

Aandacht, werkelijke openheid voor de dingen, dieren en mensen om ons heen, dat zou het enige en hoogste doel van alle menselijke vorming moeten zijn. Die gedachte, prachtig verwoord door onder anderen Simone Weil, is essentieel voor het literaire en filosofische werk van de in 1999 overleden Iris Murdoch. *Mariëtte Willemsen*, verbonden aan de faculteit Wijsbegeerte van de VU, schrijft over die aandacht in het eerste essay van dit nummer.

Iris Murdoch komt ook voor in het essay van *Arko Oderwald*, medisch-ethicus aan de VU. Murdoch leed in de laatste jaren van haar leven aan de ziekte van Alzheimer. Haar man, John Bayley, schreef er twee boeken over. Oderwald vergelijkt ze met drie andere, literaire beschrijvingen van 'Alzheimer', die van J. Bernlef, Kees van Kooten en J.J. Voskuil: het raadsel hoe een Alzheimerpatiënt dezelfde persoon blijft én toch geheel anders wordt.

Over pijn en pijnbestrijding is in Nederland lange tijd weinig gesproken en weinig nagedacht. De laatste jaren komt daar gelukkig verandering in. *Wim de Jong*, oncologisch chirurg in ruste, geeft een heldere inleiding in verschillende aspecten van het raadsel 'pijn'.

Hoe schadelijk is eigenlijk religie? Over de psychische last die een orthodox-dogmatisch geloof kan opleggen, is al veel geschreven. Er is ook uit en te na geschreven en gepolemiseerd over de vraag hoe schadelijk zogenaamde 'secten' zijn. Maar deskundigen in Nederland, vindt publiciste *Aleid Schilder*, doen veel te luchtig over de schadelijke effecten van nieuw-religieuze bewegingen op individuen. In dit nummer legt ze uit waarom dat zo is.

Wie over 'het kwaad' wil denken en spreken, kan niet om Augustinus heen, ook niet om zijn gedachten over de verhouding van de bijbelse God tot 'het kwaad'. Maar niet zelden wordt Augustinus in dit verband er van beschuldigd dat hij het beeld schetst van een meedogenloze, amorele God. *Rudi te Velde*, hoogleeraar Middeleeuwse Wijsbegeerte aan de VU, geeft aan waarom dit een misvatting is.

De VU reikt binnenkort vier eredocoraten uit. In dit nummer worden deze vier bijzondere geleerden geïntroduceerd. Waarna tot slot van dit nummer de lezer kennis kan nemen van 'een keur' aan boeken en activiteiten, alle vanuit en rond het Bezinningscentrum van de VU.

IRIS MURDOCH EN DE MORAAAL VAN DE AANDACHT

Mariëtte Willemsen

*L'attention devrait être l'unique objet de
l'éducation.
Simone Weil*

Iris Murdoch (1919-1999) is in Nederland bekender om haar romans dan om haar wijsgerig werk. Dat is jammer, want haar filosofische geschriften zijn de moeite van het bestuderen waard. Vooral drie opstellen die zij rond 1965 schreef, bevatten inzichten die in het bijzonder voor wie geïnteresseerd is in ethiek van belang zijn. En wie graag echte, eigen gedachten leest, die niet al te zeer zijn ingegeven door de waan van de dag, kan zich met deze teksten eveneens gelukkig prijzen. Ik doel op de opstellen waarvan de titels al een indruk geven van Murdochs inzet: 'The Idea of Perfection', 'On "God" and "Good"' en 'The Sovereignty of Good over other concepts'. Murdoch gelooft in de idee van het Goede. Voor haar heeft het Goede realiteitswaarde, zoals het die ook voor de door Murdoch zeer bewonderde Plato heeft. Het Goede bestaat. En van dit Goede kunnen wij weet hebben. We leven in een onvolmaakte wereld, leiden een rommelig bestaan. Maar wie goed *kijkt*, wie *oplet*, ziet sporen van het volmaakte.

Kijken, opletten, is in Murdochs filosofie en ook in haar literaire werk beslissend. Haar oeuvre is te beschouwen als een pleidooi voor aandacht: 'attention' is een van Murdochs sleutelwoorden. Het Goede kan zich alleen maar manifesteren als de mens een aandachtige, 'attentieve' houding aanneemt. Deze opvatting werkt Murdoch uit in de genoemde opstellen, en verder in haar filosofische magnum opus *Metaphy-*

sics as a guide to morals, dat in 1992 verscheen. Ook in haar romans verdedigt Murdoch op een subtiele wijze deze visie: de goede personages zijn altijd weer diegenen die zich aandachtig opstellen. Over het algemeen zijn dit bijfiguren, gestalten die zich achter de schermen ophouden, als het ware in de schaduw van de hoofdpersoon.

Ik zal me in dit essay concentreren op Murdochs gedachten over 'attention'. Wat verstaat ze er precies onder? En waarom is aandachtig zijn in een moraalfilosofie als die van Murdoch zo belangrijk?

ZIEN

Murdoch gebruikt in haar filosofische en literaire teksten vaak visuele metaforen. Waar anderen wellicht een woord als 'begrijpen' of 'vatten' zouden hanteren, spreekt zij liever van 'zien' of 'kijken'. Het is niet voor niets dat zij de voorkeur geeft aan kijken boven aanraken. Zien veronderstelt een zekere afstand tussen de beschouwer en dat wat beschouwd wordt. Een dergelijke afstand is volgens Murdoch noodzakelijk om iets te kunnen waarnemen zoals het werkelijk is. Een gebrek aan distantie belemmert het zicht. Denk maar aan schreeuwende krantenkoppen: ze zijn niet goed leesbaar omdat ze zich opdringen, te dichtbij om gezien te worden.

Maar niet alleen de tegenstelling tussen zien en grijpen is hier aan de orde. Murdoch bedient zich ook om andere redenen

van een visuele wijze van spreken: zij werpt manieren van zeggen die volgens haar typerend zijn voor existentialistisch-behaviouristische denkers. Bij deze denkers – Murdoch noemt Jean Paul Sartre en de in onze tijd minder bekende Stuart Hampshire – staat het handelen centraal. De mens is volgens hen een actief wezen, een wezen dat veranderingen aanbrengt in de wereld. Het menselijk vermogen bij uitstek is in deze optiek de *wil*. Murdoch heeft bezwaren van diverse aard tegen het beeld van de mens als een handelend, door de wil gestuurd wezen. Mensen vallen voor haar niet samen met wat ze aan activiteiten ondernemen. Mensen zijn meer dan een optelsom van wat ze aan zichtbaar gedrag vertonen. En de wil is niet het vermogen dat de mens karakteriseert.

Murdoch wil een scheiding aanbrengen tussen wat we doen en wie we zijn. Ze geeft een uitvoerig voorbeeld om te illustreren om welke kwestie het hier gaat. Het is een wat ouderwets voorbeeld, omdat het gaat over moeilijkheden tussen een moeder en haar schoondochter en over slechtgemanierdheid, maar de kwestie wordt er wel goed door geïllustreerd. En bovendien introduceert Murdoch in het voorbeeld de notie waarom het mij hier begonnen is: ‘attention’.

Welnu, Murdoch stelt ons een moeder voor ogen die de vrouw met wie haar zoon getrouwd is niet mag. Deze antipathie heeft van doen met het feit dat de schoondochter ordinaire kleren draagt en grof in de mond is en ook verder geen al te aangename gewoontes heeft. De moeder laat echter niets merken van haar afkeer. Haar bezwaren tegen de schoondochter bestaan geheel en al in haar geest; niemand heeft er weet van. Dan schrijft Murdoch:

De moeder uit het voorbeeld is echter een intelligente vrouw die het goed meent, die in staat is tot zelfkritiek en die het vermogen heeft om be-

hoedzaam en rechtvaardig *aandacht* te geven aan een object waarmee ze geconfronteerd wordt. (‘The idea of perfection’, p. 17)

De cursivering is van Murdoch zelf. Ze brengt het woord *attention* zo extra onder de aandacht, zoals ze dat ook regelmatig doet in haar romans. In de roman *A word child*, om maar een van de 27 romans te noemen, wordt het werkwoord *zien* diverse malen gecursiveerd, telkens als het gaat om het soort aandachtige kijken dat hier aan de orde is. Murdoch beschrijft vervolgens hoe de moeder door werkelijk acht te slaan op de schoondochter ertoe kan komen haar mening te herzien. Wat ze eerst grof vond, vindt ze nu van een verfrissende eenvoud, wat ze eerst als luidruchtig ervoer, komt nu vrolijk op haar over, enzovoort. Murdoch benadrukt dat het gedrag van de schoondochter niet is veranderd. Er is alleen iets veranderd in de geest van de moeder: “The change is not in [the daughter’s] behaviour but in [the mother’s] mind.” Wij zouden zeggen: “ze is van mening veranderd”. In het Engels zou het veel treffender klinken: “she has changed her mind.” Al met al ziet de wereld van de gedragingen en de handelingen er van begin tot het eind van het voorbeeld hetzelfde uit: de schoondochter gedraagt zich als voorheen, de moeder eveneens. In een behaviouristisch-existentialistische visie is er eigenlijk niets gebeurd. Maar voor Murdoch heeft zich een grote verandering voltrokken, en wel een die door *attention* is aangedreven.

Murdoch zelf schrijft dat ze metaforen van ‘vision’ prefereert boven metaforen van ‘touch’ en ‘movement’. Waar het om gaat, dunkt me, is dat Murdoch niet houdt van ingrijpen. Ingrijpen, willens maar vaak niet wetens veranderingen aanbrengen in de werkelijkheid, gebeurt niet vanuit aandacht voor de objecten zelf, maar heeft de belangen van het subject zelf als motief.

Het subject dat ingrijpt, zet dingen in beweging niet omwille van die dingen maar omwille van zichzelf.

Murdochs filosofie van het zien behelst een keuze tegen de zelfzuchtige wil en voor de onbaatzuchtige aandacht. Haar filosofie spreekt zich wat dat betreft uit voor een contemplatief leven, in plaats van voor een actief bestaan..

AANDACHT

Voor de notie 'attention' is Murdoch schatplichtig aan Simone Weil. Op diverse plaatsen in haar werk spreekt Murdoch haar bewondering uit voor de gedachtenwereld van deze Franse mystica met wier werk ze in de jaren vijftig kennismaakt. In 1956 schrijft ze een recensie over de *Cahiers*, die dan juist in Engelse vertaling zijn verschenen. Halverwege deze recensie citeert Murdoch een zin van Weil die wel als een lijfspreuk van Murdoch zelf, of tenminste van de goede personages uit haar romans is te beschouwen:

We moeten aandacht opbrengen tot aan het punt dat we niet langer een keuze hebben. ('Knowing the void', p. 159)

Dit is een belangrijke oproep. De gedachte is, dat ons bij werkelijke en tot het einde toe volgehouden aandacht voor de dingen buiten onszelf uiteindelijk geen keuzemogelijkheden meer resten: wat we moeten doen wordt langzaam duidelijk en tenslotte onontkoombaar. Is in een existentialistische zienswijze als die van Sartre het *kies* primair, Weil meent dat *aandachtig* zijn voorafgaat aan het kiezen: we weten hoe we moeten handelen, en we hoeven dus niet meer te kiezen, als we ons maar geconcentreerd genoeg op de werkelijkheid richten.

In *Attente de Dieu*, in het Nederlands vertaald als *Wachten op God*, staat een in-

drukwekkende tekst waarin Weil aangeeft wat zij bedoelt met aandacht. Ze begint met te vertellen wat we er *niet* onder moeten verstaan:

Vaak verwacht men de aandacht met een soort spier-spanning. Wie tot zijn leerlingen zegt: 'nu moeten jullie eens goed opletten', constateert dat zij hun wenkbrauwen fronsen, hun adem inhouden en hun spieren spannen. Als men hun na twee minuten vraagt wááaraan zij hun aandacht geschonken hebben, blijven zij het antwoord schuldig. Zij hebben aan niets hun aandacht geschonken. Zij zijn in het geheel niet aandachtig geweest. Zij hebben slechts hun spieren gespannen. Dit soort van inspanning verbruikt men vaak bij het studeren. Daar men er moe van wordt, heeft men de indruk goed gestudeerd te hebben. Dat is een illusie. (*De gedachtenwereld van Simone Weil*, pp. 45-46)

Weil voegt hier nog aan toe dat we met hard studeren best uitstekende resultaten kunnen behalen, maar dat het niettemin nutteloos is. Tot werkelijke kennis komen we niet langs de weg van de inspanning. Hoe bereiken we zulke echte kennis dan wel? Hoe ziet de onvermoeide aandacht, de aandacht zonder gefronste wenkbrauwen eruit? Weil omschrijft het als volgt:

Hierin nu bestaat de aandacht: dat men zijn zoekend denken opheft om zich ter beschikking te houden, leeg en open voor de dingen, en om in zichzelf de verschillende reeds verworven zekerheden weliswaar in nabijheid te houden van het denken, maar toch op een lager niveau en zonder contact [...] Alle nonsens in vertalingen, alle absurditeiten bij de oplossing van wiskundige problemen, alle stijlfouten en alle gebrekkige uiteenzettingen in opstellen zijn hieraan te wijten: dat het denken zich overhaast heeft tevreden gesteld en zodoende te vroeg gevuld werd om nog voor de waarheid ter beschikking te zijn. De oorzaak is altijd, dat men zelf werkzaam heeft willen zijn; men heeft willen zoeken. [...] De kostbaarste waarden moeten niet worden gezocht, maar afgewacht. Want de mens kan hen niet uit eigen kracht vinden. Wanneer hij naar hen op zoek gaat, zal hij op valse waarden stoten, die hij niet als vals zal weten te herkennen. (Ibid., p. 47)

Deze tekst is voor mij verbonden met een bijzondere ervaring. Enig tijd geleden leende ik uit de bibliotheek een boek over Simone Weil: *De gedachtenwereld van Simone Weil*, geschreven door Herman Berger. Ik had het boek geleend omdat ik iets meer over haar wilde weten, opdat ik Murdoch dan wellicht ook beter zou begrijpen. Al voor die tijd had ik me verdiept in *Wachten op God* van Weil zelf, maar ik had toen moeite me te concentreren op de tamelijk weerbarstige tekst. Met het juist geleende boek in de tas fietste ik naar huis. Onderweg bedacht ik dat ik eigenlijk best tijd en zin had om in een café een glas wijn te gaan drinken en om de krant te lezen. Eenmaal in het café nam ik echter niet de krant maar het boek over Weil ter hand. Ik heb denk ik drie kwartier in volle en onbedoelde aandacht zitten lezen en werd geraakt door de tekst waarvan ik hierboven enkele fragmenten heb geciteerd. Het was een ongezochte ervaring die de waarheid van Weils opvatting ondersteunt. Merkwaardig genoeg moest ik deze tekst, zij het in een andere vertaling, ooit eerder gelezen hebben – ik had immers *Wachten op God* al bestudeerd. Toen ik het thuis nakeek, bleek ik destijds zelfs dingen te hebben aangestreept en in de kantlijn te hebben gnoteerd bij de mooie passage over de aandacht. Maar ik kon me er niets meer van herinneren. Ik zal toen vast met gefronste wenkbrauwen en op elkaar geklemde kaken en onder tijdsdruk hebben zitten studeren. Dat is soms nodig maar – daarvan ben ik inmiddels overtuigd – echte kennis komt er niet van.

Wat neemt Murdoch nu van Weil over? Het boek van Weil waaruit ik net citeerde, volgens de treffende vertaling uit het boek van Berger, heet *Attente de Dieu*. In die titel schuilt het Murdoch-woord dat ik hierboven al een aantal malen heb genoemd:

attention. Opgemerkt zij dat het Franse werkwoord *attendre* en het Engelse *attend* niet alleen ‘aandacht geven aan’ betekenen, maar ook ‘wachten’ – hetgeen in de Nederlandse titel *Wachten op god* gehonoreerd is. Of, om beide connotaties samen te nemen: *attendre* en *attend* betekenen dat in het ‘attenderen’ zij of hij die ‘attendeert’ terughoudendheid, geduld betracht ten opzichte van dat wat de aandacht krijgt. Dit geduldige wachten, deze terughoudendheid is typerend voor de goede personages in de romans van Murdoch. In elke roman is wel iemand te vinden die zich geduldig en afwachtend opstelt – een personage dat niet ingrijpt en zodoende (of ‘zolatende’) goeds verricht of ten minste geen kwaad teweegbrengt.

LIEFDE

Weils visie op aandacht is gekoppeld aan een bepaalde opvatting van liefde. Er zijn, ruwweg, drie vormen van liefde te onderscheiden. De eerste vorm heeft met begeerte, hartstocht en gemis van doen. Dit is de verliefde, erotische liefde. Wie verliefd is, wil bij de geliefde zijn, haar of hem naar zich toetrekken of zelfs bezitten. De tweede vorm van liefde is de vriendschappelijke, waarover vooral Aristoteles heeft nagedacht. Van vriendschappelijke liefde is sprake als beide partijen elkaar het beste toewensen, het goed met elkaar voorhebben.

Als Weil over liefde schrijft, doelt zij noch op de verliefde noch op de vriendschappelijke liefde. Zij heeft een derde vorm van liefde op het oog, die zij zelf naastenliefde noemt. Naastenliefde, *caritas* of *agapè*, is volgens haar een liefde die afstand doet, een liefde die het tegenovergestelde is van egoïsme en gewelddadigheid. Deze liefde is onbaatzuchtig, belangeloos.

Zoals in de Godsopvatting van Weil - waarop ik hier nu niet kan ingaan - God zich heeft teruggetrokken opdat de wereld kan bestaan, zo kan de mens zichzelf minder op de voorgrond plaatsen, minder ruimte innemen, ten behoeve van de ander.

Murdoch toont zich in haar filosofisch werk een volgeling van Weil. Net als Weil is zij van mening dat het goede doen een kwestie van liefdevolle aandacht is. Murdochs moraal is een moraal van de aandacht. Wij kunnen betere mensen worden door onze aandacht te cultiveren. Maar hoe gaat dat in zijn werk? Onze kinderjaren zijn volgens Murdoch belangrijk. Ouders en opvoeders kunnen kinderen op het juiste spoor zetten met behulp van simpele zinnestjes als: "Kijk eens! Luister eens! Is dat niet mooi!" "Als kinderen geluk hebben", schrijft Murdoch aan het begin van *Metaphysics as a guide to morals*, "worden ze gestimuleerd om hun aandacht te richten op schilderijen of voorwerpen, of om rustig naar muziek te luisteren of verhalen of gedichtjes." (p. 15) Hier, zoals ook op vele andere plaatsen, blijkt Murdochs waardering voor kunst. Kunst kan ons moreel verheffen. Het Schone wijst de richting naar het Goede. We kunnen zicht krijgen op het Goede door onze aandacht te richten op kunstwerken. Het kijken naar kunst is voor Murdoch een contemplatieve bezigheid die te vergelijken is met bidden: zoals wie bidt zich oriënteert op God, zo richt degene die de aandacht vestigt op een kunstwerk zich op het Goede. Het gaat in beide gevallen om een daad van liefde. Liefde is dan - geheel naar Weil - een zich volledig wenden tot het andere, onzelfzuchtig.

Niet alleen het kijken naar een kunstwerk verbindt Murdoch met (het ontwikkelen van) 'attention' en met liefde, ook het maken van een kunstwerk heeft alles met deze intense vorm van aandacht te maken.

