

Een extra lang nummer met veel 'religie' dit keer. Maar het is geen religie die in haarzelf opgesloten blijft. Zo denkt *Geert van der Bom*, studentencapostor aan de Vrije Universiteit, in het spoor van de Duitse filosoof Georg Picht (1913-1982) na over de vandaag de dag weinig populaire gedachte, dat het geloof de wetenschap moet herinneren aan wat 'weten' is.

En *R. Ruard Ganzevoort*, pastoraal-theoloog aan de Theologische Universiteit Kampen, vraagt zich af of we aan het theologische begrip 'verzoening' iets hebben wanneer we met conflicten en tegenstellingen in de praktijk van het leven te maken hebben.

De andere essays zijn van de hand van stafleden van het Bezinningscentrum. *Wim Haan* geeft aan, dat zijn belangstelling voor (nieuwe) religies hem naar Afrikaanse muziek leidde. De introductie op deze muziek die we dan van hem krijgen, voert hem uiteindelijk tot de vaststelling dat de universiteit veel van de Afrikaanse omgang met muziek zou kunnen leren. *Bettine Siertsema*, neerlandica, schreef in een vorig nummer, *In de Marge* 8 (1999) nr. 1, 10-23, over het godsbeeld dat naar voren komt in Nederlandse concentratiekampmemoires. Het ging over concentratiekampmemoires waarin geloofsgetuigenis een hoofdrol speelt, een tot dusver nauwelijks onderzocht maar wel veel gelezen 'literair' genre. Nu onderzoekt zij het mensbeeld en de wereldbeschouwing die uit deze memoires spreken.

*Anton van Harskamp*, godsdienstfilosoof, vervolgt zijn serie over hedendaags eindtijdgelooft, een serie die blijkens een artikel in *De Volkskrant* van 30 juli jl. al de nodige aandacht heeft getrokken. Dit keer gaat het over de apocalyptiek van New Age. Overigens, zowel de bijdragen in de serie van Bettine Siertsema als in die van Anton van Harskamp zijn ook onafhankelijk van elkaar te lezen.

De vooraanstaande wiskundige *Roger Penrose* houdt op 7 oktober a.s. een lezing over 'Science and the Mind'. U treft een beschrijving van deze activiteit in dit nummer aan.

Per 1 september 1999 is het nieuwe samenwerkingsverband tussen VU en Vereniging *VU Podium* van start gegaan. Het Bezinningscentrum werkt nauw samen met dit initiatief. De abonnees van *In de Marge* hebben inmiddels het eerste nummer van het programmabladd ontvangen.

In het programmabladd is een uitvoerige aankondiging opgenomen van de BC-lezing 1999 die door *Willem Jan Otten*, winnaar van de Constantijn Huygensprijs 1999, op 23 november zal worden gehouden. Ook treft u in het bladd de aankondiging aan van een symposium over de vraag of mensen van nature agressief zijn op 5 november a.s. Sprekers op dit symposium zijn *J.A.R.A.M. van Hooff*, *H. Nederbragt* en *H.J. Achterhuis*.

---

# GELOVEN EN WETEN; EEN PERSPECTIEF

---

*Geert van derBom*

## INLEIDING

De wetenschap is niet in strijd met het geloof; zij is alleen in strijd met verouderde vormen van geloof. Zij is in strijd met het bijgeloof en daarom voor het geloof een bondgenoot. In de tijd waarin wij leven gaat de weg om tot geloven te komen dwars door het weten heen. Maar de wetenschap heeft in de geestelijke zonsverduistering, die nu al 150 jaar over Europa hangt, zelf vergeten wat 'weten' is. ... Zij laat zich misbruiken door irrationele machten en staat op het punt, de wereld waarin wij leven te vernietigen; het zou wel eens kunnen zijn dat het geloof de taak heeft, de wetenschap eraan te herinneren wat weten wil zeggen.<sup>1</sup>

Deze uitspraak van de niet zo bekende filosoof Georg Picht (1913-1982) heeft waarschijnlijk wel enige toelichting nodig. Ze bevat behalve een ontkenning van de strijd tussen geloof en wetenschap kritiek op de manier waarop theologie en 'geloof' omgaan met de 'wetenschappen' en stelt dat de 'wetenschap' niet meer zou weten wat 'weten' is. Met dat laatste bedoelt Picht dat de wetenschap niet meer of veel te weinig over zichzelf nadenkt. Ik kom daar straks op terug. De strijd tussen wetenschap en geloof zou dus voorbij horen te zijn en als zij nog gevoerd wordt, dan is men gevangen in een verouderd perspectief op zowel het een als het ander. Het ziet er naar uit dat 'weten' en 'geloven' goed onderscheiden moeten worden, maar ook dat ze niet buiten elkaar kunnen.

Dat de strijd tussen beide voorbij is, zal menigeen kunnen en willen beamen. Vol-

gens de één heeft de wetenschap de strijd om de waarheid gewonnen en is geloof ontmaskerd als dagdromerij. Een ander, bijvoorbeeld de bioloog van Iersel, stelt:

Als wetenschappelijk bezigjnd mens, verschijnt de geloofswerkelijkheid op geen enkele wijze, aangezien deze wereld nergens in mijn wetenschap opduikt.

Dit zou betekenen dat de wereld van het geloof misschien wel bestaat, maar een geheel andere wereld is, van een andere orde, of gewoon methodisch buitengesloten is in de wetenschapsbeoefening. De strijd is in dat geval over omdat men de terreinen keurig heeft gescheiden. Elk terrein heeft zijn eigen waarheid. De vraag wordt dan hoe beide waarheden samenhangen. Het meest opmerkelijke aan de uitspraak van Picht is echter dat hij het geloof oproept de wetenschap te herinneren aan wat 'weten' wil zeggen. Dat klinkt verrassend. Hoe ziet hij dat? In het volgende wil ik, vanwege zijn relatieve onbekendheid, eerst Georg Picht kort voorstellen. Vervolgens komt de geschiedenis van de verhouding tussen geloven en weten naar voren, die volgens Picht in een nieuwe fase is gekomen. Daarna valt er mogelijk iets te zeggen over een andere betrekking tussen beide. En om het wat praktischer te maken vraag ik mij tot slot af, wat dat zou dat kunnen betekenen voor een bijzondere universiteit als de Vrije Universiteit, maar die overwegingen gaan ook op voor elke andere organisatie die iets bijzonders wil.

## WIE WAS GEORG PICTH?

Opgegroeid in een gezin, waar Eugen Rosenstock-Huessi, Albert Schweitzer, enkele Von Weizsäcker's en vele andere gasten óók kind aan huis waren, werd Picht doordrenkt met een grondige idealistische vorming. Het is duidelijk dat hij deze *Bildungs* traditie bewonderde, maar tijdens zijn leven maakte hij het echec van dit 'leven van de geest' mee. Twee gebeurtenissen hebben zijn levensloop sterk beïnvloed. Allereerst de machtsovername door de Nazi's in 1933. Als 20-jarige kan Picht niet begrijpen hoe het mogelijk is dat de universiteiten, de intelligentsia, kortom de 'geest', niets ondernemen tegen deze terugval in een nieuwe primitiviteit. Ze protesteren nauwelijks en gaan gewoon door met onderzoek en onderwijs en leveren bovendien aan de nieuwe machthebbers de nodige kennis voor hun doelen. De filosofen concentreren zich op de aloude vraagstukken, die geheel los lijken te staan van de ontwikkelingen in de wereld. Ook na de oorlog is er op de universiteiten geen plaats voor een 'nieuw denken' dat probeert de consequenties te trekken uit de schokkende gebeurtenissen van de 20e eeuw.

In de recente film *La vita e bella* lijkt een representant van deze introverte raadselmannen rond te lopen. Zijn naam is Dr. Lessing en die naam is vast niet zomaar gekozen. Lessing is immers de filosoof (1729-1781) die schreef over *De opvoeding van de mensheid*, waarin hij de diepere en hoogst optimistische tendens schetste van de geschiedenis. Verdiept in zijn raadsels is de 'film-Lessing' als kamparts midden in het concentratiekamp blind voor de nood van zijn Italiaanse kennis uit Arezzo, die in het kamp gevangen zit. De geleerde is geobsedeerd bezig met zijn we-

reldvreemde vragen en raadsels. Dat beeld<sup>2</sup> zou een aardige typering kunnen zijn van Picht's kritiek op de academische wetenschap en met name de filosofie. Men zou hem een anti-academische academicus kunnen noemen. De hoofdvraag die hij stelt is die naar het statuut van dit 'weten', dat zich zo apathisch gedraagt. Is de menselijke rede blind? Staat ze in dienst van de hoogstbiedende?

Het tweede voorval dat grote invloed heeft op Picht zijn levensloop, vindt plaats in 1939. Via zijn boezemvriend C.F. von Weizsäcker hoort hij van het bestaan van de mogelijkheid tot kernsplitsing. In enkele gesprekken worden de gigantische consequenties van deze verworvenheid duidelijk. Vanaf nu heeft de mens een negatieve beschikkingsmacht over het leven op deze aarde. Een vreeswekkende verantwoordelijkheid rust op de schouders van mensen. De Nederlandse uitgave van Picht's bundel *Mut zur Utopie* krijgt in wel zeer vrije vertaling, onder invloed van de inhoud, de titel mee: *De toekomst in eigen hand*. Dat de toekomst niet langer in de handen van de goden, van de zich altijd herstellende natuur of andere machten lag, maar in de handen van de mens, was nieuw. Tot op dat moment had men, terecht of niet, vertrouwd op een voorgegeven harmonie, die door geen macht ter wereld kon worden verstoord, omdat zij er altijd al was. Er is, zei Leibniz, *une harmonie préétabli*, een vaststaande gevestigde orde. En meelezend over de schouder van God zette hij uiteen dat deze wereld, ondanks de gebreken en ondanks de onvolmaaktheid, desalniettemin de beste van alle mogelijke werelden is. En Hegel, die wel zeker oog had voor het kwaad en voor het schandaal van de geschiedenis, een geschiedenis die een aaneenrijging van oorlogen, pest, honger en nog veel meer leek,

geloofde toch dat alles zich op zou lossen in de uiteindelijke harmonie van de Rede, die er eigenlijk altijd al was. Ook Adam Smith zag de *invisible hand*, die in het verbergen de concurrerende krachten vanzelf zou sturen naar deze inherente voorgevestigde harmonie.

Welnu, deze harmoniegedachte breekt definitief stuk op de atoombom. Negatief is deze wereld in mensenhanden geraakt door de geweldige machtsontplooiing van wetenschap en techniek. Maar is de mens in staat positief de wereld door alle historische crises te leiden? Jarenlang blijft deze vraag het denken van het zogeheten Christophorus Stift bepalen. Deze stichting is voorloper van de Forschungsstätte der Evangelische Studiengemeinschaft (FEST), waarvan Picht later de leiding krijgt. 'Atomfrage und Gottesfrage' is hun thema.<sup>3</sup>

Beide voorvallen in het leven van Picht drukken hem met de neus op de vraag naar de verantwoordelijkheid van de rede en naar de verantwoordelijkheid van de mens in de geschiedenis.

Pichts filosofie is sinds kort toegankelijk geworden. Het laatste deel van zijn *Vorlesungen und Schriften* verschijnt één dezer dagen. Zijn voornaamste vraag is de vraag naar wat er geweten wordt, als we het hebben over 'wetenschap'. Hij excu-seert zich daarbij regelmatig over het globale karakter van zijn overwegingen, want wie kan dit immense veld overzien? Toch is het nodig er bij stil te staan. De wetenschap is niet alleen maar een onafzienbaar vlechtwerk van kennis en informatie, van hypotheses en van theorieën, ze is immers bovenal een historische realiteit.

Sinds het midden van de 19e eeuw hebben wetenschap en techniek zich ontwikkeld tot de meest radicale vorm van menselijk handelen die de geschiedenis gekend heeft. Geen oorlog en geen revolutie hebben de wereld dusdanig kunnen veranderen als de wetenschap dat gedaan heeft sinds de uitvinding van de stoommachine.<sup>4</sup>

Niet alleen is de technische revolutie af te lezen aan de geschiedenis, het achterliggende denkpatroon schept een nieuwe wereld. Wetenschap en technische voorzieningen, toegepast op steeds grotere schaal, gaan autonoom hun gang en vormen zo onze moderne wereld. Wij leven sindsdien niet meer in een natuurlijke wereld, maar in een technische wereld, waarin de natuur beschermd wordt in reservaten en daarbuiten gebruikt wordt voor grondstoffen en recreatie. De menselijke steden, die steeds meer op elkaar gaan lijken, blijven niet overeind als ze niet gestut worden door wetenschap en techniek. Het wegbombarderen van de hele infrastructuur in Servië liet zien hoe afhankelijk wij zijn van de met behulp van de wetenschap ontwikkelde techniek. Maar wat is dit voor vorm van 'weten'? Is de ontwikkeling ervan niet volstrekt autonoom? Of hanteert de wetenschap een ingeroeste methode, heeft ze een blinde vlek en herhaalt ze daardoor steeds meer van hetzelfde?<sup>5</sup>

## GESCHIEDENIS

In de geschiedenis van de verhouding tussen geloven en weten is een serie perspectiefwisselingen te ontwaren. Heel schematisch weergegeven hanteert Picht een indeling van de geschiedenis die we met de nodige nuances ook bij voorgangers en tijdgenoten tegenkomen; bij Heidegger, Rosenzweig, of bij Habermas. Vanaf de Grieken tot het hoogtepunt van het Idealisme, 'van Parmenides tot Hegel', heerst de metafysica.<sup>6</sup> In die periode lijken geloven en weten in elkaar op te kunnen gaan. Eeuwenlang was het vanzelfsprekend dat in het 'boek der natuur' een loflied op de Schepper was te lezen. De God van de filosofen is dezelfde als de God van de Schriften, zij het dat de eerste gevonden wordt door ge-

letterden, de andere door gewone mensen.<sup>7</sup> Het duurt eigenlijk lang voordat er sprake is van een strijd. De strijd ontstaat als de feiten positief worden en de wetenschap zich losmaakt van de filosofische en godsdienstige vragen.<sup>8</sup> De drang om de feiten en niets anders dan de feiten te achterhalen, maakt de feiten 'naakt'. Ontdaan van hun samenhang en verbindingen met vroeger en later, zonder de vele contexten waarin gebeurtenissen functioneren, worden gebeurtenissen geprepareerd tot 'pure feiten' of constatering. Ze lijken onafhankelijk van de geschiedenis te kunnen bestaan. "Maar elke gebeurtenis uit het verleden kan andere eigenschappen krijgen omdat ze in relatie komen te staan met later plaatsvindende gebeurtenissen."<sup>9</sup> Het feit is gebeurd, factum est, maar daarmee is het niet voorbij. Wat gebeurd is, is juist niet voorbij, het is aanwezig als de gegeven wereld, die zo gegroeid is, het bepaald mede de structuur van het heden en van de mogelijkheden daarin.

De strijd wordt zeer heftig als in concurrentie met de wetenschappelijk vastgestelde feiten de kerk tegenover die positieve feiten, heilsfeiten of openbaringsfeiten gaat plaatsen die in wezen dezelfde structuur kennen: ook zij zijn objectief waar en voorzien van eeuwige fundamente. Deze strijd tussen openbaringsfeiten en wetenschappelijke feiten, is in Pichts ogen een achterhaalde strijd. Die strijd werd op den ook erg duur vermoeiend en moegestreden kwam men tot een boedelscheiding, een tweewerelden model of een tweetalen model. Maar daarmee werd een tweedeling overeind gehouden die nog steeds wortelt in de metafysische periode.

Het door het 'tweewerelden model' geconsacreerde wereldbeeld kent enkel een mechanistische natuur enerzijds, en anderzijds een subject dat tegenover de wereld staat en er eigenlijk niet toe behoort,<sup>10</sup>

schrijft J. van der Veeke. Daarmee belanden we bij het dualisme dat aan Descartes wordt toegeschreven. Velen hadden en hebben daar vrede mee. Picht vraagt zich af of dat het laatste woord kan wezen. Legio vragen stelt hij. Wat is dat voor subject, dat alles tegenover zich stelt, en alles tot object maakt? Hoe is dat subject gegroeid? En als dat niet het eeuwige wezen van de mens is, uit welke genealogie komt het voort? Doet de objectivering recht aan de natuur? Waar blijft de maat, die een grens stelt aan ons handelen? Hoe verhoudt zich de waarheid van de wetenschap tot de waarheid van het geloof?

Heel kort, te kort samengevat, schetst hij eerst de ontwikkeling van de metafysische horizon, waarin geloven en weten een innige betrekking hadden, vervolgens de ineensstorting van dit metafysische wereldbeeld, en tenslotte onze eigen tijd als de tijd van verlegenheid. Op die grote cultuuromslag, aangeduid met de dood van God, moeten we ons concentreren, want toen zijn zowel wetenschap als geloof uit een eeuwenlang vanzelfsprekende gezamenlijk horizon gevallen. Beide dreigen weg te zakken in een moeras van relativisme. Valt er nog wel te spreken van 'waarheid'? Of is alles een gezichtspunt?

## PERSPECTIEFWISSELING

Metafysica is een ingewikkeld woord, maar men kan erbij denken aan wat hiervoor gezegd is over de oerharmonie. Achter deze wereld staat iets of iemand die dit bestaan uiteindelijk garandeert. Het reilen en zeilen van de natuur rust in een orde van de bovennatuur. Het menselijke verstand heeft deel aan die orde en kan opklimmen tot de waarheid die eeuwig en altijd vast staat. Dat is ons probleem, zei Nietzsche: de mensen voor ons 'hadden de waarheid',

zelfs de sceptici, maar wij hebben de waarheid niet meer. Onze tijd is daarin totaal nieuw, “...daß wir die Wahrheit nicht haben”.<sup>11</sup> Die waarheid, die licht gaf als een zon, is ondergegaan. Ons vaste oriëntatiepunt is verdwenen. Wij weten dat alles bepaald wordt door het perspectief dat we innemen. Vroeger was er iets wat vast stond, nu zweven wij in een oneindige ruimte. De oertoestand is geen orde, maar chaos.<sup>12</sup> Niets is waar en wie waarheid claimt wil macht.

Dit zijn maar enkele aanduidingen om de omslag te schetsen die zich in het denken en de waarneming van de mensen voerde. In plaats van vragen naar het wezen van de dingen, vroeg men nu naar hun wording. Om te weten wat iets was ging men vragen naar het ontstaan, want er bestond geen wezen meer, dat eeuwig was. De tijd ging een grote rol spelen. De kracht van het verhaal werd herontdekt. Deze omslag had grote consequenties zowel voor het weten als voor het geloven. Ze waren uit hun oude verband gevallen en in deze nieuwe horizon en wereldbeleving moesten beide zich situeren.

In de tijd van de metafysica waren de antwoorden op de levensvragen veel helderder. Er was een duidelijk beeld van de mens, van de wereld en van God. De mensen voelden zich thuis in hun wereld. Dat er een duidelijk beeld was gaf veel houvast, maar we moeten het niet idealiseren; het betekende ook dat de mensen zich moesten conformeren aan wat in het beeld lag opgesloten. Nu, vandaag de dag, is de mens *Unbehaust*, zonder thuis. En de afbraak van de - na het éne huis - verschillende huizen, gebouwd op de grote verhalen van kapitalisme, socialisme, christendom en nog andere, is nog steeds aan de gang, nu ook die grote verhalen onder vuur liggen.<sup>13</sup>

Sommige denkers (Habermas bijvoorbeeld) noemen dit de omslag van metafysica naar postmetafysica. Die omslag had niet alleen gevolgen voor het geloof, maar ook voor het weten. De wetenschap kwam voor de vraag te staan waar haar waardenvrijheid, waar haar onafhankelijkheid vandaan kwam. Was dat niet een restant van de metafysica? Hoe is de denkvorm van de theorie, het onderscheid tussen theorie en praktijk gegroeid? Hebben de ‘naakte feiten’ waarop we ons zo graag beroepen geen hoog metafysisch gehalte? Zijn het geen preparaten, waarin het altijd bewegende en vloeiende leven is vastgespijkerd? Al deze elementen, zegt Picht, wortelen inderdaad in een metafysische oorsprong, waarbij hij onder metafysica<sup>14</sup> verstaat dat de werkelijkheid uiteengelegd wordt in een tijdloos en tijdelijk deel, in eeuwig vaststaande waarheid en tijdelijke weerschijn, in altijd geldige theorie en wisselende praktijk.

Die tweedeling werkt ook door in de tweedeling tussen natuur en geschiedenis. De natuur is het terrein van de wetmatigheid en wordt bestudeerd door de natuurwetenschap. De geschiedenis is het terrein van het subjectieve en wordt bestudeerd in de geesteswetenschappen. Natuur- en geesteswetenschappen opereren meestal geheel gescheiden en dat heeft invloed op de scheiding tussen wetenschap en geloof. De theologie is steeds meer een geesteswetenschap, de natuurwetenschap een objectieve exacte wetenschap. Geen wonder dat het gesprek niet wil vloten, alfa's en beta's begrijpen elkaar immers nooit. Tegelijkertijd wordt echter duidelijk dat de tegenstelling wortelt in de zeer ruime horizon van een bepaald ‘werkelijkheidsverstaan’, in een metafysische scheiding, die nog steeds doorwerkt, maar vrijwel ondergronds, onbewust. Niet alleen de wetenschap maar ook het geloof neemt moeizaam afscheid

van de metafysische omhelzing. Patronen waardoor je eeuwenlang gevormd bent, raak je niet zomaar kwijt.

Zo ontvouwt zich een landschap waarin geloven en weten los van elkaar zijn komen te staan. Het zijn twee werelden die toch ondergronds verbonden blijven in een gezamenlijke metafysische achtergrond. De strijd is een strijd om de 'waarheid', terwijl die waarheidsopvatting niet langer geldig kan zijn.

## WAARHEID VAN DE GESCHIEDENIS

Als de waarheid niet meer een eeuwige hierachter liggende waarheid is, dan wordt alles relatief. Of niet? Wat vandaag waar is, is het morgen niet meer. Of is het zo, dat de waarheid gebonden is aan de tijd? Dat is de optie waar Picht voor kiest. Het 'hier en nu' kunnen we juist of onjuist waarnemen. Picht spreekt over een waarheid van de geschiedenis, de onherhaalbare waarheid van dit uur. In plaats van de tijdloze horizon (de metafysische waarheid) is er de voortgaande geschiedenis, waarin de mens met denken en al is gesitueerd. Mensen kunnen erin leven zonder te weten wat er aan de hand is, of men kan proberen te verstaan wat in deze situatie gedaan moet worden. Er is geen voorgegeven waarheid, maar een te zoeken waarheid. Wat de wetenschap afleest aan de werkelijkheid, is wat haar ontwerp eruit te voorschijn haalt. Is men blind voor dit 'ontwerpkarakter', dan verslijt men wat te voorschijn komt voor de werkelijkheid. Zoals Kant ooit schreef: "Ik moest dus het 'weten' ophelfen om voor het geloof ruimte te maken",<sup>15</sup> zo is ook Picht onvermoeibaar in zijn kritiek op de resten van metafysica in de wetenschap.

