

Ook de wetenschapsbeoefening kent golfbewegingen, modes en trends. Ze zijn misschien niet zo opzichtig als in de kledingindustrie, maar beïnvloeden wel de thema's waar de wetenschap haar aandacht op richt, en de waardering voor dan wel het in vergetelheid raken van eerdere bevindingen. De komende tijd willen we met enige regelmaat het oog richten op grote voorgangers in verschillende disciplines, van wie de waardering onderhevig is aan fluctuaties: geëerd, verguisd, vergeten, opnieuw actueel. Hans van Rappard van de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek bijt het spits af met een portret van Wilhelm Wundt, die beschouwd wordt als vader van de experimentele psychologie, maar wiens actuele betekenis ook gelegen is in zijn denken over dat gebied van de psychologie dat niet door de experimentele methode bestreken wordt.

Filosofe Angela Roothaan laat zien hoe juist vrouwelijke denkers aandacht hebben voor het alledaagse als bron van spiritualiteit en mystiek. Uit hun geschriften blijkt dat de werkelijkheid van gewone arbeid, ook de sleur van fabrieksarbeid en het huishouden, niet overstegen hoeft te worden, maar dat juist ook daarin het 'hogere' gevonden kan worden. Misschien zou men hier kunnen spreken van een feminisering van de spiritualiteit. Wat de feminisering van een concrete maatschappelijke beroepsgroep voor invloed heeft laat Wanda N. Everts zien. Zij is vice-president van de rechtbank te Zwolle en schreef op verzoek van de redactie over de veranderingen die de toestroom van vrouwen in de rechterlijke macht teweeg brengt, over wat verschilt en wat hetzelfde blijft in een vrouwelijker geworden rechtspraak.

Bart Voorsluis beschrijft hoe de auteur Joseph Conrad eerst gewaardeerd werd om zijn antikolonialisme en Westerse zelfkritiek, zoals die in de roman *Heart of Darkness* naar voren zouden komen, en vervolgens door schrijvers uit de Derde Wereld verguisd werd om diezelfde roman, waarin Afrika alleen maar uitgebeeld zou worden als het negatieve tegenbeeld van Europa. Bart Voorsluis laat zien aan de hand van een kort verhaal, dat als voorstudie voor *Heart of Darkness* beschouwd kan worden, hoe onterecht deze kritiek is. Ook hier een golfbeweging dus.

Jan Boersema is dit jaar togetreden tot de staf van het Beziingscentrum en benoemd tot bijzonder hoogleraar in de Faculteit der Aard- en levenswetenschappen met als leeropdracht 'Culturele en levensbeschouwelijke aspecten van de relatie mens natuur'. Hij geeft een groot en kritisch overzicht van recente dissertaties, waarin de milieuproblematiek vanuit de theologie benaderd wordt.

In november organiseerden het Beziingscentrum en VU-Podium een drietal lunchbijeenkomsten, waarin steeds twee sprekers gingen op verschillende aspecten van de vraag 'Why do we hate America – or do we?'. De laatste bijeenkomst ging over het Amerikaanse patriotisme en de religieuze component daarin. Bert Musschenga vindt dat Nederland en Europa best iets kunnen leren van de Amerikaanse vaderlandsliefde, maar pleit voor een seculiere en ethische variant.

EXPERIMENTEREN MET DE ZIEL

Wilhelm Wundt (1832-1920) – gedeeltelijk vergeten, herontdekt en actueel

Hans van Rappard

Stelt u zich voor, lezer, wij schrijven, zeg, 1870. In pandjesjas met vest en vadermoorder zit u achter uw schrijftafel. U bent psycholoog, maar dat valt niet mee. Het probleem is dat u geen betrouwbare methode tot uw beschikking hebt – behalve introspectie. Maar levert die hanteerbaar materiaal? De moderne lezer kan dat gemakkelijk zelf nagaan, en daarom nodig ik uit om gedurende enkele minuten te introspecteren

PSYCHOLOGIE

Afhankelijk van de lading die u de ruim interpreteerbare term psychologie wilt geven, kan worden gezegd dat deze al heel oud is – of juist niet. Volgens Hermann Ebbinghaus (1850-1909) had de psychologie een lang verleden en een korte geschiedenis. Aspecten van wat wij nu met ‘psychologie’ aanduiden, liggen meer of minder duidelijk ingebed in de oudste filosofie. En sinds het begin van de ‘moderne’ tijd, dat wil zeggen van af ongeveer 1600, zijn er regelmatig ‘psychologieën’ geschreven, maar steeds als deel van een wijsgerig systeem. De psychologische inhoud werd daar dan ook grotendeels door bepaald, aangevuld met bevindingen die verkregen werden met behulp van introspectie. Dit ‘naar binnen kijken’ (intro-spicerie) of ‘acht geven op u zelve’ verkeerde in de merkwaardige positie dat het weliswaar uiterst omstreden was, maar tegelijkertijd ook de enige methode die de wijsgerig-psycholoog

van voor 1900 tot zijn beschikking had (tenzij men de phrenologie of ‘schedelkunde’ nog als methode wilde zien, maar na de hoogtijdagen daarvan in het begin van de negentiende eeuw werd deze praktisch niet meer gebruikt, behalve door kermisexploitanten).

Misschien hebt u inmiddels uit eigen ervaring geleerd waarom de introspectie zo’n moeizame en omstreden methode was. Ik vraag wel eens aan studenten om ‘naar binnen te kijken’, maar omdat dat de meeste dan alleen licht geneerd naar elkaar zitten te kijken (“wat gek”) levert deze exercitie zelden iets op. Hoewel: één student vatte zijn bevindingen ooit samen als “een puinhoop” en voor ons doel is dat misschien zo gek nog niet.

Hoewel het resultaat van Immanuel Kants (1724-1804) in-zicht niet in die woorden gevat werd, was het in de grond van de zaak weinig verschillend. In ieder geval heeft hij het er de negentiende-eeuwse psycholoog niet gemakkelijk mee gemaakt. Kort gezegd vonden wij volgens Kant alleen een voortijlende reeks gedachten en gevoelens in onszelf. Een eeuw later zou William James (1842-1910) spreken van de ‘stream of consciousness’. En zoals u inmiddels gemakkelijk zelf kunt bedenken, lenen deze ‘vlietende gebeurtenissen’ (Wundt) zich er niet voor om te worden stilgezet ten einde ze te meten en manipuleren. Wiskundige bewerking en experimenteren waren dus niet denkbaar met ons zielenmateriaal, hoogstens een beschrijving achteraf van het verloop van de

stroom. Maar jammer genoeg waren wetenskap en experiment juist de belangrijkste kenmerken van de (natuur)wetenschap.

Daar zit u dus achter uw schrijftafel: het werd tijd dat ook de psychologie een wetenschap werd, maar de grote Kant had dat onmogelijk genoemd en al introspecterend hadden uw voorgangers dat niet kunnen weerleggen. Wilhelm Wundt heeft hier als eerste een oplossing voor gevonden, zij het niet meer dan een partiële, en daarin ligt de reden dat hij aanvankelijk grote invloed had, maar vervolgens werd vergeten. Een eeuw na dato echter werd hij opnieuw ontdekt, zodat wij ons tenslotte kunnen buigen over de vraag of zijn werk nog van betekenis is voor de huidige psychologie.

BIOGRAFISCHE NOOT

De verlegen en teruggetrokken predikantszoon Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) deed het aanvankelijk zo slecht op school dat hem geadviseerd werd om maar bij de posterijen te gaan werken. Maar omdat de laatste jaren wat beter gingen, kon hij medicijnen studeren in Heidelberg waar hij tot de beste studenten behoorde. Hij specialiseerde zich als fysioloog en werkte aan verschillende universiteiten onder toenmalige toponderzoekers als Johannes Müller (1801-1858) en Hermann von Helmholtz (1821-1894). Zijn eerste publicatie verscheen in 1853 en zijn laatste in 1920. In de vaste dagindeling van de archetypische Duitse geleerde publiceerde Wundt gemiddeld 2,2 pagina per dag – zijn verzameld werk beslaat ruim 53.000 bladzijden. In 1875 ging hij naar Leipzig waar het universiteitsbestuur de door hem gevraagde voorzieningen traag en mondjesmaat ter beschikking stelde – ook toen al – zodat het eerste psychologisch laboratorium officieel pas in 1879 kon worden ge-

pend. Wundt ging op 85-jarige leeftijd met emeritaat en besteedde zijn laatste jaren aan zijn autobiografie die hij – ordelijk tot het laatst – een paar dagen voor zijn dood beëindigde.

EXPERIMENTEREN MET DE ZIEL

Stelt u zich voor, lezer, wij schrijven, zeg, anno nu. In vrijetijdskleding zit u achter uw bureau terwijl u denkt over de opzet van een stukje dat u gevraagd is te schrijven. Plotseling merkt u dat uw huisgeno(o)t(e) voor u staat en kennelijk iets vraagt. Maar omdat u verzonken was in gedachten hebt u de vraag niet gehoord. Zoals we allemaal weten kan het knap lastig zijn om door te dringen tot iemand van wie de gedachten elders zijn.

Dit voorbeeld is bedoeld om te verduidelijken dat denkprocessen ('hogere processen' in het jargon van de tijd van Wundt) zich niet goed lenen voor een experimenteel bewustzijnspsychologische benadering. Daar komt bij dat wie wetenschappelijk pretendeert te werken, zich bedienen moet van prikkels-om-op-te-reageren (stimuli) die eenduidig en herhaalbaar zijn. Als onze experimentele opzet zou bestaan uit het stellen van betrekkelijk open vragen naar aanleiding van bijvoorbeeld een gedicht dat we de proefpersoon (pp) hadden gevraagd te lezen, dan zou het introspectieprobleem eigenlijk alleen maar verplaatst zijn van de psycholoog naar de pp. Een wetenschappelijk verantwoorde aanpak vraagt stimuli waarvan we mogen aannemen dat die onder alle omstandigheden en op alle pp'en op dezelfde wijze overkomen. Een gedicht voldoet niet aan die voorwaarden en Wundts experiment was dan ook nauwelijks poëtisch te noemen. De opzet was geïnspireerd door de 'psychofysica' die ontwikkeld was door Gustav Fechner (1801

- 1887) en die nog steeds wordt toegepast in de psychologie. Nogal kort gezegd komt de methode erop neer dat de relatie wordt onderzocht tussen fysische stimuli en psychische ervaring door de laatste te definiëren als het nog nét merkbare verschil met een andere stimulus. Zo'n 'juist waarneembaar verschil' bleek steeds een vaste ratio te zijn tussen de twee stimuli.

Wundts inspiratie lag bij de fysische kant van de psychofysica, namelijk in de gedachte om de pp fysische, dus exact beschrijfbaar stimuli aan te bieden. Daarmee was aan dat aspect van de wetenschappelijke werkwijze voldaan, maar hoe lag dat nu aan de kant van de ervaring, de *Seele*?

Op dit punt moet ik de lezer voorbereiden op een teleurstelling. U herinnert zich dat Wundt net als zijn Amerikaanse tegenvoeter James, het bewustzijn zag als een stroom, of proces. Tussen haakjes, het begrip procesfilosofie bestond nog niet in zijn dagen maar dat is, denk ik, toch de beste typering van het denken van Wundt, die op kernpunten expliciet aansloot bij de belangrijkste proces-denker uit het begin van de moderne tijd, G.W. Leibniz (1646-1716). Deze oriëntatie op het proces plaatst Wundt op één lijn met James, hoe geïrriteerd deze ook was over het oerduitse karakter van Wundts werk. Volgens beiden toont ons bewustzijn zich in de 'onmiddellijke ervaring' (Wundt) of 'pure ervaring' (James) als stroom. Maar we weten dat daarin ook het probleem lag voor de verwetenschappelijking van de introspectie, omdat deze stroom niet manipuleerbaar was. Ook Wundts pp'en konden over die stroom als zodanig niets van wetenschappelijk belang rapporteren, maar dat werd ze ook niet gevraagd. Wat pp'en moesten doen, was rapporteren over de ervaring die volgde op het aanbieden van de stimulus in termen van intensiteit, duur, helderheids-

graad, toonhoogte, en dergelijke. De onderzoekers – Wundt heeft 186 promovendi begeleid onder wie één vrouw – werd verteld dat het ging om bestudering van de basiselementen van het bewustzijn. Maar er was meer aan de hand, hoewel de meester zich hierover zelden of nooit uitliet tegenover zijn leerlingen, zodat deze niet in de verleiding werden gebracht hem als filosoof te zien.

Waar het om ging in het experiment, was ongeveer het volgende. Hoewel de pp die op de stimulus wachtte niet in gedachten verdiept diende te zijn, was zijn bewustzijn natuurlijk niet geheel leeg. In Wundtse termen kon de situatie beschreven worden als een meer of minder uitgestrekt 'bewustzijnsveld' (*Blickfeldt*), waarin geen enkele gedachte in het bijzonder de aandacht trekt.

Zachtjes kabbelde de bewustzijnsstroom ... Maar op het moment dat een stimulus wordt aangeboden treedt een verandering op die op twee manieren kan worden beschreven. Ten eerste als: de bewustzijnsstroom komt tot stilstand zodat de pp "meester wordt over de situatie" (Wundt), dat wil zeggen dat hij ten gevolge van de kortdurende constantie nu zijn bewustzijnstoestand kan waarnemen. Maar we kunnen ook zeggen dat de aangeboden stimulus 'de aandacht trekt', waardoor deze wordt losgemaakt uit het bewustzijnsveld en terecht komt in het veel kleinere en scherp afgebakende 'aandachtsveld' (*Blickpunkt*). Het kernpunt is nu dat er weliswaar een bewustzijnsdeel wordt losgemaakt uit het bewustzijnsgeheel, maar dat dit zijn relatie daarmee niet verliest. Steeds blijven deel en geheel introspectief waarneembaar op elkaar betrokken. Kort gezegd betekent dit dat hiermee de klassieke 'Duitse' deelgeheel problematiek in een empirisch jasje is gestoken. Waar Wundts wijsgerig onwetende promovendi de basisbestanddelen

van het bewustzijn observeerden, richtte de meester zelf zijn aandacht op de basisrelaties tussen deel en geheel, die in veel gecompliceerdere vorm ons denken bepalen.

Deze korte beschrijving van de experimentele gang van zaken maakt misschien een wat technische indruk, maar wie de terminologie even op zich laat inwerken moet, denk ik, een en ander ook zelf introspectief wel kunnen nagaan. De verschillende systemen van wijsgerige psychologie die rond de eeuwwisseling ontwikkeld werden, stonden nog dicht bij de eigen ervaring. Dat de terminologie niettemin sterk kon verschillen, gaat terug op de verschillende theoretische context. Wat betreft de directe ervaringsinhoud bleef men echter nog dicht bij huis.

PARADOXAAL

Wij hebben nu genoeg materiaal voor enkele conclusies. De belangrijkste is dat het experiment van Wundt een paradoxale affaire moet worden genoemd. Gaat u zelf maar na: aan de ene kant werd ook door Wundt het proceskarakter van het bewustzijn erkend, maar daar staat tegenover dat zijn experimentele opzet erop was gericht dit te niet te doen door de pp'en te laten rapporteren in de termen van een kunstmatige introspectietaal, die daar nu juist geen recht aan deed. Op zijn Wundts gezegd: terwijl de directe of 'onmiddellijke' ervaring ons het bewustzijn toont als een stroom, speelt in het experiment alleen de in theoretische begrippen vastgelegde en daardoor bemiddelde of 'middellijke' ervaring een rol. Strikt genomen ging de experimentele bewustzijnspsychologie dus niet over dat wat het bewustzijn volgens Wundt eigenlijk is.

Bovendien was het experiment beperkt: de draagwijdte ging niet verder dan de be-

wustzijnsverschijnselen die door fysisch te beschrijven stimuli konden worden 'getriggerd', zoals dat in de taalverhaspeling van de moderne psycholoog wordt genoemd. Zoals bekend, behoorden denkprocessen daar niet bij.

Maar dit is niet het eind van Wundts psychologische verhaal. Naast het experiment lag er nog een andere weg open naar de ziel – die van de taal. Omdat het denken zich in eerste instantie in taal manifesteert, kon het daarin op indirecte wijze geobserveerd worden. Bovendien kent de taal twee eigenschappen die in het experiment niet aan bod konden komen. Denken is een gemeenschappelijk verschijnsel – het veronderstelt een groter of kleiner samenlevingsverband, een *Volk*. En ten tweede is het een fenomeen dat ontwikkeling kent. De zogenaamde *Völkerpsychologie*, waar Wundt aan begon toen hij de FPU al ruimschoots bereikt had en waaraan hij tot zijn dood op 88-jarige leeftijd nog tien folianten zou wijden, beschreef de ontwikkeling van de taal en daarin vastgelegde verschijnselen als religie, zeden en gewoonten. Weliswaar kon het denken niet experimenteel worden benaderd, maar dat hoefde gelukkig ook niet omdat “de geschiedenis hier reeds voor ons heeft geëxperimenteerd” (Wundt).

DE EEUW NA WUNDT

Hoewel Wundt van mening was dat het experiment na verloop van tijd aan belang zou inboeten en dat vooral de *Völkerpsychologie* zijn plaats in de geschiedenis zou bepalen, is daarvan niets terecht gekomen.

