

Van de redactie

Wat gebeurt er met wet, recht en regel wanneer in het huidige denken over veiligheid niet zozeer gedacht wordt aan opsporing van criminaliteit, maar aan voorkoming ervan – denk aan terrorismebestrijding? Die vraag bespreekt filosoof en criminoloog *Marc Schuilenburg* (VU). En passant geeft hij een interpretatie van de film ‘Minority Report’ en weet hij het denken van de filosoof Giorgio Agamben te verduidelijken.

Zijn kerken gedoemd te verdwijnen? Is (kerkelijke) religie geen factor meer in de samenleving? Het lijkt er op. Godsdienstsocioloog *Marten van der Meulen* betwijfelt echter of op deze vragen een bevestigend antwoord gegeven moet worden. Hij doet dat naar aanleiding van zijn onderzoek naar de rol van nieuwe kerken in een Vinex-locatie, een onderzoek waarop hij in mei van dit jaar aan de VU promoveerde.

Op 23 juni 2006 ging André Droogers met emeritaat. Tot die tijd was hij hoogleraar culturele antropologie aan de Vrije Universiteit. Ter gelegenheid van zijn afscheid organiseerden het Blaise Pascal Instituut en de afdeling Sociale en Culturele Antropologie van de Faculteit Sociale Wetenschappen van de VU het afscheidssymposium: ‘Strangers in the Sanctuary: Religie en haar onderzoekers’. Op dat symposium werd een vraag opgeworpen waarover antropologen die zich met religie bezig houden wel vaak nadenken, maar waarover opvallend weinig geschreven is: wat doet de religie die een wetenschapper onderzoekt eigenlijk met de onderzoeker zelf, met diens denken of geloven? Op het symposium probeerden drie antropologen een antwoord op die vraag te geven. Dat deden ze door in te gaan op een dimensie van die vraag die geformuleerd was in de vorm van een stelling. Hun teksten, met de stellingen, vindt u in dit nummer. Het betreft *Jojada Verrips*, hoogleraar culturele antropologie aan de Universiteit van Amsterdam, *Birgit Meyer*, ook hoogleraar antropologie, maar dan aan de Vrije Universiteit, en *Marjo de Theije*, universitair docent aan dezelfde universiteit.

Reformatorische wijsbegeerte is een wijsbegeerte die geleid wordt door een bijbelse inspiratie. *Evert H. van Olst*, emeritus hoogleraar wijsgerige antropologie aan de VU, geeft inzicht in de geschiedenis van de reformatorische wijsbegeerte en gaat aan de hand van een recente publicatie na op welke wijze en in welke mate die bijbelse inspiratie tot uitdrukking komt.

De codes van de openbare ruimte

Marc Schuilenburg

In de sciencefictionfilm *Minority Report* van regisseur Steven Spielberg stuiten we op een bijzondere vorm van rechtshandhaving. De film speelt zich af in het Washington D.C. van 2054. Sinds zes jaar vinden daar geen moorden meer plaats. De sleutel tot dit opvallende succes zijn drie paranormale ‘pre-cogs’ die in hun dromen bepaalde moorden zien gebeuren. Hun voorspellingen worden concreet door twee glimmende houten balletjes waarop de naam van het toekomstige slachtoffer en die van de dader zijn gegraveerd. Op het moment dat de balletjes te voorschijn komen, treedt een bijzondere procedure in werking die uit verschillende nauwkeurig omschreven protocollen bestaat. Het belangrijkste protocol houdt in dat het hoofd van de Pre-Crime Unit de naam van het slachtoffer en de dader moet voorlezen aan twee onafhankelijke getuigen, de arts Katherine Hames en Chief Justice Frank Pollard. Terwijl de gehele procedure op film wordt vastgelegd, controleren Hames en Pollard of de voorgelezen namen dezelfde zijn als die op de twee ballen zijn gekerfd. Verlenen ze hun goedkeuring, dan vertrekken de agenten van de Pre-Crime Unit onmiddellijk naar de plaats van het delict om de moord te voorkomen en de potentiële dader te arresteren.

Waar draait de rechtshandhaving in *Minority Report* nu om? Zonder problemen kunnen we stellen dat niet wordt gekeken naar het verwerkelijkte gedrag van de dader. De mogelijkheid dat bepaald gedrag zich dreigt te realiseren, is voldoende voor de politie om handhavend op te treden. Daarmee ligt aan de preventieve criminaliteitsaanpak van de Pre-Crime Unit een algemene veronderstelling met betrekking tot het gedrag ten grondslag. De potentiële dader heeft geen andere keuze dan het delict te plegen. Zijn gedrag is als het ware opgesloten in het leven dat hij tot op dat moment heeft geleid. De veiligheidsproblematiek in Washington D.C. baseert zich aldus op een gedragsopvatting die tot op zekere hoogte een uitdrukking is van een mechanistische en lineaire opvatting van het handelen. Niet alleen wordt daarin het gedrag opgevat als een onontkoombare realisering van een bepaalde mogelijkheid, in dat mogelijke is bovendien alles reeds vooraf gegeven. Het werkelijke, hier opgevat als een handeling die een inbreuk maakt op de orde en veiligheid in de openbare ruimte, staat dus niet op zichzelf. Het is in zijn uiteindelijke vorm al bepaald omdat het ligt opgesloten in het leven en de typische gedragskenmerken van de burgers van de hoofdstad van de Verenigde Staten.

In welk opzicht is dit thema relevant voor een analyse van de huidige criminaliteitsbestrijding? We hoeven dan slechts te verwijzen naar het rapport *Spelverdeler in de opsporing* uit 2004 waarin de Nederlandse politie de film *Minority Report* gebruikt om te pleiten voor de ‘oneindige mogelijkheden van technologie’. De politie stelt dat het identificeren van personen met behulp van nieuwe technologieën of technisch bewijs,

superieur is aan verklaringen van getuigen of verdachten. De fysieke observatie van het gedrag van individuen en groepen in de openbare ruimte moet volgens de politie daarom structureel worden aangevuld met videosystemen, voorzien van gezichts- en stemherkennings technieken, die – ver voordat het delict is gepleegd – personen identificeren als potentiële daders. Door middel van deze nieuwe bewakingstechnieken kunnen verstoringen van de orde preventief worden aangepakt en tegelijkertijd worden voorkomen. Op basis van de verkregen informatie kan de politie bovendien individuen of groepen preventief uit de openbare ruimte van de stad verwijderen. In termen van de politie: ‘Gesignaleerde personen worden “geneutraliseerd”.’

De politiek van het leven

Hoewel de film *Minority Report* zich in 2054 afspeelt, komt de geschetste methode van criminaliteitsbestrijding dichterbij de buurt van onze werkelijkheid dan we aanvankelijk dachten. Ze sluit nauw aan bij een criminaliteitshandhaving die niet meer is gericht op het opsporen van criminaliteit, maar op het voorkomen van de verstoring van de openbare orde en het tegenhouden van veiligheidsrisico's. Het is tegen deze achtergrond dat verschillende dilemma's op de voorgrond treden. Kan een persoon worden uitgesloten van de openbare ruimte van de *polis* voor een daad die hij (nog) niet heeft gepleegd? Hoe voorkomt de politie dat de videosystemen onjuiste voorspellingen doen? Om hier een antwoord op te geven, moeten we nader kijken naar de thematiek van de film. De kern van de film ligt in de nauwe relatie tussen politiek en leven. Om dit punt te begrijpen, kunnen we het werk van de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben tot ons nemen. Hoe duidt Agamben de verhouding tussen politiek en leven?

Agambens geschiedenis van het heden vertrekt vanuit het onderscheid dat de Grieken maakten tussen een gekwalificeerd of cultureel leven (*bios*) en een natuurlijk leven (*zoè*). Met *bios* wordt de specifieke levensvorm of levenswijze van een individu of groep bedoeld. De Griekse wijsgeer Aristoteles onderscheidde drie wijzen van leven (*bios*) die mensen in volledige vrijheid – in onafhankelijkheid van de zorgen om het dagelijks bestaan en de daaruit voortvloeiende verplichtingen – konden kiezen. In de eerste plaats gaat het om het epicuristische leven van de zintuiglijke geneugten, dat wil zeggen de levenskunst die geniet van het schone (*bios apolaustikos*). In de tweede plaats spreekt Aristoteles over het leven van de filosoof dat in het teken staat van de contemplatie over de eeuwige dingen (*bios theoretikos*). In de derde plaats handelt het om het leven dat gewijd is aan de politieke zaken van de *polis* (*bios politikos*). Tegenover deze specifieke levenswijzen of -vormen van een individu of groep staat het eenvoudige of natuurlijke leven (*zoè*). Dit leven houdt niets meer in dan het puur in-leven-zijn. Agamben spreekt hier van 'het naakte leven' dat alle levende wezens kenmerkt.

Het naakte leven correspondeert met de figuur van de *homo sacer* (de heilige mens) die, zoals we straks zullen zien, in de vorm van uitsluiting in onze rechtsorde is opgenomen. In Agambens onderscheid tussen een volwaardige burger en de *homo sacer* beschikt de laatste, hoewel hij of zij een levend wezen is, niet over fundamentele en

aangeboren rechten en vrijheden. Hij leidt een rechteloos leven. Dit is volgens Agamben de positie van de gevangenen Taliban in Guantanamo Bay en de illegale immigranten in de grote steden. Beide groepen kunnen geen enkel beroep doen op de rechtsregels van een nationale staat. Met krachtige bewoordingen stelt hij in *State of Exception* (2005) de juridische positie van de Joden in de concentratiekampen op één lijn met die van de ‘detainees’ van Guantanamo. Omdat ze buiten iedere wet of regel zijn gesteld, kan iedereen hen als het ware straffeloos doden. Zonder vorm van proces en zonder aanklacht houden de Amerikanen de strijders van Al Qa’ida in Guantanamo gevangen. Zij vallen niet onder de Geneefse Conventie over de bescherming en behandeling van krijgsgevangenen. De regering van de Verenigde Staten stelt dat Al Qa’ida geen staat, en dus geen partij is van de Conventie. De gevangenen hebben de status van ‘vijandelijke strijders’, een categorie die in het internationale recht niet voorkomt.

Volgen we de analyse van Agamben, dan is de beslissende factor van de moderne tijd dat het onderscheid tussen een gekwalificeerd leven en een naakt leven is verdwenen. Het naakte leven is de dominante vorm van het leven van de mens geworden. De politiek die dit leven in de greep houdt, noemt Agamben, met een term van Michel Foucault, biopolitiek. De intrede van het naakte leven in de sfeer van de staatsmacht en de publieke ruimte van de *polis* leidt tot de politisering van het naakte leven. Begrijpen we in die termen een criminaliteitshandhaving die gericht is op het tegenhouden van verstoringen van de openbare orde, dan kunnen we aan de hand van de beschreven werking van bewakingstechnieken vragen hoe die technieken een gedetailleerde controle uitoefenen op de personen die zich in de openbare ruimte ophouden. Anders gezegd, wat is de relatie tussen politiek en leven, als het laatste iets is dat vorm krijgt in de interactie met agressiedetectoren en herkenningssystemen, die tot doel hebben iedere handeling van een persoon te voorkomen die een bedreiging kan vormen voor de veiligheid in de openbare ruimte van de *polis*?

Een gecontroleerde vrijheid

Agamben verbindt de relatie tussen politiek en leven met een uitzonderingstoestand. In *State of Exception* schrijft Agamben dat de structuur van de uitzondering geheel samen valt met de westerse politiek. De uitzonderingstoestand is regel geworden. Sinds de Eerste Wereldoorlog, via het fascisme en het nationaal-socialisme, is ze volgens hem bijna zonder onderbreking blijven functioneren. In een uitzonderingstoestand wordt het leven dan ontdaan van zijn specifieke vorm of kwaliteit. Het leven van de mens wordt gereduceerd tot een leven dat niet waard is geleefd te worden. De gevolgen worden concreet als we opnieuw kijken naar de rechtspositie van de gevangenen in Guantanamo Bay en het lot van uitgeprocedeerde vluchtelingen. Letterlijk bevinden deze groepen zich buiten de normale rechtsorde, in een toestand van volstreekte rechteloosheid, waarbij ze zijn overgeleverd aan de macht van de gezagsdragers waarmee ze op bewaakte en onbewaakte momenten in aanraking komen: politie, gevangenisbewaarders, privaat beveiligingspersoneel, burgerwachten, etc. Dit betekent niet dat de *homo*

sacer – de persoon tegenover wie mensen zich als soeverein gedragen – losstaat van iedere rechtsregel. De uitzondering wordt door de opheffing van de rechtsnorm in het leven geroepen. Daarom is de uitzonderingstoestand, en dat is wezenlijk voor het filosofische traject van Agamben, niet de chaos die aan de rechtsorde voorafgaat. In zijn boek *Homo sacer* stelt hij dat de uitzonderingstoestand de situatie is die uit de opheffing van de orde voortvloeit.

Wat is de politiek van de uitzonderingstoestand? We kunnen dit aan de hand van *Minority Report* nader concretiseren. De relatie tussen politiek en leven krijgt in die film inhoud door een rechtshandhaving die tot doel heeft een absolute veiligheid te creëren. Belangrijke rechtsbeginselen zoals het recht voor onschuldig te worden gehouden tot het tegendeel is bewezen, zijn dan niet van toepassing. Alle mogelijke middelen worden ingezet om iedere vorm van criminaliteit tegen te houden. Het is de verdienste van David Garland dat hij in *The Culture of Control* (2001) laat zien dat deze nieuwe veiligheidscultuur een abrupte en duidelijke breuk vormt met wat in de criminologie ‘*penal welfarism*’ wordt genoemd. Het penal welfarism heeft zijn wortels aan het einde van de negentiende eeuw en beleeft zijn hoogtepunt rond de jaren 1950 en 1960. De leidende gedachte daarin is dat het strafrecht de burger moet beschermen tegen de ongebreidelde macht van de overheid. Vanaf de jaren zeventig verandert het strafrechtelijke klimaat radicaal van karakter en inhoud. Hoewel het penal welfarism een kleine honderd jaar naar relatieve tevredenheid functioneert, dient dan het strafrecht de burger niet meer te beschermen tegen de macht van de overheid, maar is het gericht op het voorkomen van misdaad en het verminderen van angst voor criminaliteit. Niet meer de delinquent of het criminele karakter van de dader, maar de genoegdoening aan het slachtoffer en de samenleving vormen het belangrijkste uitgangspunt.

Het nieuwe veiligheidsdenken

Wat nu over ons heen hangt, is een aura aan veiligheid die door informationele technologieën ten uitvoer wordt gebracht. Sinds het begin van de jaren negentig worden op grote schaal detectie en patroonherkenningscamera’s in de openbare ruimte geplaatst. Niet alleen monitoren deze media het gedrag van individuen en groepen, ze worden tevens gebruikt om het gedrag van die personen tot op grote hoogte te ‘besturen’. In Londen is het metronet met een netwerk van duizenden camera’s bedekt. Met het programma Mandrake worden gezichten aan databanken met foto’s van recidivisten gekoppeld waardoor binnen zestig seconden 15 miljoen mensen kunnen worden vergeleken. In Rotterdam wordt de afstand van het Stadhuis tot het Centraal Station bestreken door een netwerk van camera’s. In geavanceerde vormen waarschuwen deze systemen private of publieke veiligheidsinstanties op het moment dat bepaalde gezichten worden herkend of wanneer gezichtsuitdrukkingen erop wijzen dat agressief gedrag op komst lijkt te zijn. Cruciaal voor het functioneren van deze media is de herkenning van gezichtsuitdrukkingen, en in dit geval het verbinden van toekomstige handelingen aan deze expressies op basis van uitgebreide risicoprofielen.

Hoe dit werkt, zien we terug in *Minority Report*. Nadat de namen van de dader en het slachtoffer zijn voorgelezen, moet hoofdpersoon John Anderton de losse beelden die door de hersenen van de 'pre-cogs' aan de computer worden doorgestuurd, combineren om de plaats van het delict op te sporen. Om uit de beschikbare informatie bepaalde handelingen af te leiden, is de koppeling van databestanden nodig. In de huidige cultuur van controle worden dan ook in toenemende mate gegevens uitgewisseld tussen allerlei organisaties en instellingen als belastingdiensten, politie, sociale diensten, supermarkten en ziekenhuizen om ons leven in kaart te brengen. Tot op grote hoogte wordt de samenhang tussen mensen beheerst en beheerd door deze informatiestromen. De uitwisseling van informatie over ons leven maakt immers deel uit van een 'strategie van responsabilisering'. Het voorkomen van criminaliteit is daarin niet alleen een taak van de overheid of de politie. De criminaliteitsbestrijding is gedecentraliseerd. Ze is verworpen tot een brede en gedeelde maatschappelijke verantwoordelijkheid waarin ook andere actoren een rol van betekenis spelen. Met slogans als 'partnerschap', 'publiek-private samenwerking' en 'actief burgerschap' wordt die eigen verantwoordelijkheid nader geconcretiseerd.