De wetenschap kan de waarheid helemaal niet zomaar aflezen aan de natuur. Ze

construeert een waarheid door middel van modellen en methodische regel. Met een eigen tekentaal, een eigen symbolisch universum. Het 'wetenschappelijk wereldbeeld' wortelt in het metafysisch model en dat is op haar beurt weer ontstaan uit de Griekse mythen. Het is een bepaalde optiek op de wereld zoals die opkomt uit de geschiedenis. Het is dus een historisch gegroeid ontwerp, dat vergeten lijkt te zijn dat ze een geschiedenis heeft. De rol van geloof is het om de voorstellen van zin te ontwerpen, luisterend naar de geschiedenis en naar de mogelijkheden die zich voordoen. Het is toekomstgericht, en van de toekomst zijn geen feiten aanwezig, het is een kwestie van fiducia. Het interpreteren van de werkelijkheid is een scheppende bezigheid, die eerder te rade gaat bij de kunst, bij de roman en het verhaal, dan bij de wetenschap. Waarom? Omdat de wetenschap een macht is, die er op uit is de zaken grijpbaar en beschikbaar te maken voor de menselijke verlangens. Het is een weten dat heerst over de dingen, dat zaken benaderd om ze te kunnen gebruiken. In het begrijpen zit teveel 'grijpen'. Maar die verlangens zelf zouden doortrokken moeten raken van een orde die groter is dan onszelf.

Zo komt men terecht bij vragen die niet wetenschappelijk zijn op te lossen. Hoe en waarvoor zetten we onze kennis in? Wat is de speelruimte voor de mensen, temidden van alles wat bepaald is? Hoe stellen we dat, wat in het verleden gegroeid is, op voor de toekomst en wat zijn de leidende motieven daarbij? Dit zoeken van toekomst - uiterst noodzakelijk in een wereld, die wij veelvoudig kunnen vernietigen - ; hoe weten we bij dat zoeken wat 'leven' mogelijk maakt, wat goed is, wat moet? Slechts uit lange overlevering, waarin 'ervaring' opgedaan is met de ervaringen van mensen,

in tradities, die scherp geluisterd hebben naar de gebeurtenissen, zijn aanwijzingen te vinden. Daarbij is traditie een werkwoord, waarin het gaat om de actieve overlevering van kwaliteiten die nodig zijn om toekomst en leven mogelijk te maken. Vandaar een wisselwerking tussen geloven en weten. De één oriënteert de ander op de toekomst en de ander behoedt de één voor illusies. In plaats van gescheiden langs de lijnen van de (metafysische) tweedeling tussen eeuwig en tijdelijk, staan ze beide in de doorgaande geschiedenis, die niet vaststaat. In die geschiedenis moet de mens, dat onbehuise wezen, zich oriënteren, en daarvoor zijn nodig: kennis en hoop.

## VAN ZIJN NAAR WORDEN

Van belang bij Picht is het doordenken van de verandering die optreedt als het denken en geloven uit de horizon van de metafysica wordt verplaatst naar de horizon van de tijd. Het is een verschuiving die ook, maar iets anders, onder woorden wordt gebracht door J. Sperna Weiland, die deze verschuiving de meest omvattende achtergrond noemt voor het proces van secularisatie. Zijn definitie luidt:

De secularisatie is de zich over vele eeuwen uitstreckende overgang van een metafysische werkelijkheidservaring en -interpretatie naar een andere en in ieder geval niet-metafysische werkelijkheidservaring en -interpretatie, waarin de historische, menselijke, eindige wereld de horizon van de menselijke verantwoordelijkheid en van de menselijke bestemming is; of met een kortere formule: de secularisatie is het proces, waarin door het wegvallen van alle 'hogere' werelden alleen de historische, menselijke, eindige wereld (saeculum) overblijft.<sup>16</sup>

Dit wegvallen van alle hogere werelden betekent niet dat ook alle transcendentie is weggevallen. Het is alleen een andere transcendentie. In plaats van een transcen-

dentie naar de wereld 'hierachter' is er een transcendentie naar de toekomst. Dat is een verschuiving van de metafysische naar een eschatologische interpretatie. Gelovigen zijn *godzoekers*, ze hebben de waarheid over de Eeuwige, die we nu beter de Levende zouden kunnen noemen, niet. In dat zoeken worden alle capaciteiten van de mens aangeboord.

Veel moet ik overslaan, maar uit dit facet van Pichts cultuurfilosofie wil ik enige conclusies proberen te trekken die van belang zijn voor een bijzondere instelling als de VU, die als elke bijzondere instelling te kampen heeft met de identiteitsvraag.

## BIJZONDER EN ALGEMEEN

Met dit woordpaar wordt het karakter van de VU vaak aangeduid. Aan de ene kant een universiteit als alle andere, met dezelfde wetenschappelijke eisen als elders. Tegelijkertijd een bijzondere universiteit vanwege haar binding met geloven. Het bijzondere is dan al te snel een extraatje bovenop het algemene. In het spoor van Picht ligt het voor de hand om te stellen dat de algemene kennis allang gemonteerd is op een eigen bijzonder verhaal, dat van de metafysica: een verhaal over algemene kennis dat evengoed haar dogma's en vooronderstellingen kent. Maar wanneer vandaag de dag ook elke algemene instelling de noodzaak voelt zich te profileren betekent dit dat zij graag bijzonder wil zijn in een excellerende zin. Het ene *Mission Statement* verschijnt zo na het andere. Daar is niets op tegen, zij het dat men dan wel moet zien te kiezen waarin men wil schitteren. Kan men excelleren door vol te houden dat de christelijke traditie een voorstel van zin, of een tegoed aan toekomst herbergt, dat onovertroffen is? Daar valt veel op af te dingen, omdat niet te ontkennen

valt dat ook de geschiedenis van deze traditie vol geweld zit. Of draagt zij desondanks in haar toekomstgerichtheid toch een kiem van vernieuwing en van humaniteit in zich? Wil men er ondanks alles iets van maken, dan zou men niet aan een identiteit moeten denken als aan iets dat met de oude verzuiling te maken heeft. Zoals de menselijk biografie vorm krijgt omdat iemand een opdracht ziet, en zoals ik een taak versta, die op juist mijn levensweg komt en daaraan probeer vast te houden, zo zou ook een instelling haar identiteit moeten vinden in de opdrachten of taken die men in de aanwezige context oppakt. Dat geeft koers en profiel. Het hoeft natuurlijk niet de hele wereld te zijn, maar verantwoordelijkheid voor een deel, voor een bepaald terrein, zou men kunnen nemen.

Waar zou dan aan te denken zijn? Tot slot probeer ik een aantal nieuwe en oude gedachten hierover onder woorden te brengen.

De conclusie van de filosofie van deze eeuw lijkt te zijn dat we het zoeken naar de waarheid maar op moeten geven, zegt J. Sperna Weiland aan het einde van zijn nieuwste boek.<sup>17</sup> De mensbeelden, godsbeelden, wereldbeelden en ook de wetenschapsbeelden hebben alle hun eigen perspectief en hun eigen recht. Niets is absoluut waar en het is op zijn hoogst een 'waarheid-voor-mij'. De grote verhalen zijn achterhaald, er rest slechts een zekere *honnêteté*<sup>18</sup> in een verder absurde wereld. Ook Sperna Weiland ziet (nog?) geen kans een nieuw beeld te scheppen maar toch wil hij er niet aan dat alles relatief zou zijn. We moeten immers niet alleen denken, we moeten ook leven. We kunnen niet enkel toeschouwer blijven - zie 1933, 1939, nog vele andere jaartallen en vandaag de dag - maar we moeten ook handelen: want uit ons handelen komt de toekomst voort. Mis-

schien is dat laatste te sterk gezegd: ons handelen verhindert of bevordert dat er toekomst is voor komende generaties en of die ook 'menselijkheid' zullen kennen. De vraag die Picht naar voren schuift, is die naar de voorwaarden voor een denken dat toekomst de ruimte geeft. Hoe kunnen we kiezen tussen leven en vernietiging? En dan een leven op een menselijke manier. Dus denk ik dat het moeras van het relativisme gedempt zou moeten worden om de grond te vinden om een huis op te bouwen. Een menselijk *oikos* in de tijd. Een bewoonbare plek in de relativistische chaos van alle verhalen en optieken. We kunnen ons oordeel opschorten, maar het leven niet. Een *alma mater* zou m.i. haar studenten/tes moeten voeden met dit besef van historische verantwoordelijkheid. Met grote eerbied voor het leven, waaraan de wetenschap sleutelt.

Dat zou m.i. betekenen dat de functionele rationaliteit niet los kan staan van een omvattender kennen. Om het in de onderscheidingen van Max Scheler te zeggen: ons *Machtswissen*, het prestatie-weten waarmee wij macht uitoefenen over de dingen - wat de laagste vorm van kennis heet - moet verband houden met een *Bildungswissen*, dat contemplatiever is en waarin het gaat om vragen als deze: wat is weten, wat is het goede, wat is het recht, de ziel, het leven? Het is een weten, dat eerbied kent voor de 'waarheid', voor de waarheid van dit ogenblik, respect voor dat wat zich toont, nog voor we bedenken wat we er mee kunnen doen om het naar onze hand te zetten. En misschien moet die vorming van de mens opgenomen zijn in wat Scheler *Heilswissen* noemde. Een weten van het nieuwe Heilige, van wat ons overstijgt en groter is dan ons hart en zeker meer dan ons belang. Scheler was er van overtuigd dat het weten van het heilige, hoe vaag

ook, behoort tot de *humanitas* van de mens.

Voor de hand ligt het ook om aandacht te geven aan de grenzen van het weten. Men komt pas achter de vanzelfsprekendheden in de wetenschap als men afstand kan nemen. Door in de geschiedenis terug te gaan of door te kijken naar andere culturen ontdekt men de eigen eigenaardigheden. Pas als men zich bewust maakt hoe de eigenaardigheden zijn ontstaan, kan men hun waarde inschatten en ontstaat er ruimte om te denken. Onderwijs en vorming zijn dan meer dan het aanleren van een aantal procedurele stappen van onderzoek. Dat kunnen computers beter en men zegt dan ook dat die 'denken', maar dan is er met de manier waarop wij tegen het denken aankijken misschien iets mis.

Het onderwijs zou ernst moeten maken met wat ik maar een *cultura animae* noem, een onderhoud van de ziel of *cultura mentis*, het onderhoud van het verstand. Het woord *cultura* is ontleend aan de landbouw. In de oude cultuurlandschappen van Europa kan men zien hoe eindeloos er gewerkt is aan een evenwicht tussen natuur en cultuur. Hoe de bewerking van de grond voorspoed bracht waardoor er meer culturele uitingen mogelijk waren en zo in een spiraal de zaak omhoog ging. Op dezelfde manier vergt de menselijke geest onderhoud. Het overleveren van kennis aan komende generaties kan nooit losgemaakt worden van de vraag onder welke voorwaarden verstandig oordelen nu mogelijk is.

Er is een constante herlezing van de christelijke traditie nodig en we moeten die vrij maken uit haar metafysische omhelzing. Elke traditie is een 'voorstel van zin', waarmee ervaring wordt opgedaan. Maar men kan niet eindeloos aan de kant blijven staan als toeschouwer. Men handelt altijd al, men is allang bezig in een richting waarvan het goed is zich die bewust te ma-

ken. De lijst is incompleet, maar geeft een denkrichting aan.

## TOT SLOT

Hoe zulke zaken ingepast worden in curricula en studiepunten, of in een prikkelende en uitdagende cultuur van *lehren* en *lernen*, is natuurlijk nog een heel andere vraag. Dat voor veel van deze zaken aandacht bestaat is ook duidelijk, als men ziet wat de VU en de Vereniging zoal doen om deze verhouding van geloven en weten onder de aandacht te houden van medewerkers en studerenden. Met het bovenstaande wil ik de horizonverschuiving in de cultuur beklemtonen alsook de nieuwe uitdagingen die deze verschuiving geeft. Ik doe dat in de hoop, dat daarmee de discussie over geloven en weten uit haar stoffige imago wordt gehaald en niet meer uitsluitend gezien wordt als een terugkijken naar het verleden. In bovenstaande optiek staan juist de toekomstvragen en het verband van de wetenschap met de grote vragen van het menselijk leven en met de 'gooi' naar wat humaan en menselijk is, centraal.

### Noten

1. G. Picht, *Theologie en kerk in de twintigste eeuw*, ten Have, Baarn 1972, p. 38.
2. Of dit beeld recht doet aan Lessing laat ik in het midden.
3. In die functie bij de FEST heeft Picht enige invloed uitgeoefend op de Nederlandse discussie rond theologie en natuurwetenschap en onderhield hij contact met o.a. C.J. Dippel en J.M. de Jong.
4. G. Picht, *Theologie en kerk in de twintigste eeuw*, p. 10.
5. Over leven en werk van Georg Picht, zie: G.H. van der Bom, *Oneindige verantwoordelijkheid, De cultuurfilosofie van Georg Picht en haar betekenis voor de theologie*, Boekencentrum, Zoetermeer 1999.
6. Over de metamorfosen die in deze werkelijkheidsbenadering optreden kan ik het

hier niet hebben.

7. Vanaf Philo van Alexandrië komt men deze harmonisatie van de denkweg en de schriftweg naar God tegen. Zie: RUNIA, D.T., 'God of the Philosophers, God of the Patriarchs. Exegetical backgrounds in Philo of Alexandria', in: R.

Munk/F. J. Hoogewoud, *Joodse filosofie tussen rede en traditie: feestbundel ter ere van de tachtigste verjaardag van Prof. dr. H.J. Heering*, pp. 13-23.

8. Volgens Theo de Boer is er een heimelijk bondgenootschap tussen rationalisme en historisch positivisme, die openlijk elkaars tegenpolen lijken te zijn. Dat heimelijk verbond is dat ze beide een gereduceerd begrip van het feit hebben. De reductie is dat de 'naakte feiten' ontdaan zijn van hun samenhang in de situatie en de geschiedenis. "Als we zoeken naar naakte feiten die niet beïnvloed zijn door latere feiten, zijn we op zoek naar een historische hersenschim." Theo de Boer, *Langs de gewesten van het zijn, Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*, Zoetermeer 1996, p. 275. Positieve feiten zijn dan tot tijdloosheid geprepareerde 'gegevens'.

9. Theo de Boer, *Langs de gewesten*. p. 272

10. J. van der Veken, 'De spanning tussen de geesteshouding van de gelovige en die van de wetenschapsbeoefenaar', in: *Betrekkingen tussen geloof en wetenschap. Twee verkenningen*, Radboudstichting, 's Hertogenbosch 1981, p. 9.

11. F. Nietzsche, *Nachlaß*, KGW V 1, 3 [19].

12. Zie bijvoorbeeld Isabella Stengers' en Ilya Prigogine's, *Orde uit Chaos*, Bakker Amsterdam 1990.

13. J. Sperna Wieland, *De mens in de filosofie van de 20e eeuw*, p. 363v.

14. Picht gebruikt het woord metafysica in de betekenis van wezens- of zijnsmetafysica. Wanneer men een ruimer begrip hanteert dan valt zijn filosofie toch ook onder de beschrijving. Hij stelt zelf dat hij de vragen van de metafysica niet wil loslaten of verdringen.

15. "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen..." I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX; WW 3,19.

16. J. Sperna Weiland, *Romeins schetsboek, Over de metamorfose van het geloven*, Het Wereldvenster, Baarn 1980, p.46v. Daarmee heeft hij een nog omvattender definitie gevonden dan die welke hij overnam van Charles West in zijn boek *Oriëntatie, Nieuwe wegen in de theologie*, Het wereldvenster, Baarn 1972, p. 22.

17. J. Sperna Weiland, *De mens in de filosofie van de twintigste eeuw*, Meulenhoff/Kritak, Amsterdam 1999.

18. Onvertaalbaar woord, eerder fatsoen zonder illusies, dan eerlijkheid. De term wordt gebruikt door A. Camus.

---

# VERZOENING NA CONFLICTEN?

---

*Een praktisch-theologische benadering<sup>1</sup>*

*Ruard Ganzevoort*

In de theologische discussie is het thema 'verzoening' bij herhaling aan de orde. Het blijkt nog steeds een heet hangijzer. In plurale kerken wordt immers zelfs de roep om een synodale beoordeling (veroordeeling?) niet geschuwd. Het gaat daarbij om de vraag of de klassieke uitleg van het begrip verzoening herzien moet worden. In de orthodox gereformeerde stroming wordt alle nadruk gelegd op de verzoening tussen God en mens op basis van het plaatsvervangend lijden en sterven van Jezus Christus. Alleen zo kan de zondige mens behouden worden. Er zijn echter ook theologen (zoals C.J. den Heyer) die aandacht vragen voor andere bijbelse interpretaties van Jezus' leven, lijden en sterven. Hen wordt verweten dat zij zich verwijderden van de gereformeerde belijdenis en zelfs het hart van het evangelie aantasten. In deze discussie zijn vooral de exegeten en dogmatici met elkaar in gesprek. In dit artikel wil ik op praktisch-theologische wijze een bijdrage leveren. Ik richt me daarbij vooral op de consequenties van de visie op verzoening voor conflicten tussen mensen. Dat betekent dat de eerste en laatste vraag is wat verzoening in de praktijk kan betekenen. Daartussenin zoek ik een inhoudelijk theologische verheldering.

## INZET: DE PRAKTIJK

Wat is de relevantie van het theologische gesprek over verzoening? Wie direct te maken heeft met conflict- en post-conflictsi-

tuaties, die beseft ook hoe weerbarstig het is dan over verzoening te spreken. Of het nu gaat om seksueel misbruik en geweld in huiselijke kring, of om politiek geweld waar we via vluchtelingen mee geconfronteerd worden<sup>2</sup>, in de praktijk lijkt het wijs terughoudend te zijn bij het streven naar verzoening. Is verzoening een zinvol gespreksonderwerp? Misschien, maar dan vaak pas in laatste instantie. Pas wanneer het slachtoffer een lange weg heeft kunnen gaan van - vaak slechts gedeeltelijk - herstel, en slechts indien ook de dader bereid is een even lange weg te gaan van berouw en bekering, is verzoening als perspectief aan de horizon denkbaar. Velen bereiken dat punt niet, en als al de slachtoffers er aan toe komen, is het nog de vraag of de daders bereikbaar en bereid zijn. Heeft het zin over verzoening te spreken in een land of een gezin dat in puin ligt, waar de wonden vers zijn, en waar de eerste prioriteit lijkt te liggen in het weer leefbaar maken van de situatie? Maar ook andersom: is er enige toekomst denkbaar wanneer er geen verzoening plaatsvindt?

De vraag naar de relevantie heeft niet alleen te maken met de haalbaarheid. Misschien is verzoening een onbereikbaar ideaal. Dat wil niet zeggen dat we er niet over moeten spreken om het ideaal levend te houden. De vraag naar de relevantie heeft ook te maken met het verband tussen de kerkelijk-theologische discussie enerzijds en het in de werkelijkheid gestalte geven aan een ideaal anderzijds.

De kloof tussen de weerbarstige praktijk en de kerkelijke discussies over de theologische betekenis van het begrip verzoening is groot. In die discussies lijkt het vaststellen van de juiste betekenis en het pleiten voor een vrijere of bredere opvatting daarvan hand in hand te gaan met onverzoenlijke standpunten. Verzoening functioneert slechts als begrip in de relatie tussen God en mensen. Daar gaan de discussies over. Hoe de verhouding ligt tussen die verzoening en de verzoening tussen mensen onderling blijft buiten het gezichtsveld.

Nu roept de discussie over verzoening natuurlijk zoveel reactie op omdat het de kern van de christelijke traditie raakt, om niet te zeggen van het evangelie zelf. Herinterpretaties van het begrip verzoening worden dan ook als aantasting van de kern van het evangelie gezien, en leiden tot scherpe reacties. Wat gebeurt er met de christelijke boodschap - zo wordt gevraagd - wanneer het bij het lijden en sterven van Jezus niet langer gaat om de verzoening van onze schuld?

Toch is die laatste vraag problematisch, zeker wanneer we de verbinding willen leggen naar de concrete werkelijkheid van post-conflictsituaties. De argumentatie was eens eenduidig, in elk geval in de reformatische traditie: omdat wij in Christus met God verzoend zijn en onze schuld vergeven is, daarom zullen we ons ook met elkaar moeten verzoenen onder vergeving van de schulden. Bijbelteksten als Efeze 2:11-22 komen dan aan de orde: 'Hij is onze vrede, die de twee één heeft gemaakt . . . door de twee tot één nieuwe mens te scheppen, en de twee, tot één lichaam verbonden, weer met God te verzoenen door het kruis'. Zo werkt verzoening met God door in verzoening met elkaar. Vergelijkbaar zijn de woorden van het Onze Vader, waar het ver-

geven van elkaar zó nauw samen hangt met vergeving ontvangen van God, zodat niet (kunnen) vergeven ook God's vergeving blokkeert.

Problematisch is deze argumentatie om tenminste drie redenen. De eerste is de versmalling van de betekenis van verzoening tot vergeving van de schuld. De tweede is het effect van deze boodschap op beschadigde mensen. De derde is dat een dergelijke benadering in de praktijk nauwelijks gestalte te geven is, al is het maar omdat de kern van het argument alleen door christenen wordt gedeeld. Dat betekent dat deze visie op verzoening niet toepasbaar is in een situatie waar mensen niet op deze argumenten wensen te worden aangesproken.

## VERHELDERING VAN DE TERMEN

Het wordt tijd voor een theologische begripsverheldering. Doel daarbij is een wijze van spreken te vinden die meer relevant is voor de concrete praktijk. Daarvoor wil ik de termen 'vergeving' en 'verzoening' tegen elkaar afgrenzen, en er een derde term bij betrekken: 'recht'. Dat leidt tot een andere benadering dan wanneer vergeving, verzoening en schuld worden samen genomen.

Om te beginnen wil ik de begrippen 'vergeving' en 'verzoening' duidelijk van elkaar onderscheiden. Ik zie verzoening als een relationeel proces, en vergeving als een proces dat door het slachtoffer wordt voltrokken. Anders gezegd: vergeving is iets dat het slachtoffer doet, verzoening doen slachtoffer en dader samen. Dat geldt niet alleen in situaties waarbij de één alleen maar slachtoffer is en de ander alleen maar dader. Ook wanneer beiden schuldig zijn moet het onderscheid gemaakt worden tussen vergeving schenken voor het aandeel

van de ander, vergeving vragen voor het eigen aandeel, en verzoening als proces van herstel van de relatie. Vergeving en verzoening kunnen samen gaan, maar in de praktijk gebeurt dat lang niet altijd. Soms is er (oppervlakkige) verzoening zonder vergeving, soms vergeving zonder verzoening.

Het verschil tussen vergeving en verzoening wordt nader verhelderd met een invulling van de twee termen. Vergeving is in mijn visie het erkennen van de schuld en toch afzien van vergelding. Dat is dus niet vergeten, ontkennen, bagatelliseren of excuseren. Het zegt niet dat de ander weer vertrouwd wordt. Het sluit ook niet uit dat er erkenning van de schuld gezocht wordt, bijvoorbeeld in een juridische procedure. Vergeving betekent dat het slachtoffer er voor kiest om de band los te maken die door de misdaad tussen dader en slachtoffer ontstaan was - dat wil zeggen: de schuld. Daarmee wordt het slachtoffer bevrijd en hersteld in een autonome positie.

Vergeving is dus niet afhankelijk van het berouw van de dader. Natuurlijk kan het proces versneld worden wanneer de dader werkelijk berouw heeft. Het blijkt in de praktijk dat vergeving ook dan niet altijd haalbaar is. Bovendien zou het betekenen dat een slachtoffer niet kan vergeven als de dader dood, onbereikbaar of niet berouwvol is. In dat geval blijft het slachtoffer gevangen zitten omdat de ander dader blijft. Vergeving betekent dat het slachtoffer het recht heeft om de schuld van de ander te erkennen en die erkenning te claimen, en dat hij of zij het recht heeft om van wraak of vergelding af te zien<sup>3</sup>.

