, is er nooit genoeg. De wortel van het geweld vinden we in de rivaliteit tussen individuen, culturen, religies, etnische groepen, landen.

IMITATIE

Deze rivaliteit gaat zelf terug op het voor de mens belangrijke verschijnsel van imitatie. Zo verscheen in zowel de *NRC* als de *Volkskrant* een bericht ontleend aan *Nature* van 14 februari dat kinderen van veertien maanden de volwassenen klakkeloos imiteren, behalve als er een keuze gemaakt kan worden tussen een gemakkelijke en een omslachtige manier van handelen; dan wordt doorgaans de voorkeur gegeven aan de gemakkelijke manier. Als volwassenen het licht aandoen door met hun voorhoofd een lichtknop in te drukken, zullen de kin-

deren dat ook doen. Maar als de volwassene daarbij een handdoek in de handen heeft, wordt deze gezien als een hindernis en zullen zij hun vingers gebruiken zoals in andere omstandigheden. Pasgeborenen kunnen dat onderscheid nog niet maken en imiteren nog preciezer. Zij leren al na een dag of twaalf te glimlachen. Later leren ze taal aan doordat zij de ouderen en elkaar imiteren. Het is dit geweldige vermogen anderen te imiteren dat volgens Aristoteles de mens onderscheidt van het dier: wij imiteren beter. De originaliteit van Girard ligt in zijn ontdekking dat ook ons begeren mimetisch, navolgend is. We begeren wat door een ander, een individu, groep, samenleving, wordt aangewezen als begerenswaardig. Ons begeren wordt bemiddeld door een model dat wij navolgen. Wanneer de afstand tussen het begerend subject en het model zo groot is, dat deze onbereikbaar is, is er van vergelijken en rivaliseren, van afgunsten en wrok niet of nauwelijks sprake. Oudere culturen hebben daarom altijd gepoogd afstand te scheppen tussen mensen, tussen vrouw en man, adel en niet adel en tussen God en mens. In onze samenleving zijn mensen elkaars gelijken, althans dit is de gemeenschappelijke ideologie, in beginsel kan nu iedereen met iedereen rivaliseren. Het model wordt daarom gemakkelijk een obstakel, vooral als het model iets heeft dat niet deelbaar is, zoals de functie van minister-president.

Door het rivaliseren, dat zelf zeer mimetisch is, vallen de verschillen tussen groepen en individuen in een cultuur steeds meer weg. Er dreigt een chaos te ontstaan; de samenleving en de individuen daarin lopen gevaar vernietigd te worden. Volgens Girard zien we in zulke situaties altijd hetzelfde mechanisme optreden: iemand wijst een willekeurige ander aan als verantwoordelijk voor de chaos, alle ogen

volgen zijn blik en vingerwijzing na, de 'zondebok' wordt gezamenlijk en unaniem uitgedreven en een nieuwe orde en vrede ontstaat in en door deze uitdrijving. Maar de zondebok wordt niet slechts als de schuldige gezien. Hij blijkt dank zij zijn uitdrijving en dood ook de stichter van de nieuwe vrede en gemeenschap te zijn, zodat aan hem allerlei krachten worden toegedicht. Hij wordt vergoddelijkt. Omdat na enige tijd conflicten en vormen van geweld toch weer de kop opsteken, wordt er opnieuw een zondebok gevonden en uitgedreven. Er ontstaat een ritueel, een offerdienst, een religie. De religie poogt volgens de 'mimetische theorie' het grote geweld te bezweren door het te vervangen door 'klein' geweld. Bovendien zal ze proberen het 'kleine' geweld steeds geringer te maken: het mensenoffer wordt vervangen door het dierenoffer, vervolgens door offers van bloemen of kaarsen of door een symbolisch handelen waarin bijvoorbeeld alleen een verhaal over een offer wordt voorgelezen. Het aanwijzen van een zondebok wordt verantwoord door de mythe die zegt dat de meerderheid, het volk, de menigte, altijd gelijk heeft en terecht de ene uitdrijft en opoffert ten bate van de velen. Vandaar het Romeinse spreekwoord: 'vox populi, vox Dei'.

Het is volgens Girard typerend voor de joodse en christelijke traditie dat daar de aandacht uitgaat naar het slachtoffer. Zo kan het lijdensverhaal gelezen worden als een lynchpartij in een juridische vermomming, waar, in tegenstelling met soortgelijke verhalen, niet de menigte gelijk heeft en de stem van God vertolkt, maar het slachtoffer, dat weigert zijn aanvallers aan te klagen en hun vergeving aanbiedt: 'vox victimae, vox Dei'. De mimetische uitstraling van de massa is doorgaans zo groot dat ook de meeste christenen, zo stelt

Girard in zijn laatste boek, 'Celui par qui le scandale arrive' (Parijs 2001, blz. 70), niet aan de zuigkracht van de 'natuurlijke' meerderheid kunnen ontkomen. Alleen minderheden, ook binnen de joodse en christelijke traditie, bieden weerstand, weigeren te kiezen voor de veiligheid van de meerderheid, en wantrouwen de enthousiasmerende, gemeenschapsvormende eendracht en unanimité van allen tegen de ene of de weinigen. Zij staan in de kou, gaan niet op in de massa, maar blijven eenzame individuen. Ook zij kunnen een gemeenschap vormen en dat is ook goed, want alleen is maar alleen en maakt iemand wel erg weerloos tegenover de mimetische zuigkracht van de meerderheid. Maar zo'n gemeenschap is altijd zwak, heeft een zwakke identiteit, is kwetsbaar en kan niet de pretentie hebben de samenleving te domineren.

DE MACHT VAN DE MEERDERHEID

Wat betekent dit alles voor de bemiddeling tussen groepen? Een (etnische) groep is een (steeds veranderende) culturele traditie, overwegend gevormd en in stand gehouden door de meerderheid. Het gewicht van de meerderheid, de mimetische zuigkracht is groot; het is moeilijk zich daartegen te verzetten. Het bijbelse verhaal van het verraad van Petrus laat zien hoe betrekkelijk gemakkelijk de trouw aan de ene persoon of groep wordt ingeruild voor de warmte van de ander. Het warme vuur dat er brandt, verzamelt mensen om zich heen, die zich echter vooral warmen aan elkaar, fysiek, maar ook psychologisch, en existentieel. Deze zuigkracht is zo groot dat het onbegonnen werk is daar tegenin te gaan om de menigte een andere richting te laten inslaan. Een rechtstreekse actie tegen

de macht van de unanimiteit, de harmonie, het gevoel van veiligheid, de onderlinge warmte en loyaliteit, de zekerheid op het goede spoor te zitten, het gevoel van saamhorigheid en tegen de overtuiging dat het leven zinvol is en een doel heeft, is tot mislukken gedoemd. Dat alles opgeven, macht inleveren, aan kracht verliezen is teveel gevraagd van een groep. Een groep vormt zich door zich af te zetten tegen een zondebok. De Amerikaanse socioloog J.C.

Turner bevestigt in zijn boek *Rediscovering the Social Group. A Self-Categorization Theory* (New York 1987, 42-67) dat groepen niet ontstaan vanuit een wederzijdse behoeftebevrediging, maar doordat zij zichzelf als een groep categoriseren tegenover anderen. Ook van ad hoc groepen, experimentele groepen en paren, geldt dat zij gevormd worden door uitsluiting. Twee of meer mensen zien en definiëren zichzelf als een 'ingroup' tegenover andere groepen of individuen. Mensen die op een lift wachten, worden (misschien maar even) een groep op het moment dat een van hen iemand verwijderd om welke reden dan ook of om geen reden. In een groep worden acties van anderen door mij erkend als in mijn naam gedaan, omgekeerd ervaren zij mijn optreden als in hun naam gedaan. De onderlinge banden en bereidheid tot samenwerking zijn niet zelf de wortels van het ontstaan van een groep, maar komen naar boven als resultaat van de vorming van de groep.

De eenheid en het patriottisme van de bevolking van de Verenigde Staten na 11 september 2001 dat geestdriftig als één man achter zijn president gaat staan, allen tegen die ene Bin Laden, tegen het als een eenheid opgevatte terrorisme en tegen de 'as van het kwaad', is een duidelijk voorbeeld van een vernieuwde groepsvorming. Niets bevordert de onderlinge eenheid zo-

zeer als een oorlog. (In kleine groepen kan roddelen een groot gevoel van eenheid en saamhorigheid oproepen.) Tegen zo'n stroom oproeien is onbegonnen werk. Wie moeten we trouwens aanspreken? Wat is het adres van de groep? De president van de Verenigde Staten? Misschien wel, maar hij is ook degene die het meest profiteert van deze uitbarsting van patriottisme. Zonder Bin Laden en het terrorisme als zondebokken, zou hijzelf de zondebok zijn, de focus van de aandacht, het voorwerp van geroddel, nu eens bewonderd, dan weer verguisd.

DE MACHT VAN DE EENLING

De eenheid van een groep is gelukkig nooit zo massief als dit op het eerste gezicht lijkt. Er zijn altijd subculturen, verschillende maatschappelijke groeperingen, en tenslotte unieke individuen. De onzekerheid en de angst kunnen overschreeuwd worden in de gezamenlijke geestdriftige haat tegen 'die daar', maar uiteindelijk wordt ieder individu geconfronteerd met de eigen eindigheid en met de dreiging die van medemensen blijft uitgaan. Zoals de aardbodem, zo bevat iedere groep, maatschappij en staat talrijke lagen. Wanneer een van die lagen gaat verschuiven, komen ook de andere lagen in beweging. Ook hier werkt de mimesis, de imitatie. Uiteindelijk krijgt men een groep of instituut in een proces van verandering door individuen aan te spreken, ze het besef te geven dat ze niet hoeven op te gaan in de groep, maar in zichzelf waarde hebben. We zien – weer een bijbelse parallel – dat in verschillende wonderverhalen Jezus de zieke isoleert van de menigte en dat zoals in Luc. 18, 35-43 de menigte zelf door de genezing van een blinde van structuur verandert, van een

'menigte' een '(gods)volk' wordt. Een structurele aanpak gaat toch via personen, individuen. Er is in mijn ervaring geen andere weg, hoe teleurstellend dit ook moge zijn, want dit betekent dat zo'n proces van verzoening tussen groepen uiterst tijdrovend is.

Met anderen heb ikzelf ook zo gewerkt. Tussen 1973 en 1983 brachten we achttien groepen, bijna altijd met vertegenwoordigers van de twee etnische groepen, uit Noord-Ierland over naar een rustige plek in Nederland. Na 1983 konden we gebruik maken van een neutrale plek in Noord-Ierland zelf, het oecumenisch vormingscentrum Corrymeela bij Ballycastle. De groepen waren zeer verschillend van aard: 'belangrijke' mensen uit de zakenwereld en de vakbond, maatschappelijke werkers, wijkverenigingen, politiemensen, paramilitairen, predikanten en katholieke pastores, politici, journalisten. Via Nederland lieten we ze kijken naar hun situatie in Noord-Ierland. Het doel was steeds weer een verandering in de groep, maar vooral in het individu te bewerkstelligen, die zou leiden tot een groter begrip van en empathie met de tegenpartij. De participanten aan de conferentie waren zelf de deskundigen betreffende het conflict. De conferenties leverden verschillende concrete resultaten op, zoals versteviging van het vredesnetwerk in een buurt, een andere berichtgeving, en zelfs indirect een lange wapenstilstand in 1976, die echter door de Britse regering niet voldoende uitgebuit werd. Onze ervaring was ook dat participanten na enige tijd het toch uiterst moeilijk vonden om tegen de grote stroom van de meerderheid in te zwemmen. We waren niet in staat ondersteuning te geven na een conferentie. De politici en de leden van de clerus

stonden nauwelijks open voor verandering. Ze identificeerden zich sterk met hun achterban waarvan ze zich afhankelijk wisten. Politici zijn zich van die afhankelijkheid bijzonder bewust; zij volgen de menigte na, maar grote politici onderscheiden zich daarin dat zij niet alleen hun eigen koers weten te kiezen, maar ook in staat zijn hun achterban te overtuigen in deze hen te volgen.

In Noord-Ierland is de huidige, nog steeds wankele vrede tot stand gekomen door een lang proces van persoonlijke ontmoetingen van de twee rivalen om het leiderschap van de katholieken in Noord-Ierland: Gerry Adams, voorzitter van Sinn Fein, de politieke arm van de IRA, en John Hume, leider van de SDLP, door de bemiddeling van de priester Alec Reid. Zij vonden plaats in een van de 'menigte' (en dus ook van de publiciteit) afgeschermd omgeving. Het einde van hun onderlinge rivaliteit maakte tegelijk een opening naar de protestanten mogelijk. In Zuid-Afrika is het einde van de apartheid ingeluid doordat Nelson Mandela vanuit zijn gevangenis contact zocht met de blanke regering. Vele andere individuen speelden uiteraard eveneens een rol. Allerlei gebeurtenissen werken voor of tegen zo'n proces. Zulke persoonlijke ontmoetingen zijn alleen mogelijk en kunnen slechts vrucht dragen 'als de tijd ervoor rijp is'. De overeenkomst van Oslo tussen Israël en de Palestijnen kwam misschien te vroeg. Zoals bij verzoeningspogingen tussen individuen moet het goede moment afgewacht worden voor een creatieve interventie. De dialoog met 'de islam' is onbegonnen werk; we kunnen slechts hopen met individuele moslems in gesprek te komen die in hun eigen achterban gezag uitstralen.

NAAR EEN ZWAKKE VREDE

Twee slotopmerkingen. Er wordt veel geklaagd over de individualisering en de verzwakking van gemeenschappen, verenigingen, kerken, politieke partijen en de staat. Vanuit het bovenstaande beschouw ik dit als een positief proces, ook vanuit christelijk perspectief. De 'klassieke' groepen zijn tot stand gekomen door het 'allen tegen één'. De verzwakking van deze gemeenschappen brengt ongetwijfeld meer onveiligheid en het gevoel op de rand te staan van een chaos. Dat is een angstige ervaring. Goede alternatieven voor de traditionele gemeenschappen en cultuur zijn er nog niet. De verleiding is daarom groot wederom gemeenschappen te stichten met een sterke identiteit. Dit zal echter een doodlopende weg blijken te zijn. De nieuwe gemeenschappen en cultuur zullen

eerder een 'zwakke' identiteit moeten hebben, 'zwak' omdat zij niemand kunnen en willen uitsluiten van de sociale dialoog.

'Zwak' zal ook de vrede zijn. Een vrede die bestaat in unanimiteit, kan enthousiasmerend zijn, mensen vleugels geven en een diep gevoel van saamhorigheid. Ze bestaat echter altijd ten koste van een derde. Ik pleit voor een 'zwakke' vrede die bestaat in pogingen elk standpunt recht te doen. Dit is een moeizame vrede van een voortdurend discussiëren tot uitputtens toe, een vrede die in het oog van velen op een eindeloze ruzie kan lijken. Toch is volgens mij deze vrede meer in de geest van Jezus dan die van de door de meerderheid opgelegde loyaliteit. Bij alle verzoeningspogingen zullen de partijen hun kwetsbaarheid moeten aanvaarden en verder moeten leven zonder sterke identiteit in een 'zwakke' vrede.

Bettine Siertsema

Joodse denkers zouden de eersten moeten zijn om bij te rade te gaan voor het vinden van antwoorden – of het stellen van de juiste vragen – wanneer het om de invloed van de Shoah op ons godsbeeld gaat. Dat geldt zeker ook voor christenen. Want hoe verschillend jodendom en christendom ook denken over zaken als het Verbond en de figuur van Jezus, ze hebben ook bepaalde fundamentele gemeenschappelijk, onder andere de overtuiging dat God werkzaam is in deze werkelijkheid, dat de geschiedenis richting heeft, een doel en een bedoeling. In de hoofdstromen van beide godsdiensten wordt God gezien als Heer der geschiedenis. Ook het beeld van God als liefdevol, rechtvaardig en barmhartig heeft het christendom van zijn joodse moedergodsdienst overgenomen. Het zijn deze noties die door de Shoah ten diepste worden aangetast. Door de Shoah worden zo de meest fundamentele concepten van beide godsdiensten ter discussie gesteld.

Er blijken in het joodse theologische denken veel parallellen te vinden met wat er in de christelijke theologie aan vragen en antwoorden speelt, maar zowel in de gerichtheid als in de manier van omgaan met de vragen zijn er wel verschillen zichtbaar.