Kort nadat hij in Leipzig in 1879 een laboratorium kon openen – iets dat daar een eeuw later herdacht werd met een congres – werden aan veel universiteiten in de oude en de nieuwe wereld ook laboratoria geopend. Maar soms werd dat geweigerd

omdat het bestuur het maar een onzedelijk idee vond om te experimenteren met de ziel. De ontwikkeling viel echter niet meer te keren, al was het omdat een kwart van Wundts studenten uit de Verenigde Staten kwam, waar men zich, ongehinderd door veel academische traditie en gevestigde disciplines, enthousiast op de ‘nieuwe psychologie’ stortte. Daarbij stond echter alleen de experimentele psychologie in de belangstelling – Wundts wijsgerige achtergronden en de *Völkerpsychologie* werden in Amerika nooit bekend en raakten in Duitsland snel na zijn dood in vergetelheid. Gedurende een jaar of zestig maakte dus niet meer dan een halve Wundt geschiedenis als ‘de vader van de experimentele psychologie’. Wundts ‘betere helft’ werd pas weer ontdekt toen verschillende psychologen met het oog op het naderend herdenkingscongres het oorspronkelijke werk gingen lezen en ontdekten dat er méér in die talloze bladzijden was dan een nogal beperkte experimentele methode. En toen ook duidelijk werd dat behalve over psychologie ook omvangrijke boeken waren geschreven over *Logik* (methodenleer), *Ethik* en *Philosophie*, was de gedeeltelijk vergeten Wundt in volle omvang herontdekt.

In een recente *Monitor*, een van de tijdschriften die de *American Psychological Association* (APA) haar leden stuurt, stond een lijst van *Eminent Psychologists of the Twentieth Century*.

De zeer Amerikaanse lijst – er stonden maar tien niet-Amerikanen vermeld – werd aangevoerd door gedragstechnoloog B.F. Skinner (1904-1990). Wundt had een gedeelde 93^e plaats. Waarschijnlijk ontleent hij deze aan het feit dat hij in elke *Introduction to Psychology* genoemd wordt als ‘de vader van de experimentele psychologie’. Maar we hebben gezien dat Wundt zelf maar een beperkte plaats toekende aan deze poot van zijn systeem.

Ter gelegenheid van het al eerder genoemde herdenkingscongres schreef de Leidse psycholoog W.A. Wagenaar (1979) dat een behoorlijk deel van Wundts onderzoek “de tand des tijds heeft kunnen doorstaan en nu klassiek kan worden genoemd”. Voor veel aspecten van zijn experimentele werk geldt dat de resultaten weliswaar al lang achterhaald zijn, “maar dat het principe nog steeds gangbaar is” en dat “de psychologische vragen van Wundt nog steeds actueel zijn”.

Naast de actualiteit van zijn experimentele psychologie heeft Wundt nog een bredere, meer systematische actualiteit die ook zijn *Völkerpsychologie* betreft. De relatie tussen de twee benaderingen werd geformuleerd door Wundt in een gefingeerd interview met de Nijmeegse psycholoog en – sinds kort – KNAW-president W.J.M. Levelt (1994). Op de vraag *Waar ziet u de grenzen van de experimentele methode?* antwoordt Wundt: “Zij vindt haar grenzen pas daar, waar door het samenleven van mensen mentale verschijnselen en producten van eigen aard ontstaan die, zoals de taal, de mythologische voorstellingen, de zeden, niet toegankelijk zijn voor experimentele manipulatie. Deze voortbrengselen van de geest zijn objecten van observatie.” Dit betekent dat, waar de experimentele methode de analyse dient van de “meer eenvoudige psychische processen; de tweede (methode), de observatie van universele voortbrengselen van de geest, het onderzoek (dient) van de hogere psychische processen en ontwikkelingen”. Omdat beide methoden deel uitmaken van de psychologie is deze “als wetenschap van de universele vormen der onmiddellijke ervaring (...) tegelijk de meest algemene geesteswetenschap en de grondslag van alle afzonderlijke, zoals de fylogenie, de geschiedkunde, de staathuishoudkunde, de rechtswetenschap, enzovoort” (pp. 1-2).

Na zijn interview met de oude meester vroeg Levelt zich af waar de psychologie nu een eeuw later staat. Wie kijkt naar de huidige indeling van wetenschappelijke disciplines, ziet dat de studie van de psychologische *processen* (psychologie) enerzijds en van de *producten* van die processen (economie, geschiedenis, etc.) anderzijds ver uit elkaar is gelopen. (NB: ‘proces’ wordt hier in veel beperktere zin gebruikt dan in ‘procesfilosofie’.) De psychologie verricht experimenteel onderzoek naar de mentale processen, maar bekomert zich weinig om de producten daarvan – ze stelt zich dus niet de vraag naar functie of doel van de mentale processen. Kortom, concludeert Levelt, de psychologie heeft de experimentele methode in dank aanvaard, maar dat geldt niet voor de observerende ‘historische methode’ van de *Völkerpsychologie*. Dat heeft met zich meegebracht dat veel experimentatoren er alles aan gelegen is om – onder het mom van ‘zuivere’ wetenschap – zo abstract en betekenisloos mogelijk te werken. Psychologie is de enige wetenschap van de menselijke geest waar de dominante methode het experiment is; in de (speciale) geesteswetenschappen gaat het vooral om observatie.

Levelt tekent hier echter bij aan dat het experiment in de psychologie zich veel verder ontwikkeld heeft dan Wundt kon voorzien. Vooral de ‘cognitieve’ psychologie die sinds 1960 ontwikkeld werd, heeft de toepassing van de experimentele methode op complexe mentale of ‘hogere’ processen mogelijk gemaakt. Levelt verwacht daarom dat de disciplinaire scheidslijnen op termijn zullen vervagen en onderzoekers de ruimte krijgen om de mentale processen te onderzoeken zonder de vraag naar de producten te hoeven ontwijken. Maar dat neemt niet weg dat de vraag “waar staan we nu, ongeveer een eeuw la-

ter?” in ieder geval voorlopig nog moet worden beantwoord met de constatering dat “Wundt’s dubbele onderscheiding in grote lijnen nog steeds werkzaam is. Het eerste onderscheid is dat tussen (eenvoudig) proces en (complex) produkt, het tweede is dat tussen experiment en observatie; zij zijn nog steeds bepalend voor de relaties tussen de psychologie en de andere wetenschappen van de geest.” (Levelt, 1994, p.3)

Hoewel allerminst kan worden gezegd dat de eeuw na Wundt ook de eeuw *van* Wundt is geworden, schuift de oude meester nog merkbaar in de coulissen.

Bibliografische noot

Inleidingen in Wundts psychologie zijn te vinden in elk boek over de geschiedenis van de psychologie, bijv. Hergenhahn. Voor algemeen geïnteresseerde lezers toegenakelijke overzichten van aspecten van Wundts werk zijn gebundeld in Rieber & Robinson. Zie Van Rappard voor een benadering van Wundts psychologie als coherent systeem en als voorbeeld van proces-denken.

Hergenhahn, B.R. (1997). *An introduction to the history of psychology*. Pacific Grove (CA): Brooks/Cole Publ.

Levelt, W.J.M. (1994). Hoofdstukken uit de psychologie. *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 49, 1-14.

Rappard, J.F.H. van (2003). Wundt as an activity/process theorist. In: A. Brock et al. (eds.). *Historicizing the subject – Kurt Danziger’s work in history and theory of psychology*. New York: Kluwer/Plenum (in press).

Rieber, R.W. & Robinson, D.K. (eds.) (2001). *Wilhelm Wundt in history – The making of a scientific psychology*. New York: Kluwer/Plenum.

Wagenaar, W.A. (1979). De psychologie is jarig, maar is ze ook wijzer? *NRC/Handelsblad*, 13 juni.

Angela Roothaan

Vaak zijn mystiek en spiritualiteit gezien als iets uitzonderlijks en moeilijks, dat hoog verheven is boven het leven van alledag. Het baren van kinderen, het verzorgen van zieken, het harde werk op het veld of in de fabriek, dat 'gewone' leven werd apart gezet en toegewezen aan ongeschoolden en vrouwen: daar, zo menen vaak ook de direct betrokkenen, is niets verhevens of spiritueels aan. In de negentiende en twintigste eeuw kwam in deze houding een kentering, die de articulatie, door religieuze en wijsgerige auteurs, van de spiritualiteit van het alledaagse mogelijk heeft gemaakt.

De laatste twee eeuwen worden veelal negatief gekarakteriseerd als een periode van verzakelijking, industrialisering en milieuvervuiling. Het zijn echter ook de eeuwen waarin onderwijs en vorming gedemocratiseerd werden. Dit heeft zijn effect gehad op het spirituele leven in zijn diverse uitingen. In muziek en poëzie, maar ook in filosofie en theologie, ging men uitdrukking geven aan de spirituele aspecten van aardse en alledaagse ervaringen. De Duitse theologe Dorothee Sölle heeft het over gedemocratiseerde mystiek. Ik spreek liever van de spiritualiteit van het alledaagse.

In deze nieuwe benadering wordt niet de 'hoge mystiek' van ascese en eenwording met het absolute aan spirituele zoekers ten voorbeeld gesteld, maar worden wegen gezocht om in het 'lagere', het alledaagse, het 'hogere' of 'diepere' aan te treffen. Dit diepere ziet men dan vooral als een antwoord op onze vragen rond de geheimzinnige ervaring dat er bestaan, dat er leven, en nieuw leven mogelijk is. De ver-

binding van het gewone enerzijds en het onbegrijpelijke en transcendente anderzijds wordt niet alleen gezocht in ambachtelijke en huiselijke zaken, maar ook in de activiteiten van mensen in de geïndustrialiseerde samenleving.

DE MENSELIJKE CONDITIE

In Kerkrade, in Zuid-Limburg, bezocht ik in het voorjaar het Industrien: een verrassend museum, gewijd aan de geschiedenis van de industrialisatie. In de eerste zaal word je omringd door een schemerduister, en het zware geluid van dampende, zwellende, stoommachines. Niet het hoge gesis van glanzend staal dat high-tech fabrieken kenmerkt, maar het betrouwbare stampen van oermachines, zwart van de smeerolie.

Terwijl dit alles op mij inwerkte, schoot mij een passage van de politiek filosofe Hannah Arendt (1906-1975) te binnen, waar zij het heeft over 'de gelukzaligheid die samen kan gaan met een leven, besteed aan arbeid en moeite.' Ook spreekt zij over 'het voorbijgaande, maar intense plezier van arbeiden zelf dat ontstaat wanneer de moeite gecoördineerd is en ritmisch geordend, en dat in wezen gelijk is aan het plezier dat gevoeld wordt in andere ritmische lichaamsbewegingen.' (Arendt, 140)

Toen ik Arendts boek over de menselijke bestaansconditie een jaar eerder las, hadden deze passages mij direct aangesproken. Ik had gezocht naar een beeld bij deze tekst, en nu zag ik het voor me. Staande tussen deze grote machines ervoer

ik niet enkel lawaai en vuil, maar ook de lichamelijke en emotionele sensatie die ik kende van een stevige wandeling, of van dansen in de disco. Een sensatie die gemakkelijk kan leiden tot bijzondere ervaringen. Ervaringen van 'echt' leven: van positief betrokken zijn in het geheim van het leven.

Nu gaat het er niet om de industrialisatie te romantiseren. Iedereen weet van de gruwelijke verwoesting van mensenlevens waarmee de aanleg van spoorwegen en andere grote industriële projecten gepaard is gegaan. Daar is niets gelukzaligs aan. Deze verwoesting hing echter samen met het miskennen van de voor mensen noodzakelijke afwisseling van werk en rust.

Arendt verbindt de gelukzaligheid van arbeiden met die van 'leven', ervaren in de cyclus van uitputting en herstel (108). Dit geluk, zo schrijft ze, delen we met alle levende wezens (106). Wanneer herstel ontbreekt, ontstaat wreedheid en vernietiging van leven en geluk. Wanneer herstel en moeite elkaar daarentegen op gezonde manier afwisselen, zijn we in staat tot een ervaring die ons verbindt met alle levende wezens. Die verbondenheid wordt ook door mystici beschreven.

De verbinding tussen arbeid en spiritualiteit wordt nog sterker gethematiseerd door haar generatiegenote Simone Weil (1909-1943), die vooral bekend is door haar extreme levensloop. Niet alleen sloot ze zich aan bij de anti-fascistische troepen in de Spaanse burgeroorlog, maar ook ging deze filosoof vrijwillig in de fabriek werken, om de ervaringen van arbeiders te delen. Opgegroeid in een agnostische joodse familie, werd ze later gegrepen door christelijke mystieke gevoelens.

Tijdens de Tweede Wereldoorlog werkte ze in Engeland, in opdracht van het 'Nationaal Comité van het Vrije Frankrijk',

aan de formulering van ideeën voor de morele en spirituele wederopbouw van haar land na de oorlog. Hiervoor integreerde ze haar ervaringen in de Parijse fabrieken op verrassende wijze met die van de christelijke mystiek. In haar werk *L'Enracinement* (te vertalen als 'het geworteld zijn') schrijft ze: 'Het is gemakkelijk om de plaats te bepalen die de lichamelijke arbeid moet innemen in een goed geordend sociaal leven. Ze moet er het spirituele hart ('centre') van zijn.' (Weil, 380)

Het hoogste wat een mens volgens Weil in spirituele zin kan bereiken is overgave. De hoogste overgave is de instemming met de dood, wanneer die voor ons staat. Direct daarna komt de dagelijkse instemming van de arbeider om de beschikking over zijn eigen tijd af te staan aan het ritme van de fabriek. Deze instemming erkent namelijk dat leven niet in stand kan worden gehouden zonder arbeid.

De instemming met de dood kan men zien als vooral een persoonlijke opgave. De instemming om zich, door middel van de arbeid, in dienst te stellen van het leven is een sociale opgave. Arbeiden is namelijk iets anders dan voor jezelf zorgen. De arbeider stelt zijn of haar krachten in dienst van de gemeenschap. Zijn of haar instemming weerspiegelt dat we onderdeel zijn van een levend netwerk van mensen.

Zowel Weil als Arendt legt de nadruk op de spirituele betekenis van de arbeid. Arendt vraagt daarbij ook aandacht voor de gelijke oorsprong in het Engels van de woorden voor werken en voor leven geven in het baren ('labour'). De barensweeën en de harde arbeid zijn, niet toevallig, precies de lasten die vrouwelijke en mannelijke mensen volgens de bijbel opgelegd krijgen wanneer zij uit het paradijs zijn verdreven. In het dragen van deze lasten lever je jezelf, lichaam en geest, uit aan het leven

van anderen en van nieuwkomers. In de arbeid en in het baren scheppen wij voorwaarden voor het leven van 'de dag van morgen'. Hierin kunnen we volgens Weil en Arendt onze spirituele band met andere mensen en andere schepselen realiseren en ervaren.

We kunnen dit nog verder doortrekken: door de spiritualiteit van het alledaagse kunnen mensen zich niet alleen bewust worden van hun band met al het levende, maar zelfs van hun band met al het bestaande. Werkende aan de stoommachine, word ik het vuur in de ketel, of het bewegende ijzer, temidden van barensweeën word ik een levend lichaam dat een ander levend lichaam voort brengt. Het gaat hier om diepe ervaringen die ons niet boven het aardse en boven de pijn uit tillen, maar die juist geworteld zijn in de beleving van pijn en herstel, die tezamen een leven gevend ritme vormen.

HET BEELD VAN DE LIFT

Zoals we zagen werd het mystieke in het verleden vaak voorgesteld als het uitstijgen boven het alledaagse en het aardse, waarvoor men zich door middel van ascese en meditatie gereed moest maken. In verschillende religieuze hoeken wordt deze benadering in de laatmoderne tijd als problematisch beschouwd. Niet alleen de kritische theologe Dorothee Sölle, ook de zeer kerkgetrouwe rooms-katholieke non Theresia van Lisieux (1873-1897) stelde het probleem van de 'hoge' mystiek aan de orde.

In tegenstelling tot hen die zij zag als ascetische krachtpatsers, beschrijft zij zichzelf als een slappeling, die 'al zeven jaar lang zit te slapen tijdens mijn gebedsuren en dankzegging.' (Lisieux, 194) Een probleem, want 'ik heb steeds verlangd om een heilige te worden. Maar helaas, ik heb steeds geconstateerd, als ik mij vergeleek

met de heiligen, dat er tussen hen en mij hetzelfde verschil bestaat als tussen een berg, waarvan de top zich verliest in de hemel, en het verborgen zandkorreltje dat vertrapt wordt onder de voeten van de voorbijgangers.'

Opmerkelijk is dat zij de oplossing voor haar probleem formuleert met behulp van een beeld van moderne techniek: 'Wij leven in de eeuw van de uitvindingen. Tegenwoordig hoef je niet meer de moeite te nemen om de treden van een trap op te klimmen. Bij rijke mensen wordt de trap heel praktisch vervangen door een lift. Ik zou ook een lift willen vinden om mij op te tillen tot bij Jezus, want ik ben te klein om de ruwe trap van de volmaaktheid te beklimmen.' (beide citaten, 242)

De lift vindt zij in acceptatie en overgave van zichzelf in allerlei dagelijkse kwesties: de omgang met haar huisgenoten, die niet altijd gemakkelijk is, de omgang met haar ziekte (tbc) en vooral de omgang met de ontoegankelijkheid van God. Lange tijd ervaart zij een muur wanneer ze God wil ervaren. Haar geloof wordt de laatste jaren van haar leven niet meer inhoudelijk gevoed, maar berust enkel nog op trouw.