Verzoening is een relationeel proces. Het speelt zich af tussen twee (of meer) partijen: twee mensen, twee groepen, mens en God. Het draait bij verzoening om het herstel van de geschonden relatie. Daarvoor is een grondige analyse nodig van de

breuk die in de relatie is opgetreden. Daarom zal verzoening na een storing in de communicatie anders zijn dan verzoening na een gewelddaad. Bij de analyse gaat het om de vraag op welk vlak er een breuk is opgetreden, en om de vraag wat nodig is om tot herstel te komen.

Wanneer het gaat om verzoening na onrecht, dan betekent werkelijke verzoening ook dat de machtsverhouding waarin de schuldige het slachtoffer gevangen hield doorbroken wordt. Verzoening betekent dat het slachtoffer niet langer in de rol van slachtoffer wordt gehouden omwille van de schuldige, maar de ruimte krijgt. Zelfs dat de schuldige zichzelf uitlevert aan de vrijheid van het slachtoffer om de relatie te herstellen. Daarmee wordt de verantwoordelijkheid voor de beschadigde relatie bij de schuldige gelegd en de macht van het slachtoffer over zijn leven en relaties hersteld.

In de praktijk wordt een behoefte zichtbaar om gedifferentieerd over verzoening te spreken. Dat kan aansluiten bij de theologische discussie over de betekenis van verzoening en van het lijden en sterven van Jezus<sup>4</sup>. Dat kruis en opstanding centrale gegevens zijn in het christelijk belijden hoeft geen betoog. Wat precies de betekenis van kruis en opstanding kan zijn, verdient nadere aandacht. De klassieke interpretatie van de kruisiging als het offer waarmee voor de zonden betaald is heeft haar recht, maar geen alleenrecht. De exegetische discussies hebben in de afgelopen periode duidelijk gemaakt, dat het eenzijdig is om de dood en opstanding van Jezus alleen in dat licht te zetten.

Als we de teksten van het Nieuwe Testament lezen, dan blijkt dat er verschillende beelden en taalvelden gebruikt worden om de betekenis van Jezus' leven, lijden en sterven onder woorden te brengen.

Daarvoor worden beelden van het offer gebruikt, naast beelden die meer te maken hebben met het vrijkopen van slaven. Er wordt gesproken over het wegdoen van de schuld, maar ook over God die de mensen opzoekt, hoezeer ze ook van Hem vervreemd zijn. De klassieke interpretatie heeft deze verschillende beelden en bevoordingen in één greep genomen. Voor de vragen waar we voor staan levert die ene greep zoals gezegd ook problemen op.

Wat levert het op wanneer we, naast die uitleg van verzoening als plaatsvervangende betaling voor de schuld, de uitleg plaatsen van verzoening als het doorbreken van de vervreemding die in het lijden tastbaar wordt? Om te beginnen biedt dat openingen om het lijden werkelijk te erkennen als lijden. Wanneer de theologische basis voor de omgang met lijden en conflicten wordt gezocht in het lijden van Jezus, dan heeft dat tot gevolg dat de betekenisgeving aan het lijden van Jezus ook toegepast wil worden op het lijden van mensen nu. Maar dat leidt tot kortsluiting, enerzijds omdat aan veel menselijk lijden niet zomaar een positieve betekenis mag worden gegeven, en anderzijds omdat daarmee het eigene van Jezus' lijden als plaatsvervangend lijden tekort wordt gedaan. Dat wordt anders wanneer we Jezus' lijden ook zien als de nabijheid van God in ons lijden: de solidaire betrokkenheid van God die ons roepen hoort en met ons het lijden doormaakt. Daarmee wordt het lijden serieus genomen als lijden, in alle zinloosheid en onverdraaglijkheid. De opstanding van Jezus is dan ook niet het einde van het lijden, maar de erkenning van Godswege dat Hij het lijden uiterst serieus neemt, zoals je kunt zien aan het feit dat Jezus na de opstanding herkend wordt aan zijn wonden. De behoefte om het lijden theologisch te rationaliseren vervalt daarmee.

Vervolgens biedt het openingen om het onrecht dat lijden veroorzaakt te erkennen als onrecht. In de klassieke interpretatie van het plaatsvervangend offer blijft een geweldige spanning zitten tussen de bedoeling die God met het lijden van Jezus had, en de verantwoordelijkheid van de mensen die Jezus ter dood brachten. Die spanning is zo groot, dat uiteindelijk de aanklacht om het onrecht dat Jezus is aangedaan haar kracht verliest. Wat zouden we roepen om recht tot een God die zelf gekozen heeft dit onrecht te verdragen? Nu is deze spanning nog wel te verdragen in een intern theologische discussie, maar als Jezus' lijden en de verzoening daarbij het model wordt voor onze verzoening - en dus ook voor ons lijden - dan wordt het onmogelijk het verzet tegen onrecht vol te houden. Dan komen we verder met de betekenis van het lijden van Jezus als zijn nabijheid in het onrecht dat mensen ook nu overkomt.

De herinterpretatie van verzoening door Jezus' kruis en opstanding maakt het theologisch mogelijk te ontsnappen aan een legitimatie van geweld en onrecht en aan een rationalisatie van lijden. De verzoening met God krijgt een veelkleuriger gewaad. Daarbij is de verlossing uit onze zonden niet uitgesloten, maar daarnaast ontstaat ruimte voor de bevrijding uit de machten die ons gevangen houden. Dat lijkt mij van belang, juist waar het gaat om post-conflictsituaties. Het voorkomt een overspannen verwachting van bovenmenselijke verzoening, en het geeft ruimte om de verzoening te verbinden met recht en gerechtigheid. Voor de betekenis van vergeving betekent het dat niet langer de dader profiteert van de oproep tot vergeving, dat niet het onrecht onder tafel verdwijnt, en dat niet het slachtoffer wordt klem gezet in de verplichting tot vergeving.

Ik rond mijn pogingen om de termen te

verhelderen af. Vergeving omschrijf ik als het met erkenning van de schuld afzien van vergelding door het slachtoffer. In dat kader is sprake van schuld. Verzoening omschrijf ik als het herstel van een geschonden relatie. Daarbij kan sprake zijn van miscommunicatie, van schuld, van onrecht. Als het gaat om miscommunicatie en vervreemding, krijgt verzoening vooral de gestalte van bemiddeling en nieuwe ontmoeting. Als er sprake is van onrecht - al dan niet wederzijds - zijn erkenning, berouw en genoegdoening onontkoombaar wil het tot verzoening komen. Dat wil zeggen: zonder recht en waarheid wordt verzoening op zijn best een leeg begrip, op zijn slechtst een partij kiezen voor daders. Het blijkt belangrijk - zowel in de relatie tussen mensen onderling als in de relatie tussen mensen en God - om helder te krijgen of de relatie-storing (vooral) met schuld en onrecht of met vervreemding te maken heeft. De verschillende bijbelse betekenissen van het lijden en sterven van Jezus bieden daarvoor ook verschillende interpretatiekaders aan.

## OPNIEUW DE PRAKTIJK

Een voorbeeld van pogingen tot werkelijke verzoening te komen in een post-conflictsituatie is te vinden in Zuid-Afrika<sup>5</sup>. In de jaren tachtig werd daar al een heftige discussie gevoerd over verzoening. Het Kairos-document van 1985 onderscheidde drie theologische stromingen. De eerste was een rechtvaardiging van de apartheid, de tweede een profetische theologie die partij koos tegen de onderdrukking, en de derde trachtte met het sleutelwoord verzoening de problemen op te lossen. Volgens het Kairos-document ten onrechte, want 'er zijn ook conflicten die alleen beschreven kunnen worden in termen van gerechtigheid en ongerechtigheid, goed en kwaad,

God en duivel. Dan is praten over 'verzoening' niet alleen een verkeerde toepassing van de christelijke verzoeningsgedachte, maar volstrekt verraad van alles wat het christelijk geloof ooit heeft betekend'.

Niet minder scherp is het document van 1986 'Evangelical Witness in South-Africa', dat spreekt over de ketterse theologie van de status-quo<sup>6</sup>. De klassiek theologische benadering van verzoening wordt wel geaccepteerd, maar blijkt volgens het document niet de noodzakelijke oplossing van de problemen, omdat er niet op gerekend mag worden dat de meerderheid aanspreekbaar is op de normen van het evangelie, en bovendien de 'wedergeborenen' en 'met God verzoenden' de ergste racisten en onderdrukkers blijken te zijn. Ook hier wordt de theologie van de verzoening die door het Kairos-document werd afgewezen, van tafel geveegd, omdat inzicht in de conflicten ontbreekt. Tenslotte is het ontbreken van schuldbelijdenis en berouwen van vergeving een onoverkomelijke blokkade voor werkelijke verzoening<sup>7</sup>.

Tegen de achtergrond van deze discussies staat de start in 1995 van het 'Truth and Reconciliation' programma. Fundamenteel daarin is het boven tafel krijgen van de waarheid, dat wil zeggen: het creëren van een gemeenschappelijk verhaal. Schendingen van de mensenrechten worden grondig onderzocht, amnestie voor daders is alleen mogelijk nadat de volledige waarheid boven tafel is gekomen, en slachtoffers hebben in principe recht op schadevergoeding. De wijze waarop het proces in Zuid-Afrika is gestructureerd biedt een goed model van hoe men in de praktijk kan omgaan met de problematiek van verzoening. Maar ook maakt de reactie op de uitkomsten van de commissie die dit proces begeleidde duidelijk hoeveel weerstand er bestaat wanneer de waarheid publiek wordt

gemaakt. Diverse betrokkenen trachtten immers in 1998 publicatie van delen van het rapport van de commissie tegen te houden.

## VERZOENING EN PROFETIE

Verzoening is een uitermate pijnlijk proces. In mijn eigen betrokkenheid bij de problematiek rond seksueel misbruik in gezinnen en kerken is er vaak de ervaring dat het zover niet komt. De waarheid komt niet of slechts zeer gedeeltelijk boven tafel, er wordt slechts beperkt recht gedaan, en als dat allemaal al gebeurt, dan enkel en alleen in een juridisch proces dat niet leidt tot een herstel van de relatie. Integendeel, de relatie is daarna in veel gevallen onherstelbaar. Waar verzoening wel voorkomt, is het vaak te snel en te oppervlakkig; meer een leefbaar maken van de status-quo, een min of meer naast elkaar leven, dan een werkelijke verzoening.

In dat alles zijn kerken vaak deel van het probleem. Ze kiezen voor neutraliteit, vergeving, en de lieve vrede. Ze maken zich druk om de juiste leerstellingen, ernstige ethische vragen of wereldwijde problemen. In eigen kring wordt het op tafel krijgen van de waarheid onvoldoende nagestreefd en wordt het doen van gerechtigheid niet voorop gesteld. Voor de reformatische traditie geldt daarbij het risico van een dualistische benadering. Er worden tegenstellingen aangebracht tussen kerk en wereld, tussen het geestelijke en het materiële, tussen het tijdelijke en het eeuwige, tussen lichaam en ziel, tussen heden en de komst van het Koninkrijk in de toekomst<sup>8</sup>. Voor een plurale kerk geldt dat tolerantie zozeer het bepalende criterium wordt dat ieder oordeel wordt vermeden. Dat alles maakt het problematisch om het bijbelse begrip 'recht' gestalte te geven in de con-

crete werkelijkheid.

Wellicht kan een herbezinning op de profeten van het Oude Testament ons dienen om voortdurend de verbinding vast te houden tussen de bekering tot of verzoening met God, alsmede de gerechtigheid en verzoening in de omgang met elkaar. De profetische aanklachten van de God van Israël aan het adres van zijn eigen volk en aan het adres van anderen zijn altijd door deze dubbelheid getekend. Maatschappelijk onrecht, onderdrukking en geweld worden in scherpe woorden benoemd. Nergens gaat het om een verindividualiseerde verlossing in de zin van een persoonlijke bekering die de status-quo legitimeert.

De God van Israël is de God van bevrijding en recht. Dat betekent dat slachtoffers van onrecht en geweld roepen tot God om zijn oordeel en uitredding. Bij dat oordeel worden de specifieke misdaden van ieder afzonderlijk aan het licht gebracht. Berouw, schuldbelijdenis, genoegdoening (bijvoorbeeld herstelbetalingen of straf) en vergeving horen bij het proces van verzoening. Niet alleen de tussenmenselijke verzoening, ook de verzoening met God kan niet zonder deze stappen. Zo zegt ook Jezus het: hij vermaant ons eerst de broeder die een grief tegen ons heeft op te zoeken en dan pas in het heiligdom te komen (Mattheüs 5:23-24).

## DREMPELS VOOR VERZOENING

Het is niet mogelijk op dit moment een blauwdruk te geven voor dit proces. Wat ik heb willen doen is het doordenken van een aantal fundamentele vragen die aan de orde zijn wanneer we in een post-conflictsituatie - op welke schaal ook - over verzoening willen spreken. De belangrijkste punten die daarbij aan de orde kwamen is het onderscheid met vergeving, het belang van de

waarheid en het doen van recht. Daarom is een precieze analyse van een concrete situatie nodig en een profetisch partij kiezen voor wie onrecht is aangedaan. Daarbij moet dan wel in het oog gehouden worden dat ook het verhaal van daders gehoord wordt. Zeker in een situatie waar beide partijen misdaden hebben begaan is het ontrafelen van de waarheid een intensief en ingewikkeld proces. Zoals gezegd zal ik niet veel zeggen over hoe dat gestalte moet krijgen, ook al omdat dat meestal niet de directe taak of rol is van kerken en hulpverleners. Wel kunnen ze - in aansluiting bij de profeten - blijven vragen om dit recht en deze waarheid; en weigeren genoeg te nemen met een oppervlakkige vrede. Zo krijgt de oproep tot verzoening ook een getuigende waarde.

Ik wil nog wel een enkele opmerking maken over het feit dat het proces van verzoening een pijnlijke weg is. Dat geldt voor alle betrokkenen, maar niet voor allen op dezelfde wijze. Daarom is het zinvol oog te hebben voor de drempels die moeten worden overwonnen. Dat kan misschien al te hooggespannen idealen voorkomen. Als ik hier spreek over slachtoffers, daders en omstanders, dan bedoel ik steeds mensen voor zover ze in een concrete situatie slachtoffer, dader en omstander zijn<sup>9</sup>. Omdat de werkelijkheid vaak dubbelzinniger is, zullen velen in meer dan één rol belemmeringen ervaren in het proces van verzoening.

Voor slachtoffers ligt de belangrijkste drempel in de traumatische beschadigingen<sup>10</sup>. Dat heeft veel gevolgen, maar een paar zijn bijzonder relevant. In de eerste plaats is er het balanceren tussen vermijding en herbeleving van het trauma. Dat uit zich in nachtmerries en flashbacks, die zo intens kunnen zijn dat het proces van het achterhalen van de waarheid bijna ondraag-

lijk is. Pas wanneer de veiligheid is gegarandeerd kan er ruimte ontstaan voor het onder ogen zien van de feiten. In de tweede plaats zijn er beschadigingen in het vermogen om te functioneren in relaties. Verzoening als relationeel proces is pas mogelijk als het slachtoffer eerst dit vermogen heeft kunnen herstellen in niet bedreigende relaties. In de derde plaats zijn er beschadigingen in de autonomie, zodat het vragen om recht problematisch wordt. Pas na herstel van de autonomie kunnen stappen gezet worden in een proces waar recht gedaan wordt. Het eerste belang van slachtoffers is dan ook niet verzoening, maar herstel, verwerking of genezing. Wordt er te snel ingezet op verzoening, dan kan dat voor slachtoffers leiden tot een versterking van het trauma.

Voor daders ligt de belangrijkste drempel in het meest vooraan liggende belang de misdaden te bedekken. Dat kan met schuldbesef samenhangen, maar het heeft in elk geval te maken met schaamte, het gevaar het gezicht te verliezen en de bedreiging van de positie die ze veelal met het onrecht hebben verworven. Waar slachtoffers vaak gemarginaliseerd zijn, daar zijn daders meest machthebbers. Werkelijk berouw, schuldbesef, de bereidheid verantwoordelijkheid te dragen voor de gevolgen en de inzet voor genoegdoening, dat alles zou betekenen dat hun positie, macht, en eventuele rijkdom verloren dreigen te gaan. Een en ander betekent dat, zelfs bij erkenning van de waarheid, daders belang hebben bij het bagatelliseren van die waarheid, of bij het aandringen op snelle vergeving, zodat de status-quo kan blijven bestaan. Als te snel op verzoening wordt ingezet, zonder een blijvende confrontatie met hun schuld en verantwoordelijkheid, dan gaan daders feitelijk vrijuit.

Voor omstanders ligt de belangrijkste

drempel in de wens neutraal te blijven. Dat betekent namelijk dat ze niet hoeven te kiezen tegen de machtigen, dat ze de pijn niet onder ogen hoeven te zien, en meer nog: dat ze kunnen blijven leven in de illusie van een veilige en rechtvaardige wereld. Wanneer omstanders gedwongen worden om werkelijk getuige te zijn van wat zich heeft afgespeeld, dan ontmaskert dat hun medeplichtigheid met de daders en ondermijnt dat de illusoire zekerheid van hun eigen bestaan. Immers, van deze zelfde misdaden zouden ook zij slachtoffer hebben kunnen worden. Rationalisaties en het pleidooi voor verzoening zijn dan ook een aantrekkelijk middel voor de omstanders, maar daarmee wordt de facto partij gekozen voor de daders en tegen de slachtoffers.

## NOGMAALS VERZOENING EN GOD

Ik ben vooral ingegaan op verzoening en vergeving tussen mensen. In een gelovige levenshouding heeft die iets te maken met de verzoening tussen mensen en God en de vergeving die mensen van God ontvangen. Over de verhouding daartussen maak ik nog een enkele opmerking. Een belangrijke vraag daarbij is of de verzoening en vergeving tussen mensen gevolg is van, of voorwaarde voor, de verzoening met God. Eerder noemde ik al de bede uit het Onze Vader, waar blijkens de toelichting in Mattheüs 6:14-15 het elkaar vergeven voorwaardelijk is voor God's vergeving. In Mattheüs 5:23-24 is het de schuldige die eerst verzoening met zijn of haar slachtoffer moet zoeken, maar ook dan gaat het om een voorwaarde voor de verzoening met God. In de hierboven genoemde tekst uit Efeze 2 lijkt de onderlinge verzoening meer doorwerking dan voorwaarde.

Gevolg of voorwaarde - kennelijk zijn

vergeving en verzoening in de relatie tussen mensen en in hun relatie met God nauw verbonden. De menselijke vergeving en verzoening is - als gevolg - zo verbonden met wat God geeft, dat het stagneren van intermenselijke vergeving ook een belemmering wordt voor het ontvangen van God's vergeving. Wellicht is het dan ook zinvoller te denken in termen van parallelie: wat in de relatie met God gebeurt, is verbonden met wat in de relatie met mensen gebeurt, omdat in al deze relaties dezelfde persoon functioneert. Als mens kan ik mijn relatie met anderen niet losmaken van mijn relatie met de Ander. Dat betekent dat verbittering en verharding in de rol van slachtoffer ook andere relaties blokkeren. Vergeving als proces van losmaking destagneert deze relaties. In de rol van dader zijn berouw en schuldbelijdenis de losmakende of bevrijdende stappen die ook in de relatie met God doorwerken.

## TOT SLOT

Vergeving en verzoening zijn niet hetzelfde. Wel hebben ze elkaar nodig. Vergeving - zoals ik het hierboven omschreven heb - is een weg naar vrijheid voor mensen die door een ander zijn gekwetst of beschadigd. Het is een uitweg uit de bitterheid en een losmaking uit de rol van slachtoffer. Uiteindelijk blijft die vergeving onaf wanneer het niet ook tot verzoening kan komen. Verzoening zonder vergeving blijft evenzeer beperkt.

Zonder verzoening kunnen we niet. Vanuit een gelovige of theologische benadering is een afzien van verzoening onmogelijk. Het zou betekenen dat we afzien van hoop, van liefde, van geloof en vertrouwen. Ook vanuit de praktijk is afzien van verzoening onmogelijk. Het zou betekenen dat er geen herstel en geen toekomst

is. Uiteindelijk is verzoening na een conflict de enige mogelijkheid om structureel weer iets op te bouwen. Wil verzoening echter werkelijk iets betekenen en opleveren, dan moet wel worden voldaan aan een aantal voorwaarden: waarheid, recht, oog voor de belangen van de verschillende betrokkenen, en inzicht in de manieren waarop te snel spreken over verzoening een instrument kan worden van het onrecht.

#### Noten

1. Bewerking van een lezing voor ZOA-staf-medewerkers, Apeldoorn, 20 september 1998 en voor vluchtelingen en vrijwilligers in vluchtelingenwerk, Amersfoort, 6 maart 1999
2. Voor de overeenkomsten tussen verschillende vormen van geweld: Herman, J.L. (1996<sup>s</sup>) *Trauma en herstel, de gevolgen van geweld - van mishandeling thuis tot politiek geweld*. Amsterdam.
3. Ganzevoort, R.R. (1998) Klem tussen schuld en vergeving. Rol en recht van het slachtoffer. In: Houtman, C. e.a. (Red.) *Ruimte voor vergeving*. Kampen.

4. Een gedeelte van deze alinea's verscheen ook in de nota *Schuilplaats in de wildernis? Nota over kerkelijk beleid rond seksueel misbruik*. Gezamenlijke vergadering van de synoden NHK, GKN en ELK op 28,29 en 30 januari 1999 (auteurs van het inhoudelijke deel: R.R. Ganzevoort & A.L. Veerman).

5. Ik volg de analyse van Koffeman, L.J. (1998) *Waarheid, verzoening en vergeving in Zuid-Afrika*. In: Houtman e.a., a.w.

6. Geciteerd uit de vertaling die in 1987 verscheen in *Soteria* 4(3)

7. Vgl. Gruchy, J. de (1989) *Confessing guilt in South Africa today in dialogue with Dietrich Bonhoeffer*. *Journal of Theology for Southern Africa* 67, 37-45.

8. Walker, D. (1989) *Evangelicals and Apartheid. An inquiry into some dispositions*. *Journal of Theology for Southern Africa* 67, 46-61.

9. Voor deze perspectivistische benadering: Ganzevoort, R.R. (1999) *Tussen trauma en tolerantie. Seks met kinderen in de context van kerk en geloof*. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 53(2), 117-134

10. Herman, J.L. a.w.

Afrikaanse lessen voor de westerse 'kijkmens'

Wim Haan

Mijn belangstelling voor nieuwe religieuze bewegingen kreeg in 1998 een nieuwe impuls, toen ik in aanraking kwam met een kleine groep aanhangers van de zogenaamde *Ifa* religie, een religieuze stroming van Afrikaanse oorsprong. In een tweetal artikelen voor dit tijdschrift ben ik onder andere ingegaan op de oorsprong van deze godsdienst in Cuba en Afrika. De bestudering van deze religieuze stroming heeft ook mijn interesse in de traditionele Afrikaanse muziek verdiept. Die muziek en de rol die zij in het Afrikaanse leven speelt confronteert ons met tekortkomingen in onze eigen perceptie van de werkelijkheid en is alleen al om die reden een nadere bestudering waard.