GOD ALS MEDE VERANTWOORDELIJK VOOR DE SHOAH

Het schema van schuld en straf wordt ten aanzien van de Shoah alleen in de (ultra-)

orthodoxie gehanteerd. De schuld voor zulk een extreme straf wordt daarbij in twee, elkaar uitsluitende, oorzaken gezocht. De ene groep, waarvan Yoel Taitlbaum een bekende vertegenwoordiger is, ziet het 19^e- en vroeg 20^e-eeuwse streven naar een joodse bewoning van Palestina als een ongeoorloofd ingrijpen in (of verhaasten van) Gods heilsplan. Volgens die overtuiging zal immers pas als de Messias gekomen is, het Heilige Land weer door joden bewoond kunnen worden. De religieuze zionisten menen het tegenovergestelde: de schuld is gelegen in het feit dat het overgrote deel van de Europese joden de voorkeur gaf aan assimilatie boven emigratie naar Palestina, en daarmee de heilsmogelijkheden die God hun bood negeerde. Een variant op deze visie is dat de Shoah een beschikking van God was om zijn volk naar het land van hun voorvaderen te leiden, dus zonder dat er van straf sprake is.

Wanneer in verband met de Shoah het schema van schuld en straf door christenen wordt gebezigd – zoals nota bene nog in 1948 gebeurde door de ‘Bruderrat’ van de ‘Evangelische Kirche’ in Duitsland¹ – ervaren joden dat terecht als uitermate beledigend en kwetsend. Wanneer het door medejoden gebeurt, wordt het bedrijven van zulke theologie vooral blasfemisch, beledigend voor God gevonden. Het schema werd overigens ook in het concentratiekamp zelf gehanteerd, zij het door een zeer kleine minderheid. Thomas Rahe stelt dat

er een zekere fascinatie van uitging op ongelovigen, en dat het kennelijk ook een vorm van troost bood: de ongelovigen waren veel wanhopiger dan degenen die hun lot als straf Gods of als deel van Zijn heilsplan ervoeren.

Een aparte positie neemt het chassidisme in. Voor chassidische joden staat de directe en emotionele relatie met God voorop; zij lijken minder behoefte te hebben aan een rationeel-systematische interpretatie. Zij willen in een onvoorwaardelijk vertrouwen alles wat uit Gods hand komt als goed aanvaarden, zonder verschil te maken tussen Gods vergelding en Zijn erbarmen. Wel wordt achteraf nadruk gelegd op allerlei verhalen over wonderbaarlijke uitredingen van individuele joden (zie bijvoorbeeld Yaffa Eliach, *Hasidic Tales of the Holocaust*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1982, in het Nederlands verschenen bij BZZTôH, Den Haag, in 1990).

Radicaal tegenovergesteld aan de chassidische vertrouwensrelatie tot God, maar niettemin wel uit dezelfde kring, of in elk geval uit de orthodoxie voortkomend, is de visie van David R. Blumenthal in zijn boek *Facing the Abusing God*. Hij wordt er (onder andere) door de Shoah toe gebracht de cognitieve dissonantie van de theodicee (gegeven de realiteit van onschuldig lijden kan God niet tegelijk algoed en almachtig zijn) op te lossen door het algoede van God te verwerpen. Volgens hem gaat het niet tegen de Schrift en de traditie in te veronderstellen dat God soms een hand heeft in het kwaad, dat God als het ware soms een verkeerde keus maakt, dat Hij met name in de Shoah het Verbond verbroken heeft.

Hoewel juist joodse historici de uniciteit van de Shoah als historische gebeurtenis willen aantonen,² wordt door een aantal

joodse denkers, bijvoorbeeld David W. Weiss (in *Sh'ma* 14 (april 1984), de uniciteit van de Shoah in theologisch opzicht juist ontkend. Na de joodse massamoorden door de Romeinen en door de kruisvaarders is de Shoah voor hen hoogstens een bewijs te meer dat de mens de mens een wolf is, en hoogstens een voortzetting van de aloude theodiceevraag. Hoe de individuele jood er ook over denkt, en daarin heeft hij natuurlijk alle vrijheid, voor het volk als geheel is het Verbond na de Shoah even geldig en bindend als altijd. Thomas Rahe, die onderzoek gedaan heeft naar de joodse religiositeit in de concentratiekampen zelf, concludeert dat als de slachtoffers zelf de Shoah als iets nieuws zouden hebben ervaren, als iets anders dan de eerdere rampen die het jodendom troffen, dat er dan ook nieuwe categorieën antwoorden, reacties en duidingen te vinden zouden zijn, en dat dit maar in heel beperkte mate het geval is.³ Dat sluit natuurlijk geenszins uit dat overlevenden en andere joden na de oorlog de Shoah wel degelijk als een breuk hebben ervaren, als een 'epoch-making event', die om nieuwe, eigen antwoorden en duidingen vraagt. Rahe en anderen spreken het vermoeden uit dat joodse gelovigen die de uniciteit van de Shoah loochenen, dat doen omdat zij de radicale vragen niet aandurven die zich opdringen als zij het nieuwe en eigene van de Shoah wel onder ogen zouden zien.

Arthur Rubenstein vertegenwoordigt de andere pool van de theologische duidingen: de gebeurtenissen van de Shoah doen hem afzien van het hele concept van het theïsme. We zijn alleen in een zwijgende en gevoelloze kosmos, zo meent hij. Hij doet echter geen afstand van de joodse religie in de vorm van haar rituelen en liturgie, waar hij een antropologische waarde aan toekent: voor hem bieden de joodse ri-

tuelen en liturgie de beste ruimte voor de verwerking van de hoogtepunten en crises in het menselijk bestaan.

DE STAAT ISRAËL ALS THEOLOGISCH ARGUMENT

Na 1967 neemt het bestaan van de staat Israël een belangrijke plaats in in het joodse denken, ook in het denken over de Shoah. Het lijkt of de overwinning in de Zesdaagse Oorlog, die gezien de Arabische overmacht tegen elke redelijke verwachting indruiste, een groter effect op het denken heeft gehad dan de stichting van de staat in 1947. In de verbinding die gelegd wordt tussen Shoah en de onverwachte, maar voor het voortbestaan van de staat Israël cruciale militaire overwinning in 1967, ontstaat een model van dood en opstanding.

Dit model is te vinden bij Eliezer Berkovits en bij Emil Fackenheim, maar ieder met hun eigen interpretatie. Het lijkt mij dat Berkovits het beeld van God als Heer van de geschiedenis handhaaft door de aandacht die hij heeft voor de ‘historische nemesi’s’: het Duizendjarige Rijk stortte na twaalf jaar in; Groß-Deutschland werd in tweeën gedeeld met ook in totaal een veel kleiner grondgebied dan voorheen; het communisme – na de joden de aartsvijand van het nazisme – werd sterker dan ooit tevoren (dit schreef Berkovits in 1973 – de wraak van deze nemesi is nogal relatief!); de zwijgende en dus medeplichtige wereld staat op de rand van een nucleaire ramp, die er niet zou zijn als men veel eerder ingegrepen had, en in plaats van een definitieve Endlösung beleefde het joodse volk zijn wederopstanding in de staat Israël. Het is opvallend dat Berkovits ondanks deze duiding van historische gebeurtenissen van

mening is dat er een dimensie moet zijn voorbij de geschiedenis waarin al het lijden zijn goedmaking (*redemption*) vindt door God.

Emil Fackenheim komt tot de conclusie dat uit Auschwitz vooral een opdracht tot de overlevende joden opklinkt – wat hij noemt het 614^e gebod, na de 613 die in de Torah zijn te vinden – de opdracht hun jodendom niet op te geven en niet te wanhopen aan de mens en zijn wereld, om niet postuum Hitler alsnog te laten overwinnen. Wanhoop zou de wereld overlaten aan de krachten die Auschwitz mogelijk maakten. Op de klacht en aanklacht van de hedendaagse Job waar God nu was, kon Fackenheim echter geen bevredigend antwoord bedenken, tot de Zesdaagse Oorlog. Toen maakte hij mee hoe een relatief kleine groep Israëlische soldaten de overwinning kon halen op een Arabische overmacht, doordat zij volgens hun eigen zeggen tot heroïsme gedreven werden door de absolute wil geen tweede Shoah te laten gebeuren. Daarmee is de hoop teruggegeven aan het joodse volk. Maar Fackenheim wil deze gebeurtenis niet gebruiken om de duisternis van Auschwitz te verlichten, zij is slechts reden tot vreugde omdat die duisternis niet verdiept wordt.

JOODSE PROCES-THEOLOGIE

Hans Jonas sluit aan bij de middeleeuwse kabbalistische traditie in zijn poging het kwaad in de wereld te begrijpen. God was het al, en de schepping bestond eruit dat God zich verdichtte tot materie. Alles wat is, bevat dus vonken van het goddelijke, maar er zijn ook ‘vaten’ die het goddelijke bevatten, gearsten, waardoor goddelijke vonken verloren zijn gegaan. Elke goede daad die mensen doen, brengt een godde-

lijke vonk terug naar zijn bestemming, en als dat in voldoende hoeveelheid is gebeurd, is de wereld weer heel. De mens is dus geroepen tot *tikkun olam*, het heelmaken van de wereld. Jonas maakt daar zijn eigen versie van: God was het al, en door een werkelijkheid tegenover zich te scheppen, verkleint, verdicht God zichzelf als het ware en verbindt zijn lot onverbreekelijk met de schepping. Daardoor lijdt God met zijn schepping mee, en is er ook sprake van een wordende God, een God die in de tijd tevoorschijn komt. Door de schepping heeft God zich een zelfbeperking opgelegd: zolang de wereld bestaat heeft Hij de macht om in te grijpen in het fysieke proces afgelegd. Hoewel hij hen niet als bron gebruikt heeft, zijn elementen van dit denken al eerder te vinden bij Etty Hillesum en Abel Herzberg. Een bekend fragment van Etty Hillesum luidt bijvoorbeeld: 'Ik zal je helpen God, dat je het niet in mij begeeft, maar ik kan van te voren nergens voor in staan. Maar dit éne wordt me steeds duidelijker: dat jij ons niet kunt helpen, maar dat wij jou moeten helpen en door dat laatste helpen wij onszelf.'⁴ En Abel Herzberg verwoordt een scheppingsgedachte die sterk op die van Hans Jonas lijkt in *Drie rode rozen* (Amsterdam: Querido 1981 ((1975')), 117): 'Er kan geen ander antwoord op mijn vraag zijn, dan dat God hemel en aarde heeft geschapen uit zich zelf. Want buiten hem bestond er immers niets, waaruit "iets" geschapen kon worden. God moet zich hebben verdicht, hij heeft zich zelf zo geconcentreerd dat hij tot stof is geworden. Maar als dat zo is (...) is dan niet de hele aarde met al wat zij bevat, is dan ons eigen lichaam iets anders dan goddelijke substantie?'

ELIE WIESEL

Niemand, denk ik, heeft zozeer bijgedragen aan een gevoeligheid bij het grote publiek (al is dat in dezen een zeer relatief begrip) voor de theologische vragen waar de Shoah ons voor stelt, als Elie Wiesel. Zijn autobiografische novelle *Nacht*, geschreven na een zichzelf opgelegde zwijgplicht van tien jaar, is nog steeds een van de meest indringende Auschwitz-getuigenissen. Hij beschrijft hoe hij als vijftienjarige Talmoed-student in 1944 in Auschwitz komt en ternauwernood het kamp en de dodenmarsen overleeft, als enige van zijn familie. Bij de aankomst begint iemand voor zichzelf Kaddish te bidden, het gebed voor de doden dat normaal door de oudste zoon of andere nabestaanden wordt uitgesproken. Zijn vader mompelt mee, maar hijzelf kan niet: 'Voor de eerste keer voelde ik een golf van opstandigheid in mij opkomen. Waarom moest ik Zijn naam heiligen? De Eeuwige, de Heer der Schepping, de Almachtige zweeg; waarom moest ik hem dankbaar zijn?' Even later ziet hij hoe in een kuil baby's verbrand worden. 'Nooit zal ik die nacht vergeten, de eerste kampnacht, die van mijn leven één lange, zeven maal vergrendelde nacht heeft gemaakt. (...) Nooit zal ik de vlammen vergeten die voor eeuwig mijn Geloof verteerden. (...) Nooit zal ik die ogenblikken vergeten die mijn God en mijn ziel vermoorden (...).'

In dat licht van een vermoord geloof is het veel geciteerde fragment over de jongen die langzaam aan een galg te sterven hangt, op zijn minst multi-interpretabel. Als één van de gevangenen die dat moeten aanzien vraagt: 'Waar is God nu?' hoort de ik-persoon een stem in zichzelf antwoorden: 'Waar Hij is? Hier is Hij. Hij hangt hier aan de galg.' De passage besluit met

de zin: 'Die nacht smaakte de soep naar lijken.' (terwijl de verteller na een eerdere executie opmerkt dat de soep die avond voortreffelijk smaakte). Velen lezen in dit verhaalfragment een uitbeelding van het concept van de lijdende God. Vooral christenen zien er ook een parallel met de gekruisigde Jezus in. Elie Wiesel heeft zelf in latere interviews ontkend met deze passage iets van een God-is-dood-theologie te hebben willen weergeven. Maar in de context van de novelle als geheel heeft die interpretatie van een God die vermoord is toch wel gewoonlijk bestaansrecht.

In een veel later essay zoekt Wiesel naar de aard en betekenis van het gebed. Hij begint met te vertellen van een man die elke dag stopt bij de bede 'Gij hebt ons met een grote liefde bemind'. Ik citeer enkele fragmenten uit het slotgedeelte. "Een grote liefde", en Auschwitz dan? "Een onmetelijke barmhartigheid", en Belsen dan? Laat ze ons niet vertellen dat God er niets mee te maken had. Die gedachte staat loodrecht op alles wat het jodendom symboliseert. God heeft deel aan het lot van de mens, in het goede zowel als in het kwade. Ieder die Hem zegent om Jeruzalem maar Hem niet ondervraagt over Treblinka is doodgewoon schijnheilig. Vandaar de vraag: moeten we Hem dienen, of weigeren Hem te dienen? Natuurlijk, voor de ongelovige stelt het probleem zich niet. Het drama van de gelovige lijkt ons dan ook beangstigender, en zijn verscheurdheid dieper. Wat zou tegenover de breuk die wordt gevormd door het koninkrijk van de nacht, zijn houding moeten – of kunnen – zijn?' Wiesel vervolgt dan met een aantal mogelijkheden: opstand, in opstandigheid ophouden de godsdienst te praktiseren, of volharden in de gebeden en de Heer dwingen op zijn eigenschappen te lijken, een houding die gelegitimeerd is door het feit

dat in de getto's en kampen zelf die keuze werd gemaakt, dat er gebeden is en gevast, de geboden zoveel mogelijk in acht zijn genomen. Zo zegt uiteindelijk de man uit het begin die die ene bede niet over zijn lippen kon krijgen, dat gebed toch. 'Hij zal het zeggen met opeengeklemd tanden, maar hij zal het zeggen. Waarom? Omdat andere joden vóór hem het hebben gezegd. Met welk recht zal hij hen alleen laten? Met welk recht zou hij een gebed afbreken dat andere joden ergens anders in leven hebben gehouden?'

DE RELIGIEUZE DEUGD VAN DE VRIJMOEDIGHEID

Er is hier een verbinding te leggen met het gedachtegoed van Emil Fackenheim, die ook pleit voor een bewuste keuze voor het deel blijven uitmaken van de joodse gemeenschap, of men als individu nu gelooft of niet. Ook sluit Wiesel aan bij de joodse traditie van de Choetzpah, de vrijmoedigheid om met God te redetwisten, een traditie waarvan Job met zijn klacht en aanklacht tegen God het bijbelse prototype is. In moderne, midrasj-achtige verhalen zijn het soms de aartsvaders die die rol hebben. Een bekend voorbeeld daarvan is het stemmenspel 'Ani ma'amin' van Elie Wiesel.⁵ Minder bekend, maar even veelzeggend is een kort verhaal van Eliezer Berkovits. Het werd voor het eerst in 1989 gepubliceerd, dus ruim na zijn eerdere boeken *Faith after the Holocaust* (1973) en *With God in Hell* (1979). In zijn eerste boek stelde Berkovits dat de mens alleen kan bestaan doordat God afziet van het gebruik van zijn macht jegens hem. Berkovits is zich hier bewust van een probleem: doordat God de mensen vrij geschapen heeft, is Hij indirect toch verantwoordelijk voor alles wat zij aan-

richten. Vandaar dat hij een goedmaking van het lijden van onschuldigen verwacht op de jongste dag. Maar in het verhaal 'In the Beginning was the Cry' lijkt zelfs die mogelijkheid niet voldoende. Hij laat het verhaal beginnen met de opstanding der doden en de herschepping van de aarde. Alles en iedereen houdt zijn adem in, wachtend op Het Nieuwe Woord, de ultieme Openbaring, maar dat komt niet. Dan blijkt dat er vier personen zijn die doordat zij niet 'nieuw' willen/kunnen worden, dat Nieuwe Woord tegenhouden. Het zijn het Meisje, de Zuster, de Moeder en de Man. Ieder heeft haar/zijn eigen vreselijke belevissen in de Shoah achter zich, die het haar/hem onmogelijk maken zomaar mee te doen met 'de nieuwe schepping'. De moeder bijvoorbeeld wurgde haar baby toen die door gehuil de schuilplaats dreigde te verraden. God blijft sprakeloos. In de ondragelijke spanning neemt aartsvader Abraham het woord, en legt uit dat de ziel van deze vier gestorven is, dat zij elk verlangen, zelfs de levenswil en het verlangen naar de opstanding verloren hebben, en eindigt met de vraag: 'Almogende God. Gij zijt almachtig! Maar hoe wekt Gij dode zielen tot leven?' Na een volkomen stilte die het universum vult, zegt God tot Abraham, dat Hij dat niet kan. 'Een gejammer vervulde de Nieuwe Schepping. Gods schreeuw bereikte de Vier als een smekende omarming. Het kind wendde zich angstig tot haar moeder: "Moeder, hoor je dat? Wie huilt daar?" Alsof zij haar voor het eerst zag, omhelsde en kustte zij haar en legde uit: 'Dat is de arme God die daar huilt. Maar wees maar niet bang, mijn kind. Er zal nog een dag komen, en nog een en nog een, en we allemaal zullen Hem nog laten glimlachen.' (in: John K. Roth en Michael Berenbaum (eds.), *Holocaust. Religious and Philosophical Implications.*

New York: Paragon House, 1989, eigen vertaling).

