

Uit de ban van het cartesiaanse denken

DE TERUGKEER VAN DE MENS



essays over waarden en normen

Onder redactie van Bart Gijsbertsen en Jan Willem Kirpestein

Boekencentrum

De terugkeer van de mens

uit de ban van het cartesische denken

onder redactie van Jan Willem Kirpestein en Bart Gijsbertsen

‘We zijn verslaafd geraakt aan gebeurtenissen.

Als er op een dag niets is gebeurd, dan voelen we ons leeg. ‘Er staat niets in de krant’, stellen we teleurgesteld vast. We zijn vergiftigd door de idee dat er iets *moet* gebeuren, we zijn geobsedeerd door snelheid en kwantiteit. Een schip kan niet groot genoeg zijn, een auto of vliegtuig niet snel genoeg. De idee van de absolute prioriteit van de grote getallen - een idee waarvan de naïviteit en de platheid zo evident zijn (naar ik hoop) - is één van de karakteristieken van de moderne menselijke soort’ (...) ‘Adieu, kathedraal, waar drie eeuwen lang aan is gewerkt; adieu meesterwerk dat een leven lang aan ervaring en aandacht vraagt om geperfectioneerd te worden.’

Paul Valéry in de jaren twintig en dertig, geciteerd in *NRC Handelsblad* 9 november 1998

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Inhoud

1. B. Gijsbertsen en J.W. Kirpestein, *De terugkeer van de mens, uit de ban van het cartesiaanse denken*

Woord vooraf
De macht van het getal
Massamens
Homo oeconomicus
Ik denk dus ik ben?
Het glazen huis
Titel

2. A. van den Beukel, *Wetenschap is niet alles*

De heilige Wetenschap
Hoed u voor afgoderij
Het 'Heidelberg Appeal'
Wetenschap is mensenwerk
De filosofie van de Wiener Kreis
De filosofie van Ludwig Wittgenstein
Wittgenstein en Wiener Kreis: een merkwaardige confrontatie
Wittgenstein contra de heilige Wetenschap
Wittgenstein en Tolstoj
De wetenschap van het heilige

3. M. van Kalmthout, *Het verdwijnen van de mens uit de psychologie*

Inleiding
Psychologie en wetenschap
Het domein van het psychische
Psychotherapie
De psychotherapie bedreigd
Psychotherapie en religie
Pleidooi voor een persoonsgerichte psychotherapie
Conclusie

4. C.P. Boele, *Het metafysisch vacuüm in de economie*

Inleiding
Een voorbeeld: de bibliotheek
De metafysische leegte in het economisch denken
Enkele gevaren voor de maatschappij
De EMU
De 'terugkeer van de mens'

5. J.G. Knol, *Mensen in de polder; beschouwingen over mens en economie*

Inleiding
Iets over economie
Het poldermodel
Terugkeer van de mens
De vraag naar idealen
Kansen op terugkeer?

6. G. van Riel, *'To be or not, to be that is the question', of de terugkeer van de mens met een verstandelijke handicap*

Weemoed en weerzin; een terugblik
To be or not....
 mensen met mogelijkheden
 mensen die een bijdrage leveren
 volwaardig burger
 recht op het gewone
Weer terecht

7. W.A. Kirpestein, *De gezondheidszorg en de getallen*

Een onvergetelijk motto
Huisarts
Geneesheer-directeur
De besteding van het ziekenhuisbudget
De Stichting Landelijke Medische Registratie
Kiezen van de mens of het getal

8. A. Dees, *Over zorg gesproken*

Inleiding
Ontwikkelingen in de zorg
De veranderde situatie
Het zoeken naar de juiste balans
Knelpunten in de zorgverlening
Grenzen aan de zorg?
De huidige 'genotscultuur'
De vergrijzing
De politieke keuzes
Kritische noten
Levensbeschouwing: Weatherall en Dupuis
De autonome mens?
Beslissend is het mensbeeld

9. A. Klink, *Het uithoudingsvermogen van burgerzin*

Inleiding
Religie en het uithoudingsvermogen van de burgerzin
Instituten op de tocht: geen voer voor intellectuelen
Filosofische notities
Met de moraal elkaar de ogen uitkrabben
Sloopwerk
Morele power-freaks
Christelijke tegenvoeters: heiliging en polarisatie
Ironie en wisselende stemmingen
Hedonistische uitlopers?
Maatschappelijke implicaties: een tuchthuis?
Slot

10. A.C. Zijdeveld, *Universitaire waarden en deugden*

De wonderen van de educatie
Toegepaste Verlichting
Universitaire democratisering
De kern van de universiteit
Morele vorming en deugden
Intellectuele ascese
Intellectuele ascese of Kritische Theorie?

11. M.P. van Overbeeke, *Instrumentele belastingheffing en waardig belastingrecht*

Inleiding
De betekenis van norm of beginsel
Instrumentalisme als basis voor het belastingrecht
De fiscale realiteit
De verhouding tussen staat en burger
Rechtsbeginselen als fundament voor wenselijk belastingrecht
Belastingbeginselen
Gelijkheidsbeginsel
Gemeenschapsbeginsel
Besluit

12. J.W. Kirpestein, *Echte religie en pseudo-religie*

De actualiteit van een probleem
Gevangene van eigen succes
Echte religie en pseudo-religie
God is geen sfinx
Door het dal van de schaduw van de dood
Via negativa?

Lege vrijheid en zachte tirannie
Alexis de Tocqueville
Friedrich Nietzsche
Thomas Mann
Vrijheid en waarheid
Semper reformanda

13. G. Rohrmoser, *Christentum jenseits von Modernismus und Fundamentalismus*
Ein tiefgehender Konflikt
Das Versagen der Kirche
Der Konflikt zwischen Fundamentalismus und die Moderne
Lessing: Glauben und Wissenschaft
Die neue Anziehungskraft des Fundamentalismus
Säkularisation oder neue Religiosität?
Fundamentalismus und Moderne: Kehrseiten derselben Medaille
Fundamentalismus und Liberalismus
Der liberale Zeitgeist
Leere Freiheit und Sehnsucht nach Autorität
Wie den Konflikt zu lösen?
Ueberwindung durch 'Vermittlung'

Vertaling

14. J. de Vries, *Om het Gemenebest*
Overheid en markt; de vraag naar de verantwoordelijkheid
Het 'bonum commune'; over de sociale grondrechten
'Overheid'; de verhouding tussen staat en samenleving
Het visioen; bron voor een visie op mens en samenleving
15. A.J. Plaisier, *De crisis van de cultuur als uitdaging aan de theologie*
Het ambivalente Europa
Theologische betekenis van de cultuurbemoeienis
De macht en het gezag
Theologische respons 1
Persoon
Theologische respons 2
Het gewone leven
Theologische respons 3
Slotbeschouwing
16. B. Gijsbertsen, *Over hebben en zijn*
Bestaan onder druk

Hebben en zijn
Eredienst: tijd om 'te zijn'
Sabbat
Heiliging van de tijd
Leven in perspectief
Geen tredmolen
Leer ons zo onze dagen tellen...
Bewust leven
Pelgrimage
Zijn en hebben

17. W. Kloppenburg, *De toekomst van het kerklied - het kerklied van de toekomst*

Gewetensnood
Cultuuromslag
Stijl en kwaliteit
Historie
Muziek en eredienst
Verdoving
....van alle tijden en plaatsen

18. A.J. Heschel, *God zoekt de mens (bloemlezing)*

Verwondering als manier van denken
De verwondering levend houden
Houdingen ten opzichte van het mysterie
Ontzag als vorm van inzicht
Het besef gevraagd te worden
Zoeken naar de mens
De openbaring op Sinäi
De speurtocht naar de rechtvaardige mens
De mens is een ervaring van God
Het verstaan van de tijd

19. B. Gijsbertsen en J.W. Kirpestein, *Hoe nu verder?*

Lijst van auteurs

1. De terugkeer van de mens, uit de ban van het cartesiaanse denken
B. Gijsbertsen en J.W. Kirpestein

Woord vooraf

Het is altijd gevaarlijk om kort en kernachtig een bepaalde problematiek voor het voetlicht te brengen. Aan de ene kant komt hetgeen je zegt, voordat je het weet, te exclusief over. Aan de andere kant zoek je de betreffende problematiek toch scherp in beeld te brengen. Daarom stellen we voorafgaand aan alles eerst maar dit: wat we met dit boek zoeken, is een discussie op niveau in de volle breedte van onze samenleving over - wat wij noemen - het metafysisch vacuüm in onze maatschappij. Daarbij willen we open en eerlijk en met beide benen in de samenleving staan en bedoelt dit boek aan de verdere opbouw van het hoge goed van de democratie een steentje bij te dragen. Aan de lezer wordt gevraagd vanuit die achterliggende intentie de woorden van dit titelhoofdstuk en met name de bijdragen van alle scribenten te willen horen, proeven, overwegen en heroverwegen.

In dit hoofdstuk proberen we nu eerst het thema van dit boek onder woorden te brengen.