Een goede kunstenaar neemt een liefdevolle, nederige houding aan jegens zijn object. Vanwege Murdochs voorkeur voor het visuele, komen de voorbeelden die zij geeft veelal uit de schilderkunst. Zo spreekt zij over Paul Cézanne als een kunstenaar die deemoedig is ten aanzien van wat hij schildert. Maar je zou ook aan de *Neue Gedichte* van Rilke kunnen denken: poëzie die als het ware vanuit de dingen zelf geschreven is. De houding van de kunstenaar die acht slaat op de wereld is in wezen een *morele*. De kunstenaar en de moreel ontwikkelde persoon zijn wat betreft hun aandacht en zorg voor de dingen niet verschillend. Zij doen recht aan wat er is en zijn in die zin beiden moreel hoogstaand.

Nu belijdt Murdoch de Weiliaanse idealen van aandacht en liefde wel in haar filosofie, maar in haar literaire werken lijkt er van die verheven gedachten weinig terecht te komen. Het is alsof Murdoch in haar romans haar best doet om haar eigen filosofie onderuit te halen. Neem bijvoorbeeld *A sacred and profane love machine*. Deze roman vertelt het verhaal van een overspelige echtgenoot, de psychiater Blaise Gavender. Deze man is getrouwd met Harriet, die oprecht van hem houdt en in de veronderstelling verkeert dat ze een gelukkig huwelijk heeft. Het echtpaar heeft een zoon van een jaar of achttien. Blaise heeft echter al negen jaar een minnares, Emily. Met Emily heeft hij eveneens een zoon: een jongen van acht die lijdt onder zijn ongewenste bestaan en alleen maar contact maakt met dieren. In de loop van de roman komt het bedrog aan het licht, via allerhande hilarische scènes. De roman eindigt ermee dat Harriet omkomt bij een ongeluk en dat Blaise vervolgens trouwt met Emily en nota bene in het huis gaat wonen waar hij zoveel huwelijkse jaren met Harriet heeft doorgebracht. Eigenlijk een heel banaal

verhaal en niet bepaald een geschiedenis die, als het om de liefde gaat, hoopvol stemt. Welke liefde, zo vraag ik me als lezer af, was nou echt: de 'heilige' liefde tussen Harriet en Blaise of de 'profane' tussen Emily en Blaise? Het schilderij van Titiaan, *hemelse en aardse liefde* (1514), waaraan Murdoch refereert, geeft geen uitsluitsel. Er staan op dit schilderij twee vrouwen afgebeeld: een fraai geklede 'hemelse' dame en een naakte, 'aardse' vrouw. De afbeelding zegt ons niet dat de ene vrouw beter zou zijn dan de andere; ze bestaan eenvoudigweg beiden.

De liefde moet bij geen van de hoofdfiguren gezocht worden - die zijn namelijk stuk voor stuk uit op eigenbelang. De enige met werkelijke aandacht is Edgar, een kennis van Harriet en Blaise. In deze wat onhandige, te dikke en altijd bezwete man, die voortdurend voor iedereen klaarstaat zonder dat iemand acht op hem slaat, straalt het Goede. Aan het eind van de roman is hij eindelijk eens wat langer aan het woord. Maar dan zegt hij ook dingen die helemaal in overeenstemming zijn met de moraalfilosofie van Murdoch:

[...] onze alledaagse opgaven zijn doorgaans onmiddellijk en simpel en onze eigen waarheid leeft in die opgaven. Jezelf niet bedriegen, niet je eigen trots beschermen met onware ideeën, geen pretenties hebben of onecht zijn, altijd proberen duidelijk en rustig te zijn. Er is een soort zuivere taal van de geest die we moeten proberen te bereiken. Die te bereiken betekent in de waarheid zijn, en dat heeft niks te maken met een of ander groots systeem van overtuigingen. En als we *daar* zijn dan zijn we waarsichtig en vriendelijk en in staat andere mensen en dat wat ze nodig hebben te zien. (p. 366)

Dit is taal naar Murdochs hart: bescheiden woorden die getuigen van aandacht voor de wereld daarbuiten: "in staat andere mensen en dat wat ze nodig hebben te zien". De liefde lijkt soms ver te zoeken, maar ze is er heus, en wel op een plaats die Murdoch als een ereplaats beschouwt: ergens onopvallend op de achterste rij.

Dit artikel gaat voor een deel terug op lezingen die ik de afgelopen tijd heb gehouden, met name op een lezing voor het Studium Generale aan de Vrije Universiteit in oktober 1999 en op twee lezingen voor de Internationale School van Wijsbegeerte te Leusden in maart 2000 (conferentie over Iris Murdoch).

Literatuur

Herman Berger, *De gedachtenwereld van Simone Weil*. Bussum: Paul Brand 1955.
Iris Murdoch, 'The idea of perfection', 'On "God" and "Good"', 'The sovereignty of good over other concepts', in: *The sovereignty of good*. Londen, New York: Routledge 1970. (Deze opstellen zijn ook opgenomen in *Existentialists and mystics*.)
Iris Murdoch, *The sacred and profane love machine*. Warner Books 1975 (1974).
Iris Murdoch, *A word child*. Penguin Books 1975.
Iris Murdoch, *Metaphysics as a guide to morals*. Penguin Books 1993 (1992).
Iris Murdoch, 'Knowing the void', in: *Existentialists and mystics. Writings on philosophy and literature*. Londen: Chatto & Windus 1997, pp. 157-160.

VERTROUWD ANDERS

Arko Oderwald

Mijn hele generatie heeft zijn ouders *Hersenschimmen* van Bernlef cadeau gegeven, in de hoop hun ontgeestelijking te bezweren, maar mijn moeder was vergeten dat zij het had gelezen.

Kees van Kooten

In mijn tuin staat een sering. In het voorjaar treedt de sering 3 weken naar voren. De bloei is uitbundig paars. Daarna trekt de struik zich weer terug in de achtergrond, een haag van laurier. Gaande de zomer raakt de sering in de vergetelheid, om in de herfst onopvallend de bladeren te verliezen. Als er in een tuinboek een afbeelding van een sering wordt afgedrukt, dan is dat altijd een afbeelding van haar korte opvallende optreden en ik twijfel er niet aan dat de sering gekocht wordt vanwege dat optreden. De door ons ervaren essentie van de sering is dus niet het grootste deel van haar bestaan, maar die zeer korte tijd waarin zij flonkert. Maar biologisch gesproken is dat natuurlijk onzin. Een sering blijft altijd een sering, ook al bloeit zij niet. Het niet bloeien van de sering zou dan hoogstens als een verlies van een bepaalde biologische (voortplantings)functie worden beschouwd, maar niet als het verlies van de essentie. En wij weten natuurlijk ook wel als we een sering in onze tuin zetten dat de negenenvertig weken van onopvallend bestaan per jaar een noodzakelijke voorwaarde zijn voor de drie weken wanneer vrijwel iedereen de sering als sering herkent.

Vergelijkingen gaan uiteindelijk altijd wel ergens mank, dus dat zal ook wel het geval zijn als bovenstaande bespiegeling over de sering als een metafoor wordt gebruikt in de vraag wat de betekenis is van demencie in het menselijk leven. In de

maatschappelijke beeldvorming lijkt het erop dat mensen met de ziekte van Alzheimer worden beschouwd als sering die uitgebloeid zijn en van wie daarmee de essentie verloren is gegaan. De vraag is of dit beeld niet uitermate ongenueanceerd is, zowel wat betreft het menselijk leven dat niet door de ziekte van Alzheimer is getroffen – ook dat bloeit niet altijd – als wat betreft het leven met de ziekte van Alzheimer.

De metafoor van de sering wordt gebruikt in het boekje van Kees van Kooten over zijn moeder. Zijn moeder heeft een niet bloeiende sering in haar tuin staan, waarvan de tuinman heeft geadviseerd deze weg te laten halen, hetgeen zijn moeder tegen de borst stuit omdat de sering geen verweer heeft. Van Kooten beschrijft in *Annie* het afscheid van zijn moeder, die aan het eind van haar leven, afgaande op de beschrijving, licht dementerend in een verzorgingshuis wordt opgenomen. Van Kooten is niet de eerste literator die, al dan niet autobiografisch, het dementeringsproces beschrijft. Bekend is natuurlijk de beschrijving van binnenuit die J. Bernlef heeft gegeven in *Hersenschimmen* (1984). De laatste tijd zijn er behalve het boekje van Van Kooten ook enkele andere autobiografische boeken verschenen over dit onderwerp: *De moeder van Nicolien* van J.J. Voskuil, *Elegie voor Iris* en *Iris and Her Friends* van John Bayley. Deze boeken zijn

een interessante bron voor een bespiegeling over de betekenis van dementie in het menselijk leven en enkele daarbij behorende actuele vragen, die vooral worden opgeworpen in het euthanasiedebat, bijvoorbeeld de vraag hoe het lijden van de dementiepatiënt kan worden gekenschetst en de vraag of wilsbeschikkingen een geëigend instrument zouden kunnen zijn om vergaande besluiten over het leven van de dementiepatiënt te nemen.

STIJL EN SFEER

In de grote hoeveelheid autobiografische geschriften over ziek zijn nemen de boeken over Alzheimerpatiënten, (jonge) kinderen en psychiatrische patiënten een bijzondere plaats in. In deze boeken komen niet de zieken zelf, maar naasten aan het woord, waarbij moet worden aangetekend dat psychiatrische patiënten zelf ook over hun ziekteproces schrijven. Zoals bij boeken van patiënten zelf, is ook bij boeken over patiënten de kwaliteit van de beschrijving voor buitenstaanders wisselend (Oderwald, 1994). De boeken die aan dit artikel ten grondslag liggen zijn alle vier door erkende literatoren geschreven. Het kan zonder meer gesteld worden dat het redelijk tot goed geschreven verhalen zijn, die een buitenstaander inzicht kunnen verschaffen in de betekenis van het dement zijn. Er zijn wel een aantal significante verschillen te noteren in stijl en invalshoek.

Van de vier boeken verschilt het boek van Voskuil duidelijk van de overige boeken. Voskuil beschrijft het dementeringsproces van de moeder van de vrouw van Maarten Koning, hoofdpersoon uit het *Bureau*, vanuit een buitenstaanders positie. Het is een verzameling van feitelijk overkomende scènes, voorzien van data als betreft het dagboek aantekeningen over een

periode van bijna 30 jaar. Het is onmogelijk om een uitspraak te doen over het autobiografische karakter van dit verslag, dat wil zeggen dat de vraag naar het onderscheid tussen feit en fictie onbeantwoordbaar is. Een dergelijke discussie is ook gevoerd over *Het Bureau*, en de uitkomst daarvan leverde niet veel op. Uiteindelijk is *Het Bureau* een roman over feitelijke gebeurtenissen zoals die door de schrijver ervaren zijn, waardoor de feiten altijd ook fictieel zijn. *De moeder van Nicolien*, voor een gedeelte ontleend aan en opgenomen in *Het Bureau*, onderscheidt zich echter in die zin van *Het Bureau* dat de gedachten en overpeinzingen van Maarten Koning, waaruit de fictionele dimensie nog enigszins kan worden gedestilleerd, vrijwel geheel ontbreken. Door de opbouw van het boek - het begint niet in het heden, maar is chronologisch - ontbreken ook vergelijkingen met en herinneringen aan vroeger die aan het heden ontspringen. Deze chronologie is tot op zekere hoogte ook gestructureerd door bijvoorbeeld bepaalde dagen, met name verjaardagen, telkens te laten terugkeren. De sfeer van het boek wordt daardoor bepaald: langzaam maar zeker zien we de moeder van Nicolien verdwijnen in haar vergetelheid. Er wordt een uitdovend leven beschreven, waarin de resten van haar vroegere ik slechts sporadisch aanwezig zijn in de vorm van bepaalde typische taaluitingen of een rijmpje dat ze vroeger uit haar hoofd kende:

Tien dat zijn mijn kinderjaren. Twintig ga ik aan het paren. Dertig moet ik zijn getrouwd. Veertig word ik al wat oud. Vijftig ga ik aan het zakken. Zestig krijg ik ongemakken. Zeventig neemt het leven af. Tachtig lig ik in mijn graf. Negentig zal ik niet beleven, want honderd staat niet aangeschreven.

Dit rijmpje, dat de moeder van Nicolien gaandeweg vergeet, weerspiegelt de sfeer

van het boek.

In de andere drie boeken is het heden het vertrekpunt. Dat heden is in *Annie* gesitueerd na het overlijden van de moeder, in het eerste boek van Bayley in het leven dat hij deelt met zijn vrouw, de demente Iris Murdoch, en in zijn tweede boek gedeeltelijk gesitueerd na het overlijden van Iris Murdoch. Dat heden wordt vermengd met het verleden, zoals dat door de schrijver ervaren wordt. Door die actieve koppeling ontstaat een heel andere sfeer dan in het boek van Voskuil, omdat niet zozeer de nadruk ligt op het lineair verdwijnen van een leven, maar op het circulair schetsen van een leven, zowel voor als na het intreden van de dementie.

Dat verschil in stijl is onlosmakelijk verbonden met de positie van de verteller, die bij Voskuil overwegend passief registrerend is en bij de andere twee actief en associërend. Voskuil (in de hoedanigheid van zijn alter ego) heeft ook een andere relatie tot degene die beschreven wordt: hij is schoonzoon, terwijl van Kooten zoon en Bayley echtgenoot is. Het is denkbaar dat deze drie verschillende relaties tot de beschreven Alzheimerpatiënt er mede toe bijdragen dat de boeken zo verschillend van karakter zijn.

HET PERSPECTIEF VAN DE SCHRIJVER

Als het gaat om een ouder - kind relatie, zoals in *Annie*, hoeft men geen psycho-analyticus te zijn om te beseffen dat deze relatie vaak het kenmerk heeft van een verstrengeling. Naar aanleiding van een anekdote uit zijn kinderjaren zegt Nicolaas Matsier:

Daarmee komt direct al een van de meer bedenklijke eigenschappen naar voren van vroege persoonlijke herinneringen: de betrekkelijke onnozelheid van het brokstuk. Dat het eigenlijk nooit helemaal stellen kan zonder de hulp van

de latere volwassene die, druk gebruikmakend van zijn arsenaal aan taal en inzicht, een rookgordijn optrekt rond de essentiële schamelheid van de vroege herinnering. [...] Onoplosbaar is en blijft de kwestie van de status van de herinnering. Immers het eigendomsrecht staat ook al niet vast. Gaat het in feite om een herinnering – maar vooral: een anekdote – van mijn moeder, of om een werkelijke vroege herinnering van mijzelf? (Matsier, 27)

Daarnaast kunnen ook schuldgevoelens over de recente rol van het kind ten overstaan van het lijden van de ouder, of de aandacht en de waardering die aan de ouder tijdens het eigen volwassen leven is gegeven, de beschrijving kleuren. Het boek kan alsnog het altaartje van heiligdom worden dat tijdens het leven vergeten was om op te richten. Het omgekeerde, het vereffenen van een schuld, kan uiteraard ook aanwezig zijn en soms zijn schuld bekennen en vereffenen beide present. Vrijwel elk boek van kinderen over hun ouders – bijvoorbeeld *Patrimonium* van Philip Roth, *Een zachte dood* van Simone de Beauvoir en *Asbestemming* van Van der Heijden – dragen ex- en impliciete sporen van deze problematiek:

Mijn moeder was negenentachtig jaar oud, ik had haar nog nooit zien huilen en wij hielden heel veel van elkaar; zij dag en nacht van mij, ik iets minder vaak van haar. (Van Kooten, 15)

Als Kees van Kooten de aantekeningen leest die zijn moeder maakt over de boeken die zij had gelezen ziet hij onder de *K De gebroeders Karamazov* staan.

Het staat in de boekenkast met de glazen deuren, nog vol van haar vingertasten. Op de titelpagina lees ik: ‘Voor mijn nu alle tijd hebbende moeder, van haar altijd drukke zoon Kees, moederdag 1980.’ Hoe heb ik haar toch met zeshonderd pagina’s Dostojevski durven opscheppen: Dostojevski, van wie ik, ondanks grote plannen, zelf nooit een letter heb gelezen! (Van Kooten, 21)

Eenzelfde soort invloed op de beschrijving kan ook bestaan als het een relatie tussen echtgenoten betreft, zoals in de boeken van John Bayley. Het verschil is echter dat de onvermijdelijke en onuitwisbare wederzijdse afhankelijkheid van ouder en kind niet aanwezig is. Een (huwelijks)relatie wordt - terecht of niet terecht - beschouwd als een bewuste volwassen keus die eventueel ook ongedaan kan worden gemaakt. Maar ook binnen een dergelijke relatie kunnen gewoonten de overhand krijgen, kan er sprake zijn van een haat/liefde verhouding, en kan het bekennen of vereffenen van een schuld een rol spelen. Dat er een verstrengeling is tussen de schrijver en degene die hij beschrijft lijkt, hoe deze verstrengeling ook gekenschetst kan worden, onvermijdelijk te zijn.

De verstrengeling van de schoonzoon in *De moeder van Nicolien* is enerzijds geringer – hij deelt niet een heel leven met zijn schoonmoeder en heeft niet voor haar gekozen – maar anderzijds ingewikkelder: de verstrengeling loopt via zijn vrouw, die op afstand voor haar moeder probeert te zorgen en daarbij af en toe geteisterd wordt door schuldgevoelens.

Naast de genoemde verstrengeling blijkt uit het boek van Voskuil dat het ‘gezonde’ buitenstaanders perspectief als zodanig ook invloed heeft op de waardering van het gedrag van een Alzheimerpatiënt. Zo blijkt uit enkele scènes dat het proces van anders worden moeilijk in te schatten valt, hetgeen zich bijvoorbeeld uit in het feit dat er soms nog capaciteiten aan de dementerende worden toegedicht die eigenlijk verdwenen zijn:

Waar zal ik gaan zitten?

‘Waar U altijd zit.’ Het irriteerde hem. Ze zat daar nu al zeven jaar, hij vond dat ze dat toch wel mocht weten.