De modepolitie

Het resultaat van een cultuur van controle, die niet alleen wordt gekenmerkt door de inzet van nieuwe technieken als videosurveillance, maar ook door strengere straffen ('*three strikes, you're out*') en een uitbreiding van het gevangeniscomplex, kunnen we eenvoudig samenvatten. Voortdurend lijkt het alsof er iets gebeurt, maar in werkelijkheid gebeurt er helemaal niets. Met een knipoog naar *De spektakelmaatschappij* (2001) van Guy Debord kan worden gesteld: 'Wat verschijnt is *veilig*, wat *veilig* is verschijnt.' Is de controle op het naakte leven daarmee finaal geworden? In een antwoord op de vraag in hoeverre ons handelen wordt bepaald door allerlei machtswerkingen, stelt Foucault dat macht niet zonder verzet kan worden gedacht. Ze zijn co-existent ten opzichte van elkaar. Macht roept verzet op. Zijn er geen machtsverhoudingen, dan zijn er ook geen relaties van verzet. Macht is dan niet overal. Ze is geneutraliseerd, dat wil zeggen ze houdt op te bestaan. Misschien moeten we ook zo het fenomeen identiteitsdiefstal begrijpen. Identiteitsdiefstal is één van de snelst groeiende vormen van criminaliteit die in de Verenigde Staten jaarlijks rond de 700.000 slachtoffers eist. Wijst dit niet erop dat het in kaart brengen van het naakte leven van burgers door het combineren van oneindige informatiestromen zijn eigen verzet aan het creëren is?

In ieder geval waarschuwen veel wetenschappers voor te positieve verwachtingen van de resultaten van de nieuwste bewakingstechnieken, waar ook de Nederlandse politie voor pleit. Afgezien dat er meer analysecapaciteit nodig is om alle informatie te beoordelen, blijft de technische haalbaarheid van automatische gezichtsherkenning en de detectie van potentieel gewelddadig gedrag nog op problemen stuiten. Hoewel specifieke kenmerken zoals de afstand tussen de ogen, tussen oor en oog, en tussen ogen en mondhoeken zijn te gebruiken voor gezichtsherkenning, zal door de vele

variëaties van onze gezichtsuitdrukkingen en lichaamshoudingen de onmiddellijke relatie tussen mogelijk en werkelijk gedrag nooit optimaal kunnen worden gelegd. Bovendien is er te weinig onderzoek verricht om te concluderen dat het uitgeoefende geweld afneemt door de invoering van camerabewaking of videosurveillance.

Maar dat alles weerspreekt niet dat de technologische media in de openbare ruimte al daadwerkelijke effecten hebben. De verklaring hiervoor ligt in het normatieve karakter van de bewaking door automatische detectie en patroonherkenningscamera's. Ze creëren een nieuwe omgeving die een eigen logica of normaliteit heeft. De uitspraak 'The medium is the message' van Marshall McLuhan maakt dat duidelijk. Uit een oegenschijnlijke onbeduidende rechtszaak komen de gevolgen glashelder naar voren. Videosurveillance creëert een omgeving waarin het dragen van zonnebrillen, honkbalcaps en hoofddoeken in gemonitorde domeinen of locaties wordt verboden. Hier liggen geen wetten of rechtsregels aan ten grondslag. Het zijn zelfs geen modieuze argumenten die deze verplichte kledingvoorschriften met zich meebrengen. De reden is eenvoudig. Automatische detectiesystemen zoals Computerised Face Recognition werken niet als onze gezichten bedekt zijn. Daarom verbood een Engelse rechter in het kader van de *Anti Social Behaviour Order* een bekende autodief in het noordoosten van Engeland nog langer een wollen muts, honkbalpet of capuchon te dragen. De rechter wilde zo voorkomen dat de man zijn gezicht afschermd voor de bewakingscamera's in de openbare ruimte.

It's the protocol, stupid!

Het belang van het *Homo sacer*-project van Agamben ligt in het perspectief dat het biedt om de belangrijkste juridische transformaties die zich voordoen in de openbare ruimte te analyseren. Zo beschouwd is de uitzonderingstoestand geen strikt juridische categorie meer, in de grondwettelijke betekenis van een 'staat van beleg', maar valt ze samen met de bewapening van de openbare ruimte door technologieën als agressie-detectoren en gezichtsherkenningssystemen. We kunnen de bepaling van de uitzonderingstoestand – de zone waarin de regel niet van toepassing is – namelijk betrekken op de werking van protocollen in de openbare ruimte. Protocollen zijn geen nieuw verschijnsel. Ze hebben een lange geschiedenis in de instituten die diep zijn geworteld in onze samenleving: het leger, diplomatie, ziekenhuizen, scholen, etc. Daarin zijn protocollen van kracht die voorschrijven waar het handelen aan moet voldoen. Het zijn strikte codes die binnen die instituten voorschrijven hoe te handelen.

De werking van protocollen blijft niet beperkt tot de ingekapselde binnenruimten van ziekenhuizen en scholen. Ook in de virtuele ruimte neemt het aantal protocollen drastisch toe. Het internet is daarvan een treffend voorbeeld. Onzichtbare standaards accommoderen de relaties tussen de verschillende personen die op het web actief zijn. Zonder technische protocollen als TCP/IP (Transmission Control Protocol) en HTML werkt het internet niet als een globaal netwerk van informatiedeling en communicatie. Dit weerspreekt niet dat de gebruikers van het internet deze protocollen kunnen nege-

ren. Vanuit de permanente relatie tussen macht en verzet blijft dat mogelijk. Maar het niet volgen van de technische protocollen van het World Wide Web betekent dat er niet meer wordt gemaïld of gesurft. Anders gezegd, dat we offline zijn. In dat opzicht definiëren protocollen niet alleen de grenzen van nieuwe vormen van technologische media. Ze produceren bovendien een sociale realiteit.

Welke rol spelen protocollen in *Minority Report*? Niet alleen moet agent John Anderton de namen van het slachtoffer en de dader voorlezen aan Hames en Pollard. Bij het combineren van de digitale beelden van de voorspellende dromen van de ‘precogs’ is hij verplicht iedere tussencombinatie mondeling te registreren tegenover een computer. We kunnen de werking van protocollen een draai geven door te verwijzen naar de strikte gedragscodes die gelden in de openbare ruimte van de *polis*. Prachtige voorbeelden daarvan treffen we aan in Chicago en Rotterdam. In de openbare ruimte van Chicago is het bij voorbeeld verboden doelloos rondjes te lopen of te lang rond te hangen bij een publiek gebouw. In Rotterdam is de Rotterdam-code van kracht. Daarin is vastgelegd dat op straat verplicht Nederlands moet worden gesproken. Deze voorbeelden wijzen op een belangrijke gedaantewisseling van het leven in de *polis*. We kunnen stellen dat burgercodes of protocollen bepalen of iets moet worden ingesloten of buitengesloten. Filosofisch gesteld: het protocol vormt de relatie tussen politiek en leven. Het drukt daarmee een andere positionering van de verhouding tussen leven en politiek uit. Op een vergelijkbare wijze als het internet zal de Rotterdam-code namelijk de informatiearchitectuur van het netwerk van bewakingscamera’s gaan besturen. Nu al worden in Chicago camera’s gebruikt om de interne codes van de openbare ruimte te handhaven. Een feilloos bewakingssysteem alarmeert de politie als een persoon te lang voor een overheidsgebouw staat. Op die manier versterken de werking van protocollen en cameratoezicht elkaar sluipenderwijs. We moeten daarom op hun structurele overeenkomst letten. Beide termen – de eerste is een sociale, de tweede een technologische – vullen elkaar immers naadloos aan. Leiden beide machtswerkingen dan tot een uniek systeem dat op vrijwillige basis de zelfregulering tot stand brengt van het leven in de openbare ruimte?

De rechtsstatelijkheid voorbij

De eenentwintigste eeuw wordt de eeuw van protocollen. Een protocol is niet waardevrij of neutraal. Het is nauw verbonden met een sociale controle van het leven. Door universaliteit en homogeniteit te eisen van de individuen en groepen die zich in de openbare ruimte ophouden, oefenen protocollen een gedetailleerde controle op het leven uit. De effecten van het gebruik van protocollen zijn daarom veel ingrijpender dan we ons realiseren. Eén van de grote vernieuwingen die deze machtstechniek meebrengt, is dat ze het leven tot op het kleinste onderdeel bestuurt. Vanuit het perspectief van de criminaliteitshandhaving en de inzet van videosystemen in de openbare ruimte vervangen ze de wet en regel als normerend instrument. Door een omgekeerde beweging wordt de relatie tussen politiek en leven dan gesloten. Het niet

accepteren van een protocol heeft de uitsluiting van de openbare ruimte tot gevolg. Spreekt Agamben over een uitzonderingstoestand, dan moeten we dus met hem meegaan op voorwaarde dat we de term uitzonderingstoestand heel precies gebruiken: als term voor de politisering van het leven in de openbare ruimte die zich voltrekt langs de samenvallende lijnen van protocollen en videosurveillance.

Vanuit dit perspectief wordt de controle over het leven in de openbare ruimte van de *polis* steeds meer wordt uitgeoefend zonder een duidelijk aangegeven taak of limiet. Net als de wet en de regel normaliseren protocollen. Alleen staat een protocol los van de wetgevende macht. De grootste kracht van een protocol is zijn soevereine structuur. Een jaar nadat in de regio Rotterdam-Rijnmond het politiekorps een protocol had ingevoerd om geweld tegen politieagenten streng aan te pakken, werden meer dan honderd geweldsdelicten tegen agenten met succes voor de rechter gebracht. Is het protocol daarmee de plaats van de soevereiniteit in onze moderne maatschappij? In ieder geval hoeft men niet veel van het recht te begrijpen om in de transformatie, die van algemeen afdwingbare juridische wetten en regels naar de protocollen van de openbare ruimte, een tweede belangrijke overgang te zien. Een criminaliteitshandhaving die niet de opsporing, maar het tegenhouden van criminaliteit tot hoogste doel heeft en daarbij steeds verder steunt op digitale technologieën, leidt tot een juridisch schemergebied. Er ontstaat een rechtsvrije ruimte, een zone van onbestemdheid, waarin feit en recht zich niet onderscheiden, maar waarover toch beslist moet worden. In die ruimte verschuift de beslissingsbevoegdheid van de rechtsprekende macht naar de uitvoerende autoriteiten. Politie en private bewakingsdiensten nemen de plaats van de rechterlijke macht in.

Immers, door individuen of groepen van bepaalde gebieden uit te sluiten op grond van hun nog te verwerkelijken gedrag of de overtreding van protocollen, bepaalt de uitvoerende macht wie de *homines sacri* van onze samenleving zijn. De beschreven werkingen van de nieuwe bewakingstechnieken waarmee het veiligheidsbeleid ten uitvoer wordt gebracht, brengen zo met zich mee dat de grens tussen in- en uitsluiting in ieder levend wezen virtueel is opgenomen. Aldus wordt de soevereine beslissing van de uitvoerende autoriteiten over het leven ontdaan van de inhoud van belangrijke strafrechtelijke uitgangspunten, zoals het 'ne-bis-in-idem'-beginsel – het principe dat iemand niet tweemaal voor hetzelfde strafbare feit kan worden bestraft – en de redelijke verdenking van schuld. Die fundamentele rechtsbeginselen verworden tot een lege vorm. Er treedt een toestand in waarin het wettelijk regime niet van toepassing is en ook een rechterlijke controle op de genomen beslissingen van dezelfde uitvoerende autoriteiten ontbreekt.

Minderheidsrapporten

We moeten twee nieuwe principes afleiden van Agambens stelling dat de uitzonderingstoestand de opheffing van de wettelijke orde is. Die hangen nauw samen met wat Mike Davis in *Ecology of Fear* (1999) 'de militarisering van de stedelijke ruimte' noemt: de bewapening van de openbare ruimte met technologieën die het gedrag van de

bezoekers monitoren. Het eerste principe houdt in dat een uitzonderingstoestand in nauwe relatie staat met bewakingstechnieken die individuen en groepen identificeren als potentiële daders. Het tweede principe luidt dat het naakte leven genormaliseerd wordt door de specifieke protocollen van de openbare ruimte. Op het punt waarop die twee principes samenkomen, installeert zich in de openbare ruimte van de *polis* de structuur van een uitzonderingstoestand.

In plaats van deze principes onmiddellijk af te wijzen, moeten we er een uitdaging in zien hoe uit de impasse van de uitzonderingstoestand te geraken. Laten we nog een keer terugkeren naar *Minority Report*. Het systeem van de drie paranormale media werkt feilloos totdat agent John Anderton zelf door de ‘pre-cogs’ als de potentiële moordenaar wordt aangewezen. Als hij op onderzoek uitgaat, ontdekt Anderton dat de drie media niet altijd identieke beelden van toekomstige moorden hebben. Er zijn afwijkende scenario’s, die minderheidsrapporten worden genoemd. Die rapporten tonen een ander perspectief dan de meerderheidsrapporten. Ze laten beelden zien waarin de dader de moord niet pleegt. Ze wijzen op een andere loop van de gebeurtenissen. ‘We hebben nooit de toekomst gezien. Je hebt een keuze,’ vertelt ‘pre-cog’ Agatha aan John Anderton. Herkennen we in de minderheidsrapporten een andere variant van de thematiek van de verhouding tussen politiek en leven? Op zijn minst wekt de film de indruk dat we te doen hebben met een andere gedragsopvatting en een ander toekomstscenario. Beschikt óók een uitzonderingstoestand over minderheidsrapporten? Anders gezegd, wat zou het geval zijn als er een minderheidsrapport is?

De aandacht kan worden gevestigd op een opvallend minderheidsrapport dat door het gehele werk van Agamben loopt. De inhoud reageert op de hier beschreven veronderstelling dat personen op grond van hun gedragskenmerken of verleden geen andere keuze hebben dan bepaalde misdaden te plegen. Agamben plaatst tegenover het onderscheid tussen een gekwalificeerd (*bios*) en een natuurlijk leven (*zoè*) het begrip levensvorm (*forme-de-vie*). Met dit begrip wil hij een geheel nieuwe verhouding presenteren tussen mogelijkheid en werkelijkheid. In *Means without End* (2000) definieert hij een levensvorm als ‘een leven dat niet kan worden gescheiden van zijn vorm, een leven waarin het niet mogelijk is iets te isoleren zoals het naakte leven.’ We kunnen dit als volgt begrijpen. Voor Agamben is het leven een pure potentialiteit. De potentie die als potentie bestaat, is voor hem het vermogen om niet over te gaan naar actualiteit. Hij verwijst hiervoor naar het begrip potentie bij Aristoteles. Deze potentie heeft ‘een vermogen om niet (te doen of te zijn) of een onvermogen (*adunamia*) te zijn.’ Toch moeten we op dit punt uiterst voorzichtig zijn. Hoe Agamben deze levensvorm ziet blijft duister. Bovendien spreekt hij in *Homo sacer* over ‘een nieuwe politiek die we goddeels nog moeten uitvinden.’ Wel is duidelijk dat in die politiek het mechanistische wereldbeeld en de daarbij behorende ‘criminologie van de ander’ van het hedendaagse veiligheidsdenken wordt verworpen. In antwoord op de negatieve inzet van een ‘cultuur van controle’ is het dan ook de uitdaging in positieve termen te denken over de sociale interacties in de openbare ruimte.

Lessen uit een Vinex-wijk

Marten van der Meulen

Wie in de nieuwbouw van Leidsche Rijn rondrijdt, zal niet snel een kerk tegenkomen. De enige nieuwe kerk is een verbouwde boerderij ergens aan een achteraf weggetje, aan de rand van de wijk. Vanuit de kerkzaal is er vrij uitzicht op de A2, waar ook op zondagochtend nog wel eens een file wil staan. De verzuchting van veel dominees en sociologen dat de kerk aan de rand van de samenleving is komen te staan, is hier werkelijkheid geworden. Op maatschappelijk gebied is er weinig te merken van de kerken. Wat is de oorzaak van de marginale situatie van de kerk in Leidsche Rijn en andere buurten van Nederland? Zijn er mogelijkheden om meer van belang te zijn voor de samenleving? Uit mijn onderzoek naar kerk en civil society blijkt dat die mogelijkheden er zijn! Ik stel een drietal toevoegingen voor aan de kerk als *face-to-face* gemeenschap.

Secularisatie of ‘oplossing’?

De problemen van de kerken worden meestal toegeschreven aan de secularisatie. Kerken zouden aan maatschappelijk belang verliezen door een verminderde interesse in religie. Oplossingen voor deze afkalving worden onder andere gezocht in een vernieuwing van de theologie. Veel naoorlogse theologische ontwikkelingen kunnen gezien worden als reacties op een veronderstelde crisis in het christendom veroorzaakt door de secularisatie. Er zijn echter aanwijzingen dat er andere problemen aan de kerkelijke afkalving ten grondslag liggen. De manier waarop kerken georganiseerd worden, maakt het moeilijk of zelfs onmogelijk om maatschappelijk relevant te zijn. Veel kerken passen niet bij de nieuwe sociale infrastructuur die in Nederland ontstaan is.