De macht van het getal

Onder degenen die nadenken over de waarde van het leven klinken al gauw stemmen die spreken over de toenemende vervlakking in onze samenleving. Zij bespeuren een tendens om steeds minder met elkaar 'de diepte in te gaan' en veel meer te zoeken naar alles wat direct praktisch toepasbaar en consumeerbaar is. En hoe groter succes deze aanpak heeft, des te meer wordt dat gezien als bewijs van de juistheid van deze aanpak. Dit leidt ertoe dat kwaliteit in onze samenleving steeds meer wordt afgelezen aan kwantiteit, zodat beide, kwantiteit en kwaliteit, min of meer als synoniem worden gezien. En dit heeft weer als merkwaardig en onontkoombaar gevolg dat de kwantiteit op een gegeven moment de *norm* wordt voor de beoordeling van het 'product'. De *macht van het getal* wordt doorslaggevend. Een macht die vervolgens het hele menselijke gedragspatroon gaat beïnvloeden, want als alleen het getal telt, dan gaan steeds meer mensen zich daarop ook maar instellen. Daarmee is de cirkel rond en wordt het volgende product dat op de markt gebracht wordt nog meer direct consumeerbaar.

Dit principe heeft zich inmiddels als een olievlek over de hele samenleving uitgebreid. Illustratief is een artikel van Meerten B. ter Borg in het dagblad *Trouw* van 4 april 1998. Hij schrijft onder meer:

'Radio Veronica heeft in zijn illegale periode met zijn topveertig in Nederland een trend gezet. Maar nu is het overal doorgesijpeld. Een boek komt in de toptien als er veel van verkocht worden, vervolgens worden er nog meer van verkocht. We

hebben al vele jaren een economen-topvijftig, een sociologen-topzoveel. Hoe meer publicaties, of hoe meer citaties, des te hoger de kwantiteit en dus de kwaliteit, hoe hoger in de rangorde. De veronicatie van cultuur en wetenschap. Iedereen telt. Tellen is dan ook, met een paar andere basisvermogens als eten en zich voortplanten, het enige dat iedereen kan. Dingen beoordelen, beargumenteren, afwegen: het is moeilijk, het is vaag, het is glad ijs. (...) De onzekerheid blijft. Bij tellen heb je dat soort onzekerheid niet. Twee plus twee is vier. Geen droogstoppel kan daaraan ontkomen. Daarom wordt zo veel mogelijk telbaar gemaakt en geteld. (...) Wij hebben nieuwe maatstaven nodig voor kwaliteit. Die maatstaven moeten betrouwbaar zijn, want niets is zo erg als voor de gek gehouden te worden. Welnu, als veel mensen iets wensen of vinden, moet het wel goed zijn. Ook hier bepaalt de kwantiteit de kwaliteit, daarom worden we dagelijks om de oren geslagen met opiniepeilingen. Het bevredigt een behoefte, die ons in de genen zit: de hang naar de veiligheid van de kudde. Miljoenen gingen ons voor. Wat kan er dan fout zijn?’

Massamens

De hang naar de veiligheid van de kudde is voor Ter Borg iets in de huidige mens dat hem belemmert om tot vrije oordeelsvorming te komen. Maar welke kudde bedoelt hij en waar is deze kudde, die hij als bekend veronderstelt? Het boek van de Franse historicus François Furet *Het verleden van een illusie* uit 1995 zou hierover opheldering kunnen verschaffen.¹ Furet probeert ons zicht te geven op de kudde vanuit de geschiedenis. Hij neemt ons mee naar de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog. Een nieuwe wijze van oorlogvoeren had zijn intrede gedaan, mogelijk gemaakt door de industriële vooruitgang. In het verleden had de oorlog altijd een zeker lokaal karakter; de legers trokken her en der rond. Er werd slechts in bepaalde seizoenen gevochten. Zo brak de strijd in Rusland Napoleon op, omdat zijn legers niet waren voorbereid op de extreme koude van de Russische winters. Maar door de enorme technische ontwikkelingen kon de oorlog het hele jaar door gevoerd worden en raakten hele samenlevingen systematisch in de oorlog van 1914-1918 betrokken. De oorlog werd een machine.

In kort bestek komt hetgeen Furet zegt op het volgende neer. De moderne wijze van oorlogvoering tijdens de Eerste Wereldoorlog leidde voor het eerst tot een totale strijd die zijn equivalent in de geschiedenis van de oorlogen niet had. Massa's werden erin ondergedompeld. De strijd mobiliseerde tientallen miljoenen mensen. Het woord beschaving raakte snel versleten, want door de enorme offers die gebracht moesten worden, ging het vermogen om na te denken snel verloren. De oorlog doodde, aldus Furet, het 'zelf'. Nuances in het leven en in het denken gingen verloren. De mens werd geconditioneerd. Hij moest meedoen, of hij wilde of niet. De mens werd zo tot kuddemens. In een toestand van geestelijke ontredde stapte hij de vrede binnen. Deze mens was een prooi voor nieuwe propaganda en valse beloften. Het succes van de oktoberrevolutie in Rusland onder leiding van Lenin in 1917 en van het fascisme in

landen als Italië en Duitsland wordt, volgens Furet, tegen de achtergrond van de oorlog verklaarbaar. De mens was door de oorlog veranderd. Hij moest bereikt worden via een taal die hij had leren verstaan. Furet beschrijft hoe het bolsjewisme en het fascisme de zielen van degenen die de loopgraven overleefd hadden, wisten te bespelen. Beide waren kinderen van dezelfde geschiedenis. Zij maakten gebruik van de erfenis die de loopgraven hadden achtergelaten. De traditie van geweld, het simpele van extreme hartstochten, de onderworpenheid van het individu aan het collectief en tenslotte de verbittering over verraden of nutteloze opofferingen, werden op politiek vlak uitgebuit. Weg met alle ingewikkelde argumenten. Bolsjewisme en fascisme introduceerden de macht van het getal in het politieke bestel. Zij hadden niet het vrije oordeel maar de kudde nodig om hun politieke doelstellingen te kunnen verwezenlijken. Tot zover Furet.

Een conclusie die op grond van Furets beschouwing voor de hand ligt, is dat met de nederlaag van het fascisme in 1945 en met de val van het communisme in 1989 de sterke neiging van de mens om zich aan de kudde aan te passen, nog niet is verdwenen. De Franse hoogleraar in de filosofie aan de Sorbonne Blandine Kriegel leidt dit bijvoorbeeld af uit de status die het voetbalspel en de voetbalhelden hebben verworven. In het Franse dagblad *Le Monde* van vrijdag 17 juli 1998 verscheen van haar een ingezonden brief, waarin zij een vergelijking maakt tussen voetbal en Napoleon. Beide worden bewierookt door de massa. Van beide worden overwinningen gevierd. Voor beide koestert de kudde een haast blinde verering. Nu lijkt een bal nog politiek neutraal te zijn, maar wat gebeurt er als het spel omslaat in politieke ernst? In Kriegels analyse zijn de bal en de Napoleonfiguur onderling verwisselbaar. Zij zag de kudde verzameld op de Champs Elysées te Parijs na afloop van de door Frankrijk gewonnen finale van het wereldkampioenschap voetbal in de zomer van 1998. Een bijkomstig feit is dat sinds de bevrijding van Parijs in 1944 niet meer zoveel mensen tegelijk deze beoemde allee hadden betreden.

Homo oeconomicus

Brengt het kapitalisme dat nu het laatste decennium van de twintigste eeuw domineert - en waar zoveel van wordt verwacht - beschaving? Deze ironische vraag stelt Marion gravin Dönhoff, de voormalige hoofdredacteur van *Die Zeit*. Uit haar vraag spreekt bezorgdheid. Zijn wij niet bezig onze beschaving op het altaar van het kapitalisme te offeren en raakt de samenleving dan niet uit balans? Dönhoff ziet het evenwicht tussen kapitalisme en beschaving verstoord. Wat in cabaretse sfeer 'McDonaldisering' of 'veronicatie' heet, typeert zij als het ontbreken van 'de metafysische dimensie' in de samenleving. Zij schrijft in het voorwoord van haar boek *Zivilisiert den Kapitalismus, Grenzen der Freiheit* uit 1997 - een bundel waarin allerlei opstellen van haar verzameld zijn - dat een maatschappij zonder minimale ethische consensus op den duur niet kan bestaan. Het begrip 'minimale ethische consensus' vraagt om uitleg. Zoekt Dönhoff naar een consensus betreffende een aantal ethische grondregels of is ze van mening dat ook

zo'n consensus niet voldoet en tendeert ze naar een consensus betreffende de bron waar alle ethiek aan ontleend wordt? Deze bron ligt dan buiten de mens, want ook een minimale ethische consensus ontglipt de mens zolang hij zichzelf tot norm verheft. Dönhoff lijkt in dubio te verkeren. Zij heeft in ieder geval de moed een taboe te doorbreken. Zij vraagt zich openlijk af of niet opnieuw in alle eerlijkheid gezocht en doorgevraagd moet worden naar de metafysische wortels van het joods-christelijke denken in hun betekenis voor nu. De liberale democratie mag dan volgens Dönhoff door de bekende Amerikaanse schrijver Francis Fukuyama² aangemerkt worden als het einde (hoogtepunt) van de geschiedenis - dat wil zeggen als de samenlevings- en regeringsvorm die definitief bewezen heeft de beste te zijn na het mislukken van het communistisch experiment - toch kan ook deze samenleving ineensstorten, zoals kortgeleden met het socialistische systeem gebeurde.