Het is een vorm van Choetzpah te menen dat de mensen door stug te blijven vasthouden aan hun kant van het Verbond, God bewegen zich ook op zijn beurt aan het Verbond te houden, de God te zijn die liefgehad en vertrouwd kan worden. Het is een vorm van Choetzpah te zeggen, als verhaal te vertellen, dat ook God vergeving nodig heeft, dat zonder dat zelfs de hele gehoopte herschepping niet kan doorgaan. Het is natuurlijk geen sluitende denkconstructie, het past niet in een systematisch stelsel of dogmatiek, er spreekt 'slechts' een geloofshouding uit die meer geleefd dan beredeneerd kan worden. Een geloofshouding die onder een voortdurende spanning staat.

DIALECTISCH GELOOF

Diezelfde spanning wordt verwoord, zelfs gepropageerd door Irving Greenberg. Greenberg is misschien het bekendst geworden met het absolute verificatieprincipe voor elke theologische uitspraak na Auschwitz. Na een verbatim geciteerd getuigenis tijdens de Neurenberg-processen over een periode waarin kinderen levend in de crematoria geworpen werden omdat er niet genoeg plaats was in de gaskamers, stelt Greenberg dat elke uitspraak die nu nog over God gedaan wordt, houdbaar moet zijn in de aanwezigheid van brandende kinderen. Ik ervaar dat bijna als het overschrijden van de grens van het oirbare, een te dicht naderen van een 'tremendum', maar tegelijk zou je willen dat theologen die met al te gemakkelijke oplossingen komen – of dat nu het schuld-straf schema is of de visie dat Auschwitz een hernieuwd Golgotha is waar het Pasen van de stich-

ting van de staat Israël op gevolgd is – beter van Greenbergs verificatieprincipe doordrongen zouden zijn.

In datzelfde essay pleit Greenberg zoals gezegd voor een spanning waaraan elk theologisch denken, nee het geloof zelf, onderhevig zou moeten zijn. Geloof is een kwestie van momenten, en het is alleen de frequentie waarin die momenten zich voordoen, die het verschil uitmaken tussen de gelovige en de scepticus. Het kunnen leven met een geloof-in-momenten is ook het kunnen leven met pluralisme, waardoor zelfgenoegzame, etnocentrische oplossingen, die de religie verwringen en haar tot een bron van haat kunnen maken, tegengegaan worden.

Greenberg ziet, anders dan de meeste orthodoxen, een duidelijke verandering in het contact tussen God en zijn volk sinds de bijbelse tijden. Hij signaleert dat de directe openbaring is gestopt, en dat de uitbreiding van het rituele contact met het goddelijke hand in hand gaat met een toenemende verborgenheid van God. Nu, na de Shoah, is geloof altijd dialectisch, een heen en weer tussen geloof en ongeloof, maar dát dat geloof nog mogelijk is, vindt zijn basis in de momenten waarop we de werkelijkheid van de Exodus (of Pasen) zien gebeuren, zien gedaan worden. Exodus noch Pasen overwinnen Buchenwald, maar ze worden er evenmin geheel door uitgewist.

VERGELIJKING MET CHRISTELIJKE ANTWOORDEN

Wie nu deze joodse antwoorden vergelijkt met de antwoorden die in het christelijk denken voorkomen, kan een paar tendensen ontwaren. Allereerst wordt duidelijk dat niet alleen het orthodoxe maar verras-

send genoeg ook het liberale jodendom niet gauw geneigd is het beeld van God als Heer van de geschiedenis los te laten. Tegenover Auschwitz komt de staat Israël te staan als een rechtvaardiging voor de hoop, als een bevestiging dat God zich toch aan het Verbond houdt. Het is wel een precaire kwestie, want simplificerend spreken alsof stichting en voortbestaan van Israël de Shoah zou goedmaken, wordt afgewezen.

Vervolgens het beeld van God. Het beeld van een machteloze God komt in het jodendom niet veel voor, al zijn er uitzonderingen als Etty Hillesum en de hier verder niet genoemde Harold Kushner. Maar met de mogelijkheid van een lijdende God bestaat er minder moeite, misschien doordat die notie al vroeg in de joodse traditie vorm krijgt in het concept van de Shechina, de goddelijke presentie, die bijvoorbeeld ook meegaat in de ballingschap. Zeker waar het beeld van de God die met de schepping mee-lijdt, samenhangt met de visie op de scheppingsdaad als een verdrinking, materialisering van God, die 'het al' was, zoals bij Hans Jonas, is er een duidelijke parallel met de proces-theologie in het christendom. Deze visie geeft veel ruimte aan de rol die de mens kan of zou moeten spelen in de (vernieuwing van de) schepping. Het jodendom is vanouds meer gewend de mens te zien als partner, ook letterlijk als bondgenoot van God. In verhalen zoals dat van Eliezer Berkovits wordt duidelijk hoe cruciaal die rol is. Zonder dat de mensen trouw blijven, hoop blijven koesteren, misschien zelfs God vergeven, zonder dat kan God uiteindelijk niet veel uitrichten, niet alleen niet in de geschiedenis, maar zelfs niet ná de geschiedenis.

En dan zijn er de verhalen. Het lijkt mij geheel passen in de traditie van het jodendom dat er verhalenderwijs theologie bedreven wordt. Verhalen hebben in elk geval

dit voordeel dat de gedachte geen deel hoeft uit te maken van een geheel sluitend systeem. Dat betekent ook dat niet op alle vragen een antwoord komt, en het lijkt wel alsof joodse denkers daar toch beter mee kunnen leven dan christenen.

Noten

1 In Darmstadt werd het 'Wort zur Judenfrage' opgesteld, waarin onder andere verklaard wordt:

'Dass Gott nicht mit sich spotten lässt, ist die stumme Predigt des jüdischen Schicksals, uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung, ob sie sich nicht bekehren möchten zu dem, bei dem allein ach ihr Heil steht.', geciteerd door Birte Petersen in *Theologie nach Auschwitz?*

2 Er zijn daarin zelfs twee stromingen te onderscheiden: die van de intentionalisten, die vanuit de daders denken en de uniciteit zoeken in de niet eerder voorgekomen intentie het hele joodse volk uit te roeien, en die van de functionalisten, die meer vanuit der ervaring van de slachtoffers denken en vooral door de wijze waarop die intentie uitgevoerd werd de Shoah uniek vinden. Zie Yehuda Bauer, 'The Place of the Holocaust in Contemporary History' in: Jonathan Frankel (ed.): *Studies in Contemporary Judaism*, Vol. I. Bloomington: Indiana University Press, 1984; Lucy S. Dawidowicz, *The Holocaust and the Historians*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1981.

3 De enige nieuwe reactie die Rahe heeft gevonden is het concept van 'Kiddoesh haChajim', de heiliging van het leven. Dit begrip staat tegenover Kiddoesh haShem, waarmee de martelaarsdood ter ere van Gods naam wordt aangeduid (die overigens in slechts weinig gevallen gepropageerd wordt). Kiddoesh haChajim stelt de waarde en waardigheid van het leven centraal, en alle pogingen van verzet, alle pogingen tot overleven vallen daaronder. Met dit concept wordt ook alle seculiere vormen van solidariteit en zelfhandhaving een religieus fundament gegeven.

4 In *Etty: De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943* (red. Klaas A. Smelik). Amsterdam: Uitgeverij Balans, 1986, 516. Nadat Hans Jonas zijn visie uiteenzette (in 'The Concept of God after Auschwitz' in *Journal of*

Religion 1987, 1-13, vermeldt hij in een voetnoot: 'The idea that it is we who help God rather than God helping us I have since found movingly expressed by one of the Auschwitz victims themselves, a young Dutch Jewess, who validated it by acting unto death.' (geciteerd naar het artikel zoals opgenomen in Michael L. Morgan, *A Holocaust Reader. Responses to the Nazi Extermination*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2001).

5 De titel, Hebreeuws voor 'Ik geloof', verwijst naar de dertien artikelen des geloofs van Maimonides, waarvan hier vooral dit een rol speelt: 'Ik geloof in de komst van de Messias, en hoewel hij draalt, (hier wordt dat soms schrijnend: 'en hoewel hij te laat is') wacht ik hem iedere dag.' In het verhaal brengen Abraham, Isaäk en Jakob verslag uit aan God over wat zij tijdens de Shoah op aarde aan gruwelijks aantreffen. God blijft zwijgen. In een tweede ronde rapporteren de aartsvaders wat zij aan ongedachte geloofstrouw hebben gezien. Zij verlaten de hemel, hun ziel verlicht door de hernieuwde hoop die zij aan hun kinderen ontlene en merken niet dat God zich wenend bij hen voegt, terwijl hij fluistert: 'Mijn zonen hebben mij verslagen, zij hebben recht op mijn dankbaarheid.' (in: Elie Wiesel, *Een jood vandaag*. Hilversum: Gooi en Sticht, 1978).

Literatuur

Michael L. Morgan, *A Holocaust Reader. Responses to the Nazi Extermination*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2001.

John K. Roth en Michael Berenbaum (eds.), *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*. New York: Paragon House, 1989.
Birte Petersen, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1996.

Thomas Rahe, "*Hoor, Israël*". *Joodse religiositeit in nationaal-socialistische concentratiekampen*. Baarn: Ten Have, 2001 (vertaling van *Höre Israel*. Göttingen 1999)

Anton van Harskamp, 'Thinking towards God and the evil of Auschwitz', www.bezinningscentrum.nl/teksten/anton_eng/godevil.htm.

Onder bovenstaande titel publiceerde Udo Kollaard (geb. 1927) onlangs een boek (Amstelveen 2002). Het is de neerslag van een persoonlijke zoektocht naar een antwoord op de vraag of God ‘werkelijk’ nog in onze ervaring te vinden is. En ‘werkelijk’, dat betekent voor Kollaard: ‘objectief’. Hij stelt die vraag in het besef van de slagen die secularisering, wetenschap en vooral de gruwelen van de vorige eeuw, in het bijzonder de Shoah, hebben toegebracht aan het geloof in de God van het Eerste Testament (dat hij liever zó noemt dan ‘Oude’ Testament).

Opvallend in zijn betoog zijn twee dingen. In de eerste plaats, naast een hang naar kunsthistorische beschouwingen – hij is niet alleen scheikundige maar ook kunsthistoricus –, een duidelijke voorkeur voor de harde, empirische methode van de natuurwetenschap, om met behulp daarvan op zoek te gaan naar de gronden van het geloof in God. In de tweede plaats een nauwelijks verborgen afkeer van het volgens hem vaak al te abstracte en vage redeneren van de theologie dat hij stelt tegenover de helderheid van de wiskunde.

Daarbij laten zich twee vragen stellen. Ten eerste een schijnbaar heel onwetenschappelijke vraag: hoe komt iemand, in casu Udo Kollaard, er eigenlijk toe die vraag naar de werkelijkheid/objectiviteit van God in de ervaring van onder andere wetenschap, kunst en geschiedenis te stellen? Welke ervaringen en gevoelens liggen daaraan ten grondslag? Ten tweede: hoe zouden een ‘echte’ natuurwetenschapper en een ‘echte’ theoloog op Kollaards visie reageren? Zouden zij in kunnen stemmen met zijn voorkeur voor de empirische methode?

Betoog en vragen leverden drie teksten op. Eerst legt Udo Kollaard zelf uit welke persoonlijke ervaringen in zijn leven hem tot de vraag leidden die hij stelt. Daaraan kunnen we zien hoe persoonlijke ervaringen iemands zoektocht én het gebruik van wetenschappelijke inzichten kunnen sturen. Daarna reageren achtereenvolgens theoloog Geert van der Bom en theoretisch natuurkundige Ben Bakker op de kerngedachten van Kollaard. De drie teksten gaan terug op inleidingen die bij de presentatie van het boek op 15 maart jongstleden aan de VU gehouden zijn.

Udo Kollaard

Waarom ging ik op zoek naar goede gronden voor het geloof in God? Om dat duidelijk te maken, roep ik een vergelijking te hulp: ik wilde op zeker moment een aantal draden in mijn leven bij elkaar brengen, met elkaar vervlechten tot één koord. Ik geef u een indruk van enkele van die draden, die gewoven zijn uit persoonlijke reacties en ervaringen.

WISKUNDE EN DE EXACTE VAKKEN

Om te beginnen ga ik een heel eind terug en haal enkele herinneringen op uit mijn schooltijd. Voor een groot deel heb ik die doorgebracht aan echte ouderwetse, agnostische RHBS en wel in Den Helder. Mijn schooltijd van 1939 tot 1944 viel goeddeels samen met de tweede wereldoorlog. Eén van mijn vroegste herinneringen betreft de kennismaking met de vlakke meetkunde, de planimetrie. Die lessen werden gegeven door de directeur van die school, de wiskundige en filosoof en latere hoogleraar te Utrecht, A. E. Loen.

Hij was een merkwaardige persoonlijkheid. Hoewel directeur, was hij bijna te verlegen om een klas binnen te komen, in mijn herinnering tenminste. Toch had hij een vlekkeloze orde en we haalden het niet in ons hoofd om rottigheid uit te halen, misschien wel omdat hij zo onmiskenbaar het gezag van grote geleerdheid uitstraalde. Zijn lessen waren, denk ik, voor veel leerlingen saai. Maar ik vond ze helemaal

niet saai, integendeel juist heel opwindend. Hij liet zien hoe je uit onbewijsbare, maar op zichzelf zeer acceptabele axioma's, door streng logisch redeneren een heel bouwwerk van stellingen, dat wil zeggen, van ware uitspraken, kon optrekken. Die axioma's kon je weliswaar niet bewijzen, maar waren zo evident, vond ik toen, dat ik me daar niet al te druk over maakte. Wie zou nu echt willen betwisten dat door twee punten één en niet meer dan één rechte lijn getrokken kan worden? Van uit die axioma's kom je dan bijvoorbeeld tot de stelling dat de hoeken van een driehoek tezamen een hoek van 180^0 vormen. Geen flauwekul van: 'Men heeft aangetoond, dat...'. Of nog erger: 'Meet het maar na met een gradenboog...', nee een exact en compromisloos bewijs, dat je de volgende dag moest kunnen navertellen. Dat was het! Helaas is men later, in de zestiger jaren meen ik, toch vervallen tot wat toen eufemistisch de intuïtieve 'methode' genoemd werd, maar wat in werkelijkheid natuurlijk gewoon gesjoemel met de wiskunde was, zodat er genoeg genomen werd met vaagheden als: 'Dat zie je toch zo', of wat gescharrel met een gradenboog. Om op die manier aan brugklassers het voorrecht te ontnemen om voor eens en altijd te beseffen wat logische deductie is, vind ik nog altijd een onvergefelijke blunder van de beleidsmakers in het onderwijs. Misschien heb ik wel enige grond om te spreken over 'het voorrecht van een vroege geboorte'.

BEELDENDE KUNST

Aan diezelfde school was ook een tekenleraar. Hij was, wat je noemt, een artistiek type. Hij woonde in die oorlogsjaren in Bergen en maakte deel uit van de Bergense kunstenaarsgemeenschap. Je merkte dat hij lesgeven eigenlijk beneden zijn artistieke waardigheid vond. Hij moest het wel doen, om den brode. Maar de kunst kwam in de eerste plaats. Toch deed hij het helemaal niet slecht. Tijdens de eerste maanden dat ik daar op school zat, dat was dus in het najaar van 1939, gaf hij de klas de opdracht om een herfsttekening te maken. Al die tekeningen werden dan aan een waslijn voor in de klas opgehangen en uitvoerig besproken. Maar hij deed meer. Hij nam dikke kunstgeschiedenisboeken mee en liet de klas afbeeldingen zien van schilderijen van de Haagse en Amsterdamse impressionisten. Van de gebroeders Maris en van Breitner, de Amsterdamse impressionist. Ik herinner me nog wat hij opmerkte bij diens schilderij 'Avond in het dok' – ook wel 'Scheperen in het ijs' genoemd, nu in het Rijksmuseum in Amsterdam. Een prachtige sfeerschildering van het Amsterdam van omstreeks 1900. Het is me altijd zeer dierbaar gebleven en ik denk, dat ik als ik door Amsterdam loop, nog altijd een beetje op zoek ben naar het Amsterdam van Breitner. U zult kunnen begrijpen dat vanaf dat moment mijn belangstelling en liefde voor de beeldende kunst ontwaakt was.