We kunnen de kerken beschouwen als een onderdeel van de *civil society*. Met deze term bedoelen we het netwerk van verenigingen van burgers die hun eigen doelen willen verwezenlijken. Voorbeelden hiervan zijn sportverenigingen, kaartclubs, vakbonden. In Nederland wordt dit netwerk vaak maatschappelijk middenveld genoemd. Civil society is echter meer dan dat. In de civil society-theorie verwacht men dat de civil society bijdraagt aan het ontstaan van een beschaafde samenleving, en wel op twee manieren, namelijk op maatschappelijk en publiek vlak.¹ Voorbeelden van de eerste bijdrage aan de ‘beschaafdheid’ zijn gezelligheidsverenigingen die sociale cohesie bevorderen of kerken die scholen oprichten of ziekenhuizen bouwen, zoals in het verleden veel gebeurd is. Bij de bijdrage op publiek vlak kan men denken aan lobbyorganisaties die bepaalde problemen op de politieke agenda proberen te krijgen of kranten die een brede discussie over onderwerpen van algemeen belang starten. De civil society is op allerlei manieren verbonden met andere maatschappelijke domeinen,

namelijk de staat, de markt en de privé-sfeer. Ik gebruik het begrip ‘sociale infrastructuur’ om dit bredere netwerk te beschrijven.

Veel wetenschappers menen dat het niet goed gaat met de civil society, en wel in twee opzichten: (1) het belang van de civil society voor de maatschappelijke ‘beschikbaarheid’ neemt af en (2) een bepaald soort civil society-organisaties verliest veel aanhang. Paul Dekker, hoogleraar Civil society, globalisering en duurzame ontwikkeling in Tilburg, ontwaart een ‘oplossing van de civil society’. Veel maatschappelijke functies, zoals onderwijs en zorg, die vroeger in de civil society uitgevoerd werden, verdwijnen naar de andere maatschappelijke domeinen: ‘Waar ooit een institutioneel domein kon worden begrensd, zien we nu organisaties uit de markt en de staatsfeer trekken van de civil society aannemen en omgekeerd organisaties uit de civil society “verwateren”.’ (Dekker 2002, 35). De civil society als geheel wordt dus minder belangrijk voor de samenleving. Dekker noemt in zijn werk geen onderzoeken die zijn gelijk met kwantitatieve gegevens bevestigen. Echter, een werk als *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk* (Simonse 1997) is een voorbeeld van een ontwikkeling waar het kerkelijke jeugdwerk professionaliseert en losraakt van zijn oorspronkelijke inbedding in de kerken.

Verschillende sociologen hebben de afkalving van de civil society in cijfers proberen uit te drukken. De cijfers hierover zijn niet geheel eenduidig en verschillen per land, maar de algemene trend in Europese landen is dat ideële en levensbeschouwelijke organisaties en organisaties die een duidelijke band met een *lokale* gemeenschap hebben aanhang verliezen. Sport- en vrijetijdsverenigingen en milieu- en goede doelenorganisaties gaat het daarentegen voor de wind. De Britse godsdienstsocioloog Grace Davie stelt dat in Groot-Brittannië vooral vakbonden, kerken en vrouwenverenigingen leden verliezen (Davie 2001). Deze organisaties zijn veelal geworteld in lokale gemeenschappen waar een gevoel van verantwoordelijkheid een belangrijke motivatie is om betrokken te zijn bij het verenigingsleven. De sociologe Helen Cameron noemt dit type organisaties een *local membership organization* (in het vervolg afgekort als LMO): een ‘... face-to-face group of people engaging in common activities in an unpaid, voluntary and public capacity.’ (Cameron 2003, 110). Kerken zijn typerende voorbeelden van LMO’s: het zijn *face-to-face* gemeenschappen die afhankelijk zijn van de inzet van vrijwilligers die op regelmatige basis bij elkaar komen. Onder invloed van veranderende patronen van maatschappelijke betrokkenheid hebben kerken en andere LMO’s aan belang ingeboet.

De Nederlandse situatie lijkt op de Britse situatie. Het Sociaal Cultureel Planbureau heeft de situatie van Nederlandse verenigingen in kaart gebracht in een reeks van onderzoeken naar vrijwilligerswerk (o.a. De Hart 2005). Uit deze gegevens blijkt dat de *cheque-book* verenigingen (consumenten- en milieuorganisaties, goede doelen) tussen 1980 en 1997 snel groeien. De ledentallen van milieuorganisaties groeien zelfs met meer dan 500%. Levensbeschouwelijke organisaties, vrouwenverenigingen en politieke

partijen doen het slecht. De ledentallen van vakbonden lijken anders dan in Groot-Brittannië in absolute zin niet te dalen. Het percentage van de beroepsbevolking dat lid is van een vakbond daalt wel, van 35% in 1980 tot 28% in 1995 (De Hart 1999, 36).

	1980	1994	1996/97	Toename tussen 1980- 1996/97 (in %)
werknemers	1.616	1.654	1.716	6
sport en recreatie	3.872	4.309	4.439	15
consumenten	3.178	4.220	4.733	49
internationale solidariteit	1.411	3.566	3.895	176
natuur en milieu	458	2.441	2.795	510
kerk en godsdienst	8.960	8.364	8.036	-9
vrouwen	259	220	204	-25
politieke partijen	342	227	204	-40

Tabel 1. Lidmaatschap verenigingen (x 1.000), uit: de Hart, 1999.

Het zijn niet alleen de ledentallen van verenigingen die veranderen. Er zijn ook kwalitatieve wijzigingen: er vindt een proces van professionalisering plaats. Veel verenigingen hebben een ontwikkeling meegemaakt van particuliere, lokale initiatieven waar burgers grote invloed hebben naar professionele lobbyorganisaties waar de leden een veel beperktere invloed op de dagelijkse gang van zaken hebben. De traditionele civil society waarin LMO's een belangrijke rol spelen is door deze professionalisering langzamerhand aan het verdwijnen. De maatschappelijke context waarin kerken actief zijn is dus fundamenteel gewijzigd. Mijn onderzoek in de Vinex-wijk Leidsche Rijn naar de wijze waarop kerken actief zijn in de lokale civil society werpt meer licht op de vraag welke consequenties de hier geschetste ontwikkelingen in de civil society hebben voor kerken.

Lessen?

Ik heb tussen 2001 en 2005 onderzocht hoe twee kerkelijke opbouwprojecten in de nieuwbouwwijk Leidsche Rijn (Utrecht) participeren in de lokale civil society.² Leidsche Rijn wordt gebouwd op het gebied van de voormalige gemeente Vleuten-De Meern. Deze gemeente had toen ik begon met mijn onderzoek nog een levendige, 'traditionele' civil society waar LMO's een belangrijke rol in speelden. Langzamerhand werd deze oude civil society opgenomen in de nieuwe sociale infrastructuur die ontstaat met de ontwikkeling van Leidsche Rijn, en boette daarmee aan belang in.

De belangrijkste oorzaak hiervan is het *professionele karakter* van de sociale infrastructuur in Leidsche Rijn. De professionalisering die de hele civil society parten speelt, is ook op lokaal niveau te merken. De ontwikkeling van de nieuwbouwwijk is een door de overheid in samenwerking met grote maatschappelijke partners geleide

megaoperatie, waarin alles – scholen, cafés, ziekenhuizen, jeugdcentra – gepland wordt. Verenigingen van burgers hebben in deze context weinig mogelijkheden om actief te zijn. Om ziekenhuizen en scholen te bouwen is geen geld, betrokkenheid of expertise van burgers nodig. Als Leidsche Rijn eenmaal helemaal af is, is het niet waarschijnlijk dat zich alsnog een traditionele civil society zal ontwikkelen. Als de zorg, het onderwijs en andere vormen van publieke dienstverlening goed geregeld zijn door professionele organisaties van de markt of de overheid, is er geen duidelijke reden om maatschappelijke organisaties van burgers op te richten die hetzelfde moeten doen. Verder staat een professionele sociale infrastructuur op gespannen voet met de maatschappelijke missie van kerken en andere verenigingen. Kerkelijke vrijwilligers vinden bijvoorbeeld niet gemakkelijk aansluiting bij de netwerken van de maatschappelijke professionals en voor het functioneren van de sociale infrastructuur is deze inzet ook niet nodig. Als de professional het werk doet, is de burger niet nodig.

Er zijn nog twee andere oorzaken die de maatschappelijke betrokkenheid van kerken in Leidsche Rijn moeilijk maken, namelijk de *geringe hoeveelheid aan extern sociaal kapitaal* dat deze organisaties ter beschikking staat en het *afgenomen belang van 'plaats'* voor de sociale infrastructuur. Door een aantal ontwikkelingen is 'plaats' in de nieuwbouw minder een integrerende factor: de leefwereld van veel mensen is niet langer gebonden aan één locatie. Mensen werken in Amsterdam, gaan naar de kerk in Leidsche Rijn, sporten in Maarssen en hun vrienden wonen door het hele land. Ook veel maatschappelijke organisaties bevinden zich niet langer op één plek: ziekenhuizen zijn regionale organisaties, het welzijnswerk is stedelijk georganiseerd. De meeste kerken die ik in Leidsche Rijn tegenkwam waren echter op een bepaalde plaats gericht. Deze kerken waren verdeeld in wijkgemeenten en wijkparochies. Deze geografische verdeling in wijken maakt het moeilijker voor kerken om relevant te zijn voor een sociale infrastructuur die een bovenplaatselijk of zelfs regionaal karakter heeft. Het afgenomen belang van plaats heeft ook invloed op het externe sociale kapitaal dat kerken tot beschikking staat. Sociaal kapitaal is een begrip waarmee men in de sociale wetenschappen het kapitaal aanduidt dat in (menselijke) relaties besloten ligt. Sociaal kapitaal is de brandstof waarop de motor van de kerken draait: hun maatschappelijke functioneren hangt af van de kwaliteit van de relaties, intern en extern, die in een vereniging samengebundeld zijn. Als er weinig sociaal kapitaal is, belemmert dit het functioneren van de kerken. Kerken die weinig contact hebben met hun omgeving en geen onderdeel zijn van de leefwereld van mensen, hebben minder mogelijkheden om mensen voor hun zaak in te zetten. Een situatie in Leidsche Rijn kan als voorbeeld dienen.

De dorpen Vleuten en De Meern vormden tot 2001 een zelfstandige gemeente. Tot deze datum bevonden de politiek, de professionele maatschappelijke organisaties en de civil society zich op hetzelfde lokale niveau, in dezelfde plaats. Hierdoor ontstonden allerlei relaties tussen lokale verenigingen, de gemeente en andere organisaties. Deze

relaties waren voornamelijk voor de plaatselijke kerken van groot belang. Zo konden de kerken hun goede contacten met ambtenaren gebruiken om in de nieuwbouw ruimte te vinden om vieringen te houden. De hartelijke relaties met andere maatschappelijke partners maakten het ook mogelijk voor de kerken om een leidende rol te spelen in het ontwikkelen van de zogeheten Cultuurcampus, een gebouw waarin de muziekschool, de bibliotheek, een middelbare school, de kerken en enkele andere maatschappelijke organisaties hun plek hadden. Na 2001 werd Vleuten-De Meern opgenomen in de gemeente Utrecht. De kerken begonnen steeds meer buiten het sociale netwerk te staan dat zich in Leidsche Rijn ontwikkelde. De kerken hadden niet meer vanzelfsprekend contact met politici en de gemeente, die zich nu op een veel grotere afstand bevond. Zij hadden moeite om contacten te leggen met andere maatschappelijke organisaties omdat die zich niet op dezelfde wijk richtten en vaak vanuit de stad geleid werden. De kerken hadden na 2001 dus minder beschikking over sociaal kapitaal in de vorm van externe relaties en hadden meer moeite om hun maatschappelijke missie uit te leven.

Samenvattend, de ontwikkelingen in de civil society hebben een aantal consequenties voor de kerken. Allereerst is het moeilijk voor de kerken om hun maatschappelijke missie vorm te geven doordat zij geen aansluiting vinden bij de professionele sociale infrastructuur. De professionele sociale infrastructuur bemoeilijkt de ontwikkeling van een traditionele civil society en het ontstaan van relaties. De kerken hebben hierdoor minder sociaal kapitaal tot hun beschikking. De lokale organisatievorm van kerken maakt het extra moeilijk om externe relaties te ontwikkelen en te onderhouden.

Niet alleen maar pessimisme

Het hierboven geschetste beeld lijkt erg pessimistisch over de maatschappelijke rol van kerken in Leidsche Rijn. Er zijn echter een aantal positieve dingen te melden over de kerken die het beeld nuanceren. Allereerst zijn de kerken in Leidsche Rijn *op zich* nog steeds knooppunten van (sociaal) kapitaal. Hoewel zij minder sociaal kapitaal in de vorm van contacten met andere organisaties hebben, is er intern nog het nodige kapitaal aanwezig, in de vorm van geld, vrijwilligers, inspiratie, gebouwen en experts. Veel kerkgangers maken gebruik van dit interne sociale kapitaal en raken hierdoor op individuele basis betrokken bij vrijwilligerswerk. De kerk inspireert hen bijvoorbeeld om zich in te zetten voor andere mensen. Een kerkganger noemde dit 'praktisch christendom'. De kerken mogen als organisaties voor de maatschappij minder relevant zijn, voor de kerkgangers is het een bron van kapitaal dat individuele maatschappelijke betrokkenheid mogelijk maakt. Ten tweede heb ik het tot nu toe alleen gehad over *maatschappelijke* betrokkenheid, dus de betrokkenheid bij maatschappelijke functies als zorg, onderwijs, vrijwilligerswerk. Kerken kunnen echter ook op een andere manier betrokken zijn, namelijk op *publiek* vlak. Zij kunnen problemen die zij zien onder de aandacht brengen in kranten of andere media. In Leidsche Rijn waren hier ook moge-

lijkheden voor die door de kerken vaak niet benut werden. De hier boven geschetste veranderingen in de civil society hoeven geen grote negatieve gevolgen te hebben voor deze publieke functie. Een derde nuance ligt in de definitie van wat een maatschappelijke bijdrage is. Meestal worden alleen de maatschappelijke activiteiten van een kerk, zoals vrijwilligerswerk, brieven schrijven voor Amnesty International en soortgelijke activiteiten gezien als een bijdrage aan de samenleving. Zaken als gebed, kerkdiensten, evangelisatie zijn interne, kerkelijke activiteiten die geen maatschappelijke functie hebben. De vraag is echter of kerken dit onderscheid tussen religieuze en maatschappelijke activiteiten moeten accepteren. In feite vonden de meeste kerkgangers in Leidsche Rijn dat wat zij voor de samenleving deden nauw verbonden was met een religieuze inspiratie. Ook vonden velen dat het brengen van spiritualiteit of het aanwezig zijn met het evangelie ook een maatschappelijke bijdrage is. Als wij de definitie van wat een maatschappelijke bijdrage is wijzigen, en daarbij ook religieuze activiteiten als een mogelijke bijdrage aan een betere samenleving zien, dan is het met de maatschappelijke functie van de kerk minder erg dan het lijkt.

Ik denk dat we vanuit de situatie in Leidsche Rijn enkele lessen kunnen leren over hoe het er met de kerk voorstaat. Voor de vraag hoe kerken weer meer maatschappelijk relevant kunnen worden, zonder de huidige goede kanten teniet te doen stel ik een drietal toevoegingen voor aan de kerk als *face-to-face* gemeenschap. Kerken die alleen lokale gemeenschappen van vrijwilligers zijn, zullen grote moeite blijven houden om relevant te zijn voor netwerken die zich op heel andere locaties en niveaus bevinden. Daarbij vraagt een professionele sociale infrastructuur om een professionele aanpak. In dit licht is het een goed idee om het begrip wat kerk is te verruimen en nieuwe organisatievormen in het leven te roepen die de *face-to-face* gemeenschap weer verbindt met de professionele sociale infrastructuur.

De professionele maatschappelijke organisatie

Een logische toevoeging is een organisatie van professionals die op maatschappelijk vlak actief zijn. Deze organisatie kan wél aansluiting vinden bij de professionele infrastructuur. In feite kennen we dergelijke organisaties al. De diaconale organisaties van de PKN en de RKK, zoals Kerken in Actie of de lokale diaconieën in de grote steden werken vooral met professionals. De vraag is echter of we deze organisaties als *toevoegingen* op kerkelijke *face-to-face* gemeenschappen kunnen zien. Het antwoord is ja en nee. De professionele diaconale organisaties van de PKN en RKK staan in nauw contact met de plaatselijke kerken. Dit blijkt wel uit diaconale werkgroepen die geld verzamelen en de vrijwilligers die actief zijn binnen de professionele organisatie. Anderzijds is het belang van deze organisaties voor de leefwereld van de mensen binnen de kerk als LMO gering. We zagen net dat de kerk als LMO moeilijk contact kan krijgen met de sociale infrastructuur omdat de eerste zich meestal op een lokaal niveau bevindt, en de laatste op een bovenlokaal niveau. Dit contact wordt niet hersteld

door organisaties die op een landelijk en/of internationaal niveau werken. Deze organisaties helpen kerken niet om in de eigen omgeving – of beter, om ons niet tot geografische beelden te beperken: de eigen leefwereld – maatschappelijk van belang te zijn. Ik denk meer aan een organisatie die de kerk als LMO zelf in staat stelt om actief te zijn in de sociale infrastructuur waar het mee verbonden wil zijn. Een voorbeeld van een dergelijke organisatie is Stichting Present. Deze organisatie wil het kapitaal dat in kerken en andere civil society-organisaties aanwezig is, inzetten voor mensen die dat nodig hebben. De Stichting heeft lokale afdelingen (meestal in de grotere steden) die contacten onderhouden met de overheid en andere maatschappelijke organisaties, (kerkelijke) groepen van vrijwilligers begeleiden en helemaal geïntegreerd zijn in de sociale infrastructuur. Stichting Present functioneert als een verbindende schakel tussen de kerk als LMO en de professionele infrastructuur.