‘Daar?’ Om de een of andere reden wilde ze altijd op de plaats van Nicolien gaan zitten, of

ze deed alsof, want het was bij haar moeilijk de grens vast te stellen tussen wat ze echt niet wist en wat ze zou weten als ze er belang bij had. Een deel van zijn irritatie berustte op ongelooft. De rest was de gewone irritatie tegenover weerloze mensen die zich afhankelijk voordeden. (Voskuil, 115)

VERTROUWD OF ANDERS

In *De moeder van Nicolien* overheerst zo-als gezegd het proces van anders worden. Afgezien van het verschillende perspectief vertoont dit boek daarom overeenkomsten met *Hersenschimmen* waarin Bernlef de hoofdpersoon over het verpleeghuis waar hij verblijft laat zeggen:

Iedereen is hier gebracht om met behulp van medicijnen leeg te lopen... de afdeling verloren voorwerpen is al zo overvol dat alles wat op de grond belandt meteen in gereedstaande vuilnisbakken wordt gedeponereerd... dit geldt niet voor dit persoonje hier dat reeds bij de ingang alles heeft ingeleverd wat hij nog bezat.”[...] “Vanuit een ooghoek: een mens die zijn laatste restje haar uittrekt omdat hem zelfs dat nog teveel is...(Bernlef, 161 - 162)

De weinige momenten dat de gedachten van Maarten Koning over zijn schoonmoeder zijn opgeschreven waaruit een waardering voor de situatie blijkt, geven een glimp van het probleem dat het anders worden van een vertrouwd iemand vormt:

Toen hij weer op de divan zat en naar zijn schoonmoeder keek, vroeg hij zich af wat haar aanwezigheid zo benauwend maakte. Je zou toch kunnen zeggen dat ze geen vlieg kwaad deed. Maar het leek alsof de kamer als zij er was geen kracht meer had. Alles vloog door de ramen weg. Hij werd daar geweldig gaar van en het irriteerde hem. (Voskuil, 125)

Hoewel in *Annie* ook een irritatie opgetekend wordt, is het hier vooral de continuïteit, de vertrouwdheid die de boventoon voert. Van alle hier besproken boeken komt dit boek het dichtst bij een altaartje. Dat

kan van de boeken van John Bayley ook worden gezegd, met name vanwege de langdradige en soms triviaal lijkende herinneringen, die af en toe een tikje wereldvreemd overkomen. Stilistisch zijn het zeker geen boeken om te onthouden. Toch is in deze boeken de gang van vertrouwdheid naar vreemdheid het meest pregnant opgetekend. Het eerste boek, geschreven tijdens de dementie van Iris Murdoch en in haar aanwezigheid, draagt duidelijk een sfeer dat er, ondanks de Alzheimer, niet zoveel veranderd is:

Het is bekend dat Alzheimerpatiënten niet altijd even aardig zijn. Maar Iris blijft in vele opzichten haar oude zelf. Haar concentratievermogen is weg, ze kan geen samenhangende zinnen meer vormen en heeft geen idee waar ze is of geweest is. Ze weet niet dat ze 26 opmerkelijke romans en een aantal filosofische boeken geschreven heeft; niet dat ze erdoctoraten van belangrijke universiteiten heeft gekregen; niet dat ze *Dame of the British Empire* is. Als een bewonderaar of een vriend haar vraagt een van haar boeken te signeren, kijkt ze blij verrast, voordat ze er moeizaam haar naam in zet en, als ze dat nog kan, de naam van de persoon in kwestie: 'Voor Georghina Smith.' 'Voor lieve Reggie.' Het duurt even, maar de letters worden nog steeds met zorg gevormd en ze lijken op een surrealistische manier op haar oude handschrift. Ze wil iedereen altijd graag een plezier doen. Ze is nog even zachtaardig als vroeger. (Bayley, 1999, 47)

Ondanks de duidelijke veranderingen in het leven van de Alzheimerpatiënt, maken zowel John Bayley als Kees van Kooten melding van het plezier om naar de Teletubbies te kijken, ondanks de weemoed en soms wanhopigheid om de verloren gegane gedeeldheid van het leven, blijft de continuïteit met het verleden in het eerste boek van Bayley overheersen. Zo is een zwempartij met de demente Iris aanleiding voor Bayley om herinneringen op te halen aan eerdere gezamenlijke zwempartijen. Ook in *Annie* wordt de aandacht vooral gelegd op

de typische karaktertrekken van de moeder die ook in haar verwardheid zijn gebleven. Zijn moeder komt uiteindelijk te overlijden door de gevolgen van een val van de trap, omdat zij:

haar dienblad met het lege koffiekopje zelf naar de keuken (was) gaan brengen, omdat zij het zo zelig vond dat die arme verpleegstertjes steeds voor haar alleen de trap op en neer moesten (Van Kooten, 45)

Deze eigenwijsheid en dienstbaarheid aan anderen past precies in het beeld dat van Kooten van zijn moeders leven schetst.

In het tweede boek van Bayley, gedeeltelijk geschreven na de dood van Iris, heeft de nadruk op de continuïteit plaats gemaakt voor de verandering van Iris en hun leven. Uiteraard heeft dat ook te maken met de toenemende onhandelbaarheid van Iris, zodat het uiteindelijk niet meer mogelijk is om haar thuis te houden. De afstand in het tweede boek is groter, en dan openbaart zich meer dan in het eerste boek de wanhoop, ergernis en frustratie van de schrijver en het nu onmiskenbare verschil met vroeger. Het is zeker niet een complete omslag, maar een accentverschuiving, die bijvoorbeeld ook beschreven wordt in *Hersenschimmen*, als de hoofdpersoon zijn vrouw tegen de arts hoort zeggen:

Soms is hij net een vreemde voor me. Dan kan ik hem niet meer bereiken. Het is een verschrikkelijk, machteloos gevoel. Hij hoort me wel, maar ik geloof dat hij me op zulke momenten niet meer begrijpt. Dan gedraagt hij zich alsof hij alleen is. (Bernlef, 72)

Bayley noteert over zijn rol als verzorger:

As a caregiver, I am sometimes conscious of the way one ought to behave: the way, that is, in which a professional would behave. Never losing temper, never raising the voice. Persuading and controlling in that firm yet wheedling tone which caregivers come to have. As if talking to an imbecile child. Whatever exasperations they may sometimes feel, they hide it.

I don't; I can't. Hardly a day goes by without my flying into a brief frenzy, shouting at Iris, or saying in level tones something like this: 'I don't know *what* to do with you – you exhaust me so much.' Or sometimes saying, with a reassuring smile, 'Have you any idea how much I hate you?' (Bayley, 2000, 77)

Uit de boeken van Bayley lijkt een groot probleem van de ziekte van Alzheimer naar voren te komen. Een Alzheimerpatiënt is vertrouwd anders. En dat brengt de naaste/ verzorger in een merkwaardige positie:

Onze behoeften en emoties zijn nu van eenzelfde primitieve eenvoud als die van een baby en een moeder en net zo onverbiddelijk. De geprikkeldheid die ik voel als Iris me in huis achternaloopt is even sterk en wezenlijk als mijn absolute behoefte eraan. (Bayley, 1999, 248)

Bijna tot op het laatst toe blijven er sporen van vertrouwdheid bestaan.

After nearly fifty years, I feel closer to Iris in a way that is different from a parent's for a child. Every day the knowledge that Iris and I are one flesh grows more overwhelming. The further the illness takes her away in the spirit, the more she is with me in the flesh. (Bayley, 2000, 187)

Het lijkt na lezing van deze boeken ook duidelijk te zijn dat een bijkomend probleem is dat deze vertrouwdheid niet alleen maar een objectief te registreren vertrouwdheid is, maar dat de naaste in zijn of haar verstrengeling met de dementerende deze er ook inlegt. Het moment waarop men concludeert dat er een point of no return is, meestal ook het moment dat er naar een verpleeghuis wordt gezocht, is dan ook een moeilijke conclusie. Het is opvallend dat op het moment dat een dergelijk besluit genomen en geëffectueerd wordt, de verloren gegane vertrouwdheid tot uitdrukking komt in overpeinzingen over het huis dat verlaten wordt, dan wel het huis waarin men alleen achterblijft.

Dit hele huis is scheefgegroeid en alles kraakt, klemt, laat los. Ze strijkt liefkozend langs het aan de bovenzijde gegutste latje dat mijn vader in 1958 over de hele lengte en aan beide zijden van de gang heeft aangebracht, om de ontvangen ansichten op te kunnen exposeren. Ook de prentbriefkaarten zitten al in dozen, voor de regenachtige zondagmiddagen. 'Dag lieverd', zegt mijn moeder, 'dag lieverd. Heus het spijt me lieverd.' Ze zegt het niet tegen mij en niet tegen mijn vader maar tegen haar huis. (Van Kooten, 27)

Nicolaas Matsier confronteert deze vertrouwdheid van het huis met de rondgang van de makelaar die objectief de kwaliteiten en gebreken van het huis (en de bijbehorende tuin) opnoemt en opschrijft voor de aanstaande verkoop, terwijl voor Matsier aan bijna alles een herinnering kleeft. Voor Bayley is het huis waar hij nu alleen achterblijft dat wat rest van Iris:

When we left home in former times, before Iris came ill, she was always there to look after me. She enjoyed that. She enjoyed getting the tickets at the station, paying the taxi, steering me through the caverns of the Underground. She kept me safe. And she will still do that at home, the place where in those days I used to look after her." (Bayley, 2000, 274 – 275.)

In deze betekenis van het huis en het wonen zijn de opmerkingen zichtbaar die Levinas heeft gemaakt over de betekenis van het wonen. Het huis is voor Levinas niet uitsluitend functionaliteit en materialiteit, maar ook intimiteit, die noodzakelijk is voor het leven buiten en waar de mens zich ook altijd weer kan terugtrekken. Het huis is de vertrouwdheid die het leven in de vreemdheid mogelijk maakt. (Levinas, 1963, 176 e.v.)

HET LIJDEN VAN DE ALZHEIMERPATIËNT

Wat opvalt in de boeken van Bayley is dat het begin van de periode van overgang van het vertrouwde naar het vreemde, die in *Hersenschimmen* zo pregnant wordt beschreven, vrijwel geheel ontbreekt. Een belangrijke periode, waarvan wordt gezegd dat de patiënt er zelf aan kan lijden, ontbreekt dus. Er is een Iris van voor en van na het intreden van de dementie, die vervolgens wel geleidelijk weer verergert. Het samenzijn tot de opname in een verpleeghuis en kort voor het overlijden wordt gekenschetst door twee mensen die vanwege de Alzheimer gescheiden van elkaar, maar innig verbonden door het verleden, samenwonen in hetzelfde huis. Alleen het gedrag van Iris is beschrijfbaar, maar Bayley heeft geen toegang meer tot de motieven voor dat gedrag. Woorden zijn dan ook bijna niet meer nodig, zo zegt hij ergens. Dat ontbreken van motieven voor gedrag, of beter de onbekendheid met deze motieven bij de buitenstaander, vormt eigenlijk een onoverbrugbare kloof om een zinnige uitspraak te kunnen doen over het lijden van de Alzheimerpatiënt:

There is a surreal sense in which Alzheimer's has turned Iris herself into art. She is my Iris no longer, but a person in the public domain. You could say she always was, and yet never so for me. Now even I feel that she has an existence entirely outside my own, conferred upon her by the Dark Lord who is drawing her further and further into his own underworld. When she has to leave me to be in a home – a beautiful home, no doubt – I shall visit her as a stranger.
(Bayley, 2000, 237 – 238)

Iris, zo zegt Bayley, is aan het eind van haar leven een 'She' geworden:

Who is this She who made an appearance, and with whom others and myself are so familiar?
We are familiar because we are seeing her from

the outside. She has indeed become a She.
(Bayley, 2000, 243)

Wat overblijft voor de naaste buitenstaander is een raad- en giswerk naar het daadwerkelijke lijden, waarbij de verstrengeling en de daarbij behorende projectie van positieve en negatieve gevoelens een belangrijke rol gaat spelen. Maar het lijden zelf is ontoegankelijk geworden. Het lijkt daarom ook onmogelijk om te zeggen dat een Alzheimerpatiënt lijdt of niet lijdt, hoewel daar wel enige nuanceringsen in zijn aan te brengen. Die nuanceringsen schijnen zich vooral aan het begin van de ziekte voor te doen, als er bij de patiënt nog enig bewustzijn bestaat over wat er staat te gebeuren. De boeken die hier besproken zijn geven daarover weinig inzicht. Ook aan het eind van het ziekte-traject kunnen nuanceringsen worden aangebracht in de vraag of alles wat medisch mogelijk is ingezet moet worden om het leven te rekken. Door zowel John Bayley als Kees van Kooten wordt beschreven dat alle medische mogelijkheden met reden niet worden gebruikt. Maar de vraag wanneer dit aan de orde is, wanneer er gesproken kan worden van een lijden dat deze maatregelen niet meer rechtvaardigt, is een vraag die alleen beantwoord kan worden door buitenstaanders.

In de periode die daar tussen ligt is het lijden feitelijk moeilijk te identificeren, omdat er, afhankelijk overigens van de ontwikkeling van de ziekte, lange tijd sprake kan zijn van een vertrouwdheid in een anderszijn en anders worden. Wilsbeschikkingen zijn daarom in dit geval en in dit opzicht problematisch, omdat zij gebaseerd zijn op de gedachte 'Als ik niet meer ben wie ik ben, dan wens ik ...'. Wat de hier besproken boeken duidelijk maken is dat, zelfs als men eventuele romantiserende tendensen en projecties van gevoelens ter

zijde zou schuiven, de Alzheimerpatiënt niet alleen verandert, maar ook nog dezelfde blijft, en dat het een kwestie van keuze is waar men het accent oplegt. En aangezien de opsteller van de wilsverklaring het aan de achterblijvers over moet laten om te bepalen wanneer hij niet meer is wie hij is, lost een wilsverklaring niets op. De enige manier om hieraan te ontsnappen is de medische betekenisverlening van het menselijk leven, in de vorm van de diagnose ziekte van Alzheimer, gelijk te stellen met een definitieve omslag van zelf in anders, in niet-zelf, zoals de tuinman van Annie van Kooten van mening is dat, vanuit een siertuin perspectief, de sering die niet meer bloeit moet worden verwijderd, omdat nu haar onopvallende bestaan gedurende het grootste gedeelte van het jaar nergens meer toe dient. Wie daarvoor kiest moet dan wel beseffen dat alle inspanningen die de afgelopen jaren zijn verricht om duidelijk te maken dat medische etiketten een beperkte waarde hebben, dat medische etiketten niet hetzelfde zijn als de waarde en betekenis van het leven waarop zij geplakt zijn (en waar bijvoorbeeld veel chronisch zieken onder lijden), louter omdat er een wilsbeschikking aan vast zit, weer ongedaan worden gemaakt. Hoewel er voor

dit vraagstuk nog veel meer overwegingen relevant zijn (zie hiervoor o.a. van Delden, 1998), is het, afgaande op de hier besproken boeken, de vraag of dat als een goede ontwikkeling kan worden gekenschetst.

Literatuur

Bayley, John, *Elegie voor Iris*, Amsterdam, De Bezige Bij, 1999.

Bayley, John, *Iris and her friends*, New York, W.W. Norton & Company, 2000.

Bernlef, J. *Hersenschimmen*, Amsterdam, Querido, 1984.

Delden, J.J.M. van. 'Levensbeëindiging bij wilsonbekwame patiënten in de medische praktijk'. In: Legemaate, J en Dillmann, R.J.M. *Levensbeëindigend handelen door een arts: tussen norm en praktijk*, Houten, Bohn Stafleu Van Loghum, 1998.

Kooten, Kees van, *Annie*, Amsterdam, De Bezige Bij, 2000.

Levinas, Emmanuel, *De totaliteit en het Oneindige*, Baarn, Ambo, 1987.

Matsier, Nicolaas, *Gesloten Huis*, Amsterdam, De Bezige Bij, 1995.

Oderwald, A.K., *Lijden tussen de regels*, Zoetermeer, NCCZ, 1994.

Voskuil J.J., *De moeder van Nicolien*, Amsterdam, Van Oorschot, 1999.

Over pijn en pijnbestrijding wordt veel gesproken en geschreven. Dat is wel eens anders geweest. Eén van de meer opvallende publicaties van de laatste tijd is die van dr. B.J.P. Crul. Deze medicus, de eerste voltijds hoogleraar pijnbestrijding in Nederland (Nijmegen), publiceerde vorig jaar een belangwekkend boekje over het raadsel 'pijn': 'Mens en pijn: Achtergronden en mogelijkheden van pijnbestrijding', uitgegeven door de Valkhof Pers te Nijmegen (een bewerking van zijn inaugurele rede uit 1997). In dit toegankelijke werkje behandelt hij diverse aspecten van het complexe begrip dat pijn is. Zo gaat hij kort in op de vraag waarom in de medische wereld en in de media na jaren van veronachtzaming er juist in deze tijd zo veelvuldig over pijn gesproken wordt, bespreekt hij de veranderende opvattingen erover, gaat hij in op oorzaken, gevolgen en betekenissen van pijn voor mensen, alsmede op de uiteenlopende medische manieren van pijnbestrijding. Aan de orde komen verder zaken als palliatieve zorg en het gebruik van morfine. Het boekje geeft daarbij aanzetten tot nadere reflectie, ook levensbeschouwelijke reflectie over onze omgang met pijn, en bevat ook nog eens een flink aantal praktische voorbeelden en adviezen. Een echte 'aanrader' dus.

Eén van Cruls waarnemingen is dat, niettegenstaande de groeiende medische kennis van pijn en de belangstelling voor dit onderwerp, het nog vaak bij vele medici, patiënten en direct betrokkenen ontbreekt aan heldere en nuchtere gegevens en inzichten. Hieronder geeft dr. Wim de Jong een aanzet tot die helderheid en nuchterheid. Die moet de basis vormen voor verdere reflectie. Wie na lezing zich meer in het raadsel 'pijn' wil verdiepen, kan daarna verder met Crul. In kort bestek worden hieronder de definitie, het verschijnsel, de 'bestrijdingsmiddelen' en enkele mythen rond pijn behandeld. Wim de Jong is oncologisch chirurg in ruste, in het verleden schreef hij columns voor Trouw en VU-Magazine.

PIJN

Wim de Jong

We leven bij de gratie van de pijn. Het is onze bescherming tegen gevaar van buiten. We leerden al vroeg pijn te mijden of te ontwijken, meestal zonder al te veel schade en schande. Het ezelprincipe blijkt levenslang redelijk effectief: niet vaker dan eenmaal stoten aan dezelfde steen (en maximaal tweemaal 'op je gezicht gaan'; kennelijk is onze ziel minder gevoelig dan onze lange tenen).

Pijn waarschuwt echter niet alleen voor gevaren van buiten, soms ook voor gevaren van binnen uit. Want soms hebben we plotseling en heftig pijn, alsof het 'zomaar' komt: acuut. Soms neemt de pijn ons in zijn greep: chronisch. Dan wordt het een

probleem: het pijnprobleem. Maar wat is nu eigenlijk precies pijn? En hoe komt een ervaring van pijn tot stand? Die vragen moeten we eerst beantwoorden.

HET VERSCHIJNSEL PIJN

De internationaal meest gebruikte en geciteerde definitie van pijn doet bij de eerste kennismaking wat potsierlijk aan: 'Een onaangename sensorische en emotionele ervaring, die wordt geassocieerd met bestaande of dreigende weefselbeschadiging of wordt beschreven in termen van een dergelijke weefselbeschadiging.'

Het is dus een onplezierige ervaring die

een mens voelt ('sensorisch') en die een emotionele lading heeft. Het komt door iets dat een wond (weefselbeschadiging) veroorzaakt of dreigt te geven. Dat klopt met Co Westerik en zijn grasspriet. Westerik laat het zien op zijn schilderij met de grasspriet en de vinger die zich daaraan snijdt. "Au", zeggen we dan en we krijgen even kippenvel. De definitie zegt tenslotte dat de ervaring dan wordt beschreven in termen van beschadigingen. Bij nadere beschouwing is de definitie minder potsierlijk dan we dachten. Laten we eens kijken wat er gebeurt wanneer ons zo'n onplezierige, emotionele ervaring overkomt.

Er zijn vier fases in de totale ervaring van pijn: aanname, gewaarwording, beleving en mededeling. Tijdens fase 1 wordt de pijn prikkel aangenomen door de uiteinden van de pijnzenuwen in de huid, tongpunt of enkele andere organen. Dit is de nociceptie (= schade ontvangst). Deze stap is gepasseerd voor we het weten. Ondertussen hebben we wel de vinger teruggetrokken van de grasspriet of de hete pan, ook voor we het wisten. In fase 2 leiden de pijnzenuwen het bericht van de (dreigende) schade naar het ruggenmerg, vanwaar het naar de hersenen wordt doorgegeven en vervolgens waargenomen. Dat zijn drie stapjes naar boven: de pijngewaarwording. Dan pas weten we het. Die gewaarwording is vervolgens de basis voor fase 3: de beleving die gevormd wordt door associaties en muizenissen die we in ons hoofd halen zoals gevaar, weefselbeschadiging, emoties daarover en opluchting of geruststelling. Na dit alles, dus na nociceptie, pijngewaarwording en pijnbeleving, moeten we onze belevenissen dan nog meedelen, er uiting aan geven. Anders gezegd, dan willen we over onze pijn 'communiceren'. Dat is fase 4.