#### BEGRIJSVERHELDERING

Wanneer ik spreek over 'Afrikaanse muziek', dan is enige begripsverheldering op zijn plaats. Wat wij in het Westen kennen als Afrikaanse muziek is in de regel de muziek die door westerse (met name Amerikaanse) invloeden sterk aanleunt tegen muzikale tradities die ons vertrouwd zijn, zoals de Afrika-blues of de oorspronkelijk Afrikaanse muziek die ons via Cuba bereikt: de salsa en son, die in Nederland tegenwoordig grote populariteit genieten. De Amerikaanse gitarist *Ry Cooder* heeft een belangrijke rol gespeeld bij het populariseren van diverse traditionele muziekstijlen. *Buena Vista Social Club*, een samenwerkingsproject met een aantal bejaarde

Cubaanse musici, veroverde de top van hitparades. Ook *Talking Timbuktu*, resultaat van de samenwerking met Ali Farka Touré, de 'John Lee Hooker van Mali' is een enorm succes. De populariteit van Afrikaanse muziek heeft ook een stimulans gekregen door Paul Simon die met zijn *Graceland*, waarop klinkende namen als *Hugh Masekela*, *Miriam Makeba* en *Ladysmith Black Mambazo* figureerden, een nieuwe belangstelling voor Zuid-Afrikaanse muziek tot stand heeft gebracht. Niet onvermeld in dit verband mag ook Youssou N'Dour blijven, de grootste popster van Senegal, die door zijn aanwezigheid bij haast alle grote festivals in Europa een bijdrage heeft geleverd aan de populariteit van de Afrikaanse muziek.

Maar zoals gezegd, met al deze voorbeelden hebben we het over een variant van de traditionele Afrikaanse muziek, die we enkel nog in een klein aantal – relatief ongerepte – culturen aantreffen. De afgelopen jaren heb ik me beziggehouden met verschillende Afrikaanse volken waarbij de traditionele muziek nog steeds onderdeel uitmaakt van de cultuur: de *Tuareg*, het nomadenvolk dat in grote delen van Sahara leeft, de *Yorubá*, die we voornamelijk in Nigeria en Benin aantreffen, en de *Shona* van Zimbabwe. Een recent bezoek aan de *Bushmen* en de *Himba* van Namibië en Botswana heeft mij opnieuw doordrongen van de lessen die wij van de muzikale cultuur van deze volkeren kunnen leren.

Francis Bebey – sommigen noemen hem wel de goeroe van de Afrikaanse muziek – beschrijft in zijn boek *African music: A people's art* het fenomeen dat niet-Afrikanen de traditionele Afrikaanse muziek op het eerste gehoor vreemd, moeilijk en onaantrekkelijk vinden. De conclusie is dan vaak dat de muziek oninteressant is. Bebey benadrukt dat de studie van Afrikaanse muziek tijd en geduld vergt. Echt begrip van Afrikaanse culturen en muziek vraagt vele uren van aandacht, van zorgvuldig kijken en luisteren, vooroordelen opzij zetten, en al te snelle oordelen achterwege laten.

De bedoeling van Afrikaanse muziek is zo totaal anders dan wat wij in de regel met muziek willen, dat daar misschien nog wel het grootste probleem ligt. Afrikaanse musici hebben de intentie om het leven in al zijn aspecten uit te drukken door middel van geluid. Hun primaire doel is niet om allerlei geluiden zo te combineren dat ze prettig klinken. De Afrikaanse musicus probeert niet de natuur te imiteren door muzikale instrumenten, maar het is eerder omgekeerd: natuurlijke geluiden worden geïncorporeerd, opgenomen in de muziek.

Tom Klöwer, auteur van het fascinerend boek *Die Welten der Trommeln und Klanginstrumente* noemt nog een andere problematische factor wanneer het gaat om de receptie, de ontvangst van Afrikaanse muziek. De westerse mens is in eerste instantie een kijk-mens. Het zicht is het belangrijkste instrument geworden om de werkelijkheid waar te nemen. Ik citeer een passage uit zijn boek: “De bijzondere eigenschappen van het gehoor zijn duidelijk verwaarloosd zodat wij in sterke mate proberen de wereld met het oog te begrijpen en te analyseren. De waargenomen wereld wordt in onze hersenen tot een ‘afbeelding’

van de realiteit, een geconstrueerde misleiding, want dat wat we zien is niet dat wat er werkelijk is. Het is slechts de buitenkant van de dingen die we waarnemen”. En even verder: “De westerse mens kan door het horen andere ervaringen opdoen en zijn waarneming van de wereld opnieuw inschatten en beleven. ... De mens komt via het gehoor in contact met de essentie van zijn bestaan”. Luisteren is met andere woorden een veel directere manier van contact met de werkelijkheid dan zien.

Het boek van Klöwer riep verschillende associaties bij me op, waarvan ik in het bestek van dit artikel er twee wil noemen. Allereerst de ervaring die ik tijdens diverse reizen in de Verenigde Staten had. Opvallend vond ik het complete gemis van stilte. In alle steden, in alle situaties waar je mensen tegenkomt is er geroezemoes, geluid. De indruk die je zou kunnen krijgen is dat men bang is voor stilte. Maar tegelijk ook versterkt het constante rumoer het gevoel van oppervlakkigheid. De Franse filosoof Roland Barthes merkt op dat er een soort akoestische vervuiling bestaat, waarbij ieder merkt, dat deze een aanslag vormt op de intelligentie van het individu: de vervuiling verstoort het werkelijke luisteren. Binnen de traditionele Afrikaanse muziek krijgt de stilte als het ware een organische plaats toebedeeld. Dat hoeft niet te verbazen wanneer we weten dat de geluiden van de natuur worden geïncorporeerd in de muziek. Immers ook de stilte maakt deel uit van de natuur.

De tweede associatie is er één uit het beroemde boek van Robert Musil *Der Mann ohne Eigenschaften*. Musil beschrijft daarin het – op historische gegevens berustende – verhaal van ‘Schlauer Max’, een paard waarvan gedacht wordt dat het (rekenkundige) intelligentie bezit. Het paard is in staat eenvoudige sommen uit te reke-

nen, door met zijn hoof net zo lang te kloppen totdat de juiste uitkomst is bereikt. Pas na diepgaand wetenschappelijk onderzoek wordt duidelijk dat het paard de emoties van zijn eigenaar kan 'voelen' zodat hij op het juiste moment ophoudt met tellen. Andere manieren van werkelijkheidsbeleving gaan veel dieper dan de visuele die enkel maar selecteert en een concept van het waargenomene genereert. In de dierenwereld zijn veel meer voorbeelden te noemen van communicatie en waarneming waarbij andere zintuigen dan het zicht betrokken zijn. Een hond ziet iets, maar 'geloofd' pas wat hij ziet wanneer hij het waargenomene ook via zijn reukorganen kan herkennen.

De diepere betekenis van het horen van of luisteren naar muziek en klanken is dat de mens via het gehoor in contact komt met diepere lagen, ja zelfs de essentie van zijn bestaan. Muziek kan een directe toegang verschaffen tot gebieden, die normaal door het verstand en het intellect worden buitengesloten en gecontroleerd. Muziek is in die zin tegelijkertijd een middel voor verruiming van het bewustzijn en verandering van versterde waarnemingsvormen.

## FUNCTIES VAN MUZIEK IN AFRIKAANSE CULTUREN

Bijna alle traditionele Afrikaanse culturen gebruiken muziek in genezingsrituelen. 'Genezing' moet hier overigens breed worden geïnterpreteerd. Het gaat niet alleen om fysieke genezing van ziekten, maar ook om 'heelmaking' wanneer door een of andere reden de maatschappelijke en sociale harmonie is verstoord.

In de genezingsrituelen van de *Tuareg* spelen de voorouders een grote rol. *Tuareg* geloven dat de geesten van de overledenen nog lange tijd 'actief' blijven. Het is dus zaak om via allerlei rituele gebruiken ne-

gatieve invloeden af te wenden. Daarnaast is er een sterk geloof in geesten die met name de gezondheidstoestand van mensen kunnen beïnvloeden. Via rituele muziek en zang moet ervoor worden gezorgd dat de invloed van de geesten positief wordt aangewend.

Ook bij de *Shona* is het belangrijk om de vooroudergeesten in genezingsrituelen mild te stemmen. De muziek in de zogenaamde *Bira*-rituelen kan uren doorgaan. Vaak wordt er toegewerkt naar een climax, waarbij één of meer mediums bezeten raken door de voorouder-geesten. De muziek stopt en dorpelingen kunnen de geesten hun problemen voorleggen en om een oplossing vragen. De *Bira* is voor de dorpelingen vaak het laatste redmiddel. De kruidendokter heeft al allerlei kruiden, bezweringen en medicijnen uitgete probeerd. Niets helpt, en de ziekte verergerd alleen maar. Wanneer geen enkel middel resultaat oplevert, dan is de algemene conclusie dat de voorouders verstoord moeten zijn geraakt, en dat laten merken door ziekte te veroorzaken. De enige oplossing is dat verwaarloosde voorouder-geesten door middel van de *mbira*(duimpiano)-muziek hun slachtoffers 'komen bezitten' en op die manier weer worden verzoend. Tijdens zo'n *Bira*-marathon vervult de *mbira*-muziek nog meer functies: ze stimuleert en zet aan tot meditatie, nadenken, reflecteren over het verleden, maar uiteindelijk moet ze leiden tot bezetenheid door de geesten. Iemand heeft ooit wel eens gezegd dat je met rituelen allerlei verborgen zaken naar boven kunt halen. Rituelen maken problemen zichtbaar, en als ze eenmaal zichtbaar zijn, dan kun je er ook mee omgaan en de problemen aanvatten. De therapeutische werking en de sociale functie van dit soort rituelen kan daarom bijzonder groot zijn.

Ook bij de *Yorubá* is de muziek van

grote importantie voor het welzijn van de mensen. De *Yorubá* geloven dat God – *Olodumare* – op aarde geïncarneerd is in *ashé*, wat zoveel betekent als ‘kracht’. *Ashé*, zo zou je kunnen zeggen is een goddelijke stroom die al het levende doordringt. De *Yorubá* kennen daarnaast een groot aantal spirituele wezens, *orisha* genaamd. Ze zijn als het ware de personificatie van de *ashé*. Er bestaat een grote afhankelijkheid tussen mens en *orisha*. Een probleem dat zich voordoet in het menselijk leven is bijna altijd het resultaat van een frictie tussen een individu en zijn/haar *orisha*. Het is dus zaak om een goede band te onderhouden met de *orisha*. En juist hier speelt ook de *Yorubá* muziek een cruciale rol. De *orisha* kan namelijk door dans en muziek te hulp worden geroepen bij het oplossen van problemen. Elke *orisha* vergt een specifiek muzikaal ritme. De *orisha* daalt af tijdens rituele bijeenkomsten om zich met zijn menselijke kinderen te verenigen. Pas dan kan de kracht van de *orisha* worden aangewend om de problemen ten goede te keren.

Bij de *Bushmen* tenslotte functioneert de muziek bij allerlei rituelen om spanningen binnen de groep te ontladen. Telkens wanneer de orde binnen de samenleving dreigt te worden verstoord, worden genezingsrituelen georganiseerd om de harmonie weer te herstellen.

## DANSEN MET DE GODEN

‘Dansen met de goden’ was de titel van de lezing die ik ooit heb gehouden over traditionele Afrikaanse muziek. Die titel biedt een ingang om iets van de complexiteit van de Afrikaanse muziek te verduidelijken. Het lidwoord ‘met’ zal misschien bevreemding wekken. Vanuit ons westers perspectief zouden we eerder geneigd zijn om hier

het lidwoord ‘vóór’ in te voegen: dus ‘Dansen voor de goden’. Muziek en dans als eerbetuiging aan de godheid. Maar een swingende God de Vader, temidden van de kerkelijke goegemeente!! Dat kunnen we ons moeilijk voorstellen.

Toch is het geen verschrijving. Dat woordje ‘met’ geeft immers duidelijk aan hoe verschillend westerse en Afrikaanse culturen alleen al tegen de verhouding van de diverse levenssferen aankijken. In het Westen zijn we geneigd in tegenstellingen en onderscheid te denken: lichaam én geest, god én mens, godsdienst én andere aspecten van het menselijk bestaan, muziek én religie, religie én dans en ga zo maar door. Hier ligt echt een fundamenteel verschil met traditionele Afrikaanse culturen. Wie zich de moeite getroost om zich te verdiepen in die andere denk- en leefwereld, merkt al snel dat dat denken in ‘scheidings’ de Afrikaanse traditie volkomen vreemd is.

Dansen met de goden is echt dansen mét de goden. Muziek en godsdienst zijn in dit verband één: immers godsdienst en leven zijn één, en muziek en leven zijn één. Van de vroege jeugd tot de hoge ouderdom is het leven doordrenkt met muziek. Van de eerste beweging tot de laatste beweging danst de mens. Dans is immers zo verweven met alledaagse dingen en handelingen, dat er geen onderscheid wordt ervaren.

‘In den beginne was er de dans’, zo luidt de titel van een hoofdstuk in het boek van Robert Fisher over West-Afrikaanse religieuze tradities. Dans, ritme, drummen, zang en mime: het is allemaal een uitdrukking van een manier van denken, voelen, en met elkaar communiceren. En ze hebben daarom ook een heel belangrijke sociale functie. Religieuze dans, zegt Fisher, heeft met name een sociale functie omdat het

doel van religieuze dans de systematische controle van alle goede en kwade krachten is: het gaat om de harmonie tussen de geestelijke en de materiële wereld.

## EEN UNIVERSITEIT ZONDER MUZIEK ...

De titel van deze bijdrage is een variant op een oud Afrikaans gezegde: 'Een dorp zonder muziek is een dode plek'. De keuze van deze titel is meer dan een 'Spielelei'. In het bovenstaande heb ik beweerd dat de 'westerse mens' zich te uitsluitend fundeert op het visuele en verstandelijke. En dat we daarmee eigenlijk de toegang tot wezenlijke dimensies van de mens en de wereld om ons heen hebben verloren. Juist een fixatie op het visuele leidt tot oppervlakkigheid in de waarneming. Het *dédain* waarmee we dan vaak ook nog samenlevingen beoordelen die in onze ogen 'primitief' zijn, getuigt van onze eigen beperkingen en onze eigen verkokering in de perceptie van de werkelijkheid.

Je kunt je afvragen wat we met deze vaststellingen aanmoeten. Het is -denk ik - niet moeilijk om de lijn door te trekken naar onze eigen universiteit. Niemand zal kunnen ontkennen dat er vaak weinig muziek zit in de manier waarop wetenschappers hun vak beoefenen. Muzikaliteit is typisch een gebied dat geheel naar de sfeer van het buitenuniversitaire is gedrongen. Muziek als communicatievorm is naar het cultuurcentrum Griffioen verbannen op een kilometer afstand van de eigenlijke campus. De universitaire gebouwen zijn veelal gestript van andere functies dan enkel de facilitering van onderzoek en onderwijs. Aan muziek wordt geen plaats toegekend in het universitaire bedrijf, behalve dan natuurlijk als opleuking en verstrooiing, bijvoorbeeld bij de opening van het academisch jaar en de kerstlunch.

Een sterke fixatie op een verkokerde, louter verstandelijke waarneming van de werkelijkheid leidt echter tot verenging van het blikveld. Dat is ook de achtergrond van een jarenlang pleidooi vanuit onder andere het Bezinningscentrum voor andere vormen van werkelijkheidsbeleving, zoals poëzie, dans, muziek en kunst. Een pleidooi om die andere 'waarnemingsvormen' een prominente plaats te gunnen binnen de universitaire cultuur. Een cultuur zonder muziek is geen cultuur, een universiteit zonder muziek is een dode plek. Wanneer een belangrijke plaats wordt ingeruimd voor die andere vormen, en wanneer de VU-gebouwen meer dan thans worden ingericht voor de beleving van die vormen, dan kan ook de universiteit in zijn totaliteit profiteren van een ruimer en beter zicht op de werkelijkheid. En kan de VU bovendien op de koop toe nog een aantrekkelijkere studeerplek worden voor studenten (en medewerkers) dan op dit moment het geval is.

Op die manier kan Afrika ons belangrijke lessen leren over onszelf en over de manier waarop we ons leven (en werk) gestalte geven.

(zie volgende pagina voor literatuur- en muzikale suggesties)

- Bebey, Francis, *African Music: A People's Art*, New York, Lawrence Hill Books, 1976.
- Burton, Kim (Contrib. Editor), *World Music: The Rough Guide*, London, Penguin, 1994.
- Diallo, Yaya & Mitchell Hall, *The Healing Drum: African Wisdom Teachings*, Rochester, Destiny Books, 1989.
- Fischer, Robert B., *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, New York, Orbis Books, 1998.
- Klöwer, Tom, *Trommels & klank-instrumenten*, Diever, Uitgeverij Binkey Kok, 1996.
- Murphy, Joseph M., *Santería. African Spirits in America*, Boston, Beacon Press, 1993.
- Timmerman, Tonius, *Die Musik des Menschen*, München, Piper, 1994.

- Africa. Drum, Chant & Instrumental Music*, Elektra Nonesuch, 7559-72073-2.
- Ali Farka Toure with Ry Cooder. Talking Timbuktu*, World Circuit WCD 040.
- Cuba. Les Danses des dieux*, Ocora C 559051.
- Ghana. Ancient Ceremonies*, Elektra Nonesuch, 7559-72082-2.
- Kenya & Tanzania. Witchcraft and Ritual Music*, Elektra Nonesuch, 7559-72066-2.
- Namibie: Bushmen et Himba*, Music du Monde, 92632-2.
- Paul Simon. Graceland*, Warner Bros, 925447-2.
- Sacred Rhythms of Cuban Santería*, Smithsonian Folkways, CD 9307-40419-2.
- Shona Spirit*, Mbira Masters from Zimbabwe, Music of the World, 9378-50136-2.
- Touareg. Rythmes & mélodées du Tassili-Nájjjer*, Blue Silver Melodie, DK 50669-2.
- 'Tsi Ka Noomga' – Songs for Healing – Instrumental and Vocal Music of the Kalahari Bushmen of Botswana*, Kalahari Music, KCD 004.
- Yoruba Drums of Benin, West Africa*, Smithsonian Folkways, CD SF 40440.
- Youssou N'Dour. Set*, Virgin 0777 7 86195 2 9.
- Zimbabwe. The Soul of Mbira*, Nonesuch Explorer Series, 7559-72054-2.

---

# DE MENS IN HEL EN HEMEL

---

## Mens- en wereldbeeld in stichtelijke concentratiekampmemoires

*Bettine Siertsema*<sup>1</sup>

In de jaren kort na de Tweede Wereldoorlog hebben enkele mensen hun ervaringen in Duitse concentratiekampen te boek gesteld om daarmee van hun geloof te getuigen. In een vorig artikel (jaargang 8 nr.1) heb ik onderzocht welk godsbeeld uit deze specifieke groep concentratiekampmemoires naar voren komt. De vraag drong zich toen op of deze geschriften ook in hun mens- en wereldbeeld duidelijk een eigen positie innemen. Brengt het (actief beleiden) geloof in God met zich mee dat men anders tegen zichzelf, de mensen om zich heen en de mens in het algemeen aankijkt dan niet-gelovigen?

Voor een overzicht van de onderzochte boeken verwijs ik naar het vorige artikel.<sup>2</sup>

### ZELFBEELD

Het zelfbeeld dat in deze memoires naar voren komt, is een mengeling van uitspraken over eigen kleinheid en zondigheid en een presentatie van zichzelf bijna als geloofsheld. Het poneren van zichzelf als zondig bevat vaak geen concrete zelfkritiek; het lijkt voort te vloeien uit een gewenste houding van deemoed. Hoe deemoediger ten aanzien van eigen houding en gedrag, des te vromer men is, zo lijkt het gevoelen te zijn. De enige duidelijke uitzondering hierop is Lieve/Ter Steege, die een scherp zelfonderzoek instelt ten aanzien van zijn eigen antisemitisme.

De presentatie van zichzelf als geloofsheld (al is dat een wat overdreven kwalificatievoor de weergave in deze memoires)

blijkt vooral uit de beschrijving van gesprekken. In gesprekken met de Duitse ondervragers zijn de auteurs zich scherp bewust van hun opdracht te getuigen en van het gegeven dat hier twee wereldbeschouwingen met elkaar botsen. Zonder uitzondering zijn zij voldaan over de manier waarop zij de vijand te woord stonden. Diezelfde voldaanheid spreekt uit de weergave van gesprekken met medegevangenen. Of het nu gaat om evangelisatie en 'bekeering' van andersdenkenden (Corrie ten Boom, Impeta), om mede-gelovigen die zielzorg behoeven (Govaert, Knoop), om theologen die doordrongen moeten worden van hun tekortschieten (Bakels), of om onaangename medegevangenen die overtuigd moeten worden van de voordelen van een fatsoenlijke omgang met elkaar (Overduin), de scribenten zijn steeds goed te spreken over hun aandeel in het gesprek, en meestal ook succesvol in de effecten ervan.

Ik moest natuurlijk de drijfveer van onze handelingen vertellen en daardoor kon ik steeds van de liefde en verzoening van den Heiland getuigen, wat ik in de cel ook altijd doe. (Ten Boom 42)

Hier en daar is ook een nuchtere tegenstem te horen, bijvoorbeeld van Othmarus, die zichzelf geen held of martelaar voelt, die erkent dat wat hem overkwam bloot toeval was en dat anderen zich even kordaat of nog heldhaftiger gedragen hebben als hij (3).

Dit summier weergegeven zelfbeeld krijgt echter pas reliëf in combinatie met

het beeld dat van andere mensen gegeven wordt. Voor het onderzoek daarnaar maak ik gebruik van een indeling in medegevangenen, daders en omstanders, welke ontleend is aan de titel van Raul Hilbergs boek *Perpetrators, victims, bystanders* (New York 1992). Deze is aangevuld met de categorie ‘grijze laag’, een term waarmee gevangenen aangeduid worden die in het kamp een zekere machtspositie bekleedden.

## MEDEGEVANGENEN

In grote lijnen is er veel onderlinge overeenstemming te vinden tussen de verschillende auteurs, alsmede tussen hen en de niet-stichtelijke auteurs waar het de beschrijving en de beoordeling van concrete medemensen in de kampsituatie betreft. Medegevangenen worden met medelijden bekeken, vaak ook met irritatie en teleurstelling over hun gedrag, dat te wensen overlaat, zowel op het diepere morele niveau als op het vlak van alledaagse omgangsvormen. Daarbij neigen veel auteurs ernaar onderscheid te maken naar nationaliteit en naar maatschappelijke klasse.

Wat de verschillende nationaliteiten betreft, zijn er twee constanten. In Duitse gevangenen, merkt men de drang tot overheersen en commanderen op (Knoop, Overduin; Berendsen: ‘En altijd, altijd willen ze heerschen.’ [79]). De priester Othmarus ziet echter dat de Duitse priesters in Dachau dubbel leden, omdat het leed hun werd aangedaan door eigen landgenoten. Nederlanders vallen op door hun sterke onderlinge solidariteit; vaak wordt dat oordeel overgebracht in de woorden van andere gevangenen (‘De Duitse medepatiënten zijn altijd diep onder den indruk van de camaraderie onder de Nederlanders – “Wenn eine krank ist, wie die anderen

gelaufen kommen”-’ Berendsen 68). Slechts enkele auteurs gaan in op zigeuners en de Slavische volken, het oordeel valt negatief uit. Bij de Russen wordt het stelen als bijna tweede natuur genoemd, en, met afschuw, het kannibalisme waar men bewijzen van vindt.