Spiritueel centrum

Vaak kunnen alleen mensen die lid zijn van een kerk toegang krijgen tot de schatten die besloten liggen in de eigen traditie. Vanuit de gedachte dat spiritualiteit ook een maatschappelijke bijdrage kan zijn, zouden kerken manieren kunnen verzinnen om deze schatten gemakkelijk toegankelijk te maken, ook voor niet-leden. Een manier is het spirituele centrum. Hier worden cursussen en andere activiteiten georganiseerd waar mensen vrijblijvend, maar tegen betaling aan mee kunnen doen. Spirituele centra bestaan natuurlijk al, maar vooral in het alternatieve circuit. Kerken hebben meer moeite om aan te sluiten bij individualistische patronen van consumptie dan alternatieve spirituele stromingen. Er zijn echter voldoende zaken die op een vrijblijvende wijze aangeboden kunnen worden, die echt een bijdrage kunnen zijn aan de samenleving. Men kan denken aan opvoedingscursussen, spiritualiteit, christelijke meditatie. Natuurlijk zijn hier ook al initiatieven te noemen, zoals kloosters die spirituele cursussen aanbieden (zie Versteeg 2006). Belangrijk is echter wel de band met de kerk als LMO. Als de kerk als *face-to-face* gemeenschap van belang wil zijn voor de sociale infrastructuur moet een professionele spirituele organisatie niet helemaal los van de kerk staan.

Publieke discussieorganisatie

Veel kerken hebben vooral een visie hoe zij maatschappelijk present kunnen zijn, maar hebben geen idee hoe zij kunnen deelnemen aan een publieke discussie. Dit ligt ook moeilijker omdat in kerken vaak geen overeenstemming is over publieke kwesties. Denk aan de discussie over de plaatsing van kernwapens die dwars door kerken liep. Toch ligt hier een mogelijkheid voor kerken om relevant te zijn. Als kerken niet langer via een geografisch principe geordend worden, kunnen ook geloofsgemeenschappen ontstaan met een duidelijke focus op maatschappelijke kwesties, zoals duurzaam leven of internationale solidariteit. Daarbij zouden kerken ook de discussie zelf kunnen sti-

muleren. Deelnemen aan een publieke discussie is niet hetzelfde als het met elkaar eens zijn. Er zouden kerken kunnen ontstaan die *virtual membership organizations* zijn. We hebben de afgelopen jaren een enorme groei gezien van nieuwe media die mensen gebruiken om te communiceren, zoals MSN, mobiele telefoons, weblogs. De meeste kerken gebruiken traditionele manieren om te communiceren, waarbij de samenkomst op zondag centraal staat. Dit is niet noodzakelijk de juiste of enige manier om kerk te zijn.

Samenvattend

De dingen die ik voorstel zijn niet allemaal nieuw. Er gebeurt op kerkelijk terrein heel wat dat inspeelt op de ontwikkelingen in de civil society en de bredere samenleving. Mijn analyse en de drie toevoegingen zijn bedoeld als aanzetten om het denken over de rol van de kerken in de maatschappij te stimuleren. Er zijn veel veranderingen waardoor de kerk zoals we die kennen maatschappelijk gemarginaliseerd is geworden. De kerken hebben echter nog steeds de beschikking over een ruime hoeveelheid kapitaal, die, met wat toevoegingen, ingezet kan worden om ook in de nieuwe situatie maatschappelijk relevant te zijn. Er zijn vele mogelijkheden om ook in dit tijdsgewricht vroom te zijn, of dat nu een publieke, religieuze of maatschappelijke vroomheid is. Het woord is aan religieuze entrepreneurs en geïnspireerde maatschappelijke activisten om de mogelijkheden te benutten.

Aantekeningen

1. Wat een bijdrage aan de beschaafdheid precies is, wordt betwist en behelst een normatieve keuze. Civil society wordt hierom wel een 'essentially contested concept' (inherent omstreden begrip) genoemd. Deze normativiteit maakt het begrip ingewikkeld én interessant voor het beschrijven van een empirische werkelijkheid. Omwille van de lengte van dit artikel zal ik het begrip 'beschaafdheid' niet problematiseren. Ik zet het echter wel tussen aanhalingstekens om aan te geven dat het een betwist begrip is.
2. De weerslag van dit onderzoek is te vinden in *Vroom in de Vinex. Kerk en civil society in Leidsche Rijn* (Van der Meulen, 2006).

Literatuur

- Cameron, Helen, 2003, The Decline of the Church in England as a Local Membership Organization: Predicting the Nature of Civil Society in 2050. In *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, edited by G. Davie, P. Heelas and L. Woodhead, Aldershot: Ashgate.
- Davie, Grace, 2001, The persistence of institutional religion in modern Europe. In *Peter Berger and the Study of Religion*, edited by L. Woodhead, P. Heelas and D. Martin, Routledge.
- Dekker, Paul, 2002, *De oplossing van de civil society*, Rijswijk, Sociaal Cultureel Planbureau.

- Hart, Joep de, 1999, Langetermijntrends in lidmaatschappen en vrijwilligerswerk. In *Vrijwilligerswerk vergeleken*, edited by P. Dekker. Den Haag, Sociaal Cultureel Planbureau.
- Hart, Joep de, 2005, *Landelijk verenigd. Grote ledenorganisaties over ontwikkelingen op het maatschappelijk middenveld, Civil society en vrijwilligerswerk IV*, Den Haag, Sociaal Cultureel Planbureau.
- Simonse, Joop, 1997, *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk: het verhaal van een secularisatieproces*, Passage, Baarn, Ten Have.
- Versteeg, Peter G. A., 2006, Marginal Christian Spirituality: An Example from a Dutch Meditation Group. *Journal of Contemporary Religion* 21 (1):83-97.

Ottolandse onderzoekservaringen

Jojada Verrips

De stelling die mij is voorgelegd:

Elk kwalitatief onderzoek naar religie leidt tot twijfel aan, of op z'n minst tot afstandneming van de eigen levensbeschouwing, of men nu gelovige, agnost of atheïst is.

Om twee redenen vind ik het de moeite waard om nader bij deze stelling stil te staan. Ten eerste omdat de stelling me onmiddellijk bepaalt bij aspecten van mijn eigen onderzoek naar het verschijnsel religie in de Alblasserwaard nu al weer meer dan vijfendertig jaar geleden en ten tweede, omdat ze me dwingt me eens wat nader te verdiepen in bepaalde geschriften van André Droogers. Ik moet toegeven dat het consumeren van Droogers' wetenschappelijke werk, gezien de ontwikkeling van mijn eigen regionale en thematische belangstelling na mijn onderzoek in de Alblasserwaard, laat ik het maar eerlijk zeggen, mondjesmaat is geweest. Zijn studie *The Dangerous Journey* (1980) was me bij voorbeeld bekend alsook de door hem geredigeerde bundel, *Boodschap uit het Mysterie: reacties op de visie van J. van Baal* (1996).

Natuurlijk was dat laatste werk me bekend, omdat het handelde over de man die als geen ander mijn fascinatie voor het verschijnsel religie heeft gevoed en vorm gegeven en die me op het eind van zijn leven zo nu en dan mondeling of schriftelijk deelgenoot maakte van zijn dagelijkse beslommeringen en bespiegelingen over het mysterie, God, de Vader, de Almachtige of de Heer, die hem uiteindelijk overreedde, omdat hij te sterk was. Van Baal blijkt een soort *trait d'union* tussen Droogers en mij te zijn, want net als in zijn werk en denken speelt hij ook in de mijne een specifieke rol. Ik ben in zijn geschriften tenminste herhaaldelijk op verwijzingen ernaar gestoten. Toen ik de geciteerde stelling voor het eerst onder ogen kreeg was de eerste persoon aan wie ik dan ook onmiddellijk denken moest Van Baal en wat hij in zijn memoires *Ontglipt Verleden* schrijft over wat er met zijn geloof in de hel gebeurde op een inspectietocht door de moerassen van Prins Hendrik Eiland. Hoewel Van Baal niet in die deprimerende waterwereld rondvoer in het kader van een onderzoek naar religie, maar als bestuurder, was hij tegelijkertijd ook een antropoloog met grote belangstelling voor andermans religieuze voelen en denken en steeds bezig met het piekeren over aard en wezen van het fenomeen. Wat er toen gebeurde beschrijft hij als volgt:

Het viel overigens niet mee de mensen bijeen te krijgen om naar onze verhalen te luisteren. Al de tijd dat we daar rondvoeren goot het van de regen. Het was hartje regentijd en dan zit ieder maar liefst bij eigen vuurtje onder een afdak. In die eindeloze regen drong zich de armoe van het bestaan dezer

mensen met kracht aan mij op. Koreapi, die mij ook bij mijn vorige tocht had geroeid, stond weer op de voorplecht. Uur na uur, dag na dag zag ik het water langs zijn blote rug en billen naar beneden sijpelen. Zo nu en dan hield hij even op met roeien om wat muskieten op zijn lijf en benen dood te slaan. Ik dacht na over het christelijk geloof zoals mij dat geleerd was. Als Koreapi zich niet schielijk bekeerde, zou hij na dit ellendige hondeleven in zijn voorvaderlijk moeras, eeuwig moeten branden in de hel. Was het zijn naam Koreapi – wat verdacht veel lijkt op korek api, lucifer – die deze associatie in mij opriep? Zeker is alleen, dat het geloof in een hel daar van mij afgespoeld is. Ik wist ineens dat dit niet waar kon zijn. (Van Baal 1985: 194)

Daar moest ik dus in eerste instantie aan denken bij de stelling.

In tweede instantie schoot mij een andere antropoloog te binnen die op een heel uitgesproken wijze onder invloed is gekomen van de religie van de mensen waaronder hij onderzoek deed, namelijk James Sydney Slotkin (1913-1958). Slotkins ouders waren Russische joden die in het begin van de vorige eeuw naar de VS emigreerden, maar hij werd door hen niet religieus opgevoed en beschouwde zichzelf ook niet als joods. Na de Tweede Wereldoorlog ging hij op aanraden van cultureel antropoloog Sol Tax bij wie hij in Chicago studeerde, onderzoek doen onder de Menominee Indianen. Vooral hun religie en in het bijzonder de Peyote religie mocht zich in zijn belangstelling verheugen en wel zozeer, dat hij eerst lid en vervolgens zelfs secretaris werd van de *Native American Church of North America*. En in de rol van secretaris ging hij ook de belangen van de Peyotisten verdedigen, bij voorbeeld in allerlei rechtszaken. Zijn boek *The Peyote Religion. A Study in Indian-White Relations* uit 1956 is in dit verband heel interessant, vooral het deel waarin hij duidelijk maakt, dat de Peyote religie een syncretistische religie is en op allerlei cruciale punten overeenkomsten vertoont met wat hij noemt *White Religions*, sterker nog, dat het daarbij eigenlijk om 'one of the innumerable variants of White Christianity' handelt (1956: 65).

Pas na gedachten aan Van Baal en Slotkin kwamen er naar aanleiding van de stelling herinneringen op aan mijn eigen veldwerk in Ottoland (1970/1971) en hoe mijn ontmoeting met allerlei meer en minder orthodoxe hervormden en gereformeerden ter plaatse invloed heeft gehad op mijn eigen agnostische, om niet te zeggen atheïstische opvattingen en opstellingen tijdens dat veldwerk. Laat me trachten daar in het kort iets over te zeggen. Daarna zal ik uiteenzetten, hoe ik van veel gepieker en gedoe verlost had kunnen zijn tijdens en ook nog lang na mijn veldwerk, als Droogers zijn gedachten over wat hij het methodologisch ludisme heeft gedoopt toen al had geformuleerd op de wijze waarop hij dat eerst in de jaren negentig deed en ... als ik dat dan ook echt gelezen zou hebben (zie Droogers 1996).

Ottoland

Voordat ik naar Ottoland ging om daar onderzoek te doen naar de rol en betekenis van het geloof in het leven der dorpelingen heb ik me afgevraagd, welke opstelling betreffende het geloof ik het beste zou kunnen kiezen. Moest ik zeggen, dat ik weliswaar mijn tamelijk orthodox getinte calvinistische geloof onder invloed van stadse vrienden

was kwijt geraakt, maar dat ik over de laatste waarheden van mijn informanten geen waardeoordelen zou willen uitspreken en dat ik hun geloofsopvattingen en -praktijken zo neutraal mogelijk zou trachten te bestuderen? Of moest ik me op een andere weg begeven, bij voorbeeld die van het veinzen, het suggereren, dat ik nog op de een of andere wijze een gelovige christen was? In plaats van te kiezen voor het eerste, koos ik uiteindelijk na lang wikken en wegen op basis van mijn eigen affiniteit met en kennis van het geloof dat ik wilde onderzoeken voor de positie van gelovige, van iemand dus die een geestverwant zou zijn van de onderzochten, terwijl ik dat op de keper beschouwd absoluut niet meer meende te zijn. De achtergrond van deze keuze was een puur pragmatische: ik dacht dat ik daardoor makkelijker toegang tot de gelovigen en zeker de zogenaamde 'zwaren' zou krijgen. Zeker achteraf bezien denk ik, dat dit een onjuiste keuze is geweest, omdat ik daardoor in allerlei (persoonlijke) problemen ben gekomen. Ik werd daardoor in de praktijk namelijk een soort caoutchouc 'gelovige' of 'christen', die zich al naargelang de omstandigheden en de personen die hij ontmoette meer of minder orthodox toonde en daardoor in ieder geval voor bepaalde mensen op den duur behoorlijk ongeloofwaardig moet zijn geweest, terwijl ik dat nu juist had willen vermijden. Het een en ander heeft er echter niet toe geleid, dat zij mij gingen mijden of mijn werk niet serieus meer namen en er niet meer van wilden weten. Ze dachten waarschijnlijk het hunne over die rare vogel die in het dorp was neergestreken. Een averechts gevolg van mijn keuze was ook, dat ik daardoor nogal eens verwickeld raakte in zenuwslappende discussies over het geloof en kerkelijke kwesties, waarvan ik me in ieder geval vanuit een bepaald oogpunt bezien maar beter verre had kunnen houden. Ik heb mijn opstelling van destijds al heel gauw als niet echt fair ervaren en er daarom behoorlijk mee geworsteld. Ik had het er gewoon te kwaad mee en voelde me er schuldig over, had zelfs het idee, dat ik nog wel eens op de een of andere manier voor mijn toneelspel gestraft zou worden. Dat hier sprake was van een tamelijk emotionele reactie die geheel paste bij een bepaalde richtlijn uit mijn religieuze opvoeding, die ik genoot in het nog geen tien kilometer verderop gelegen Schoonrewoerd, namelijk dat je niet speelt met zaken aangaande het geloof, was duidelijk maar verdrong ik stelselmatig. In zijn boek *De boodschap der drie illusies* (1972) merkte Van Baal wat dit betreft ooit eens raak op: 'In onze cultuur is religie duidelijk een te ernstige zaak om met spel in verband te worden gebracht' (1972: 81). Tot een opgeven van mijn opstelling kwam ik echter niet. Hoe zou ik dat ook gekund hebben? Ik zou me echt als een vreemde kameleon hebben ontpopt en ook als zodanig door de dorpelingen zijn ervaren, als ik plots zou hebben gezegd, dat ik een spel had gespeeld en dat ik eigenlijk helemaal geen gelovige was. Althans, zo dacht ik toen en ook nog lang nadat ik uit het Ottolandse was vertrokken.