GESCHIEDENIS

Aan diezelfde RHBS was ook een geschiedenisdocent, die een begenadigd verteller was. Let even op: er werd op school geen gebruik gemaakt van films, er was geen televisie, de overheadprojector bestond nog

niet, de uitvinding van computer en internet lagen nog in de schoot van een verre toekomst verborgen. Er was alleen een krijtje en een bord. En een opmerkelijk verteltalent. Dat was voor mij genoeg om voor eens en altijd interesse in het verleden te krijgen. Om voor de rest van je leven te beseffen dat alle dingen, grote en kleine, nu eenmaal hun geschiedenis hebben. En de waarde van de eenvoudige en toch zo vaak vergeten wijsheid: 'In het verleden ligt het heden, in het nu wat worden zal'.

ISRAËL

Het was ook een tijd waarin geschiedenis geschreven werd. De strijd op leven en dood tussen democratie en dictatuur. Nadat Hitler-Duitsland verslagen was, leek het even of alles weer was zoals het behoorde. Maar die schijn was bedrieglijk. Heel geleidelijk begon de omvang van de joodse tragedie tot het algemeen bewustzijn door te dringen. Met name de stichting van de staat Israël deed mijn belangstelling ontwakken voor de geschiedenis van het joodse volk en voor het Zionisme. En steeds sterker begon ik te beseffen dat er met goed fatsoen niets over God en godsgeloof te zeggen was, als we oog en oog staan met de verschrikkingen van de shoah? Maar, wat dan hierna te denken van de stichting van de staat Israël? Daar probeer ik uit te komen in mijn boek.

GELOOF EN THEOLOGIE

In de laatste oorlogsjaren ontwaakte mijn belangstelling voor geloof en theologie. Dat werd gestimuleerd op de JV, de Jongelingsvereniging op Gereformeerde grondslag. Als zestienjarige heb ik eens

een gedegen inleiding gemaakt over de uitverkiezing. Dat aan de hand van een destijds beroemd boek van de hooggeleerde professor K. Dijk, dat ‘Om het eeuwig welbehagen heette’ – vanwege diens ijdelheid in de wandelgangen spottend ‘Om ‘t eeuwig zelfbehagen’ genoemd. Ik las in die tijd ook een artikel van de theoloog Berkouwer over Barth. Ik weet nog goed dat ik me toen al ergerde aan slecht gedefinieerde termen en vage redeneringen in dat theologische vertoog. U zult in het voorwoord van mijn boek die weerzin verwoord vinden. Soms verandert er toch maar weinig. En wat een genot was het om na de warrige duisternissen van het theologische vertoog weer terug te keren in de helderheid en de eenduidigheid van de Euclidische ruimte. Later werd mijn interesse gewekt in het Eerste Testament. Dat begon ermee, dat ik uit verveling gedurende de eindeloze kerkdiensten, citaten uit het Eerste Testament, die je in overvloed vindt bij de evangelist Mattheüs, ging vergelijken met de tekst uit het Eerste Testament zelf. Dan bleek er soms toch wel iets heel anders te staan dan de strekking die de evangelist eraan gaf. Een tamelijk onthutsende ervaring.

GELOOF EN WETENSCHAP

In 1945 begon ik met mijn studie schei- en natuurkunde aan de VU. Ik vond de zuivere wiskunde, waarvoor Loen mij enthousiast gemaakt had, uiteindelijk toch te abstract. Je moest volgens mij wiskunde ergens op kunnen toepassen. En dat kan nu juist zo mooi in de natuur. De wiskundige sleutel blijkt bewonderenswaardig goed op het natuurkundige slot te passen. Aan de VU discussieerden we ook over ‘geloof en wetenschap’, in een klein clubje met de toenmalige hoogleraar natuurkunde profes-

sor Jonker – en dat al lang voor er een Bezinningscentrum bestond. Later werden deze activiteiten omvangrijker en in een breder kader geplaatst, vooral door toedoen van een medewerker van het Bezinningscentrum, Wim B. Drees. Mijn boek stoelt voor een belangrijk deel op de gesprekken die toen gevoerd zijn.

BALANS

En wat leveren die vijf draden nu op, die vijf lijnen van uiteenlopende aard?

In de eerste plaats het verlangen ze te combineren, ze zelfs te vervlechten en daarvan verslag te doen in één boek. Sommige mensen zagen er weliswaar tegenstellingen in: alpha en beta, gevoel en verstand. Zodat me de ene keer verweten werd een onpraktische idealist te zijn die alleen zijn gevoel liet spreken, de andere keer een harteloze rationalist die al zijn gevoelens had uitgebannen. Die tegenstelling is echter niet juist, omdat verstand en gevoel nu eenmaal altijd samengaan. Weliswaar is er de beroemde uitspraak van Pascal: ‘Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas’, ofwel ‘Het hart heeft zijn redenen (overleggingen) die het verstand niet kent’. Maar de vijf draden geven mij persoonlijk ook aan dat dit slechts een halve waarheid is, en dat de andere kant van de medaille zou kunnen zijn: ‘La raison a ses émotions que le coeur ne connaît pas’ ofwel ‘Het verstand heeft zijn emoties, die het hart niet kent’.

Maar in de tweede plaats bracht de blik op die vijf draden mij er toe een onderliggend thema op te pakken dat mij in al die ervaringen beslissend leek, nu eens op een meer dan weer op een wat minder verborgen wijze, dat wel. Dat thema was de vraag: laten die ervaringen in wis- en na-

tuurkunde, in kunst, in recente geschiedenis, niet zien dat er over God niet meer te praten valt? Komen wij in onze ervaringen op die gebieden God nog wel tegen? Het is

die vraag die ik in het verslag van mijn zoektocht heb ge tracht te beantwoorden. Als u mijn antwoord wilt weten, moet u het boek gaan lezen!

WAAR EN HOE KUNNEN WE GOD ZOEKEN?

Geert van der Bom

Twee vragen stel ik bij het betoog en bij het boek van Udo Kollaard. De eerste vraag is of hij wel diep genoeg de crisis van het godsgeloof peilt. De tweede vraag is of hij niet een onmogelijke eis aan het geloof stelt, de eis van een door empirisch onderzoek gefundeerde duidelijkheid.

DE CRISIS

Kollaard neigt ertoe om het huidige, veelal zelf geconstrueerde geloof (een soort 'doe-het-zelf-geloof') veel te subjectief te vinden en zelfs mede oorzaak te achten van het verval van het echte, robuuste geloof.

Toch lijkt dit doe-het-zelf-geloof mij meer een gevolg van de crisis dan de oorzaak ervan. De crisis van het godsgeloof wortelt zeer diep. J. Sperna Weiland schreef ooit over een 'bewustzijnsverandering die zich uitstrekt over eeuwen. Hij schetste het historische proces van secularisatie als een culturele omslag, waarin '...door het wegvallen van alle "hogere" werelden alleen de historische, menselijke, eindige wereld overblijft.'

Daarmee komt een eind aan een denkvorm en een cultuurproject dat het denken, doen en geloven van mensen beheerste van Plato tot minstens Nietzsche. Het was een

metafysisch denken, waarin gedacht werd in twee werelden, de echte werkelijkheid en die van onze ervaring. Onze empirische werkelijkheid was vanuit een achterliggend domein doortrokken van het Goede, Ware en Ene. Die tweedeling had de aard van een kameleon. Ze kon de gedaante aannemen van de Ideeënleer uit de antieke filosofie. Dan verscheen ze als de onveranderlijke wereld van het Ware Zijn. Maar ook als de altijd na te jagen essentie van de veranderlijke wereld waarin wij gedoemd zijn te leven. Al vroeg is dit schema in het christendom ingebracht. Beter gezegd, het christendom incultureerde in deze wereld en daarmee verdeelde het de feitelijk wereld in een geestelijk en een werelds domein, religio en saeculum. Weer later verkleurde het schema opnieuw, en kwam de deling op tussen geest en natuur/materie, een deling die we nog altijd waarnemen in de scheiding tussen natuur- en geesteswetenschappen. En tot op de dag van vandaag kennen we ook nog een andere, verwante deling, die tussen heilig en profaan. Het heilige hoort dan bij het 'hogere', het profane bij het 'lagere'.

Deze metafysische werkelijkheidservaring en werkelijkheidsinterpretatie is in een eeuwenlang proces geërodeerd. De werelden achter déze onmiddellijk aanwe-

zige wereld, Nietzsches *Hinterwelten*, zijn weggevallen. Maar omdat de christelijk traditie zich ontplooit heeft in en temidden van die thans geërodeerde werkelijkheidservaring, deelt ze in deze crisis. Maar: niet alleen de christelijke traditie, ook de wetenschap en de cultuur delen in die crisis.

De kruistocht die het geloof aanvanke-lijk voerde om het erosieproces tegen te houden, was gedoemd te mislukken. De geschiedenis valt immers niet om te keren. Sommigen, Sperna Weiland bijvoorbeeld, en ook Udo Kollaard willen anders reageren, niet met een reactionaire kruistocht, maar met de herontdekking van het Eerste Testament. Want dat denkt immers niet-metafysisch over God en mens, wereld en geschiedenis en maakt daarom niet dat soort tweedelingen die ik zojuist aanduidde!

Toch is ook bij deze keuze voor het Eerste Testament mijn vraag: is de Godsopvatting desondanks toch niet gedeeltelijk metafysisch gebleven? Zijn christenen die voor het Eerste Testament kiezen niet toch vaak schatplichtig aan die geërodeerde christelijke traditie, bijvoorbeeld wanneer ze God als een onafhankelijke, tegenover het individu staande Macht zien die de geschiedenis leidt, of als ze de spanning beschrijven tussen Gods eeuwigheid en boventijdelijke waarheid aan de ene kant en de eindige, veranderlijke wereld van de menselijke ervaring aan de andere kant? Die tegenstellingen bespeur ik ook bij Kollaard. Dat maakt dit soort denken problematisch.

Even terzijde: in de joodse ervaring lijkt de tegenstelling tussen openbaring en ervaring een stuk minder te zijn. Om maar enkele voorbeelden te noemen. In een Midrasj over Genesis heet het dat de engelen protesteerden toen God de waarheid naar de aarde stuurde. 'Hoe kan je je eigen

waarmerk, de waarheid, zo vernederen?! Hij zei: 'Laat de waarheid weer opkomen uit de aarde, zoals er gezegd is (Ps 85,12): "De waarheid zal ontspruiten uit de aarde!"' Met andere woorden, de waarheid zal hier op aarde door ons ontdekt moeten worden. En wat te denken van die twist tussen de rabbijnen, waarin de wonderen buiten de discussie worden gehouden en zelfs de stem uit de hemel wordt genegeerd. 'Wij slaan geen acht op hemelse stemmen, want de Thora is aan de aarde gegeven.' En later zal men de 'wijzen' van Israël groter noemen dan de 'profeten'. De wijzen moeten het immers uitsluitend stellen met de ervaring en met de door de traditie aangereikte partituur, die zij vertolken in het materiaal van het leven zelf (terwijl de profeten nog geacht werden rechtstreeks woorden van God gekregen te hebben).

Maar laat ik niet langer stilstaan bij dit joodse denken. De onderliggende kwestie in mijn vraag aan Kollaard betreft zijn sterke neiging om de waarheid, ook de waarheid van het geloof, uiteindelijk als feitelijk, historisch en empirisch te beschouwen. Het lijkt mij echter onmogelijk om juist de God van het Eerste Testament in dat harnas van feitelijk, historisch en empirisch te drukken. Karin Armstrong in haar boek over het fundamentalisme schrijft zelfs dat '...wetenschappers de eersten zouden moeten zijn om te benadrukken dat de rationele logos niet in staat is om een antwoord te geven op vragen met een absolute lading die voorbij het bereik van het empirisch onderzoek liggen.' Daar ligt het antwoord niet, maar vragen blijven er wel.

Ik meen, dat gezegd kan worden dat er een bereik is buiten het feitelijk bereik dat historisch of empirisch vastgesteld kan worden. Van de toekomst bijvoorbeeld zijn geen feiten aanwezig en toch moeten we

ons erop instellen. We kennen het doel van de reis niet, maar zijn toch onderweg.

Armstrong zegt het wat anders: ‘Geconfronteerd met de afschuwelijke genociden van deze en de vorige eeuw (de eeuw van de rede!), weet de rede niets te zeggen...’ En toch moeten mensen zich daarmee verstaan.

EMPIRISCHE CONTROLE?

In Kollaard’s boek lees ik dat er een empirische controle uitgevoerd zou moeten worden op geloofsuitspraken. Dat doet mij denken aan een opgebakken Francis Bacon. In één slag waren bij hem filosofie, theologie, kunst, verbeelding, mystiek en mythologie afgedaan als irrelevant en als vormen van bijgeloof of vrome fantasie. Immers allemaal zaken die niet empirisch geverifieerd konden worden. Kollaard gaat niet zo ver. Hij geeft in zijn boek aan, dat de waterscheiding tussen wetenschappelijke kennis en alledaagse kennis graduueel is. Maar daarbij geeft hij toch sterk de voorrang aan de wetenschappelijke, want objectieve ervaring. God moet bij hem zelfs empirisch vaststelbaar blijken. Mijn vraag, de tweede, is of dat niet een onmogelijke eis is?

Nergens in Eerste of Tweede Testament is God empirisch waarneembaar. Wel zijn er ervaringen die ons oriëntatie geven. Dat zijn ze op basis van een traditie die het interpretatiekader vormt waarin de gebeurtenissen geïnterpreteerd worden. Het gaat daar nergens om descriptieve informatie, over bordjes verboden toegang die empirisch te controleren zouden zijn. Het gaat niet om ‘recepttaal’, als voor een kok of apotheker die experimenteel na te trekken valt. Het gaat niet om een controleerbaar spoorboekje voor de toekomst. Allen blij-

ven we God-zoekers, zoekend naar criteria voor een leven dat er zijn mag. Dat alles speelt zich af in het gewone leven, waar de mens wikt en weegt en in die gewone ervaring licht plotseling ‘openbaring’ op. Niet als een bliksem van boven, maar als disclosure, als een nieuw perspectief dat zich opent. Niet senkrecht von Oben, maar uit de geleefde situatie komt een appèl, een ‘opvordering’ tot verantwoordelijkheid en engagement – ‘opvordering’, een germanisme, dat als bij een Aufforderung zum Tanz aangeeft dat we niet alleen observerend aan de kant kunnen blijven zitten.

Te bedenken is ook, dat ervaringen die voor de één religieus zijn, dat voor de ander niet zijn. Ook dat staat al in de traditie. Maar dat maakt empirische controle nu juist onmogelijk. De menselijke ervaringshorizon is in mijn ogen simpelweg breder dan wat vast te stellen is door de empirische waarnemingstheorie. De mens vraagt immers niet alleen naar wat er aan de hand is, was der Fall ist, maar ook tegelijkertijd naar de juiste omgang daarmee, naar de toekomst van dit leven en wat die toekomst bevordert of niet, naar wat het geluk dient, het leven overeind houdt. Het weten van de wetenschap echter sluit idealen, waarden, visioenen en therapieën uit, en bepaalt zich tot dat wat geregistreerd kan worden: res gesta. Zij beperkt zich tot de eenvoudige letterlijkheid: littera. Maar in die operatie verdwijnt de samenhang uit beeld. Het zinsverband, de geleefde relaties, waarin de details, de deeltjes, het gen of de beslissing is opgenomen, verdwijnt onder de analytische aandacht. Daardoor komt alle synthetische arbeid in de verdrukking, maar ook het leven dat geleefd moet worden. Juist tradities houden zich bezig met dat zinsverband, dat niet uit de feiten tevoorschijn komt, noch vanzelf op komt dagen indien als we alles zouden weten en

empirisch bevestigen.

Kortom: waar blijft de werkelijkheid die zich aan alle argumenteren en beschrijven blijvend onttrekt, en die toch zo vaak de rationaliteit achteraf ontkracht? Waar

blijven de toekomstzoekende kwaliteiten van de tradities, het verlangen naar het nog ongedachte, ongeziene, naar het schijnbaar onmogelijke, dat eerdaags niettemin werkelijkheid wordt?

BETOVERD DOOR DE REDE

Ben Bakker

Er verschijnt maar weinig literatuur over de verhouding van wetenschap en kunst. Terwijl er boekenkasten zijn vol geschreven met werken over de relatie tussen wetenschap en geloof. Dat illustreert de overheersende gedachte dat kunst het gevoel aanspreekt, maar geloof en wetenschap waarheden over de werkelijkheid verkondigen. Als twee het over hetzelfde hebben en elkaar tegenspreken, kan er maar een gelijk hebben. Doorgaand op dit pad is de stap naar oorlog tussen geloof en wetenschap gemakkelijk gezet.