Veel geestelijken werden geconfronteerd met medegevangenen uit de arbeidersklasse, die als communist om een politiek vergrijp veroordeeld waren. Vaak spreken zij met sympathie over hen, ook wel met respect, gemengd met ironie. Overduin deelt een cel met een collega en met een communistische stratenmaker:

(...) die er zoo’n prachtig taaltje op nahield, en die zich een aparte volksmennerstaal aanmat, wanneer wij hem aan de gang kregen over kapitalisme, het groot-kapitaal, de uitzuigerij van de bourgeoisie (...) We konden het goed met elkaar vinden en hebben geen enkel onaangenaam moment om elkander gehad. (115)

Eenmaal van de gevangenis overgebracht naar het kamp, met name Dachau, is er echter van enige sympathie voor communisten geen sprake meer, zie onder. Over de (voormalige) maatschappelijke elite wordt nogal verschillend geoordeeld. Bakels stelt tegenover ‘eenvoudige lieden’ die zich goed gedragen de aristocratie als ‘onbekend met tevredenheid, eenvoud en waarheid’ (89). Hij constateert dan ook ‘dat het percentage van degenen die, in nood en ontbering geplaatst, zich behoorlijk blijven gedragen, onder de “deftigen” geringer is dan onder de “eenvoudigen”’ (119-120). Daarentegen stelt Anne Berendsen: ‘Adel, zeer rijke, verwende mensen, zijn bijna steeds moedig en voorbeeldig’ (94). Bakels blijkt overigens bij bepaalde gelegenheden niet goed te kunnen opschieten met ‘lotgenoten van eenvoudige komaf’; hij voelt zich ‘bedreigd door proletarisering’ (126).

Het belangrijkste onderscheid is echter dat naar categorie gevangene. Mensen met

een rood merkteken op hun kleding waren politiek gevangene; waar zij in het dagelijks leven van het kamp de dienst uitmaakten was het vaak goed en niet al te onrechtvaardig georganiseerd. Behalve voor de geestelijken, die in Dachau, een 'politiek' kamp, verreweg het meest te lijden hadden van juist de communistische medegevangenen, die vaak leidinggevende baantjes hadden (Stube- en Blockälteste, Vorarbeiter, Sanitäter, Pfleger, etc.). Ook in Ravensbrück is er maar sporadisch een communist 'die de idealen van haar leer in praktijk bracht', constateert Berendsen (92). Mensen met een groen merkteken waren criminelen, meestal van Duitse nationaliteit. In kampen waar zij met de dagelijkse leiding belast waren, was het vaak ondragelijk door de volstreekte willekeur en het sadisme die zij ten toon spreidden. 'Zwarte' gevangenen waren 'asocialen', meest zigeuners, zwarthandelaren en kleine criminelen, die zich in het kampleven niet echt onderscheidden van de groenen. Paars was het merkteken van Jehova-getuigen, die als groep sterk op elkaar gericht waren en voor andere gevangenen geen hinder of bedreiging vormden behalve soms door een (over-)principiële houding die collectieve bestraffing tot gevolg kon hebben.

Het beeld van en oordeel over de medegevangenen van de auteurs hangt natuurlijk ten nauwste samen met de verhouding waarin men tot hen stond. Anne Berendsen geeft dit het duidelijkste aan door te stellen dat de gevangenen het kamp zo erg maken als het is (87), maar anderzijds dat vriendschappen voor haar voorwaarde voor de mogelijkheid tot overleven zijn. Het gaat dan niet in de eerste plaats om fysieke hulp, zoals verzorging bij ziekte en het delen van voedselpakketten, ook niet om de morele steun en troost die je door de donkerste momenten heen kunnen halen. Het

gaat vooral om de mogelijkheid die vriendinnen je bieden om jezelf te zijn (terwijl het hele kampstelsel is gericht op deperpersonalisatie) en om even te ontsnappen uit het kamp door het voeren van diepzinnige gesprekken over literatuur en filosofie. Overigens ziet Othmarus met teleurstelling de kostelijke kameraadschap na de bevrijding ineens storten als 'een groep landgenoten, die met ons lief en leed hadden gedeeld, met stillen trom vertrokken zonder nog naar ons om te zien' (129).

Maar mensen buiten de eigen kring stellen meest teleur door hun jaloezie en egoïsme, en in een later stadium zelfs verdierlijking.

Elk menselijk medegevoel scheen soms in hen gedood, omdat in hen alleen nog over was het dierlijk instinct naar zelfbehoud, dat met de ondergang van een ander zijn eigen levenskans meent te vergroten. Ik heb vriendschap en eigen bloed zien verraden om het eigen naakte leven te verdedigen. (Othmarus 59)

De geestelijken onder de auteurs nemen daartegenover een eigen positie in. Zij benaderen hun individuele medegevangenen, voor zover die ontmoetingen beschreven worden, vooral als mens in (geestelijke) nood, soms ook als een collectief dat verbetering behoeft en daar ook toe in staat is. Zo vertelt Overduin dat hij een zaal vol jaloerse, tierende en scheldende medegevangenen toespreekt om hen ervan te doordringen dat het kamp veel leefbaarder wordt als men zijn egoïsme niet de vrije teugel laat, niet van elkaar gapt, elkaar laat voorgaan; 'dan zullen we hier in deze uitwendige hel nog een hemel zien neerdalen van waarachtige solidariteit en gemeenschapszin, van echte kameraadschap en offerbereide vriendschap' (80). En zowaar, het helpt – tijdelijk. Corrie ten Boom lijkt in haar niet-gelovige medegevangenen vooral mensen te zien die bekeerd moeten worden.

De grijze laag is een term afkomstig van Primo Levi (in *Is dit een mens?*), die slaat op de uit gevangenen bestaande tussenlaag tussen de Duitse kampleiding en de gewone gevangenen. Zij waren het met wie de gewone gevangenen het meest te maken hadden. Bijna alle memoires leggen er getuigenis van af hoe belangrijk die 'Prominenten' waren, zo belangrijk dat zij in praktijk zelfs vaak over leven en dood van de onder hen geplaatste gevangenen beschikten. Het beeld dat van deze grijze laag gegeven wordt is heel divers, geheel afhankelijk van de persoon om wie het gaat. De ene 'Blockälteste' heeft hart voor zijn gevangenen en probeert - met een harde discipline, dat wel - het bestaan zo leefbaar mogelijk te houden. Een ander handelt volkomen willekeurig met onevenredig harde straffen: het inpikken van pakketten en zelfverzonnen huisregels die het de gevangenen onnodig zwaarder maakten. Dit laatste beeld lijkt vooral van toepassing te zijn op de communistische Prominenten in Dachau die de leiding hadden over de barakken 26 en 28 waar de geestelijken huisden. Daarentegen hebben veel van de auteurs op enig tijdstip wel hun leven te danken aan een goede Prominent die hen op een cruciaal moment hielp, een straf onder de ogen van de S.S. fingeerde, of hen in een goed Arbeitskommando manoeuvreerde. Men heeft er ook oog voor dat het een moeilijke positie was waarin de goede Prominenten verkeerden, die een zekere hardheid en veel tact en slimheid vereiste. De voorlopige conclusie is dat het beeld van de grijze laag bij de gelovige auteurs verschilt met dat in de 'neutrale' memoires, behalve dan waar het de communisten in Dachau betreft.

Ook het beeld van de daders, de S.S.'ers lijkt op het eerste gezicht niet te verschillen met het beeld dat men in 'neutrale' memoires tegenkomt. Als eigenschappen komt men opvallend vaak domheid tegen. Er wordt ook vaak geconstateerd dat de S.S.'er die nu de baas is zowel maatschappelijk als intellectueel verre de mindere is van veel gevangenen, en men schrijft zijn extreme gedrag in zulke gevallen ook toe aan overcompensatie van een minderwaardigheidsgevoel. De meest in het oog vallende eigenschap van S.S.'ers is natuurlijk wreedheid/sadisme, waarvan ook de gruwelijkste voorbeelden worden gegeven. Als kwalificaties komen 'beesten' en 'duivels' frequent voor, net als in niet-stichtelijke memoires. Een enkele keer heeft men te maken met een S.S.'er die niet kwaad is. Dat hij dan toch bij de S.S. (of bij de 'Grünen') zit, wordt toegeschreven aan zijn hoogmoed (Govaert 34) of aan gebrek aan moed om nee te zeggen (Overduin 111)

Maar meer dan in de neutrale geschriften komt bij gelovige auteurs twijfel voor of de S.S.'ers die zij beschrijven wel zo'n radicaal andere categorie mensen zijn dan zichzelf (wat de benaming 'beest' en 'duivel' toch eigenlijk uitdrukt). Van die twijfel geeft Bakels de mooiste voorbeelden te zien, daar hij inderdaad heen en weer geslingerd wordt tussen beide posities: de S.S.'er is een mens als ik, en de S.S.'er is een on-mens.

(...) ik zag de mof na enige tijd soms niet meer als vijand die kapot moest, maar als een bezeten medemens, als lotgenoot zelfs (...) Overigens ook hierin kwam later, toen het nog veel erger werd, weer verandering. (43)

Ik voor mij kwam tot de conclusie dat ook de grootste S.S.-schoft een kind van dezelfde Vader en dus mijn broeder was, die echter, de ziel van God afgewend hebbende, de Satan ten prooi is gevallen, tegen zijn eigen bedoeling in. (215)

(na een gebeurtenis die van uitzonderlijke wreedheid en schofterigheid getuigt): “Heer God, mag ik U vragen de Duitsers, de moffen, de ondiere te verdoemen? (...) mag ik niet vragen in Jezus’ naam, dit van U verlaten tuig te vernietigen, gauw, nu, en allemaal?” Ik had moeten bidden deze medemensen van den Boze te verlossen (...) En toch bleef er twijfel – tot de dag van vandaag eerlijk gezegd. (247)

Lieve/Ter Steege en Van Raalte, allen predikanten, hebben eigenlijk geen twijfel over de wezenlijke gelijkheid van de S.S.’er en zichzelf:

En is de duivel nog niet zo gruwelijk losgebrosen bij ons als bij de Duitsers, dan hebben wij dat niet te danken aan een hogere trap van beschaving of aan een beter karakter, maar aan Gods bewarende, temperende genade. (Lieve/Ter Steege)

En we mogen bij het lezen van al die gepleegde gruwelen nimmer uit het oog verliezen, dat we zelf een hart hebben, dat in wezen van nature precies gelijk is aan dat van hen, die deze dingen deden, ook wanneer we hun doen nog zoo sterk afkeuren en veroordelen en gispfen. (Van Raalte 84)

In het vorige artikel kwam ik al tot de conclusie dat het geloof in een goddelijke vergelding jegens de daders niet noemenswaardig tot troost is. Wel brengt dat ds. Krop tot de opmerkelijke uitspraak dat ‘zij beefden voor de toekomst die onze beulen wachtte,’ en dat zij zelfs voor hen konden bidden.

Het verschil met ‘neutrale’ memoires in de visie op de daders lijkt vooral gelegen in de principiële gelijkstelling tussen de daders en het schrijvend subject, die bij sommige auteurs is te vinden, en de worsteling met het gebod tot naastenliefde dat zich ook tot de daders uitstrekt.

## OMSTANDERS

De omstanders spelen geen belangrijke rol in deze kampmemoires. Globaal gezien zijn er warme gevoelens jegens de Neder-

landse bevolking, met uitzondering natuurlijk van N.S.B.’ers en collaborateurs (hun houding wordt door Gunning toegeschreven aan gekrenkte eierzucht en ijdelheid). Overduin breekt ook een lans voor de ambtenaren en gezagsdragers die in de oorlog op hun post bleven om erger te voorkomen, mensen die na de bevrijding daarom geschorst werden, terwijl zij juist een eervolle vermelding hadden verdiend ‘voor de zware offers en het zenuwslopende leven’ dat zij tijdens de bezetting hadden. Knoop en Gunning zien echter ook dat de Nederlandse bevolking een grote principiële fout heeft gemaakt door niet massaal de persoonsregistratie en de Ariër-verklaring te weigeren, waarmee veel leed voor de joden voorkomen had kunnen worden. Knoop verwijt dit vooral de ‘christelijke leiding’, waarmee hij waarschijnlijk vooral de synode van de gereformeerde kerk, en meer in het bijzonder H.H. Kuyper, de synodevoorzitter en zoon van de beroemde Abraham, bedoelt. In het geheel van zijn boek functioneren dergelijke uitspraken (ook) als argument ter rechtvaardiging van de Vrijmaking van 1944.

Tegen en na het einde van de oorlog verschuift het beeld bij sommigen. Men constateert dat het Nederlandse Rode Kruis weinig of geen pakketten verzendt in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Franse en Noorse organisatie (maar Govaert is juist heel lovend over de inspanningen van het Nederlandse Rode Kruis in kamp Amersfoort), dat de Nederlandse overheid niets onderneemt om de kampgevangenen na de bevrijding te repatriëren, en dat de ontvangst in eigen land ook nogal kil is vergeleken bij de hartelijke bejegening in Franse en Belgische steden.

Van de Duitse bevolking is het beeld niet positief, maar ook niet erg negatief. De meesten geloven niet dat de Duitsers zo

weinig hebben geweten van wat er in de kampen voorviel als zij deden voorkomen, vooral niet degenen die in de naaste omgeving van de kampen woonden en die via arbeid met de gevangenen in aanraking kwamen - bijvoorbeeld via eigen arbeid in fabrieken waar ook gevangenen moesten werken, of arbeid van gevangenen op hun boerderij. Men verwijt het Duitse volk dat het Hitler en de zijnen aan de macht heeft laten komen, maar ziet ook hun machteloosheid in de oorlogsjaren zelf. Zo vertelt Overduin van mensen op het station van Essen:

Het was ons opgevallen, dat de mensen op het Perron ons meer schuw, bang en medelijdend aankeken, dan met haat en verachting. Er lag een druk op al die gezichten. Ze waren toch zelf ook geknecht en gekneveld. (113)

Ook Uyttenboogaard ziet deelneming in de ogen van Duitse vrouwen die buiten het kamp wonen, en hij erkent het leed dat zij dragen doordat hun mannen naar het front gestuurd zijn.

Alleen bij Bakels is in zijn felle visie op het Duitse volk iets te merken van een worsteling met het bijbelse gebod tot naastenliefde. Die ambivalentie doet zich opvallend vaak bij hem voor: een soortgelijk heen en weer geslingerd worden tussen twee standpunten kwam ook voor ten aanzien van de daders, van de beoordeling van klasse als onderscheidend criterium, en van Gods betrokkenheid bij het mensenlot (zie daarvoor het vorige artikel).

Ik verander van mening. Misschien zijn dit toch Gods vijanden, misschien moeten wij ons toch verheugen als duizenden tonnen bommen overdag en 's nachts neersuizen op dit volk dat zo oneindig veel ellende en gruwel op de wereld brengt. (136)

Maar even later:

Verlos toch dit krankzinnige, misleide, arme volk van zijn satanische geest. (138)

Het beeld van de omstanders is dus genuanceerd, maar de gelovige auteurs onderscheiden zich daarin niet van anderen.

## MENSBEELD

In overeenstemming met de gangbare mensopvatting in de christelijke leer zien de auteurs van deze memoires de mens als volkomen afhankelijk van God en, waar het de protestantese auteurs betreft, ook als volkomen zondig. Alles wat die zondigheid te boven gaat, is uitsluitend te danken aan de genade van God door Jezus Christus. De ervaringen in het concentratiekamp leiden bij deze auteurs niet tot nieuwe inzichten, maar tot een versterking van dat mensbeeld:

Nog altijd speelde de populaire maar oppervlakkige overtuiging, dat de mensch in diepste kern goed is, hem op gevaarlijke manier parten. De romantieke gedachte, dat in het innerlijkste van den mensch het goddelijke leeft, is wel diep verstoord. Wie den realistischen kijk van de Heilige Schrift op den mensch niet aanvaardt, zal toch eenmaal door de harde feiten gedwongen worden die waarheid te erkennen. (Overduin, 16)

Hier (in het kleine maar o zo duistere wereldje waarin wij leven) zien wij toch zo duidelijk het duivelse karakter van de donkere werkelijkheid, die de bijbel "zonde" noemt. Hier hebben wij wel voorgoed de optimistische kijk op de mens van het humanisme verloren, en het kost ons geen moeite om de uitspraak van de apostel Paulus "Daar is niet één die goed doet" te erkennen. (Lieve/Ter Steeg, 181)

Allerlei factoren die de slechtheid van de mens in het normale leven op de achtergrond houden, blijken in omstandigheden als van het concentratiekamp hun waarde te verliezen:

Het vernis van de beschaving bladdert in dit beproevingsuur af. Ontwikkeling is een mooie gevel, die wel indruk maken kan, maar daarachter is het een even grote rommel als in elk ander huis. Wanneer de genade van God ons niet onder de tucht houdt, is het ook met iedere intellectueel gedaan. Beschaving houdt een mens niet zuiver, ontwikkeling niet, opvoeding en karakter niet, maar alleen het geloof in Christus kan ons bewaren. Want de duivel is ons allemaal te sterk. (Lieve/Ter Steeg, 182)

Toch worden er ook nuances aangebracht in dit zwarte beeld. Bakels benadrukt dat de mens ook evenbeeld van God is, en alleen daarom al waardevol. Met een ander accent komt die gedachte ook bij Lieve/Ter Steege voor, die stelt dat achter elke mens, hoe veracht ook, Christus staat. Hij ontleent daaraan de motivatie om mensen (in zijn geval joodse onderduikers) te helpen, waarbij hun karakter en persoonlijkheid geen rol mag spelen. Overduin ziet, zeker als het om concrete mensen gaat, de mens als 'een vat van tegenstellingen, een innerlijke gespletenheid', waarin heldendom en kleinzieligheid, onverschrokkenheid en angst, trouw en ontrouw elkaar afwisselen (11). Bakels legt die tegenstellingen principiële uit:

Zoals God in ons allen is, zo ook de Duivel, dat merk je zeker wel (...) Nu kunnen wij Gods zijde kiezen, of Satans zijde. Onze verantwoordelijkheid, onze vrijheid is hiervan het gevolg. (173)

Verschillende auteurs halen met instemming de uitdrukking aan dat *de mens de mens een wolf* is (homo homini lupus), meestal naar aanleiding van het gedrag van hun medegevangenen. Hoewel velen ook voorbeelden vertellen van hulp en zelfopoffering van (bevriende) medegevangenen, wordt daar geen positieve aspecten van het algemene mensbeeld aan ontleend. Hierin verschillen deze auteurs duidelijk van iemand als Abel Herzberg, die juist aan deze staaltjes van menselijke waardigheid (zoals hij ze ziet) groot belang toekent voor zijn geloof in de mensheid. Veelzeggend is in dat verband de titel van zijn opstel 'Homo homini homo', naar het motto dat Jacques Presser meegaf aan zijn *De nacht der girondijnen* (Abel Herzberg, *Verzameld werk* 3, Amsterdam 1996, p.228-232).

## HET NAZISME ALS PRINCIPIEEL ANTI-CHRISTELIJK

Niet alleen de concrete uitvoerders, die immers vaak als 'duivels' worden aangeduid, ook het nazisme als stelsel wordt door veel auteurs als principiële strijdig met het christendom beschouwd. Er zijn er echter maar weinig die deze strijdigheid inhoudelijk beargumenteren, het blijft vaak bij kreten als 'Het ging voor of tegen den Christus' (Dijkstra). Voor Corrie ten Boom vloeit uit de liefde van Jezus een menselijke normering voort dan uit de nationaal-socialistische ideologie. Zijn liefde geldt in tegenstelling tot het nationaal-socialisme voor 'al het verlorene, het verachte, al wat klein en zwak en arm is in zichzelf'. Ten Boom schildert hoe hard en disrespectvol de houding van de Duitsers in het algemeen is tegenover oude mensen; de onwaarde van wie in het kamp oud, ziek of zwakzinnig is, is eens te meer overvloedig duidelijk. Ds. Impeta is minder concreet, hij spreekt over 'een levens- en wereldbeschouwing die God als God welbewust in het middelpunt stelt en een andere, lijnrechttegenovergestelde, die weigert in het allerminst met Hem te rekenen'. Kapelaan Stoelinga acht het nationaal-socialisme als onverenigbaar met het katholieke geloof ('Dit was haarscherp mijn mening en de mening van alle katholieken.' [34]); hij keurt vooral af 'de aanranding van de vrijheid van het individu, de ondermijning van het ouderlijk gezag, met als oorzaak van dit alles, het eenvoudig niet meer tellen van godsdienst en moraal' (36). Gunning veroordeelt in het nationaal-socialisme in de eerste plaats dat de mens ondergeschikt gemaakt wordt aan de volksgemeenschap, en ziet in de oorlog de strijd van de macht tegen vrijheid en recht, maar voor hem heeft die strijd niet een religieuze kleur.

Scherper dan de inhoudelijke tegenstelling met het christendom wordt door enkelen onder woorden gebracht dat het nationaal-socialisme zelf een religie wil zijn. Het uitvoerigst gebeurt dat door J. Boelema (die in Neuengamme was, maar weinig over zijn persoonlijke belevenissen vertelt). Hij noemt het nationaal-socialisme een pseudo-religie met Hitler als afgod en Himmler als hogepriester. De S.S.-priesters offerden de gevangenen op het altaar van het Germaanse heidendom, in Neuengamme rond een klinkerfabriek als 'opgericht beeld'. De afgodendienst kende verschillende aspecten: een koninklijke, die zich manifesteerde door de versterking van het leger tot meerdere glorie van de heidense ideologie, een profetische, die het Duitzendingjarige Rijk verkondigde, en een priesterlijke, die vele bloedoffers eiste. Dit kon gebeuren doordat er in het volk geen plaats meer was voor de levende God, en de zo ontstane leegte opgevuld werd door afgoden. Wanneer wij ons lege hart echter laten vullen door de Geest van de Here Jezus Christus worden wij profeten om de naam van Christus te belijden, priesters om ons leven tot een dankoffer aan Hem te wijden, en koningen om tegen de zonde en de duivel te strijden en hiernamaals met hem over alle schepselen te regeren, aldus de redenering van Boelema. Kennelijk is hij geen aanhanger van Karl Barth met zijn uitspraak 'Religion ist Unglaube'; hij wil juist de term religie reserveren voor het christendom, vandaar dat hij het nationaal-socialisme een 'pseudo-religie' noemt.

## DE WERELD ALS CONCENTRATIEKAMP

Wie zich via deze literatuur laat onderdompelen in de wereld van het concentratiekamp en zich de volstreekte rechteloosheid van de gevangenen voorstelt, de willekeur

en de haast onbevatbare wreedheden waaraan ze onderworpen waren, moet wel met enige verbijstering kennisnemen van de bij meer dan één auteur voorkomende stelling dat de 'gewone' wereld in wezen niet verschilt van het concentratiekamp. Bij nader toezien, blijken de auteurs die dit poneren daarmee echter niet hetzelfde te bedoelen.