In de stilte van een karmelietessenklooster, een totaal andere omgeving dan die van Weils Parijse fabrieken, vinden we eenzelfde besef van de ontoegankelijkheid, of onvruchtbaarheid van de 'hoge' mystiek, gepaard met een toewending naar het aardse en gewone. De lift van Lisieux bestaat in een positieve gerichtheid op anderen (en op God), ongeacht wat je ervoor terugkrijgt. De overgave van Weil bestaat in de uitlevering van eigen krachten aan anderen, zonder dat dit een glorieuze beloning oplevert.

De spiritualiteit van het alledaagse richt zich op het kleine en onaanzienlijke, op het repetitieve waar schijnbaar geen vooruitgang in zit. Zij baseert zich niet

voornamelijk op het religieuze ritueel en het gebed, maar op de dagelijkse praktijken van verzorging en onderhoud. Men kan daarbij denken aan de concrete vormen van gastvrijheid, zoals mensen die aan elkaar betonen: het dekken van de tafel, het opmaken van een logeerbered, het zetten van bloemen in een vaas, kortom het scheppen van huiselijke condities om nieuwkomers welkom te heten.

Tegenover een 'hoge' spiritualiteit die het leven wil overstijgen wil de nieuwe spiritualiteit van het alledaagse het leven juist verwelkomen. Arendt spreekt in dit verband van nataliteit, geboortigheid. Arbeid en nijverheid zijn volgens haar geworteld in geboortigheid, omdat ze 'de taak hebben om de wereld te bewaren voor en te verschaffen aan [...] de constante stroom van nieuwkomers die als vreemdelingen de wereld ingeboren worden.' (Arendt, 9)

ZORGEN VOOR NIEUWKOMERS

Aanvankelijk komt de spiritualiteit van het alledaagse vooral tot uitdrukking via beelden die ontleend zijn aan de ervaringen van de industrialisatie: die van de arbeid en van de techniek. In de huidige samenleving staan de arbeid en de zware industrie niet meer centraal. Dienstverlening en zorg moeten nu veeleer de voorwaarden scheppen voor het leven van nieuwkomers. Interessant genoeg vinden we bij hedendaagse auteurs die de spiritualiteit van het alledaagse thematiseren ook beelden uit deze sfeer terug.

Ik denk bijvoorbeeld aan Mary Catherine Bateson, dochter van de wereldberoemde antropologe Margaret Mead, zelf taalkundige en antropologe, die een mooi boek schreef over een goede vormgeving van je leven. Zo'n vormgeving ligt volgens haar in het positief opnemen van de verstoringen van je plannen en ambities. Een van

die verstoringen is, voor ouders, de concrete, alledaagse zorg die zij voor hun kinderen moeten dragen. Hierover schrijft Bateson: 'Er ligt een speciale bevrediging in steeds terugkerende taken die een onderliggend, nauwelijks merkbaar ritme van verandering hebben, zoals het wassen en opvouwen van spijkerbroeken die gaandeweg groter worden in de loop van een kindertijd, of het klaarmaken van een maaltijd die steeds maar weer is opgediend en die ineens de achtergrond vormt voor plotselinge ('newly') volwassen conversatie.' (Bateson, 213)

Hier vinden we op een andere manier weer de vreugde in het repetitieve terug, die Arendt al beschreef. De arbeid, de zorg, de dienstverlening, met haar sleur van het alledaagse, creëren een openheid voor anderen, voor nieuwkomers, om in onze wereld in te breken en zich volgens hun eigen aard te ontwikkelen. In de praktische overgave aan nieuw leven voltrekt zich een eigen, laatmoderne spiritualiteit. In de ontwikkeling hiervan hebben vrouwen en handwerkers het voortouw genomen. Schrijvers als Weil, Lisieux en Arendt hebben er schriftelijk uitdrukking aan gegeven. Niet verheven, maar ook niet platvloers. De kracht van deze expressies zit juist in de reflectie op het geheim van het leven, die zij teweeg brengen door een verbinding van het oppervlakkige en alledaagse met hun diepere betekenissen.

Citaten (indien vertaald, dan eigen vertaling): Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958; Simone Weil, *L'Enracinement*, Paris 1949; Theresia van Lisieux, *Ik geloofde in Gods liefde*, Gent 1978; Mary Catherine Bateson., *Composing a Life*, New York 1989.

Deze tekst is een gewijzigde versie van de rede uitgesproken op het symposium ter ere van de uitreiking van een eredoctoraat aan Huub Oosterhuis op 18 oktober 2002 aan de VU.

DE INVLOED VAN MOEDERS OP DE RECHTSPRAAK

Wanda N. Everts¹

Is er sprake van feminisering van de rechterlijke macht? Ja, als gekeken wordt naar de getalsmatige participatie van vrouwen in rechterlijke beroepen. Nog maar in 1947 werd, na een halve eeuw politieke discussie², de eerste vrouwelijke rechter benoemd; in 2001 werkten gemiddeld 772 vrouwen in enigerlei rechterlijke functie (uitgezonderd de rechter-, c.q. raadsheerplaatsvervangers), dat is 42 % van het totale aantal rechterlijk ambtenaren.³ Het laat zich raden dat die ontwikkeling niet zonder invloed is (geweest). In dit artikel wordt gepoogd te onderzoeken hoever die invloed reikt. Daarbij is de focus op drie onderscheiden aspecten: het rechterlijk gezag, de wijze van beroepsuitoefening en tenslotte de invloed op de organisatie van de gerechten.

HET GEZAG VAN DE RECHTER

De vraag kan gesteld worden in welke mate de maatschappij meer – of vooral minder – gezag toekent aan uitspraken van vrouwelijke rechters. Ter beantwoording van die vraag kan aangehaakt worden bij diverse onderzoeken die gedaan zijn naar de waardering van verschillende beroepsgroepen. De trend die daaruit zichtbaar is, is dat het maatschappelijk aanzien van de rechter sinds 1953 is gestegen, niettegenstaande de enorme toename van het aantal vrouwelijke rechters.³ Er lijkt dan ook geen sprake van dat uitspraken van vrouwelijke rechters minder vanzelfsprekend worden

nageleefd, of dat er meer van wordt geappelleerd dan van uitspraken van mannelijke rechters. Evenmin bestaat binnen de beroepsgroep de indruk dat vrouwelijke rechters ter zitting meer moeite hebben om de orde in de zittingszaal te handhaven. Systematisch onderzoek hiernaar is bij mijn weten overigens niet gedaan.⁴

De demografische ontwikkeling staat echter niet stil. Met de vorming van de multiculturele samenleving rijst ook nu weer de vraag of justitiabelen uit andere culturen waarin de maatschappelijke participatie van vrouwen minder vanzelfsprekend is, meer moeite hebben het rechterlijk gezag te aanvaarden als dit wordt uitgeoefend door vrouwen. Ook ten aanzien van deze vraag moet ik er op wijzen dat systematisch onderzoek niet is gedaan; in de eigen beroepspraktijk vind ik echter evenmin aanleiding om te verwachten dat uit een zodanig onderzoek significante verschillen ten opzichte van het gezag van mannelijke rechters zal worden gevonden.

Tenslotte moet geconstateerd worden dat die multiculturele samenleving nog niet heeft geleid tot een voldoende groot aantal rechters van allochtone afkomst – laat staan een voldoende groot aantal vrouwelijke allochtone rechters. Daarom is over hun wijze van rechtspreken dan wel de waardering daarvan door justitiabelen c.q. de maatschappij geen verantwoorde uitspraak te doen (voor zover al verwacht mag worden dat een onderzoek op dit punt interessant materiaal oplevert).

Het tweede aspect betreft de vraag of en zo ja in hoeverre sprake is van zichtbare invloed van vrouwen op de wijze waarop het beroep als rechter wordt uitgeoefend. Voor zover onderzoek is gedaan blijken er geen statistisch significante verschillen te zijn waar het de uitkomst van het proces van rechtspraak betreft.⁵ Anders gezegd: vrouwen zijn niet strenger, niet softer, niet linkser en niet rechtser dan mannen. Per persoon zijn er natuurlijk wel verschillen, maar deze zijn eerder gerelateerd aan andere persoonskenmerken dan het man/vrouw-zijn, zoals leeftijd, maatschappelijke voorervaring, sociale herkomst, etc. Ook uit mijn eigen, niet wetenschappelijk verantwoorde onderzoek blijkt dit: geen van mijn collega's, man of vrouw, herkent een specifiek gender-gerelateerd effect.⁶

Reden voor het niet-verschil kan wellicht gevonden worden in de sterke beroepscultuur waaraan elke nieuwkomer in het ambt zich pleegt te conformeren. Immers, voorafgaand aan de daadwerkelijke benoeming tot rechter vindt een selectie plaats, die in het algemeen voor een aanmerkelijk deel tot stand komt door als rechter-plaatsvervanger in een rechtbank te functioneren. De gedachte ontstaat dan al gauw dat wie zich niet conformeert, het gevaar loopt niet benoemd te worden. Anders dan wel verondersteld wordt, heeft deze coöptatiewijze minder invloed op de gelijkvormigheid van oordeel: de klacht van bijvoorbeeld de advocatuur is nu juist dat rechtspraak een tombola is, waarvan de uitkomst zo onvoorspelbaar is. In die zin is dus geen sprake van grijze eenheidsworst-rechtspraak.⁷ Wel wordt iedereen getraind in een min of meer gelijke wijze om te komen tot rechtsvinding. Opleiding heeft toch het meest weg van de ontwikkeling

van 'kloonedrag': doe als je opleider doet en het komt goed. Professionele toets daarbij is of de gekozen oplossing goed gemotiveerd (dat wil zeggen juridisch verdedigbaar) is, niet (althans minder) of de gekozen oplossing op zichzelf goed is. Uiteraard binnen bandbreedtes, zij het dat deze niet of nauwelijks gedefinieerd zijn en daarom per persoon subjectief. De conformerende beroepscultuur is derhalve niet zozeer zaakgericht, als wel gefocust op de rechterlijke attitude.

Een zelfde systematiek geldt de opleiding, c.q. begeleiding op het vlak van de zittingsvaardigheden. Ook daar wordt gekoerst op een onderling vergelijkbare stijl, die gegrond is op een bepaalde wijze van denken over rechtzoekenden en andere deelnemers aan het proces van rechtspraak. Verschillen tussen mannelijke rechters en vrouwelijke rechters zijn er ook in dit opzicht niet. Optisch kan dit overigens anders lijken te zijn, maar de oorzaak van een eventueel geconstateerd verschil moet eerder gezocht worden in een in de tijd verschillend uitgevoerde selectie. Werd circa 25 jaar geleden nog gezocht naar een vooral juridisch/studieus aangelegd rechters-type (waarbij zich vooral mannelijke kandidaat-rechters meldden), inmiddels is de blik verlegd naar meer communicatief ingestelde personen (en bestaat het aanbod voor een groot deel, soms zelfs voor het grootste deel uit vrouwelijke kandidaten, hetgeen bijvoorbeeld tot overwegend vrouwelijke raio-lichtingen leidt).⁸

Grondslag van deze koerswijziging is de veranderde vraag uit de maatschappij, synchroon aan de algemene trend naar democratisering in de jaren zeventig en tachtig. Parallel aan deze beweging was die van de vrouwenemancipatie waardoor het gewoon werd voor meisjes om te gaan studeren aan een universiteit. Dat een deel van

de vrouwelijke juristen zich meldde om een rechterlijk ambt te vervullen is daarvan de logische consequentie. Het is in mijn opinie echter niet zozeer een *gevolg* van deze intree dat het beroep evolueerde van een primair dossiergerichte naar een meer mensgerichte uitoefening, als wel dat beide bewegingen voortvloeien uit dezelfde oorzakelijke bron, namelijk de autonome verandering van de maatschappij zelf.

INTERNE VERANDERINGEN

Hebben de vrouwen, die in de jaren '80 en vooral '90 van de vorige eeuw toetraden tot de rechterlijke macht dan toch geen invloed gehad op de rechtspraak? Jawel, zou ik menen, maar langs een andere weg, namelijk door hun invloed op de beroeps cultuur zelf. Systematisch onderzoek hierover ontbreekt voor zover ik weet, dus ik begeef mij hiermee op glad ijs, dat gevormd is door mijn eigen observaties, aangevuld met die van de collega's waarmee ik hierover heb gesproken.

De beroeps cultuur is vanzelfsprekend voortdurend aan verandering onderhevig. In de laatste decennia is de omvang van de rechterlijke macht als zodanig evenwel exponentieel toegenomen, met vrouwen èn met mannen.⁹ Die toename en het veranderende maatschappelijke denken – bijvoorbeeld over elitevorming, over de rol van vrouwen in het openbare leven, over de wijze waarop kinderen behoren te worden opgevoed, over macht en gezag in het algemeen, en zo meer – hebben in korte tijd geleid tot een sterke wijziging van de beroeps cultuur, culminerend in de totale reorganisatie van de rechterlijke macht, thans omgedoopt tot de rechterlijke organisatie. Het is niet eenvoudig in deze constellatie te benoemen welk deel van die

wijziging is toe te schrijven aan het vrouwelijk smaldeel van die organisatie. Ik volsta daarom met het beschrijven van een enkel aspect, zonder de pretentie van volledigheid.

Heel in het algemeen kan binnen rechtbanken verschil in sfeer, in onderlinge omgang worden opgemerkt binnen sectoren waar veel vrouwen werken ten opzichte van sectoren waar veel mannen werken. Dit geldt zowel voor de onderlinge contacten tussen beroepsgenoten, als voor de contacten met andere onderdelen van de organisatie (staf, secretariaat en administratie). Persoonlijk is het mij opgevallen dat – los van rangen en standen – moeders het altijd over hun kinderen kunnen hebben en op dat niveau elkaar als gelijkwaardig bejegenen. Het ligt voor de hand dat die, op dat vlak meestal empathische contacten, doorwerken in de onderlinge attitude bij de beroepsgerelateerde werkzaamheden. Als een moeder/rechter net een gesprek met een moeder/griffiemedewerker heeft gehad waarin de perikelen van ieders peuter zijn vergeleken en (h)erkend, zal een daaropvolgend contact over een werkinhoudelijk punt al gauw minder afstandelijk verlopen. De onderlinge betrokkenheid heeft dan niet alleen betrekking op de objectieve werkinhoud, maar ook op elkaar als persoon, als individu. Dat kleurt de toon van het contact. Vader/rechters zouden natuurlijk op gelijke wijze de beroepsafstand kunnen verkleinen, maar in mijn waarneming pleegt dat niet, althans niet in gelijke mate, te gebeuren.

WERKEN IN DEELTIJD

Een ander aspect betreft het deeltijdwerken. Hoewel wel waar is dat van de deeltijdwerkers circa 70 % vrouw is, werken

bij lange na niet alle vrouwen in deeltijd. In 1986 bleek dat 19 % van de rechterlijke macht vrouw was, maar slechts circa een kwart daarvan (4 %) in deeltijd werkte.¹⁰ Het deeltijdwerken is dan ook op zichzelf geen specifiek aan vrouwen gerelateerd kenmerk. Dat uit het in die tijd uitgevoerde onderzoek hierover geen significante verschillen tussen die in de rechterlijke macht werkzame mannen en vrouwen werd gevonden is dan ook goed te begrijpen. Inmiddels heeft zich de ontwikkeling voorgedaan dat vrouwelijk rechters meer in deeltijd zijn gaan werken; de organisatie maakt dit ook in toenemende mate mogelijk.¹¹ Heeft deze ontwikkeling gevolgen voor de beroeps cultuur? Ter beantwoording van deze vraag zal ik eerst ingaan op de achtergronden van de deeltijdwens.

Van het overgrote deel van de deeltijdwerkers (vrouwen en mannen) mag aangenomen worden dat zij hiervoor gekozen hebben omdat zij nog andere (zorg) taken hebben voor relaties die zij belangrijker vinden dan hun relatie met het werk, en die zij daarom zelf willen uitvoeren. Deze keuze relatieveert onmiddellijk de importantie van het werk, zelfs als het een ook door hen belangrijk gevonden ambt betreft. Ik ken geen rechter - man of vrouw - die het vak niet serieus beoefent. Maar de neiging tot 'workaholicism' - een vroeger veel voorkomend verschijnsel onder rechters - komt bij deeltijders toch minder voor.¹² Door te laten zien dat zo'n werkhouding die door taakopvatting wordt bepaald niet automatisch leidt tot een gebrekkige uitoefening van het rechterschap is op den duur een cultuurverandering opgetreden.¹³

Ook de (jongere) mannelijke rechters lijken er inmiddels voor te kiezen het werk niet als enige en hoogste levensvervulling te zien. Zo nemen bijvoorbeeld jonge vader/rechters nu ouderschapsverlof op zon-

der dat zij daarmee hun promotiekansen verkeken zien. Ook lijkt er een trend te zijn dat de vakantiedagen daadwerkelijk worden opgenomen, waar voorheen een enorm stuwmeer ongebruikt bleef.