Laten we na deze koele aanuiding van

definitie en fases nog eens even stil staan bij fase 3 en fase 4, dus bij de beleving van de pijn en de communicatie ervan.

BELEVING EN COMMUNICATIE

In de definitie wordt al aangegeven dat het waarnemen een emotionele ervaring is en dus emoties losmaakt. Iedereen weet immers dat pijn beïnvloed wordt door de goedstoestand en omgekeerd dat de goedstoestand de pijn kleurt. De pijnbeleving is sterk afhankelijk van onze geestelijke toestand. Angst, depressie en vooral eenzaamheid maken de pijn erger. 's Nachts, alleen in het donker, wordt er meer pijn geleden dan overdag in het zonnetje. Afleiding, gezelligheid en plezier doet de pijn verminderen.

Ook het verleden speelt mee in de beleving van pijn. Vroegere slechte ervaringen, bijvoorbeeld een pijnlijke injectie door een grote, witte dokter die zei dat het maar voor even was en geen pijn zou doen, terwijl het verschrikkelijk was, maken een nieuwe confrontatie dubbel erg en daardoor op de voorhand ondraaglijk pijnlijk. In andere situaties, als we weten wat er gaat gebeuren door een vorige, positieve ervaring, is een herhaling een stuk minder pijnlijk.

Culturele en godsdienstige achtergronden hebben ook invloed op de pijnbeleving. F.F.J. Buytendijk (*Over de pijn*, Utrecht 1961) en W. Metz (*Pijn, een teer punt*, Nijkerk 1975) hebben daar in Nederland al over geschreven. Ook in het boekje van L.J. Menges (*Over pijn gesproken*, Kampen 1992) komen deze achtergronden aan de orde. Tevens is het van belang hoe anderen, de mensen om ons heen, hun eigen pijn uitdrukken of hoe hun reactie op het lijden van anderen is. De één maakt het erger met zijn dramatisch pijnvertoon of met oneindige troostpogingen, de ander zwakt onze

pijn af door over de eigen pijn zijn mond te houden of er alleen maar te zijn.

De vele factoren die van invloed zijn op de pijnbeleving maken dat we voorzichtig moeten zijn met een begrip als ‘pijndrempel’. Die is niet met centimeters, grammen, druk, of andere maten aan te geven. Hij is niet aan te wijzen en geen mens weet waar hij gezocht moet worden. Het is hooguit een beeldend hulpmiddel, maar met een beperkte reikwijdte. Zo menen we al te vaak te weten dat mensen met een hoge pijndrempel flink zijn. Maar de beleving van pijn heeft veel minder met flinkheid, wilskracht of ‘karakter’ te maken hebben dan flinkerds denken. Pijnbeleving heeft wel met anticipatie te maken: het wachten op pijn. Dan doet de gedachte aan pijn al zeer. Om over het verwachten maar te zwijgen.

En dan de ‘communicatie’ over pijn! De grote handicap daarbij is dat pijn niet te meten, te wegen, te beschrijven of te tekenen is. Westerk is de enige uitzondering. Verbaal is een mens niet veel waard als het om pijn gaat. Huilen en schreeuwen, al of niet met gebaar of misbaar, maakt wel indruk, maar geeft geen houvast aan de toehoorder. Hij wordt er niet wijzer van; hij wordt er alleen maar een onmachtige toeschouwer van, een krantenlezer. Het is niet te verwoorden hoe pijn voelt, omdat er geen woorden voor zijn. Adjectieven als snijdend, zeurend, schrijnend, knagend, borend, stekend, venijnig, uitstralend, doortrekkend en ‘ik zie sterretjes voor mijn ogen’ zijn zeker beeldend, maar zeggen weinig. De pijn is héél erg: wel een domtoren hoog, een ton zwaar en een kilometer lang! En daar moet je het mee doen.

Het gedrag dat de basis is van de communicatie, het pijngedrag, de versplinterde spiegel van de pijnbeleving, verschilt per individu. De heftigheid van de pijnbeleving

is vaak helemaal niet evenredig met de omvang van de nocicepsis, zeg maar met de aangebrachte schade die medici objectief kunnen vaststellen. Er blijkt vaak een groot verschil te bestaan tussen de objectief vastlegbare oorzaken en de uitleg van de pijn door de patiënt. De uitleg ervan, de beschrijving van de pijn komen voor het gevoel van de patiënt dan ook vaak niet over. Elke houding ten opzichte van pijn blijkt dus hoogstpersoonlijk te zijn. Pijn lijkt in de beleefde betekenis alleen tot de privacy van de enkeling te horen.

Eén van de zeer onaangename, want pijnverhogende gevolgen daarvan kan zijn dat de pijnlijder zich isoleert. Dat zal vooral het geval zijn bij de chronische pijnlijder. Die raakt niet zelden alleen, omdat hij onmachtig is te laten weten wat hij voelt en hoe hij is; hoe hij niet meer gekend is en hoe hij zich miskend voelt. Wat moeten wij daar mee als krantenlezende toeschouwers? De conclusie kan niet anders zijn dan dat de pijn is wat de patiënt zegt dat het is. En dat de pijn precies zo is als de patiënt bedoelt te zeggen en probeert te tonen.

DE BESTRIJDING

Daarbij is één van de belangrijkste voorwaarden dat we enig zicht hebben op de mogelijkheden, grenzen en onmogelijkheden van pijnbestrijding.

Laten we het eerst over de middelen hebben. Er zijn tientallen middelen tegen pijn, verdeeld in anestetica en analgetica. De anestetica maken het gevoel van pijn onmogelijk (‘aisthesis’, oud-Grieks, betekent ‘gevoel’). Het woord ‘verdoven’ is hier niet helemaal raak, omdat de ervaring van pijn onlosmakelijk verbonden is met de beleving van pijn: wanneer de beleving onmogelijk gemaakt wordt, is er simpel-

weg geen pijn. De anestetica kennen dan twee toepassingsmogelijkheden: totale anesthesie die voor narcose staat, en plaatselijke anesthesie die lokale gevoelloosheid bewerkstelligt. In het eerste geval is 'het principe' het blokkeren van gevoelszenuwen; in het tweede: de hersenen uitsluiten door verdoving.

De analgetica ('algos' van het oud-Griekse 'pijn') zijn pijnverrijvers. Het woord pijnstillers, het meest gebruikt, is even raak. Deze zijn verdeeld - excuus voor het jargon - in niet-opioïden en opioïden. De eerstgenoemde zijn middelen als aspirine, paracetamol en zogeheten NSAID's (niet-steroïde ontstekingsremmende middelen). Ze remmen de pijnprikkeloverdracht in de zenuwbanen. En de NSAID's vertonen daarbij het zogenaamde plafondeffect: boven een bepaalde dosis geven ze geen beter effect meer. De hoogte van de plafonds is patiëntafhankelijk. De opioïden daarentegen - deze werken op de pijnprikkels in het centrale zenuwstelsel - hebben geen plafond. Dat is één van de redenen, dat deze 'oude' middelen, met name morfine, nog steeds het meest gebruikt worden, ondanks de vele nieuwe middelen op de markt. Een andere reden van de blijvende populariteit van morfine - ondanks de relatief slechte naam bij het publiek - is ongetwijfeld dat het gemakkelijk in het gebruik is, omdat het in alle vormen verkrijgbaar is zoals tablet, drankje, zetpil, in een pleister die op de huid geplakt wordt, zuigtablet onder de tong en in ampullen voor onderhuidse injectie, direct in een bloedvat (intraveneus) of toediening rondom het ruggenmerg. Er zijn zelfs speciale preparaten met langdurige werking, tot zelfs enkele dagen lang. Nadeel van morfine is dat er bijwerkingen kunnen zijn: misselijkheid, braken en obstipatie. De misselijkheid en het braken verdwijnen echter in de regel na

enkele dagen. De obstipatie verdwijnt echter niet. Daarom zijn er bij gebruik van morfine vanaf het begin laxantia nodig.

Bij dit alles moet de medicus in samenspraak met de patiënt bedenken, dat 'het principe' van alle pijnbestrijding het waardevolle cliché is en blijft: voorkomen is beter dan (pijn) bestrijden. Dit geldt uiteraard vooral voor uitingen van chronische pijn. We moeten niet op de pijn wachten, maar haar onder de duim houden. Daarbij zijn drie aspecten van groot belang. Ten eerste de keuze van de pijnstillers. Die is uiteraard afhankelijk van oorzaak, plaats en soort van de pijn. Ten tweede het zoeken naar de dosis, de hoeveelheid, die genoeg is voor pijnstilling, dat is: voor beleving van pijnloosheid. En ten derde moet precies nagegaan worden na hoeveel tijd de pijn de kop weer opsteekt. Stel dat dit na zes uur het geval is: dan moeten de volgende doses na vier, of op zijn laatst, na vier en een half uur genomen worden; in elk geval ruim voordat de pijn zich weer meldt. Zij mag de kop nooit meer opsteken. Pijn wordt behandeld voordat het nodig is en niet 'zo nodig'. We moeten dus streven naar een vast schema van gebruik en niet 'zuinig' zijn. 'Zuinig' gebruik leidt tot vechten tegen de pijn. Dat is onnodig en zonde van de energie en tijd die het kost. Die kun je prettiger zonder pijn besteden.

Wanneer de pijnbehandeling onvoldoende effect heeft, dan blijkt niet zelden, dat andere stoornissen een belangrijke rol spelen. Soms is er zelfs niet een ander middel nodig, maar eerder een diagnose waarin ook rekening gehouden wordt met algemene lichamelijke ongemakken als moeheid, hik, obstipatieklachten, slikklachten, verminderde eetlust, kortademigheid. Vaak ook moeten bij de diagnose psychologische factoren meege-

nomen worden als moeheid, verdriet, angst, eenzaamheid. Een heel enkele keer moet zelfs aan zoiets als psychologische 'ziektewinst' gedacht worden: wanneer de patiënt voordeel heeft bij de aandacht die pijn oplevert (wat dus niets hoeft af te doen aan een intens onaangename beleving van de pijn). Ook komt het nog vrij veel voor dat patiënten hun klachten voor een deel achterhouden wegens angst en misverstanden zoals angst voor morfineverslaving, levensverkorting of ongerustheid om het waarschuwingssignaal van pijn te missen.

ENKELE MYTHES

Dat laatste brengt ons tenslotte bij enkele mythes die over geneesmiddelen de ronde kunnen doen. De hardnekkigste mythes zijn: 'paardenmiddelen', verslaving en slaaperigheid of sufheid. Voor wat betreft de 'paardenmiddelen': codeïne en de non-opioïde analgetica hebben een zogeheten plafonddosis. Dat betekent dat bij het bereiken van een zekere dosis een verhoging geen beter resultaat meer sorteert, terwijl de bijwerkingen wel toenemen. Als dat plafond bereikt is, moet het door een ander middel worden vervangen. Dat vervangende middel is niet zwaarder of lichter, alleen anders. Maar de noodzaak van de vervanging roept vaak de gedachte op, dat

nu 'een paardenmiddel' nodig is; een mythe dus!

De tweede mythe betreft opioïden en morfineverslaving. Het met gesluierde stem spreken over 'hij krijgt nu morfine', wekt ten onrechte de gedachte, dat het met de zieke nu wel heel ernstig gesteld is. Morfine gebruikt als therapeuticum is niet verslavend, ook niet in hoge doseringen. Wel is er een zekere mate van lichamelijke gewenning, die na stopzetting van de toediening echter snel verdwijnt. Morfine heeft bij pijnbehandeling geen plafond en er bestaat geen maximale dosering. En dit, deze laatste regel, is geen mythe.

De derde mythe gaat over het gestoorde bewustzijn. Het bewustzijn en de alertheid van de patiënten lijden, ook bij hoge dosering van opioïden, weinig of helemaal niets. De opvatting dat het bewustzijn gestoord wordt is dus een mythe. Maar dat de patiënt ten gevolge van zijn ziekte verzwakt en dus meer slaap nodig heeft, dat is natuurlijk géén mythe.

Laten we eindigen met twee waarheden. Elk haalt ook een mythe onderuit: Ten eerste, pijnbestrijding, al of niet door middel van opioïden, heeft geen levensverlengende noch een levensverkortende werking. Ten tweede en ten laatste: niet alles wat pijn doet, kan met een pijnmiddel bestreden worden.

Aleid Schilder

Mijn uitgangspunt voor deze bijdrage is dat binnen bepaalde kerken, sekten en New-Age-bewegingen schade wordt berokkend aan consumenten of afnemers doordat voorgangers, leiders en andere meesters of meesteressen hun macht misbruiken. De basis van deze macht ligt in het lijntje dat men in eigen ogen en die van volgelingen onderhoudt met 'Boven', met God of de Andere, geestelijke, goddelijke wereld, in de vorm van wetenschap, kennis of direct contact met die andere wereld.

Ik ben van mening dat in Nederland dit misbruik onvoldoende serieus genomen wordt, zeker binnen de (theologische) wetenschap en geestelijke gezondheidszorg. Daar kunnen verschillende redenen voor zijn. Om te beginnen lijkt er binnen de reguliere zorg en hulpverlening nog steeds weinig oog voor de rol van religie in het leven en soms ook de problemen van cliënten. Natuurlijk speelt godsdienst óók een positieve rol. Veel mensen in psychische nood hebben er baat bij. Daarnaast hebben echter veel hulpverleners een beeld van kerk en geloof, dat leidt tot een afwerende attitude, soms actief, vaker passief. Veel psychotherapeuten vermijden of bestrijden het thema religie of zien religie als een irrelevante factor (Kerssemakers, 1989).

Recent onderzoek naar de relatie tussen geloof en welzijn wijst uit dat binnen een gematigd conservatief klimaat minder depressie voorkomt dan bij niet-gelovigen en sterk orthodoxe kerkgangsters (Braam, 1998). Ook deze onderzoeksgegevens kunnen ertoe leiden dat de aandacht voor personen en gemeenten waar religieus gegrepen zijn wel tot psychische problemen

leidt, gebrekkig is.

Wat sekten en nieuwe religieuze bewegingen betreft, wordt het verhaal al heel simpel afgeschilderd: getalsmatig stellen zij zo weinig voor dat daar geen specifieke maatregelen voor nodig zouden zijn. Bovendien wordt in Nederland grote waarde gehecht aan autonomie. Vrijheid van godsdienst en vrijheid in keuze is hier ten lande een groot goed. Mensen mogen zelfs 'kiezen' voor het in de ogen van anderen inleveren van een deel van hun persoonlijkheid, zoals werd vastgesteld in het vonnis in 1996, waarbij ouders en hulpverleners terecht stonden die hadden geprobeerd een jonge vrouw te ontvoeren uit een 'vermeende afhankelijkheidsrelatie tot de leider van een Afrikaanse religieuze groepering' (Haan, 1998).

Hoewel het lidmaatschap van elke religieuze groepering per definitie een beperking van keuzevrijheid inhoudt, komt er hierbij toch een andere gedachte bij me boven: 'vrij mogen kiezen voor het inleveren van een deel van jezelf', dat lijkt wel een definitie van verslaving. Want verslaving is te omschrijven als 'een zelf gekozen gevangenschap om te ontkomen aan de hardheid van het bestaan'. Kiezen voor vastzitten, ja, dat is mogelijk en menselijk. En wat is tenslotte vrije wil? Ooit stonden er twee prachtige dichtregels in het dagblad Trouw. 'Ik wou dat ik naar huis toe wou, naar huis en naar mijn eigen vrouw'.

Eind 1998 ben ik betrokken geraakt bij de problematiek rond sekten doordat mij werd gevraagd trainingen te geven voor zowel ex-leden als naaststaanden, familieleden en vrienden van sekteleiden. Ik hield

dit aanvankelijk af, onder andere omdat ik mezelf te weinig deskundig achtte op dit specifieke gebied. Zoals ik op grond van onderzoek van o.a. Kerssemakers en mijzelf had kunnen verwachten, zijn therapeuten of trainers die deze deskundigheid wel bezitten zeer schaars. De blinde vlek, die binnen de geestelijke gezondheidszorg aan te treffen lijkt ten opzichte van religie, omvat natuurlijk ook sekten.

Zeker toen ik mij herinnerde dat mijn vader, de theoloog H.J. Schilder, in 1948 een dikke pil heeft geschreven over de Vrijmaking met als titel 'Op de grens van kerk en sekte' was mijn belangstelling definitief gewekt. De vraag van mijn vader was of je de gereformeerde vrijgemaakte kerk een sekte kon noemen en zijn antwoord luidde ontkennend. Andere kerken waren dat volgens hem wel, die waren 'vals' en daarmee sektarisch, want daar werden *menselijke* ideeën aangehangen, zodat "de geloovigen werden geslagen in de ban der geestelijke benauwing, welke voor de secte kenmerkend is; daar is het gordijn dichtgetrokken."

Anno 2000 valt niet meer te ontkennen dat in elke kerk menselijke ideeën worden aangehangen, zeker zodra waarheden worden geformuleerd in stellingen en regels. Of deze ideeën zullen leiden tot geestelijke benauwing, tot angst, depressie en verlies van eigenheid hangt van een veelheid van factoren af. Helderheid hierover, over de factoren die een rol spelen bij misbruik in naam van Boven, kan bijdragen aan zowel preventie als hulpverlening inzake psychische problemen op het gebied van kerk en sekte.

Mijn overtuiging is dat op dit moment professionele begeleiding, zeker bij de sektarische problematiek, niet alleen belemmerd wordt door onvoldoende deskundigheid binnen de hulpverlening, maar ook door gevoelens van schaamte en schuld bij

de getroffene. We lijden aan deze kant van de wereld aan een te groot en typisch westers geloof in menselijke autonomie. Dat kan ertoe leiden dat religieuze verleidbaarheid en het verlangen naar overgave worden onderschat en daarmee vrij baan wordt gegeven aan allerlei New Age-achtige bewegingen, sekten en geloofsgenezers. Wie pijnlijk is gevallen voor zo'n sekte of genezer, kan dit vaak moeilijk onder ogen zien; achteraf is bijna niet te geloven dat men zich zo heeft laten misbruiken. En natuurlijk is er de schuldvraag: wat deed ik zelf, waardoor het zover heeft kunnen komen? Knellende vragen en knagende gevoelens. De verleiding van allesomvattende, absolute antwoorden op onze levensvragen is echter niet voorbehouden aan zwakke broeders of zusters. Bijna iedereen is er vatbaar voor.

De redenen waarom ik over dit thema schrijf, zijn samengevat de volgende. Ik wil proberen de mechanismen te verhelderen binnen relaties waar mogelijk misbruik een rol speelt en waarbij zowel aan de kant van de leider als het 'slachtoffer', bij zowel voorganger als volgeling, verschillende zaken spelen. Zaken op psychologisch, religieus en spiritueel terrein. Ik wil aandacht vragen voor het gegeven dat het kan voorkomen bij 'gewone' mannen en vrouwen en laten zien waarom de kans op dergelijk misbruik in deze tijd eerder groter dan kleiner lijkt te worden. En natuurlijk hoop ik via de verheldering van de mechanismen ook bij te dragen aan deskundige – dus respectvolle – hulp en begeleiding, wanneer dergelijk misbruik heeft plaatsgevonden.