Calvinistisch sediment

Toen ik jaren later, om precies te zijn in het begin van 1999 door Anton van Harskamp werd gevraagd om deel te nemen aan een debat aan de VU over een nieuw boek van Hans Tennekes: *Onderzoekers en gelovigen: Kritische kanttekeningen bij de sociaal-wetenschappelijke bestudering van het christendom* (1999) heb ik het heel kort gehad over mijn keuze als ongelovige voor het toepassen van methodologische gelovigheid en mijn standpuntbepaling van weleer gecontrasteerd met die van Tennekes. Tennekes sprak zich namelijk als gelovige onderzoeker uit voor het onomwonden duidelijk maken van het eigen geloof bij onderzoek naar religie en tegen het verdonkeremanen of zelfs ontkennen ervan via methodologisch agnosticisme of atheïsme, want dat zag hij niet zitten. ‘Niet doen alsof’ dus was zijn adagium, maar uitkomen voor wat je er aan geloof of levensbeschouwing op na houdt; geen spel in het veld of tijdens onderzoek. Heel opmerkelijk is, dat in het hiervoor genoemde werk van Tennekes een zinsnede voorkomt, die een frappante familiegelekenis vertoont met de stelling waarover de organisatoren van het symposium *Strangers in the Sanctuary* mij verzochten te reflecteren en wel deze: ‘Het geloof van anderen laat zich ... niet bestuderen zonder daarbij de eigen levensovertuiging – “gelovig”, “ongelovig” of iets daartussenin – te betrekken’ (1999: 99).

Inderdaad, dat heb ik gemerkt. Mijn keuze van destijds voor het betrekken van de positie van gelovige, terwijl ik eigenlijk dacht een ongelovige te zijn, heeft me tijdens mijn onderzoek in Ottoland en nog lang daarna bepaald bij de aanwezigheid van een specifiek, door een orthodox calvinisme gevormd sediment in mijn lichaam, een toegevoegd onderdeel van mijn habitus, waardoor ik door mijn vrouw wel eens een typische postcalvinist word genoemd. Het betrekken van die positie heeft me niet alleen op pijnlijke wijze geconfronteerd met de broosheid van mijn opvattingen over het geloof als een tamelijk irrationeel en daardoor voor mij ongeldig complex, maar tegelijkertijd ook bij de diepe, klaarblijkelijk nauwelijks uit te wissen sporen die mijn godsdienstige opvoeding in mijn ganse lichaam – en niet alleen mijn brein – heeft nagelaten en die maakten dat ik bang werd om voor mijn veinzerij, mijn gespeelde gelovigheid ooit eens op een akelige wijze gestraft te worden. Hier was geen sprake van vrolijkheid of speelsheid, maar van een deprimerende en verlammeende ernst. Had ik, zoals ik al eerder opmerkte, toen maar kunnen beschikken over datgene wat Droogers in de jaren negentig in verschillende stukken naar voren heeft gebracht over de grote betekenis van het ludieke in allerlei sferen, van de samenleving tot de wetenschap, ik zou misschien – om niet te zeggen ‘zeker’, want ik blijf per slot van rekening een postcalvinist – minder gezucht en geleden hebben onder mijn beslissing om me in Ottoland als gelovige onderzoeker voor te doen.

Nu wil ik kort nog wat zeggen over zijn visie en waarom die mij met terugwerkende kracht lijkt te verlossen van een last die ik tot nu toe nooit goed van me heb weten af te schudden. Graag zou ik ook willen ingaan op de vraag hoe die visie past bij de manier waarop ik de laatste jaren als antropoloog ben bezig geweest, maar daar ontbreekt hier de ruimte voor.

Ludisme

Was mijn probleem destijds: hoe moet je als ongelovig geworden wetenschapper religie bestuderen, voor Droogers gold net als voor Tennekes: hoe moet ik dat als gelovige wetenschapper doen. Waar de laatste koos voor het serieus uitkomen voor en inzetten van zijn geloof in zijn wetenschappelijke praktijk, daar opteert Droogers toch voor een andere positie op basis van zijn veldwerkervaringen in Zaïre en later in Brazilië. In Zaïre ontdekte hij, dat het initiatieritueel waarin hij zich verdiepte in allerlei opzichten niet zo'n ernstige aangelegenheid bleek te zijn als hij wel had gedacht, dat het doorspekt bleek met ludieke elementen, met speelsheid. En dat heeft niet alleen zijn opvattingen over geloof en religieuze praktijken gekleurd, en wel dat die niet louter ernstige fenomenen zijn, maar ook zijn opvattingen over hoe je dat geloof en die praktijken het beste bestuderen kan. In het verlengde daarvan vindt dit zijn weerslag in zijn ganse wetenschapsopvatting. Het heeft hem bepaald bij de grote relevantie van het ludieke in zowel geloof als wetenschap.

Voor Droogers staat het ludieke dan voor het menselijke vermogen om tegelijkertijd en aanvoegend met twee of meer manieren van het classificeren van de werkelijkheid om te gaan. Of anders gezegd, het vermogen om er een meervoudige kijk op de werkelijkheid op na te houden, het vermogen om verschillende perspectieven naast elkaar te zetten en te combineren of een soort soepel dubbel bewustzijn gebaseerd op een verzoenend *en-en dualisme* in plaats van een verscheurend *of-of dualisme* (bij voorbeeld dat wat mij in mijn jeugd werd bijgebracht en wat me op zo'n akelige en eigenlijk onnodige wijze parten heeft gespeeld tijdens mijn onderzoek in Ottoland). Voor Droogers is het in veel, of misschien wel in alle gevallen zo, dat men er goed aan doet *niet* te werken met een noodzaak om te kiezen tussen zogenaamde tegenstellingen, zoals daar zijn een reductionistische *of* een religionistische benadering van religie, methodologisch atheïsme (of methodologische ongelovigheid) *of* methodologisch theïsme (of methodologische gelovigheid), lichaam *of* geest, wetenschappelijke stroming A *of* B, kunst *of* wetenschap, etc., maar je te bedienen van wat hij uiteindelijk het methodologisch ludisme heeft genoemd.

Me dunkt dat het volgen van zijn methodische richtlijn in ieder geval betekenen kan, dat men als onderzoeker van religie ver weg of dicht bij huis in allerlei opzichten minder krampachtig en meer onbevangen en open bezig kan zijn met het bestuderen ervan. Als die richtlijn mij bekend was geweest in Ottoland, dan zou ik enerzijds waarschijnlijk niet in een raar soort tamelijk gewelddadige postcalvinistische gewetensnood

terecht zijn gekomen en anderzijds waarschijnlijk ook wat meer oog hebben gehad voor speelse elementen in met name de orthodoxe calvinistische geloofsbeleving en -praktijk die me nu zijn ontgaan. Kortom, die richtlijn had in veel opzichten een verrijkend effect kunnen hebben en mijn persoonlijke ontwrichting mogelijk minder heftig kunnen doen zijn. Het is daarom te hopen, dat in ieder geval veel antropologiestudenten met belangstelling voor religie er kennis van nemen en er hun voordeel mee doen in het veld, want ik gun ze wel twijfel aan de eigen levensbeschouwing bij het doen van onderzoek naar religie, maar niet de vertwijfeling waaraan ik ooit in Ottoland ten prooi viel.

En-en denken

Ik denk dat het op grond van het voorafgaande duidelijk kan zijn, dat ik het eens ben met de aan mij voorgelegde stelling en verder meen dat het methodologisch ludisme van Droogers nuttige diensten kan bewijzen bij het voorkomen van te veel gepieker over het maken van uitsluitende keuzes, omdat dat ludisme voorstelt om het *of-of denken* te vervangen door een *en-en denken*. Dat laatste – en dat ben ik geheel met Droogers eens – maakt het niet alleen mogelijk een meer gevarieerde en meer werkelijkheidsadequate kijk op allerlei sociaal-culturele verschijnselen, waaronder religie, te ontwikkelen, maar ook om ze op een speelsere wijze te beschrijven, analyseren en presenteren, bij voorbeeld door de poëzie toe te laten in wetenschappelijke vertogen over godsdienst. Ooit deed ik dat laatste door in een klein stukje over ritueel, gelijkheid en ongelijkwaardigheid een gedichtje, dat ik jaren geleden op een regenachtige en sombere zondagnamiddag in Ottoland schreef, op te nemen. Met het weergeven daarvan wil ik mijn uiteenzetting besluiten:

Wanneer ik wakker word in dat stille land
Waar ik geboren ben
Dan is er zelfs geen vogel
Die wat onrust scheidt
De regen valt op zijn zondags in de rozen
Een boer bidt het Here zegen
En neemt na kerktijd het lot in eigen hand.

Eerst nu realiseer ik me dat het eigenlijk een ludiek gedichtje is.

Literatuur

Droogers, André, 'Methodological Ludism Beyond Religionism and Reductionism', in: Anton van Harskamp (Editor), *Conflicts in Social Science*, London and New York: Routledge, 1996, pp. 44-67.

Religie en autobiografie

Birgit Meyer

De stelling die mij is voorgelegd:

Elk kwalitatief onderzoek naar religie is autobiografisch.

Wat duidelijkheid betreft laat die stelling op het eerste gezicht te wensen over. Autobiografisch in de strikte zin van het woord betekent namelijk volgens de grote Van Dale ‘het leven van de auteur zelf beschrijvend’, hetgeen bij kwalitatief onderzoek naar religie zeker niet altijd het geval is. Dus in strikte zin klopt die stelling niet. Maar er bestaat ook een brede betekenis van autobiografisch: in het kielzog van de zogenaamde ‘reflexive turn’ in de antropologie in de jaren ’80 is geopperd dat etnografie per se autobiografisch is, omdat de subjectiviteit van de onderzoeker nu eenmaal onlosmakelijk verbonden is met de door hem of haar verworven kennis. Opgevat in deze zin zou de stelling weliswaar kloppen, maar tevens een te algemene strekking hebben om iets specifiek te kunnen poneren met betrekking tot onderzoek naar religie. Ik ga er van uit dat met de stelling bedoeld wordt dat onderzoek naar religie, in tegenstelling tot kwalitatief onderzoek naar andere zaken, zich op een bijzondere manier verhoudt tot het leven van de onderzoeker. Hoe dat het geval zou kunnen zijn is dan de grote vraag. Precies die vraag neemt een centrale plaats in in het werk van André Droogers, die zich uitvoerig verdiept heeft in de ingewikkelde relatie tussen wetenschap, religie en de subjectiviteit van de onderzoeker.

Max Weber en *Die Leidenschaft des Denkens*

Laat ik voorop stellen dat (auto)biografische informatie heel nuttig is om kwalitatief onderzoek naar religie beter te kunnen plaatsen. Een saillant voorbeeld is Max Weber. Vanwege zijn protestantse ethiek werd hij vaak gezien, zo niet gevierd, als de belichaming van de ascetische levenshouding die ontstond door de calvinistisch geïnspireerde methodologische *Lebensführung*, die de ethiek van het kapitalisme tot stand hielp komen, maar uiteindelijk geïsoleerd raakte van haar calvinistische wortels. In zijn spraakmakende biografie *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* (2005) heeft Joachim Radkau de worstelingen van Weber met zijn eigen natuur – zijn drang naar uitbundig eten en drinken, zijn – gefrustreerd – verlangen naar seks, als ook zijn passie voor wetenschappelijk denken – en zijn frustratie over de ‘ijzeren kooi’ van de moderniteit vlijmscherp geschetst. De conclusie is zeker geoorloofd dat Webers beschouwing van de teloorgang van het protestantisme en de zegeviering ervan in zijn eigen leefwereld is verankerd. Precies in die zin draagt de biografische – en gezien het feit dat Radkau zich baseert op door Weber en zijn vrouw Marianne zelf geschreven

bronnen, ook autobiografische – dimensie bij tot een beter begrip van Webers werk. Zo wordt het mogelijk om Weber te plaatsen in de discussies en worstelingen van zijn tijd, en zijn ideeën over de samenhang van protestantisme en kapitalisme beter te bevatten. Uiteraard was Weber er zelf wars van om zijn eigen subjectiviteit in zijn wetenschappelijk werk expliciet te maken; wetenschap was voor hem een specifieke, zeer gedisciplineerde manier van denken en schrijven, die los stond van persoonlijke gevoelens. Weliswaar maakten precies die gevoelens het voor hem op een bepaald moment moeilijk om zich überhaupt nog wetenschappelijk te uiten – zo had hij het gevoel dat hij tijdens het geven van zijn colleges als hoogleraar in Heidelberg het masker van een aap op zich gezicht kreeg gedrukt waardoor hem het spreken onmogelijk werd gemaakt –, maar waren ze toch geen onderwerp van onmiddellijke wetenschappelijke reflectie. Webers beroemde ‘Verstehende Methode’, waarmee generaties van sociaalwetenschappers zijn opgeleid en die door Clifford Geertz verder werd ontwikkeld tot ‘Thick Description’, bleek heel nuttig voor het begrijpen van de beweegredenen van onderzoekten, maar de subjectiviteit van de onderzoeker speelde daarbij juist geen enkele rol.

Suspensie van geloof of ongeloof

Ook bij Emile Durkheim treffen we een soortgelijke afstandelijke houding aan met betrekking tot de eigen subjectiviteit en de autobiografische dimensie van onderzoek naar religie. Sociaalwetenschappers die onderzoek doen naar dat verschijnsel zijn allemaal min of meer gesocialiseerd in de geest van Durkheims methodologische benadering. Die benadering komt op een saillante wijze naar voren in een openbare lezing die hij 1919 in Frankrijk hield over zijn boek ‘Les formes élémentaires de la vie religieuse’. Daarin legde hij aan zijn publiek uit hoe niet-religieuze ‘free thinkers’, enerzijds, en ‘free believers’, anderzijds, om zouden moeten gaan met hun eigen overtuigingen bij onderzoek naar religie. De ‘free thinkers’ (‘free’ slaat op vrij van godsdienst) worden geacht de volgende houding aan te nemen:

In brief, what I ask of the free thinker is that he should confront religion in the same mental state as the believer. It is only by doing this that he can hope to understand it. Let him feel it as the believer feels it; what it is to the believer is what it really is. Consequently, he who does not bring to the study of religion a sort of religious sentiment cannot speak about it! He is like a blind man trying to talk about colour. For the believer what essentially constitutes religion is not a plausible or seductive hypothesis about man and his destiny; what attaches him to his faith is that it is part of his being; it seems to him that he cannot renounce it without losing something of himself... (Durkheim 1919 [1975]: 184).

De ‘free believer’ (‘free’ in de zin van vrijzinnig) daarentegen, moet juist zijn geloof even opzij zetten.

We must bring to it this openness of mind: for a time we must practice a sort of Cartesian doubt. Without going so far as to disbelieve the formula we believe in, we must forget it provisionally, reserving the right to return to it later. Having once escaped from this tyranny, we are no longer in danger of perpetrating the error and injustice into which certain believers have fallen who have called my way of interpreting religion basically irreligious (ibid.: 185).

Hij vraagt dus om een bewuste opschorting van ongelof dan wel geloof. Alleen zo komt volgens hem een wetenschappelijke verklaring van religie tot stand. Immers:

There cannot be a rational explanation of religion which is fundamentally irreligious; an irreligious interpretation of religion would be an interpretation which denied the phenomenon it was trying to explain [Applause]. Nothing could be more contrary to scientific method (ibid.).

Deze laatste uitspraak is een interessant standpunt dat zeker ook aardig te verdedigen zou zijn. Van centraal belang in de benadering van Durkheim is het maken van een methodologische keuze voor een bepaalde houding: die van de gelovige dan wel de ongelovige. Het maken van die keuze impliceert een bewuste switch, misschien nog het beste te vergelijken met een knop waarmee het geloof aan of uit kan worden gezet. Duidelijk is dat de wetenschappelijke verklaring van religie in ieder geval niet alleen een invoelende, maar vooral ook een rationele onderzoeker vereist, die controle heeft over zijn (Durkheim heeft het niet over vrouwelijke onderzoekers) eigen inzet. Deze bewuste opschorting van geloof dan wel ongelof is een typisch modern fenomeen, het centrale kenmerk waardoor zich de moderne mens, en zeker de wetenschapper, onderscheidt van hen die nog helemaal gevangen zijn in een bepaald geloofssysteem en die niet eens beseffen dat men – al dan niet bij wijze van methode – voor of tegen het geloof kan kiezen.

Na de 'reflexive turn'

Deze sterk rationele methodologie, die het mogelijk maakt om de eigen subjectieve beleving van religie uit of in te schakelen, werd in de context van de zogenaamde reflexive turn waaraan ik al eerder refereerde, ter discussie gesteld. Door te reflecteren over de manier waarop, en de mate waarin de subjectiviteit van de onderzoeker invloed heeft op de verzamelde empirische gegevens, alsmede de analyse en presentatie ervan, is antropologisch onderzoek naar religie ingrijpend veranderd. Zo is de scherpe grens tussen wetenschap en religie vervaagd, en wordt wetenschap niet meer gezien als bij voorbaat objectief – integendeel, zogenaamd zuivere wetenschap werd ontmaskerd als zijnde ondergeschikt aan machtsbelangen. Door het bewuste nadenken over hoe de eigen subjectiviteit het onderzoek tot op zekere hoogte inkleurt, ontstond het besef dat verschillende vormen van kennis naast elkaar bestaan.

Een belangrijk gevolg van die ontwikkeling is dat onderzoekers naar religie tegenwoordig meer uitkomen voor hun eigen positie. Dit geldt zowel voor skeptici, agnosten of atheïsten die met religie te maken hebben, als ook voor onderzoekers die zichzelf als gelovig beschouwen en onderzoek doen naar een religieuze traditie die al dan niet resonneert met de eigen geloofsovertuiging.