DE MYTHE VAN DE OORLOG

Die mythe van die oorlog is al heel oud. In de westerse wereld liggen de voorbeelden voor het oprapen in gepopulariseerde vormen van wetenschapsgeschiedenis. In die oorlogsverslaggeving wordt de waarheid al gauw het slachtoffer. Tegenwoordig is de meest gangbare vorm van propaganda een voorstelling van zaken waarin een onverschrokken wetenschapper het uitsluitend in het belang van de wetenschap opneemt tegen kwezels en machtsbeluste kerkvorsten. Dan is het verfrissend als uit overdachte hoek een nuchtere analyse komt. Ik denk aan enkele moderne interpretaties van de veroordeling van Galilei door de Inquisitie

in 1633. De eminente Galilei-kenner Stillman Drake heeft hier uitvoerig over geschreven, maar waarschijnlijk minder bekend is de analyse die Paul Feyerabend geeft in *Against Method* (1975). Daarin legt hij omstandig uit dat Galilei géén overtuigend bewijsmateriaal heeft voor het door hem gepropageerde en door de Kerk veroordeelde Copernicaanse wereldbeeld, ook volgens zijn eigen standaard. De natuurwetenschappelijke methode, die bij hem voor het eerst tot volle bloei komt, vereist overtuigend bewijs voor de beweging van de aarde om de zon en dat bewijs kon pas veel later geleverd worden. Het conflict tussen de Kerk en Galilei liep hoog op, niet door hoogmoedige domheid of kwezelarij van de tegenstanders van Galilei, maar door onverenigbaarheid van karakters, politieke belangen en de koppigheid van de hoofdrolspeler zelf.

Een ander voorbeeld. In zijn recent verschenen meeslepende boek *Rocks of Ages* ontmaskert de paleontoloog Stephen Jay Gould de mythevorming rond de strijd tussen de kerk en de darwinisten. Dit werk bevat naast veel interessante gegevens over Darwin en zijn mede- en tegenstanders, ook de verdediging van de stelling dat geloof en wetenschap elk over een eigen domein beschikken, waar hun uitspraken gezag hebben en dat die domeinen elkaar niet

overlappen. Dit principe van een boedelscheiding van geloof of theologie en wetenschap heeft aantrekkelijke kanten voor een gelovige wetenschapper die zijn geloof en zijn wetenschappelijke activiteiten serieus neemt, en zijn integriteit wil bewaren.

GOEDE GRONDEN?

Niet iedereen kan met deze oplossing vrede hebben. Udo Kollaard heeft een prachtig boek geschreven. Daarin stelt hij de vraag: ‘Welke gegronde redenen zijn er om te besluiten tot het bestaan van God?’. Hij beschouwt die vraag als een waarheidsvraag. Hij stoort zich aan auteurs die om de vraag ‘Is het echt gebeurd?’ heen draaien als het gaat om geloofsuitspraken. Het antwoord op geloofsvragen moet volgens hem gevonden worden in de menselijke ervaring. Als je dat uitgangspunt accepteert, is het noodzakelijk aan te geven wat mag gelden als ervaring die waarheidsaanspraken mag ondersteunen. In Kollaards boek is duidelijk dat hij eigenlijk alleen de natuurwetenschappelijke manier van feiten verzamelen aanvaardbaar vindt als het om de waarheid gaat. Dan zijn we in de wereld van wat te tellen, te meten en te wegen is. In die wereld is de theologie niet thuis, maar hoe zit het met de gelovige chemicus Kollaard? Hij leest zowel de Bijbel als het Boek der Natuur. Beide hebben dezelfde Auteur en moeten dus met elkaar kloppen. Als het niet lukt die twee boeken met elkaar in overeenstemming te brengen, dan moet een van beide fout zijn.

Er is dus volgens Kollaard maar één soort waarheid, die welke met rationele methoden wordt afgeleid uit empirische gegevens. Die gegevens mogen alleen die naam dragen als ze op de juiste manier, dat wil zeggen zoals in de natuurwetenschap-

pen, zijn verkregen. Kollaard heeft zichzelf door zo te redeneren in een hoek gema-noeuvreerd, waar hij alleen uit kan komen door vraagtekens te plaatsen bij de waarheid van het geloof. Twijfelen aan de natuurwetenschappen is niet aan de orde, want die hebben een ijzersterke reputatie, die is gebaseerd op de techniek. Natuurwetenschap is waar, want zij werkt. Je kunt erop vertrouwen. Kijk maar naar de toepassingen in ons dagelijks leven of in de medische wetenschap en de informatietechnologie. En bovendien, in de wetenschap is methodische twijfel een instrument voor vooruitgang. De wetenschap corrigeert zichzelf.

BETOVERING

Ik beschouw deze vorm van betovering door de rede als een vorm van fundamentalisme. Die houding definieer ik als het voor letterlijk waar houden van een heilige schrift. Wanneer fundamentalisme in de religieuze betekenis optreedt heeft het tegenwoordig een negatieve klank. Dat komt vooral door de verbinding met de Islam en de vermeende dreiging die daarvan uitgaat. Oorspronkelijk werd de term ontleend aan de titel van een reeks van twaalf boeken uitgegeven in de VS in het jaar 1910 door de steenrijke broers Milton en Lyman Ste-ward. Daarin werden de vijf grond-waarheden van het christelijk geloof, de letterlijke onfeilbaarheid van de Bijbel, de maagdelijke geboorte en de goddelijkheid van Christus, zijn plaatsvervangend lijden, de lichamelijke opstanding van Christus en zijn wederkomst behandeld. Deze werken sloegen aan in sommige, vooral protestantse kringen, maar hebben nooit de hoofdstroom gevormd in de christelijke kerken.

Er gaat een betovering uit van funda-

mentele waarheden. In de wiskunde is die merkbaar als je voor het eerst het gebouw van de euclidische meetkunde betreedt en merkt hoe fraai dit is opgetrokken op een betrekkelijk klein aantal axioma's die algehele geldigheid wordt toegeschreven, omdat ze voor vanzelfsprekend worden gehouden. Een zelfde betoverend effect kan elke redenering hebben die je plotseling als juist erkent. Zo zit het dus! Dat zit erachter! Hier hebben we te maken met emoties die zich kunnen opdringen juist aan beoefenaren van een rationele activiteit als de wetenschap. In de euforie van de ontdekking schuilt het gevaar van de grensoverschrijding. Die treedt op als de ontdekker zijn waarheid voor universeel geldig houdt. Meestal zijn het niet de echte pioniers in de empirische wetenschappen die op een fundamentalistische manier met hun vak bezig zijn, maar vooral popularisators en soms wijsgerig ingestelden. De eerste ontdekkers hebben nog weet van de dwaalwegen, de mislukkingen en de twijfels die horen bij het betreden van niet in kaart gebracht gebied. De tweede generatie vraagt zich af wat het allemaal betekent, generaliseert en abstraheert. Dan kan de fantasie op hol slaan en worden ideeën axioma's en de geldigheid van begrippen in het ene domein van de werkelijkheid geprojecteerd in een ander domein. Dan zijn we ver van wat Gould beschrijft als de hoofdstroom van het westerse denken, waarin geloof en wetenschap ieder hun eigen plaats hebben. Die twee staan wel in dialoog, maar kunnen elkaar de wet niet voorschrijven.

WETENSCHAPSFUNDAMENTALISME?

Komt dit wetenschapsfundamentalisme veel voor? Er zijn voorbeelden te over. Een veel voorkomende vorm is die waarin het

woord 'natuurlijk', met als tegendeel 'teggennatuurlijk', wordt gebruikt om een morele keuze voor te stellen als volgend uit een wetmatigheid in de natuur. Zo kun je de anticonceptiepillen veroordelen als tegen de natuur, impliciet aangevend dat God de natuur heeft gemaakt zoals zij moest zijn. De morele orde wordt uit de natuur afgelezen. Omgekeerd kan deze manier van denken leiden tot de gedachte dat er van God noch gebod sprake kan zijn, want in de natuur worden alle tien geboden met de voeten getreden. De natuur strookt niet met de morele orde die in de Bijbel wordt geleerd en dus berust die morele orde op niets. Zo kras verwoordt Op zoek naar de verloren waarheid het niet, maar Udo Kollaard wekt op zijn minst de schijn dat hij ook op het gebied van geloof en theologie voorrang verleent aan wat hij weet uit de natuurwetenschappen en dat hij de daarin gebruikte werkwijze geldig houdt voor alle terreinen waarop de waarheidsvraag aan de orde is. Door het boek der natuur op een fundamentalistische manier te lezen, maakt hij de Bijbel onleesbaar. In zijn boek lijkt hij die conclusie niet te willen trekken, want hij probeert met alle macht er onderuit te komen. Vooral de terzijdes die zijn liefde voor de kunst verraden, maken dat duidelijk.

Maakt dit alles de conclusie onontkoombaar dat het boek van Udo Kollaard mislukt is? Integendeel. Het is een moedig verslag van wat je tegen kunt komen als je op reis gaat met het kompas van de natuurwetenschap en de bagage van een degelijke protestantse opvoeding, om dan te proberen de wereld van het geloof zo eerlijk mogelijk te beschrijven. Dat het kompas op hol slaat kan de reiziger niet helpen. Alleen een andere gids kan hem bevrijden uit de betovering van de rede.

Marjoke Rietveld-van Wingerden & Siebren Miedema

De theoloog, psycholoog en pedagoog Jan Waterink (1890-1966) is de geschiedenis ingegaan als beginselpedagoog. Hij baseerde zijn pedagogiek op christelijke, of, zoals hij het zelf typeerde, calvinistische beginselen. In zijn geschriften doet hij zich kennen als iemand van de strakke en grote lijnen waarvan God het begin- en eindpunt is. Opvoeden is eigenlijk godsdienstig opvoeden met als belangrijkste doel dat kinderen God leren kennen, liefhebben en naar Gods wil gaan leven. In zijn driedelig standaardwerk, waarvan het eerste deel, *Inleiding tot de theoretische paedagogiek* in 1926 verscheen en het laatste, *Theorie der opvoeding* in 1951, tracht hij de hele opvoeding in al haar facetten te baseren op de bijbel. Zo geeft hij antwoorden op fundamentele vragen als: wat is opvoeding, wat is het doel van opvoeden, welke richtlijnen zijn er vast te stellen en welke opvoedingsmiddelen zijn belangrijk?

In zijn wetenschappelijke publicaties kent Waterink aan de ouders een belangrijke plaats toe als het om opvoeden van kinderen gaat. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij zich in aparte, meer populaire geschriften expliciet tot de ouders en vooral de moeders richt, zoals *Aan moeders hand tot Jezus, Met moeder bij Jezus* en *Hoe vertellen we het onze kinderen?* In 1934 begon hij met de uitgave van het maandblad *Moeder*. Voor talrijke gereformeerden in het eerste decennium voor en de twee decennia na de Tweede Wereldoorlog is Waterink dan ook een vraagbaak en

referentiekader geweest.

De wat steile gereformeerde denker Waterink lijkt op het eerste gezicht ver af te staan van spiritualiteit. Immers, in zijn geschriften baseerde hij zich vooral op de geschreven openbaring en op een theologisch en dogmatisch aandoend concept van godsdienst. Toch is dat maar schijn. Waterink heeft zowel in zijn theoretische als praktische publicaties veel aandacht voor de spirituele dimensie. Hij benoemde dat echter niet als zodanig. Het was voor ons dan ook een uitdaging om op zoek te gaan naar de spiritualiteit van Waterink, een aspect dat in publicaties over hem en zijn werk tot nu toe onderbelicht is gebleven.

THEOLOOG, PSYCHOLOOG EN PEDAGOOG

Jan groeide op in verschillende dorpen in Overijssel. Zijn vader was godsdienst-onderwijzer en voorganger in de Gereformeerde kerk en dat bracht nogal eens verandering van standplaats mee. Vanaf zijn twaalfde jaar woonde het gezin in Hardenberg en Jan bezocht toen het gereformeerd gymnasium in Kampen, waar hij zich vervolgens liet inschrijven als student aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken. Na zijn afstuderen in 1914 werd hij achtereenvolgens predikant in Appelscha en Zutphen. In 1924 nam hij een beroep aan naar Amsterdam. Aan zijn predikantswerk kwam een eind met zijn

benoeming als buitengewoon hoogleraar in 1926 aan de Vrije Universiteit binnen de faculteiten Letteren en Wijsbegeerte en Theologie. Het vak pedagogiek kreeg in de faculteit Letteren en Wijsbegeerte onderdak. Zijn leeropdracht omvatte de volgende gebieden: pedagogiek, psychotechniek, verdere toepassingen van de psychologie, pedologie en catechetiek.

Waterinks belangstelling voor opvoeding en onderwijs kwam in eerste instantie voort uit zijn werk als dominee. Zo liep hij in Appelscha op tegen allerlei vormen van jeugdproblematiek en daaraan gerelateerde tuchtgevallen. Daardoor kreeg hij interesse in de zielkunde of psychologie, een tak van wetenschap die nog niet op Nederlandse universiteiten werd beoefend. Hij liet zich inschrijven aan de universiteit van Bonn en deed aanvankelijk vooral literatuurstudie en na zijn vestiging in Zutphen in 1917 volgde hij er ook colleges. Een keer in de veertien dagen toog hij met de goederentrein naar Bonn. Deze studie moest hij afbreken na de Eerste Wereldoorlog. Sinds die tijd ging hij zich voorbereiden op het doctoralexamen theologie aan de VU, waarvoor hij in 1921 slaagde. Daarna ging hij door voor een promotieonderzoek, waarin zijn verworven kennis van psychologie en theologie werd verenigd. Hij promoveerde in 1923 (cum laude) op de dissertatie over het catechetisch onderricht aan jongeren en de praktische pastorale kant van het predikantschap (*Plaats en methode van de ambtelijke vakken*).

Gaandeweg ging Waterink zich meer als pedagoog profileren. Zo werd hij in 1924 hoofdredacteur van het toen invloedrijke *Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs*. Het Gereformeerde Schoolverband, dat in 1906 was opgericht om het gereformeerde onderwijs te bevorderen, bracht in samenwerking met de VU

in 1926 een leerstoel pedagogiek tot stand. Ze hadden daarmee een gemeenschappelijk doel, namelijk het ontwikkelen van een pedagogiek langs Kuypriaanse beginselen. Voor deze nieuwe leerstoel hadden ze Waterink op het oog. Daarmee volgde deze universiteit het voorbeeld van de universiteiten van Amsterdam en Leiden die in respectievelijk 1919 en 1918 de bijzondere leerstoelen pedagogiek instelden die ingenomen werden door Ph.A. Kohnstamm en R. Casimir. Het vak pedagogiek kreeg daarmee, in navolging van Duitsland, een vaste plaats aan Nederlandse universiteiten. Waterinks buitengewoon hooglerarschap in de pedagogiek en de ambtelijke vakken, werd in 1929 omgezet in een gewoon hooglerarschap vanwege zijn verdiensten op het gebied van de pedagogiek. Zo creëerde hij in 1926 een MO-opleiding pedagogiek aan de Vrije Universiteit.

Tot die verdiensten behoorde ook het in 1927 opgezette Laboratorium voor Psychotechniek voor het doen van psychologische testen en het verstrekken van adviezen op het gebied van bijvoorbeeld school- en beroepskeuze en personeelsselectie. In 1931 vulde hij het laboratorium aan met het Paedologisch Instituut ten behoeve van het wetenschappelijk onderzoek van afwijkende en moeilijke kinderen. Dit instituut bestaat nog steeds.

Experimenteel onderzoek achtte Waterink onontbeerlijk voor het juist verstaan van de principiële kant van het menselijk bestaan. In zijn latere universitaire loopbaan verschuift zijn aandacht meer en meer naar praktische, organisatorische en klinische zaken en lijkt hij vooral zijn eigen uitzonderlijke intuïtie als bron van betrouwbare kennis te hebben gezien. Zijn centrale stelling in deze specifieke vorm van hulpverlening was: je kunt kinderen pas helpen als je ze goed kent. Hij kon fel uithalen

naar dokters die in zijn ogen weinig verstand van kinderen hadden.

Ondertussen was hij druk aan het werk met praktisch opvoedkundige boekjes en met een reeks van artikelen in kerkelijke bladen en onderwijsperiodieken. Bijna tot zijn dood in 1966 bleef Waterink publiceren. Nog in 1964 verscheen zijn *Opvoeden tot persoonlijkheid*. Ook was hij in tal van colleges en besturen actief, waarin hij zijn invloed deed gelden door bijvoorbeeld aan te dringen op observatie van ‘achterlijke’ kinderen en kinderen die met justitie in aanraking waren gekomen.