SPECIALISERING

Parallel aan deze verandering is de volgende ontwikkeling binnen de rechterlijke macht. Tot grofweg begin jaren negentig van de vorige eeuw gold in veel rechterlijke colleges dat iedere rechter op ieder willekeurig moment voor elke willekeurige zaak inzetbaar was.¹⁴ Binnen mijn eigen rechtbank was het niet ongewoon om in dezelfde week als strafrechter, als familie- en kinderrechter maar ook als civiele handelsrechter op te treden. Om op elk van deze drie rechtsgebieden voldoende deskundigheid op te bouwen en bij te houden was zeer veel leeswerk nodig, niet in het minst omdat de snelle maatschappelijke ontwikkelingen zich rechtstreeks vertaalden naar die van het recht. In die periode, die overigens nog niet ten einde is, is sprake van veel nieuwe wetgeving, van veel nieuwe belangwekkende jurisprudentie en een keur aan nieuwe vaktijdschriften op diverse gespecialiseerde onderdelen van het recht. Gaandeweg groeide het besef dat het niet doenlijk was om op drie onderling sterk verschillende rechtsterreinen volledig *up to date* te blijven. De hoeveelheid overhead (de werktijd die niet rechtstreeks aan het primaire proces van rechtspraak wordt besteed, zoals het bijhouden van vakliteratuur, het volgen van cursussen en het deelnemen aan vergaderingen) werd in het bijzonder door de parttimers aan de orde gesteld. Waar de fulltime werkende, kostwinnende mannen/rechters tot dusver met heel hard werken, vooral ook veel in de

avonduren en in het weekend, het (net) nog konden redden om voldoende deskundigheid te behouden, werd deze werkbelasting door de moeder/rechters onacceptabel gevonden. Inmiddels is in de gerechten een sectormodel ingevoerd, waarbij meestal geldt dat een rechter in het algemeen slechts in één sector, maar in elk geval niet in meer dan twee sectoren tegelijk wordt ingezet.¹⁵

Uiteindelijk heeft zich binnen de gehele rechterlijke macht een beweging voltrokken richting specialisering. De druk vanuit de advocatuur was al eerder manifest. Daar is vanuit commerciële motieven de specialiseringstrend eerder ingezet (deeltijdwerk binnen de advocatuur is nog steeds een heikel onderwerp!) en het verschil in kennis op diverse deelgebieden van het recht werd zichtbaar. Hoewel de discussie over de vraag hoever de rechterlijke macht moet gaan om zich te specialiseren nog lang niet is verstomd, kan toch geconcludeerd worden dat het denken over dit onderwerp onstuitbaar richting de specialist voert.¹⁶ Voor deeltijdrechters zal dit een welkome ontwikkeling zijn, omdat het nu eenmaal eenvoudiger is om, op een tamelijk beperkt gebied eenmaal een bepaald deskundigheidspeil bereikt hebbend, dat peil te handhaven, dan om als generalist telkens op alle fronten voldoende know-how te verzamelen. Het ligt daarbij in de lijn der verwachting dat aan specialisten ook een eigen promotielijn wordt geboden. Voor een (althans gedeeltelijke) doorbraak van het glazen plafond kan dat van groot belang zijn.

RATIONALISERING

Met het voorgaande heb ik getracht een aantal tendensen te beschrijven waarbij in meerdere of mindere mate sprake is van invloed van vrouwen op de rechtspraak. Van geen van deze tendensen of ontwikkelingen kan gezegd worden dat zij op zichzelf staat; in zoverre moet de geschetste invloed dan ook worden gerelativeerd. In het bijzonder geldt dat de reorganisatie van de rechterlijke organisatie, die in 1998 formeel een aanvang nam, maar informeel al geruime tijd onderweg was, belangrijk was voor de bewustwording omtrent de gewenste en op onderdelen ook reeds zichtbare verandering van de beroeps cultuur. Kernbegrip is daarbij de professionalisering van de organisatie, waarbij een nogal romantisch aandoende vervulling van het rechtersambt heeft plaatsgemaakt voor een moderne, zakelijke uitoefening van een mooi beroep. De rechter is daarmee inderdaad uit de ivoren toren gekomen, weet zich werknemer met werknemersrechten en -verplichtingen, en zal zich, geheel in de stijl van deze tijd, de maat laten nemen op basis van overeengekomen financieringsafspraken en productieconvenanten. De verkleining van de sociale afstand tussen rechters en niet-rechters in dezelfde organisatie, de verzakelijking van de discussie over productieverwachtingen en de mede daarmee ingezette ontwikkeling naar specialisering om de kwaliteit van de rechtspraak op peil te houden zijn naar mijn overtuiging zeker mede toe te schrijven aan de moeders in de rechtspraak.

Noten

1. Dank ben ik verschuldigd aan mw mr. M.C. Bruning, vice-president van de rechtbank Amsterdam, voor haar kritisch commentaar op een eerdere versie, alsmede aan de medewerkers van de gerechtsbibliotheek Zwolle voor hun niet aflatende enthousiasme om voor mij op zoek te gaan.

2. Zie M. de Werd, 'Vrouwen in de rechterlijke macht', in: *Eeuwige Kwesties*, jubileumbundel van Nemesis (red. Rikki Holtmaat), Deventer 1999, 168-183.

3. Aantal leden zittende magistratuur (gemiddeld per jaar):

	totaal	man	vrouw	%
1985:	694	581	113	16
2001:	1847	1075	772	42

Bron: *Kerncijfers CBS* (in: L.E. De Groot-Van Leeuwen 1991) en *JIS* (Ministerie van Justitie) 2002.

3. L.E. de Groot-van Leeuwen, *De rechterlijke macht in Nederland*, Gouda 1991 (diss.), 163 e.v.

4. Kennelijk verwachten ook de onderzoekers geen spectaculaire uitkomsten?

5. L.E. de Groot-van Leeuwen, 191.

6. Als geringe kanttekening bij deze uitkomst vermeld ik dat een enkele respondent uit de strafkamer bij vrouwen iets meer 'ongeduld' bespeurt in gevallen waarin een verdachte een kans op verbetering is geboden die vervolgens niet of onvoldoende is benut.

7. F. Bruinsma en C. Schillemans, 'Procesbeleving in kort geding', in: *Na de uitspraak, gevolgen van geschillenbeslechting*, Amsterdam 2000, 95 e.v.

8. Aantal rechterlijk ambtenaren in opleiding (raio's):

	man	vrouw	totaal	
1999:		107	190	297
2000:		105	199	304
2001:		97	205	302

Bron: *JIS* (Ministerie van Justitie) 2002.

9. Zie noot 3.

10. L.E. de Groot-van Leeuwen, 76.

11. Over recente cijfers beschik ik evenwel niet; de stelling is gebaseerd op mijn eigen inschatting.

12. Hieronder versta ik een sterk eenzijdige gerichtheid op het werk. Dit is wel te onderscheiden van 'gewoon' hard werken of vaak overwerken; dat komt juist veel voor bij deeltijdrechters, omdat de overhead (zoals het bijwonen van vergaderingen en het op peil houden van de deskundigheid) een relatief grotere belasting vormt.

13. L.E. de Groot-van Leeuwen, 148. Hier staat nog beschreven dat en waarom een president van een rechtbank geen parttimers als rechters 'kan gebruiken'. Hoewel er ook nu nog grote verschillen zijn in de mate waarin binnen de diverse rechtbanken ruimte wordt geboden voor rechterlijke deeltijdwerkers kan die houding anno 2002 niet meer worden volgehouden. De arbeidsvoorwaarden ondersteunen ook de combinatie werk/zorg voor kinderen, door het ouderschapsverlof en toenevende budgetten voor kinderopvang.

14. De administratieve rechtspraak berustte toen nog bij de Raden van Beroep en derhalve niet bij de commune rechtspraak.

15. Per 1 januari 2002 gebaseerd op de Wet op de Rechterlijk Organisatie.

16. Zie het heel recente onderzoeksrapport van A. Hol en M. de Werd, *Beter Weten* (2002), dat zich buigt over de vraag of en zo ja in welke mate specialisering binnen de rechterlijke organisatie wenselijk is.

A WHITE MAN'S BURDEN

Joseph Conrad in Afrika

Bart Voorsluis

De novelle van Joseph Conrad *Heart of Darkness* wordt vaak beschouwd als een toonbeeld van kritiek op het Westerse optreden in koloniaal Afrika. Dan ziet men het boek als een kritiek op de achterliggende intenties van de hele koloniale onderneming, die worden ontmaskerd als bruto eigenbelang. Het verhaal is ook gelezen als de teloorgang van de overtuiging dat het Westen in Afrika een beschavingsoopdracht had te vervullen. De novelle hekelt dan niet alleen de uitvoering van de opdracht, die teloorgang roept ook hevige twijfel op aan de opdracht zelf. Het verhaal zou de ondergang beschrijven van het Westerse Verlichtingsideaal om de weldaden van de beschaving over de aardbol te verspreiden. In die zin, als zelfkritiek, is het gebruikt door de Amerikaanse cineast Francis Ford Coppola in zijn film *Apocalypse Now*, die de gewelddadige aanwezigheid van de Amerikanen in Vietnam aan de kaak stelt.

De lezing van *Heart of Darkness* als icoon van de Westerse zelfkritiek op het kolonialisme is echter op verzet gestuit vanuit de Derde Wereld zelf. Onder de felste tegenstanders bevond zich de Nigeriaanse schrijver Chinua Achebe. Achebe komt tot een andere conclusie. De schepper van *Heart of Darkness* is 'a thoroughgoing racist'.

Het is de moeite waard om deze uitlatingen nader te onderzoeken, onder meer aan de hand van wat als kiemceel voor *Heart* heeft gediend, Conrads korte verhaal *An Outpost of Progress*

EEN FIGUUR APART

De Pools-Britse schrijver Joseph Conrad (Jozef Korzeniowski), die leefde van 1857-1924, was een figuur apart. Hij leidde niet alleen een uiterst avontuurlijk leven, waarin hij als zeeman de halve wereld bevoer en enige tijd verblijf hield in Afrika, het oeuvre dat hij op zijn naam bracht is in veel opzichten ook uitzonderlijk, in zowel beeldend taalgebruik, verteltechniek als onderwerp. Conrad, die wordt beschouwd als een van de eerste modernisten, stond aan de wieg van een aantal verschillende literaire genres, of gaf er een beslissende impuls aan. Hij was de uitvinder van de politieke roman, schreef meeslepend over het leven op zee en gaf het avonturenverhaal een nieuwe dimensie.

Conrad was als kind eenzaam en een halve balling, omdat zijn vader, een aristocraat, wegens politieke activiteiten uit Polen naar Rusland werd verbannen. In zichzelf teruggetrokken was hij aangewezen op romantische reis- en avonturenverhalen waaruit hij het beeld van een andere werkelijkheid schiep. Een terugkerend thema in zijn werk is de romanticus of idealist die zich niet wel met deze wereld verdraagt en wie het lot niet welgezind is. In veel opzichten is dat een weerspiegeling van zijn eigen leven. Conrads boeken zijn echter niet zonder meer somber te noemen, al zijn ze niet licht, eerder doortrokken van een grimmig soort humor, met humaniteit en mededogen voor de hoofdpersonen. De belangrijkste karakters ondergaan vaak een

leerproces, waaruit ze soms gelouterd tevoorschijn komen, het is een ontuchtiging. Om dat leerproces hebben ze niet gevraagd. Ze komen door hun weinig realistische werkelijkheidsvisie ongewild in moeilijke omstandigheden terecht en proberen zich daarin staande te houden. Aan het einde blijkt dan dat ze een ‘glimpse of thruth’ ontdekten, die hen *sadder and wiser* omtrent zichzelf heeft gemaakt. Die karakteristiek is ook af te lezen aan het bekende portret van Conrad: in zichzelf gekeerde man, getekend door het leven.

Maar die overeenkomst is in zekere zin ook bedrieglijk. Conrad schreef over de meest uiteenlopende omstandigheden met gezag, omdat hij ze vaak zelf had meegeemaakt. Dat betekent echter niet dat de karakters van zijn verhalen en romans samenvallen met de schepper ervan. Hij voorkomt dit door afstand tussen de lezer en de auteur te creëren. Dat gebeurt in een aantal gevallen door een verteller in te voeren, Marlow geheten, die zijn relaas doet in een gezelschap waarvan de auteur deel uitmaakt. Zo’n literaire kunstgreep scherm niet alleen de auteur af van zijn publiek, ze zet tevens de waarheid van het verslag op losse schroeven en plaatst de gebeurtenissen van het verhaal in een eigenaardig licht: reëel maar toch onwerkelijk, slechts betrouwbaar voor zover aan de verteller geloof wordt gehecht.

HART DER DUISTERNIS: VERLOREN ILLUSIES

In deze complexe novelle uit 1899 verhaalt Marlow – via de ik-figuur - van zijn reis die hij maakt over de Kongorivier, in een wrak schip naar het hart van donker Afrika. Hij is op zoek naar iemand zoals hij, een blanke mede-Europeaan, evenals hij in

dienst van een Belgische maatschappij die in ivoor handelt. Van deze man gaat de mare dat hij, gedreven door de edelste motieven, zich vereenzelvigd heeft met de locale bevolking en hun leefwijze. Deze Mr. Kurtz is middelpunt geworden van bewonderende verhalen, die om hem heen waren geweven. Hij was daarin uitgegroeid tot iemand met mythische proporties van adeldom en onbaatzuchtigheid temidden van blanke bruutheid en eigenbelang. Zijn verhandeling over het welzijn der zwarte bevolking – die overigens nog niemand onder ogen had gehad – gold als voorbeeld van humanisme. Bij voorbaat is degene die door dezelfde maatschappij er op is uitgestuurd, diep onder de indruk van hem. Marlow, naïef en onvoorbereid op wat hem te wachten staat, is dan ook in alle opzichten Kurtz’ tegenpool. Hij ervaart zichzelf gedurende de reis die hij maakt in toeneemende mate als onzeker en angstig, een antiheld zoals er zoveel in Conrads romans rondlopen. Hij is gefascineerd door rivieren, maar de verschrikkingen van de Kongo-stroom maken daar een definitief einde aan. Zijn missie beschouwde hij als een avontuur, maar van zijn ‘Entdeckerfreude’ blijft niets over. Hij raakt keer op keer uit zijn evenwicht door wat hij meemaakt tijdens de reis en valt van crisis in crisis. Zijn bewondering voor Kurtz groeit en neemt zelfs bovenmenselijke vormen aan, naarmate hij zich realiseert dat deze dit ongetwijfeld zelf ook heeft doorstaan en niettemin standvastig is gebleven, trouw aan zijn opdracht. Marlows tocht diep Afrika in is zodoende niet alleen een echte reis, maar evenzeer een reis naar binnen toe, een exploratie van eigen innerlijk, een queeste naar zelfkennis (en daarmee tevens een onderzoek naar de redenen die de Westerse mens heeft voor zijn aanwezigheid in Afrika).

Mr. Kurtz wordt gevonden, na een lange en gevaarlijke boottocht. Maar dan wordt Marlow de diepste ontgoocheling van zijn leven bereid. Mr. Kurtz blijkt niet degene te zijn voor wie iedereen hem heeft gehouden. De ontmoeting met Kurtz is van korte duur omdat hij spoedig daarop sterft. Maar voldoende om Marlow te doen beseffen dat het einddoel van zijn tocht het volstreckte tegendeel is van wat over hem werd beweerd. Mr. Kurtz heeft zijn woning omringd met hoofden op staken gespietst en blijkt een diep teleurgesteld, totaal verenzaamd individu, gespeend van elk menselijk contact en verband met zijn omgeving. En wanneer Marlow zijn verhandeling over het welzijn van de inheemse bevolking onder ogen krijgt, leest hij aanvankelijk alleen hooggestemde plannen en aanbevelingen. Totdat hij stuit op de uitroep 'Exterminate all the brutes!' Vlak voor hij sterft brengt Kurtz dan nog uit: 'The horror, the horror!', een vertwijfelde poging om zijn diepste inzicht onder woorden te brengen: de doodsklok over de noble motieven voor het kolonialisme.

Kurtz was een idealist die naar de Kongo was gekomen om de zwarten te helpen. Maar in plaats daarvan wordt hij een van hen en onderwerpt zich aan hun rituelen. Tegelijk begon hij de inboorlingen te haten. Maar Kurtz heeft, beseft Marlow, een geloof dat hij vasthoudt tot aan het einde: zijn laatste woorden zijn de uitdrukking van een overtuiging, van een 'glimpse of thruth'. Marlow onderkent in Kurtz wat hij zelf in dergelijke omstandigheden ook had kunnen doen, maar niet heeft gedaan. Hij is niet over de rand gestapt.

Later, teruggekeerd in Brussel zoekt hij de aanstaande van Kurtz op, die een groot geloof in haar verloofde heeft. Marlow stelt haar daarin niet teleur. Als ze vraagt wat Kurtz' laatste woorden waren, liegt hij

en zegt: 'jouw naam'. Hij, die in Afrika geconfronteerd is geworden met de waarheid, liegt omdat hij haar van de duisternis wil vrijwaren. Haar overtuiging is beter dan deze waarheid. Maar zelf is hij veranderd. Hij beseft dat de tegenstelling tussen duisternis en waarheid geen ondubbelzinnig gegeven is, maar dat de werkelijkheid gemengd is.