'Het huidige mensbeeld is puur individualistisch. Het streven naar zelfbevrediging is allesbepalend in dit mensbeeld. De mens wordt opgevat als een *homo oeconomicus* die streng rationeel zijn voordeel berekent en dit maximaal zoekt te benutten. Deze eenzijdige gerichtheid op het hier en nu, dit totale positivisme dat zich slechts met de buitenkant van de dingen bezighoudt en elke diepere dimensie laat vergeten, kan op den duur niet bevredigen. De randvoorwaarden waarbinnen deze *homo oeconomicus* handelt, zijn aangegeven door het marktsysteem, dat op het beginsel van concurrentie berust, en de motor die de concurrentie aandrijft - ik moet beter zijn dan de ander - is het egoïsme. Een egoïsme dat zich door niets laat tegenhouden. Vrucht van deze bodem is de bruutheid van de zedelijke anarchie waar wij dagelijks tegen aanlopen, als ook de corruptie die in vele landen tot in regeringskringen is doorgedrongen. (...) Typerend voor onze maatschappij is het onbegrensde streven naar nieuwe vooruitgang, naar bevrediging van de almaar groeiende verlangens. Deze ontwikkeling moet wel eindigen in frustratie en vervreemding. Ook voor de staat kan de economie niet de enige reden van bestaan zijn. Niemand kan bestrijden dat het vrije marktmodel efficiënter werkt dan welk ander systeem ook. Wanneer echter het marktsysteem kritiekloos wordt geïdealiseerd, wanneer er geen ethische grenzen aan worden gesteld, wanneer het als de belofte van de toekomst wordt gezien, leidt dit tot een toestand waarin alles kan en alles mag. (...) De filosoof Hans Jonas zegt in zijn boek *Das Prinzip Verantwortung*: 'Het is de vraag of wij zonder het herstel van de categorie van het Heilige, die door de wetenschappelijke Verlichting zo grondig is verwoest, nog wel een ethiek kunnen vinden, die in staat is de extreme krachten te beteugelen waar wij heden mee te maken hebben.'¹

Wie leert mensen dingen te beoordelen, te argumenteren, te denken? Het antwoord ligt voor de hand, zoiets is de taak van het onderwijs. Maar ook het onderwijs komt meer en meer in dienst te staan van de arbeidsmarkt. Het kind van de rekening is de levens-

vorming. Levensvorming is minder belangrijk, want deze levert niets op. We hebben het dan over die vorming die boven de vraag en de eis van de markt uitgaat, en dus geheel onafhankelijk is van de markt. Nu zijn er wel enkele zwaluwen in de lucht die hoop geven. In een artikel in *NRC Handelsblad* van 20 november 1998 'Mensenrechten op de balans' staat dat bij een aantal grote multinationale ondernemingen een bezinning op gang is gekomen over hun mensenrechtenbeleid. Het zijn ondernemingen die behoren tot de fine fleur van de AEX. Bij Shell is zelfs een mensenrechtenbrochure gemaakt voor het eigen personeel. De brochure *Business and human rights, a management primer* heeft zijn weg gevonden naar het management van alle belangrijke Shell-vestigingen. Daarnaast besteden scholen weer meer aandacht aan levensvorming door middel van projecten en vakken waarin sociale vaardigheden worden bijgebracht. Maar enkele zwaluwen maken nog geen zomer. In het bovengenoemde artikel valt ook te lezen dat niet alle multinationals even gelukkig lijken met Shells activiteiten. Deze zouden de markt bederven.

Tegelijkertijd worden de leerlingen in het onderwijs toch weer afgerekend op de hoogte van hun IQ dat zich slechts in getallen laat uitdrukken en nooit een echt goed beeld van de leerling geeft, en worden scholen beoordeeld op het percentage geslaagden en hun gemiddelde score. Iemand met een hoog gemiddeld cijfer heeft meer kans om ingeloot te worden voor een studierichting waarvoor een numerus fixus geldt, dan iemand met een laag cijfergemiddelde. Degene die hoog scoort heeft economisch een hogere waarde dan iemand die lager scoort. Het cijfer geeft echter niet aan of iemand ook werkelijk geschikt is voor het vak dat hij of zij kiest. Een cijfer is geen waarborg voor inzicht, wijsheid en kundigheid. Is de vorming toch niet geworden tot strategie die ertoe moet dienen om de prestatiecurve op de economische schaal verder te laten stijgen? Is dat de enige schaal die van belang is? Het succes van de vorming wordt getoetst aan het bedrijfsresultaat, aan het gemiddelde cijfer, aan de waardering op de beurs bijvoorbeeld en niet aan het welzijn van de mens. Maar gaat levensvorming niet per definitie gepaard met tasten en zoeken, met onzekerheid, met verwarring en verrassing, met groei, met verwerking en verwondering?

Het probleem waar wij voor staan is ons inziens dat de levensvorming ondergeschikt wordt gemaakt aan één bepaalde manier van denken. Het is de manier van denken die zich sinds de Verlichting heeft breed gemaakt. We maken daar dankbaar gebruik van. We genieten van de vruchten die dit denken heeft doen rijpen; de liberale democratische regeringsvorm en het kapitalistische marktsysteem. Deze manier van denken heeft bewezen van grote waarde voor mens en samenleving te zijn. Maar niet de enige waarde! Als enige waarde vertoont deze wijze van denken ernstige tekortkomingen. We willen onze liberale democratische regeringsvorm en ons kapitalistische marktsysteem niet kwijt. De vraag die velen bezighoudt, is: 'Hoe houden we deze gezond?' Lukt dat vanuit één denkmodel?

Het is de *verabsolutering* van het Verlichtingsdenken die geen ruimte laat voor de categorie van het Heilige, niet dit denken als zodanig.

Ik denk dus ik ben?

De Verlichting heeft niet alleen een nieuwe wijze van denken en van wetenschap beoefenen geïntroduceerd, vaak bleek dat zij bezweek voor de verleiding zichzelf superieur te wanen boven al wat voor haar geweest was. Namen als R. Descartes, F. Bacon, J. Locke worden eerder met deze kwalijke zijde van de Verlichting verbonden dan die van B. Pascal, J.G. Hamann en de Nederlander G. Voetius. Laatstgenoemden gaven zich publiekelijk rekenschap van de verleidingen waaraan de Verlichting blootstond. Behoudens de naam van Pascal zijn beide andere namen lang niet zo bekend geworden als de namen van eerstgenoemden. Descartes is zelfs populair geworden vanwege zijn uitspraak *cogito ergo sum*: Ik denk dus ik ben. Een uitspraak die hét uitgangspunt en dé sleutel werd om de wereld om ons heen te verstaan.

Wie het gevleugelde woord van Descartes 'ik denk dus ik ben' bekijkt, stuit onmiddellijk op twee saillante punten. Het eerste punt is dat het analyserende *denken* een heel belangrijke plek inneemt voor de conclusies over het *zijn*, het bestaan. In dit analyserende denken heeft alle wetenschap sinds de Verlichting zijn vertrekpunt genomen. Toch bestrijkt deze vorm van denken maar een klein onderdeel van het zijn, het bestaan. Gekozen is voor een beperkte invalshoek van waaruit wordt gedacht. Wordt deze invalshoek verabsoluteerd, dan verandert hij in een cel waarin de mens zichzelf opsluit. De mens raakt door deze invalshoek gekooid. Dit heeft tot onvermijdelijk gevolg dat het zijn gereduceerd wordt tot meetbare feiten. De bizarre conclusie is dan: wat niet wetenschappelijk bewezen kan worden, bestaat ook eigenlijk niet. Dan telt inderdaad alleen, wat volgens één voorgeschreven methode gemeten kan worden. Deze mens is niet meer in staat Descartes' uitspraak om te draaien: *Ik ben dus ik denk* (en voel, droom, heb lief, enz.). We plukken allemaal de wrange vruchten van dit cartesiaanse denken. Er wordt - om een paar voorbeelden te noemen - vooral gelet op *kijkcijfers*, het *percentage* geslaagde schoolverlaters of het *aantal* verkochte producten. Terwijl die cijfers nog helemaal niets zeggen over *kwaliteit*. Realiteiten als liefde, hoop, vertrouwen, barmhartigheid, rechtvaardigheid, schoonheid kunnen niet op deze wijze worden gemeten.