Floris Bakels meldt geheel tussen de regels door dat hij 'met het oog op later' veel aan de harde groentijd in het Leidse studentencorps gehad heeft, waarmee hij onopvallend een verband legt tussen de bejegening als foet en als concentratiekampveroordeling. Hoewel hij neigt tot verheerlijking van het Leidse studentenbestaan (met name waar het over zijn eigen jaarclub gaat), schuilt in deze opmerking toch een scherpe, zij het wellicht onbedoelde veroordeling van het ontgroeningssysteem. De vergelijking die hij later maakt, graaft dieper. Zijn redenering daar heeft betrekking op de maatschappij als geheel en wordt ingegeven door het gedrag van de gevangenen onder elkaar, die kameraadschap kunnen opbrengen zolang iedereen hetzelfde weinige heeft, maar bij wie afgunst en strijd gaan heersen zodra er één meer heeft dan de anderen, een omstandigheid waar de S.S. gretig gebruik van maakte. Hij vervolgt dan:

Ik besepte dat wat wij beleefden in het KZ, hetzelfde was als wat wij beleefden in de maatschappij 'buiten', waar alles echter verholder, mistiger, sluwer toeging. Waarschijnlijk heeft niemand er in de grond bezwaar tegen sober te leven, bescheiden, eenvoudig en gezond, voorzien van het werkelijk nodige. Maar als de buurman te voorschijn komt met bijzondere rijkdommen, een nieuw bezit, beginnen onze ogen te steken, de ogen worden pruimen, de mond verstrakt, de pols klopt sneller: *hij heeft, ik heb niet, ik moet óók hebben*. Zo zijn wij. (78-79)

Corrie ten Boom is stellig in haar gelijkstelling van de wereld met een concentra-

tiekamp, maar het geldt bij haar vooral in het licht van de heerlijkheid van de hemel die haar na deze wereld te wachten staat. Het lijkt een metafoor: de wereld staat tot de hemel, zoals het concentratiekamp staat tot de vrijheid:

De wereld is een concentratiekamp. Eens zullen wij bevrijd worden. Eens zal de beperktheid van de aarde weg zijn en de Hemel onze ruimte wezen. Geen demonen zullen wij meer weten. (140)

Ook Anne Berendsen heeft het over 'het groote concentratiekamp, dat deze wereld was en is' (190). Eerder in haar beschouwingen heeft zij al duidelijk gemaakt welk aspect van de wereld haar tot die opvatting brengt:

(...) is het duidelijk, dat de grootste ramp, die dien mensch kan overkomen, de sociale desintegratie is. En dat is nu juist, wat wij in onze maatschappij hebben zien gebeuren en waarvan wij de apotheose in het concentratiekamp hebben beleefd. (118)

Het is een vergelijking die juist tegen de achtergrond van de beschrijvende gedeelten met alle verschrikkingen van Ravensbrück wrang aandoet, en, wat mij betreft, ook niet geheel overtuigt.<sup>3</sup>

## OORZAKEN VAN DE CATASTROFE

Boelema legt, zoals we boven zagen, een direct verband tussen geloofsafval en de opkomst van het nationaal-socialisme. In zekere zin doet ook Anne Berendsen dat, maar dan als een veel geleidelijker ontwikkeling, waarin de filosofie het voortouw heeft genomen. Centraal staat bij haar het besef van een mystieke eenheid van de gehele werkelijkheid. Zij ziet echter dat sinds de Verlichting het bovennatuurlijke als gemeenschappelijk perspectief voor individu en samenleving weggevallen is, en dat er daardoor verbroekeling en fragmentatie optreedt. De oorzaak van dat desintegratie-

proces ziet zij in het intellect, het analytische verstand, dat in zijn rationaliteit tot verzakelijking van de persoonlijke betrekkingen leidt, ofwel tot utiliteitsdenken. Doordat het denken en handelen niet langer op een metafysische samenhang zijn betrokken, ontstaat een sociale en politieke verwildering, die slechts 'ideologisch' - dat wil zeggen door intellectueel geconstrueerde systemen - kan worden bedwongen. De apotheose van deze ontwikkeling is het concentratiekamp als een crimineel afgedwongen herintegratievorm<sup>4</sup>.

Door het verloren gaan van het 'transcendentiaal beginsel' en het besef van de metafysische samenhang van de gehele werkelijkheid (dat wel in het christendom 'met zijn op liefde gebaseerd eenheidsbesef' gevonden wordt), raakt de samenleving verbrokken, en verzakelijken de menselijke verhoudingen. Doordat de autonomie van het intellect wordt aangenomen, worden alle normen relatief, en relatieve normen zijn géén normen.

Overduin volgt een overeenkomstige redenering, die bij hem echter expliciet op de toekomst is gericht. Ook hij stelt:

Het (volk) moet ook weten in welke beginselen de waarborg gelegen is, om deze onmenselijkheid te voorkomen. Wie de vastheid van Gods Woord en de autoriteit van Christus verlaat, kan nog een tijd humaan denken als een nabloei van het christendom, maar heeft geen principiële weerstand meer tegen alle willekeurige humanistische beginselen. (...) Alles wat in den naam van den mensch wordt uitgesproken is afhankelijk van den mensch van dat oogenblik en van die bepaalde structuur. (...) Met een beroep op den mensch komen we niet verder. Wat is de normatieve mensch? Wie heeft het einde van alle tegenspraak? (...) Als de mensch autonoom is, en dus recht heeft eigen idealen en normen te schep- pen, dan moet ieder mensch dit recht hebben. Het volk moet terug naar den wortel van het christendom, naar het geestelijk tehuis, waar het alleen veilig is. (266)

Hij ziet het gevaar van de 'principeloze massa', die niets heeft zien aankomen en niets heeft helpen voorkomen, en die een gemakkelijke prooi voor staatsabsolutisme is.

Ook Gunning ziet een grondoorzaak in het niet (meer) erkennen van de eeuwige en onveranderlijke wetten Gods, een hogere macht waaraan ook de staat zich moet onderwerpen. Daarom is ook de volksovereïniteit niet het hoogste. Juist in het dogma van de onaantastbare volksovereïniteit ligt de kern van alle ellende die zich over Europa heeft uitgestort (p.134, 158). Gunning snijdt hier een punt aan dat zijn actualiteit nog altijd niet verloren heeft.

Andere auteurs doen eveneens aan maatschappelijk zelfonderzoek, maar zij hebben vooral aandacht voor de vraag hoe het heeft kunnen gebeuren dat de Nederlandse samenleving zich zo heeft kunnen overgeven en zich zo heeft kunnen accommoderen (om een term uit recente historische beschouwingen te gebruiken). Hun opmerkingen zijn over het algemeen meer sociologisch van aard. Zoals boven vermeld stemmen Knoop en Gunning overeen in hun schaamte over het gebrek aan verzet tegen persoonsregistratie en Ariër-verklaring. Bij Gunning is dat ook een zelfbeschuldiging. Knoop verwijt de samenleving, maar vooral de intellectuele elite, en later ook met name de kerkleiding, gebrek aan 'christelijke mannelijkheid, wereldse berekening, ontrouw aan de beginselen' waar men eertijds toen het ongevaarlijk was voor gestreden had. Men accepteerde de afbraak van de christelijke instellingen met een fatalistisch schouderophalen. Achteraf ziet Gunning dat het beter was geweest vanaf het begin elke samenwerking met de bezetter te weigeren. Hij lijkt nogal geneigd de Nederlandse samenleving te idealiseren, vooral de heersende geestelijke

vrijheid en het op onderling vertrouwen en respect gestoelde maatschappelijk verkeer. Maar de kritische blik ontbreekt niet. Zijn pijlen richten zich tegen de werkloosheid, waar kerk noch politiek een antwoord op had, en die bij sommigen de voedingsbodem was voor het nationaal-socialisme. Ook noemt hij de ondermijning van het gezin door uithuizigheid, genotzucht en verfijndere techniek, waardoor het huishouden minder zorg en aandacht vergt<sup>5</sup>, wat allemaal leidde tot scheidingen en ontwrichting van het gezinsleven. Desondanks was juist het Nederlandse gezin en ook de kerk iets waar de Duitsers op stuk liepen, volgens Gunning.

Floris Bakels ziet in de kunstmatige onderscheiding van met name stand en nationaliteit een van de oorzaken van de oorlog. Onbekend maakt onbemind, zo redeneert hij, en omdat we andere mensen en andere volken niet kennen, kan er gemakkelijk een oorlog ontstaan. Hij pleit dan ook voor openheid naar andere mensen toe en voor zoveel mogelijk internationale contacten, waarbij hij opmerkt dat dit laatste ook wel noodzakelijk is, omdat de wereld steeds kleiner wordt (zijn boek dateert van 1977). Opmerkelijk genoeg maakt Bakels zelf op de lezer juist nogal een standsgewoelige indruk, iemand die graag grote namen uit politiek en maatschappij noemt met wie hij bevriend is, die meer geschokt lijkt door een vernederende behandeling van een burgemeester dan van een arbeider en die een zekere voorliefde voor 'ons soort mensen' tentoonspreidt, al is hij ook zeer kritisch op 'deftige' mensen die zich moreel niet goed houden in het kamp. Ook in het latere *Uitzicht. De lessen van Nacht und Nebel* (Kampen 1983) is iets van die mentaliteit (en van zijn ambivalentie) zichtbaar. De bijbel vertegenwoordigt voor Bakels het enige werkelijke gezag. Het wereldlijke

gezag dient dan ook in overeenstemming te zijn met het goddelijk gezag. Maar ook het wereldlijke gezag deelt in het algehele culturele verval dat Bakels constateert; de vanzelfsprekendheid van een gezaghebbende, godsdienstig gelegitimeerde, traditionele, bestuurlijke elite is aan het verdwijnen.

Ik meen dat in de laatste jaren de morele maar ook de intellectuele hoedanigheden van gezagsdragers in Nederland zijn achteruit gegaan. Soms is hun maatschappelijke komaf daarvan mede de oorzaak. Ongetwijfeld zullen velen het mij kwalijk nemen – maar mag ik het toch eenmaal zeggen? – als ik stel dat de achteruitgang van “het gezag” mede daaraan te wijten is, dat enkele dragers ervan geen goede algemene opvoeding hebben gehad in een omgeving met een intellectuele traditie van geslachten (...) Overigens ligt de oorzaak van deze droevige ontwikkeling ook stellig bij lieden “uit een goed nest” die geen zin hebben zich in het strijdgewoel van het nu langzaam verloederende openbare leven te begeven. (166)

## DE GEWENSTE MAATSCHAPPIJ NA DE OORLOG

In het verlengde van het denken over de oorzaken van de catastrofe, ligt het voorkomen van een herhaling in de toekomst, en welke kenmerken van een samenleving daar de beste garantie voor bieden. Het zal niet verbazen dat deze ‘getuigende’ auteurs die garantie in de eerste plaats zien in de terugkeer naar Gods Woord. Vroege auteurs zijn optimistischer over de haalbaarheid daarvan dan de latere schrijvers, die al moeten constateren dat er weinig van terecht komt.

Enkele auteurs gaan in op concrete punten. Gunning, afkomstig uit het onderwijs, is daarin het uitvoerigst. Zijn recept is pedagogisch gekleurd en komt neer op vertrouwen en eerbied als gedragskenmerken die noodzakelijk zijn voor samenwer-

king tussen groepen en individuen. Om die eigenschappen te bewerkstelligen is het vooral een grote bereidheid tot luisteren nodig, ook bij leidinggevend. Overduin, die zichzelf kenschetst als ‘rooie dominée’, zoekt het meer in de politiek die moet zorgen voor sociale gerechtigheid: eerlijke lonen en goede voorzieningen, waar de overheid en de werkgevers voor verantwoordelijk zijn, en goede trouw en inzet voor de opbouw van samenleving aan de kant van de arbeiders.

Over een confrontatie met de gepleegde (en geleden) gruwelen in de concentratiekampen zijn Overduin en Berendsen, de enigen die zich erover uitlaten, het niet eens, voor zover het al een thema is. Overduin is bang dat het zal leiden tot een al te gemakkelijke verontwaardiging. Anne Berendsen is juist bang dat de mensen zich voor de gruwelen zullen afsluiten. Zij ziet alleen hoop als de mensen hun individualiteit doorbreken; ware gemeenschap kan pas ontstaan als mensen bereid en in staat zijn tot letterlijk mee-lijden, dat leidt tot een ervaren van de pijn, maar dat ook bevrijdt van de eigen eenzaamheid. Waarschijnlijk bedoelt Berendsen hier niet alleen de pijn van de slachtoffers, maar ook de pijn zichzelf potentiële dader te weten:

Daartoe moeten zij echter gelooven in de concentratiekampen, in de wreedheden, in de massamoorden en de deportaties en gelooven wil altijd zeggen: zich ermee identificeren. Zij moeten al deze dingen niet buiten zichzelf stellen, maar in zichzelf vinden. Want slechts zij beërven den hemel, die de hel als realiteit ervaren; en niemand kan weten hoe goed het leven is, tenzij hij er zich tot zijn botten van bewust is hoe slecht de mensen kunnen zijn – hijzelf niet uitgezonderd. (184)

Deze laatste zinsnede in het citaat van Anne Berendsen kan beschouwd worden als karakteristiek voor deze groep ‘stichtelijke’ memoires. De auteurs laten immers

hun zelfbeeld schuren tegen het beeld dat ze van de daders hebben, en ze komen tot de in die omstandigheden toch onthutsende conclusie dat de afstand tussen beide meer door toeval - en daarin dus door Gods genade – bepaald is dan door een wezenlijk kwalitatief verschil. Het is in die confrontatie van het zelfbeeld met het beeld van de daders dat deze memoires als geheel zich wat het mensbeeld betreft het duidelijkst onderscheiden van ‘neutrale’ memoires.

#### Noten

1. Met dank aan Fons Mommers, Kitty Nooy en Alex van Heusden, die als leden van de Shoah-literatuurgroep intensief betrokken waren bij de voorbereiding van dit artikel.
2. Aan het onderzochte corpus van het vorige artikel is hier nog één boek toegevoegd: *Vrouwenkamp Ravensbrück* van Anne Berendsen (Utrecht 1946). Dat boek bestaat uit hoofdstukken met een gedetailleerde beschrijving van het leven in Ravensbrück, waar Berendsen als politieke gevangene van 1942 tot het eind van de oorlog zat, en daar op het eerste gezicht los van staande beschouwingen, waarin de auteur poogt de concentratiekamp-ervaringen te begrijpen in termen van een algemene cultuurkritiek. Voor Berendsen is God ‘die liefde is’ (30) degene die het leven zin en samenhang verleent, maar in haar kampherinneringen blijkt verder weinig van een persoonlijke relatie tot deze God, tenminste niet op de manier die bij de andere ‘gelovige’ auteurs voorkomt: geen gebed, geen ervaring van Gods

reddend ingrijpen, geen troost door het perspectief van de hemel die haar na de dood te wachten staat. Dat is ook de reden dat Berendsen in het vorige artikel buiten beschouwing bleef.

3. Ido de Haan maakt in zijn artikel ‘Bevat de Jodenvervolgung een les?’ (in *Krisis* nr.67 [1997], p.45-63) bezwaar tegen redeneringen die het concentratiekamp tot sluitstuk maken van een algemene cultuurkritiek. De Haan heeft het over Andries Kaas, *De Duitse concentratiekampen* (1946) en Bruno Bettelheim, *The informed heart* (1960), maar wat hij zegt, geldt evenzeer voor Berendsen: ‘Het nauwe verband tussen de karakteristieken van het kampleven en de veronderstelde tekortkomingen van de massamaatschappij doet echter vermoeden dat niet zozeer het beeld van de samenleving gevormd wordt door het kamp, maar omgekeerd, dat een voorafgegeven oordeel over maatschappelijke verhoudingen het kader is waarbinnen leven en sterven in het kamp begrepen worden.’ De Haan wijst op de discrepantie die ontstaat ‘tussen de morele kracht van de boodschap, die berust op de verwijzing naar het grootschalige geweld, dat concrete mensen is aangedaan, en de inhoud van de analyse, waarin aan het fysieke karakter van dat geweld voorbij wordt gegaan.’

4. Men kan zich afvragen of het niet van naïviteit getuigt dat Berendsen het formele motief voor het instellen van concentratiekampen, namelijk heropvoeding en conformering aan de nationaal-socialistische beginselen, serieus neemt.

5. Zou hij hier op stromend water en elektriciteit doelen? Wasmachines en stofzuigers waren immers in de veertiger jaren nog lang geen gemeengoed.

---

# ROGER PENROSE 'NATUURWETENSCHAP EN DE GEEST'

---

Lezing op donderdag 7 oktober 1999

Roger Penrose spreekt over 'Science and the Mind'.

Locatie: zaal KC 159 in het gebouw van de bèta-faculteiten (De Boelelaan 1083).

Toegang: gratis, aanmelden vooraf niet nodig.

Roger Penrose, verbonden aan Oxford, is een van de meest vooraanstaande wiskundigen van de laatste decennia. Hij heeft ontdekt dat het mogelijk is met twee soorten tegels een plat vlak te vullen zonder dat er symmetrie (regelmaat) optreedt. Zijn interesse gaat ook uit naar natuurkundige en kosmologische problemen, zoals de aard van tijd en ruimte. Hij heeft ondermeer aansprekende resultaten geboekt op het terrein van de theorie van singulariteiten, zoals zwarte gaten en de oerknal. Zie bijvoorbeeld de discussie met Stephen Hawking in hun gezamenlijke boek *The Nature Of Space And Time*, uit 1996).

Zijn boek *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (1989) - in vertaling verschenen als *De nieuwe geest van de keizer* - behandelt fundamentele vragen rond 'kunstmatige intelligentie' en de aard van onze werkelijkheid. De discussie is voortgezet in zijn boek *Shadows of the Mind: An Approach to the Missing Science of Consciousness* (1994). Naar zijn mening is menselijke intelligentie niet algoritmisch, dat wil zeggen dat zij niet in computerprogramma's te vertalen is. Hij bestrijdt echter dat de geest zich dus zou onttrekken aan wetenschappelijke analyse. Om recht te doen aan de menselijke geest is er een nieuwe natuurkunde nodig, die tevens andere fundamentele problemen in de natuurkunde oplost. Men denke hierbij aan de vereniging van quantumtheorie en zwaartekracht. Hij heeft diverse originele, toetsbare suggesties gedaan betreffende zo'n natuurkunde die ook een natuurkunde van hersenen en geest zou zijn. Een fascinerend denker, die grote wetenschappelijke competentie combineert met verrassende originaliteit.

Deze lezing heeft plaats in het kader van de colloquia van de divisie Natuur- en Sterrenkunde van de Faculteit der Exacte Wetenschappen. In samenwerking met het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit wordt ieder halfjaar een colloquium besteedt aan wijsgerige, religieuze en ethische kwesties in verband met de natuur- en sterrenkunde.

Inlichtingen: secretariaat Bezinningscentrum, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam  
Tel. 020 444 5670; e-mail bc@vu.nl

Anton van Harskamp

Eindtijdgehoof komt in onze cultuur meer voor dan we doorgaans denken. Dat was de kerngedachte in een opstel in *In de Marge* (1999, nr. 1, 24-35). Welk oordeel we ook over dat geloof uitspreken, er blijkt in onze cultuur op één of andere manier een fascinatie te bestaan voor de verwachting dat het einde van alles nadert, zelfs, of misschien wel juist, als er woorden gebruikt worden als ‘belachelijk’, ‘onzinnig’, ‘absurd’. En wat in onze cultuur bestaat, bestaat ook in onszelf. We stellen dat echter telkens vast met woorden die op een zekere vaagheid en onduidelijkheid wijzen: ‘op één of andere manier’! Want wáár precies de wortels van onze fascinatie liggen, en wélke ze exact zijn, is vaag en onduidelijk. De fascinatie sluimert kennelijk ‘ergens’ diep in ons, daar waar wat ons bewust is, zich vermengt met wat ons niet bewust is.

Die vaagheid en onduidelijkheid vormden in een ander nummer van *In de Marge* (1999, nr. 2, 25-35), een aanleiding om juist een scherp omljnd, duidelijk en extreem geheel van eindtijdopvattingen te bespreken: de apocalyptiek in het nieuwe christendom: het meer of minder fundamentalistisch georiënteerde evangelicalisme. Daarbij was de sturende gedachte dat verschijnselen die in onze westerse cultuur voor extreem doorgaan, niet alleen in zichzelf boeiend genoeg zijn om te bestuderen, maar vooral onze aandacht waard zijn. Dit omdat ze, juist vanwege hun extreemiteit, wel eens een uitvergroting kunnen zijn van impulsen, angsten en verlangens die ‘ergens’ in onze cultuur leven, en dus ook in ons. We kunnen, wat schoolmeesterachtig

gezegd, wellicht iets over onszelf leren, als we goed kijken naar verschijnselen die wij als extreem beschouwen.

Nu bestaat er naast, of liever, tegenover het nieuwe christendom nog een andere vorm van extreem eindtijdgehoof, namelijk in de wereld van New Age. Hier zullen we die vorm van apocalyptiek onder de loep nemen. Dit opstel kan overigens net als de vorige twee ‘los’ van de andere gelezen worden. Maar alle drie zijn ze geschreven met het doel om in één van de volgende nummers van *In de Marge* te kunnen ‘oogsten’. We verwachten dan deze serie over hedendaagse apocalyptiek te besluiten met een aanduiding van de motieven en de angsten die achter het eindtijdgehoof schuilen. Zodat we een antwoord kunnen krijgen op de vraag of dit geloof, dat meent dat er geen toekomst meer zal zijn, ook in het nieuwe millennium nog steeds een grote toekomst zal hebben. Maar nu eerst dus: de eindtijdvisie van New Age.

### HET KARAKTER VAN DE NEW AGE-APOCALYPTIEK

Is er in New Age eigenlijk wel sprake van apocalyptiek? Is New Age niet de verwachting dat het individu zichzelf spiritueel kan verwerkelijken door zich ‘holistisch’ te verbinden met de kosmische energie die alle dingen, mensen en gebeurtenissen doorstraalt? Is het daarmee niet een optimistische verwachting van een zonnige, nieuwe wereld, een glorieuze, kosmische harmonie, niet te verenigen met stemmen van angst en negativiteit die wij ge-

woonlijk met het woord ‘apocalyptiek’ associëren?

Het antwoord is: ja, New Agers verwachten een glorieuze ‘nieuwe tijd’, waar ze ‘reikhalzend’ naar uitzien. Een uiterst optimistisch geloof in de transformatie van tijd en geschiedenis kan men zelfs de kern van de New Age beweging noemen. Echter, waar volgens sommige New Agers die transformatie zich geleidelijk voltrekt, daar verwachten anderen dat het hoogtepunt ervan begeleid zal worden door verschrikkingen en onheil; althans, verschrikkingen en onheil voor hen die de dingen niet doorzien en er niet, als de New Agers zelf, toch nog een optimistische boodschap aan kunnen vastknopen! Binnen New Age kennen grote groepen wel degelijk eindtijdverwachtingen, vaak echte doomsce-nario’s. Een aantal van hen bevat de voor-spelling, dat zo rond 2000 een groot deel van de mensheid vernietigd zal worden, hetzij door nucleaire rampen, hetzij door een aardasverschuiving en een meeko-mende klimaatsverandering, hetzij door een derde wereldoorlog. Zo direct zullen we een paar van de mogelijke eindtijd-scenario’s kort aanduiden, zowel die van een meer geleidelijk type als die van een meer catastrofaal type. Voordat we daaraan toekomen, zullen we echter eerst dat ‘opti-mistische’ karakter van de eindtijdvoor-spellingen in het nieuwe-tijdsdenken wat nauwkeuriger in beeld proberen te krijgen.