VOORUITGANG EN REGRESSIE

Enige jaren daarvoor schrijft Conrad een kort verhaal waarin een soortgelijke situatie wordt beschreven als in *Heart of Darkness*. Het beschrijft, ironisch op het sarcastische af, de onmacht van twee Belgische employés die zonder enige voorbereiding vanuit de comfortabele Westerse beschaving worden overgeplant, in een buitenpost, diep in de jungle aan de rivier. *An Outpost of Progress* schetst hun tragikomische lotgevallen. Hun missie, waaraan ze zelf de beste bedoelingen hechten, wordt hen door de cynische directeur van het bedrijf dat hen uitzendt voorgespiegeld als een 'uitgelezen gelegenheid om zichzelf te onderscheiden'. Zelf beschouwt hij hen als twee imbecielen, zielige ambtenaartjes.

En ongelijk heeft hij niet. Al snel blijkt dat Kayerts en Carlier, afgesneden van ander menselijk contact dan zichzelf, in geen enkel opzicht opgewassen zijn tegen de omstandigheden. Aanvankelijk, als de etensvoorraden nog niet zijn aangetast, doden ze de tijd met futiele discussies over romans als *De Drie Musketers*, die zijn achtergelaten door de vorige bewoner van de post. Maar naarmate de tijd vordert, de proviand opraaft en de bevoorrading stopt, gaan ze elkaar steeds meer irriteren. Ten slotte staan ze elkaar naar het leven en als

de directeur eindelijk arriveert met de voorraden treft hij hen beiden dood aan. De een heeft de ander doodgeschoten na een ruzie om suikerklontjes, waarna hij vervolgens de hand aan zichzelf heeft geslagen en zich opgehangen. Niet uit wroeging, zo weten we, maar omdat hij niet alleen kon zijn. De voorpost van de beschaving is een buitenpost van regressie gebleken. De beide ambtenaren zijn van de platitudes van het Westerse beschaafde gedrag vervallen tot de morele wildernis van hun eigen hart.

Het korte verhaal *An Outpost of Progress* verschilt van de roman, die niet alleen veel complexer is maar veel dieper gaat. Het verhaal is in zijn uitwerking veel minder subtiel en de morele dilemma's worden nauwelijks uitgediept. Het is meer een horrorstory dan een psychologische studie. Niettemin ligt in het gegeven: 'white man's burden', de ondermijning van naïef Westers zendingsbewustzijn door het harde bestaan in de jungle en de meedogenloze ontuchttering, een duidelijke overeenkomst. Conrad zelf zag dit korte verhaal als de voorbereiding op *Heart of Darkness*. Dat stelt ons in staat om het korte verhaal als hulp te nemen voor de lezing van de roman.

'A BLOODY RACIST'

De overtuiging dat Conrads beschrijving van de Westerse aanwezigheid in Afrika een antikoloniale strekking heeft die voorziet in de eis van 'political correctness', is krachtig bestreden door een aantal auteurs uit de Derde Wereld. De Nigeriaanse schrijver Chinua Achebe heeft in een nogal geruchtmakend artikel *Heart of Darkness* aan een nader onderzoek onderworpen. Hij vertegenwoordigt, samen met anderen zo-

als de Palestijns-Amerikaanse literatuurwetenschapper Edward Said, een kritische stroming waarin Westerse romans worden geanalyseerd op het beeld dat wordt geschapen van de koloniën en hun inwoners. Achebes bevindingen zijn vernietigend. *Heart of Darkness* is gelezen en geïnterpreteerd als een snijdende kritiek op de 'mission civilisatrice' van de Westerse mogendheden in Afrika. De reis van Marlow over de Kongo-rivier is een metafoor voor de Europeaan die op zoek is naar zijn eigen motieven. Achebe erkent dit. Maar de wijze waarop die metafoor door Conrad wordt gehanteerd, doet de werkelijkheid van Afrika schromelijk tekort, zijn cultuur, natuur en bewoners.

Achebe ziet in de roman de diepere psychologische behoefte om Afrika te construeren als achtergrond van de eigen Europese problematiek. In het Afrika van *Heart of Darkness* vinden we een hoeveelheid negaties die de Europeaan zich van het lijf wil houden: zo is Europa *niet*. Het gaat om tegenstellingen die door het hele verhaal heenlopen. Het begint al met de Thames die als een rustige stroom wordt voorgesteld tegenover de Congo-rivier die een woestkolkende massa is en staat voor de bedreiging van de wildernis. En dan het taalgebruik. Natuur en bevolking worden aangeduid met woorden als: bruuft, monsterlijk, wraakzuchtig, vervloekt.

Het gaat Achebe niet om de tegenstellingen op zichzelf. Zijn belangrijkste bezwaar is dit: het boek gaat slechts zeer ten dele over Afrika en vooral over Europese preoccupaties. Marlow, geconfronteerd met de dreiging die van de zwarte bevolking uitgaat, ontdekt een verschrikkelijke waarheid. In wat Achebe als sleutelpassage van de roman beschouwt, is te lezen: 'Nee ze waren niet onmenselijk. Ja, weten jullie, dat was het ergste – dat vermoeden dat ze

niet menselijk waren ... Ze krijsten en sprongen en dansten in het rond en trokken afschuwelijke gezichten, maar wat je deed huiveren was de gedachte aan hun menselijkheid – als die van jezelf’, Marlow, concludeert Achebe, voelt zich bedreigd, niet door het vreemde maar door het verwante, *the remote kinship*.

Uiteindelijk draait het volgens hem in de roman alleen maar om de motieven van Westerlingen. ‘Ziet dan niemand de belachelijke en perverse arrogantie waarmee op deze manier Afrika wordt gereduceerd tot een decor voor de ondergang van een onbeduidende Europese geest?’, vraagt Achebe zich vertwijfeld af. En hij verbindt dat met een literair oordeel: een roman die een groot deel van de mensheid depersonaliseert, kan nooit een groot kunstwerk worden genoemd. In de roman verhoudt zich Afrika tot Europa als het schilderij tot Dorian Gray (in het bekende verhaal van Oscar Wilde): een manier om zich via projectie smetteloos te houden. Als *Heart of Darkness* antiekolonialistisch is, dan wordt geheel veronachtzaamd dat de roman is gebouwd op racistische vooroordelen. Natuurlijk dient een roman in zijn tijd te worden gezien. Maar Conrad is verre van een pionier, hij voegde zich in het gangbare beeld dat Westerlingen van Afrika hadden (en velen nog steeds hebben). Joseph Conrad is, anders gezegd, een ‘bloody racist’.

ACHEBES ONGELIJK

Zoals gezegd, er is veel over het artikel van Achebe te doen geweest. Hem is voorgelouden dat een literair-esthetisch oordeel iets anders is dan een politiek, dat Marlow de opinie van de schrijver niet vertegenwoordigt en dat het wellicht een zegen is dat Conrad niet doet alsof hij de

locale bevolking begrijpt. Wat valt hiervan te zeggen?

Allereerst het taalgebruik en de symboliek daarin. Conrad hanteert beeldende taal, hij schildert met woorden een situatie. Maar onder die schilderachtigheid zit een symbolische dimensie. Die is niet eenvoudig tot een schema terug te brengen. Zwart is niet slecht en wit is niet goed. Het beste voorbeeld daarvan is het witte ivoor dat staat voor de hebzucht en het egoïsme van de Westerling. En de woorden die Achebe aanhaalt (monsterlijk, wraakzuchtig, vervloekt) vinden hun pendant in de beschrijving van het gedrag van Kurtz en andere Europeanen in de roman, onder wie de directeur van de onderneming.

Dan Afrika als decor voor de ondergang van ‘een onbeduidende Europese geest’. Deze lezing doet de roman te kort. Mr. Kurtz gaat ten onder, maar zijn laatste woorden zijn van belang. Er licht, aan het eind van zijn leven, een waarheid in op: ‘the horror, the horror!’ Dat is een bevrijdend moment, hoe kort ook en Marlow beschouwt dit als besef van Kurtz’ eigen falen, maar daarin tegelijk als trouw aan zijn oorspronkelijke intenties. Dat is de reden waarom hij Kurtz niet kan laten vallen. Hij is, anders dan de directeur van de Belgische maatschappij, geen ‘hollow man’. Eerder is er sprake van een soort zondeval. Dat maakt zijn karakter complex en verre van onbeduidend. En het proces van zelfkennis dat Marlow ondergaat is dat evenmin.

Nog aanvechtbaarder is de these dat Conrad Afrika construeert als een poging van Europa om zichzelf via projectie smetteloos te houden: dat is Europa *niet*. Hoeveel algemene waarheid er ook in die opvatting mag steken, ze is in de roman niet terug te vinden. Waarvan de roman ons wil doordringen is juist dat zuiverheid niet be-

staat, in het leven waarheid en duisternis verwarrend dooreen liggen en we daarmee moeten leven. Geen van de personen is moreel zuiver, en dat blijkt ook uit de leugen die Marlow aan de verloofde van Kurtz opdist. Haar wordt de waarheid onthouden, uit mededogen en respect voor de overtuiging waarop ze haar leven heeft gebaseerd.

En dan Afrika als decor. Hier is niet duidelijk wat Achebe bedoelt. Als Afrika slechts decor is voor de ondergang van een geest, dan is dat moeilijk te rijmen met een andere opvatting die hij ook verkondigt, namelijk dat Afrika wordt geconstrueerd als tegenbeeld van Europa. In het laatste geval is de functie van het zwarte werelddeel veel prominenter en belangrijker. Beide opvattingen staan duidelijk op gespannen voet met elkaar.

Dat Afrika niet alleen achtergrond vormt voor de psychologie van de hoofdpersonen is goed te verdedigen op grond van de vergelijking met het korte verhaal *An Outpost of Progress*, maar ook met veel van het overige oeuvre. Daarin figureert het principe van 'reality testing'. Het gaat Conrad niet om een verantwoorde beschrijving van die omgeving. Het gaat hem om de botsing tussen idealistische verwachtingspatronen, vanzelfsprekendheden, algemeen aanvaarde ideeën enerzijds en de harde realiteit anderzijds. In die confrontatie komen zijn karakters tot een moreel besef dat ze niet eerder hadden. Dat vertegenwoordigt het principe dat misschien wel kenmerkend is voor de morele strekking van de roman: een onderzoek naar motie-

ven en zelfbedrog.

In Achebes oordeel over *Heart of Darkness* is dit alles nauwelijks verdisconteerd. Hij heeft de roman als op zichzelf staand gelezen en niet als deel van een oeuvre met een consistente problematiek. Daardoor wordt zijn oordeel verduisterd, lijdt het aan grote eenzijdigheid en vertekent hij Conrads intenties. Achebe lijkt zich vooral te ergeren aan de reputatie die de roman in het Westen heeft en het *beeld* van Conrad als criticus van het kolonialisme. Het gaat hier om een geschapen beeld. Daartegen zou hij zich moeten richten.

Hoe Conrads boek gelezen moet worden, is daarmee nog niet uitgemaakt. Maar niet op deze wijze.

Literatuur

- J. Conrad, 'Heart of Darkness', in: R. Kimbrough (ed.) *Heart of Darkness by Joseph Conrad*, Norton Critical Edition, New York/London, 1988 (Ned. vert. Hart der Duisternis, Amsterdam 1994).
- J. Conrad, 'An Outpost of Progress', in *Great Short Works of Joseph Conrad* (with an introduction by Jerry Allen), New York/Cambridge etc., 1967.
- Ch. Achebe, 'An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness', in: R. Kimbrough (ed.) *Heart of Darkness by Joseph Conrad*, Norton Critical Edition, New York/London, 1988 (oorspr. publ. In *The Massachusetts Review* 18 (1977), 782-794.
- A. Gillon, *Joseph Conrad*, Twayne English Authors Series, Boston, 1982.

Jan J. Boersema

In de Nederlandse theologie zijn milieuvraagstukken pas laat een onderwerp geworden voor promovendi. De belangstelling van wetenschappers voor het onderwerp was niet geheel afwezig, maar bewoog zich lange tijd aan de rand van de 'echte' theologische arbeid. Terwijl elders een groeiende groep theologen een ecologisch georiënteerde theologie trachtte te ontwerpen, bleven dergelijke benaderingen hier uit. Voor een deel was er zelfs sprake van een zekere ergernis over de wijze waarop, met name in de niet wetenschappelijke literatuur over bijbel, geloof en milieu werd geschreven. Voor de Oud-Testamenticus Houtman was deze onvrede aanleiding om in 1984 een boekje te publiceren (*Wereld en tegenwereld*) waarin hij gefundeerd stelling nam tegen al te snelle interpretatie en annexatie van bepaalde bijbelpassages als 'groen' of 'eco'. Deze ecologisch georiënteerde theologie was op haar beurt weer een reactie op een inmiddels beroemd geworden artikel van de Amerikaanse mediëvist Lynn White. Zijn verhaal riep en roept zelfs zoveel reacties op, dat van een Lynn White-these en theologie wordt gesproken. Vooral in de USA en in Duitsland verschenen tal van studies en populaire geschriften die het 'voor de bijbel opnamen' en die de door White gewraakte teksten uit Genesis 1 over het heersen van de mens over de aarde en de dieren (in de traditie bekend staand als de *Dominium Terrae* voorstelling) op een milieuvriendelijker wijze interpreteerden en bovendien op andere, voor de natuur po-

sitievare passages, wezen. In Nederland vertolkte Hans Bouma dit gedachtegoed. Volgens Houtman deed men daarbij regelmatig de tekst en de historie geweld aan, hij vond dat er eerder sprake was van bijbuigen dan van verantwoorde tekstuitleg. Nu is het bijna ondoenlijk om theologische controverses rond de bedoeling en interpretatie van teksten op een bevredigende manier op te lossen, maar men kan wel een poging doen om de receptiegeschiedenis en eventueel de 'wirkungsgeschichte' van een tekst nauwkeurig in kaart brengen. Dat geeft in ieder geval een antwoord op de vraag hoe de teksten in de loop van de tijd gelezen en geïnterpreteerd zijn en hoe ze gewerkt hebben. We beginnen dit overzicht van theologische dissertaties over milieuvraagstukken met één die deze benadering kiest.

MENS EN NATUUR: EXEGESE EN HISTORIE

Voor de Genesisteksten is de receptiegeschiedenis onderzocht door Van Soest in zijn dissertatie uit 1996. Hij onderzocht hoe in het 19^e en 20^e eeuwse Nederland de teksten werden uitgelegd in preken, artikelen, kinderbijbels en in de catechese. Zijn voornaamste conclusie was dat in die uitleg de (over)exploitatie van en het heersen over de natuur slechts zelden als 'opdracht aan de mens' aan de orde kwam. Dat was gewoon geen belangrijk 'issue' voor de uitleggers. De verantwoordelijkheid van de

mens voor de natuur nam geen bijzondere plaats in binnen het theologisch denken. Als er aandacht aan de tekst over het heersen werd besteed, dan koos men voor een ‘harde’ uitleg. Pas aan het eind van de jaren zestig van de vorige eeuw duiken, onder invloed van de milieuproblematiek, ‘vriendelijker’ exegeses op waarbij heersen wordt uitgelegd als ‘beheren’ of ‘hoeden’. Het algemene wereldbeeld vóór die tijd was antropocentrisch, maar daarbinnen was een behoorlijke variatie aan opvattingen met betrekking tot de natuur en de behandeling van dieren. Bij geen der uitleggers, zo stelt Van Soest, bespeurt men de gedachte, dat het dier om zichzelf waardevol is. De aarde, de planten en de dieren zijn er ter wille van de mens. Binnen dit paradigma wordt er af en toe gepleit voor diervriendelijkheid. Zijn bevindingen over de *Dominium Terrae* tekst komen goed overeen met wat andere onderzoekers (Jobling 1972; Cohen 1989; Krolzik 1989) vonden voor andere perioden. Op grond van deze studies kan de conclusie worden getrokken dat de Lynn White-these betreffende de (over)exploitatie van natuur en milieu niet exclusief gegrond kan worden op de Genesis tekst over het heersen. Dat wil uiteraard niet zeggen dat er geen natuuronvriendelijke opvattingen onder christenen bestonden in de onderzochte periodes – daarover is voldoende documentatie – maar die werden niet of nauwelijks theologisch gefundeerd in de Genesis-teksten.