OP DE GRENS VAN KERK EN SEKTE

Sekten bevinden zich, net als kerken, op het gebied van religie en spiritualiteit waar wordt uitgegaan van een verbinding met

een andere werkelijkheid, eventueel God genaamd. Sociologen hebben op verschillende manieren geprobeerd het verschil tussen kerken en sekten te definiëren, maar dat blijkt lastig. Paul Schnabel zette in zijn proefschrift *Tussen stigma en charisma* (1982) deze pogingen op een rij. Globaal gesproken hebben kerken een langere traditie en een soepeler verhouding met hun omgeving, zij zijn geworteld in een eeuwenoude (kerk)geschiedenis en hebben een plaats binnen de omringende maatschappij en cultuur. Sekten beginnen daarentegen vaak rond een bepaalde leider, zetten zich meer af tegen de omgeving en hebben een gesloten karakter. Deze sektarische kenmerken gelden echter ook - en golden zeker - voor sommige kleinere orthodoxe kerken. Er is geen scherpe scheidslijn te trekken tussen deze religieuze organisaties onderling en daar ligt mijn interesse ook niet zozeer. Psychologisch gezien kunnen binnen religieuze organisaties die vanuit sociologisch perspectief sterk van elkaar verschillen, dezelfde dingen gebeuren met het welzijn van individuele leden. Zowel in zeer ruimdenkende en nauwelijks van de sociale omgeving te onderscheiden kerken als binnen de meest ommuurde en maatschappelijk afwijkende geloofsgemeenschappen kunnen individuele leden last krijgen van gevoelens van schuld en slechtheid, en daardoor angst om te zijn wie zij zijn. Werkelijke groei en persoonlijke autonomie kunnen worden belemmerd door geloof in een oordelende instantie buiten de mens zelf die wordt belichaamd in een voorganger of vormgegeven in godsbeelden en dogma's.

Hoe binnen kerken dit soort psychisch schadelijke effecten kunnen worden veroorzaakt, heb ik beschreven in onder andere *Hulpeloos maar schuldig* (1987, dit najaar in een negende en aangevulde herdruk). Deze titel geeft de kern weer van

een theologische manier van denken die kan leiden tot verwarring, angst en depressie, namelijk het idee dat de mens slecht is en daar op eigen kracht niets aan kan veranderen. Genade en verlossing komen van Boven, alles wat misgaat is eigen schuld. Deze aangeleerde hulpeloosheid kan op paradoxale wijze gepaard gaan met perfectionisme en zelfwegcijfering.

Binnen sekten zullen vaak dezelfde beelden en ideeën worden verkondigd, met een grotere nadruk dan binnen de huidige kerken op het feit dat alleen daar, binnen de eigen beweging, het heil is te vinden. De relatie met de leider of leidster staat meer centraal. Binnen kerken zijn voorgangers van de kansel afgedaald en staat democratie hoog in het vaandel, bij een sekte draait het om onderwerping aan de ideeën van de leider. Zeker in dit derde millennium is een verschil met veel kerken dat sekteleiders en nieuwe-tijds-goeroe's zich meestal expliciet beroepen op contact met en inzicht in een Andere werkelijkheid. Waar dominees en pastoors het allemaal ook niet meer weten en beseffen dat alle uitspraken over Boven van beneden komen, waar binnen vele kerken steeds meer twijfel opkomt aan de goddelijkheid van de Zoon van God en aan de realiteit van wonderen, weet een aantal paragnosten en sekteleiders precies wat Boven wordt gewild, bedoeld en gedaan. Zij weten met zekerheid wat in verleden en toekomst is gebeurd en zal gebeuren. Zij weten wat goed en kwaad is. Zij staan dichtbij God en worden Hem soms zelf, zowel in eigen ogen als in die van hun aanhangers. Het is deze profielschets, die beslist niet voor iedere ziener of voorganger opgaat, waardoor de relatie met de klant of volgeling gevaarlijk scheef kan groeien.

Weten of menen te weten is één ding, vertellen vers twee. Ik meen te weten dat iedere ziel voor de indaling in de stof zijn

of haar huidige ouders kiest, maar zeg dit zelden tegen cliënten. Maar ja, in mijn geval is dat weten slechts een kwestie van geloven – anderen zien of horen dingen ‘voorbij de tijd’, uit de onzichtbare wereld. Helder zien, helder voelen, helder weten en helder horen, het bestaat allemaal. Tenminste, dat geloof ik – bewijzen is gelukkig lastig op dit gebied. Ik noem dat ‘gelukkig’ omdat gelijkwaardigheid, vrijheid en persoonlijke autonomie juist in spiritueel opzicht zo belangrijk zijn. De erkenning van dit belang gaat hand in hand met de constatering dat we als mens in ontwikkeling zijn naar die autonomie en dat velen van ons zich niet vrij voelen. We zoeken nog steeds bevestiging en waardering van en via anderen, dus zijn we emotioneel en daarmee ethisch niet autonoom.

Tegelijkertijd ligt hier volgens mij echter de kiem voor sektarisch misbruik. Dit misbruik treedt op binnen relaties van mensen waarbij de één stellingen verkondigt die een ander gelooft en aanhangt (of nummer één ze echt gelooft is niet relevant, hij of zij kan ze ook verkondigen omdat het stellingen zijn waarmee zij of hij mensen kan aantrekken). De één is nummer één en heeft de stellingen, de ander volgt hem of haar en die stellingen en is dus nummer twee. Stellingen zijn statements, geformuleerde overtuigingen, al dan niet op een kerkdeur getimmerd, maar in elk geval over wij-en-Boven, mens en kosmos of mens en God. Dus antwoorden op vragen als: waar komen wij vandaan, waar gaan we straks heen en waartoe zijn wij hier op aarde?

VRAAG EN ANTWOORD

Deze vragen zijn belangrijk voor iedereen die een beetje om zich heen kijkt en geraakt wordt door het leed van de wereld en/

of het eigen lijden. Daarvoor hoef je geen kneusje te zijn, ik zei het boven al. De waaromvraag over het lijden en de zin van het leven komt vroeg of laat in ieder mens omhoog. Iedereen maakt dingen mee die onzeker maken, afhankelijk, zwak, kwetsbaar. In die momenten kun je extra vatbaar zijn voor stellingen, voor antwoorden en zekerheden. Die geven steun, omhulling, troost en bevestiging. Je mag er weer zijn, met je problemen en vragen. Iemand houdt van je en heeft antwoorden, weet wat je moet doen en als die iemand dan ook nog lijkt samen te vallen met Iemand met een hoofdletter ... Er zijn nieuwe-tijds-therapeuten die in de Wij-vorm spreken, alsof hij of zij in constante verbinding staat met Boven. Wij, Juliana ... Een koningin mag of mocht dat (van mij altijd), een dominee, pastoor of New-Age-goeroe mag dat nooit (van mij), maar doet het soms wel.

Dus er is een mens die iets zoekt en een ander die het antwoord weet, of denkt te weten. Vraag en aanbod, al is de verbinding tussen die twee in het begin niet altijd duidelijk. Het aspirant-lid hoeft nog niet echt op zoek te zijn naar antwoorden, maar zit niet lekker in haar of zijn vel, heeft een miskraam gehad, is door haar rug gegaan of heeft last van angsten. En dan is er een man, vrouw of groep, die zorg en warmte aanbiedt, en therapie, in combinatie met een bepaalde visie op leven en lijden. Daardoor kan de zoeker worden binnengehaald en ‘ingepakt’.

Misschien wordt degene die zich bij zo'n groep aansluit ook echt blij, tevreden, gelukkig en eenvoudig. Ik zie groepen waar een uniform patroon wordt gevolgd, met dezelfde kleren, hetzelfde kapsel en dezelfde rituelen, waar uren lang dezelfde zinnen worden herhaald en waarin velen jaren en misschien wel levenslang gelukkig zijn. Ook al denk ik dat God het leuker vindt dat

mensen individueel en verschillend durven zijn (“I’m God’s original creation”, een prachtige zin op mokken, sokken en T-shirts in evangelische winkels); ik heb niet de neiging tegen dat soort groepen ten strijde te trekken.

Ik maak me wel zorgen over degenen binnen zo’n groep die eruit willen stappen, en soms hoor ik daar pijnlijke verhalen over. Het uittreedproces kan worden bemerd door enerzijds de groep zelf, die dreigt en dwingt en druk uitoefent om te blijven, anderzijds door het gesloten en uniforme karakter van de organisatie waardoor de wereld daarbuiten vreemd en vijandig is. Om in die wereld een nieuw bestaan op te bouwen is vaak niet eenvoudig, zeker niet in combinatie met de schaamte over de sekte-periode en de gewenning aan de overbodigheid van zelfstandig denken.

Aan de kant van de volgeling kan dus voor de ‘intrede’ een tekort worden ervaren, een vraag, een zich niet lekker voelen of een gewekte nieuwsgierigheid. Er zal vaak ook sprake zijn van een verlangen naar die Andere, onzichtbare werkelijkheid van een-zijn en heelheid, die we ons misschien nog vaag herinneren, waar we zeker naar kunnen verlangen en waar we als mens in deze gebroken en rommelige wereld ver van verwijderd of verdwaald lijken te zijn. Ook wie religieus is, spiritueel gevoelig of geïnteresseerd, zal vaak op zoek zijn. En wie op zoek is, op aarde, loopt gevaar.

HEILIG VUUR

Het zijn vaak gewone mensen en geen labiele, psychisch zwakke figuren die vallen voor de verleiding van de absolute zekerheden van sektarische groeperingen. Deze stelling kan de kans op respect aan de kant van de hulpverlener vergroten en verkleint

misschien de kans op weg bagatelliseren. Dat dit noodzakelijk is liet DE sektewetenschapper in Nederland, de theoloog Reender Kranenburg, half februari 2000 weer eens aanschouwelijk zien in ‘Heilig Vuur’ van de NCRV. De uitzending begon met enkele beelden van de politie die kinderen weghaalde bij een zekere tante Mildred, waar ze om de Geest moesten bidden. Deze kinderen zaten al een aantal dagen met hun moeders bij deze tante in een kamer, omdat zij, Mildred, ervan overtuigd was dat op deze manier iets zou worden genezen. Omdat het om kinderen ging, greep de politie in. De redactie van ‘Heilig Vuur’ vroeg zich af hoe het met de volwassen vrouwen verder ging en waarom niemand zich daar druk over maakte. Daar gaf Kranenburg op een geheel eigen, arrogante wijze antwoord op. “Mensen kiezen toch zelf, sekteproblemen zijn niets bijzonders, gewoon conflicten tussen ouders en kinderen, of zo.” De beelden van deze wetenschapper werden afgewisseld met die van een echtpaar wier dochter een paar jaar bij een sekte was geweest. Ze was daar nu wel uit, maar kon nog niet worden gefilmd. Wat de ouders vertelden over hoe hun dochter in die sekte zichzelf was kwijtgeraakt was op zich al schrijnend, maar werd dat nog tien keer zo erg door de in mijn ogen droge, ongeïnteresseerde en bagatelliserende houding van deze zogenaamde deskundige op dit gebied.

Sekten sluiten dus aan en varen wel bij angst, onvrede, levensvragen en verlangen naar geborgenheid. Zij bieden veiligheid, antwoorden en liefde, maar ze vragen daar wel iets voor terug. Hun aanbod is voorwaardelijk. En daar ligt een grote valkuil. Daar ligt de kern van mogelijk misbruik in naam van Boven. Is het immers niet zo dat echte liefde vrij is, laat en maakt? (zie bijvoorbeeld 1 Cor. 13).

PSYCHOPATHOLOGIE EN PARANORMALE BEGAAFDHEID

De leider van sommige sektarische bewegingen verlangt macht, wil dat anderen (in) hem of haar geloven, zich aan hem overgeven en zo laten zien dat ze hem vertrouwen en hoog achten. Geld en seks kunnen daar ook een rol bij spelen, maar de eerste behoefte is bijzonder en aanbeden willen zijn. In vaktermen: een narcistische persoonlijkheid, waarvoor iedere vorm van kritiek onverdraaglijk is. In populaire termen: een joekel van een ego.

Het probleem is dat deze leiders behalve een meer of minder grote vorm van psychopathologie meestal ook min of meer paranormaal begaafd lijken en charisma hebben. Ze weten mensen te boeien, aan zich te trekken, te binden, onder andere omdat ze dingen van hen zien, horen, weten of voelen die niet met de gewone zintuigen zijn waar te nemen. Helaas hoeft zo'n begaafdheid niet samen te gaan met een psychologisch ontwikkelingsniveau waarop men op zijn minst bereid is de eigen valkuilen en verlangens onder de loep te nemen. Terwijl dat laatste juist voor therapeuten, pastores en paragnosten een must zou mogen zijn. Zeker in deze tijd, waarin bij steeds meer mensen 'para'normale vermogens ontwaken, is immers toetsing nodig. Toetsing waarom en hoe men deze gebruikt en met welke gevolgen.

Ik heb op dit terrein niet al te veel illusies, sekteleiders hebben vaak geen behoefte aan toetsing. Noch aan verhalen van mensen die hun gepresenteerde alleenrecht op de waarheid ter discussie stellen. Wat ik wel hoop is dat enerzijds potentiële leden door dit soort artikelen bewust worden gemaakt van mogelijke gevaren en anderzijds hulpverleners en wetenschappers, psychiaters, pastores, rechterlijke macht en politici meer respect krijgen en ruimte creëren

voor deze problematiek, zodat zij slachtoffers kunnen helpen, preventief aan de slag willen gaan en juridische ruimte creëren om misbruik beter aan te pakken. Dat is niet eenvoudig. Het is moeilijk om a) te definiëren wat mentale manipulatie is, b) te bewijzen wanneer daar sprake van is en c) aan te tonen dat hierdoor concreet psychisch lijden is veroorzaakt.

Ondanks deze moeilijkheden lijkt het mij in deze tijd van toenemend belang dat hieraan wordt gewerkt omdat 'paragnosten' als paddestoelen uit de grond rijzen, evenals New Age-achtige sektetjes. Het lijkt erop dat in deze tijd in steeds meer mensen paranormale vermogens ontwaken en het is aannemelijk dat steeds meer mensen hiervoor openstaan. Deze ontwikkeling gaat echter niet gepaard met een even grote groei in werkelijke persoonlijke autonomie, zodat narcisme, psychische kwetsbaarheid en andere stoornissen op het gebied van persoonlijkheid en psyche ook volop voorkomen. Dat geldt zowel voor de volgeling als voor de leider of genezer, maar degene die iets aanbiedt heeft nu eenmaal een grotere plicht zich van deze valkuilen bewust te worden. Zeker degene die anderen werkelijk iets heeft te bieden loopt risico's op het gebied van hoogmoed, ijdelheid en machtswellust. Aanstaande therapeuten moeten niet voor niets in leertherapie en zich scholen in processen van overdracht en tegenoverdracht binnen de hulpverleningsrelatie.

VERLEIDEN TOT VRIJMAKING

Ruimte en respect ontstaan door de erkenning dat het jou ook kan overkomen. Door sektarische verleiding of mentale manipulatie te zien als menselijk fenomeen dat in lichtere vorm in alle relaties voorkomt waar verlangen en passie leeft, creëer je die ruimte en ontstaat respect. Begrip voor

passie en verleidbaarheid, en dat heeft toch iedereen – behalve de Dorknopers en droogzwemmers, misschien.

Wanneer deze ruimte en dit respect er zijn, heb je naar mijn mening geen specifieke methoden en technieken nodig om hulp te verlenen. Deprogrammeren, de omstreden techniek die wel wordt gebruikt om sekteslachtoffers te onthersenspoelen, is een vorm van nieuwe mentale manipulatie om de door de sekte ontstane vervorming terug te draaien. Gedwongen hulpverlening is echter zelden heilzaam en in mijn geschiedenis binnen de vrijgemaakte kerk heb ik wel geleerd dat het niet mogelijk is iemand met dwang vrij te maken.

Verleiding tot vrijmaking van een sekte vindt plaats door de ander te laten inzien wat de sekte met hem of haar heeft gedaan, door te laten bezinken wat er is gebeurd, met aandacht en bewustzijn. Dat kan door steeds weer vragen te stellen, uit te nodigen naar de eigen geschiedenis te kijken, te vragen om ‘ruimte voor schuld en schaamte’ en te laten zien dat alle menselijke dwalingen een plek in het geheel hebben en ooit zinvol zullen blijken te zijn geweest. De grondvraag bij deze en andere religieuze problematiek is: mag je fout hebben gezeten, een vergissing hebben gemaakt? Pas wanneer dat mag, kun je onderzoeken waardoor het precies heeft kunnen gebeuren. Welke dingen aan jouw kant speelden en wat de leider of de groep deed. Helder kijken is pas mogelijk als alles er mag zijn, ook fouten, vreemdgaan en verleiding.

Verleiding is een cruciaal thema bij misbruik in naam van Boven. Zowel macht als liefde kunnen worden gekocht door de ander te verleiden, met goede daden of dreigende, wijze of vleierende woorden. Wie een ander mens in vrijheid wil liefhebben zal vleien noch dreigen, niet kronkelen en kruipen, dwingen noch eisen. Om die vrijheid te bereiken is een prachtig hulpmiddel

focussen (Schilder, 2000). Dat is een methode waarmee je leert luisteren naar je lijf en kunt voelen wat je echt wilt en wat voorwaardelijk is. Het eerste voelt stromend, ruim, open, terwijl het tweede iets krampachtigs heeft. Juist die gevoelens van kramp en spanning zijn interessant om op te focussen, om naar te blijven luisteren. Ze zijn daar ook heel geschikt voor, want vertalen zich via het lichaam. Focussen is waarnemen van lijfelijke gevoelens, zonder oordeel. Daardoor komt er als het ware ontspanning om de kramp heen en daar ligt het begin van ruimte. Bovendien horen er woorden of beelden bij die gevoelens, waardoor je jezelf beter leert kennen en je je meer bewust wordt van wat er in je leeft.

Zowel de volgeling als de voorganger, de hulpverlener en de hulpvrager kunnen hier baat bij hebben. Helaas zal juist de religieuze leider die gevaar kan opleveren voor anderen zelden de bereidheid hebben om op deze manier naar zichzelf te luisteren. Daarom ‘moet’ je als potentiële volgeling opletten of er bij de voorganger of genezer verlangens en behoeften spelen. Zodra je dit merkt, zodra je voelt dat de ander je wil vleien, dwingen of bedreigen – wegwezen! God werkt niet zo. Denk ik.

Literatuur

- Braam A.W. e.a., ‘De gedifferentieerde relatie tussen religie en depressie’, in *Psychiatrie en religie*, Glas, G (red.), Nijmegen: KSGV, 1998.
- Haan, Wim, ‘Verontrustende groei intolerantie’, *In de Marge*, 1998, nr.4.
- Kerssemakers, J.H.M., *Psychotherapeuten en religie*, Nijmegen: KSGV, 1989.
- Schilder, Aleid, *Hulpeloos maar schuldig*, Kampen: Kok, 1987.
- ... *Terugkeer van een verloren kind*, Kampen: Ten Have, 2000.
- ... *Misbruik in naam van Boven, binnen kerk, sekte en therapie*, Kampen: Ten Have, verwacht voorjaar 2001.
- Schilder, H.J., *Op de grens van kerk en sekte*, Rotterdam: Stichting de Vrije Kerk, 1948.
- Schnabel, Paul, *Tussen stigma en charisma*, Deventer: Van Loghum Slaterus, 1982.

DE GOD VAN AUGUSTINUS EN HET KWAAD

Over het verschil tussen ‘willen’ en ‘toelaten’

Rudi te Velde

Naar aanleiding van *Kaïns kinderen. Over Kaïn en de oorsprong van het kwaad* van Hans Dijkhuis (Boom, Amsterdam, 1999).