Wanneer we de apocalyptiek van New Age leggen naast die van het (neo)-evange-licisme, dan valt op dat de stemming in de ondergangsverhalen van New Age veel lichter is. Dat blijkt al wanneer we letten op het verschil in de boodschap die beide ‘apocalyptieken’ feitelijk uitzenden naar de ‘ongelovigen’. Terwijl de boodschap van de evangelicale apocalyptiek aan de niet-wedergeborenen luidt, dat zij op de dag van het laatste oordeel tot in eeuwigheid

verdoemd zullen worden, krijgen de ‘ongelovigen’ van het nieuwe-tijdsdenken te horen dat zij, al moet het nog aeonen en ontelbare reïncarnaties duren, uiteindelijk toch opgenomen zullen worden in de alles doorstralende, creatieve, goddelijke kracht van het universum. New Age is anders gezegd een stelsel dat gelooft in de uiteinde-lijke verlossing van alle mensen, ja van alles wat leeft (dit in tegenstelling tot het evangelicalisme).

Het verschil tussen beider ‘apocalyptieken’ kan nog verder toegelicht worden aan de hand van de visie die men binnen de wereld van New Age op ‘tijd’ en op ‘goed’ en ‘kwaad’ heeft. De keuze voor deze begrippen is niet toevallig. In vrijwel alle apocalyptiek in de westerse, door het christendom getekende cultuur, gaat het om de religieuze oplossing voor een algemeen menselijk probleem, namelijk het probleem hoe te duiden valt, dat in een in wezen goede wereld het kwaad toch ontstaat en groeit. Zo is al in de vorige opstellen uiteengezet. Apocalyptische voorstellingen zijn symbolische onthullingen van een zodanige ontwikkeling van het kwaad, dat het uiteindelijk noodzakelijkerwijs overwonnen wordt. Dit alles vanuit het perspectief van het einde van de tijd.

Wanneer we New Age-geschriften lezen, ziet het er echter op het eerste gezicht naar uit dat begrippen als tijd, ruimte, ontwikkeling, voor de auteurs geen realiteits-waarde hebben.<sup>1</sup> New Agers gaan er immers van uit dat alle werkelijkheid één is. Hun favoriete ‘model’ voor alle werkelijkheid is, dat het universum een weliswaar zich intern ontwikkelend, ‘dynamisch’ systeem is, maar toch in laatste instantie één stabiel, geünificeerd geestelijk geheel. In het gewone leven echter brengt het besef van het verlopen van de tijd juist niet het gevoel met zich mee dat de werkelijkheid één samenhangend geheel is. Daar bewerk-

stelt het besef van de tijd eerder het gevoel dat mensen, dingen en gebeurtenissen uit elkaar gaan. Tijd in het gewone leven maakt bijvoorbeeld dat we ervaren hoe ver en vreemd het verleden kan worden, hoe moeilijk het leven in de vroeger eeuwen nog aan te voelen is of te reconstrueren valt. Dat gaat zelfs op voor onze eigen levensgeschiedenis. Doorgaans nemen we bijvoorbeeld als vanzelfsprekend aan, dat we als volwassene dezelfde zijn als de baby en de kleuter die we vroeger waren. Maar zodra we willen aangeven waar precies de verbinding ligt tussen dat vroegere en ons huidige bestaan, zodra we dus met de verstreken tijd rekening gaan houden, dan kunnen verwondering en bevreemding opkomen. Om een nog 'zwaarder' voorbeeld te nemen: het stilstaan bij de tijd kan het gevoel bewerkstelligen dat het leven wegtikt naar het einde. En wanneer we dan de moed opbrengen om stil te gaan staan bij ons eigen, komende einde, kan gemakkelijk het besef opkomen dat er dan, bij het sterven, een scheiding tussen ons en deze wereld getrokken gaat worden. Of we nu wel of niet in een leven over de dood heen geloven, het denken over onze dood brengt het besef met zich mee, dat dan de werkelijkheid, ónze werkelijkheid, uit elkaar zal vallen, zodat de werkelijkheid allerminst op holistische wijze nog één geheel zal zijn.

Welnu, dit probleem van de tijd is één van de belangrijkste aanleidingen die New Agers tot 'holisme' brengt, en tot de overtuiging dat tijd niets anders is dan een illusie; net zoals ruimte en materie volgens hen illusies zijn. Die laatste zijn immers de 'media' waardoor ons lichaam onderhevig is aan het verval dat meekomt met de tijd. Dat lezen we bijvoorbeeld in *A Course in Miracles*, een zogenaamd 'gechanneld' boek. Dat lezen we ook in de 'zeggingen' van de 'sleeping prophet' Edgar Cayce, op

wiens voorstellingen we hieronder nog ingaan. Nu vermelden we al, dat in zijn 'zeggingen' gewezen wordt op de ervaring van tijd bij de zogenaamde primitieve mens. In plaats van de voorstelling van een in de tijd weg-tikkend leven, en van een steeds grotere afstand tussen ons en het verleden van onze voorouders, zou deze mens in de verhalen en mythen van en over zijn voorouders het verleden als volstrekt present en krachtig ervaren. Het gevoel dat een voort-tikkende tijd onze ervaring van de werkelijkheid fragmenteert, zou bij die zogenaamde primitieve mens niet bestaan. En dat gevoel, daar is Cayce van overtuigd, kunnen we vandaag de dag weer ontwikkelen. Verleden, heden en toekomst vallen dan samen in de ene droomtijd. In dromen bestaat de tijd immers niet. Althans, niet in de zin van een zodanige gebondenheid aan een bepaalde plaats of ruimte, dat er geen overgang mogelijk zou zijn naar een geheel andere plaats of ruimte. In dromen kunnen we zó snel van plaats naar plaats en ruimte naar ruimte 'reizen', dat de tijd die in het gewone leven plaatsen en ruimten op afstand houdt, niet bestaat.

Toch, hoeveel waarde ook gehecht wordt aan de theorie van de eenheid van 'alles', hoe vanzelfsprekend het gevoel voor New Agers ook is dat tijd geen realiteitswaarde heeft, zij moeten toch óók recht doen aan de gewone ervaring van de tijd in het leven van alledag. Daarvoor heeft men meerdere manieren. In essentie komen ze alle neer op de overtuiging, dat leven in de illusie van de tijd soms een nuttige functie kan hebben. De meest voorkomende manier is om te stellen dat tijd weliswaar niet wezenlijk is, maar op het gewone ervaringsniveau van het individu wel betekenisvol, en wel in die zin dat het op dat niveau een spiritueel leermiddel kan worden. Dat wil zeggen, dat de tijd betekenisvol is als *pedagogisch* middel om tot de

ontdekking te komen dat de in de tijd wegtikkende, drie-dimensionale werkelijkheid in zichzelf onbevredigend is! Het ervaren van de tijd, teweeggebracht bijvoorbeeld door het beseft dat we de tijd niet kunnen stopzetten en er niet aan kunnen ontkomen, of door het beseft dat tijd als het ware het medium is, waarin de gebeurtenissen en de dingen uit elkaar gaan, zou een zo sterk negatieve ervaring zijn, dat mede daardoor duidelijk gemaakt wordt dat tijd een illusie is. We moeten dus aan deze paradoxale redenering denken: tijd, alsmede ruimte en materie, zijn in die zin betekenisvol dat ze ons, door bij de last en de druk ervan stil te staan, leren dat ze juist niet in zichzelf betekenisvol zijn!

Ook het kwaad wordt vanuit een zelfde soort mechanisme ontdaan van de klem die het op het leven kan hebben. Soms gebeurt dat door het kwaad ook direct als een illusie te zien, soms ook door een iets meer genuanceerde redenering te ontvouwen waarin het kwaad gezien wordt als wezenlijk deel van alle werkelijkheid, waardoor het uiteindelijk toch weer iets goeds wordt (en als min of meer zelfstandig werkende kracht een illusie wordt). Voormalig actrice en New Age-voorzanger Shirley MacLaine zegt dat zo:

Het hele werkzame leven, of we nu aan techniek of emoties denken, is een kwestie van werken met positieve en negatieve energieën; en dat iets *negatief* is, betekent niet verkeerd. Het geeft alleen de polariteit aan - het andere einde van de balans - van het *positieve*. Inzicht in dit basisprincipe is behulpzaam bij het uitbreiden van ons begrip tot het punt dat kwaad alleen bestaat in relatie tot het gezichtspunt: Als een kind steelt om te leven, als een man dooft om zijn gezin te beschermen, als een vrouw een foetus aborteert in plaats van de geboorte van een ongewenst kind te bewerkstelligen ..., wie is dan kwaad? ... het zijn anderen die oordelen dat dit een kwade daad is (Newport 1998, 501). Deze tekst is alleen goed te begrijpen tegen de achtergrond van de overtuiging dat het

universum begrepen moet worden als een zich aeonen lang ontwikkelend geheel, waarin op de keper beschouwd geen vergissingen, geen ongelukken en geen lijden bestaan, alleen scheppende energie, welwillendheid en volmaaktheid. Nee, het kwaad bestaat niet op het niveau van het wezen van de ware en 'hogere' werkelijkheid, alleen op het niveau van de verschijnselen, en dat niveau is voor de meeste New Agers gelijk aan het niveau van 'het lagere' en de schijn. En alle mensen moeten *leren* in hun leven, juist ook door negatieve ervaringen van het kwaad heen, om datzelfde kwaad te zien als iets dat alleen vanuit een beperkt en tekortschietend standpunt werkelijkheid is. Vanuit het perspectief van het 'hogere' hoort het kwaad erbij, waardoor het tegelijkertijd zijn verontrustende karakter heeft verloren.<sup>2</sup>

Terug naar onze vraag naar de apocalyptiek in New Age. Wat volgt uit dit alles? Onder meer dit: waar de verhalen en beelden in de evangelische apocalyptiek zeggen dat het kwaad een gruwelijke realiteit is, die pas overwonnen zal worden wanneer het op zijn hoogtepunt is, door noodzakelijk geworden ingrijpen van God. In New Age is men echter meer 'reflexief'. Want daar suggereert men in de grond van de zaak dat de problematiek van kwaad en tijd 'eigenlijk altijd al' opgelost is; en dat mensen de gelegenheid moeten grijpen om dat te *leren* doorzien. Tijd, ruimte, en het kwaad dat zich daarin ontvouwt, zijn wel echt, maar toch niet zo echt als wat 'wezenlijk' is. Vergeleken met 'het wezenlijke' horen tijd en kwaad tot de wereld van de schijn, van de mindere werkelijkheid voor degenen die 'weten'. Wanneer *sommige* New Agers dan ook in woord en geschrift verhalen van het einde, van de ondergang van hele continenten, van vuurzeeën die aarde, water, lucht, dier en mens teisteren, dan gebeurt dat altijd met de toon van de

opvoeder, de ondertoon van: “stil maar, het is wel echt, of beter, het zal wel echt worden, maar ook weer niet helemaal”. De mensen zullen sterven in verschrikking, angst en pijn, maar wij ‘weten’, zo suggereert de New Ager, dat ook dát eens goed komt. Wie die sfeer eens wil proeven, zou eens een van de boeken van de al genoemde Hendrik van Teylingen moeten lezen. Vooral *De grote verschuiving van de aardas in 1998* is illustratief.<sup>3</sup>

## TYPEN VAN NEW AGE- EINDTIJDGELOOF

Laten we nu eens naar de meest voorkomende typen van New Age-eindtijdgehoof kijken. We onderscheiden ‘het geleidelijke type’ en ‘het catastrofale type’. Daartussen ligt ‘het overgangstype’ met gematigde trekken van beide.<sup>4</sup>

### *Het geleidelijke type*

Binnen ‘het geleidelijke type’ is er een onderscheid te maken tussen een variant waarin alle accent ligt op de psychologische ontwikkeling van het individu, en een variant waarin ook gerekend wordt met ontwikkelingen in samenleving, cultuur en wetenschap.

In de eerstgenoemde variant bestaat er slechts aan de rand de verwachting dat deze wereld geheel nieuw zal worden. Het accent ligt op het *middel* om bij die nieuwe wereld te komen en die daardoor ook te verwerkelijken. Dat middel is de weg die elk individu moet gaan om in contact te komen met zijn of haar hogere ‘zelf’. De gedachte is dat alle nadruk moet liggen op de verdieping van de contacten van het individu met die hogere wereld. Tot dit type hoort *De Celestijnse Belofte*. Het laatste, negende, inzicht waartoe dit boek de lezers wil inleiden, komt neer op de gedachte dat, zodra we zo ver spiritueel voortgeschreden

zijn dat we een mystiek bewustzijn bereikt hebben, we onszelf kunnen aansluiten op de onzichtbare energiestroom van het universum. Wanneer er voldoende ‘kritische massa’ onder de mensen is, zal dit betekenen dat deze wereld een nieuw, spiritueel rijk zal worden, waarin de cyclus van dood en leven niet meer bestaat.

Een ander, meer psychologiserend en meer ‘sophisticated’ voorbeeld van deze variant is de al eerder ter sprake gekomen *A Course in Miracles*, in feite een leerboek waarin één van de centrale uitgangspunten is dat de materiële en tijdelijke wereld een plaats is waarin alle ellende, agressie en lijden uiteindelijk illusies blijken te zijn. Ons leven is een weg om dat te leren. Het is overigens niet zo dat een boek als ‘De Cursus’ de ellende, de agressie en het lijden bagatelliseert, zoals in *De Celestijnse Belofte* wel het geval is. Integendeel, men proeft in ‘De Cursus’ een groot gevoel voor verborgen en openlijke uitingen van het lijden in het leven. Alleen, de boodschap is: *léér* doorzien dat dit lijden voortkomt uit onszelf, dan kun je een gelukkig mens worden. En met die boodschap komt de suggestie mee, dat wanneer genoeg mensen dat doorzien, deze wereld als geheel een betere zal worden.

De tweede variant van ‘het geleidelijke type’ doet wat meer recht aan de werkelijkheden van tijd, ruimte en materie en aan de ‘grote’ menselijke geschiedenis. We kunnen het als de New Age-variant van het post-millenaarisme beschouwen. Voor het grote publiek is deze variant identiek aan New Age. De naam die dan altijd opduikt is Marilyn Ferguson. Zij is de auteur van het vermoedelijk meest bekende New Age-geschrift, *The Aquarian Conspiracy* uit 1980, waarvan de hoofdstelling is, dat als we maar goed om ons heen kijken, we overal nieuwe paradigma’s zien van denken over ons bewustzijn, ons lichaam, de poli-

tiek en gezondheid, de economie. De 'spelers' in deze positieve wereldsamenleving zijn bijvoorbeeld zelf-hypnose, transcendentale meditatie, soefi dansers, humanistische psychotherapie, biofeedback, LSD, zelf-hulp netwerken, Tibetaans boeddhisme, kruidenkunde, en nog veel meer. Dat alles wijst naar een verschuiving van een op het ego geconcentreerd bewustzijn naar een echt planetair bewustzijn. Dit boek, en ook het bijna net zo bekende *The Turning Point* van Frank Capra uit 1982 - waarin het accent ligt op de volgens hem volkomen nieuwe denkwijzen in de natuurwetenschappen - zijn de facto buitengewoon optimistische boeken. Het zijn in de eerste plaats oproepen om de ongekende, maar wel werkelijke nieuwe mogelijkheden te zien. Grondidee is dat de wereld een intuïtieve sprong kan maken wanneer er maar voldoende kritische massa onder 'de mensen' is. Die hoeft helemaal niet zo groot zijn om op wereldschaal ingrijpende veranderingen te bewerken.<sup>5</sup>

### *Het overgangstype*

Een type waarin meer duidelijk en uitdrukkelijk het probleem van het kwaad opgenomen wordt, maar dan nog wel in een optimistische en 'post-millenaaristische' toonzetting, vinden we in de werken van de in 1922 in Schotland geboren Brit Benjamin Creme. We kunnen het een overgangstype noemen.

Creme, kunstschilder en esotericus, vertelt in talloze lezingen en meerdere boeken dat hij al eind jaren '50 beseft heeft gekregen van de etherische werkelijkheden die onze direct waarneembare grofstoffelijke werkelijkheid omvatten en doordringen, in het bijzonder van de hiërarchie van de meesters der wijsheid die deze sfeer bepalen. Vanaf die tijd heeft hij ook contact met één van die meesters, die hem in de loop der jaren steeds dringender meedeelt

dat de Maitreya - dat is het hoofd van de meesters: de kosmische, geestelijke Christus - op aarde zal terugkeren. Dat zal een terugkeer zijn die aanvankelijk maar weinigen zullen merken. Creme deelde in 1980 mee, dat hem en enkele van zijn metgezellen verteld is dat Christus, Maitreya, op 22 juli 1977 daadwerkelijk en in fysieke gedaante in deze wereld aanwezig is, en wel in Londen! En, zo ligt in zijn woorden uit 1980 besloten, vanaf die tijd, vanaf 1977 dus, zullen in de volgende vijf en twintig jaren de veranderingen zo drastisch zijn en zo fundamenteel, dat deze wereld tenslotte geheel plaats heeft gemaakt voor een betere wereld: de geleidelijk steeds duidelijker wordende wederkomst van Christus zal gepaard gaan met een radicale verbetering van deze wereld!

Na 1980 spannen Creme en zijn volgelingen in de Share International beweging (met ook een afdeling in Nederland die het kwartaalblad *De Wederverschijning* uitgeeft) zich in om de waarheid van deze profetie te lezen in de wereldgebeurtenissen. Hun lezingen en publicaties staan vol met verhalen van mensen die de Christus hebben gezien, vooral ook met duidingen van positieve gebeurtenissen op mondiaal en politiek vlak. Het SALT-1 accoord bijvoorbeeld, de val van 'De Muur', de vrijlating van Nelson Mandela, de toenadering van de wereldreligies, nieuwe technologische ontwikkelingen en nog veel meer gebeurtenissen en verschijnselen worden als tekenen geduid van de vervolmaking van de Wederkomst. Maar, zo wordt ook toegegeven, het een en ander gaat ook gepaard met grote rampen, met aardbevingen, orkanen, overstromingen, en met honger. Die 'begeleiden' als het ware de terugkeer van Christus. Ofschoon uit de teksten wel een beseft spreekt van de gruwelen van dit soort gebeurtenissen, speelt het kwaad dat hiermee aangeduid wordt geen hoofdrol in de

leer van Creme. Het kwaad wordt geheel overschaduwd door de blijde boodschap: de wonderen zijn zo groot en zo veel, dat binnenkort de Maitreya de Christus, de Iman Mahdi, de Boeddha, de Kalki-avatar, de wereldleraar, kortom de altijd verwachte in alle wereldreligies, voor iedereen hoorbaar en zichtbaar zal zijn: hij zal via een satellietverbinding op radio en televisie voor iedereen te horen en te zien zijn. En er zullen honderdduizenden wonderbaarlijke gezelingen plaatsvinden en de wereld zal werkelijk een geheel nieuwe en betere wereld zijn.

Een al enigszins naar 'het catastrofale type' neigende vorm van New Age-eindtijdgeloof wordt gevormd door een minstens zo invloedrijk boek als de eerder genoemde boeken van Ferguson en Capra. Het betreft een werk van David Spangler uit 1976: *Revelation: The Birth of a New Age*, in Nederlands vertaald bij uitgeverij Mirananda. Dit boek heeft gezorgd voor de inburgering van het woord 'New Age'. Het boek is 'gechanneld'. De auteur geeft boodschappen door van een hoger geestelijk wezen dat 'Limitless Love and Truth' heet. Opvallend is dat deze 'veronderstelde auteur' moeite lijkt te doen om te ontkennen dat wat er te gebeuren staat geïnterpreteerd moet worden als vernietiging van de oude wereld, terwijl de tekst toch duidelijk maakt dat er door de druk op 'de nucleaire knop' een wereldomspannende kernoorlog zal komen. Het accent in de tekst ligt echter niet op de catastrofe zelf, maar op de boodschap dat via die catastrofe, die een 'nucleaire evolutie' zal zijn, een nieuwe wereldcyclus zal aanbreken. De auteur beklemtoont daarbij meerdere malen dat dit geen voorspelling is en ook dat het een en ander niet het verdwijnen van een groot deel van de wereldbevolking impliceert. Er zal wel een tweedeling plaats vinden. Een klein deel van de mensheid dat

'afgestemd' is, de nieuwe-tijdsgelovigen dus, zullen de Nieuwe Tijd meemaken, de meerderheid - van, in alledaagse termen, de vernietigden - zal een dimensie in gaan die meer geschikt is voor hun spirituele ontwikkeling!

#### *Het catastrofale type*

'Het catastrofale type' kent steviger doemscenario's. Men zou binnen dit type kunnen onderscheiden tussen een variant waarin het accent meer ligt op de duiding van de komende gebeurtenissen en een variant waarin het accent ligt op de waarschuwing: een signalerende én een alarmistische variant. Voorbeelden van de eerstgenoemde variant zijn de 'sleeping prophet' Edgar Cayce en de Engelse 'profetengroep' Ramala, een groep woonachtig in een in Zuid-Engeland gelegen New Age-centrum in Glastonbury (Somerset).

Cayce, een beroepsfotograaf uit Kentucky, het grootste deel van zijn leven woonachtig in Virginia Beach, wordt 'the sleeping prophet' genoemd, omdat hij via zelf-hypnose in trance zogenaamde 'zeggingen' ('readings') hield over letterlijk alle mogelijk zaken, onder andere over gezondheid, familieproblemen van individuen, maar ook over de toekomst. Daarbij 'reisde' hij vrijelijk via verbeelding van vele incarnaties door de tijd, tot ver in de toekomst, waarbij hij een voorkeur voor bekende thema's en onderwerpen vertoonde: mysteries rond pyramiden in Egypte en Mexico, verborgen krachten in woestijnen, Essenen en Maya's, alsmede vele SF-achtige theorieën over onder andere ruimteschepen met laservoortstuwung, telekinetische en electro-magnetische verplaatsingen. Hij had duidelijk een voorkeur voor 'technologische' voorspellingen. Hij stierf in 1945, maar zijn boeken, dat wil zeggen de verslagen van zijn 14.000 'zeggingen', worden nog steeds veel verkocht.

In elke nieuwe-tijdsboekwinkel kan men een rij boeken met zijn naam aantreffen. En dat ondanks zijn ondertussen ruimschoots weerlegde 'zegging' dat tussen 1968 en 1998 er zeer ingrijpende veranderingen op aarde zullen plaatsvinden, beginnend bij het oprijzen van Atlantis eind jaren '60 tot aan de verschuiving van de aardas in 1998. Er is in zijn werk een mogelijkheid opgenomen van uitstel: mensen blijken door hun handelingen weliswaar het algemene patroon niet te kunnen verstoren, maar wel ontwikkelingen te kunnen vertragen, uitstellen, of versnellen. Hoe dan ook, ook bij Cayce is de toon eerder optimistisch dan pessimistisch te noemen. Hij was zelf lange tijd officieel een zeer gelovige presbyteriaan. Voor hem was en bleef het zeker dat God als schepper en maker van het universum niet gewild heeft dat één mens verloren ging.