Skeptici, agnosten of atheïsten

Laat ik beginnen met de groep van skeptici, agnosten of uitgesproken atheïsten. Een boeiend voorbeeld in dit verband is de Amerikaanse antropologe Susan Harding (2000),

die een baanbrekend boek heeft geschreven over de Amerikaanse baptisten- en televisiedominee Jerry Falwell. Vooral het begin van haar boek is spannend. Harding legt uit dat ze in de beginperiode van haar onderzoek een urenlang interview heeft gehad met Melvin Campbell, die de regels van het interview volledig aan zijn laars leek te lappen. Deze dominee accepteerde niet dat Harding gewoon informatie van hem wilde verkrijgen, en sprak haar hardnekkig aan als een God zoekende medemens. Hij preekte meer dan dat hij Hardings vragen beantwoordde. Gaandeweg voelde zij dat zijn woorden bezit van haar namen. Op de weg terug naar huis overkwam haar dan het volgende:

... halfway across town, I stopped at a stop sign, then started into the intersection, and was very nearly smashed by a car that seemed to come upon me from nowhere very fast. I slammed on the brakes, sat stunned for a split second, and asked myself: What is God trying to tell me?

Ze beseftte onmiddellijk:

It was my voice, not my language. I had been inhabited by the fundamental Baptist Tongue I was investigating (Harding 2000: 34).

In haar reflectie over deze bijzondere ervaring komt ze tot de slotsom dat

[t]he membrane between disbelief and belief is much thinner than we think.... The irony is that this space between belief and disbelief, or rather the paradoxical space of overlap, is also the space of ethnography (ibid.: 58).

Hier is geen sprake van een bewuste opschorting van ongelooft om zich als onderzoeker even over te geven aan de leef- en denkwereld van haar informant. In plaats van de strikte methodologie waarbij de onderzoeker alles onder controle heeft, is het in dit geval zo dat haar iets overkomt. Door deze ingrijpende ervaring realiseerde Harding zich de enorme macht van het woord. Zo wordt het expliciet maken van een autobiografische ervaring op een intellectueel vruchtbare wijze ingezet.

Een tweede voorbeeld betreft het onderzoek van de Nederlandse antropoloog Mattijs van de Port naar de Braziliaanse *candomblé* bezetenheidscultus. Tijdens zijn bezoek aan een *terreiro* (de plek waar deze cultus bijeenkomt) werd er heftig gedrumd en vielen steeds meer mensen, zelfs uit het publiek, in trance. Van de Port werd onrustig, hij voelde zich hoogst ongemakkelijk:

I felt nervous.... And I was nervous that I too would fall to the floor... It was only a sense of professionalism that kept me from wrestling my way back to the exit. I recall that I crossed my arms over my chest.... I told myself that I do not believe in spirits. I forced myself to think of what anthropologists have been saying about possession trance, invoking the spirit of science to protect me from whatever it was that was creeping toward me that rowdy night. What calmed me down, in the end, was the sight of a German shepherd (Van de Port 2005: 150).

Door die prachtig beschreven autobiografische ervaring beseftte Van de Port, dat het bij *candomblé* en soortgelijke cultussen gaat om de overgave van mensen aan een hogere macht. De geesten die bezit nemen van de bij de ceremonie aanwezige mensen, zijn daarom niet louter te duiden als verbeelde voorstellingen, die makkelijk te decon-

strueren vallen. Door de lichamelijke effecten van de bezetenheidsceremonie zelf te ondergaan, en geesten niet louter te verstaan als ‘figments and fakes’, werd de onderzoeker bijna het universum van de geestenwereld ingezogen. Deze autobiografische ervaringen vormden het begin van een theoretisch spannende reflectie over de relatie tussen bezetenheid, Lacans ‘really real’ en de kwestie van het lichaam als bakermat van authenticiteit.

Een derde voorbeeld ontleen ik aan het werk van de Amerikaanse filmtheoretica Vivian Sobchack, die zichzelf beschrijft als een ‘unrelenting atheist’. In haar boek *Carnal Thoughts* (2004) beschrijft ze hoe ze een religieuze ervaring had toen ze keek naar de film *Thérèse*. Op een voor haar in eerste instantie onbegrijpelijke wijze voelde zij zich gegrepen door een sentiment, een kracht, waarvoor ze zeker niet doelmatig en bewust gekozen had. Op basis van haar fenomenologische, door Merleau-Ponty geïnspireerde invalshoek poogde ze vervolgens een theorie van ervaringen van het transcendentele te ontwikkelen, die het transcendentele in de transcendentie van de immanente werkelijkheid – in het hier en nu – localiseert. Door filmbeelden opgeroepen lichamelijke ervaringen van huiver en ontzag zijn vanuit dit perspectief werkelijk en echt, en dus niet te reduceren tot een succesvolle werking van technieken van *make believe* en illusie.

Uit alle drie de gevallen blijkt dat de autobiografische dimensie iets waardevols toevoegt aan de theorievorming met betrekking tot religie. Hier worden autobiografische ervaringen niet alleen opgeschreven, maar in intellectueel opzicht vruchtbaar gemaakt. Dit gaat veel verder dan een zuiver methodologisch theïsme (doen alsof God er zou zijn). Het openhartig opschrijven van ervaringen van gegrepen zijn – en het daarmee gepaard gaande, tijdelijke verlies van controle – draagt in de drie voorbeelden bij tot het ontwikkelen van een benadering van religie die verder reikt dan meer gangbare opvattingen, die religie uiteindelijk reduceren tot een louter door mensen gemaakt stelsel dat als projectie of illusie te ontmaskeren valt. Reflectie over dit soort subjectieve ervaringen helpt juist om de werking van religie beter te begrijpen, al is men niet ‘gelovig’, in ieder geval niet in de christelijke zin.

Gangbare definities van religie gaan vaak uit van de mens die in contact wil treden met een andere, spirituele wereld. De voorbeelden suggereren echter dat het bij religie niet zozeer om een bewuste keuze voor dit contact en het geloof (dat de onderzoeker al dan niet even kan nabootsen) gaat. Juist de dimensie van het gegrepen zijn – hetgeen zich uit in lichamelijke ervaringen – verdient daarom veel meer aandacht in onze wetenschappelijke reflectie. Hiermee wil ik uiteraard niet poneren dat we er als wetenschappers maar van moeten uitgaan dat God bestaat. Het punt is dat ervaringen van transcendentie worden opgewekt in het hier en nu, via woorden, muziek, of sacrale beelden. Uitgaande van eigen ervaringen zouden onderzoekers daarom veel meer aandacht moeten besteden aan de materiële, lichamelijke en sensorische dimensie van religieuze ervaringen.

De gelovige onderzoeker

Over de houding van zichzelf als gelovig omschrijvende onderzoekers jegens hun subjectieve opvattingen over religie valt veel meer te zeggen dan in het bestek van dit essay mogelijk is. In dit verband is het werk van André Droogers van groot belang. In zijn artikel 'Methodological Ludism Beyond Religionism and Reductionism' (1996) knoopt hij aan bij de vervaging van de scheidslijn tussen geloof en wetenschap die kenmerkend is voor het postmodernisme. Speurend naar een eigentijdse methodologische en theoretische oplossing voor deze scherpe tegenstelling, poneert hij het belang van ludisme en eclecticisme, het bewuste verwisselen van standpunt in relatie tot verschillende vertogen. Opgevat als vertogen met hun eigen regels, redenerlijnen en gedragspatronen, zijn wetenschap en religie niet meer onverenigbaar, maar kunnen ze naast elkaar bestaan. Het is slechts van belang dat onderzoekers zich ervan bewust zijn met welk vertoog ze op een bepaald moment te maken hebben. In zekere zin sluit die benadering goed aan bij de reeds geschetste positie van Durkheim, en zeker ook bij zijn 'call to disbelieve' – tijdelijk uiteraard – aan het adres van gelovige onderzoekers. Een zekere zwakte van dit door Droogers gepresenteerde perspectief schuilt in de door mij ook al met betrekking tot Durkheim bekritiseerde al te rationele voorstelling van een denkbeeldige knop waarmee geloof aan en weer uit zou kunnen worden geschakeld. Zoals we hebben gezien druisen religieuze ervaringen van overgeleverd zijn aan grotere machten hier precies tegen in.

Wat me in dit verband vooral treft, is dat juist vanuit het perspectief van de gelovige onderzoeker vaak heel wetenschappelijk en tamelijk afstandelijk wordt geargumenteed. Dit soort onderzoek is zelden autobiografisch op de boven beschreven manier, in ieder geval niet in de context van het wetenschappelijke genre (hoogstens in persoonlijke overpeinzingen, zoals bijvoorbeeld in de autobiografie van de antropoloog en protestant Jan van Baal, of in het recente interview dat Ria Reis en ik met de priester en antropoloog Mathieu Schoffeleers [2005] hebben gehouden). Expliciete aandacht voor persoonlijke (haast) religieuze ervaringen lijkt dan ook vooral het privilege te zijn van skeptici, agnosten en atheïsten zoals Harding, Van de Port and Sobchack. Het lijkt erop dat zij beter voor hun subjectieve gevoelens en ontluistering uit kunnen komen en zich het als het ware meegezogen worden beter kunnen permitteren dan zogenaamd gelovige onderzoekers. Dit saillante verschil vloeit mijns inziens voort uit het feit dat de laatsten in een volstrekt andere positie verkeren: vanwege het feit dat, alle postmoderne redeneringen te spijt, wetenschap en geloof nog steeds op gespannen voet met elkaar staan is de wetenschappelijke legitimiteit van gelovige onderzoekers in het geding (althans volgens hun subjectieve beleving).

Duidelijk is dat gelovige onderzoekers op een andere manier met hun biografie worstelen dan niet gelovige onderzoekers. We mogen er uiteraard vanuit gaan dat gelovige onderzoekers vanwege hun biografie vertrouwd zijn met de ervaringsdimensie van religie. En dit is doorgaans zeker heel nuttig voor onderzoek naar religie. Maar

autobiografische kennis zou ook een belemmering kunnen vormen tijdens het onderzoek: te denken valt hier aan het probleem van onbewuste projectie, zeker bij de besturing van een vermeend vertrouwde religie. Als het de grote uitdaging van onderzoek naar religie is om goed inzicht te krijgen in wat religie behelst voor anderen zonder eigen veronderstellingen steeds mee te nemen, is het van groot belang om zich in ieder geval bewust te zijn van de eigen vooroordelen.

Om tot dit inzicht te komen is Droogers' oproep tot ludisme en eclecticisme van groot belang. Opvallend in dit verband is dat hij zijn visie ontwikkelde op basis van zijn onderzoek naar de initiatie van Wagenia jongens. Zijn ontdekking dat dit ritueel gemoeid gaat met een expliciete speldimensie is niet alleen empirisch vernieuwend, maar hij heeft haar ook in theoretisch opzicht productief gemaakt. Deze vondst biedt niet alleen belangrijk materiaal voor een kritiek op het zware protestantisme van calvinistische snit, maar ook de ingrediënten voor Droogers' alternatieve, relativerende kijk op de relatie tussen religie en wetenschap.

Tot slot

Tot slot terug naar de stelling waarmee ik deze beschouwing begon. Het is een stelling waar bij nader inzien veel in zit. Toch pleit ik voor een alternatieve formulering: Aandacht voor de biografische dimensie van kwalitatief onderzoek naar religie is zowel in het geval van niet-gelovige als ook gelovige onderzoekers wetenschappelijk productief en vernieuwend. Daarom is onderzoek naar religie gebaat bij autobiografie (in de nauwe zin van het woord).

Literatuur

- Droogers, André, 'Methodological Ludism Beyond Religionism and Reductionism', in: Anton van Harskamp (editor), *Conflicts in Social Science*, London and New York: Routledge, 1996, pp. 44-67.
- Durkheim, Emile, 'Contribution to Discussion. Religious Sentiment at the Present Time' [1919], in: W.S.F. Pickering (editor), *Durkheim On Religion: A Selection of Readings with Bibliographies and Introductory Remarks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975, pp. 181-189.
- Harding, Susan Friend, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Meyer, Birgit & Ria Reis, 'Matthew Schoffeleers: Anthropologist and Priest (Interview)', *Etnofoor* 2005, 18 (2), pp. 23-46.
- Radkau, Joachim, *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*. München: Hanser, 2005.
- Sobchack, Vivian, *Carnal Thoughts. Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Van de Port, Mattijs, 'Circling Around the Really Real: Spirit Possession and the Search for Authenticity in Bahian Camdomblé', *Ethos* 2005, 33 (2), pp. 149-179.

Het belang van de onderzoeker

Marjo de Theije

De stelling die mij is voorgelegd:

Elk kwalitatief onderzoek naar religie lijdt onder de strijd tussen de persoonlijke belangen, kennisbelangen en maatschappelijke belangen van de onderzoeker(s) aan de ene kant en van de onderzochten aan de andere kant.

Religie onderscheidt zich niet principieel van andere sociale en culturele fenomenen, waar het de rol betreft van de onderzoeker en van degenen die onderzocht worden. De antropoloog is door de aard van de methode van de participerende observatie altijd iemand die interfereert in de groep die hij of zij onderzoekt, iemand die zichtbaar is en deelneemt, iemand die vragen stelt en antwoorden ontlokt, iemand die de samenstelling van de klas, de familie, de gebedsgroep, de wijkvereniging verandert. De aanwezigheid en het handelen van de onderzoeker zal daarom ook altijd invloed hebben op het denken en doen van de groep waarbij het onderzoek plaatsheeft. De scholieren zullen zijn aandacht proberen te trekken of hem juist negeren, de familieleden nemen een andere plaats in aan de eettafel, de gebedsgroep betreft de onderzoeker in de gebeden, de wijkvereniging probeert 'beschaafder' te vergaderen.

Zijn aanwezigheid, zijn onkunde over de gedragsregels en symbolische betekenissen, zijn vragen naar het hoe en waarom van de rituelen of zijn onhandige gedrag tijdens de bijeenkomsten werken soms ook als een spiegel voor de leden van de groep die onderzocht wordt, waardoor mensen aangezet worden tot het reflecteren over hun overtuigingen en gedragingen, of zelfs het aanpassen ervan. Voor de onderzoeker is het lastig om dan te bepalen wat precies de wijzigingen in de percepties en het denken zijn die veroorzaakt worden door de onderzoekssituatie. Ziehier een van de grootste dilemma's van de antropoloog te velde.

Maar heeft dit allemaal en altijd te maken met belangen? En welke belangen zouden dat kunnen zijn? En vooral, van wie? Zonder de ambitie te hebben een uitputtend antwoord op deze vragen – en op de centrale vraag naar *de strijd* tussen de belangen van de verschillende betrokkenen – te geven, zal ik aan de hand van enkele voorbeelden, enige overwegingen bespreken die opgeroepen worden door de stelling. Die voorbeelden ontleen ik aan mijn eigen ervaring als antropoloog – net als André Droogers – in Brazilië, maar ook in Portugal en Suriname, en aan die van 'onze' studenten in de lange traditie van antropologisch onderzoek naar religie bij de opleiding sociale en culturele antropologie die mede door André Droogers zo gestimuleerd werd.

Geen belang als belang

Voorop staat natuurlijk het methodologische ideaal van de antropoloog om géén invloed te hebben op de politieke onderhandelingen van de vrouwen in de wijkgroep in Águas, de jonge pelgrims die vanuit Ierland naar Lourdes reizen, de Braziliaanse *garimpeiros*, goudzoekers, die zich in Paramaribo bekeerden tot het pinkstergeloof. De onzichtbare onderzoeker, het neutrale onderzoeksinstrument. Immers, we willen begrijpen en analyseren wat er gebeurt, wat de betrokkenen daarbij denken, wat hun percepties zijn van hun wereld, waarom ze bepaalde keuzes maken, en op welke wijze dat te maken heeft met de context waarin dit alles zich voltrekt. Voor de sociale wetenschappen, en de antropologie in het bijzonder, zou ‘geen invloed’ dus een persoonlijk belang kunnen zijn, en een kennisbelang, omdat daarmee de authenticiteit van de onderzoeksgroep gevonden dan wel gespaard wordt. Een persoonlijk en een kennisbelang van de onderzoeker, wel te verstaan.

Want het is maar de vraag of de onderzochten dit als een persoonlijk belang voor zichzelf zouden omschrijven. En of zij in dit soort kennisbelangen geïnteresseerd zouden zijn. Integendeel, onderzochten willen mogelijk geen zogenaamd objectief verhaal, maar liever een ondersteunend verhaal horen, waarin ze bevestiging vinden voor hun denken en doen, steun menen te vinden voor hun doelstellingen, een medestander in hun eventuele particuliere strijd – of dat nou gaat om erkenning, expansie of macht. Tegelijkertijd is het overigens zeer de vraag of ze daar uiteindelijk werkelijk bij gebaat zouden zijn.