Het tweede punt dat opvalt in de stelling van Descartes is de functie die het woord *ik* erin heeft. Tweemaal komt het woord voor in deze korte zin. Tweemaal op dezelfde manier, namelijk als handelend en niet als ontvangend onderwerp. Met andere woorden, het *ik* wordt in het middelpunt gesteld. De stelling van Descartes wordt tot kooi als vervolgens dit *ik* ook tot brón van denken en zijn wordt verheven. Zoiets gaat haast ongemerkt, want op het eerste gezicht lijkt dit laatste ook logisch te zijn. Bij nader inzien is deze gedachte echter net zo logisch als die van een kind dat denkt dat met zijn geboorte de wereld is begonnen en dat zichzelf ziet als centrum van het universum. De druppel wil dan de stroom van de oceaan bepalen, terwijl in werkelijkheid de gang van de druppel die van de oceaanstroom is. Helaas moet gesteld worden dat de mens sinds Descartes de verabsolutering van dit 'ik-denken' als vanzelfsprekend heeft geaccepteerd. Op het moment dat hij zichzelf is gaan zien als middelpunt van het

universum, is hij ook de gevangene in zichzelf geworden.² Daardoor verstaat hij niet meer wat 'buiten' is, waarop hij zou moeten reageren en antwoorden. Hij wordt voor veel dingen doof en blind. Hij wordt een onbewoond eiland, waar hij niemand tegenkomt dan zichzelf alleen.

Het glazen huis

Het zijn de kunstenaars geweest die dit spoedig hebben aangevoeld. In de literatuur was dat een schrijver als Daniël Defoe met zijn boek *Robinson Crusoe* (1719).⁵ Het boek is uitgegroeid tot een parodie op de gedachte dat de mens zichzelf genoeg is. Robinsons eenzaamheid werd doorbroken op het moment dat hij tot de ontdekking kwam dat het middelpunt van het bestaan buiten hemzelf lag. Het 'verboden' boek dat de eilandbewoner weer met beide benen op de grond zette, was de bijbel. Hij vond het midden terug dat hem van zijn eiland haalde en hem met een variatie op Pascal 'zijn menselijkheid teruggaf'.

Van de hand van de kunsthistoricus H.R. Rookmaker - voormalig hoogleraar te Amsterdam - verscheen in 1970 het werk *Modern art and the death of a culture*.⁶ Hij beschrijft de invloed van de Verlichting op de schilderkunst. Muze en mythe, boodschap en zin vervagen. Het zijn immers metafysische dimensies. Dat Venus, symbool van de liefde, op een gegeven moment op een schilderij wordt aangekleed, tekent de ontmythologisering. Maar niet alleen de mythe verdwijnt, niet alleen de Ander met hoofdletter, de mens vervreemdt ook van de werkelijkheid om hem heen, van de ander met kleine letter. In het impressionisme wordt de werkelijkheid buiten de mens nog afgebeeld, zij het al afgebeeld als een *indruk* van de kunstenaar. In het expressionisme is de werkelijkheid al niet goed meer waarneembaar, omdat wordt weergegeven wat de schilder *zelf* voelt en denkt. Het *ik* en wat ik denk en voel, staat voorop. Een bindende waarde van buiten bestaat niet meer, ieder mens moet in eenzaamheid zelf uitzoeken wat leven betekent. In de ontwikkeling van de kunst wordt zichtbaar dat het leven betekenisloos wordt. Het wordt, tot in het absurde toe, alleen maar roeren en rondobberen in jezelf. Alle pogingen in de kunst gedaan om uit deze beweging te ontsnappen, lijken te mislukken omdat ze starten bij de autonomie van de mens. De Oostenrijker Hans Sedlmayr, in de vijftiger jaren hoogleraar in de kunstgeschiedenis te München, laat zien hoe de architectuur aan het einde van de negentiende en aan het begin van de twintigste eeuw de mens in zijn isolement opzoekt. De mogelijkheid wordt onderzocht om onder en boven te verwisselen. De aarde wordt niet langer als basis beschouwd. Het fundament waarop gebouwd wordt, kan evengoed ergens tussen hemel en aarde zweven. Elke wand is een abstract soort grensvlak. Geëxperimenteerd wordt met louter geometrische vormen, als pyramide, kegel en cylinder. Om de mens heen wordt zo een glazen huis gebouwd, dat hem van de buitenwereld afsluit, die buitenwereld waar hij geheel van vervreemd is.⁷

Het is alsof de mens met Descartes in een fuik is gezwommen. Hij zwemt maar door en stopt zijn creativiteit in een steeds kleiner oppervlak, roept soms wel om hulp, maar

komt er niet uit, omdat er geen inzicht is in de situatie of omdat hij te eigenwijs is om het roer om te gooien. Van deze gevangen, schreeuwende mens heeft in 1949 Francis Bacon (geb.1910) een serie schilderijen gemaakt onder de naam *Heads*. Op de afbeelding van *Head VI* is een mens te zien die zich in een glazen kooi bevindt. De mens heeft zijn mond wijd geopend als bij een schreeuw, maar is onhoorbaar en onbereikbaar. Hij bevindt zich in een volstrekt isolement. De afbeelding draagt de treffende naam 'man in the box'. Het schilderij illustreert de toestand waarin de mens op dit moment op allerlei terrein verkeert. Creatief tot in het oneindige op de vierkante millimeter, zich specialiserend in steeds kleinere fragmenten van het bestaan, maar zonder contact met 'buiten'. Mens zonder gemeenschap, zonder oorsprong, doel en zin, kortom een 'man in the box'. In het levensgevoel van de 'man in the box' moet God wel verdwijnen, of verborgen of dood zijn. Hij raakt dit levensgevoel niet kwijt zolang het glazen huis waarin hij zich teruggetrokken heeft voor hem heilig blijft. Echter, te vanzelfsprekend is altijd maar weer gesteld dat God verdwenen is en zich verborgen heeft en moet terugkeren. We herinneren in dit verband aan het boek van F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader*⁸ uit 1989 dat in theologische kring geruchtmakend was en aan de veelzeggende titel van de literaire bestseller van Geert Mak, *Hoe God verdween uit Jorwerd*.⁹

Titel

Dit boek kiest voor een andere insteek. Het vraagt zich af waar de méns is gebleven na al de wissels die hij heeft genomen. Wie moet er terugkeren, wie houdt zich verborgen, wie is verloren geraakt? Uitgangspunt van dit boek is dus niet dat de metafysische dimensie is verdwenen, maar dat de mens die metafysische dimensie niet verstaat, zolang hij zijn glazen huis heilig verklaart en niet naar buiten durft komen. Want God hoeft niet terug te keren. Hij laat zich ieder moment verstaan.

Dit boek is resultaat van een bijzonder project. Uit verschillende sectoren van onze versnipperde samenleving is een aantal stemmen gebundeld, die - hoe divers onderling ook - één zijn in hun bezorgdheid over het metafysisch vacuüm waarin onze alom geprezen liberale democratie zich bevindt. Alle auteurs in dit boek hebben op hun eigen vakgebied hun sporen verdiend. Allen hebben ook ondervonden wat het betekent als op hun terrein woorden of symbolen leeg of vals worden omdat zingevingsvragen niet (meer) echt aan de orde mogen komen. Allen zoeken desondanks op positieve wijze naar een weg, die toekomst opent en meer recht doet aan de intrinsieke waarde van elk mens dan de huidige geldende norm, die meer aan kwantiteit dan aan kwaliteit ontleend wordt.

Bovengenoemde weg vinden we ons inziens niet door slechts te streven naar een minimale ethische consensus of door normen en waarden uit het verleden op te wrijven in de hoop dat de geest uit de fles tevoorschijn komt. Waarden als eerlijkheid, rechtvaardigheid, saamhorigheid, liefde ontleen hun kracht en gezag niet aan zichzelf. Zij hebben hun levensvatbaarheid vanuit een andere dimensie, zonder welke zij verstenen

en vervagen tot lege begrippen. Zij helpen dus niet als bron van ethiek. Zij zijn immers zelf al antwoorden, die onze voorouders gaven op een vraag 'buiten' ons, antwoorden die voor elke tijd weer nieuw gevonden en gegeven moeten worden, wil de mens kunnen overleven. Voor deze opdracht en uitdaging staan wij aan het begin van het derde millennium. Om tot antwoord te kunnen komen, zullen wij moeten luisteren naar de vraag die van buiten aan ons wordt gesteld door de Ander: 'Mens, waar ben je, wat doe je?' en door de ander zonder wie ons mens-zijn verschaalt, degenereert en banaal wordt. Het woord banaal duidt op alles wat kenmerkend is voor een leven in een ban. Het gaat om een *terugkeer van de mens, uit de ban van het cartesiaanse denken*.

Noten:

1. Zie François Furet, *Het verleden van een illusie* (Ned. vertaling van *Le passé d'une illusion*), Amsterdam 1996, pp.77-85; 219-231.
2. Zie Francis Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam 1993.
3. Marion Gräfin Dönhoff, *Zivilisiert den Kapitalismus, Grenzen der Freiheit*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1997, S.13ff.
4. De mens gaat de wereld beschouwen volgens puur geometrische vormen. Op deze wijze hebben invloedrijke denkers als Thomas Hobbes (1588-1679) en John Locke (1632-1704) het gedachtegoed van Descartes verder uitgewerkt. Zie Charles Taylor, *Sources of the self, the making of modern identity*, Cambridge University Press, 3e druk, 1996.
5. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Penguin 1981.
6. H.R. Rookmaker, *Modern art and the death of a culture*, London 1970.
7. Zie Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Ullstein Verlag, Berlin 1955, S.78ff.
8. F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader*, Baarn 1989.
9. Geert Mak, *Hoe God verdween uit Jorwerd, een Nederlands dorp in de twintigste eeuw*, 4e druk, Amsterdam/Antwerpen 1997.