De Lynn White-these inspireerde ook de schrijver van dit overzicht tot zijn studie *Thora en Stoa over mens en natuur*. Volledigheidshalve behandel ik die hier ook. In het hedendaagse debat over duurzaamheid gaat het onder meer over de positie van de mens ten opzichte van de hem omringende natuur. Hoe legitimeert de mens zijn han-

delen ten opzichte van die natuur? Wat zijn daarvan de effecten zowel voor die natuur als voor de cultuur van de mens? Hiertoe heb ik uit de ‘bronnen’ van onze westerse, christelijk-humanistische cultuur, te weten het OT en de dominante Griekse filosofie, enkele passages nader onderzocht. Aan de hand van een gedetailleerde analyse van de scheppingsverhalen en van de spijswetten, en de voorschriften over rein en onrein, heb ik trachten te achterhalen hoe op dit punt gedacht, of althans geschreven werd in het Oude Israël. Bij de behandeling van de spijswetten vormde het werk van de antropologe Mary Douglas voor mij een bron van inspiratie. Wat wel en niet gegeten mag worden heeft volgens haar te maken met de basale orde in de werkelijkheid zoals die door een cultuur wordt gezien en ervaren. Hoe zag die orde er in de Thora uit? Uit meerdere tekstgedeelten blijkt dat niet-menselijke organismen een eigen waarde hebben die niet ontleend wordt aan het nut voor de mens. Daarom is er geen sprake van een lineaire hiërarchie met de mens aan de top. Er blijkt een verschil gemaakt te worden tussen de gedomesticeerde en de ‘wilde’ natuur. De eerste verdient onze morele zorg en de tweede respect, ontzag en distantie. Verder zijn er grenzen aan het menselijk kennen en erkent men dat de werkelijkheid niet volledig rationeel is. Op veel van deze punten hebben de grote Griekse denkers, Plato, Aristoteles en de filosofen van de Stoa andere opvattingen en ik verdedig dat in het vroege christendom, onder meer via Philo, veel van het Griekse gedachtegoed terecht is gekomen. Om te komen tot een meer duurzame relatie met het natuurlijk milieu bepleit ik een heroriëntatie op basis van verwaarloosde elementen uit ons eigen verleden. Dat lijkt me kansrijker dan shoppen op de religieuze wereldmarkt.

MENS EN DIER

De 'Animal-Rights' beweging, met als voornaamste intellectuele vertegenwoordigers Peter Singer en Tom Regan, is er in de afgelopen decennia in geslaagd om de discussie over de rechten van het dier prominent op de agenda te krijgen. Daarbij ging het met name over de gedomesticeerde dieren en de wijze waarop deze dieren in onze samenleving werden en worden behandeld. De discussie heeft van meet af aan een sterk morele lading gehad en in de analyse kon uiteraard de actuele en historische rol van de christelijke kerk niet buiten beeld blijven. Die rol werpt vragen op. Zijn er aanwijzingen dat de kerk het misbruik van dieren heeft bevorderd? Waar ligt de grens tussen gebruik en misbruik, welke status heeft het dier in de religieuze traditie van het westen? Is het niet verkeerd om een dier te doden?

Op deze belangrijke vragen heeft Schenderling in zijn proefschrift een antwoord willen geven. Op zichzelf is het al winst dat in de theologie van de laatste jaren het dier een serieus onderwerp is geworden. Bovendien is de bijdrage van Schenderling degelijk en genuanceerd.

Hij begint met een verheldering van het filosofische discours over ethiek, waarden en levensbeschouwing en zet uiteen hoe de 'Animal-Rights' denkers en de toegepaste christelijke ethiek daarin zijn te plaatsen. In de klassieke, door theologen gedomineerde ethische literatuur dringt het dier nauwelijks door. De noodzaak tot een aanvulling op dit gebied lijkt evident. De schrijver neemt hiervoor een ruime aanloop en behandelt gegevens uit de bijbel en de christelijke traditie. De breedheid gaat ten koste van de diepgang, maar Schenderling kiest wel zorgvuldig positie en zijn selectie

van denkers in de westerse traditie is verdedigbaar. Wie enigszins op de hoogte is van de literatuur komt echter geen nieuwe inzichten tegen en de boeiende werken van Mary Douglas, Jacob Milgrom en Walter Houston o.a. over Leviticus lijken aan Schenderling te zijn voorbijgegaan.

De eigen bijdrage komt in het tweede deel van zijn boek waar hij de ethische uitgangspunten van Singer, "gelijkheid als fundamentele norm", en Regan, "de waarde van het individu", confronteert met de christelijke ethiek. Dit brengt hem tot voorzichtig geformuleerde kritiek op de argumentatie van de 'Animal-Rights' ethici om (bepaalde) dieren niet te doden. Ook komt hij tot de opmerkelijke conclusie dat deze ethici de waarde van soorten niet adequaat weten te funderen omdat ze die afleiden uit kenmerken van het individuele dier. Vanuit de christelijke ethiek moet men spreken over een 'prima facie' verplichting om de biodiversiteit in stand te houden, omdat soortenrijkdom tot stand gekomen is door het handelen Gods. Daarom biedt deze ethiek volgens de schrijver een betere basis voor het pleidooi voor het behoud van de soortenrijkdom. Ik ben geneigd Schenderling gelijk te geven, maar zijn eigen boek maakt ook duidelijk dat dit pleidooi te weinig is en wordt gehoord. Kennelijk geeft de christelijk ethiek wel een goed fundament, maar te weinig helderheid over de juiste richting bij de uitwerking. Voor koerscorrectie is nogal eens een impuls van anderen nodig.

MENS EN HANDELEN

Behalve naar de bronnen en de geschiedenis, kan men ook naar het heden kijken. Om een antwoord te vinden op de vraag hoe 'gelovigen' vandaag de dag over mi-

lieuzaken denken moet de theologie aangevuld worden met de empirische (sociale) wetenschap. Dat is in de studies van Kalbheim en Van der Tuin gedaan. Het onderzoek van de Duitser Kalbheim (*Sinngebung der Natur und ökologisches Handeln*), werd vanuit de KUN in Nederland uitgevoerd. Hij vergeleek de motieven om aan natuurbescherming te doen tussen mensen die wel of geen lid waren van een kerkgenootschap. Om zicht te krijgen op de wijze waarop mensen zichzelf in relatie tot de natuur zagen, maakt hij gebruik van de 'driehoek' van Löwith waarin god, mens en natuur de drie hoekpunten vormen. Tussen die hoekpunten kunnen relaties geformuleerd worden en Kalbheim ondervraagt mensen hoe ze over die relaties denken. Zien ze onderscheid tussen mens en natuur of niet, vinden ze dat er een hiërarchie is tussen mens en natuur etc. Dit leidt tot negen "mögliche Auffassungen". Bij elk der posities verzint hij een voor die positie typerende uitspraak en deelnemers aan het onderzoek kunnen op een vijfpuntsschaal aangeven in hoeverre ze het met de uitspraak eens zijn. Leden van een kerkgenootschap blijken meer geneigd om de mens een aparte positie te geven tegenover de natuur, waarbij overigens de natuur wel een voorbeeld voor het handelen kan zijn. Op deze manier heeft Kalbheim ook de andere relaties in de driehoek onderzocht en op veel punten verschillen tussen de groepen vastgesteld.

Vervolgens vraagt hij zijn proefpersonen om een oordeel te geven over de effectiviteit van hun handelen en de eigen verantwoordelijkheid. Hier blijken de verschillen zeer gering. Uit het verschil tussen de perceptie van de ernst van de vervuiling en de mate waarin men hecht aan een schone wereld construeert Kalbheim een "diskrepanzerfahrung". Als de tegenstel-

ling erg groot is zal men sneller tot handelen geneigd zijn. Beide groepen blijken de discrepantie te ervaren, er is geen relatie met kerklidmaatschap, wel met politieke voorkeuren: 'links' ervaart een grotere discrepantie dan 'rechts'.

In het laatste deel van het onderzoek gaat het om het "ökologisches Handeln", hetgeen geoperationaliseerd wordt door naar het gebruik van vervoersmiddelen te vragen. Ook op dit punt blijken geen significante verschillen tussen de groepen te bestaan. Als men een auto bezit (en dat doen de meeste proefpersonen) wordt er (veel) in gereden.

In het proefschrift van Kalbheim is de verbinding met de Nederlandse milieukunde en relevante milieuliteratuur nagenoeg afwezig. Zijn resultaten bevestigen wat we grotendeels al wisten uit eerder onderzoek onder meer van Ester, Seuren en andere internationaal publicerende sociaal wetenschappers. Hun resultaten hadden het vertrekpunt moeten vormen voor een onderzoek naar het waarom van de stevige verschillen in de theorie en de geringe verschillen in de praktijk. Uit de tekst en de literatuurlijst blijkt dat dit sociologische werk onbekend is aan Kalbheim. Hij heeft in Nijmegen in relatieve eenzaamheid keurig het wiel opnieuw uitgevonden. Dat lijkt me vooral zijn promotoren aan te rekenen.

Catechese en diaconie, het zijn twee woorden die men niet direct in verband brengt met de milieuproblematiek. Volgens Van der Tuin is dat verband er wel degelijk. Het loopt via de christelijke opvattingen over de wereld als geschapen werkelijkheid. Hij ziet daarbij twee verschillende oriëntaties: ecocentrisch en antropocentrisch. Door voor de meer neutrale term milieu schepping te lezen wordt het kerkelijk scheppingsonderricht in feite milieucatechese.

De diaconie richt zich als kerkelijke dienst der barmhartigheid op het zwakke en nooddruftige. Nu de schepping door ons toedoen lijdt, dient de diaconie zich ook te bekommeren over de nood van het milieu. In zijn dissertatie werkt Van der Tuin deze gedachten voor wat betreft de catechese zowel theoretisch en praktisch uit; voor de diaconie blijft het bij de theorie. Daarbij is hij niet alleen theologisch maar ook sociaal-wetenschappelijk bezig. Hij onderzoekt of een door hem ontworpen en door tien pastores gegeven milieucatechese effect heeft gehad. Om dat effect na te gaan worden een experimentele (n=94) en een controle (n=30) groep vergeleken. Keurig volgens het schema: hypothese – voormeting – catechese / geen catechese – nameting – statische bewerking – conclusies. De in de titel van het boek voorkomende term ‘handelen’ is een beetje misleidend, want het gaat om antwoorden op vragen en niet op het uitvoeren van de handelingen zelf.

Deze aanpak lijkt veelbelovend en het is bij mijn weten ook de eerste keer dat theorie en empirie op dit terrein zo met elkaar worden gecombineerd. Ook de voornaamste uitkomst van het onderzoek lijkt van belang: de milieucatechese (‘treatment’ in het boek) lijkt een positief effect te hebben op het denken en het (gerapporteerde) handelen. Ik schrijf voortdurend ‘lijkt’, want er is helaas reden tot twijfel. Van der Tuin roept die twijfel ook krachtig op door slordigheden in zijn schrijfstijl en foutjes in namen, boektitels, jaartallen, begrippen en getallen. De meer serieuze twijfel heeft allereerst betrekking op de robuustheid van de resultaten in relatie tot de beperkte omvang en het onbedoeld selecte karakter van de steekproef. Van der Tuin ziet dit punt wel maar laat het te weinig doorklinken in de conclusies. Hij is naar

mijn idee ook te weinig kritisch waar het gaat om de voornaamste onderzoeks-technieken en het gebruikte theoretische gedragsverklarende model. Een tweede punt van twijfel betreft de gebruikte vragenlijst. De respondenten bleken er erg veel moeite mee te hebben en dat kan ik me goed voorstellen. Sommige vragen zijn stilistisch en inhoudelijk onduidelijk terwijl bij andere, nota bene bedoeld als kennisvraag meerdere antwoorden als ‘meest juist’ verdedigbaar zijn. Mijn grootste twijfel betreft echter de inhoud van de milieucatechese en de milieukundige en theologische fundering die Van der Tuin daarvoor geeft in de eerste hoofdstukken van zijn boek. De gebruikte milieukundige literatuur is sterk gedateerd en verraadt de start (en waarschijnlijk ook de afsluiting) van het onderzoek op dit punt in de jaren zeventig. Het begrippenpaar ‘antropocentrisch’ en ‘ecocentrisch’ is, nog steeds, erg geconstrueerd, hetgeen betekent dat je de kans loopt je eigen constructies terug te vinden in experimenteel onderzoek. Op historisch, filosofisch en theologisch gebied gebruikt de auteur te vaak secundaire bronnen. Zo wordt voor de stevige bewering (p. 49): “*radah* betekent herderschap; de mens is tuinman en herder”, verwezen naar Kessler, die nergens als (gezaghebbend) hebraïcus te boek staat. Anderzijds wordt de verwerking van sommige relevante publicaties node gemist, bijvoorbeeld de dissertatie van Van Soest uit 1996. De behandeling van de stof is ook in dit deel weinig kritisch. Zo is het ontstaan van het Genesisverhaal (het hele boek, of alleen de eerste hoofdstukken? waarom enkelvoud?) tijdens de Babylonische ballingschap voor Van der Tuin een “gegeven” in plaats van een waarschijnlijkheid.

Het is erg jammer dat de interessante gedachte achter deze studie zo weinig

overtuigend is uitgewerkt en zo slordig opgeschreven. Door het gebrek aan ambachtelijkheid en kritische zin wordt ons bovendien het zicht ontnomen op de waarde en betekenis van de conclusies.

OPLOSSINGSRICHTINGEN

Naast de historisch exegetische en de praktisch sociologische zijn er ook dissertaties waarin het accent ligt op de ‘eigen’ bijdrage en waarin een bepaalde religieuze visie op de milieuproblematiek wordt uitgewerkt. In deze categorie vallen de proefschriften van Gerstenfeld die een joodse benadering uitwerkt, van Leemker die de Franciscaanse visie verwoordt en van Verstappen die een sterk feministisch accent legt in haar benadering.

Gerstenfeld, studeerde in de jaren zestig scheikunde aan de UvA, vertrok in 1964 naar Israël, was werkzaam in de industrie, ontwikkelde zich vervolgens tot consultant en specialiseerde zich daarbij in business strategie en milieuzaken. Ik geef deze korte biografische schets omdat ik denk dat deze dissertatie het beste in die context begrepen en gewaardeerd kan worden. Gerstenfeld werd in zijn werk in Israël en in het Mediterrane gebied regelmatig met de invloed van religie op het dagelijkse leven geconfronteerd. Dat gold in het bijzonder voor de joodse religie in Israël. Helaas moest hij ook constateren dat milieuzaken daarbij niet de aandacht kregen die ze zijns inziens verdienden. Hij begon zich beroepshalve en ook persoonlijk af te vragen of een grondige studie over de relatie tussen milieu en jodendom hem zou kunnen helpen om zijn consultancy werk beter te kunnen doen. Deze achtergrond verklaart zijn specifieke aanpak bij de centrale vraag van dit proefschrift: “How does Judaism

view modern environmentalism and environmental matters?”

Hoe ziet die aanpak eruit? Allereerst gaf hij er de voorkeur aan om zijn graad niet bij een religieuze universiteit in Israël te verwerven, maar bij een seculiere universiteit in West-Europa. Dat zou hem, zo was zijn redenering, een (nog) betere entree verschaffen in de milieubusiness. Hij koos er anderzijds wel voor om binnen de Halacha (de joodse religieuze wet) te blijven en analyseert derhalve teksten uit die traditie. Daaronder valt allereerst de geschreven Thora, de wet van Mozes uit de Tenach en verder de mondelinge Thora, die volgens de overlevering eveneens aan Mozes is gegeven, maar pas in de eerste eeuwen in de Mishna is opgetekend en nader uitgelegd in de Talmud en latere rabbijnse geschriften. Deze teksten analyseert hij op een strategische manier, waarbij de nadruk valt op het gemeenschappelijke en niet-controversiële. De teksten worden niet systematisch of historisch-kritisch bekeken omdat de auteur de uitkomsten van dergelijke benaderingen minder bruikbaar acht in zijn alledaagse milieupraktijk. Hij benadrukt de consensus in het denken teneinde het milieuvraagstuk krachtig op de joodse kaart te zetten. Niet als een privé opvatting van Gerstenfeld, maar op een manier waar de halachische orthodoxie niet omheen kan.

In wetenschappelijk opzicht is deze aanpak een moeilijk te verdedigen heterodoxie, maar het moet erkend worden dat Gerstenfeld veel waardevol materiaal bijeengebracht heeft en er in geslaagd is dat op een heldere en leesbare manier te presenteren.

Het boek begint met een overzicht van de raakpunten tussen modern jodendom en milieuvragen, variërend van een beschrijving van de rol van de natuur in de liturgie,

de kibbutz idealen met betrekking tot milieu en een joodse conferentie ter verbetering op RIO '92 tot en met een rabbinaal verbod op het bijwonen van stierengevechten. In het tweede hoofdstuk verkent Gerstenfeld de standpunten en motieven van moderne joodse auteurs. Wederom een hele staalkaart. Hij constateert dat er vaak concepten opduiken uit de klassieke joodse literatuur. Veel genoemde principes zijn *za'ar ba'alei hayyim* ('de pijn van de levende schepselen') en *bal tashhit* ('verwoest niet'), die beide gebruikt worden als basis voor milieu- en natuurvriendelijker standpunten. Er is echter verzet tegen het sacraliseren van de natuur, dat men als heidens afwijst en er is een afkeer van het milieugeloof als nieuwe religie. Meer in het algemeen lijkt het milieu geen hoge prioriteit te krijgen als politiek en maatschappelijk thema.

In de hoofdstukken drie en vier worden de halachische en bijbelse teksten meer in detail behandeld. Het blijken rijke bronnen. Er zijn veel aanknopingspunten in te vinden voor een zorgzame omgang met het land en met de gedomesticeerde planten en dieren, er is weinig rechtvaardiging voor de jacht en de 'wilde' natuur wordt gezien als een reflectie van de macht en majesteit van de schepper. De teksten en de latere commentaren zijn typerend voor een pre-industriële, agrarische samenleving, maar ze laten zich wel vertalen naar actuele onderwerpen zoals biodiversiteit, bestrijdingsmiddelen en genetische modificatie. De auteur stelt vast dat dit te weinig is gebeurd ("There has been little contemporary development of environmental Halakha").