Datzelfde geldt voor de maatschappelijke belangen. Want wat zijn de maatschappelijke belangen die in het geding zijn? Onderzoekers kiezen vaak onderwerpen waarvoor ze sympathie voelen, bij groepen die ze uit de schaduw van de wereldpolitiek willen halen, die ze een dienst willen bewijzen, of waarmee ze zich kunnen identificeren. Het onderzoek dient dan een maatschappelijk belang zoals de emancipatie van de onderzochte groep, laten we zeggen een sociale beweging. In deze betrokkenheid bij het ‘grotere’ doel schuilt echter ook het gevaar dat de onderzoeker de leden van de groep ‘naar de mond gaat praten’, wat het beoogde doel niet per se ten goede komt. Bovendien trapt de onderzoeker dan gemakkelijk in de val zich zodanig te identificeren met de doelstellingen van de onderzochte groep dat veel vragen niet meer gesteld worden, omdat ze niet meer gezien worden.

Kennisbelangen spelen door alle mogelijke persoonlijke en maatschappelijke belangen heen. Voor de onderzoeker staat het vergaren van kennis voorop, maar is die kennis voor de mensen die onderzocht worden wel in alle gevallen relevant? Natuurlijk niet: in die zin zijn de vertogen en vragen van de antropoloog veel te vaak te ver verwijderd van de belevingswereld en sociale werkelijkheid van de onderzochten. Het is moeilijk te bepalen waar de grens ligt tussen de kennis-, persoonlijke en maatschappelijke belangen. En meer dan dat: de spanning tussen de belangen van de onderzoeker en die van de onderzochten, en tussen veronderstelde belangen en werkelijke belangen is juist het meest cruciaal.

Heelheid en onderzoek

Ik begon mijn tekst ermee dat onderzoek naar religie zich wat mij betreft niet onderscheidt van onderzoek naar andere sociaal-culturele verschijnselen. Dat was natuurlijk erg kort door de bocht en velen zullen het er niet mee eens zijn. Want religie is in de levens van gelovigen vaak een element dat betrekking heeft op heel veel levensaspecten. Het wordt ervaren als iets heel fundamenteels, als een onvervreemdbaar onderdeel van het zijn, als een basisingrediënt van het bestaan dus. Het is onlosmakelijk verbonden aan identiteit, individuele identiteit en groepsidentiteit, het erbij horen (wat wij VU-antropologen in ons onderwijsprogramma zo mooi *notions of belonging* noemen). De oproep die antropologen, waaronder André Droogers, soms doen om lichamelijke ervaring van het religieuze te betrekken in de studie van religie onderstreept het geloof in die allesomvattendheid en de wens om haar nader te verkennen misschien nog meer. En maakt het dilemma van de onderzoeker alleen maar groter. Hoe ver gaat de participerende observatie van de antropoloog die religie onderzoekt? Sluiten de twee delen, participeren en observeren, elkaar op een gegeven moment misschien wel uit?

Want participeren dat zo eigen is aan het kwalitatieve onderzoek van de antropoloog vergt soms nogal wat van de onderzoeker. De bijeenkomsten van de katholieke basisgemeenschappen waaraan ik veelvuldig deelnam in het Braziliaanse Pernambuco waren eenvoudig, omdat ze soms meer op een vergadering of onderzoeksseminar leken zoals je die in een academische setting ook mee kunt maken, dan op iets anders. Er werd gebeden en gezongen, maar het grootste deel van een dergelijke sessie bestond uit het interpreteren van bijbelteksten door die toe te passen op het dagelijkse leven en de sociale en politieke situatie waarin de deelnemers zich zagen. Dat vergde geen grootse ingrepen in mijn persoonlijke gedrag of identiteit. De charismatische groep waarbij ik later onderzoek wilde doen, was van een heel ander kaliber. De groep was erg gespitst op erkenning en hun enthousiasme over mijn antropologische belangstelling vertaalde zich al snel in de wens mij overal in te betrekken, inclusief hun spirituele ervaringen. Ik hoor nog de stem van een van de vrouwen die me – terwijl vier personen om mij heen stonden, hun handen op mijn hoofd, allemaal door elkaar biddend – toesiste: ‘Je moet je ogen dicht doen, echt, je moet je ogen dicht doen, dan voel je het’. Voor het eerst ontmoette ik de grenzen van mijn capaciteit tot meedoen. Ik wilde mijn ogen helemaal niet dicht doen. Ik wilde observeren wat zij deden, proberen te begrijpen wat op deze manier bidden voor hen betekende, wie welke rol in de groep vervulde, wat hen onderscheidde van andere charismatische groepen en het *mainstream*-katholicisme in Recife. Ik had niet het gevoel dat ik dat (beter) zou kunnen met mijn ogen dicht.

Het intimiderende van zo'n situatie is welhaast te voelen in de prachtige beschrijving van Mattijs van de Port van zijn kennismaking met geestesbezetenheid in een *candomblé*-sessie in Salvador. De hele entourage, het opzwevende getrommel, de mensen om hem heen die in trance raakten, zijn vrees om zelf ook controle te verliezen. Alleen het oproepen van de ‘geesten van de wetenschap’ en een onverstoort rondlo-

pende hond, weerhielden hem ervan ‘de drempel over te gaan’. Deze ervaring heeft bijgedragen aan zijn inzichten in de candomblé, en die van zijn lezers, maar zouden wij meer van deze religie begrijpen als de antropoloog wél over de drempel gestapt zou zijn? Als hij letterlijk ‘aan den lijve’ geestesbezetenheid ervaren had? Door omstandigheden kon ik het onderzoek bij de groep charismatische katholieken niet voortzetten. Een van mijn studenten heeft nog een tijdje meegelopen met de groep, maar uiteindelijk kon zij niet ver genoeg meegaan in de beleving van de groep – voor zichzelf en voor deze gelovigen – omdat zij niet katholiek was.

De strijd om het kennen

Voor welke partij geldt nu eigenlijk de strijd tussen alle verschillende belangen als we alles op een rijtje zetten? Die strijd is vooral een strijd van de antropoloog, van de onderzoeker. Was ik lid van een charismatische kerk geweest, dan had ik minder moeite gehad mijn ogen te sluiten, maar dan was mijn verwondering en opmerkingsvermogen ook minder scherp geweest. Voor de mensen die onderzocht worden is er veel minder sprake van tegenstellingen tussen de persoonlijke, maatschappelijke en kennisbelangen, want die horen allemaal bij elkaar, zijn onlosmakelijk verbonden aan het bestaan, behelzen het geheel, zijn verweven met elkaar in wat ik eerder de allesomvattendheid noemde. Het is juist die heilheid die ons als onderzoekers voor zulke grote problemen plaatst. Als de antropoloog dat gegeven, die samenhang, die heilheid wil bevatten, wil onderzoeken, er woorden voor wil vinden, is het ervaren ervan niet voldoende, kan hij niet volstaan met het gewaarworden van de geest of de geesten. De antropoloog kan niet anders dan religieuze heilheid te ontlede met analytische hulpmiddelen als symbool, ritueel, lichaam, zintuigen, emotie, rationaliteit. Waarmee de heilheid weer verloren gaat.

Deze constatering roept dan toch eigenlijk opnieuw de vraag op: Is er wel zo’n verschil tussen religie en andere culturele en sociale fenomenen en instituties? Geldt niet voor alle onderzoek dat zaken als afstand hebben en kunnen nemen, onafhankelijke betrokkenheid, en reflectie over en bewustzijn van de eigen identiteit fundamenteel zijn? Daarom wil ik afsluiten met een andere – en stukken eenvoudiger – stelling: Onderzoek naar religie moet gedaan worden door mensen die zich niet met (die) religie identificeren, want dan wordt het *lijden onder de strijd* tussen de belangen van de onderzoeker en die van de onderzochten zoveel mogelijk beperkt én – niet onbelangrijk in de academische context – de kans om door succesvol antropologisch onderzoek het religieuze denken en handelen van mensen te leren begrijpen is dan het grootst.

Ik dank Ton Salman, Carly Machado, João Rickli en Mattijs van de Port voor de inspirerende gedachtenwisseling naar aanleiding van de stelling en de deelnemers aan het symposium Strangers in de sanctuary voor hun prikkelende commentaar op mijn presentatie.

Homo Respondens

Een nieuwe impuls voor de reformatorische wijsbegeerte?

Evert H. van Olst

Najaar 2005 verscheen ter gelegenheid van het afscheid van dr H.G. Geertsema als bijzonder hoogleraar op de Dooyeweerd-leerstoel aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de VU, de bundel *Homo Respondens: Verkenningen rond het mens-zijn*. Voorafgegaan door een interview met de auteur opent het boek met een beschouwing van Geertsema onder de titel 'Homo Respondens: Het antwoord-karakter van het mens-zijn'. Volgens de inleiding houdt dit thema Geertsema al vele jaren bezig; de redactie van de bundel heeft een scala van (geestverwante) auteurs uitgenodigd dit thema verder te doordenken:

Wij doelen dan op [de] tekening van de mens ... die altijd aangesproken persoon is en tot antwoord geven wordt uitgenodigd in de heel verschillende relaties waarin zij of hij staat: met God, met de medemens, met de wereld. Voor Geertsema klinkt in deze analyse van het mens-zijn een diepe echo door van het bijbelse getuigenis, waarin verteld wordt dat God alle dingen tot aanzijn heeft geroepen door zijn spreken, door zijn scheppende woord. 'Antwoorden' betekent voor de mens dan zoveel als bewust de relaties waarin het mens-zijn gesteld is te beschermen, te bouwen en te verdiepen: met God, medemens, de wereld – elke relatie op geheel eigen wijze.

Met deze 'meedenkbundel' wordt beoogd de vruchtbaarheid van genoemd thema nader te exploreren. Ik knoop hier aan bij de opmerking dat in de analyses van mens-zijn een diepe echo van het bijbelse getuigenis doorklinkt. De auteurs in deze bundel denken in de traditie van de reformatorische wijsbegeerte. Deze wijsbegeerte wil zich baseren op bijbelse uitgangspunten. Mijn vraag is wat dat inhoudt en of dat wordt waargemaakt op een aanvaardbare wijze. Alvorens hierop in te gaan eerst enkele opmerkingen over de reformatorische wijsbegeerte.

Herkomst

Het ontstaan van de reformatorische wijsbegeerte, aanvankelijk calvinistische wijsbegeerte geheten, is nauw verbonden met het oorspronkelijk ideaal van de Vrije Universiteit om 'wetenschap te willen beoefenen in bijbels licht, hierbij uitgaande van calvinistische beginselen.' Na vijftig jaar bleek dat tot een eigen wijsbegeerte te leiden. In de jaren '30 van de vorige eeuw ontwikkelden de hoogleraren H. Dooyeweerd en D.H.Th. Vollenhoven hun filosofie, die de naam kreeg Wijsbegeerte der Wetsidee. Tevens werd de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte opgericht – nu Vereniging voor Reformatorische Wijsbegeerte, nog steeds de grootste wijsgerige vereniging in Nederland! Aan de VU reageerden aanvankelijk vooral de theologen negatief op de komst van deze wijsbegeerte. Door jongeren uit gereformeerde kring echter werd deze

ontwikkeling in het wijsgerig denken destijds als een zeer welkome vernieuwing ervaren. Voor velen van hen had het gereformeerde leven iets saais gekregen, te weinig in communicatie met de buitenwereld, zelfgenoegzaam, behoudzuchtig. Het nogal dogmatisch georiënteerde klimaat in de gereformeerde wereld, diverse leertuchtkwesties in de kerk en de geringe openheid voor wat zich in kunst en cultuur afspeelde, hadden bij deze jongeren een verlangen gewekt naar hernieuwde inspiratie en vernieuwing van het denken, naar een verruiming van het perspectief. De beoogde filosofie moest schriftuurlijk zijn, zo stelde Vollenhoven. Dit betekent niet dat er uit de bijbel een filosofie wordt afgeleid, het zou moeten gaan om grondmotieven. Wat houdt dat steunen op de bijbel nu concreet in?

Schriftuurlijke wijsbegeerte

Het grondmotief van het bijbels denken dat in de calvinistische levens- en wereldbeschouwing z'n neerslag heeft gekregen, wordt volgens Dooyeweerd gevonden in de trits 'schepping – zondeval – verlossing'. Bij hem komt de betekenis van het bijbelse denken overigens verder niet aan de orde. De samenvatting in het genoemde grondmotief wordt kennelijk voldoende geacht. Vollenhoven gaat anders te werk. Bij hem is het bijbelse denken getypeerd door de trits 'God – wet – kosmos'. Vollenhoven wilde zijn visie op de werkelijkheid laten bepalen door de bijbel, een bron van wijsheid die volgens hem voor het menselijk kennen van onvervangbare betekenis is. Voor de wijsbegeerte geldt dan dat de zin van het denken niet meer bepaald kan worden in termen van iets in de geschapen werkelijkheid zelf, inclusief het denken. Alles wat in de kosmos gegeven is dient te beantwoorden aan de wet(ten) die daarvoor geld(t)(en). Hij spreekt daarbij van het positiveren van de normen. In de bijbelse mensopvatting staat de realisering van fundamentele bestaansnormen centraal.

Deze 'wetsgedachte' roept vragen op. De belangrijkste is of 'wet' hier staat voor de bijbelse wet van God. Vollenhoven was daarvan overtuigd. De wetsorde voor de geschapen werkelijkheid maakt volgens hem deel uit van de wet van God. Vanzelfsprekend biedt de bijbel geen wijsgerig gedachtegoed, maar wel een oriëntatiekader. Wat in wijsgerige zin geformuleerd wordt met betrekking tot de wetsgedachte moet ter toetsing steeds betrokken worden op het liefdegebod dat in de wet van God centraal staat. 'Calvinistisch denken' tracht het geschapene in zijn eigen aard te kennen en in het geheel van z'n relaties tot zijn recht te laten komen. Als zodanig heeft het een positieve invloed op wijsgerig denken. Wijsgerig onderzoek doet volgens Vollenhoven de rijkdom ('de veelheid der verscheidenheden in de kosmos') van de geschapen werkelijkheid nader kennen. Later spreekt Vollenhoven over de kosmos die onderworpen is aan het 'ontstaansbevel' dat bepalend is voor de ontplooiing van de wereld. Er is dus sprake van drie onderdelen in de wetsgedachte: de kosmische wet ('ontstaansbevel'), de liefdedwet, zoals verwoord in de bijbel en de positieve wet, resultaat van het positioneringsproces. De kosmische wet staat garant voor de gehele natuur, de liefdedwet roept

de mens op tot een leven naar het goede, weg van het kwade.

Door zo expliciet van een niet-wetenschappelijke basis uit te gaan, zou men kunnen denken dat Vollenhoven en Dooyeweerd zich buiten de denkgemeenschap plaatsten. Zo eenvoudig ligt dat echter niet. Feitelijk is elke filosofie gebaseerd op voorafgaande onderstellingen en oordelen. Het probleem is vaak dat deze niet zijn geëxpliciteerd. En wat men verder ook moge vinden van deze wijsbegeerte, onmiskenbaar is dat Vollenhoven en Dooyeweerd een niet te onderschatten bijdrage hebben geleverd aan het grondslagendebat in de wijsbegeerte. Maar ook als expliciet gekozen wordt voor een bijbelse oriëntatie, kan toch de vraag gesteld worden of dat op adequate wijze gebeurt.

Kanttekeningen

Bijbels – schriftuurlijk is de term die meestal gebruikt wordt – is hier sterk verbonden met de opvatting dat de bijbel het laatste woord spreekt: *sola Scriptura*, alleen de Schrift! Dat betekende feitelijk dat de bijbel uitgelegd wordt op basis van reformatorisch (geachte) opvattingen. Overigens hadden bij Vollenhoven de belijdenisschriften niet het laatste woord, er moest ruimte blijven voor correctie. Ze waren tenslotte geformuleerd onder invloed van het toenmalige heersende denken. Maar in het algemeen hadden ze toch een sterk regulerende werking.

Wat daarbij opviel, was dat er geen oog was voor de gevolgen van het gegeven dat de Reformatie cultuurhistorisch gesproken deel uitmaakt van de Renaissance. En de cultuur van de Renaissance kan getypeerd kan worden als een verstandscultuur. Het conflict over de verhouding tussen de ervaring, gerelateerd aan een beeldend bewustzijn, en het abstracte denken, gerelateerd aan het conceptuele bewustzijn, in de 12^e eeuw uitgebarsten, was uiteindelijk beslecht ten voordele van het abstracte denken. Het adequate zicht op en omgang met het symbool hadden al eerder het loodje gelegd. Dat alles had grote gevolgen voor de omgang met en de uitleg van de bijbel. De Schrift denkt hymnisch en de Schrift is een boek van dichters. Maar het leek wel of men de bijbel ging benaderen als een proces-verbaal. Met de werkelijkheid van het sacrament als symbool wist men geen raad meer. Grote gevolgen had het ook voor de visie op de werkelijkheid. Dat Calvijn bijvoorbeeld accepteerde dat het Sanctus (Jes.6:3) uit de Avondmaalsviering, het hart van de lofprijzing, werd geschrapt, maakt duidelijk dat ook bij hem het zicht op fundamentele bijbelse samenhangen verloren was gegaan. Nergens blijkt uit zijn werk dat hij zich bewust was van het gegeven hoe fundamenteel ervaring en denken met betrekking tot de omgang met de wereld van de bijbel gewijzigd waren in de tweede helft van de Middeleeuwen. Wie in zijn denken een bijbelse oriëntatie nastreeft en zich daarbij beperkt tot de benadering van Calvijn, zal daarom een vertekend beeld van die bijbelse oriëntatie krijgen.