2. Wetenschap is niet alles

A. van den Beukel

De heilige Wetenschap

Ik wil beginnen met u twee korte verhalen te vertellen die allebei over hetzelfde gaan, al zou u dat op het eerste gezicht misschien niet denken.

Het eerste. Een paar jaar geleden werd de romanschrijfster Hella Haasse een eredoctoraat aangeboden door een Nederlandse universiteit. Later vertelt zij in een interview met Adriaan van Dis: 'Dat eredoctoraat was één van de grootste gebeurtenissen in mijn leven.' Einde eerste verhaal.

Het tweede. De Amerikaanse psycholoog Stanley Milgram deed het volgende experiment. Hij vertelde zijn - willekeurig gekozen - proefpersonen dat hij wetenschappelijk onderzoek verrichtte naar de vraag of de leerprestaties van mensen verhoogd worden wanneer een fout antwoord op een gestelde vraag over de leerstof direct gevolgd wordt door een gevoelige straf. Hij vroeg zijn 'echte' proefpersonen hem bij dat experiment als medewerker terzijde te staan. De 'schijnbare' proefpersoon zat vastgebonden op een stoel en moest vragen beantwoorden. Als het antwoord zogenaamd 'fout' was, kreeg de 'medewerker' een seintje, en moest hij de schijnproefpersoon door het overhalen van een handle een elektrische schok toedienen, waarvan de sterkte bij ieder fout antwoord met 15 Volt toenam. Het resultaat was dat *tweederde* van de medewerkers bereid bleek om een medemens, op last van de wetenschappelijk onderzoeker, een schok van 450 Volt toe te dienen, terwijl ze met hun ogen zagen en met hun oren konden horen welke gevolgen dat had. De 'slachtoffers' (goede toneelspelers, want in werkelijkheid werd hun helemaal geen schok toegediend), kermde en krijsten steeds harder naarmate de sterkte van de zogenaamde schok toenam, en vanaf een bepaald moment reageerden ze helemaal niet meer.

Wat hebben deze twee verhalen gemeen? Hella Haasse is één van de belangrijkste Nederlandse romanschrijvers, dat wordt allerwegen erkend, ook door de literaire kritiek. Haar romans zijn bij honderdduizenden verkocht, ze heeft veel belangrijke literaire prijzen gekregen. Wat kan een schrijver dan nog meer wensen, zou je zeggen. Welnu, in één woord: Een eredoctoraat. Al die erkenning van lezers, literaire critici en jury's voor letterkundige prijzen moest tenslotte nog *bekroond* worden door een uitspraak van de allerhoogste instantie in onze samenleving: de wetenschap. Die moet de uiteindelijke KEMA-keur verlenen, en als dat gebeurt, is dat één van de grootste gebeurtenissen in je leven.

Om dit verhaal zou men nog kunnen glimlachen, omdat het een goedaardig voorbeeld is van wat de lachwekkende overschatting van het belang van de wetenschap in onze samenleving bij mensen teweegbrengt. Bij het tweede verhaal besterft die glimlach op je lippen. Dat is een *gruwelijk* verhaal. Tweederde van de mensen is bereid om, alleen maar op grond van de mededeling van een onderzoeker dat het hier gaat om een

wetenschappelijk experiment, iets te doen waarvoor ze onder alle andere omstandigheden met afschuw zouden zijn weggevlucht: Het martelen van een medemens. In het belang van de heilige Wetenschap met een hoofdletter W. Het zou mij geen enkele moeite kosten dit hele artikel te vullen met waar gebeurde verhalen van dezelfde strekking. Omdat ik het niet kan laten nog maar ééntje. Enkele jaren geleden belegde de Franse president Mitterand in Parijs een conferentie over de vraag: Waar moet het met de wereld naar toe? De genodigde deelnemers behoorden tot één enkele categorie: Allen Nobelprijswinnaars. Topwetenschappers. Van hen moest het (natuurlijk) komen. Geen wijsgeren, kunstenaars, geestelijke leiders. Vrijwel geen vrouwen. Eén van de deelnemers was onze landgenoot Simon van der Meer, die de prijs verdiend had met het ontwerp van een slimme versnellingsmachine voor atomaire deeltjes. Hij vertelt met trots hoe, bij zijn aankomst op het Elysée, de presidentiële erewacht voor hem in het gelid sprong, nu eens een keer niet voor een staatsman, maar voor een wetenschapper, zoals het hoort. Toen hij in de presidentiële limousine door Parijs vervoerd werd, naderde in het drukke verkeer een brandweerauto met loeiende sirenes. Van der Meer vertelt met hoorbare voldoening hoe alle andere verkeersdeelnemers snel uitweken om de brandweerauto ruim baan te geven, maar dat de limousine geen centimeter van zijn baan afweek. Er zijn rangen en standen, en dat brandende huis kon wel even wachten. Ik vrees dat de brandende wereld ook nog wel even kan wachten als het van de topwetenschappers moet komen.

Hoed u voor afgoderij

In het bijbelboek 'De Handelingen der Apostelen' staat een verhaal over de apostel Paulus en zijn metgezel Barnabas, die op één van hun zendingsreizen in de stad Lystra een wonderteken verrichten, waardoor de volksmenigte op het idee komt dat hier de goden Zeus en Hermes in mensengedaante aan hen verschijnen. Ze maken aanstalten om een altaar voor hen te bouwen en hun de goddelijke eer te brengen die hun toekomt. Paulus en Barnabas zijn onthutst. Ze roepen zo luid ze kunnen dat ze absoluut geen goden zijn, maar gewone mensen, en proberen krachtadig het goddelijk eerbetoon te verhinderen. Als beloning slaat de stemming van het volk om en worden ze gestenigd. Ik denk dat Simon van der Meer en zijn collega's de uitnodiging van Mitterand als volgt hadden moeten beantwoorden:

'Beste President. Dank voor uw uitnodiging, die ik helaas niet kan aanvaarden. Ik ben wel slim, daarin vergist u zich niet, en daardoor was ik in staat die vernuftige machine te bouwen waarvoor ik terecht de Nobelprijs gekregen heb. Maar dat wil nog niet zeggen dat die vorm van slimheid ook toereikend is voor het soort problemen waar u het over wilt hebben. Integendeel, zou ik zeggen. Want Nobelprijzen verdient je alleen door een totale toewijding aan de wetenschap, en dat laat weinig ruimte om je ook nog bezig te houden met wat er verder in de wereld te koop is. Zelfs het lezen van de krant schoot er gewoonlijk bij in. U kunt dat zelf wel nagaan, als u leest welke naïeve taal er gewoonlijk uit mijn mond komt en uit die van mijn collega's, als wij ons in interviews uitlaten over

dingen waar we geen verstand van hebben, of ons in populaire boekjes te buiten gaan aan uitspraken over de wereld, het leven, God en wat niet al. Nee, voor dit soort vragen kunt u beter de eerste de beste boer uit Broek in Waterland raadplegen, die volgens de volksmond in het bezit is van een zeker boerenverstand en een zeker soort boerenwijsheid die wij allang verloren hebben. Of nog een beter voorstel: vraag de boerin. Want de wereld die wij gemaakt hebben is, een mannenwereld, een wereld van macht en macho, en het resultaat is ernaar. Laat de vrouwen maar eens aan het woord en het liefst aan de daad komen; het kan er alleen maar beter van worden. Begint u zelf maar met plaats te maken voor uw vrouw, die nu al, binnen de mogelijkheden die ze heeft, mooie en sympathieke dingen doet. Wij zullen dan ongetwijfeld u en uw loopbaan, die gebaseerd was op teugelloze machtsdrift, snel vergeten. Met vriendelijke groeten.'