In het slothoofdstuk benadrukt Gerstenfeld nogmaals dat de houding tegenover het milieu verbonden moet worden met de centrale joodse waarden en met die klassieke bronnen ("It is to a large extent from these

classical sources that Judaism's attitude toward modern environmentalism must be derived"). Om die reden ziet hij geen heil in het biocentrisme of in een liberale milieuvariant van de spijswetten, de zogeheten eco-kashrut.

Methodologisch gezien is het wetenschappelijk gehalte van dit proefschrift gering. Een serieuze kritische analyse ontbreekt, strijdige opvattingen worden niet geconfronteerd en tengevolge van de op consensus gerichte, strategische benadering worden potentieel belangrijke onderwerpen zoals het sabbatsritme en de spijswetten uiterst summier behandeld omdat ze te controversieel zouden zijn. Ondanks dit fundamentele bezwaar is veel relatief onbekend materiaal bijeengebracht en op een verantwoorde manier gedocumenteerd. Het strategische, intern joodse, doel is hiermee zeker dichterbij gebracht.

Wat moeten niet-joodse lezers met dit boek? Allereerst denk ik dat we voor een beter begrip van eigen christelijk-humanistische cultuur kennis moeten nemen van deze traditioneel joodse interpretaties van relevante bijbelgedeelten. In de tweede plaats illustreert dit boek de sterke band tussen religie en de omgang met het natuurlijk milieu, een band die in vrijwel alle culturen bestaat maar waarvan in Nederland het belang te weinig wordt onderkend en bestudeerd. Bij dit laatste verdient echter de aanpak van Gerstenfeld geen navolging.

De lijvige dissertatie van Leemker telt tien hoofdstukken maar valt in feite in twee delen uiteen. In het eerste deel neemt hij een ruime aanloop om uiteindelijk op p. 179 tot de conclusie te komen dat "verandering van grondhouding en levensstijl noodzakelijk zijn om de gewenste ommekeer in denken en handelen ten aanzien van het milieu

te bereiken” en dat “De spiritualiteit en met name de milieu-spiritualiteit in dit proces een duidelijke plaats kan innemen. Daarmee komt de figuur van Franciscus van Assisi in beeld, die in dit onderzoek wordt belicht als spiritueel voorbeeld van een mogelijke bijdrage aan de oplossing van de huidige milieucrisis.” Deel twee werkt vervolgens de figuur van Franciscus en de bijdrage van de Franciscaanse spiritualiteit uit.

Om de conclusie op p. 179 te bereiken haalt Leemker veel over hoop: hij schetst de aard van de milieucrisis, het westers mensbeeld, bijna de hele geschiedenis van dat mensbeeld inclusief de visie van een paar belangrijke filosofen en bovendien nog de kijk van niet-westerse religies. Dat is uiteraard veel te veel en leidt tot een oppervlakkige behandeling waar bijna niemand iets aan heeft. Het leidt ook tot ‘derdehands’ informatie die eigenlijk niet in een proefschrift thuis hoort. Zo beschrijft Leemker de catastrofe van Paaseiland door een tekst over te nemen van Stortenbeker uit 1990, die op zijn beurt de informatie overschreef uit de milieualmanak van de diepzeeduiker Cousteau uit 1981. De tekst schetst echter een onjuist beeld en is niet gebaseerd op serieus bronnenonderzoek. Hetzelfde geldt voor de toespraak die Chieft Seattle in 1854 gehouden zou hebben en die Leemker interessant vindt omdat de Chieft “eenzelfde taal sprak als Franciscus van Assisi”. Dat deze rede nooit zo is uitgesproken door de Chieft, maar grotendeels is verzonnen door de journalist Henry Smith die hem, zo herhaalt ook Leemker de mythe, “zou hebben opgetekend”, is kennelijk nog steeds niet doorgedrongen.

In het tweede deel waarin het leven en de geschriften van Franciscus worden besproken, gaat Leemker uiteraard dieper op de materie in en haalt hij veel uit het leven

en de geschriften van de middeleeuwer Franciscus naar voren dat nog steeds kan inspireren. Hij beschrijft ook enkele groepen die zich vandaag de dag geïnspireerd weten door dit gedachtegoed. In vier overzichtelijke tabellen zet hij het mensbeeld van Franciscus tegenover het moderne mensbeeld, of preciezer: tegenover wat Leemker ziet als extremen in het moderne mensbeeld. Het is duidelijk dat Franciscus op veel punten weldadig aandoet. De tabellen monden uit in een raamwerk van de franciscaanse milieu-spiritualiteit. Terecht merkt Leemker hierbij op dat “Franciscus geen specifieke milieu-spiritualiteit kan worden toegeschreven en dat dit zijn eigen interpretatie is van de spiritualiteit van Franciscus in relatie tot natuur en milieu verkregen langs de weg van de hermeneutiek.” We herkennen de zingevingsdriehoek van Löwith met op de hoekpunten God, de mens als schepsel en de natuur als scheping. In de driehoek, die in de vorm van steile piramide is getekend, zijn onder elkaar negen waarden (zoals eerbied, armoede en zachtmoedigheid) te zien maar die staan níét in een hiërarchische rangschikking, zo verzekert Leemker ons nadrukkelijk. Hoe het “model” wél werkt en hoe de waarden in relatie tot de hoekpunten staan, is mij uit de beschrijving niet goed duidelijk geworden.

De onkritische behandeling uit het eerste deel zet zich ook voort in het tweede deel. Hoewel hier en daar wordt gesteld dat “niet ieder het radicale van Franciscus kan volgen” ontbreekt in de behandeling van zijn werk iedere distantie. De werken van bijvoorbeeld E.A. Armstrong (1973) en W.J. Short (1983) hadden hier behulpzaam kunnen zijn, maar ze ontbreken in de literatuurlijst. Ik betwijfel of het veel geholpen zou hebben. Hier is eerder een volging aan het woord dan een auteur van “een

wetenschappelijke proeve op het gebied van de theologie” zoals de titelpagina ons wil doen geloven.

Tenslotte de dissertatie van Verstappen, getiteld *Ekklesia van leven*. Zij hanteert in navolging van de Griekse filosofen de term kosmologie en probeert op basis van het werk van Sallie McFague tot een theologische kosmologie te komen. Dat is “een verhaal over hoe de natuur in elkaar zit en de plaats van de mens daarin, verteld vanuit christelijk perspectief”. Verstappen stelt vooraf randvoorwaarden aan een theologische kosmologie. Er moeten evolutionaire en ecologische inzichten in worden opgenomen en er moet een verbinding zijn met de bevrijdingstheologie. McFague is een duidelijke kandidaat want zij heeft zich met haar boek *Models of God, Theology for an Ecological, Nuclear Age* uit 1987 (met een Nederlandse vertaling in 1997) laten kennen als één van de weinige theologen die de natuur tot context van hun theologiseren hebben gemaakt. De kern van Verstappens studie bestaat uit een heldere introductie in en analyse van haar werk. Daarbij toont ze zich zowel onder de indruk als kritisch. Uiteindelijk vindt ze dat McFague’s benadering te kort schiet op het punt van het initiëren van maatschappelijke veranderingsprocessen. Verstappen vult in een slothoofdstuk deze lacune, gebruik makend van Schüssler Fiorenza’s bevrijdingstheologie en haar ideeën over een “ekklesia van wo/men”. Dit laatste wordt door Verstappen verbreed tot een “ekklesia van leven” waarin nadrukkelijk ook plaats is voor plant en dier. De Griekse term ekklesia heeft volgens haar een politieke connotatie, waar ze bewust voor kiest om het ideaal van “radicale democratie” te benadrukken waarin “telkens opnieuw die antwoorden bekritiseerd dienen te worden,

die een exploitatieve houding toelaten ten opzichte van mensen en de levende niet-menselijke natuur”.

Niet ieder zal de door Verstappen gemaakte keuzes kunnen volgen, ze zijn grotendeels vóórwetenschappelijk en expliciet vóóringenomen, maar binnen die keuzes is haar werk evenwichtig, kritisch en goed gedocumenteerd.

SLOT

Uit dit overzicht blijkt dat de milieuvragen de theologen bereikt hebben en dat dit een aantal zeer diverse en interessante proefschriften heeft opgeleverd. Dit valt toe te juichen want, zoals reeds eerder is opgemerkt: de levensbeschouwelijke kant van de milieuproblematiek verdient in Nederland meer aandacht. Opmerkelijk is de ongelijke verdeling van de proefschriften over de universiteiten. We zien een (kwantitatief) sterke vertegenwoordiging van Nijmegen en een pijnlijke afwezigheid van de VU.

Uit het overzicht blijkt ook dat theologische dissertaties over het milieuvraagstuk te kampen hebben met twee grote manco’s. Allereerst schiet de schets van de milieuproblematiek (door theologen meestal ‘crisis’ genoemd) nogal eens tekort. Dit komt vermoedelijk omdat de auteur op dat terrein niet thuis is, of de ontwikkelingen niet meer bijhoudt (hetgeen begrijpelijk en niet verwijtbaar is) en zich vervolgens ook niet laat corrigeren door meer deskundige wetenschappers, hetgeen wel verwijtbaar is (ook aan de begeleiders overigens). Waarom zich dan zo uitvoerig op dit terrein begeven?, zo vraag je je soms af.

Een tweede manco betreft het gebrek aan wetenschappelijke distantie. Men mist enerzijds regelmatig relevante literatuur en

leunt anderzijds teveel op secundair materiaal. Het vermogen om distantie te bewaren neemt af naarmate de drive groter is om een 'boodschap' uit te dragen. In wetenschappelijke publicaties moeten we echter uiterst sober zijn met boodschappen. Ze kunnen eventueel volgen uit de analyse en het materiaal en moeten in alle gevallen ook voor kritische lezers overtuigend zijn.

In combinatie kunnen deze manco's proefschriften opleveren die onder de wetenschappelijke maat zijn.

Besproken dissertaties

Leemker, K. (2002) "Een mens te zijn op aarde in deze wereldtijd" *Een bijdrage van de franciscaanse spiritualiteit aan de oplossing van de hedendaagse milieucrisis*. Katholieke Universiteit Nijmegen. (Theol.)

Kalbheim, B. (2000) *Sinnggebung der Natur und ökologisches Handeln. Eine empirisch theologische Untersuchung zu Motiven umweltschützenden Handelns bei Kirchen- und nichtkirchenmitgliedern*. Katholieke Universiteit Nijmegen. (Theol.)

Verstappen B. (2000) *Ekklesia van leven: een aanzet tot een discussie tussen theologische kosmologie en Bevrijdingstheologie*. Katholieke Universiteit Nijmegen. (Theol.)

Schenderling, J. (1999) *Mens en dier in theologisch perspectief. Een bijdrage aan het debat over de morele status van het dier*. Universiteit Utrecht / Boekencentrum, Zoetermeer. (Theol.)

Tuin, L. van der (1998) *Catechese en diaconie. Een empirisch theologisch onderzoek naar de effecten van milieucatechese op milieubewust handelen*. Katholieke Universiteit Brabant. (Theol.)

Gerstenfeld, M. (1998) *Judaism, Environmentalism and the Environment. Mapping and*

Analysis. The Jerusalem Institute for Israel Studies, Rubin Mass Ltd., Jerusalem (Universiteit Amsterdam). (Theol. / Milieuk.)

Boersema, J.J. (1997) *Thora en Stoa over mens en natuur. Een bijdrage aan het milieudebat over duurzaamheid en kwaliteit*. Rijks Universiteit Groningen / Callenbach, Baarn. (2001: *The Torah and the Stoics on Humankind and Nature*. Brill, Leiden) (Theol. / Milieuk.)

Soest, J-H van (1996) "Welk is het voortreffelijkste schepsel op aarde?" *De interpretatie van een omstreden bijbelse voorstelling in het 19^e en 20^e eeuwse Nederland*. Theologische Universiteit Kampen / Eburon, Delft. (Theol.)

Overige literatuur

Armstrong, E.A. (1973) *Saint Francis: Nature Mystic, The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*. University of California Press, Berkeley.

Cohen, J. (1989) "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It", *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*. Cornell University Press, Ithaca.

Krolzik, U. (1979) Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28 In: G. Altner (ed.) *Ökologische Theologie, Perspektiven zur Orientierung*. Kreuz Verlag, Stuttgart, 149-163.

Jobling, D.K. (1972) "And have Dominion.." *The Interpretation of Old Testament Texts concerning Man's Rule over the Creation (Genesis 1:26,28, 9:1-2, Psalm 8:7-9) from 200 BC to the Time of the Council of Nicea*. Dissertation Union Theological Seminary, New York.

Short, W.J. (1983) *Saints in the World of Nature, The Animal Story as Parable in Medieval Hagiography (900-1200)*. Rome.

White, L. (1967) The Historical Roots of our Ecologic Crisis. *Science*, 155, 1203-1207.

AMERIKAANS EN NEDERLANDS PATRIOTTISME

Bert Musschenga

Misschien zijn wat patriottisme betreft er wel geen grotere tegenstellingen te vinden dan Nederland en Amerika. Amerikanen zijn trots op hun land en laten dat vooral blijken door de alomtegenwoordigheid van de vlag in allerlei formaten en uitmonsteringen – op koffiemokken, T-shirts, frisbees enzovoort – en door de respectvolle manier waarop de vlag wordt benaderd en behandeld. Het Amerikaanse patriottisme is ook heel nadrukkelijk religieus ingekaderd. Amerikanen zijn ongeacht hun ras, etniciteit of cultuur allereerst Amerikanen. Herbert Croly, de oprichter van het linkse weekblad *The New Republic*, schreef in zijn *The Promise of American Life* (1909):

De Amerikanen geloven op een religieuze manier in hun land, zo niet wat intensiteit betreft, dan toch in het bijna absolute en universele gezag ervan (...). Als kinderen krijgen wij het mee van onze ouders, die er impliciet dan wel expliciet over praatten. Elke fase van onze educatie voegt bewijzen toe (...). We mogen dan veel dingen wantrouwen en afkeuren die in naam van ons land zijn gedaan; maar ons land zelf, het democratische systeem, en de veelbelovende toekomst ervan staan boven elke verdenking.

Ik denk dat wat Croly schreef over het Amerika van het begin van de 20^{ste} eeuw ook nog geldt voor het Amerika van nu. Nederlanders daarentegen zijn wars van vaderlandsliefde en vlagvertoon. De tijd van ‘God, Nederland en Oranje’ ligt voor de meeste van ons ver achter ons. Sommigen van ons willen misschien nog wel geloven

in de onverbreekelijke band tussen Nederland en Oranje, maar geloven in een band tussen God en Nederland is taboe. Niet alleen voor agnosten en atheïsten, maar ook voor de meeste gelovige christenen. Moeten wij ons gebrek aan vaderlandsliefde betreuren? Moeten we ons spiegelen aan de Amerikanen? Verwijst ons gebrek aan patriottisme naar afwezigheid van nationale saamhorigheid, de afwezigheid van een gevoel meer te zijn dan een verzameling van mensen die toevallig in dezelfde tijd dezelfde ruimte bevolken? Is met het verdwijnen van het geloof in God ook de mogelijkheid verdwenen te geloven in wat ons in tijd en ruimte overstijgt? Of moeten we blij zijn met het verdwijnen van vaderlandsliefde omdat we in de geschiedenis maar ook in onze tijd al te veel destructieve gevolgen daarvan gezien hebben? Denk aan de buitenlandse agressie van Nazi-Duitsland. Denk aan de ethnocidale neigingen in het nationalisme van de voormalige Joegoslavische deelrepublieken. Ja en nee. Ik pleit voor een seculier patriottisme, een liefde voor Nederland als land dat idealen in eigen land en daarbuiten hoog probeert te houden, voor trots op wie we zijn, wat we bereikt hebben en wat we nog proberen te verwezenlijken. We moeten vaderlandsliefde niet overlaten aan conservatieven die de toekomst door de bril van het verleden bezien. Ik denk dat een dergelijke vaderlandsliefde spoort met de beste tradities van het Amerikaanse patriottisme.