Voor die bijbelse oriëntatie had men in 'reformatorische' kring in de jaren '30 van de vorige eeuw weinig oog. Enerzijds was er destijds veel minder bekend over historische achtergronden en ontwikkelingen. Anderzijds leefde men met een zekere adora-

tie voor de 'voormannen'. (Overigens was Vollenhoven één van de weinigen die kritische analyses gaf van bijvoorbeeld de opvattingen van Abraham Kuyper. Aardig is om in dit verband te memoreren dat Vollenhoven stelde dat Kuyper de evolutietheorie niet afwees op bijbelse gronden, maar vanwege z'n verbondenheid met het denken van Aristoteles dat zich niet verdraagt met de evolutie-gedachte). Het belangrijkste was toch wel het isolement waarin men leefde. Men had weinig boodschap aan wat er buiten de eigen, gereformeerde, kring gedacht werd. Eén van de belangrijkste gebeurtenissen in de eerste decennia van de 20^e eeuw was de zogenoemde joodse renaissance, ook wel aangeduid als het nieuwe denken waaraan vooral de naam van Franz Rosenzweig is verbonden. Dit relationele denken gaf blijk van een nieuwe inspiratie vanuit het Eerste Testament. Dat het hoofdwerk van Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* in die tijd niet werd opgemerkt, laat staan van grote betekenis werd geacht, geeft te denken, maar bevestigt het beeld van een geïsoleerde groep. In Nederland was het de theoloog K.H. Miskotte die als eerste aandacht vroeg voor het denken van Rosenzweig in zijn dissertatie *Het wezen der joodse religie* (1932). Maar Miskotte en Vollenhoven hadden weinig met elkaar op. Miskotte vond Vollenhoven geen serieus te nemen wijsgeer en een slecht theoloog. Omgekeerd was Miskotte vanwege z'n sympathie voor Karl Barth volstrekt onacceptabel in gereformeerde kring, ook al stond Miskotte in de traditie van Calvin!

Oproep tot ontmoeting

Is men nu in de reformatorische wijsbegeerte tot een nadere bijbelse oriëntatie gekomen?

In 1986, toen *Philosophia Reformata* 50 jaar bestond, besprak de voorzitter van de redactie, Johan van der Hoeven, de vraag in hoeverre de beweging nog vitaal was te noemen. Hij wees onder meer op kritiek van Nicholas Wolterstorff: het denken van Dooyeweerd lijkt meer gericht op structuren (scheppingsordinanties) dan op mensen, meer op ontsluiting dan op bevrijding en vrede. Ook Theo de Boer zou het bijbels grondmotief anders willen thematiseren. Sprekend over de soevereiniteit van God bij Dooyeweerd stelt hij: '...waarlijk soeverein is Hij die als Knecht Heer is en als Heer Knecht. Zo iemand kan werkelijk scheppen, iets nieuws maken. Zonde is die Heerschappij te ontkennen en in de macht van de bestaande Macht te geloven. Een christelijke filosofie zou dan een poging zijn de werkelijkheid vanuit dit thema als hermeneutische leidraad te interpreteren.' Zelf pleit Van der Hoeven voor het weer gaan zien van de verbinding van schepping met wat in de psalmen aan de orde is. 'Afgestemd op de toonhoogte van eerbied en lofdicht kunnen structuren muziek krijgen.' In het werk van de dichter-theoloog Willem Barnard, kenner van vroeg-christelijke bijbelse theologie, ziet Van der Hoeven wat dit betreft 'schone perspectieven'. Het komt aan, zo stelt hij, op een 'filosofie-bij-de-Bijbel'. Dat is iets anders dan aanleunen tegen theologie of aangaan van fusies daarmee. 'Het 'bij' zegt hetzelfde als in de oudere

spreekwijze 'bij het licht van de Schrift'. 'Bij-de-Bijbel' verwijst naar de looplamp, die het werk niet overneemt, maar er wel geregeld bij nodig is. Bevrijding acht Van der Hoeven een acceptabel synoniem voor verlossing. 'Een schriftuurlijke wijsbegeerte zal een eschatologische inslag moeten hebben', en hij verwees hierbij naar onder meer het zuchten van de schepping in al haar delen, verwachtende de verlossing (Rom.8). Waar de 'Oorsprongsidee' in deze wijsbegeerte een centrale rol speelt, zal het er op aan blijven komen deze 'Schriftuurlijk, dat wil zeggen: primair Joods te laden', aldus Van der Hoeven, in reactie op de opmerking dat de term 'oorsprong' (*archè*) te Grieks belast zou zijn. Dat is in deze kring een opmerkelijk geluid, waar vaak de joodse benadering werd afgedaan met het bekende vooroordeel van wetticisme en moralisme. Van der Hoeven zou aandacht blijven vragen voor het joodse denken en de betekenis daarvan voor de reformatorische wijsbegeerte. In 1989 spreekt hij van bondgenoten in religieuze zin; christenen zijn mee opgenomen in het verbond dat met Abraham gesloten werd; wij zijn laatkomers uit het heidendom, loten van een wilde olijf, geënt op een edele die er veel eerder was; profiterend van zijn wortel, terwijl de edele takken herkenbaar blijven, ook al is er verwijdering. Daarom roept hij op tot ontmoeting.

Buber en Rosenzweig

Van der Hoeven merkt op dat wanneer de werkelijkheid het werk is van een Persoon, van Zijn hart en hand, zij daarvan dan de tekens moet dragen. En dan kan het alleen maar leerzaam zijn, te luisteren naar de zoon van een volk dat zich door de eeuwen heen geoefend heeft in die 'grondverhouding' tot het werkelijke. Het gaat hier over Martin Buber en de Ich-Du-relatie. Buber gaat uit van het wezen dat 'ik' kan zeggen, ik-gij, ik-het; verantwoording, die eigen aan de mens is, zo zegt hij, is de navelstreng met de schepping. Ook bij Dooyeweerd is de mens niets zonder zijn relaties, tot de wereld, z'n medemens, en tot God. Bondgenoten dus, de vader van de reformatorische wijsbegeerte en die van de dialogische wijsbegeerte! Van der Hoeven: 'In onze tijd is het zaak ze als zodanig te gaan herkennen, met de hoop op onderlinge bevruchting van gedachten en verwoording.'

Bij Franz Rosenzweig staat in *Der Stern der Erlösung* niet het weten of denken centraal, maar een ervaring, de ervaring van verzoening op Jom Kippoer (Grote Verzoendag), de enkeling voor God, het meemaken van een omkering van dood naar leven en liefde. Deze ervaring is er een van een openbaring. De ommekeer vanuit de openbaring bewerkt ook een kijk op de wereld. Leven is het gewone leven: recht doen, goed zijn, wandelen met God, zoals de profeet Micha aangeeft. Dit is een zaak van onvoorwaardelijk en permanent vertrouwen, een woord dat in de traditionele filosofie niet voorkomt. Het 'nieuwe denken' moet gericht blijven op dit leven in vertrouwen. Een nieuwe kijk op de werkelijkheid: God, mens en wereld zijn de drie hoekpunten van een ster. Van alle drie geldt dat ze naar hun wezen niet zijn te kennen, maar hun onderlinge relatie is wel ervaarbaar en dat betekent voor Rosenzweig dat de filosofie zich

hier niet op het begrip moet richten, maar op de vertelling. De filosofie heeft zich hier te voegen naar het bijbelse spreken. Daarbij is sprake van Schepping: relatie tussen God en wereld, van Openbaring: relatie tussen God en mens, van Verlossing: relatie tussen mens en wereld. Openbaring houdt in, geroepen worden bij een eigen naam; aangesproken worden met het oog op een antwoord. Alleen van daaruit is schepping te benaderen. Schepping doelt op intense beleving van een relatie, een afhankelijkheidsrelatie, die voortduurt en elke morgen nieuw is. De schepping krijgt pas haar oriëntatie door de openbaring. Openbaring is liefdesbetuiging, en pas daarin geeft God zich te kennen, ook als schepper.

De slotsom van Van der Hoeven is dat het reformatorisch denken niet kan voorbijgaan aan wat Buber, Rosenzweig e.a. te bieden hebben. Daarbij zal bereidheid tot gesprek bij christenen het sterkst moeten zijn. In zijn boek *De aantrekkingskracht van het midden* (1994) komt hij in het slothoofdstuk tot de uitspraak: ‘Herbezinning op reformatorische kernnoties zal, gegeven de latere gang der dingen, niet kunnen plaatshebben zonder herijking. En daarbij is nauwkeurige aandacht voor wat Joodse reflectie en levensstijl te bieden hebben meer dan wenselijk. Het vernieuwingspotentieel van denkwijzen als die van Buber, Rosenzweig en Levinas is binnen de hedendaagse filosofie niet onopgemerkt gebleven. Ook ik zal in het vervolg aanraking met hen zoeken.’

Doorwerking?

Is er nu in *Homo Respondens* sprake van herijking van reformatorische kernnoties en is ‘daarbij nauwkeurige aandacht voor wat Joodse reflectie en levensstijl te bieden hebben’? Wordt er aanraking gezocht met het denken van ‘Buber, Rosenzweig en Levinas’?

Noch in de inleiding, noch in het interview waarmee de bundel opent, komen de zojuist genoemde noties in directe zin aan de orde. Op zeker moment echter maken de interviewers de opmerking: ‘In de joodse filosofie heeft het spreken en de taal een bijzondere betekenis. Er gebeurt iets in de taal, als was het een nieuwe scheppingsdaad.’ Geertsema reageert hier op met: ‘Rosenstock-Huessy heeft me op dit punt aangesproken. Bij hem staat taal in het teken van de werkelijkheid als geschapen werkelijkheid. Dat in de taal persoonsverhoudingen aan de orde zijn heb ik van hem geleerd ..., daarbij is de mens voor Rosenstock in de eerste plaats ‘tweede persoon’, dat wil zeggen dat hij primair bestaat als antwoord.’ Hierbij is het volgende op te merken. Weliswaar is Rosenstock een prominent representant van het zogenoemde ‘Neue Denken’ waarvan het ‘Sprachdenken’ de kern uitmaakt, maar wie het daarover wil hebben, kan dan eenvoudig niet om Rosenzweig heen. Het zal wel toeval zijn dat in de benadering van Geertsema het joodse denken alleen een rol kan spelen via het werk van de bekeerde jood Rosenstock. In ieder geval is er verder geen aandacht voor wat joodse reflectie en levensstijl te bieden hebben. Op de vraag hoe hij de relatie ziet tussen de Schrift en zijn wijsgerig werk, wordt weinig inhoudelijk antwoord gegeven,

niet anders dan dat hij, anders dan Dooyeweerd, de theologie als geloofsreflectie een beduidende rol wil laten spelen in de wijsbegeerte. Maar dat is een andere kwestie.

Antwoord-karakter

In een apart hoofdstuk wordt het antwoord-karakter van het mens-zijn besproken. Daarbij wil Geertsema uitgaan van het bijbelse spreken over de schepping. Wat nu opvalt is het ontbreken van de vermelding van de relaties met verlossing, met goed en kwaad, met dood en leven. Genesis is altijd intrinsiek verbonden geweest met Exodus. Dat kan men van joodse denkers leren, zoals van Rosenzweig of gewoon van de rabbijnse traditie, al bekend in de dagen van Jezus, maar ook van de vroege christelijke kerk die eeuwenlang in de viering van de Paasnacht begon met het openen van de Schriften, met Genesis 1, ook Exodus 12 las en het geheel afsloot met het Evangelie van de opstanding. In dat eerste hoofdstuk van Genesis is het centrale werkwoord scheiding maken, scheiding tussen licht en duisternis, tussen de wateren en bewoonbaar land, tussen leven en dood, het leven geordend, de chaos te boven. Het werkwoord dat hier gebruikt wordt, scheiding maken, is hetzelfde als wanneer de wateren gescheiden worden om het volk Israël te verlossen. Vandaar de relatie tussen scheppen en verlossen.

Het probleem is dat dit soort inzichten in bijbelse samenhangen, die de kerk nog van de synagoge geleerd had, in de loop der eeuwen zijn ‘ondergesneeuwd’ en zo ongeveer na het jaar 1000 uit het zicht verdwenen zijn. Nu is het mogelijk dat men zegt dat die oude bijbels-theologische noties in hun liturgische context er niet meer toe doen. Maar dan vergeet men dat juist met die oude liturgische structuren fundamentele bijbelse inzichten zijn gegeven, die in latere tijden verloren zijn gegaan. Een denken dat zich beperkt tot een reformatorisch kader zal dan ook uiteindelijk tot een te beperkt beeld komen van de bijbelse visie op mens en wereld. Geertsema merkt op: ‘Ik weet mij ... geroepen te antwoorden in verantwoordelijkheid: in geloof en liturgie, in luisteren en liefde, maar ook in iedere handeling met betrekking tot de schepselen om mij heen.’ Hier valt het woord liturgie, maar het is wel minimaal geformuleerd. Wie vanuit het bijbelse spreken over het antwoord-karakter van het mens-zijn nadenkt, kan niet voorbij gaan aan het gegeven dat het uiteindelijk de bestemming van de mens is om z’n Schepper te prijzen. Dit is karakteristiek voor de bijbelse visie op de mens, zoals die bijvoorbeeld bij Jesaja tot uitdrukking komt. De lofprijzing, het vieren van Gods daden, is de laatste en hoogste bestemming van de mens. Uit de Psalmen blijkt dat in deze lofprijzing de gehele schepping is opgenomen, ja dat de mens zijn medeschepselen zelfs hierin vooraan gaat. In de bijbelse mensvisie betekent dit dat het heersen over de aarde, gericht door de liefde, in de lofprijzing gerelativeerd wordt en erin opgenomen.

In dit verband is het opmerkelijk dat de bekende woorden uit Augustinus’ *Belijdenissen*, ‘Gij zet hem aan om er vreugde in te vinden u te loven, want gij hebt ons

gemaakt naar u, en rusteloos is ons hart totdat het rust vindt in u', geciteerd worden zowel door Geertsema als door Dooyeweerd, een gegeven waarmee G. Groenewoud zijn bijdrage opent. Dooyeweerd blijkt echter slechts enkele woorden te citeren en er zelf een paar bij te maken. Wat vooral opvalt is, dat waar het Augustinus erom ging dat God de mens aanzet vreugde te vinden in het loven van Hem, dit inzicht hier geen rol lijkt te spelen. De lofprijzing krijgt niet de centrale plaats zoals in het bijbels denken het geval is. Groenewoud komt overigens tot de conclusie dat Dooyeweerd en Augustinus een duidelijke verwantschap in denken vertonen die geworteld is in hun beider beroep op de bijbel. Dat betekent ook, zo stelt Groenewoud, dat er achter de reformatorische wijsbegeerte een rijke traditie staat, die de moeite van het bestuderen waard is. Bewuste aansluiting bij deze traditie zou wellicht nieuwe wegen ontsluiten. Dat moge zo zijn, maar vooralsnog kan vastgesteld worden dat, ofschoon bijvoorbeeld bij Geertsema een breder scala aan bijbelse noties aan de orde komt dan bij Dooyeweerd, de interesse in het bijbelse denken bij de huidige reformatorische filosofen niet erg groot lijkt te zijn. Dat blijkt althans niet uit deze bundel.

Nog één voorbeeld. In 1999 publiceerde Anneke Ravestein een belangrijke studie op het grensvlak van bijbelse theologie en joodse filosofie, *De roepende: Een theologisch onderzoek naar het appèl karakter van de relatie God, de ander en ik*. In deze studie worden de bijbels-theologische dimensies verkend van wat genoemd wordt de appèlstructuur van de werkelijkheid en vervolgens geconfronteerd met het denken van Levinas. En dat weer met Rosenzweig, Rosenstock-Huussy en Buber. Men zou verwachten dat wie het thema 'homo respondens' wil behandelen, grote aandacht voor deze studie zal hebben. Dat blijkt niet het geval te zijn, ik heb geen verwijzing naar dit boek kunnen vinden. Het gevoel bekruipt me dat men (nog?) te weinig buiten de eigen strikt wijsgerig-reformatorische deur kijkt. Dat belooft weinig goeds ten aanzien van de gewenste herijking van reformatorische kernnoties waarover Van der Hoeven sprak.

Literatuur

- Govert Buijs, Peter Blokhuis, Sander Griffioen en Roel Kuiper (red.), *Homo Respondens: Verkenningen rond het mens-zijn*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn 2005.
J. van der Hoeven, *Filosofische reflecties en ontmoetingen*, Kampen, Kok Agora 1993.
J. van der Hoeven, *De aantrekkingskracht van het midden. Historisch-kritische studie van een westerse denkwijze*, Kampen, Kok Agora 1994.