Theologie is ongetwijfeld de provincie van het denken waarin het probleem van het kwaad op het scherp van de snede gesteld wordt. Het kwaad wordt immers op meest principiële en radicale wijze gedacht in het licht van een God die getooid is met de attributen van goedheid en almacht. Tegenover zoveel goedheid en zoveel macht zou het kwaad eigenlijk geen kans moeten krijgen, zo spiegelt ons de logische wet van de elkaar uitsluitende tegendelen voor. Maar de bittere ervaring van mensen is dat het kwaad wel een kans krijgt en zich wel voordoet. Zo ontstaat de worsteling van de theodicee, de onmogelijke vraag naar de compatibiliteit van het kwaad enerzijds en de goedheid en almacht van God anderzijds.

IN DE VAL VAN DE THEODICEE?

Het dikste boek van de grootste theoloog van het Westen, de Heilige Augustinus, is aan dit probleem gewijd: *De civitate Dei*, geschreven in de tijd van de langzame afbrokkeling van het Romeinse Rijk (Aurelius Augustinus, *De stad van God*, Ambo/Athenaeum-Polak en Van Gennip, Amsterdam, 1984). De lotgevallen van de mensen, de opkomst en neergang van aardse machten, de eindeloze misère, het lijden en het onrecht waar de geschiedenis zo vol van is, hoe getuigt dat allemaal van Gods voorzienige leiding? In het recente boek *Kaïns*

kinderen van Hans Dijkhuis wordt uitvoerig aandacht besteed aan Augustinus' geschiedstheologische visie op het kwaad. Zoals zo velen trapt ook deze auteur in de val van de theodicee. Waar het kwaad onloochenbaar is en Gods wil almachtig, kan er volgens de auteur geen twijfel over bestaan: God moet dit allemaal gewild hebben. Het kan niet anders of de Almachtige is verantwoordelijk voor alles wat de mensen te verduren krijgen. De auteur dwingt ook Augustinus tot dit standpunt en nagelt vervolgens de God van Augustinus genadeloos aan de schandpaal. De God van Augustinus is een wrede, hardvochtige God die over lijken gaat om zijn doel te bereiken, die de geschiedenis regisseert volgens een vooropgezet plan dat alles in dienst stelt van zijn eigen glorie. De christelijke God valt bij Dijkhuis door de mand als een amorele God die gebruik maakt van het kwaad als middel om het goede te bereiken, een God dus voor wie het doel de middelen heiligt.

Om bij deze conclusie uit te komen heeft Dijkhuis Augustinus wel op een essentieel punt moeten corrigeren. Want waar Augustinus nog voorzichtig zegt dat God heeft *toegelaten* dat het morele kwaad in de wereld kwam, weigert Dijkhuis dit ‘toelaten’ te aanvaarden. “Een passief gedoogbeleid past niet bij een God bij wie alwetendheid en almacht samenvallen.” (p.87). Voor Dijkhuis is God blijkbaar vooral het

grote meesterbrein achter de lotgevallen van de mensen dat alle touwtjes in handen heeft en alles tot in de details beheerst. Het is eigenlijk ongehoord wat hier gebeurt: Augustinus wordt *en passant* gecorrigeerd – geen passief toelaten maar actief willen – en op basis van deze correctie wordt de God van Augustinus afgeschilderd als een amoreel wezen dat alle middelen inzet om zijn doel te bereiken. “Alles geschiedt uiteindelijk ter meerdere glorie van God, die over lijken gaat om zijn doel te bereiken.” (p.95)

EEN GEDOOGBELEID PAST NIET BIJ GOD

Dijkhuis lijkt zeker te weten dat een gedoogbeleid niet bij God past. Gedogen is immers een permissieve houding ten aanzien van het kwaad. Het wijst in de regel op een onvermogen van de kant van de autoriteiten het menselijk gedrag volgens de regel van de wet te beheersen. Nu is gedogen op zichzelf genomen een niet-morele houding ten aanzien van het kwaad. Gedogen is immers niet gebaseerd op een goedkeuring van het gedoogde. Wat volgens de wet niet is toegestaan wordt toch toegelaten, meestal om pragmatische redenen, bijvoorbeeld om ongewenste en oncontroleerbare gevolgen van een strikte wetshandhaving te voorkomen. Maar het enige alternatief voor gedogen dat Dijkhuis erkent en aan de God van Augustinus toeschrijft, is evenzeer niet-moreel, namelijk een almachtige wil die alles wat gebeurt beheerst en manipuleert volgens een vooropgezet plan, dus in feite een technocratische wil die de menselijke geschiedenis zo stuurt dat, ten koste van onnoemlijk veel leed en slachtoffers, het doel wordt bereikt.

Met de verschuiving van ‘toelaten’ naar ‘willen’ wordt de visie van Augustinus

zwaar vertekend. Voor Augustinus zou het absoluut geen zin hebben om ten aanzien van het morele kwaad te zeggen dat God het heeft gewild, want daarmee lost men het probleem op door de termen ervan te elimineren. Maar wat zegt Augustinus dan wel? Hoe verhoudt God zich tot het kwaad dat mensen aanrichten? Is het spreken over ‘toelaten’ wel bevredigend? Heeft God niet kunnen (en dus moeten!) voorkomen dat Adam zondigde en zo het begin vormde van een geschiedenis vol kwaad en onrecht?

De zaak is op het eerste gezicht heel eenvoudig. God heeft de mens goed geschapen. Hij heeft de mens geschapen met het vermogen tot vrije wilskeuze. En aanvankelijk had de mens het vermogen om niet te zondigen. Toch heeft de eerste mens gezondigd, niet als gevolg van een tragisch noodlot of goddelijke willekeur, maar door zijn eigen vrije wilskeuze. Die zonde wordt de mens aangerekend. De mens wordt als vrije dader verantwoordelijk gesteld voor zijn daden en wordt dus ook, zegt Augustinus, terecht door God gestraft. In deze zin is er geen sprake van gedogen. Het kwaad van de zonde wordt gestraft. De vraag is of God niet van meet af aan heeft geweten dat Adam zou zondigen en of deze voorkennis God niet medeplichtig maakt. Augustinus kan niet anders dan deze voorkennis van God bevestigen. Alleen maakt dit God niet medeplichtig, anders zou de straf immers onterecht zijn. Degene die het gedaan heeft, draagt ook de verantwoordelijkheid. Hoe moet men dan begrijpen dat God, wiens wil uitdrukking geeft aan Zijn goedheid, heeft toegelaten dat Adam tot zonde zou vervallen? Had God de wereld, waarvan Hij wist dat ze vol zou raken met zondaars, niet beter niet kunnen scheppen? In deze termen is het probleem bij Augustinus geformuleerd.

HEEFT GOD HET KWAAD GEWILD?

Dijkhuis weigert in dit verband het woord ‘toelaten’ te accepteren. Hij beroept zich voor zijn weigering op Calvijn, ruim duizend jaar na Augustinus. Calvijn maakt korte metten met het onderscheid tussen ‘willen’ (of ‘doen’) en ‘toelaten’, dat is uitgevonden

omdat velen deze knoop onlosmaakbaar toescheen: dat de satan en alle goddeloozen zoo onder Gods macht en heerschappij staan, dat hij hunne boosheid richt tot zoodanig einde als Hij goedvindt, en hunne wandaden gebruikt om Zijn oordelen uit te voeren. [...] Het schijnt hun ongerijmd toe, dat naar Gods wil en bevel de mensch verblind wordt, die weldra om zijn blindheid gestraft zal worden. Door eenen draai maken zij deze uitvlucht: dat dit plaats heeft alleen door Gods toelating en niet door Zijnen wil. Maar Hijzelf, openlijk verklarende dat Hij het doet, verwerpt die uitvlucht. (Geciteerd naar Dijkhuis, p. 87: J. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in den christelijken godsdienst*, in de vertaling van 1864 (heruitgave Urk 1979; I, XVIII, 224.)

Voor Calvijn is God bovenal een soevereine en almachtige wil. Hij handelt naar eigen goeddunken en brengt in de geschiedenis zijn oordelen onweerstaanbaar ten uitvoer. Het is een God voor wie niets buiten zijn wil en bevel om gebeurt, die alles beheerst en volgens zijn plan laat gebeuren. Ook de wil van de slechte mensen staat onder Gods macht en heerschappij. Hij gebruikt zelfs de wandaden van mensen om Zijn oordelen uit te voeren. Het beeld rijst op van een almachtige heerser die alles onder controle heeft en zelfs het kwaad wil op grond van een geheim raadsbesluit.

Calvijn heeft Augustinus grondig gelezen. Maar het gaat te ver Augustinus met beroep op Calvijn te corrigeren. Als Augustinus over de wil van God spreekt, dan doet hij dat tegen de achtergrond van een neoplatoonse metafysica van het goede.

Die metafysica ontbreekt bij Calvijn, voor wie Gods wil een soevereine en daadkrachtige wil is die naar goeddunken mensen verwerpt of uitverkiest. Men mag op grond hiervan Augustinus niet verbieden van *toelaten* te spreken, zeker niet wanneer vervolgens geconcludeerd wordt dat God het kwaad heeft *gewild* en daarvan als middel gebruikt maakt om de geschiedenis door alle ellende en lijden heen te brengen tot het gewenste eindresultaat. Dus een God die als een boze genius het marionettentheater van de geschiedenis bespeelt, moord en doodslag programmeert, mensen *en masse* de verdoemenis instort en dat allemaal om aan het einde der tijden de heilstaat met zijn uitverkorenen te realiseren.

EIGEN SCHULD BEKENNEN

Laten we eerst proberen vast te stellen waarin ‘toelaten’ verschilt van ‘willen’ in de effectieve zin van het woord. Daarna moeten we nagaan hoe volgens Augustinus God - die het goede zelf is - zich verhoudt tot het kwaad dat mensen doen. Hoe kan de Goede zichzelf blijven en zijn goedheid doorzetten ten aanzien van het kwaad dat mensen blijkbaar willen en doen? Bij ‘kwaad’ denkt Augustinus dan met name aan het morele bederf dat in het hart van de mensen sluipt waardoor ze kapot maken wat goed en mooi is en hun eigen geluk in de weg staan. Ik neem aan dat iedereen wel inziet dat het gemakkelijke antwoord - God had gewoon het kwaad moeten voorkomen - thuishoort in een kinderlijke fantasiewereld, en niet past bij de reële wereld waarin we leven.

Allereerst, wat is precies ‘toelaten’? Ik stel de volgende omschrijving voor: toelaten is een vorm van willen als gevolg waarvan iets niet niet plaatsvindt. De dubbele negatie heeft hier niet dezelfde kracht als

een affirmatie. Niet verhinderen dat iets plaatsvindt is niet hetzelfde als het positief willen en bewerken dat het plaatsvindt. Als een landeigenaar toelaat dat een vreemde zijn land betreedt, dan wil dit zeggen dat hij het niet verhindert, hoewel hij de mogelijkheid heeft om het te verhinderen. Toelaten is ook niet hetzelfde als erin toestemmen dat iets plaatsvindt. Toestemming vooronderstelt immers een goedkeurende wil, een wil die zich positief uitspreekt over wat een andere, ondergeschikte wil voornemens is te doen.

In de passage waar Augustinus spreekt van ‘toelaten’ is er sprake van drie willen, de wil van God, de wil van Adam en de wil van de Verleider, de boosaardige engel (de slang uit het paradijsverhaal). Wat God volgens Augustinus heeft toegelaten is dat Adam verleid werd door de boosaardige engel. God voorzag dat Adam als gevolg van die verleiding zou vallen, maar Hij heeft dit niet willen verhinderen. Het gebeuren speelt zich dus af tussen drie willen. Het is duidelijk dat de verleidingsdaad van de boze engel getuigt van een kwade wil. Evenzeer is de zondedaad van Adam uiting van een verkeerde wil die toegeeft aan de verleiding. Welke rol speelt Gods wil nu hierin? Noch de verleidingsdaad van de engel noch de zondedaad van Adam is door God gewild. Beide daden, juist in zoverre ze kwade daden zijn, kunnen niet herleid worden tot Gods wil, maar tot de wil van respectievelijk de engel en Adam. Maar wat heeft God dan precies gewild c.q. toegelaten? Hij heeft, zegt Augustinus, toegelaten dat Adam door de boze engel verleid werd. Maar dit verleid worden van Adam is niet iets kwaads! Adam was immers bij machte, in vertrouwen op Gods hulp, de verleiding te weerstaan. Dat hij in feite de verleiding niet heeft weerstaan is niet Gods schuld maar Adams schuld.

Augustinus is hier heel duidelijk in: de schuld ligt bij degene die het gedaan heeft. Dit lijkt simpel, maar Augustinus heeft in zijn leven concreet ervaren hoe moeilijk het is eigen schuld te bekennen. De neiging om zichzelf vooral als slachtoffer van het kwaad te beschouwen en de oorsprong van het kwaad buiten zich zelf te leggen is zeer hardnekkig. Maar de weigering om in alle nederigheid schuld te bekennen is wel het belangrijkste obstakel op de weg naar herstel en verlossing.

Het niet verhinderen dat Adam bloot kwam te staan aan de verleiding is iets anders dan het gedogen van de zonde. Van gedogen zou er sprake zijn indien God de zonde van Adam onbestraft had laten. Gedogen zou voor Augustinus betekenen dat de ‘rechtsorde’ van Gods schepping opgeheven wordt door de verstorende daad van de zonde. Het onbestraft laten van de zonde is de suspensie van de rechtsorde en daarmee van Gods rechtvaardigheid. Het geeft, volgens Augustinus, juist blijk van Gods rechtvaardige goedheid dat de zonde bestraft wordt en Adam de gevolgen van zijn daad onder ogen moet zien. Het kwaad van de straf is het enige kwaad dat de Goede kan willen en doen. Hoe kun je de rechtvaardige straf opvatten als een uiting van goedheid? De straf treft de dader en beoogt in de eerste plaats iets goeds, namelijk dat de dader zijn wandaad inziet, deze berouwt en zich herstelt. De werking van het goede ten aanzien van het kwaad moet volgens Augustinus primair opgevat worden als herstellend, helend, reddend, en zoiets als de rechtvaardige straf valt daar ook onder.

De anti-manicheïse inzet van Augustinus inzake het vraagstuk van het kwaad – en Dijkhuis laat in zijn boek nergens merken dit te hebben begrepen – bestaat hierin duidelijk te maken dat het kwaad *in* de we-

reld niet het kwaad *van* de wereld betekent. Het kwaad in de wereld, het onheil dat de goddelozen aanrichten, betekent niet dat God uit zijn schepping verdreven wordt en niet langer Zijn goedheid erin tot uitdrukking kan brengen. Want hiermee zou men in feite beweren dat God de wereld beter niet had kunnen scheppen. Door het kwaad zou de wereld de goede God onwaardig geworden zijn. Het centrale punt voor Augustinus - tegen de Manicheërs die de goede God buiten de verdorven wereld plaatsten - is: hoe kan God een wereld waarin het berderf van het morele kwaad rondwaart nog als Zijn schepping zien, een werk dat gemaakt is omwille van de glorie van God?

ALLES IN ZIJN SAMENHANG ZIEN

Augustinus stelt nu dat het kwaad voor God geen reden is de wereld niet te scheppen, want ook waar mensen kwaad aanrichten (en daardoor God van de wereld dreigen te dissociëren) kan God zijn goedheid tonen, door namelijk “in en door hen te laten wat hun schuld verdiende als wat door zijn genade werd geschonken”. (CD, p.669) Hier hoort ook de vaak uitgesproken gedachte thuis dat God een goed gebruik weet te maken van de slechte mensen. Dijkhuis leest dit als een moreel verwerpelijke functionalisering van het kwaad: God zou het kwaad gewild hebben als middel om het goede te bereiken (p.86). Maar dit zegt Augustinus niet. Wat hij zegt is dat het morele kwaad van mensen geen beletsel is voor God om zijn heilswerk te realiseren. God zou de wereld niet hebben geschapen als Hij niet had geweten hoe Hij het kwaad dat Hij voorzag te gebeuren ten goede zou kunnen wenden. Tegen de zuiverheidsmaniakken die de Manicheërs waren plaatst Augustinus het inzicht dat de wereld niet volkomen maagdelijk en rein be-

hoeft te blijven om gedacht te kunnen worden als een goede schepping die blijft getuigen van een heilsbelofte. De wijze waarop de goede God zich heilzaam en reddend blijft identificeren met een wereld waarin kwaad gedaan wordt bestaat erin het kwaad niet puur kwaad te laten zijn, het niet te laten verzelfstandigen, maar het op te nemen in een heilsordening. Het ten goede gebruiken van wezens die door eigen wil slecht zijn geworden, dat is voor Augustinus de manier waarop God de goedheid van alles *in zijn samenhang* genomen kan blijven bevestigen. De achterliggende gedachte is ontleend aan de Stoa: geen enkel deel vermag door eigenmachtig handelen zich te onttrekken aan de voorzienige ordening van het wereldgebeuren in zijn totaliteit. De dwaze (voor Augustinus: de goddeloze) die meent zijn eigen kortzichtige doeleinden in afwijking van de goddelijke wet te moeten najagen wordt achter zijn rug om toch weer ingeschakeld in het geheel en gebruikt door de voorzienigheid. Voor Augustinus geldt de maxime: je moet alles in samenhang zien. Een onderdeel van het geheel kan op zichzelf beschouwd slecht of verwerpelijk zijn, maar in de samenhang van het geheel staat het toch in dienst van het goede. In deze zin werkt zelfs de duivel mee aan de uitvoering van Gods heilsplan. Dit gaat heel ver, maar voor Augustinus maakt deze beschouwingwijze het mogelijk de wereld te denken als staande onder Gods heilsbelofte, een wereld die niet door het kwaad uiteenvalt en van God los raakt. Hoe ver Augustinus hierin gaat blijkt mooi uit het volgende citaat uit *De civitate Dei*:

God zou namelijk niet alleen geen engel, maar zelfs geen mens hebben geschapen van wie Hij tevoren had geweten dat hij slecht zou worden, als Hij niet tevens had geweten tot welk nut van de goeden Hij hem zou laten dienen en aldus dat heerlijke gedicht, dat de orde der eeuwen is, ook nog met zoiets als antithesen zou ver-

fraaien. Onder de stijlfiguren zijn de zogenaamde antithesen namelijk wel de bekoorlijkste. (...) de schoonheid van het wereldverloop wordt opgebouwd uit een contrast van tegendeelen, in een soort welsprekendheid die niet met woorden maar met dingen werkt. (CD, p.517)

Augustinus beoogt hier geen esthetische rechtvaardiging van het kwaad te geven, dat door de contrastwerking zou bijdragen aan de schoonheid van het geheel. Het kwaad, zegt hij, wordt in een antithese tot het goede geplaatst. Dat is de manier waarop God het weet op te nemen in een geheel dat vanuit het perspectief van het goede bevestigbaar blijft. Aan het kwaad wordt een plaats gegeven, en wel een plaats die in zekere zin past bij het kwaad, namelijk die van antithese van het goede. Dit maakt het kwaad nog niet tot iets goeds. En ook heeft het goede het kwaad niet nodig om als goed tot verschijning te komen. Een dergelijke dialectiek die Dijkhuis meent te bespeuren is Augustinus vreemd.

In Augustinus' visie op de menselijke geschiedenis in haar dubbelstatuut van

heils- en onheilsgeschiedenis is zeker sprake van een zekere functionalisering van het kwaad of beter: van de kwaden. God maakt van slechte mensen een goed gebruik. Het kwaad van sommigen is voor God een weg om anderen tot goedheid en deugdzaamheid te brengen. Dit maakt het beleid van God niet amoreel, hetgeen wel het geval is als men concludeert, zoals Dijkhuis doet, dat het kwaad een noodzakelijk en door God gewild middel tot dit doel is. Deze conclusie is echter nergens op gebaseerd.