ORGANISCHE PEDAGOGIEK

Het nieuwe vak pedagogiek had een legiti-mering nodig. De eerste generatie pedagogen hield zich dan ook uitvoerig bezig met de fundamentele vraag wat pedagogiek eigenlijk was en welke relaties pedagogiek had met andere vakken als ethiek, sociologie, dogmatiek, psychologie, logica en theologie. Daarbij stelden ze allen vast dat pedagogiek een normatieve wetenschap was die het niet zonder de zojuist genoemde andere disciplines of ‘hulpwetenschappen’ kon stellen. J.H.E.J. Hoogveld, vanaf 1923 buitengewoon hoogleraar aan de net gestichte Katholieke Universiteit van Nijmegen, baseerde de pedagogiek op de neothomistische wijsbegeerte. Waterink op zijn beurt fundeerde zijn pedagogiek op de calvinistische wijsbegeerte. Hij volgde daarmee het voetspoor van zijn theologische voorgangers en geestverwanten aan de VU, zoals Abraham Kuyper en Herman Bavinck. Hij sloot aan bij de visie van Kuyper in diens driedelig standaardwerk *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid* (1894) dat het hele menselijk zijn een organisch geheel vormt. De gehele samenle-

ving, evenals de levenloze en levende natuur staan allen onder Gods soevereiniteit. Daaruit vloeien alle wetten en wetmatigheden voort die voor onderscheiden kringen als bijvoorbeeld gezin, kerk, staat en wetenschap gelden. Het is de taak van de wetenschap die ‘ordinantiën Gods’ op te sporen. De menselijke rede is daartoe in staat, want deze vormt een afspiegeling van de Goddelijke, absolute rede. Tussen geloof en wetenschap bestaat daarom geen tegenstelling.

Waterink was er dan ook vast van overtuigd dat zijn theorie over de opvoeding algemene geldigheid had. Daarnaast vond hij dat pedagogiek, ondanks dat deze het niet zonder hulpwetenschappen kon stellen, een zelfstandige wetenschap moet zijn. Haar arbeidsterrein is vooral de vorming van individuen. Psychologie zou zich vooral moeten bezig houden met beschrijving van karakters, pedagogiek moest het doel van de opvoeding beschrijven, aanwezige krachten leren kennen, middelen opsporen ter bereiking van het doel en de betekenis van de middelen voor het te bereiken doel nagaan.

Het doel van alle opvoeding is het leven tot eer van God. De opvoeder bij uitstek is God. Hij heeft echter de ouders aangewezen als Zijn plaatsvervanger. Het begrip ‘ouders’ heeft alleen bestaanrecht in relatie tot de term ‘kinderen’. Dat is een specifieke relatie eigen aan het ouderschap. Die verhouding is ook een gezagsverhouding: kinderen hebben de plicht hun ouders te gehoorzamen. Ouders hebben het recht en de plicht hun kinderen op te voeden overeenkomstig hun overtuiging. Die band tussen ouder en kind is ook specifiek door de liefdeband die geworteld is in de natuurlijke verwantschap en vastligt in de religieuze eenheid tussen ouders en kinderen. Andere opvoedingsrelaties als die tus-

sen onderwijzer en leerling zijn afgeleiden van de ouderlijke: ouders hebben een deel van hun opvoedingsgezag gedelegeerd aan de school, maar blijven uiteindelijk zelf verantwoordelijk. Daarom verdedigde Waterink de bijzondere christelijke school als een school van de ouders.

Na de Tweede Wereldoorlog treedt een nieuwe generatie pedagogen aan (M.J. Langeveld, S. Strasser en N.C.A. Perquin), die de pedagogiek als een zelfstandige wetenschap definieert, die voldoende beschreven kan worden uit de opvoedingsverschijnselen zelf. Waterink verzet zich tegen deze fenomenologische aanpak vanwege het loslaten van het normatieve karakter van de pedagogiek, zoals dat door hem en andere eerste generatiepedagogen was verdedigd. Waterink raakt daarmee op de achtergrond, al vonden zijn opvoedkundige werkjes voor ouders nog lange tijd een goed onthaal in gereformeerde kring en daarbuiten, gezien de vele herdrukken die ervan verschenen.

AAN MOEDERS HAND TOT JEZUS

Zo dor en droog als zijn wetenschappelijke werken zijn, zo levendig en vol voorbeelden zijn de boekjes van Waterink voor 'lekenopvoeders'. In zowel zijn theoretisch als praktische geschriften benadrukt Waterink de rol van de mens als profeet, priester en koning. De mens is het medium tussen God en de wereld en zijn rollen daarin hebben de bedoeling om God in de wereld tot zijn recht te laten komen. Die wereld is echter door de zonde een gebroken wereld. Het spanningsveld tussen de door God bedoelde eenheid van het menselijk bestaan en God, en die gebroken wereld, is in bijna alle publicaties van Waterink voelbaar.

Aan moeders hand tot Jezus gaat (1936), dat tot ver in de jaren zestig meer dan twintig herdrukken beleefde en in 1957 in het Duits verscheen, gaat over de godsdienstige opvoeding van de peuter en kleuter. Waterink wilde een handreiking bieden aan moeders, die in deze kinderfases het meest met het jonge kind optrekken. Hij begint met het uiteenzetten van de mooie en schone taak van de moeder. Haar grootste vreugde is te zien hoe het kleine leven langzaam ontluikt. Zij moet daar echter wel oog voor hebben en haar hart dagelijks voor haar kind open hebben. 'Straks zal het kind van u afgroeien. Het zal zelfstandig worden. Gij moet het kind zelfstandigheid leren. Uw tucht zal als doel hebben het kind te brengen tot zelftucht, in gehoorzame onderwerping aan de geboden Gods. Uw leiding zal als doel hebben het kind te leren alleen te lopen. Uw liefde zal tot doel hebben het kind zoo ver te krijgen, dat het ook alleen kan leren liefhebben; uw hart zal het rijkst gezegend worden, wanneer gij het kind zoo opvoedt, dat gij zelf de oorzaak zijt, dat ge het straks kunt loslaten'. Zij ervaart ook de enorme verantwoordelijkheid, want in die eerst levensjaren worden de eerste zaadkorrels gestrooid, die later in het leven zullen ontkiemen. Maar ze weet ook dat haar kind een kind is met een zondig hartje, dat de Heere Jezus nodig heeft als kindervriend en zaligmaker. Ze beseft ook dat het kind al heel jong 'gebracht werd voor het aangezicht des Heeren en dat het ontving aan zijn voorhoofd het teeken en zegel van het Verbond der genade'. En omgekeerd, het kind ziet moeder als het eerste en belangrijkste oriëntatiepunt: 'Als het kind 's nachts ontwaakt in bange dromen dan roept het "moeder". Als het rent door huis en valt over een dorpel, dan schreeuwt het "moeder" (...) Als het iets weten wil, dan

is er maar één, die alles weet en dat is moeder' (p. 12). Juist vanwege die hechte relatie tussen moeder en kind is zij de aangewezen figuur om het kind naar Jezus te leiden. Dat is niet alleen een kwestie van het kind leren bidden en van het vertellen van verhalen van de bijbel en daarmee van God, maar vooral ook een kwestie van sfeer. De rustige houding van vader en moeder tijdens een onweer, geeft een kind veel meer indruk van het vertrouwen op God, dan allerlei gesprekken met het kind over het feit dat God voor ons zorgt (p. 23). Door gesprek en voorleven leidt ze het kind in de wereld waarin God een heilige aanwezig is en met wie mensen een hele persoonlijke relatie kunnen opbouwen. Door gebed als een vast onderdeel van het huiselijk leven, leert het kind bidden tot en om vergeving vragen aan iemand die niet lijfelijk aanwezig is. Daarom moet het gebed van een kind over kleine, maar voor het kind belangrijke zaken als een ziek huisdier, ook bloedserius worden genomen.

Waterink beschrijft zo de moeder als een personificatie van God. Zij laat in haar doen en laten niet alleen zien dat God voor haar belangrijk is, maar ook dat zij met het kind handelt zoals God met mensen omgaat. Dat komt tot uitdrukking in haar open staan en beschikbaar zijn voor het kind, en in de wijze van straffen. Zoals de moeder straft en zich tijdelijk van het kind afwendt, maar ook het kind gelegenheid geeft het weer goed te maken, zo handelt God ook met zondige mensen.

In haar onderricht moet moeder aansluiten bij de beleving en de wereld van het kind. Een kind komt opgetogen bij moeder: 'O, moeder, ik heb God gezien' en het wijst naar het bovenste raam van een

grachtenhuis. 'Daar zat-ie, een heel oude man met een witte baard'. Het zou verkeerd zijn, als moeder zou zeggen, 'O kind, dat is onzin. God is niet op de aarde en is geen man met een baard'. Zij moet aansluiten bij de goede elementen en van daaruit eventuele fouten corrigeren. Zij zou als volgt kunnen antwoorden: Kijk eens, mijn kind, die man daar woont heel hoog, maar de Heere woont nog veel en veel hoger. Hij woont nog hoger dan die wolken daar. En die man die je daar zag is wel heel oud. Maar de Heere is nog veel en veel ouder. Die man sterft een keer, net zoals alle mensen. Maar de Heere leeft altijd. De Heere kan niet sterven'.

Vanwege de zondige aard is straffen belangrijk onderdeel van de opvoeding. Geloof in zowel geloof in God, als in het kind moet daaraan ten grondslag liggen. Wantrouwen maakt het kind moedeloos of recalcitrant. Aan de andere kant, moet ze ook weer niet klakkeloos aanvaarden wat het kind zegt. De door God gegeven fijngevoeligheid stelt moeders in staat leugen van waarheid te onderscheiden. Het kind ervaart zo, dat moeder het doorziet, zoals God ook mensen doorziet. Onoprechtheid bij vader en moeder zijn er vaak de oorzaak van dat kinderen liegen. Oprechtheid van ouders en belijden van schuld in gezinskring, schept een sfeer die eerlijkheid bij kinderen bevordert en kinderen stimuleert zonden te belijden.

In haar dagelijks doen en laten fungeert de moeder als priester door het kind te laten zien en ervaren hoe God met mensen omgaat en wat Hij van hen vraagt. In haar kindgericht onderricht maakt ze haar profetische taak waar en in haar leiding geven haar taak als koning(in).

OPDAT ZIJ HET LICHT ZIEN

In Waterinks boekjes over de opvoeding van oudere kinderen komt de vader meer op de voorgrond, zoals in *Opdat zij het licht zien* (1928). Aan de hand van voorbeelden van goed en verkeerd opvoedkundig handelen bespreekt hij tal van onderwerpen zoals de eigen wereld van het kind, klikken, angst, lastige kinderen en verlegenheid. Maar ook hier is zijn boodschap: zorg voor een goede christelijke sfeer in huis, behandel kinderen met liefde en respect en wees oprecht. Als zeer afkeurenswaardig beschouwt hij het vitten op en negeren en uitlachen van kinderen. In de kindvisie die er aan ten grondslag ligt, is er een spanning tussen enerzijds de gedachte dat 'elk kind in zonde ontvangen en geboren is' en anderzijds de opvatting dat het kind een beeld van God is, zoals de mens oorspronkelijk is bedoeld. Het eerste leidt ertoe dat Waterink steeds weer benadrukt dat kinderen leiding nodig hebben. Het tweede roept op tot respect en vertrouwen en tot het vermogen je te kunnen verplaatsen in het kind. Het hoofdstuk 'Bangmaken' (p.48-53) is een voorbeeld van slechte leiding en weinig respect voor het kind. Door vele opvoeders zijn nieuwe spoken of boze geesten ontdekt: dominee, dokter, politie, groenteman, 'kortom, ieder belooft de kans, dat hij bij het opvoedingspel der ouders mag vervullen de rol van absente boeman, voor wie het kind straks hevig schreeuwend wegloopt'. Erger wordt het nog als vader die rol moet vervullen: 'pas op, jongen, straks komt je vader thuis ... en als ik dan alles vertel ...'. Dat is een afwentelen van verantwoordelijkheid en bovendien het beste middel om gehoorzaamheid aan moeder te verliezen. Het is een willen regeren door vrees in plaats van liefde, en niet zelden wordt God erin be-

trokken als wreker van het kwaad. 'Bangmakerij, op welke wijze ook, is het vertrouwen uit het kinderhart weggagen'. Geschonden vertrouwen in de kindertijd opgedaan is van blijvende invloed op de geloofsontwikkeling zo betoogt Waterink in onder andere *De psychologie van het kind op de lagere school* (1950). Hem is opgevallen dat kinderen met een verdringing tegen de vader, die verdringing vaak overdragen op God en zij met een verdringing tegen de moeder, dat zelfde doen in relatie tot Jezus Christus (p. 116).

Zoals de titel *Opdat zij het licht zien* al aangeeft is het doel van alle opvoeding dat deze bijdraagt aan de spirituele vorming van het kind. Kernpunt van deze opvoeding is 'De vreze Gods'. In *De wet van God in de opvoeding* (1953), legt Waterink uit dat daarin twee aspecten belangrijk zijn: 'enerzijds die van de liefde tot God die door zijn genade ons roept en redt en leidt – en anderzijds die van de eerbied tot het Heilige, die ons Zijn gebod dagelijks meegeeft op de weg' (p. 16). Gehoorzaamheid is daarin het belangrijkste. Dat is echter niet in de eerste plaats een naleven van ge- en verboden. In feite is gehoorzamen 'een gehoor geven aan', en dat houdt weer verband met de erkenning van het gezag dat eraan ten grondslag ligt. Gods wet is absoluut, maar wel geworteld in de liefde en relaties. Zonder de genade van Christus en de leiding van Gods geest is die wet dodelijk (p. 20-23). Al te gemakkelijk wordt in de opvoeding Gods wet er vaak op een liefdeloze manier bij gehaald. Waterink gebruikt diverse voorbeelden om de strekking ervan duidelijk te maken. Pietje steelt herhaaldelijk snoep en moeder houdt hem voor dat God zegt 'Gij zult niet stelen'. God wordt daarmee geplaatst aan de kant van de opvoeder tegenover het kind en dat gaat in tegen de geest van Gods wet. Moe-

der schiet zo in twee dingen tekort. 'In de eerste plaats in begrip voor wat het gebod eigenlijk is, namelijk een uiting van de liefde van God. En in de tweede plaats in liefde tot haar kind omdat zij zich niet afvraagt: hoe komt het, dat het kind dat doet, en wat zit daarachter?' Is Pietje van jongs af aan te veel snoep gewend en is daaronder korte tijd geleden een streep gezet? Krijgt hij te eenzijdig voedsel? Is hij ja-loers op een vriendje? Daarom moeten ouders nooit spreken over geboden van God zonder Christus' verzoening en genade te noemen en zonder te laten doorklinken dat alle mensen, ook ouders, steeds weer vergeving nodig hebben en dat God je ondanks alles toch lief heeft. Zulke geloofsoverdracht is alleen mogelijk als ouders zelf dagelijks in gemeenschap met Christus leven. 'Kinderen voelen zo gauw of iets, dat de ouders zeggen, echt doorleeft is of niet. Het is zo nodig, dat zij juist ook op dit terrein in open contact staan met vader en moeder. Vooral wanneer zij zo boven de acht, negen jaar komen, beginnen zij heel goed te zien, dat vader en moeder ook geen volmaakte mensen zijn.' (p. 34)

VAKBLAD VOOR MOEDERS

De opvoeding is van levensbelang voor kinderen en de moeder heeft daarin een spilfunctie. Dat was de drijfveer van Waterink tot de uitgave van het maandblad *Moeder: Het 'vakblad' voor moeders* (1934-1961). Het bevatte verhalen, patronen voor dames- en kinderkleding, recepten en artikelen over medische zaken, opvoeding, muziek, beroepen, sport en onderwijs. Het bevatte ook een correspondentierubriek, met brieven van ouders en de antwoorden van Waterink. Daaruit is af te lezen met welke opvoedingsproblemen

ouders te kampen hadden: bedplassen, angstige kinderen, liegen, leerachterstanden, pesten en nagelbijten. Deels zijn deze problemen ook gedateerd. Talloze ouders kwamen met het zenuwachtige kind op de proppen en als zij dat zelf niet deden werd door Waterink dat label er wel opgeplakt. Soms hanteert hij de bijbehorende termen uit psychologische en pedagogische bronnen, namelijk 'neurasthenie' of 'psychasthenie', een verschijnsel dat na 1900 lange tijd als een serieus ziekteverschijnsel werd beschouwd.