Het 'Heidelberg Appeal'

Mitterand staat niet alleen met de gedachte dat de toekomst en het behoud van de wereld alleen veilig zijn als de wetenschappers het voor het zeggen hebben. De 'man in de straat' vindt dat ook, zoals blijkt uit het resultaat van een enquête die (ook al) in Frankrijk gehouden werd. Op de vraag: 'In wiens ideeën over de toekomst stelt u het meeste vertrouwen?' antwoordt 67% (alweer tweederde, dat kan geen toeval zijn): 'Die van de wetenschap'. Een mooie score, zou je zeggen, voor wie de populariteit van de wetenschap na aan het hart ligt. (De politieke partijen en de kerken kunnen er jaloers op zijn.) Maar nee, een niet gering aantal wetenschappers blijkt dit percentage verontrustend *laag* te vinden, zoals duidelijk wordt uit een reclamefolder van de stichting HAN die ik in mijn brievenbus vond. HAN staat voor 'Heidelberg Appeal Nederland' en de initiatiefnemers zijn vooraanstaande Nederlandse wetenschappers. 'Het publiek,' zo beginnen zij hun verhaal, 'wordt regelmatig blootgesteld aan eenzijdige berichtgeving over de risico's van wetenschappelijke, technologische en industriële activiteiten. Veel wetenschappers maken zich zorgen over de anti-wetenschappelijke en anti-technologische tendensen die in onze maatschappij zijn te bespeuren. Er heeft een beeld postgevat dat wetenschap, technologie en industrie meer problemen veroorzaken dan oplossen, ja zelfs dat de moderne maatschappij bezig is zichzelf te gronde te richten door de natuur te vernietigen. *Het is tijd voor een objectief geluid.*' Daarom is in 1992 door een internationale groep van 425 wetenschappers, bijeen in de Duitse universiteitsstad Heidelberg, een manifest opgesteld, (het 'Heidelberg Appeal') dat is aangeboden aan de regeringsleiders die in juni 1992 bijeenkwamen voor de VN-conferentie over het milieu in Rio de Janeiro. De verklaring is inmiddels door meer dan 3000 wetenschappers, waaronder 72 Nobelprijswinnaars, ondertekend. Het geluid dat zij laten horen is *objectief*, want wat zouden wetenschappers anders kunnen zijn dan *objectief*, nietwaar? Ik laat het grootste deel van de verklaring hier volgen:

'Wij willen met volledige inzet bijdragen tot het behoud van onze gemeenschappelijke erfenis, de Aarde.

Wij maken ons echter, bij de dageraad van de eenentwintigste eeuw, zorgen over de opkomst van een irrationele ideologie die een tegenstander is van wetenschappelijke en industriële vooruitgang, en die economische en sociale ontwikkelingen belemmert.

Wij betogen dat de Natuurlijke Toestand, een ideaalbeeld van sommige bewegingen die de neiging hebben naar het verleden te kijken, niet bestaat en waarschijnlijk nooit bestaan heeft sinds de mens voor het eerst in de biosfeer verscheen, omdat de mensheid altijd vooruitgang heeft geboekt door de natuur aan te wenden voor zijn behoeften, en niet omgekeerd.

Wij onderschrijven volledig de doeleinden van een wetenschappelijke ecologie voor een heelal waarvan de hulpbronnen geïnventariseerd en in stand gehouden moeten worden. Maar wij stellen de eis dat dit gebaseerd wordt op wetenschappelijke criteria, en niet op irrationele vooronderstellingen.

Wij benadrukken (...) dat vooruitgang en ontwikkeling altijd een toenemende beheersing inhielden over vijandige natuurkrachten, tot zegen van de mensheid.

Wij menen daarom dat wetenschappelijke ecologie niets anders is dan een uitbreiding van deze voortdurende vooruitgang naar een beter leven voor toekomstige generaties. Wat wij bedoelen, is dat de wetenschap een verantwoordelijkheid en een taak heeft ten bate van de maatschappij als geheel. Wij waarschuwen echter de autoriteiten die verantwoordelijk zijn voor het lot van onze planeet om geen beslissingen te nemen die ondersteund worden door pseudo-wetenschappelijke argumenten of door valse en niet ter zake doende gegevens (...). Het grootste kwaad dat onze aarde bedreigt, is onwetendheid en onderdrukking, en niet wetenschap, technologie en industrie, waarvan de instrumenten, mits op de juiste wijze gehanteerd, onmisbare gereedschappen zijn voor een toekomst die door en voor de mensheid zelf wordt vormgegeven, waardoor grote problemen als overbevolking, honger en wereldwijde ziekten overwonnen kunnen worden.'

Tot zover dit objectieve manifest. Bijgevoegd is een antwoordkaart waarmee ik mij kan opgeven als donateur van de stichting HAN tegen een minimale donatie van € 25,-. Ik kan er zelfs nog op verdienen, want de eerste vijftig donateurs ontvangen *gratis* het boekje van Karel Beckman: *Het broeikas-effect bestaat niet; de mythe van de ondergang van het milieu*, (winkelprijs € 29,90). Geef dus snel op!

Ik zal dat niet doen. Alleen het weerzinwekkende taaltje al: Het lot van de planeet; de hulpbronnen van het universum; de mens die in de biosfeer verschijnt. Hier zijn lieden aan het woord die het groot, en dus wetenschappelijk zien. De mensen van de milieubeweging worden achtereenvolgens afgeschilderd als: Aanhangers van een irrationele ideologie; romantici die (à la Jean Jacques Rousseau) terug willen naar de natuur en de blik richten naar een verleden dat nooit bestaan heeft; verstrekkers van pseudo-wetenschappelijke argumenten of valse en niet ter zake doende gegevens. Het broeikas-effect bestaat niet; de ondergang van het milieu is een mythe. Het valt allemaal

best mee, en het komt allemaal goed als je wetenschappers en technologen ongestoord en tegen royale salarissen hun gang laat gaan. De wetenschap heeft nooit iets anders dan zegeningen en vooruitgang gebracht. Als er al milieu- en andere problemen zijn, zal de wetenschap die wel oplossen. Als men kritische geluiden laat horen over de schadelijke effecten van wetenschap en technologie is men een voorstander van onwetendheid en onderdrukking. En dat sturen ze dan aan de wereldleiders op de milieuconferentie in Rio waar het aan één ding nu werkelijk niet ontbrak: aan politici als George Bush en zijn soortgenoten, die als één man pal stonden voor de belangen van technologie en industrie in hun hoogontwikkelde landen en die met succes de resultaten van de conferentie tot een minimum probeerden te beperken.

Wetenschap is mensenwerk

Als u uit de toon van het voorafgaande mocht opmaken dat ik mij over zoiets kwaad maak, dan hebt u het bij het rechte eind. Uit naam van de zogenaamde Objectieve Wetenschap wordt hier een pamflet geproduceerd dat het peil van de meest platvloerse vakbondstaal niet te boven komt. Waarbij men zichzelf voortdurend in verheven bewoordingen op de borst klopt: Wij zetten ons volledig in voor het heil van de mensheid; wij hebben een taak en verantwoordelijkheid voor de maatschappij als geheel; van ons is louter zegen en vooruitgang te verwachten. Ik maak mij kwaad, niet omdat ik *tegen* de wetenschap ben, maar omdat ik *ervoor* ben. Maar dan wel voor een wetenschap die serieus te nemen is, een *geloofwaardige* wetenschap. Die onder andere oog heeft voor de eigen tekortkomingen en begrenzingen, voor het feit dat ze *mensenwerk* is. Dat ze zowel problemen oplost als problemen schept, dat uit haar handen, zoals uit die van alle mensen, goed en kwaad, zegen en doem gelijkelijk voortkomen, en dat er normen en waarden, niet afkomstig uit de wetenschap zelf, voor nodig zijn om de vruchten van haar werk te beoordelen.

De filosofie van de Wiener Kreis

Voor wie geen onbekende is in het land van de wetenschapsfilosofie klinken de geluiden van het Heidelberger Manifest vertrouwd in de oren: het is het geluid van de stroming die daar bekend staat als het *logisch positivisme*. Wetenschapsfilosofie is die tak van de filosofie die zich kritisch bezighoudt met 'het verschijnsel wetenschap' en probeert de plaats te bepalen van de wetenschap binnen het geheel van het menselijk doen en zijn. Eén van de eerste pogingen daartoe werd gedaan in het Wenen van het begin van onze eeuw, door de leden van de zogenaamde Wiener Kreis, de Weense Kring, een club van wetenschappers uit verschillende disciplines (filosofen, wiskundigen, natuurwetenschappers), die zich op hun wekelijkse discussieavonden bezighielden met de vraag: Waar zijn we eigenlijk mee bezig? Wat is de betekenis van onze wetenschappelijke inspanningen? Dat mondde, in het jaar 1929, uit in een manifest van de kring met de titel: *Wissenschaftlicher Weltanschauung*, Wetenschappelijke

Wereldbeschouwing. Voordat ik nader inga op de inhoud eerst iets over de achtergrond waartegen men de uitspraken moet bezien.

De Weense samenleving van die dagen had een sterk *autoritair* karakter. De invloed van de rooms-katholieke staatskerk was nog groot. Het denken over zaken als gezag, opvoeding, vrijheid, gehoorzaamheid, is sterk theologisch bepaald. Wie de vraag stelde waarom één en ander zó moest en niet anders, kreeg als antwoord: omdat wij het zeggen (omdat God het zegt). Het klimaat vertoont een sterke overeenkomst met het godsdienstig en maatschappelijk klimaat in het Nederland van mijn jeugd. Bovendien zijn dit ook de jaren van de opkomst van het fascisme en nazisme, waarvan het irrationeel gebrul de leden van de Kring (voor een niet onbelangrijk deel van joodse afkomst) schrik aanjoeg. Waar zij naar zochten, was een houvast op *rationele* basis, tegenover de golven van irrationaliteit die hen omspoelden.