In een op het eerste gezicht meer pessimistische sfeer schrijven de zogenaamde Ramala-leraren. Hun boeken zijn ook in het Nederlands verkrijgbaar (uitgeverij Ankh-Hermes, Deventer). Zij voorspellen gruwelijke taferelen voor zo rond 2000, waarbij opvallend is hoe 'magisch' hun argumentatie is. Zo lezen we dat aangezien Jezus 'de' avatar was, dat wil zeggen de tijdelijke verschijningsvorm van de hoogste God Vishnu, en Jezus een gruwelijke dood stierf, het einde van het Vissen-tijdperk - de Vis is als bekend een symbool voor Christus - ook zal bestaan uit oorlogen, aardbevingen, ziekte en klimaatverandering. Opvallend is verder hoe afhankelijk de 'leraren' zijn van het christelijk taalgebruik. Woorden als antichrist, het nieuwe Jeruzalem, en nog meer beelden uit het laatste bijbelboek, vinden we bij hen terug. Het eindtijdgelooft van New Age lijkt niet meer te zijn dan een afgeleide van joods en christelijk apocalyptisch geloof, een gegeven dat de Nederlandse deskun-

dige op het gebied van nieuwe religies, R. Kranenburg, al eerder vaststelde. Wel, zo voegen we aan deze observatie van Kranenburg toe, met dit verschil: ofschoon de Ramala-leraren sterker dan andere New Agers lijken aan te geven dat de beprovingen voor de niet gelovigen zeer zwaar zullen zijn, dat het lijden groot zal worden, is er toch de geruststellende boodschap, dat dit alleen een 'karmische afrekening' zal zijn: na afloop zal ook voor hen de harmonie aanbrenen.

De voluit alarmistische variant van het catastrofale type vertoont de meeste overeenkomst met de inzet van pre-millenaarisch doemdenken. Een extreem voorbeeld hiervan is een boek van de esotericus en ziener Paco Rabanne. En ja, het gaat om dezelfde man als de wereldberoemde couturier en naamgever van een 'geurlijn' van parfums, aftershave, zeep, oliën en andere lichaamsverzorgende producten. In 1993 publiceerde deze uit Spaanse ouders geboren Fransman *Le fin des temps: d'une ère à l'autre*. Het boek haalde in Frankrijk onmiddellijk de bestsellerlijst en werd in meerdere talen vertaald, ook in het Nederlands (1994, uitgeverij Bigot & Van Rossum, Baarn).

Voor Rabanne is het vanzelfsprekend dat de mensheid aan het einde staat van een wereldcyclus. De ruim 6000 jaar van het zogenaamde Kali-Yuga zijn bijna verstreken. Kali-Yuga is de hindoeïstische benaming voor het bronzen wereldtijdperk, dat, uiteraard, gevolgd is op het eerdere gouden en zilveren wereldtijdperk. De kerngedachte van Rabanne is dat de kans groot is dat de overgang van deze wereld naar het naderende, vierde tijdperk - dat zal een zuiver spirituele wereld worden -, een tijd van ongemene rampen en gruwelen zal inluiden. Voor de ontvouwing van die gedachte doet hij een beroep op een visioen dat hij onderging toen hij zeven jaar

oud was. Daarin bevond hij zich ‘in het Zevende Trillingsplan’. Dat is het hoogst denkbare bestaansniveau, daar waar alles één Wezen is en waar men ontheven is aan de reeks van incarnaties. Het geluk dat de kleine Rabanne in die toestand ondervond, werd, zo vertelt de volwassen Rabanne, plotseling verstoord door de plotselinge aanwezigheid van vierentwintig oudsten, ‘Grijsaards’ genoemd in de Nederlandse vertaling (*verwijzing naar het vierde hoofdstuk van het laatste bijbelboek*). Zij bevelen hem terug te keren naar de planeet Aarde, waarna zich tot zijn ontzetting voor zijn geestesoog de grote oorlogen van de twintigste eeuw afspelen. En die oorlogen culminereren in de Derde Wereldoorlog! Deze wordt in het boek meerdere malen geschetst als een gebeuren dat alle gruwelen overtreft, één grote moordpartij, waarin ieder tegen ieder vecht. Het boek bestaat verder uit een kluwen van teksten (uit de bijbel, de koran, de Mahabaratha, van Hermes Trismegistos, van Nostradamus en van vele andere visionairen) vermengd met gegevens over stijgende criminaliteit, bevolkingsexplosies, vervuilingen, hongersnoden, ethnische conflicten, oorlogsdreigingen, en niet te vergeten met een reeks van klachten over zedelijke corruptie, egoïsme, spilzucht, genotzucht en consumentisme, en dat dus uit de pen van een mode- en cosmeticacoön.

Zo nu en dan duidt Rabanne ook aan wanneer het einde plaats zal vinden. Genoemd worden onder meer de zevende maand van 1999, naar een vers van Nostradamus (Centurie X, 72<sup>e</sup> kwatrijn), maar ook 2010, en dan weer is het tussen 2005 en 2030, hetgeen al aangeeft dat hij nooit duidelijk is. Onduidelijkheid doortrekt het hele boek, dat een weinig origineel mengsel is van apocalyptische denkbeelden uit vele, bij ‘esoterici’ min of meer bekende tradities. Toch besteden we nog even aan-

dacht aan dit boek, omdat, zoals de New Age-expert bij uitstek, Wouter Hanegraaff, eens opmerkte, het juist door het gebrek aan originaliteit dat eruit spreekt, representatief is voor een populair type van eindtijdspeculatie. We blijven echter vooral nog even bij dit boek stilstaan, omdat onder de brij van onduidelijkheden en speculaties toch een zekere ‘logica’ te ontwaren is! Het begin van die ‘logica’ komen we op het spoor wanneer we lezen dat ‘het Einde’ niet het einde van alles zal betekenen, maar ‘slechts’ het einde van de huidige tijden, dat van deze aarde. Wat verderop schrijft Rabanne dat het mogelijk is, dat het Einde inderdaad het einde van de nu bestaande mensheid zal betekenen, maar, zo vindt hij dan, dat zal zeker niet het einde van de kosmos betekenen. De kosmische cyclus zal opnieuw beginnen, de geheimen waarop alle bestaan gebouwd is, zullen niet verloren gaan. Met andere woorden, ook wanneer menselijkerwijs het allerergste gebeurt, de totale ondergang van de mensheid, zal er toch sprake zijn van voortzetting van leven. Dat is de New Age-vertaling van wat aangeduid kan worden als de ‘symbolische onsterfelijkheid’ van het leven: op één of andere manier wordt juist via ondergangsbeelden het voortbestaan van leven geschetst. In andere passages doet Rabanne dan weer een beroep op (de letterlijke uitleg) van een meer ‘christelijk’ klinkende opvatting. Het meest waarschijnlijk is dan volgens hem dat er na de Derde Wereldoorlog toch een ‘rest’ van de mensheid zal overblijven. En zijn bewijspplaatsen haalt hij dan uitsluitend uit de bijbel; vooral uit Openbaring 7, het hoofdstuk waarin gesproken wordt over de 144.000 die verzegeld zijn en bewaard in het onheil van de eindtijd.

De ‘logica’ die achter de eindtijdvoorstellingen van Rabanne zit, heeft echter vooral te maken met het gegeven dat dit

boek op een weliswaar verwarde, maar wel consequente voorspelling van het naderend einde lijkt, maar juist géén voorspelling wil zijn. Aan de ene kant lijkt Rabanne in volstrekte zekerheid het einde te voorspellen. Die zekerheid ontleent hij naar eigen zeggen vooral aan 'de wetenschap', aan onder andere economen, natuurkundigen, milieudeskundigen en astronomen wier gegevens op een spoedig einde van deze wereld zouden duiden. Aan de andere kant ontkent hij echter vele malen dat hij een voorspeller is. Hij beschouwt zich zelf ook niet als een doemdenker of onheilsprofeet, of als iemand die door zijn zekerheid over een naderend einde moedeloosheid of onverschilligheid verspreidt. Terwijl het boek op elke lezer als één extreme uiting van een voorspeller en doemdenker overkomt! Hoe is dat in vredesnaam mogelijk?

Het antwoord is dat Rabanne zijn 'voorspellingen' bovenal ziet als waarschuwingen aan de mensheid. Het hele boek is een geheel aan verwarde, maar hartstochtelijke kreten dat het nog net niet te laat is, dat de mensheid nog kan omkeren, dat het aan de ene kant zo goed als zekere einde van alles aan de andere kant toch niet werkelijkheid hoeft te worden. En op dit punt zien we dan het moderne en 'reflexieve' karakter van deze vorm van New Age-apocalyptiek. Waar men in de christelijke apocalyptiek van evangelicale snit volstrekt zeker is van het aanstormend einde - dat wil zeggen in de 'leer', wat nog niet wil zeggen dat men 'psychologisch' ook zo zeker is -, daar wordt in de apocalyptiek van Rabanne de zekerheid als een retorisch middel ingezet om te waarschuwen, en om de uiterst positieve mogelijkheid te verwelkomen om met elkaar de gouden nieuwe tijd in te gaan. En daarmee past Rabanne, hoe extreem ook in zijn 'premillenaristisch' lijkende doemscenario's, toch uiteindelijk in de meer optimistische toonzetting

van New Age: de schets van de komende verschrikking is bedoeld om de komende heerlijkheid werkelijkheid te laten worden! Maar ... in zijn nieuwste boek, *The Dawn of the Golden Age: A Spiritual Design for Living*, komt naar voren waaraan we toch vooral moeten denken. Hij benadrukt nu heel uitdrukkelijk dat hij met zijn eindtijdboek niet wilde 'doemdenken', maar alleen waarschuwen, om dan vervolgens in dit nieuwe boek een aantal praktisch-spirituele adviezen te geven - niet alleen hoe te bidden, te mediteren, innerlijke vrede te bereiden, maar ook hoe men bijvoorbeeld waskaarsen kan branden tegen slechte vibraties, en nog veel meer. De boodschap van dit alles is nu echter niet gericht aan 'de mensheid', maar aan de ingewijden, de geïnitieerden. En dat met maar één hoofddoel: aangeven hoe zij de druk van onze gefragmenteerde en agressieve cultuur kunnen weerstaan, en hoe zij uit de aanstormende apocalypse de betekenis kunnen halen dat het hún inkeer tot zichzelf zal zijn en daarmee hún terugkeer naar God (het 'zelf' in dit type voorstellingswereld is altijd goddelijk)! Kortom, het optimisme wordt welhaast toegeschreeuwd en toegedacht aan hen die 'weten', aan hen die in de komende apocalypse de heilige 'rest' zullen zijn. De meerderheid die onder zal gaan, mag slechts hopen dat na vele incarnaties alsnog de verlossing zal plaatsvinden.

Tot zover dit overzicht van het karakter en van de verschillende typen van New Age-eindtijdgeloof. Natuurlijk is de verleiding groot om de gedachten en voorstellingen van dit geloof als absurde hersenspinsels van verwarde geesten af te doen, vooral waar het geschriften als die van Rabanne betreft, of, naar mijn smaak minstens zo 'vreemd', Redfields *De Celestijnse Belofte*. Maar dat heeft weinig zin. Het is bij wijze

van eerste benadering ook weinig vruchtbaar om de traditionele filosofische of theologische weg te volgen en aan te gaan geven waar de theorieën normatief niet deugen. Nee, alleen al gezien de grote 'markt' die deze geschriften hebben, is dat niet verstandig. We moeten proberen te gaan begrijpen wat 'er achter zit'. En wellicht krijgen we dan iets meer hoogte van zekere obsessies in onze cultuur en dus in onszelf. We worden immers dag in dag uit bestookt met beelden van gruwelen, die een spoor van monstrositeiten in ons hoofd achter laten, monstrositeiten over de gevaren waarin wij in onze wereld verkeren en waarmee we op één of andere manier klaar moeten zien te komen. Het New Age-eindtijdgelooft is duidelijk één manier om dat te doen. Maar om zo goed mogelijk vast te kunnen stellen waarom we ons van die wijze van verwerken (zouden) willen distantiëren, moeten we eerst de gronden en de motieven erachter nader bekijken, en het mechanisme volgens welke de gedachten en voorstellingen van het eindtijdgelooft 'werken'. Daartoe hopen we dus in één van de volgende nummers van dit tijdschrift een poging te doen, in de laatste aflevering van deze serie over hedendaags eindtijdgelooft.

#### *Aantekeningen*

1. In het volgende interpreteer ik materiaal dat voor het merendeel geput is uit *New Age Religion and Western Culture* (zie verder de literatuur) van de Nederlandse godsdienstwetenschapper W.J. Hanegraaff. Dit boek is een 'Fundgrube' voor ieder die iets over New Age te berde wil brengen.

2. New Agers krijgen nogal eens het verwijt naar het hoofd geslingerd, dat zij geen waarde hechten aan het onderscheid tussen goed en kwaad en dus geen moraal zouden kennen. Het citaat van Shirley MacLaine daartoe ook als bewijspplaats door een conservatief-christelijke godsdienstfilosoof aangevoerd, die eraan toevoegt, dat in New Age het onderscheid tussen goed handelen

en slecht handelen er niet toe doet. In New Age zou het alleen gaan om 'mystieke verlichting', om diepere 'kennis'. Nu is het waar dat men binnen New Age niet denkt dat bewuste, rationeel gestuurde intenties goede of kwade handelingen voortbrengen. Men is doorgaans ook wars van morele oproepen, bijvoorbeeld van boodschappen in de stijl van de kerkleiders om het goede te doen. En ook van het wijzen naar ge- en verboden en naar wat 'hoort', verwacht men geen heil. Maar dit betekent niet, dat New Agers geen moraal kennen. Men gaat feitelijk uit van een algemeen, populair-wetenschappelijk inzicht, oorspronkelijk afkomstig uit de neo-freudiaanse psychologie. Dat inzicht komt erop neer dat het doen van het goede in een menselijk leven altijd te maken heeft met voor-bewuste, voor-rationele processen en dat morele appels en morele ge- en verboden nooit meer zijn dan door sociale conventies tot stand gekomen uitingen, uitingen die op hun beurt op zijn best een onecht en oppervlakkig aangepast gedrag zouden kunnen bewerken. Dit op zich waardevolle inzicht legt men binnen New Age dan zo uit, dat zodra men op spiritueel vlak contact krijgt met de altijd scheppende psycho-kosmische energie van al het bestaande, ethisch goed gedrag als vanzelf volgt. Ethisch gedrag hoeft dan ook niet van buitenaf aangestuurd worden, de bron ervan ligt niet in de van oorsprong altijd buiten mij gelegen 'normen en waarden', dus niet in wat toevallige en sociaal-geconstrueerde conventies zijn, maar in de mens zelf. Mits die mens om zo te zeggen 'ingetuned' is op de alles doorstromende kosmische energiestroom.

3. De gedachte dat de aardas, de denkbeeldige spil waarom de aarde draait, verschuift, komt in meerdere godsdiensten voor. De verschuiving, veelal aangekondigd door aardbevingen, betekent dan niet zozeer het einde van 'alles', maar wel een ingrijpende verandering van de aarde, in de eerste plaats een geografische. Door de verschuiving zullen zeeën leeglopen en continenten onder water komen te staan. Deze 'theorie', waarin ook besloten ligt dat vele mensen zullen omkomen, komt onder andere voor bij de hieronder nog te bespreken Edgar Cayce.

4. Voor de keuze van de nu volgende geschriften ben ik voor een belangrijk deel beïnvloed door lezing van twee belangwekkende artikelen. Het gaat om *Apocalyptische berekeningen binnen christendom en New Age* van R. Kranenborg, en om *Over enkele doemscenario's in hedendaagse*

esoterie en New Age van W.J. Hanegraaff (zie verder de literatuur). De indeling van de geschriften en de interpretatie ervan is van mijn hand.

5. Overigens, volgens nogal wat auteurs kunnen we de laatstgenoemde geschriften niet echt tot de apocalyptiek rekenen. Dat is terecht in zoverre het probleem van het kwaad niet onmiddellijk en niet uitdrukkelijk als probleem opgepakt wordt. Toch vermelden we hier dit type om twee redenen. Ten eerste omdat de centrale 'blijde boodschap' is, dát er een nieuwe wereld zal komen, zodat we mogen aanemen dat men toch onuitgesproken uitgaat van een afrekening met het kwaad. Ten tweede vertoont dit type een zo ongewoon groot optimisme - men lijkt zelfs de problematiek van tijd en kwaad niet te erkennen -, dat de vraag gerechtvaardigd is of we niet te maken hebben met een product van 'overdekking door het tegendeel'? De vraag is met andere woorden, of het grenzeloze optimisme niet een diepe angst voor de negativiteit van het kwaad verhult?

#### Literatuur

Anoniem, *The Vision of Ramala*, Saffron Walden 1991 (vert. *De visie van Ramala*, Deventer 1993)

M. Bull ed., *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford etc. 1995.

F. Capra, *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Londen 1984.

M.E. Carter, *De voorspellingen van Edgar Cayce*, Breda 1993.

B. Creme, *De wederverschijning van de Christus en de meesters van wijsheid*, Amsterdam 1998 (oorpsr. 1979).

Over Benjamin Creme op internet: <http://www.Shareint1.org>

M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles 1980.

W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Utrecht University 1995 (handelseditie: Leiden 1996).

Id., 'Over enkele doemscenario's in hedendaagse esoterie en New Age', in: *Religieuze bewegingen in Nederland* nr. 32, 1996 (Eindtijdbewegingen), 41-69.

A. v. Harskamp, 'Hoe irritant is nieuwe religiositeit?', in: *In de Marge* 7 (1998) nr. 2, 6-16.

Id., Een Mirakel van onze tijd, in: *In de Marge* 7 (1998) nr. 3, 7-21.

Id./B. Voorsluis red., *Wat belooft De Celestijnse Beloofte*, Extra Editie *In de Marge* 1996.

I. Hexham, 'Evolution: The Central Mythology of the New Age Movement', in: *Religion and the Social Order*, Vol. 4 (Between Sacred and Secular: Research and Theory on Quasi-Religion, ed. A.L. Greil/T. Robbins), Greenwich (Con. USA) etc. 1994, 303-321.

R. Kranenborg, 'Apocalyptische berekeningen binnen christendom en New Age', in: *Religieuze bewegingen in Nederland* nr. 32, 1996 (Eindtijdbewegingen), 1-40.

J.P. Newport, *The New Age Movement and the Biblical Worldview: Conflict and Dialogue*, Grand Rapids etc. 1998.

P. Rabanne, *La fin des temps: D'une ère à l'autre*, Parijs 1993.

Id., *The Dawn of the Golden Age: A Spiritual Design for Living*, Shaftesbury etc. 1999.

D. Spangler, *Revelation: The Birth of a New Age*, Forres 1976.

H. van Teylingen, *De grote verschuiving van de aardas in 1998: Roman*, Amsterdam 1998.

---

# REDE TOT DE VERACHTERS VAN DE CHRISTELIJKE RELIGIE DOOR WILLEM JAN OTTEN

---

*BC-lezing, georganiseerd door het Beziingscentrum in samenwerking met VU-podium*

*Dinsdag 23 november 1999, Auditorium Hoofdgebouw Vrije Universiteit.*

*Aanvang: 15.30 u precies. Toegang vrij. De zaal gaat om 15.00 u open: beperkt aantal plaatsen!*

In 1799 is het tweehonderd jaar geleden dat Daniel Friedrich Schleiermacher (1768-1834) een boekje publiceerde over de bijzondere aard van het christelijk geloof. Het is een meeslepende poging om het geloof een eigen plaats te geven in het toenmalige moderne levensgevoel. Het werkje draagt de merkwaardige titel: *Over de religie: Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters (Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern)*.

Schleiermacher geldt als een van de eerste en belangrijkste moderne denkers over het christelijk geloof. Modern, omdat hij het christelijk geloof niet zozeer een zaak achtte van bijbelteksten, leerstellingheid of kerkshoud, maar eerder een zaak van ervaring en gevoel. Alleen via de menselijke ervaring en het hoogstpersoonlijke gevoel kan de waarheid van het christelijk geloof volgens hem gaan spreken. Op het eerste gezicht is een dergelijke visie niet opmerkelijk. Toch was het dat wel degelijk in de dagen van Schleiermacher. Want al degenen onder zijn tijdgenoten die de waarde van ervaring en gevoel benadrukten, meenden dat het christelijk geloof daaraan juist geen recht deed. Zij verachtten om die reden het geloof. En 'zij', dat waren voor een belangrijk deel mensen waartoe Schleiermacher zichzelf toe rekende, mensen bij wie hij zich thuisvoelde, dichters, schrijvers, filosofen uit de toenmalige romantische beweging. En dat maakt zijn 'Redevoeringen' zo'n bijzonder boek. Daar is geen man aan het woord die vanuit duidelijke zekerheden en leerstellingen de niet-gelovigen bestrijdt. Nee, daar spreekt (schrijft) iemand die meegaat met het denken en voelen van zijn tijd, om dan te laten zien dat juist dat moderne denken en voelen op de keper beschouwd een religieuze spits heeft.

Schleiermachers argumentatie is vandaag de dag niet zomaar over te nemen. Maar de situatie waarin hij verkeerde is heel herkenbaar, wellicht nog duidelijker dan toen. Het is de situatie waarin het geloof in de samenleving nauwelijks nog een rol lijkt te spelen en waarin het binnen de Cultuur met een grote C gewoon is om met onverschilligheid of verachting godsdienst en geloof tegemoet te treden. En niet zelden zijn de argumenten voor die onverschilligheid en verachting overtuigend! Dat roept de vraag op of er niet op een soortgelijke wijze als destijds een benadering van het christelijk geloof als die van Schleiermacher vruchtbaar kan zijn, een benadering dus vanuit onze (post)moderne Cultuur naar het geloof toe. Een man die daarvoor uitermate geschikt lijkt, is de dichter, toneelschrijver, romancier, essayist en winnaar van de Constantijn Huygensprijs 1999, *Willem Jan Otten*. Otten, geboren in 1951, studeerde filosofie en Engels in Amsterdam. Hij debuteerde in 1973 met de dichtbundel *Een zwaluw vol zaagsel*. Bekendheid bij een groot publiek kreeg hij onder meer door zijn essay in de bundel *Als de dood voor het leven* (1995). Hierin stelt hij indringende vragen bij onze cultus van zelfbeschikking en bij het gemak waarmee in onze cultuur hulp bij zelfdoding vanzelfsprekend wordt geacht. Bekend in brede kring werd Otten vooral ook door de kritiek die hij van huidige verachters van de religie steeds vaker te horen krijgt, namelijk dat zijn 'kunst' steeds meer 'raakt aan het religieuze'. En het moet gezegd dat die waarneming op zich juist lijkt. In zijn romans en toneelstukken, in bijvoorbeeld *Ons mankeert niets* uit 1994 en *De nacht van de pauw* uit 1997, is de dood het centrale thema. En dat thema wordt zo aan de orde gesteld dat het verlangen om op één of andere manier over de dood heen met de schuld- en onmachtgevoelens in het reine te komen, bijna als vanzelf naar religieus verlangen lijkt te leiden. Geen wonder voor een man die in zijn essay *De fuik van Pascal* van zichzelf schrijft: 'ik ben de fuik van het geloof in gezwommen; ik ben gaan geloven dat ik moet geloven'. Een dergelijke man kan zich niet meer tevreden stellen met het nuchtere rationalisme van de huidige verachters van het christelijk geloof. Een dergelijke man kan het geloof in Christus niet altijd even woordelijk navolgen, maar heeft een diepborend besef van de religieuze vragen die in onze cultuur open blijven staan. Daarom houdt hij, niet ter navolging, ook niet ter herdenking van Schleiermacher, wel als ooit deze denker deed, nu opnieuw een REDE TOT DE VERACHTERS VAN HET CHRISTELIJK GELOOF.