Laat ik eerst proberen een moreel ver-

dedigbare versie van patriottisme te ontwikkelen. De grote Russische schrijver en denker Leo Tolstoj wiens boek *Oorlog en Vrede* blijvend tot de wereldliteratuur behoort, heeft in het opstel 'Patriottisme en Staat' (1900) een eenduidig 'nee' gezegd tegen patriottisme. Hij omschrijft patriottisme als "het gevoel van uitsluitende liefde voor zijn eigen volk en als leer van den moed om met zijn eigen rust, eigendom en leven de zwakken te beschermen tegen den doodslag en het geweld van hun vijanden".¹ Volgens Tolstoj is patriottisme onverbrekkelijk verbonden met oorlog. De wortel van oorlog is het exclusieve verlangen naar het welzijn voor het eigen volk. Dat verlangen is in zijn ogen de kern van patriottisme. Wie in de superioriteit van de eigen natie gelooft en meent dat haar welzijn boven alles moet gaan, is bereid om ten strijde te trekken tegen een ieder die dat welzijn bedreigt of de verhoging daarvan in de weg staat. Volgens Tolstoj is patriottisme dom en immoreel. Dom, omdat het wel moet impliceren dat ieder land zich superieur voelt. Immoreel, omdat het de bereidheid impliceert het eigen welzijn te bevorderen ten koste van dat van andere landen. Dit patriottisme is te vergelijken met de exclusieve liefde van ouders voor hun kinderen die nooit iets fout doen en voor wie alleen het beste goed genoeg is. Het impliceert partijdigheid en uitsluiting. Dit patriottisme is ook te vergelijken met de onvoorwaardelijke loyaliteit die – althans vroeger – van kinderen ten opzichte van hun ouders gevraagd werd omdat zij hen voortgebracht en grootgebracht hadden. Tolstoj is een kosmopoliet die vindt dat nationale staten moeten verdwijnen. Machthebbers die belang hebben bij het voortbestaan van staten, beijveren zich ook voor de instandhouding van patriottisme

Zijn geloof in superioriteit, loyaliteit

en exclusieve aandacht voor het welzijn van het eigen volk essentiële bestanddelen van patriottisme? Als dat zo zou zijn, dan zouden we alle redenen hebben om met Tolstoj het patriottisme met alle kracht af te wijzen. De geschiedenis biedt ons voldoende voorbeelden om het gelijk van Tolstoj te staven. Er zijn maar weinig landen die zich niet in een bepaalde periode van hun geschiedenis aan een dergelijke vorm van patriottisme schuldig hebben gemaakt. Het is een vorm van patriottisme die is gebaseerd op een bloed-en-bodem nationalisme, een nationalisme gevoed door het geloof in de bijzondere band tussen een land en zijn oorspronkelijke bewoners of hen die menen dat het land hen onder uitsluiting van anderen beloofd is.

Ik heb ooit een Amerikaan horen beweren dat Europeanen geneigd zijn het Amerikaanse patriottisme af te keuren omdat ze het door de bril bekijken van het patriottisme zoals ze dat uit de Europese geschiedenis kennen. Ik denk dat deze persoon gelijk heeft. Amerika kent geen bloed-en-bodem ideologie. Het herbergt mensen van allerlei ethniciteiten die zelf of van wie de voorouders naar het land geëmigreerd zijn om religieuze of politieke onderdrukking, of om armoede en uitzichtloosheid te ontvluchten. Amerikanen zien hun land als een land van vrijheid en democratie waarin iedereen gelijke kansen heeft om op zijn eigen wijze gelukkig te worden. Voor mij is de enig verdedigbare vorm van patriottisme liefde voor een land dat in zijn instituties en in zijn binnenlandse en buitenlandse politiek hoge, universele ethische en politieke idealen belichaamt. Ik noem dat ethisch patriottisme, in onderscheid tot nationalistisch patriottisme.

Gezien zijn geschiedenis heeft het Amerikaanse volk de mogelijkheid om patriottisch te zijn in de zin van het ethisch

patriottisme. Maar aan het ethisch patriotisme kleeft een groot en gevaarlijk risico. En dat is dat het uitmondt in een geloof in de eigen morele superioriteit dat als rechtvaardiging gebruikt wordt voor militair-politieke en economische superioriteit. Dat leidt tot het idee dat het terecht is dat Amerika een sterk en rijk land is, dat het verdient. Het is een patriotisme waarbij niet meer de hoge politieke en ethische idealen centraal staan maar het eigen volk dat daarvan de vruchten mag plukken. Beter gezegd: dat deel van het volk dat daarvan de vruchten plukt. Die idealen worden dan misbruikt om eigen, exclusief nationale belangen te rechtvaardigen. De verdediging van democratische idealen verwordt dan tot de verdediging van de belangen van een particuliere democratie. De idealen worden zo van hun universele, kosmopolitische intentie ontdaan en gereduceerd tot nationalistische slogans. Ze worden nationalistisch toegeëigend. De wolf van het nationalistische patriotisme gaat zich hullen in de kleren van het ethische patriotisme.

Linkse kosmopolitische Amerikanen zien in deze ontwikkeling een reden om het patriotisme af te zweren. Het idee dat de waarden van vrijheid volledig en exclusief verwezenlijkt zijn in Amerika maakt Amerikanen blind voor zelfkritiek op de Amerikaanse buitenlandse politiek, maar sluit hun ogen ook voor de reëel bestaande onvolmaaktheden in eigen land. De echte les van 11 september, zegt de Amerikaanse hoogleraar in de journalistiek Robert Jensen, is dat, als we (de Amerikanen dus) willen overleven als een vrij volk, als een fatsoenlijk volk dat oprecht de idealen wil claimen waarvoor we staan, dan moeten we het patriotisme vaarwel zeggen. In plaats van te zeggen dat Amerika de meest grootsse natie ter wereld is, zouden we er beter aan doen te zeggen: "Ik leef in Verenigde

Staten en heb diepe emotionele banden met volk, land en idealen van deze plek. Vanwege deze gevoelens wil ik het positieve voor het voetlicht brengen terwijl ik ondertussen m'n best doe te veranderen wat er verkeerd is."

De formulering die Jensen geeft aan z'n gevoelens voor z'n vaderland is nuchter en bescheiden. Hij drukt precies uit wat ik voor Nederland voel. Tegelijkertijd denk ik dat het te weinig is. Ze inspireert niet. Opnieuw een citaat, nu van de bekende Amerikaanse pragmatistische filosoof Richard Rorty uit *De voltooiing van Amerika* (1998, p. 9):

Nationale trots is voor een volk wat zelfrespect is voor een individu: een noodzakelijke voorwaarde voor zelfverbetering. Te veel nationale trots kan leiden tot oorlogszucht en imperialisme, zoals te veel zelfrespect kan leiden tot arrogantie. Maar net zoals gebrek aan zelfrespect het moeilijk maakt om morele moed te tonen, maakt een gebrek aan nationale trots het onwaarschijnlijk dat er een effectief beleid tot stand komt.²

Rorty laat zich inspireren door het seculiere patriotisme van de vader van het Amerikaanse pragmatisme, de filosoof John Dewey en van de dichter Walt Whitman, bij wie nationale trots en reformistisch linkse sociale politiek hand in hand gingen. Hij verwijt de dominante groep onder de hedendaagse linkse Amerikaanse intellectuelen een afstandelijke houding van spot en walging over de Amerikaanse politiek die ontstaan is tijdens de Vietnamoorlog. In zijn ogen sluiten nationale trots en zelfkritiek elkaar niet uit. Trots vanwege de hoge idealen en wat al bereikt is; kritiek op de onvolmaaktheden in het eigen land en op de fouten in de Amerikaanse politiek. Een trots die niet blind maakt, maar de drijfveer vormt om te gaan werken aan

wat verkeerd is. Een land dat geen geloof in zichzelf meer heeft, mist de kracht om te veranderen.

Ik denk dat patriottisme bij een machtig en succesvol land onvermijdelijk is. Wie in Amerika niet meer doet dan het reëel bestaande patriottisme ontmaskeren als een nationalistisch patriottisme loopt het gevaar door de publieke opinie buiten spel geplaatst te worden. Zeker na 11 september. Het enige alternatief is om zijn of haar landgenoten te herinneren aan de oorspronkelijke ethische kern, aan de universele, kosmopolitische intentie van hun hoge idealen. Het echte Amerikaanse ethisch patriottisme is de overtuiging dat de Verenigde Staten van Amerika model kunnen staan voor een Verenigde Staten van de wereld. Daarbij past het constructief meewerken aan de opbouw van internationale politieke en juridische instituties, voluit en niet voorzover dienstig aan de particuliere belangen van het land, hoe ideaal en democratisch het zich ook mag vinden.

Is mijn pleidooi voor een ethisch patriottisme niet naïef omdat het voorbij ziet aan de neiging tot exclusiviteit die even inherent is aan vaderlandsliefde als aan ouderliefde? Hoort het 'eigen volk eerst' niet wezenlijk bij patriottisme? Ouders die hun eigen kinderen verwaarlozen omdat ze voortdurend bezig zijn met het lot van andere kinderen zijn slechte ouders. Ouders die zich alleen bekommeren om hun eigen kinderen zijn slechte mensen. Ouders die van hun kinderen houden om wie ze zijn en niet omdat ze van hen zijn, kunnen hun ogen niet sluiten voor het lot van andere kinderen. Dat geldt ook voor naties. Naties die oog hebben voor hun burgers als mensen kunnen hun ogen niet sluiten voor die mensen die toevallig buiten hun landsgrenzen wonen.

Nederland is een klein en al eeuwenlang niet meer machtig land. Het mist daarom de natuurlijke voedingsbodem voor patriottisme. Het zal daarom niet snel meer een nationalistische vorm van patriottisme ontwikkelen dat omgebogen moet worden tot ethisch patriottisme om te voorkomen dat er brokken vallen. Maar heeft Nederland dan geen reden om trots op zichzelf te zijn? Nederland staat graag voorop als er vredesmissies onder de vlag van de Verenigde Naties of Europese instellingen georganiseerd moeten worden. Nederland valt op door het hoge percentage van het nationale inkomen dat het aan ontwikkelings-samenwerking geeft. Nederland is – beter: wil – een tolerant land zijn. Nederland zorgt vergelijkenderwijs goed voor zijn zwakkeren en ouderen. Nederland poogt – poogde? – althans een fatsoenlijke multi-culturele samenleving te zijn. Dat zijn allemaal idealen die nu door de spreekbuizen van de stem van het volk als pretenties worden ontmaskerd. Het is goed om de feitelijke situatie voortdurend af te meten aan de idealen. Het is ook goed om bedacht te zijn op onbedoelde neveneffecten van het streven naar bepaalde idealen. Maar laten we in vredesnaam niet wegglijden naar de positie van de nieuwrechtse politiek-realist die dan wel de ogen openen voor wat er mis is in onze samenleving, maar de ogen en de deuren sluiten voor het leed buiten onze grenzen. Laat er kritiek zijn op de geslotenheid en de zelfgenoegzaamheid van 'de linkse kerk'; laat dat niet leiden tot verlies aan geloof in de politieke en ethische idealen van christendom, de Verlichting en de Franse Revolutie waarvoor de vaders van de linkse kerk – maar niet alleen zij – stonden. Wij Nederlanders hebben alle reden om trots op ons land te zijn. We moeten ons die idealen niet door nieuw-rechts laten afnemen. Nieuw-rechts

heeft geen idealen. Het gedachtegoed van 'eigen volk eerst' heeft met patriottisme, met het willen behouden van zaken die onze nationale trots uitmaken, heel weinig te maken.

Patriottisme verbindt en verenigt. Een religieus ingekaderd patriottisme verbindt en verenigt dubbel. Het Amerikaanse patriottisme is religieus ingekaderd. In 'American Society in the Age of Terrorism', een onderzoeksrapport in september van dit jaar uitgebracht door Amitai Etzioni vanuit 'The Communitarian Network'³ lezen we dat Amerikanen na 9/11 een hoger niveau van patriottisme laten zien dan daarvoor. Meer dan de helft van de Amerikanen identificeert zich allereerst met 'my fellow Americans', 30% met 'the people who live around me, 14% met 'the people who share my faith', en 5% met 'the people who share my political ideas'. "One nation, under attack, indivisible." Dat is Etzioni's conclusie. Ook zijn de Amerikanen na 9/11 spiritueler en godsdienstiger geworden, hoewel dat niet tot uitdrukking komt in toename van kerkbezoek. Of er een correlatie is tussen toename van patriottis-

me en toename van religiositeit, weet ik niet. Moeten we jaloers zijn op de Amerikanen bij wie de vlag nog tegen de achtergrond van een hemels baldakijn staat? Misschien kan godsdienst sociale cohesie versterken. Misschien is er geen betere sociale lijm dan de twee-componentenlijm van vaderlandsliefde en 'civil religion'. Als we God hier ter sprake willen brengen, dan in verband met de hoge ethische en politieke idealen waaraan ons land zich moet oriënteren. Als God ergens staat, dan aan de kant van recht, gerechtigheid en mensenrechten. Niet aan de kant van een partij of land. 'God bless America' is een vloek, en vloeken mag niet.

Noten

1. Leo N. Tolstoj, *Patriottisme en Staat*. Pierogówa, 10 mei 1900. Uit het Russisch vertaald door Z.S. (Zonder plaats en uitgever).
2. Richard Rorty, *De voltooiing van Amerika*, Amsterdam (Boom) 1998, p. 9.
3. http://www.gwu.edu/~ccps/pop_AmericanSociety.html

Iedere tijd kent zijn eigen vormen van maatschappelijke onvrede en onbehagen. In de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw was er onvrede en onbehagen over versterkte machtsverhoudingen, gebrek aan democratie en inspraak, paternalisme, moralisme, ongelijke behandeling van de seksen, scheve inkomensverdeling etc. Alhoewel die onvrede en dat onbehagen gevoeld werden door ethische idealen van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid – voluit normatieve noties – werd er toen niet geroepen om 'meer aandacht voor normen en waarden'. De maatschappelijke onvrede en het maatschappelijk onbehagen van vandaag leidt allerwegen wèl tot een roep om aandacht voor, en herstel van normen en waarden. In het hedendaagse spraakgebruik verwijzen 'normen en waarden' blijkbaar *niet* naar de grote idealen van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid, eerder naar een *inperking* daarvan. De gedachte daarbij is dat vrijheid tot bandeloosheid heeft geleid en dat tolerantie – nauw met het vrijheidsideaal verbonden – 'te ver is doorgeschooten'. Ongelijkheid en onrechtvaardigheid zijn geen hot items meer.

De roep om 'normen en waarden' heeft duidelijk een (re)moraliserende en (re)paternaliserende intentie. Richten de genoemde idealen zich vooral op de politiek en op maatschappelijke instituties, de roep om normen en waarden richt zich tot de burgers en de civil society.

Nu is 'normen en waarden' een containerbegrip. De beste manier om op het spoor te komen van de normen en waarden die men op het oog heeft, is de maatschappelijke onvrede en het maatschappelijk on-

behagen nader te analyseren van waaruit de roep om 'normen en waarden' voortkomt. Allereerst betreft die de toename van agressie en geweld, tegenover mensen maar ook tegenover publieke goederen: 'zinloos' geweld, agressie in het verkeer, gewelddadiger worden van misdrijven. Vervolgens de wijze waarop mensen zich manifesteren in, en gebruik maken van publieke ruimtes: hondenpoep, straatvuil, benen op de bank in de bus en trein etc. Tenslotte het gebrek aan fatsoen en wellevendheid in de bejegening van anderen: dringen bij het openbaar vervoer, niet opstaan voor ouderen, niet groeten van chauffeurs, eisen om snel geholpen te worden in winkels, ziekenhuizen etc. In sommige van de genoemde gevallen gaat het niet om het ontbreken van normen en waarden, maar om het feit dat sommige mensen daar blijkbaar lak aan hebben, en daarmee te gemakkelijk weg komen. Denk aan agressie en gebruik van geweld. In andere gevallen is er sprake van een menigeling van onduidelijkheid over wat de normen en waarden zijn, en lak hebben aan normen en waarden.

Onbehagen en onvrede komt ook voor onder VU-mensen – studenten, docenten en andere medewerkers. Onvrede en onbehagen over wat er in de maatschappij gebeurt, maar ook over wat er gebeurt in deze specifieke sector van de samenleving – de eigen universiteit. Veel VU-mensen zijn niet alleen als burger betrokken bij wat er gaande is, maar denken ook vanuit hun professie – hun academische discipline – na over de oorzaken van de maatschappelijk problemen die de onvrede en

het onbehagen oproepen en over mogelijkheden om daaraan iets te doen.

In het speciale nummer van *In de Marge* 'Het VU-debat over normen en waarden' geven VU-mensen als betrokken burgers en vanuit hun discipline hun visie op de roep om 'normen en waarden', op de achterliggende problemen en op de (on)mogelijkheid om die problemen aan te pakken. Een deel van de bijdragen heeft het karakter van een column. De columns gaan over gebeurtenissen binnen of buiten de VU die de auteurs zelf meegemaakt hebben en die bij hen onvrede of onbehagen hebben doen ontstaan. Dat kan ook onbehagen zijn over de manier waarop bepaalde mensen hún

onvrede en onbehagen naar voren brengen en over de maatregelen die zij bepleiten. Een ander deel van de bijdragen heeft een meer academisch karakter. De columns zullen in een kader of anderszins gemarkeerd tussen de analytische bijdragen afgedrukt worden.

*De redactie is nog op zoek naar potentiële scribenten, met name voor de genoemde columns. We nodigen studenten en medewerkers van harte uit om een column in te sturen. Alle columns zullen op de website worden gepubliceerd. De schrijvers van teksten die worden geselecteerd voor de special van *In de Marge* worden beloond met een boekenbon van 50 euro.*

HET SPECIALE NUMMER ZAL
GEPRESENTEERD WORDEN OP
DE EERSTE VAN EEN SERIE
VAN DRIE LUNCH-
BIJEENKOMSTEN EIND
MAART/BEGIN APRIL 2003,
GEORGANISEERD DOOR HET
BEZINNINGSCENTRUM EN
VU-PODIUM, DIE OVER DE
THEMATIEK VAN 'NORMEN EN
WAARDEN' ZAL GAAN.