Het logisch positivisme heeft, historisch gezien, twee wortels. De eerste is het *empirisme*, waarvan de zeventiende-eeuwse filosoof Francis Bacon algemeen als de geestelijke vader wordt beschouwd. Empirie, dat is ervaring in de zin van zintuigelijke waarneming, vormt de enige bron van onze kennis omtrent de werkelijkheid. Er bestaan twee soorten van uitspraken: 1. *empirisch wetenschappelijke* uitspraken, waarvan de betekenis door logische analyse binnen het systeem van de wetenschap kan worden opgehelderd, en daar tegenover 2. *metafysische* uitspraken, die geen kennis onder woorden brengen, maar op zijn best gevoelens uitdrukken en dan tot de kunstuitingen gerekend moeten worden. De wetenschappelijke wereldbeschouwing verwerpt deze laatste soort uitspraken als niet bijdragende tot onze kennis. En dus zinloos.

De tweede wortel is wat in de filosofie bekend staat als het *positivisme*, dat een stap verder gaat dan het empirisme. De grondlegger is de negentiende-eeuwse Franse filosoof Auguste Comte, die zijn wortels heeft in de achttiende-eeuwse filosofie van de Verlichting. Daaraan vooraf ging het zogenaamde ‘theologische tijdperk’ waarin God de uiteindelijke verklaringsgrond vormde voor alle dingen. Comte is ervan overtuigd dat dit denken heeft afgedaan, en daarom moet er een nieuwe basis gevonden worden voor het samenleven van mensen - voor religie, politiek, opvoeding, onderwijs en ethiek. Die basis wordt verstrekt door de zogenaamde *positieve* wetenschap, dat is de wetenschap die zich, net als de natuurkunde, alléén op de ‘positieve’ feiten beroept, dus op verschijnselen die je waarnemen kunt. *Het positivisme is een wereldbeschouwing, een geloof, waarin de wetenschap als vervanger of opvolger van de metafysica wordt gezien.* Ethiek, religie, opvoeding zullen op ervaring gebaseerde wetenschappelijke disciplines worden. De wetenschap dient als basis voor een rationele inrichting van het persoonlijk en maatschappelijk leven. Om het manifest van de Wiener Kreis te citeren: ‘Alles is toegankelijk voor de mens, en de mens is de maat van alle dingen (...). *De wetenschappelijke wereldbeschouwing kent geen onoplosbare problemen.*’ Het is deze wereldbeschouwing, dit geloof, dat veel hedendaagse wetenschappers nog diep in de botten zit, ook al is het door latere wetenschapsfilosofen (Popper, Kuhn, Feyerabend) grondig ondermijnd. Het Heidelberger Manifest is er maar één symptoom van.

Nu nog enige aandacht voor het woord ‘logisch’ in de term logisch positivisme. Logica

kan men omschrijven als de leer van het geldig redeneren. Logisch redeneren doen we allemaal, elke dag, en we doen dat onbewust volgens bepaalde regels die we niet onder woorden zouden kunnen brengen als het ons gevraagd werd. Het is nu de taak van de logica als tak van wetenschap - en de Wiener Kreis hechtte daar groot belang aan - om deze regels, waaraan een redenering moet voldoen om geldig te mogen heten, boven water te halen en in kaart te brengen. En hier komt dan de figuur van Ludwig Wittgenstein in beeld, die met zijn boekje '*Tractatus logico-philosophicus*' (verhandeling over de filosofie van de logica) een beroemde bijdrage aan dit vakgebied heeft geleverd.

De filosofie van Ludwig Wittgenstein

Het is helaas in het kader van dit artikel onmogelijk om aan de fascinerende, tragische figuur van Wittgenstein voldoende recht te doen. Het moet in telegramstijl. Wittgenstein wordt in 1889 in Wenen geboren als zoon van joods-katholieke, zeer welgestelde ouders. Thuis heerst een uitgesproken cultureel klimaat, waarin de muziek een zeer belangrijke plaats inneemt. Hij groeit op in het Wenen van het begin van onze eeuw, hetzelfde Wenen waarin de Wiener Kreis opkwam. Hij studeert technische wetenschappen, en na het behalen van het ingenieursdiploma (in Berlijn) vertrekt hij in 1908, als hij negentien jaar oud is, naar Manchester om daar, in het pionierstijdperk van de luchtvaart, onderzoek te doen op het gebied van de vliegtuigbouwkunde. Tijdens zijn verblijf in Engeland maakt hij kennis met het boek *The principles of mathematics* van de Cambridge-filosoof Bertrand Russell, dat een grote indruk op hem maakt. Hij raakt in de ban van filosofische vraagstukken en ziet al snel af van een loopbaan als ingenieur. Hij zoekt en vindt contact met Russell. Die raakt, na een aanvankelijke aarzeling, al snel overtuigd van het genie van de jonge Wittgenstein en moedigt hem aan door te gaan met de filosofie. Dat loopt, tien jaar later in 1922, uit op de publicatie van de *Tractatus*. Intussen heeft Wittgenstein nog een voor zijn leven beslissende ervaring doorgemaakt: Hij dient als Oostenrijks soldaat aan het oostelijk front in de Eerste Wereldoorlog. In de *Tractatus* wordt de logica gebruikt als instrument voor de analyse van de taal, dat wil zeggen: de opheldering van de betekenis van begrippen en het zuiveren van de taal van onderdelen die geen betekenis hebben. Duidelijkheid brengen in wat gezegd kan worden én duidelijk maken wat niet gezegd kan worden, is volgens Wittgenstein de taak van de filosoof. Als een vraag duidelijk gesteld kan worden, kan hij ook beantwoord worden. Daardoor worden veel filosofische problemen eenvoudig opgeblazen als ze aan een logische analyse onderworpen worden. Het blijken schijnproblemen te zijn. De *Tractatus* bestaat uit genummerde stellingen, door Wittgenstein 'proposities' genoemd. Volgens deskundigen op het gebied van de logica is het een geniaal werk; voor leken (zoals ik) is het grotendeels onbegrijpelijk. Enkele van zijn proposities hebben wereldwijde bekendheid gekregen. Zoals deze: 'Alles wat gezegd kan worden kan ook duidelijk gezegd worden en waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen.' Waarover kan men spreken en waarover niet? Dat wordt aangegeven in een andere propositie:

‘De juiste methode van de filosofie is deze. Zeg niets, behalve datgene wat gezegd kan worden, namelijk de uitspraken van de natuurwetenschap, dus iets dat niets te maken heeft met filosofie; en dan vervolgens, als iemand iets metafysisch wenst te zeggen, laat hem dan zien dat hij in zijn uitspraken bepaalde begrippen gebruikt die geen betekenis hebben.’

Dus: Beperk je in wat je zegt tot datgene wat natuurwetenschappelijk scherp te definiëren is en houd je mond over de rest. Het is werkelijk geen wonder dat zulke woorden er bij de leden van de Wiener Kreis ingingen als water in dorstig land. Ze beschouwden hem op slag als een uiterst belangrijk medestander. Hij werd hun held en goeroe. En dat is de reden dat ik het grootste deel van mijn leven langs hem heen gelopen ben, omdat hij door de logisch positivisten, waarvan het in mijn omgeving wemelt, steeds weer te hulp geroepen werd en wordt om hun standpunt kracht bij te zetten: Het enige wat de moeite van het zeggen waard is, is datgene wat wetenschappelijk formuleerbaar is; de rest is flauwekul. En het is nog niet lang geleden dat ik eindelijk, door me voor het eerst eens echt in Wittgenstein te verdiepen, ontdekte dat dit nu precies het omgekeerde is van wat hij hartstochtelijk op het oog had.

Wittgenstein en de Wiener Kreis: een merkwaardige confrontatie

Datzelfde inzicht begon de leden van de Wiener Kreis al spoedig te dagen toen ze hem persoonlijk ontmoetten. In de zomer van 1927 wisten ze hem over te halen enkele malen hun discussieavonden te bezoeken. Het was al een veeg teken dat hij zich daar pas toe liet overhalen nadat hij de verzekering had gekregen dat de discussie niet filosofisch hoefde te zijn, maar dat hij ieder onderwerp mocht aansnijden dat hij wilde. Dat deed hij dan ook. Soms keerde hij zijn gehoor de rug toe en begon dan, tot hun grote verbazing, poëzie voor te dragen, gedichten van de Indische dichter Tagore, waarin een mystiek wereldbeeld tot uitdrukking komt dat lijnrecht staat tegenover dat van de Kring. Carnap, een filosoof van de Kring die de bijeenkomst bijwoonde, schreef later: ‘Vroeger had ik, toen we Wittgensteins boek in de Kring lazen, ten onrechte aangenomen dat zijn houding tegenover de metafysica overeenkwam met die van ons. Ik had niet voldoende aandacht besteed aan de uitspraken in zijn boek over het mystieke, omdat zijn gevoelens en gedachten op dit punt zo ver afweken van die van mij.’ Carnap is geschokt als hij ontdekt dat de schrijver van het boek dat zij als toonbeeld van filosofische precisie en helderheid beschouwden, zo uitgesproken onwetenschappelijk was wat betreft temperament en methode. Hij maakte veel eerder de indruk van een kunstenaar, een dichter, die gedreven werd door goddelijke inspiratie. ‘Ik had,’ schrijft hij, ‘de indruk dat de bewust rationele en emotieloze houding van de wetenschapper en derhalve ook alle ideeën die in het teken stonden van de Verlichting voor Wittgenstein verwerpelijk waren.’