Kains kinderen is, wat betreft het hoofdstuk over Augustinus, een slecht boek. Het geeft een tendentieuze en vervalssende voorstelling van zaken. Het is geschreven met een volkomen onbegrip voor de metafysische achtergrond en de religieuze bezieling van Augustinus' denken; bij de onschuldige lezer wekt het boek minachting op voor de God van Augustinus, de kerkvader die als geen ander gestalte heeft gegeven aan het westerse christendom. Dat heeft Augustinus niet verdiend.

Ter gelegenheid van haar 120-jarig bestaan zal de Vrije Universiteit vier eredoctoraten uitreiken aan respectievelijk Lindon John Eaves (Engeland), Keith Ward (Engeland), mevrouw Irene Fernandez (Maleisië) en Ciprian Foias (Verenigde Staten). Hieronder worden de aanstaande doctores geïntroduceerd.

LINDON EAVES:
TWEELINGONDERZOEKER EN PRIESTER

Willem B. Drees

De hooggeëerde Duitse theoloog Wolfhart Pannenberg was een geleerd verhaal aan het houden over geloof en wetenschap, op een conferentie ter ere van zijn zestigste verjaardag. Wanneer hij over leven wilde spreken, dan vond hij veel waardevols in de inzichten van Ilya Prigogine en anderen over thermodynamica van systemen die ver van evenwicht waren. En wanneer hij over de mens wilde spreken, dan was er veel te leren van filosofische studies als die van Gehlen en Plesner.

In de daarop volgende discussie sprong Lindon Eaves (1944) geërgerd op. Door zo zich te richten op de fysica en de filosofie, liet Pannenberg het hele terrein van de biologie terzijde. En daar hebben ze toch heel wat over de mensen te zeggen. Eaves wees met name op de genetica, en daarbinnen op de gedragsgenetica – het onderzoek naar erfelijke en niet-erfelijke factoren in menselijk gedrag of neigingen. Hij haalde een heel pak papier uit zijn tas, met tabellen en correlaties. “Hier, data, allemaal data. En dat gaat over dertigduizend mensen; niet, zoals zo vaak bij filosofen, over de ervaringen van maar één persoon, namelijk van die filosoof zelf.”

Lindon Eaves heeft inderdaad recht van

spreken wanneer het gaat over de aard van de mens. Hij is een leidend onderzoeker op het terrein van de gedragsgenetica. Al lang voordat het genoom op biochemisch niveau ontrafeld werd, was er het nodige te analyseren over het relatieve belang van genetische factoren en omgevingsinvloeden op gedrag en de predispositie tot bepaald gedrag. We kennen allemaal anekdotes over tweelingen die, zonder het van elkaar te weten, rond dezelfde tijd dezelfde beslissing nemen – een bepaalde kleur kleding dragen, een bepaald type partner uitzoeken. Eaves heeft dat type onderzoek heel systematisch aangepakt, met behulp van hele grote bestanden van gegevens over tweelingen (zowel ééneiige als twee-eiige), hun broers en zusters, hun ouders en hun kinderen, adoptiekinderen enzovoorts. Zo kan je inderdaad met zorgvuldige statistische analyse op basis van duizenden gevallen aangeven in welke mate overeenkomsten in gedrag sporen met genetische verwantschap. En dan blijkt genetische verwantschap niet alleen tot uiting te komen in de vorm van de neus, de kleur van ogen en de krullen in het haar, maar ook in gedrag, persoonlijkheid en levensstijl. Onlangs was Eaves coauteur van zes van de twaalf artikelen in een themanummer van het tijdschrift *Twin Research* met als titel *Religion, Values and Health: Unravelling the Role of Genes in the Environment* – want ook alcoholisme en kerkbezoek zijn

nader te analyseren.

De VU beheert het Nederlandse register van tweelingen. Prof. dr. Dorret Boomsma leidt, mede op basis van die gegevens, de betreffende onderzoeksgroep op het terrein van de biologische psychologie. Zij zal ook als erepromotor van Eaves optreden. Eaves is al dertig jaar actief op dit onderzoeksterrein. Hij is leidend ten aanzien van de ontwikkeling van genetische modellen en statistische technieken om te onderscheiden tussen de invloed van genetische en omgevingsinvloeden, en de onderlinge wisselwerking tussen omgevingsfactoren en de expressie van genetische predisposities. Eaves is in 1944 in Engeland geboren. Sinds 1981 heeft hij een positie als ‘Distinguished Professor’ in de Verenigde Staten, in het Department of Human Genetics aan de Virginia Commonwealth. In 1988 werd hij ook benoemd als hoogleraar psychiatrie. Sinds 1996 is hij mededirecteur van het Virginia Institute for Psychiatric and Behavioral Genetics.

Zijn werk in het tweelingonderzoek is meer dan voldoende om een eredoctoraat te rechtvaardigen. Verrassend is echter dat hij ook theoloog en priester is. En dat is geen keuze die gemaakt is terwijl de echte carrière aan het aflopen is; een jaar voordat hij promoveerde in de genetica, werd hij gewijd tot priester in de Anglicaanse kerk. Zijn priesterschap maakt hem niet mild voor de theologen. Zoals hij Pannenberg terecht aansprak op diens willekeurige keuze uit de wetenschap, met voorbijgaan aan als bedreigend ervaren inzichten op gebieden als de gedragsgenetica en de sociobiologie, zo heeft hij ook anderen – en ook zichzelf – geregeld scherpe uitdagingen voorgehouden. Arthur Peacocke, in veel opzichten een geestverwant, daagde hij in 1991 uit met het artikel ‘Adequacy or Orthodoxy? Choosing Sides at the Front-

ier’. Daarin stelde hij ook zichzelf de vraag hoe een geneticus zijn integriteit kan behouden wanneer hij op zondag voor het altaar *tot* God (en niet slechts *over* God) spreekt. Immers, voor de bioloog ontwikkelt de werkelijkheid zichzelf; het dualisme van de theologische taal – een dualisme van God en wereld, maar ook van ‘zijn’ en ‘behoren’ – heeft geen plaats in het wetenschappelijke denken. Het ‘U’ van de religieuze praktijk is, aldus Eaves in dit artikel, een metafoor. Maar ook al is die personificatie metaforisch, toch zou er iets verloren gaan indien we ons zouden proberen te beperken tot onpersoonlijke taal, net zoals – voegt hij er provocerend verhelderend aan toe – de vreugde van sex niet altijd wordt vergroot wanneer we ons richten op de neurobiologie van orgasmes. De werkelijkheid als een ‘het’ kan ons boeien, maar pas wanneer de werkelijkheid voor ons een ‘jij’ wordt – ontmoet als ouder, rechter, vriend, geliefde, heer – dan worden we zorgzaam en respectvol. Althans, dat is zijn speculatie in dat artikel, en als die juist zou zijn, dan is er geen tegenstelling tussen de religieuze metaforen en de biologische werkelijkheid, omdat de kracht van de ene ontleend is aan de andere.

Op 20 oktober ontvangt Lindon Eaves dus een eredoctoraat van de Vrije Universiteit voor zijn wetenschappelijke werk. En van 23 tot 25 oktober is Eaves één van de belangrijkste participanten in een internationale conferentie over waardeoordelen over de werkelijkheid, georganiseerd door het Bezinningscentrum van de VU, met als titel “Is Nature Ever Evil, Wrong or Ugly? Neutrality and Engagement in the Scientific Study of Reality”. Meer informatie over die conferentie is te vinden op onze website www.lustrum2000.nl/evil en elders in dit nummer van *In de Marge*.

KEITH WARD: THEOLOOG IN HET
HOL VAN DE LEEUW

Terwijl Lindon Eaves theologen uitdaagt om de wetenschappelijke benadering uiterst serieus te nemen, heeft een andere aanstaande eredoctor, Keith Ward (1944), wetenschappers uitgedaagd om de theologie niet voortijdig af te schrijven. Ward is hoogleraar in Oxford, en verbonden aan Christ Church College, bekend van Lewis Carroll en Inspector Morse verhalen. Bij een debat in 1996 tussen Ward en twee van de meest prominente Engelse atheïstische wetenschappers, de bioloog Richard Dawkins en de chemicus Peter Atkins, was de zaal meer dan vol; mensen moesten bij de deur weggestuurd worden.

Richard Dawkins bekleedt in Oxford een met Microsoft miljoenen gefinancierde leerstoel voor de 'public understanding of science'. Dawkins gaf één van zijn boeken als titel mee *The Blind Watchmaker*, de blinde klokkenmaker. De titel is een kritische verwijzing naar de gedachte dat in de natuur organismen en hun omgeving zo wonderbaarlijk aan elkaar lijken te zijn aangepast, dat er wel sprake moet zijn van een ontwerper, een klokkenmaker.

Ward is niet alleen een theoloog maar ook een filosoof, die laat zien hoe op allerlei momenten de atheïstische retoriek te ver is doorgeschoten. Zo zoekt hij, onder meer in zijn boekje *God, Chance and Necessity*, de redelijke mogelijkheid van geloof in God te verantwoorden. Daarbij gaat het niet alleen om het verschil tussen wetenschappelijke verklaringen (die altijd berusten op vooronderstellingen over eerdere toestanden en wetmatigheden) en wijsgerige c.q. theologische verklaringen. Het gaat Ward ook om het eigen karakter van 'persoonlijke' verklaringen, waarin bedoelingen en waardeoordelen een rol spe-

len. Juist vanwege zijn aandacht voor verklaringen en waarderingen, is ook hij een van de waardevolle sprekers op de hiervoor al genoemde conferentie. En ook hij krijgt een eredoctoraat op 20 oktober. Daarover en over specifieke aspecten van zijn werk schrijft zijn erepromotor, professor dr. Henk.M. Vroom van de theologische faculteit van de VU het volgende:

EERBETOON AAN KEITH WARD

Henk Vroom

Op voordracht van de Faculteit der Godgeleerdheid, daarin ondersteund door de Faculteit der Wijsbegeerte, ontvangt Keith Ward, professor of divinity op de Regius Chair of Divinity aan Oxford University het eredoctoraat omdat hij in open, welwillend en scherpzinnig debat met zowel seculiere filosofen als anders gelovige denkers een authentieke christelijke visie op God, mens en wereld ontwikkelt.

Ward schreef in totaal veertien boeken en een lange reeks artikelen. Hij is bovendien een begenadigd docent. In zijn vele geschriften gaat Keith Ward in op twee van de grootste intellectuele uitdagingen voor het christendom van de twintigste eeuw: de resultaten van de natuurwetenschappen en de plurale cultuur. Op unieke wijze heeft hij zich van deze taak gekweten. Zijn meest recente publicatie is een vierdelige geloofsdoordenking in dialoog met andersdenkenden: *Religion and Revelation* (1994), *Religion and creation* (1996), *Religion and Human Nature* (1998) en *Religion and Community* (2000). De uitzonderlijke verdienste van dit werk ligt niet alleen in de brede opzet (in totaal 1397 blz.) maar ook in de aanpak, eruditie, heldere stijl en scherpzinnige argumentatie. Binnen de vergelijkende systematische

theologie is dit vierdelige werk het meest omvattende werk dat tot dusverre is verschenen. Het is wegwijzend voor de manier waarop men de eigen geloofstraditie binnen de plurale cultuur in dialoog kan en moet doordenken en voor een deel herformuleren. Ward neemt andere levensbeschouwelijke tradities serieus, gaat met respect op hun opvattingen in, schuwt niet om kritische vragen aan anderen te stellen of de opvattingen van de eigen traditie bij te stellen als hem dat op grond van de kritiek van anderen nodig lijkt.

Deze benadering sluit dicht aan bij het streven van de Vrije Universiteit om de theologie in nauwe relatie tot de cultuur te beoefenen. Het begrijpen van de openbaring moet 'in rapport met het bewustzijn van de tijd' worden gebracht, zoals de stichter van de VU, Abraham Kuiper, de taak van de theologie programmatisch omschreef. Het christelijke denken staat altijd in relatie tot de cultuur, wil het geen eiland of getto zijn maar waarheid over het bestaan verwoorden en inzicht in en voor het leven verschaffen.

Waar Kuiper en zijn volgelingen gedurende de eerste zestig jaren van de nu 120-jarige universiteit vooral in termen van antithese en bestrijding van andersdenkenden spraken, heeft vanaf de jaren zestig een meer oecumenische instelling het klimaat bepaald en zocht men meer het gesprek en de dialoog dan de verkettering. Een dialoog is geen vrijblijvende uitwisseling van gedachten maar staat altijd onder het voorteken van een gezamenlijk zoeken naar betrouwbaar inzicht. Omdat niemand neutraal kan uitmaken wat er waar is en elk oordeel daarover iemands wijsgerig levensbeschouwelijk standpunt verraadt, kan men de eigen overtuigingen alleen expliciteren en in gesprek met andersdenkenden toetsen - in de verwachting en de hoop dat andersden-

kenden hun visies ook niet apodictisch zullen formuleren maar eveneens in gesprek uiteenzetten en toetsen.

Dit streven naar een bewuste oefening van de theologie in de context van de moderne plurale cultuur herkent de Faculteit der Godgeleerdheid in Wards geloofsdoordinking en –verantwoording. Juist daarom verleent de Vrije Universiteit hem het eredoctoraat als eerbetoon voor de breedte, scherpte en diepte van zijn dialogische theologie.

IRENE FERNANDEZ: INZET VOOR HET
WELZIJN VAN AZIATISCHE
MIGRANTEN

Ivan Wolffers

Op voordracht van de Faculteit der Geneeskunde verleent de Vrije Universiteit eveneens een eredoctoraat aan Irene Fernandez. Haar erepromotor prof. dr. Ivan Wolffers bericht over haar dat zij deze onderscheiding krijgt voor haar inzet voor het beïnvloeden van de onderzoeksagenda in Azië zodat die meer de behoeften van Aziatische migranten reflecteert. Zij was een van de eersten in dit continent die inzag dat gezondheidsinterventies voor migranten niet goed kunnen worden opgezet als er geen onderzoek is gedaan naar hun levensomstandigheden en gezondheidssituatie en naar de risico's die zij lopen, met name op het gebied van hun reproductieve gezondheid en Hiv/aids. Immigratielanden zien welzijn en gezondheid van migranten immers niet als eerste prioriteit voor hun nationale onderzoeksinspanningen. Door haar niet aflatende lobbywerk op nationaal en regionaal niveau heeft Irene Fernandez veel bijgedragen aan het feit dat welzijn en gezondheid van migranten de laatste jaren op de politieke en onderzoeksagenda zijn

gekomen. Zowel Aziatische overheden, internationale organisaties als regionale netwerken zijn, mede door haar inspanningen, in gaan zien hoe belangrijk het is de toenevende stroom migranten, hun gedrag en hun kwetsbare gezondheid serieus te nemen.

Irene Fernandez werd in 1946 in Maleisië geboren als dochter van Indiase migranten. Na een aantal jaren in het onderwijs raakte ze in het begin van de jaren zeventig betrokken bij de Young Christian Workers' Movement. Vakbondswerk, opkomen voor consumentenbelangen, op de bres staan voor vrouwenrechten, dat alles heeft voortdurend het leven van Irene Fernandez bepaald. Zo is ze voorzitter van de Joint Action Group on Violence against Women geweest, medeoprichtster en directeur van een regionaal Aziatische netwerk voor vrouwenrechten, en directeur van het Pesticide Action Network for Asia Pacific. In 1991 zette ze Tenaganita (Women's Force) op, een organisatie die opkomt voor het welzijn van werkende vrouwen in Maleisië. Tenaganita houdt zich bezig met dienstmeisjes, prostituees, fabrieks- en plantagearbeidsters en vrouwelijke migranten. Sinds Tenaganita halverwege de jaren negentig het initiatief nam om CARAM-Asia op te richten wordt ook gewerkt met mannelijke migranten.

CARAM-Asia (Coordination of Action Research on AIDS and Mobility) is een netwerk van organisaties in Azië die zich inzetten voor het welzijn van gedocumenteerde (legaal werkzame) en ongedocumenteerde migranten ("illegalen"). Dankzij de inspanningen van Irene Fernandez is CARAM in 1997 opgericht met als doel de productie van kennis op het gebied van migratie, Hiv/aids en gezondheid ten behoeve van interventies en beleidsbeïnvloeding. Bij de officiële lancering is zij tot voorzit-

ter van het bestuur van dit netwerk gekozen. Organisaties in meerdere Aziatische landen werken binnen het CARAM-netwerk met elkaar samen. Ook de Vrije Universiteit is met CARAM-Asia verbonden: de sectie Gezondheidszorg & Cultuur van de Faculteit der Geneeskunde biedt sinds de oprichting van het netwerk ondersteuning aan de partners op het gebied van onderzoek doen en capaciteitsopbouw.

Wat haar inzet zo bijzonder maakt is dat Irene Fernandez bereid is om de consequenties te dragen van de keuzen die ze gemaakt heeft. Toen tijdens het actieonderzoek dat voorafgaande aan de oprichting van CARAM-Asia in 1994 en 1995 onder migranten in Maleisië gedaan werd bleek dat ongedocumenteerde migranten door de autoriteiten in detentiekampen werden opgesloten, bracht Irene Fernandez via Tenaganita een memorandum met deze informatie naar buiten. Zij vond het onethisch om migranten te interviewen over zaken als geslachtsziekten, seksualiteit en kennis van Hiv/aids terwijl ze tegelijkertijd mishandeld bleken te worden in de detentiekampen. Volgens Irene Fernandez was het ongepast daarover te zwijgen, hoeveel persoonlijke risico's en problemen voor het onderzoek dat ook op zou leveren. De Maleisische autoriteiten zaten met de situatie in hun maag en eisten het onderzoeksmateriaal van Irene Fernandez op. Zij weigerde categorisch dat af te staan met als argument dat dit onethisch zou zijn. Vervolgens werd ze aangeklaagd omdat ze valse informatie zou hebben verspreid. Daarmee begon de langste rechtszaak in de geschiedenis van Maleisië. Na meer dan drie jaar, meer dan tweehonderdvijftig dagen rechtbankzittingen en honderdduizenden dollars aan kosten is de zaak tegen Irene Fernandez nog steeds gaande. Als zij verliest, kan zij 1,5 jaar gevangenisstraf

krijgen. Haar inmiddels unieke rechtszaak wordt nauwlettend gevolgd door vertegenwoordigers van internationale mensenrechtenorganisaties, waaronder Amnesty International.

Hoewel de rechtszaak het leven van Irene Fernandez volledig heeft ontregeld, probeert zij er maar het beste van te maken. Zo maakt zij creatief gebruik van het feit dat voor de rechtszaak gedetailleerde getuigenverklaringen nodig zijn. Ze was de eerste die inzag dat zelfs deze zo slepende rechtszaak een manier van onderzoek doen is. De rechtbankverslagen zijn immers net zo goed data als de antwoorden op questionnaires of diepte-interviews. Via de minutieus vastgelegde getuigenverklaringen valt een beeld te schetsen van hoe illegale mensenhandel verloopt, wie erbij betrokken zijn, onder welke omstandigheden het gebeurt, en hoe kwetsbaar en afhankelijk de migranten worden, zodat het niet zo verwonderlijk is dat ze veel meer gezondheidsproblemen ondervinden en gemakkelijker een Hiv-infectie oplopen. De getuigenverslagen kunnen via kwantitatieve analysemethoden leiden tot meer inzicht in hoe het migratieproces verloopt en wat de gevolgen zijn van een onwettig bestaan in een immigratieland als Maleisië.