Opmerkelijk in de antwoorden is Waterinks respectvolle benadering van ouders en kinderen. Hij vraagt steeds weer aandacht voor het denken van het kind, waarvoor ouders oog moeten hebben, maar aan de andere kant gaat hij ook naast ouders staan. Onder het kopje 'Een zeer merkwaardig geval' schrijft een moeder dat haar negenjarig zoontje haast elke avond een nachtmerrie heeft, dan vreselijk onrustig is en in paniek is. Dokters hebben koude afwassingen, vroeg naar bed gaan en zenuwdrankjes voorgeschreven, maar dat helpt allemaal niet. Waterink begint met te beamen dat het een uitermate moeilijk geval is. Het kan een neurotische spanning zijn, maar ook iets heel anders. Er moet in ieder geval iets gedaan worden. Hij raadt aan het kind heel rustig te houden en conflicten te vermijden. De ouders verwijst hij door naar zijn eigen Paedologisch Instituut, omdat hij vreest dat een uitvoerige behandeling nodig is.

In zijn adviezen pleit hij steeds voor oprechtheid naar kinderen toe. In jaargang 1952 behandelt hij enkele brieven van moeders die zitten met het probleem van onhandelbare kinderen als er bezoek is. Hij keurt daarin onoprechtheid van moeder af, die plotseling kinderen aan andere regels houdt om de precieze tante of de kritische

dominee tevreden te stellen. Geen wonder dat kinderen dan onhandelbaar worden. Daarop krijgt hij kritiek van een inzender van wie hij de brief in zijn geheel opneemt onder het kopje ‘interessante discussie’. Zij verdedigt de opvatting dat als er gasten zijn, van kinderen gevraagd mag worden dat ze zich dan aanpassen. Dan blijkt ook dat andere ouders hebben gereageerd. Met het antwoord dat hij geeft, hoopt hij alle critici tevreden te stellen: het ging hem niet in de eerste plaats om het afwijzen van speciale regels als er gasten zijn, maar om de ‘veinzerij’ van moeders waartegen hij wilde waarschuwen: de schijn ophouden, terwijl kinderen dat doorhebben en er doorheen prikken (en het ouders dan moeilijk maken).

SPIRITUALITEIT

Gedurende Waterinks werkzame leven vierde de verzuiling hoogtij en dat is de oorsprong van de pedagogiek van de jaren voor en net na de Tweede Wereldoorlog. Elke zuil kreeg zijn eigen pedagoog en pedagogiek. De gereformeerden hadden Waterink. Zowel in zijn theoretisch als in zijn praktische boekwerken is de spirituele dimensie aanwezig. Allereerst in zijn typering van de ouder als een plaatsvervanger van God, die geleid door Gods Geest en vanwege de natuurlijke liefdeband met het kind, Gods liefde weerspiegelt. Ten tweede is duidelijk dat Waterink een holistische mens- en wereldvisie hanteert als een ideaalbeeld, een beeld dat echter verstoord is door de zondeval die een breuk tussen God en mens betekende. Aan beide aspecten probeert hij steeds weer recht te doen door genade en verzoening als brug tussen beide te benadrukken. Daarmee staat hij in de traditie van Calvijn zelf, die voor het juist

verstaan van God het onlosmakelijk verband tussen God als Schepper, Christus als Verlosser en de Geest als Heiligmaker en Inspirator centraal stelde. Het geleefde en beleefde geloof van de opvoeders is van groot belang in de godsdienstige opvoeding van de kinderen. Waterink zou het de Heidelberger Catechismus moeiteloos kunnen nazeggen: echt geloof is meer dan het voor waar houden met het verstand, het is een vast vertrouwen dat de Geest in mijn hart werkt, waardoor ook mij redding is geschonken. Ook de alledaagse dingen in het leven van een kind dienen in de opvoeding, aldus Waterink, serieus aandacht te krijgen. Opvoeding zouden we in de lijn van Waterink kunnen typeren als hulp ter heiligmaking, ondersteuning op de weg naar een vroom leven.

Daarnaast klinkt er in zijn geschriften een zeker opvoedingsoptimisme door: ouders kunnen het kind maken en breken. In de verheven rol die hij aan de moeder toekent is onmiskenbaar de romantisch optimistische kijk op het kind van Ellen Key aanwezig, die in 1900 de twintigste eeuw uitriep tot de eeuw van het kind. Dat optimisme is bij Waterink echter, anders dan bij Key, gebaseerd op een rotsvast geloofsvertrouwen. De Geest van God, doorwerkend in die van ouders, is allesbepalend voor de godsdienstige vorming van kinderen. Daarbij gaat het niet in de eerste plaats om kerkelijke dogma's of een vast omlijnde theologie, maar juist om een bepaalde geestesgesteldheid, een manier van staan in de wereld: een aangeraakt worden door Gods Geest. Vertrouwen, wederzijds respect, het samen (ouders en kinderen) zich afhankelijk voelen van God zijn de basisingrediënten voor goed ouderschap. De doorleefde verhouding tussen God en de mens, bij ouders als noodzakelijk aanwezig geacht, biedt de enige voedingsbo-

dem voor goed ouderschap. Daarnaast heeft hij veel oog voor de kinderlijke spiritualiteit en de gevoeligheid van kinderen daarvoor. Het kind is nog open voor het niet definieerbare en uiterst beïnvloedbaar. Het opgroeien is een proces van losmaking van de moeder, waarin de oerbehoefte van het kind naar veiligheid en geborgenheid, wordt omgezet in een verlangen naar God en waarin het gebed een centrale plaats heeft. Opmerkelijk is ook dat hij de relatie tussen moeder en kind zo onmiskenbaar typeert als de basis voor een groeiende relatie tussen God en kind. De liefdesband tussen beiden is een eerste stap in het ontwikkelen van een liefdesband tussen het opgroeiende kind en God.

We kunnen concluderen dat Waterinks spiritualiteit, die in zijn theoretische geschriften en in zijn adviezen naar voren komt, verrassend genoeg in de beste tradities van de calvinistische spiritualiteit

staat. Tegelijkertijd belichaamde en implieerde zij een krachtig geluid tegen het overheersende steriel dogmatische en beknepen moralisme van veel van zijn tijdgenoten. Tijdgenoten, bij wie met de voltooiing van de emancipatie van de gereformeerden vaak het geestelijk vuur ontbrak.

Literatuur

Agnes Amelink, *De gereformeerden*. Amsterdam 2001.

Kick Bras, *Vuur en ijzer. Elementen van calvinistische spiritualiteit*. Kampen 1996.

Johan C. Sturm (red.), *Leven en werk van prof. dr. Jan Waterink, een Nederlandse pedagoog, psycholoog en theoloog*. Kampen 1991.

Kees Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen/Gent 2000.

Bart Voorsluis

Er was eens een vrouw die, opgevoed in een streng gereformeerd milieu, op latere leeftijd grote psychische problemen ontdekte die zij zelf op haar religieuze achtergrond terugvoerde. Haar echtgenoot, uit dezelfde kring afkomstig, zocht samen met haar daarvoor therapeutische hulp. Een schier eindeloze zoektocht volgde. Hun ervaring was dat voor de werkelijke aard van die problemen geen oor was bij de bestaande psychotherapie. Bij de geconsulteerde psychotherapeuten bleek vaak de kennis van en vertrouwdheid met religieuze achtergronden te ontbreken. Maar ook indien die kennis wel aanwezig was, was men sterk geneigd om de religieuze factoren te herleiden tot psychologische, zoals een autoriteitsconflict. De cliënten voelden zich niet serieus genomen. Uiteindelijk vonden ze baat bij een therapeut die uit hetzelfde milieu afkomstig was en wel begrip toonde voor de religieuze dimensie van de problematiek.

EEN NIEUW PROBLEEM

Onlangs verscheen een opmerkelijk boek van de theologe en psychotherapeute Agneta Schreurs, voormalig staflid van het Bezinningscentrum, over dit moeilijke en zelden behandelde onderwerp. Het is een interessant, uitdagend en moedig boek, dat een kwestie behandelt die niet alleen voor de psychotherapie van belang is maar ook relevant is voor religie en spiritualiteit.

Een situatie als de bovengenoemde zal

zich ongetwijfeld nog steeds voordoen. Toch is er verandering op til, zegt de auteur. Aandacht voor spirituele factoren in de psychotherapie is niet langer *not done*. Met name in de theorievorming wint de spirituele dimensie aan relevantie en neemt de behoefte aan kennis ervan toe. Die kennis ontbreekt echter. In die lacune wil het boek voorzien, door de verhouding tussen psychotherapie en spiritualiteit te verhelderen en in kaart te brengen. Dat gebeurt door een omvattende beschouwing, waarin theoretische overwegingen zoveel mogelijk worden gekoppeld aan zgn. 'vignettes', korte indringende kennismakingen met een geval. Theorie en praktijk worden door dit va-et-vient op zinvolle wijze met elkaar in verband gebracht. Toch is deze publicatie geen doe-boek te noemen, de teneur is overwegend theoretisch-analyserend. En last but not least bevat *Psychotherapie en Spiritualiteit* een verrassende claim.

DE BEOOGDE LEZER

Daarmee is de bedoeling van het boek aangegeven. Het is bestemd voor een beroepsgroep, die, veelal vagelijk het belang van spiritualiteit voor de therapie beseffend, er toch niet zo goed mee uit de voeten kan. Cliënten komen met hun spiritualiteit voor de dag en therapeuten reageren ongemakkelijk, vanwege hun eigen agnostische achtergrond. Bij tijd en wijle onderbreekt Agneta Schreurs haar betoog door zich rechtstreeks tot deze beoogde lezer te wen-

den: wat zou u, als therapeut, onder die omstandigheden doen? Dat houdt in dat de therapeut ook zelf, meer dan anders, in de therapie wordt betrokken. De vignettes spelen in dat beroep op zelfwerkzaamheid een sleutelrol. De beroepsgroep is overigens niet het enige adres, het boek is er ook voor de cliënten. Maar het is niet voor iedereen geschreven.

Een restrictie geldt ook inhoudelijk. In het boek wordt de verhouding psychotherapie – spiritualiteit beperkt tot een bepaald type therapie, de groepsanalyse, en tot die vorm van spiritualiteit die de hoofdstroom van het christelijk Europees denken uitmaakt, theïsme. De beperking kost de auteur zichtbaar moeite. Niettemin is die om voor de hand liggende redenen noodzakelijk. Hierin wil ze echter niet de uitsluiting laten werken. Daarom richt ze zich op structuren en verbanden die algemeen geldig zijn. Op deze wijze zou een universele geldigheid bereikt kunnen worden.

Ik ben geen lezer in de zin van het boek en zou me dus niet aangesproken moeten voelen. Toch wil ik, nauwelijks steunend op kennis van de psychotherapie, een leeservaring verwoorden en, heel voorzichtig, zelf een paar vragen stellen.

Ik meen daartoe gerechtigd te zijn, vooral vanwege de aanpak die Agneta Schreurs heeft gekozen: een omvattende behandeling van het grensgebied tussen psychotherapie en spiritualiteit. In dit bestek wordt een groot aantal onderwerpen aangesneden en een omvangrijk gebied bestreken. Naast dat van de psychotherapie, zowel in methodisch als theoretisch opzicht, uitgebreide beschouwingen over spiritualiteit, wijsgerig-antropologische thesen over het Ware Zelf, kritiek op de westerse cultuur en haar seculiere karakter, taalfilosofische beschouwingen over aard en functie van de metafoor, een theorie

over illuminatieve kennis, en niet te vergeten, theologische overwegingen en een theorie van de intersubjectiviteit. En dit alles in een zodanig verband gebracht dat niet alleen een rijkdom van onderwerpen en inzichten maar voren komt, maar ook de samenhang wordt aangegeven en verantwoord.

De auteur schrijft ergens dat therapeuten met een niet meer dan gemiddelde kennis van spiritualiteit het betoog wel kunnen volgen. Dit lijkt me een overschatting van de beoogde lezer. Het zou me niet verbazen als vooral therapeuten zich hier op terra incognita wanen. Die hoeven zich niet verwaald te voelen. De rijkdom ervan is overweldigend, maar de betrouwbaarheid en gastvrijheid van de gids wegen daartegen op.

METAFOREN, BEWUST EN ONDERGRONDS

Een probleem dat wezenlijk is voor het thema van het boek, is de onderliggende discrepantie tussen spirituele en moderne gesecculariseerde ervaringswijzen in onze cultuur. In een samenleving bepaalt de plausibiliteitsstructuur (een term van Peter Berger) wat geloofwaardig is en het religieuze perspectief is niet meer plausibel. In de moderne tijd gaat het schorten aan beleving van de werkelijkheid als eenheid, er treedt vervreemding op tussen spiritualiteit en theologisch denken en de religieuze taal raakt verarmd. Het resultaat is wat Agneta Schreurs 'geïnternaliseerd cultureel atheïsme' noemt. Dat alles heeft geleid tot de problematische situatie waarin de hedendaagse mens verkeert. De breuk heeft grote invloed uitgeoefend, ze is van vitaal belang om onze spiritualiteit te begrijpen en dientengevolge relevant voor het thera-

peutisch proces. Om het belang ervan te verdisconteren gebruikt de auteur het begrip ‘oermatrix’ (ontleend aan de groepsanalyse), een structuur die, wortelend in de cultuur en kenmerkend daarvoor, invloed heeft op psychische processen. Die oermatrix werkt door in een notie die van levensbelang is voor de therapie: *metafoor* (een van de dragende begrippen van het boek). Kernmetaforen zijn zeer relevant voor de psychotherapie. Mensen vertellen meestal niet over zichzelf, maar gebruiken een vergelijking waarin ze hun leven treffend willen samenvatten. Ze spreken in metaforen en de therapeut dient deze te interpreteren.

Metaforen zijn volgens de auteur in het westerse bewustzijn geworteld en daarom functioneren ze ook als structurerende principes van therapeutische interactie en individuele processen. Twee soorten metaforen onderscheidt ze, culturele kernmetaforen en spirituele kernmetaforen. Op cultureel niveau zijn metaforen werkzaam zoals gelijkenis, oorzakelijkheid, context of familiesysteem en organisme. Het zijn conceptuele schema’s die dienen om wat wij ervaren en beleven in samenhang te brengen en te interpreteren. Als zodanig zijn ze neutraal, maar ze kunnen ook tot misbruik leiden. Ze kunnen verabsoluteerd worden tot een ideologisch concept dat vervolgens in de therapie ernstige hinderenissen kan opwerpen.

Iets dergelijks speelt ook een rol op het gebied van de spiritualiteit. Hier fungeren metaforen als uitdrukkingmiddelen om betekenis te geven aan het spirituele streven van mensen. Voorbeelden zijn: het leven als een liefdesverhaal, als een leer-schouwer, een louteringsproces, een rechtsgeding. Veel van die metaforen zijn, met name in het Westen, ontleend aan religieuze teksten. Een psychotherapeut die

zijn cliënten serieus wil nemen, moet ervoor waken om het type denken dat hier aan de betekenisgeving ten grondslag ligt, te diskwalificeren als irrationeel of subjectief, zoals vaak genoeg gebeurt (bij voorbeeld in het genoemde geval). Niettemin is ook hier ontsporing mogelijk. Teksten uit religieuze tradities, zoals de bijbel, worden dan losgemaakt uit hun verband en op zichzelf gesteld. Dat gebeurt onder invloed van een bepaalde exegese of theologie en als iemand zich die eigen heeft gemaakt, is hij geneigd om zijn leven in die termen te zien. Dat kan behoorlijk ontsporen.

De kwestie van de metaforen wordt nog gecompliceerder doordat spirituele kernmetaforen ‘ondergronds’ kunnen gaan, maar toch invloed blijven uitoefenen. Dat is het geval in de moderne cultuur waarin ze worden gebruikt zonder dat de context nog wordt beseft en de concrete situatie waarheen de metafoor verwijst, ontbreekt. Ook hier schuilen gevaren voor de therapie. De metaforenstructuur fungeert als een soort grammatica voor ervaringen. Je hebt weet van een grammaticale structuur, toch is kennis erover niet nodig om te kunnen spreken. Zo fungeren ook metaforen: begrijpen wat je ervaringen betekenen en je leven inhoudt. Weet hebben van is echter onvoldoende in het geval van de therapie. Daarin wil je juist weten op welke wijze je je ervaringen moet duiden en of de metaforen kloppen.

SPIRITUALITEIT ALS EXISTENTIEEL EN COGNITIEF PROCES

Na de interpretatiekwestie komen in een belangrijk hoofdstuk over de voornaamste aspecten van spiritualiteit de existentiële factoren aan bod. De spirituele dimensie betekent erkenning van deze factoren, een

besef van verantwoordelijkheid, van sterfelijkheid en geworpenheid in het bestaan. De auteur haalt Victor Frankl aan, een psychotherapeut die ontdekte dat degene die zich dit realiseerden, beter in staat waren om met de ingrijpende ervaringen van het kamp om te gaan. In dit verband krijgt het begrip 'spirituele bewustwording' zijn relevantie, al was het alleen maar omdat de doeleinden van de therapie en die van spiritualiteit hier parallel lopen - wat niet altijd het geval is. De mens zoekt in beide naar wat Agneta Schreurs noemt, zijn 'Ware Zelf', een existentieel bewustzijn als trouw aan je wezenlijke identiteit. Ze gaat ervan uit dat iedereen een existentiële kern heeft, een *Ik ben-ervaring*. Hier wordt duidelijk dat de auteur een zogeheten klassiek persoonsbegrip hanteert en weinig op heeft met de acceptatie van het verbrokkelde zelf waarvan het postmodernisme uitgaat.

Het ontdekken van dit Ware Zelf is een moeizaam proces omdat het nauwelijks toegankelijk is. Iemand kan echter worden geholpen in zijn bewustwording, bij voorbeeld door het lezen van grote literatuur waarin vergelijkbare processen een rol spelen. De therapeut kan bovendien bij de opdelving van dit Ware Zelf al behulpzaam zijn in een voortherapeutische fase. Vooraf aan de eigenlijke diagnose, vast onderdeel van een psychotherapeutische behandeling, dient namelijk een fijnzinnige sondering plaats te vinden, niet uitsluitend intellectueel maar ook intuïtief, naar het authentiek besef dat de cliënt van zijn existentieel bewustzijn heeft en van de weerstanden en twijfels die hij heeft. De auteur duidt het vermogen hiertoe aan als 'spiritual discernment'. Als dit besef ontbreekt, wordt de eigenlijke therapie een schier onmogelijke taak. In deze bekwaamheid toont zich het belang van de spirituele dimensie voor de psychotherapie. Het meest spannende deel

van het boek, zowel in het betoog als ook inhoudelijk, is het deel over relaties. Hier komt een verrassend aspect van spiritualiteit naar voren dat veelal onderbelicht blijft. Spiritualiteit is niet allen zelfkennis, maar ook kennis van de Ander. En deze cognitieve factor, zegt de auteur, werkt door in de therapie.

DE REËLE RELATIE

Het relationele is wellicht het meest invloedrijke gevolg van de introductie van de spirituele dimensie. Hier openbaart zich met name de mogelijke discrepantie tussen de gebruikelijke therapeutische aanpak en de spirituele doelstellingen waarop al eerder werd gezinspeeld. In de eerste plaats door het serieus nemen van in de therapie ongebruikelijke begrippen als zonde, schuld, verzoening en vergeving. Maar ook doordat hier de categorie van de afhankelijkheid van de Ander (en de bereidheid om steeds afhankelijker te worden) wordt ingevoerd. Beide concepten staan haaks op wat in een therapie gebruikelijk is. Zonde en schuld worden daar veelal weggeredeneerd als de eisen van een dominant Super-ego. En afhankelijkheid is juist iets wat de meeste therapieën willen tegengaan, het gaat er voor de cliënt immers om, zo zelfstandig mogelijk te worden.

We betreden hier een moeilijk terrein, beseft de auteur. Immers, er bestaan heel verschillende soorten relaties en het is van het hoogste belang goed te onderscheiden tussen onpersoonlijke, manipulatieve en persoonlijke, voedende relaties. Behalve deze onderscheidingen is nog iets anders van groot gewicht. Er worden eisen gesteld aan de therapeut, hij is in het geding. De therapeut dient te beschikken over een theorie waarin het relationele een plaats

kan krijgen. Die theorie is onlangs ontwikkeld, het is de zgn. objectrelatietheorie. Ze biedt een geavanceerd conceptueel kader voor de beschrijving van de representatie van een persoonlijke God. Dat kan een hulpmiddel zijn, maar het is volgens Agneta Schreurs niet voldoende en uiteindelijk misleidend. Toereikend is het voor researchdoeleinden, waarin van de realiteit van die relatie kan worden geabstraheerd. Maar therapeutisch gesproken is de objectrelatietheorie uiterst bezwaarlijk en wel om twee redenen. De vooronderstelling is dat de relatie met de Ander uitsluitend berust op mentale representatie en die is in strijd met de inhoud van religie en levensbeschouwing. Bovendien wordt hiermee de reële verhouding tot God (als intersubjectieve relatie) systematisch buiten beeld gehouden. God is geen subjectieve ervaring of mentale voorstelling, de veronderstelling is dat Hij werkelijk bestaat..

Als ik de auteur goed begrijp, is dit geen uitspraak vanuit de eigen overtuiging of het eigen geloof, maar een positiebepaling die noodzakelijk is om aan de realiteit van de ervaring van de cliënt recht te doen. Het is, om zo te zeggen, een noodzakelijke voorwaarde daartoe en als zodanig een methodische richtlijn voor de therapie. De integratie van de spirituele dimensie in de psychotherapie heeft dit als gevolg.

EEN VEELBETEKENEND 'EN'

Wat ze onder psychotherapie verstaat, maakt de auteur duidelijk. Evenmin maakt ze een geheim van haar opvatting van spiritualiteit, onderscheiden van religie waarin het meer institutioneel-ritueel naar voren komt. In die opvatting van spiritualiteit waarin aansluiting wordt gezocht bij de

Westerse traditie, blijkt affiniteit met bepaalde vormen van psychotherapie. Het bredere veld van wat 'spirituele begeleiding' wordt genoemd is in die traditie werkzaam geweest. Het gaat om de persoonlijke ontwikkeling als een proces van zelfwording, waarin elementen een rol spelen die in de latere methoden van psychotherapie vergeten zijn of bewust (methodisch dan wel inhoudelijk) zijn veronachtzaamd. Historisch gesproken is de notie 'spirituele begeleiding' te beschouwen als een voorloper van de psychotherapie. Die traditie heeft aan kracht verloren en nieuw is dat niet de priester of predikant te hulp wordt geroepen, maar de psychotherapeut. Voor de psychotherapie betekent dit niet dat we moeten teruggaan naar voor de introductie van de therapeutische methode. Agneta Schreurs bevestigt de waarde en identiteit van haar vak. Wat is dan de inhoud van het 'en' in de hoofdtitel?

De ondertitel geeft aan dat het gaat om integratie van de spirituele dimensie in de psychotherapie. Spiritualiteit en psychotherapie hebben raakvlakken en dat randgebied wordt in het boek onderzocht. Spiritualiteit mag dan verwant zijn met de psychotherapeutische benadering, er bestaat niet een onderscheiden 'spirituele psychotherapeutische methode'. En hoewel een psychisch probleem een spirituele dimensie kan hebben, is niet elk therapeutisch probleem als zodanig een spiritueel probleem. Maar hier zit ook een moeilijkheid. De weg waarlangs de spirituele dimensie in de therapie wordt geïntroduceerd is in eerste instantie de benoeming van de cliënt zelf, die hulp zoekt voor zijn problemen die hij als religieus of spiritueel identificeert. Daarnaast echter houdt de auteur nadrukkelijk een andere mogelijkheid open, een nog niet herkende of ontdekte spiritualiteit, aangeduid als 'spiritualiteit in

ballingschap'. En die kwestie hangt zelf samen met een levensgroot cultureel probleem. Niet alleen de psychotherapeut kan in zijn benaderingswijze de spirituele dimensie verdonkeremanen. De dominante samenleving en cultuur zijn daartoe evenzeer in staat, met als resultaat dat spiritualiteit van een psychisch lijden aan het oog van de cliënt zelf wordt onttrokken. De therapeut dient hem te helpen met het op het spoor komen van die spiritualiteit. De vraag blijft dan wel of de cliënt zich nog herkent in zijn klacht als spiritueel probleem.

Bepaalde vormen van therapie lenen zich beter voor integratie lenen dan andere. De keuze van de groepsanalyse sluit beter aan bij spirituele intenties dan bijvoorbeeld de psychoanalyse omdat groepstherapie nadrukkelijk de sociale en culturele context van het therapeutisch proces verdisconteert. Ze biedt als het ware de mogelijkheid de 'forgotten factors' van de spiritualiteit te herkennen en vruchtbaar te maken voor de therapiesituatie.

En dat leidt tot de vraag welke invloed de introductie van de spirituele dimensie in de psychotherapie heeft op de therapeutische aanpak. Therapie en spiritualiteit zijn onderscheiden gebieden en de groeps-therapeutische methode heeft een eigen

status. Wordt dan door de introductie van spiritualiteit een transformatie, mogelijk zelfs een revolutie, van de therapeutische aanpak bewerkstelligd? Aanwijzingen daarvoor liggen in een begrip als 'spiritual discernment'. Maar een veel krachtiger indicatie is vervat in de vooronderstelling dat het in de spirituele relatie gaat om een reële relatie. Wat betekent dat? Bevat die veronderstelling een claim op werkelijkheid, die uitgaat boven de therapeutische situatie? Dat zou ik problematisch vinden. Ik kan begrijpen dat die claim wordt gelegd om wegverklaring van de reële ervaringen van de cliënt tegen te gaan. Maar ik vermag niet in te zien waarom die claim noodzakelijk is.

Deze vragen doen niets af aan de waarde van het boek. *Psychotherapie en Spiritualiteit* behandelt een belangrijk probleem, biedt een schat aan informatie en zet je aan het denken. En dat is een grote verdienste. Het verschijnt terecht binnenkort ook in een Engelse editie.

Agneta Schreurs, *Psychotherapie en Spiritualiteit. Integratie van de spirituele dimensie in de therapeutische praktijk*. Assen: Koninklijke Van Gorcum BV, 2001, 296 p., ISBN 90 232 3647 5. 35,00 Euro.

Individualisme, individualisering: begrippen die nogal eens tot verhitte discussies leiden, vooral omdat ze in het gebruik nogal eens zo vaag zijn dat ieder er het zijne of hare van denkt. Waar de één deze begrippen met de weg naar vrijheid associeert, ziet de ander er het begin van de afbraak van maatschappelijke samenhang in, terwijl weer een ander zo moe wordt van dergelijke discussies, dat hij of zij ze liever niet meer wil gebruiken. Maar vaak gebruikte begrippen blijken ook vaak onmisbaar te zijn, noodzakelijk om ingrijpende werkelijkheden samen te vatten. Als, en dit is cruciaal, hun inhoud maar duidelijk omschreven wordt. Dat laatste is de centrale claim in de bundel *The Many Faces of Individualism*.

Het boek opent met een inleiding waarin *Albert W. Musschenga* een aantal centrale begrippen rond de wortel 'individu' omschrijft. Belangrijk is het inzicht dat individualisering een onderhuids maatschappelijk proces aanduidt dat niet noodzakelijkerwijs de ideologie van 'ieder voor zich' hoeft te betekenen. Belangrijk is ook de erkenning dat, waar individualisme soms die verwerpelijke ideologie van 'ieder voor zich' betekent, individualisme ook de terechte verdediging van de waarden van individualiteit kan en moet zijn.

Dan volgen vijf delen. In het eerste deel wordt de realiteitswaarde van de centrale begrippen onderzocht. Godsdienstsocioloog *Loek Halman* haalt de gedachte onderuit dat in Europese landen de ideologie van het 'ieder voor zich' prevaleert, terwijl zijn Belgische collega *Karel Dobbe-*

laere laat zien dat het proces van maatschappelijke individualisering zich op meerdere niveaus afspeelt.

In het tweede deel worden de te verdedigen waarden van individualiteit onderzocht in hun betekenis voor onze visie op de politiek. De Amerikaanse filosoof *Eric Mack* blijkt daarbij een radicale vertegenwoordiger van een 'liberal' visie te zijn, terwijl de Nederlandse politieke filosoof *Bert van den Brink* een genuanceerde, want een eigen grenzen erkennende visie op het 'liberal' ideaal ontwikkelt.

In het derde deel staat de vraag centraal in welke zin er in moderne, westerse samenlevingen sprake is van processen van desintegratie dan wel van processen van integratie. De Belgische sociale wetenschappers *Rudi Laermans* en *Gert Verschragen* belichten de nuchtere, pessimistische visie van de Duitse socioloog *Niklas Luhmann*, terwijl de sociale filosoof *Veit Bader* diens visie bestrijdt en een duidelijk moreel-politiek geïnspireerde visie op de moderne samenleving ontvouwt. De Duitse socioloog *Wolfgang Heitmeyer* laat in dit deel zien hoe het nieuwe kapitalisme geen antwoord heeft op toenemende jeugdcriminaliteit in Duitsland, ja die zelfs bevordert.

In het vierde deel behandelen twee auteurs de sociale werkelijkheid die bij een individualiserende samenleving past, de Civil Society. Beide auteurs, de Amerikaanse rechtssocioloog *Philip Selznick* en de Britse theoloog *Andrew Shanks*, bespreken de vraag hoe de Civil Society werkelijk 'Civil' kan blijven.

Het vijfde deel handelt over de zoektocht naar identiteit in een individualiserende samenleving. Twee van de drie bijdragen beginnen met de persoonlijke identiteit. De Duitse sociologe *Gertrud Nunner-Winkler* concentreert zich op de noodzaak voor individuen van binding aan idealen, psychologe *Naomi Ellemers* schrijft over de betekenis van groepsnormen voor de persoonlijke identiteit. De Britse socioloog *Kieran Flanagan* tenslotte bespreekt de moeilijkheden en kansen die

er zijn voor de vorming van identiteit in een postmoderne samenleving.

Al met al een geleerd, vaak toch toegankelijk boek, onmisbaar voor ieder die zelf aan het werk wil met begrip en de werkelijkheid van de individualisering.

Anton van Harskamp/Albert W. Musschenga (eds.), *The Many Faces of Individualism* (Morality and the Meaning of Life 12), VI-282p, Leuven: Peeters 2001, ISBN 90-429-0954-4. 40,00 Euro.

Wim Haan

Wie contact opneemt met een klooster om te informeren naar de mogelijkheid van een kort verblijf wordt steeds vaker geconfronteerd met lange wachttijden. Er is veel belangstelling voor een bezoek aan en kortstondig verblijf in een kloostergemeenschap.

Dat hoeft niet echt te verbazen. In een wereld van hectiek, drukte en verplichtingen, functioneren de kloosters als een oase van rust. De confrontatie met een compleet ander levensritme wordt door veel mensen als een weldaad voor lijf en geest ervaren. In een klooster wordt de stilte gekoesterd. Een stilte die het mogelijk maakt om een rustpunt te vinden, een rustpunt binnen de sobere kloostergebouwen, maar ook een rustpunt binnen jezelf.

Rond het jaar 500 heeft Benedictus een 'regel' ontworpen voor het kloosterleven. De regel handelt over de structuur van het klooster, verantwoordelijkheden en verplichtingen van kloosterlingen en allerlei details van de levenswijze van de monniken. Binnen de regel wordt ook de 'gastvrijheid' als belangrijke component van het kloosterleven beschreven. Om die reden hebben alle (contemplatieve) kloostergemeenschappen een gastenverblijf, waar het mogelijk is om voor enige dagen te gast te zijn en het ritme van het kloosterleven, met de monniken en monialen te volgen. Bij Uitgeverij Balans is in 2000 een boekje verschenen onder de titel 'Stilte Atlas van Nederland'. Er staan meer dan 100 plaatsen in beschreven om tot rust te komen. Veel van die plaatsen zijn gekoppeld aan kloostergemeenschappen.

Eigenlijk is het vreemd. Binnen het kloosterdom doet zich (zeker in het Westen) een steeds grotere vergrijzing voor. Veel kloosters moeten de deuren sluiten omdat er eenvoudigweg onvoldoende monniken of monialen zijn om de gemeenschap te dragen. Dat is eigenlijk vreemd, tenminste als je dat afzet tegen de toenemende behoefte van mensen om deelgenoot te worden van het monnikenleven van stilte, gebed en

werk. De eeuwenoude kloostertraditie laat overigens golfbewegingen zien. Golven van neergang en golven van vernieuwd elan.

Voor een paar dagen een klooster bezoeken is echt een ervaring apart. Vanaf het moment dat je de poort van het gastenverblijf passeert lijkt het alsof je in een andere wereld binnentreedt. Dat is een ervaring die ook alle deelnemers aan de kloosterverblijven die vanuit het universiteitspastoraat en bezinningscentrum van de VU worden georganiseerd. De afgelopen drie jaar is de trappistinnen-abdij Nazareth in het Noord-Belgische Brecht een vertrouwde plaats geworden voor de kloosterweekeinden. Voor zo'n weekeinde is er geen vastomlijnd programma. Belangrijk is dat iedereen op een individuele wijze die ervaring kan invullen. Voor elk van de gasten is er een individuele kamer. Vaste momenten waarop je elkaar ontmoet zijn in ieder geval de maaltijden, en indien men dat wenst de gebedsmomenten, zeven keer per dag, in de kloosterkerk die als het ware een 'buffer' vormt tussen het claustrum, het gesloten gedeelte van het klooster waar de zusters leven, en het gastenverblijf.

In oktober 2002 (het weekeinde van 18 – 20) wordt weer een kloosterweekeinde georganiseerd voor medewerkers van de VU. Nadere informatie kunt u aantreffen op de speciale webpagina van de kloosterweekends (www.bezinningscentrum.nl/klooster) of via de 'trappistenportal' op de website van het BC, waar u ook een aantal verhalen kunt vinden rond de trappisten en cisterciënzers en een aantal contemplatieve links naar websites rond het Cisterciënzers-kloosterideaal: www.bezinningscentrum.nl/links/special_links2.shtml