Uit het bovenstaande zal duidelijk geworden zijn dat Irene Fernandez een holistische benadering van de concepten welzijn en gezondheid hanteert. Gezondheid is niet louter afhankelijk van de aan- of afwezigheid van een virus, maar heeft te maken met de economische situatie, sociale positie, toegang tot informatie en voorzieningen, culturele factoren en mensenrechten. Wil men de gezondheid van migranten verbeteren dan zal men in de eerste plaats moeten denken aan het verbeteren van hun positie, zodat ze in staat zijn voor zichzelf op te komen en de juiste keuzen te maken

(*empowerment*). Deze ideeën zijn ook terug te vinden in het actieonderzoek dat CARAM-Asia uitvoert en in het werk van de sectie Gezondheidszorg & Cultuur.

CIPRIAN FOIAS: EEN
GEPASSIONEERD WISKUNDIGE

M.A. Kaashoek

Het vierde eredoctoraat verleent de Vrije Universiteit, op voordracht van de Faculteit der Exacte Wetenschappen aan de wiskundige dr. Ciprian Foias. Schrijver van deze bijdrage over Foias, prof. dr. M.A. Kaashoek, treedt op als zijn erepromotor.

Dr. Foias ontvangt deze onderscheiding op grond van zijn gehele wetenschappelijke oeuvre dat in meerdere opzichten van bijzondere betekenis is. Grensverleggend binnen de wiskunde en grensoverschrijdend naar andere disciplines zijn karakteristieken van zijn werk. Hij heeft uitzonderlijke bijdragen geleverd aan de fundamentele wiskunde, met name aan de functionaal-analyse, de operatorentheorie en de theorie van oneindig-dimensionale dynamische systemen. Daarnaast omvat zijn werk verstrekkende toepassingen van de door hem vervaardigde wiskunde in de fysica (vloeistofdynamica en stromingsleer), de ingenieurswetenschappen (zoals elektrotechniek en meet- en regeltechniek en ook in de economische wetenschappen. De wijze waarop hij de wiskunde ontwikkelt, als fundamentele discipline en in relatie tot andere wetenschapsgebieden, doorbreekt met succes de traditionele tegenstelling tussen zuivere en toegepaste wiskunde. Dit past goed bij het profiel van de vrije Universiteit dat wetenschapsbeoefening plaatst in een ruim interdisciplinair kader.

Ciprian Foias werd op 20 juli 1933 in Resita (Roemenië) geboren. Tot voor kort

was hij als Distinguished Professor of Mathematics verbonden aan Indiana University te Bloomington, Indiana, USA; thans is hij emeritus en deeltijdhoogleraar aan de Texas A&M University. In Roemenië maakte hij carrière als hoogleraar wiskunde aan de Universiteit van Boekarest en als staf lid van het Mathematisch Instituut van de Roemeense Academie van Wetenschappen. Vanaf zijn studententijd was zijn relatie met de communistische autoriteiten moeilijk en gespannen. In 1978 keerde hij uit Helsinki, waar hij deelnam aan het Internationale Mathematische Congres, niet terug naar Roemenië maar vluchtte met de hulp van Franse wiskundigen naar Parijs. In hetzelfde jaar nog werd hij benoemd tot hoogleraar wiskunde aan de Université de Paris-Sud (Orsay) en een jaar later volgde de benoeming tot hoogleraar aan Indiana University te Bloomington. De keuze voor Bloomington werd mede bepaald door veiligheidsoverwegingen en de sterke positie van deze instelling op het gebied van de mathematische analyse. Foias is sinds een paar jaar erelid van de Academies van Wetenschappen van Hongarije en Roemenië.

Foias is een graag geziene gast in Nederland. In 1994 was hij, in het kader van

het NWO-stimulansprogramma voor de onderzoeksschool The Thomas Stieltjes Institute for Mathematics, voor zes weken als gasthoogleraar verbonden aan de vakgroep Wiskunde van de Vrije Universiteit en dit voorjaar keerde hij voor twee jaar terug als Stieltjes Visiting professor 2000. Zijn passie voor de wiskunde en welgemeende aandacht voor de mensen om hem heen geven een aparte dimensie aan zijn wetenschappelijke werkomgeving.

Ter gelegenheid van het eredoctoraat voor Foias wordt op 18 en 19 oktober aanstaande, voorafgaand aan de diesviering van de Vrije Universiteit, een Analyseconferentie gehouden. Op het programma staan onderwerpen die behoren tot het wiskundig werkerterrein van Foias. In het bijzonder komen aan de orde oneindig dimensionale dynamische systemen, niet-lineaire partiële differentiaalvergelijkingen en operatorentheorie. De sprekers, afkomstig uit binnen- en buitenland, zijn directe collega's, oud-leerlingen, voormalige medewerkers en coauteurs van Foias. Belangstellenden zijn hartelijk welkom. Zie de webpagina: <http://www.cs.vu.nl/~kaash/confoias.html>

'Geloven in een technologische cultuur'

Op vrijdag 22 september 's middags is er in Twente een symposium over het door Dick Koelega en Willem B. Drees geredigeerde boek *God & Co: Geloven in een technologische cultuur*. Dit symposium had plaats zullen hebben op vrijdag 19 mei, zoals aangekondigd in *In de Marge* 9 (1). Vanwege explosieve uitingen van de technologie is de bijeenkomst destijds niet doorgedaan.

Sprekers zijn: Frits de Lange, Pieter Anton van Gennip, René Munnik en Willem B. Drees. Aan deelname zijn geen kosten verbonden.

Inlichtingen en aanmelding: Bureau Studium Generale, Universiteit Twente.
Telefoon: 053-4893321

RELIGIOSITEIT IN EEN A-RELIGIEUZE
WERELD

Hoe is de situatie van het christelijk geloof in een omgeving die op het eerste gezicht 'niets met religie heeft'? Dat is de centrale vraag in twee boeken die in het najaar verschijnen in de serie *Interacties* van het Beziningscentrum van de VU. Het betreft een boek van godsdienstfilosoof Anton van Harskamp en een boek van cultureel antropoloog Hans Tennekes.

Beide auteurs werkten enkele jaren samen in een studiegroep van het Beziningscentrum over 'De toekomst van de christelijke godsdienst in Nederland'. Maar beiden pakken een verschillend aspect van de centrale problematiek op. Van Harskamp is gefascineerd door de vraag hoe het toch mogelijk is dat aan de ene kant het christelijk geloof steeds minder betekent voor een steeds grotere groep mensen, terwijl aan de andere kant het religieuze verlangen toeneemt! Kern van zijn boek is een diepgaande analyse van onze zogenaamde individualiserende cultuur. Hij stelt vast dat individualisering mensen onder zó grote spanningen zet, dat een verlangen naar genade en verlossing eerder opgewekt wordt dan teniet gedaan. Hij onderbouwt die waarneming door in te gaan op nieuwere vormen van evangelicalisme en van New Age-achtige religiositeit. Vooral de behandeling van het nieuwe evangelicalisme - de snelst groeiende religieuze stroming ter wereld! - is hier opvallend. Het blijkt dat deze nieuwere vormen van religiositeit een antwoord willen zijn op de spanningen waaronder (post)moderne men-

sen leven. In de laatste twee hoofdstukken pakt hij dan de vraag op, hoe kerk en theologie zouden moeten reageren op de uitdagingen die deze nieuwere vormen van religiositeit zijn voor kerk en theologie. In een uitdagende analyse laat hij zien dat ook het geloof binnen de zogeheten grote kerken onvermijdelijk in nieuw-religieuze richting getransformeerd is, en dat gelovigen moeten leren leven met het perspectief, dat kansen op vernieuwing van het traditionele geloof gering zijn.

Tennekes kijkt naar het christelijk geloof vanuit een ander perspectief, het perspectief van de strikt a-religieuze wetenschap, in het bijzonder dat van de cultuurwetenschappen. Zijn vraag is ten diepste wat er overblijft van het christelijk geloof wanneer men de analyses van die wetenschappen serieus neemt. Het antwoord is op het eerste gezicht: bijna niets. Want de cultuurwetenschappen 'verklaren' maar al te vaak geloof vanuit macht, belang en klein menselijke behoefte. Maar Tennekes legt zich niet neer bij dit antwoord. In een sterk persoonlijk getint betoog geeft hij met de cultuurwetenschappen aan dat christenen weliswaar niet meer in grootse idealen en claims kunnen denken, maar dat christelijk geloof onopgeefbaar is. Zijn boek is een indringend pleidooi voor kerken en christelijke groepen waarbinnen men op geloofsbeleving, bevrijding van angst en wederzijdse versterking gericht is, die zijn juist vandaag de dag meer dan ooit nodig.

A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*. Uitgeverij Kok, ISBN 90 435 0198 0, f. 59,90 en ledenprijs f. 54,90, zojuist verschenen.

J. Tennekes, *De bierkaai en de bron: Antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom*, Uitgeverij Kok, ISBN 90 435 0195 6, f. 39,90 en ledenprijs f. 34,90

WAT VAN WAARDE IS, EN MOET BLIJVEN!

In de serie *Studies* van het Bezinningscentrum verscheen onlangs een boek van ethicus Dick G.A. Koelega. Het is een pleidooi voor het behoud van natuur en cultuurgoederen in een technologische samenleving.

De moderne technologie is een ambivalent verschijnsel. Ze heeft onmiskenbaar bijgedragen aan een enorme verbeteringen van de levensomstandigheden. Technologie leidt ook tot het ontstaan van talloze zaken die mensen waardevol vinden. Maar ze draagt er ook toe bij dat waardevolle zaken en verhoudingen verdwijnen of worden aangetast: een schoon milieu, soortenrijkdom, mooie landschappen, stilte, om maar een paar te noemen. Moeten we dus concluderen dat de technologie het ene 'waardeobject' vervangt door een ander, en dat het verlies van 'oude' zaken dan maar geaccepteerd moet worden, omdat daar de komst van andere waardevolle zaken tegenover staat? Of zijn er dingen zo uniek dat we ze toch moeten beschermen? Maar stel dat we dat laatste willen, is dat eigenlijk wel mogelijk? Is de ontwikkeling van de technologie in een democratische samenleving bij te sturen? Velen denken immers, dat de regels en basisovertuigingen die ten grondslag liggen aan een democratische samenleving, niet toestaan om een op het eerste gezicht niet-politiek verschijnsel als de technologie te beïnvloeden! Dick Koelega is er van overtuigd dat deze opvatting tekort schiet. Volgens hem is het wel degelijk mogelijk om in een samenleving als de onze, gebaseerd op een wijsgerig gezien

liberale, politieke moraal, actief op te treden bij de bescherming van bedreigde 'waardeobjecten'. Hij maakt, opvallend genoeg duidelijk dat het juist omwille van de waarde van menselijke autonomie van het grootste belang is om de waarde van de natuur en van 'oude' cultuurgoederen te beschermen.

Dick, G.A. Koelega, *Niet alles van waarde is vervangbaar: Een liberaal perspectief op behoud van natuur en cultuurgoederen in een technologische samenleving*, Uitgeverij Kok, ISBN 90 435 0210 3, f. 52,50, ledenprijs f. 49,90

GELOVEN LEREN

In dezelfde serie *Studies* is bovendien verschenen een boek van Alma Lanser-van der Velde. Zij is universitair docent godsdienstpedagogiek en catechetiek aan de Theologische faculteit van de Vrije Universiteit.

Waar velen zich zorgen maken over het verdwijnen van het geloof, laat deze studie zien dat geloven tot stand kan komen in een proces van samen zoeken naar wat raakt en beweegt. Met de nadruk op samenwerking toont dit boek dat ook jongeren voor volwassenen waardevolle partners kunnen zijn in het geloofsgesprek.

Alma Lanser-van der Velde, *Geloven leren: Een theoretisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren*, Uitgeverij Kok, ISBN 90 435 0281 2, f.**,**, ledenprijs f. **,**

Leden van de vereniging 'Bezinningscentrum' kunnen deze boeken aanschaffen voor de hierboven vermelde ledenprijs. Aan het lidmaatschap is geen contributie verbonden. Bestellingen: Bezinningscentrum Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, tel. 020 - 44 45670, fax 020 - 44 45680, e-mail: n.eikelboom@dienst.vu.nl

OVERLEEFT DE KERK?

Middagsymposium, georganiseerd door VU-podium en Bezinningscentrum met ondersteuning van het Landelijk Dienstencentrum van de SOW-kerken

De christelijke godsdienst ondergaat vandaag de dag een aantal ingrijpende veranderingen. Mensen krijgen steeds meer het gevoel dat de 'kerk' als organisatie en instituut achterhaald is en worstelen met de vraag of het geloof nog relevant is. Dat geldt zowel op het niveau van de maatschappij als op het individuele vlak. In de publieke discussie zijn de kerken wel gesprekspartner, maar zij delen die rol met andere organisaties in de maatschappij. De relevantie van de godsdienst is ingeperkt tot de privésfeer. Het beslag dat ze legt betreft bovendien niet meer het hele leven van de persoon. Ontwikkelingen als individualisering en secularisering hebben de geloofwaardigheid van de traditionele godsdiensten ondermijnd en de onzekerheid vergroot. Niettemin is er tegelijkertijd een onmiskenbare groei in religieuze behoefte buiten de officiële religie om. We moeten dat serieus nemen omdat het iets zegt over de wijze waarop mensen thans vorm geven aan religie. Wellicht moet men zich afvragen of 'God uit de kerk verdwenen' is. Er is zelfs wel eens gesuggereerd dat de kerk zichzelf maar moet opheffen in de hoop dat zo de verdwijnende God zal terugkeren. Hoe moeten de kerken en de gelovigen op al deze ontwikkelingen reageren? Moeten ze streven naar herstel van de maatschappelijke inbreng van het christendom of zich juist richten op de eigen geloofsbeleving? Dienen de kerken zich terughoudend op te stellen jegens de nieuwe religiositeit vanuit het besef dat de individuele religie ook in de kerken is doorgedrongen? Of moet de

kerk zich hiertegen juist krachtig teweerstellen? Welke vormen zou de kerkelijke gemeente moeten aannemen om te kunnen overleven?

Dit jaar verschijnen drie boeken die de vraag aan de orde stellen of kerk en geloof er nog toe doen. De drie auteurs leggen in het antwoord op die vraag verschillende accenten. Die gevarieerdheid is, naast hun betrokkenheid bij het onderwerp, de reden om ze samen te brengen en ze op het symposium met elkaar van gedachten te laten wisselen. Uitgangspunt is de vraag naar hun engagement: welke zorg dreef hen tijdens het schrijven? Het gaat om de boeken: *Zodat de wereld verandert - over de toekomst van de kerk* van de godsdienstsocioloog Gerard Dekker; *Het nieuw-religieuze verlangen* van godsdienstfilosoof Anton van Harskamp (beide reeds verschenen) en *De bierkaai en de bron: antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom* van cultureel antropoloog Hans Tennekes (verschijnt in oktober). Zie over de laatstgenoemde twee boeken ook de rubriek 'Boeken' in dit nummer.

Het symposium vindt plaats op donderdagmiddag 30 november in het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105 te Amsterdam. Aanvang 13.00 uur. Toegang: f. 30,-; VCWO-leden betalen f. 25,-.

U kunt zich aanmelden bij VU-Podium, telefoon (020) 4449292, e-mail: vupodium@dienst.vu.nl of via de website: www.vupodium.nl.

Willem B. Drees

Op dinsdag 24 oktober spreekt de Amerikaanse milieufilosoof Holmes Rolston over de wijze waarop milieuwetenschap en de behartiging van natuurbelangen verbonden kunnen worden. Toen we begin dit jaar contact met hem zochten, was hij naar Antarctica – een fascinerende wildernis. Eind mei trof ik hem in Aberdeen, Schotland, op een conferentie. Hij kwam toen net uit China, “saving Panda’s”. En nu dus uit de VS over in Amsterdam! Hoe is de verhouding tussen milieuwetenschap en het behartigen van natuurbelangen? Hoe Rolston dat ziet, horen we op dinsdag 24 oktober (zie: www.lustrum2000.nl/oktober). Hier alvast wat opmerkingen.

Wetenschap kan duidelijk maken hoe groot de problemen zijn, en daarmee ons motiveren in actie te komen. Maar actievoeren en wetenschap gaan niet altijd goed samen. De actievoerder heeft behoefte aan aantrekkelijke symbooldieren zoals de panda, de zwarte ooievaar en de zeeschildpad, terwijl de wetenschappers wijzen op het belang van al die kriebelige bodemdierpjes waar we liever niet van willen weten. Wij worden gemobiliseerd door het drama van een grote bosbrand, terwijl het afknabbelen van grondgebied voor weer wat huizen of een extra weg veel meer blijvende schade betekent. Voor de actie is een duidelijk schema van oorzaak en gevolg en een duidelijk schema van goed en kwaad, het best hanteerbaar. Dat de gekozen oplossingen echter het probleem wijzigen, schept onzekerheid die de motivatie kan ondermijnen. Op een heel ander terrein is dat onlangs geanalyseerd door de filosoof Hans Achterhuis in zijn essay *Politiek van goede bedoelingen*. Naar aanleiding van de Kosovo crisis analyseert hij, met hulp van inzichten ontleend aan Machiavelli en Hannah Arendt, hoe goede bedoelingen verkeerd uitpakken. Ook de ontwikkelingshulp heeft zo vaak contraproductief gewerkt – door hulpgoederen werd de lokale economie ondermijnd, door waterpompen werd het schaarse grondwater uitgeput. In Noorwegen trekken veel mensen de natuur in, ‘naturoplevelse’. Het schijnt dat meer dan de helft van het verbruik van benzine in Noorwegen

gevolg is van deze liefde voor de natuur. Misschien is de natuur er wel meer bij gebaat wanneer we thuis blijven, ‘domweg gelukkig in de Dapperstraat’, dan wanneer we de wildernis zelf willen ervaren. Ecotoerisme heeft haar nadelen, evenals de trips naar Antarctica, China, Aberdeen en Amsterdam.

In een binnenkort te verschijnen autobiografie van mijn vader, Willem Drees, beschrijft hij hoe vaak politici in hun handelingen ingaan tegen de doelen die zij zelf in partijprogramma’s, wetten en nota’s hebben geformuleerd. Sombereg eindigt hij met de opmerking dat het uiteindelijk erom gaat dat de beslissers kritische beschouwingen verwerken of, eventueel, na bewuste afwijging afwijzen. “Negeren komt helaas veel meer voor”. Belangenbehartiging en beleid zijn vaak speelbal van emoties, waarbij dramatiek en gevolgen op korte termijn het winnen van zorgvuldige analyse en afweging die ook de lange termijn en de belangen van anderen in ogenschouwing neemt. Wetenschap is dan waardevol als correctie, als onpartijdige informant. Of is dat een te mooi, te neutraal verheven beeld van de wetenschap? Moet de wetenschap ook opgejut worden om het goede te bereiken? Hoe kunnen we betrokkenheid en kennis combineren? En hoe voorkomen we dat we treurig moeten concluderen dat het tegenovergestelde van ‘goed’ is ‘goed bedoeld’?

Genoemde literatuur

Achterhuis, Hans, *Politiek van goede bedoelingen*, Amsterdam: Boom, 1999.

Drees, Willem, *Gespiegeld in de tijd: De nagelaten autobiografie*, Amsterdam: Balans, oktober 2000.

Rolston III, Holmes, *Environmental Ethics*.

Temple University Press, 1988, Philadelphia.

.... *Philosophy Gone Wild*, Prometheus Books, 1986. Buffalo, N.Y.

.... *God, Genes and Genesis*, Cambridge University Press, 1999.