Welnu, die indruk was volkomen juist, en Wittgenstein heeft daar vele malen blijk van gegeven. Niet zozeer in zijn publicaties - hoewel ook daar, maar op een zo verholde wijze dat het velen ontgaan is - maar in brieven, dagboekfragmenten, gesprekken,

enzovoort, die pas na zijn dood (in 1951) door zijn biografen boven water gehaald zijn. Daaruit zal ik nu een aantal dingen noemen.

Wittgenstein contra de heilige Wetenschap

Wittgenstein heeft geen hoge dunk van de moderne wetenschap en de overheersende plaats die zij in onze wereld inneemt. Integendeel. Hij spreekt van 'een vorm van afgoderij, waarin de Wetenschap en de Wetenschappers de afgoden zijn'. Hij voorziet het einde van de mensheid, die volgens hem het gevolg is van het inwisselen van de geest voor de machine, van het zich afwenden van God en het vertrouwen in de wetenschappelijke vooruitgang. 'Het beeld dat zich aan mij opdringt, is dat van een cultuur die verpakt is in cellofaan en afgezonderd van al het grootse, van God als het ware.' 'Ik liep door Cambridge,' vertelt hij iemand, 'en kwam langs een boekhandel met in de etalage de portretten van Freud, Russel en Einstein. Een stukje verderop, in een muziekhandel, zag ik de portretten van Beethoven, Schubert en Chopin. Toen ik deze portretten met elkaar vergeleek, overviel mij het besef van de vreselijke ontarding die zich in slechts honderd jaar aan de menselijke geest heeft voltrokken.' Het verval van onze cultuur wordt volgens hem gekenmerkt doordat een periode waarin de kunst bloeit, wordt opgevolgd door een periode waarin fysica, wiskunde en techniek overheersen. Hij gaat daarin zelfs zo ver dat hij de atoombom verwelkomt als een soort heilzame bittere pil, die de mensheid op betere gedachten moet brengen. Hij schrijft: 'De hysterische angst voor de atoombom, die nu bij het grote publiek leeft, duidt erop dat er eindelijk iets werkelijk heilzaams is uitgevonden. De vrees wekt althans de indruk van een werkelijk doeltreffende bittere pil. Wat ik bedoel, is dat de bom het einde van iets kwaads in het vooruitzicht stelt, namelijk de vernietiging van onze walgelijke afwaswaterwetenschap.' Wittgenstein heeft een afkeer van wat hij in de wetenschap 'het snakken naar algemeenheid' noemt, het streven om de veelheid en verscheidenheid van ongelijksoortige dingen onder één noemer te brengen, tot een eenheid te reduceren. 'Volgens mij,' zegt hij tegen zijn vriend Drury, 'wil Hegel altijd beweren dat dingen die er verschillend uitzien eigenlijk hetzelfde zijn. Terwijl het er mij om te doen is om aan te tonen dat dingen die er hetzelfde uitzien eigenlijk verschillend zijn.' En dan citeert hij Shakespeare: *'Ik zal u verschillen leren.'* Hij legt de nadruk op de onherleidbare afwisseling van het leven. Het genoegen dat hij beleeft aan zijn wandelingen door de Zoological Gardens heeft veel te maken met zijn bewondering voor de geweldige verscheidenheid van de bloemen-, planten- en dierenwereld. Een theorie die al die bonte verscheidenheid in één schema wil persen, is, zoals je verwachten kunt, voor hem uit den boze. 'Darwin moet het bij het verkeerde eind hebben,' zegt hij, 'zijn theorie heeft niet de vereiste veelzijdigheid.'

Wittgenstein is een uitgesproken religieus mens. 'Ik ben geen godsdienstig mens,' zegt hij tegen Drury, 'maar onwillekeurig benader ik ieder probleem vanuit een religieus standpunt.' Maar waar hij niets van moet hebben zijn doctrines, dogma's, die hij beschouwt als misplaatste pogingen om het onzegbare te vangen in definities, in

theorieën. Nog een paar citaten. 'Ik geloof dat één van de dingen die het christendom stelt, is, dat zware doctrines allemaal onbruikbaar zijn. *Dat je je leven moet veranderen* (of de *richting* van je leven). Het stelt dat alle kennis kil is, en dat je die evenmin kunt gebruiken om je leven op orde te brengen als je ijzer kunt smeden als het koud is.'

'Misschien kan iemand een ander ervan overtuigen dat God bestaat door aan zijn leven op een bepaalde manier gestalte te geven.'

'*Het leven kan iemand vormen tot Godsgeloof*. En ook ervaringen kunnen dit tot stand brengen; maar ik bedoel niet visioenen en andere ervaringsvormen die ons 'het bestaan van dit wezen' tonen, maar bijvoorbeeld verschillende vormen van lijden.'

Hier wordt langzamerhand de werkelijke bedoeling duidelijk van de propositie:

'Waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen.' Waarom is het belangrijk 'datgene waarover men spreken kan' af te grenzen van 'datgene waarover men zwijgen moet'? Niet omdat dat laatste onbelangrijk zou zijn, integendeel. Het 'zegbare' is een klein eiland in de oceaan van het 'onuitsprekelijke', en dat laatste, daar gaat het om. Daarvoor moet je onder anderen bij de dichters zijn, was de boodschap aan de Wiener Kreis, toen hij daar de gedichten van Tagore voorlas. 'Het verschil tussen Wittgenstein en de leden van de Wiener Kreis,' heeft eens iemand gezegd, 'is, dat hij iets had om over te zwijgen en zij niet.'

Het stond voor de goede lezer ook allemaal al in de *Tractatus*. '*De zin van de wereld moet buiten de wereld liggen*' staat daar. De zin van de wereld ligt buiten het domein van de feiten, in het gebied van de waarden, en daar zijn geen proposities, alleen maar paradox en poëzie. Of deze: 'Zinnen kunnen niets hogers uitdrukken.' 'Het is duidelijk dat ethiek niet uitgedrukt kan worden.' '*Ethiek moet getoond worden*.'

Wittgenstein en Tolstoj

Ethiek moet getoond worden. Daarmee zitten we dicht in de buurt van de man die een grote invloed op Wittgensteins leven en denken heeft uitgeoefend, de Russische schrijver Leo Tolstoj. In de oorlog '14-'18 geven Wittgensteins kameraden in het leger hem de bijnaam 'de man met het Evangelie' omdat hij nooit wordt gezien zonder een exemplaar van Tolstojs '*Evangelie in het kort*', het boek waarvan hij ooit gezegd heeft 'dat het mij het leven heeft gered'.

Tolstoj belijdt een christelijk geloof dat wars is van doctrines en sterk geïnspireerd op de Bergrede van Jezus. Een christendom van het geleefde leven, een ethiek die getoond moet worden, in het eigen leven en in verhalen, vertellingen waarin ethiek niet wordt onderwezen met behulp van redeneringen maar door *voorbeelden* van ethisch gedrag te geven. Dat doet Tolstoj bijvoorbeeld in zijn 23 *vertellingen* die duidelijk maken wat ware godsdienst is door te tonen hoe een godsdienstig mens leeft. De zin van het leven is niet een academisch probleem; het kan ook niet worden opgelost door de rede, maar enkel en alleen door de manier waarop men leeft. Ik volsta met één citaat uit Tolstojs beroemde roman Anna Karenina, die een verslag is van de geestelijke strijd die hij heeft moeten doormaken. De hoofdpersoon, Konstantin Levin, probeert zijn gedrag te

baseren op een *intellectuele* grondslag, en ziet die poging mislukken. Uiteindelijk gaat hem het licht op:

‘Ik was verrast te ontdekken dat, hoewel ik mij tot het uiterste inspande, mij op die weg de zin van het leven, de zin van mijn drijfveren en aspiraties, niet geopenbaard werd. (...) Ik zocht naar een antwoord op mijn vraag, maar de rede kon mij geen antwoord geven; de rede en die vraag zijn twee onverenigbare grootheden. Het leven zelf moet mij het antwoord geven, in mijn kennis van goed en kwaad. En tot die kennis kwám ik niet, ze werd mij gegeven, als aan iedereen, *geschonken* omdat ze niet gezocht kan worden.’

Hoe dicht zijn we hier bij de rabbi van Nazareth, zoals de Evangeliën ons Hem tekenen. Zijn ‘leer’ wemelt van de paradoxen:

‘Wie zichzelf verhoogt, zal vernederd worden.’ ‘Wie zijn leven wil behouden die zal het verliezen, maar wie het wil verliezen om Mijnentwil, die zal het vinden.’ ‘Het is voor wijzen en verstandigen verborgen, maar aan kinderen geopenbaard.’ Enzovoort. En in zijn onderwijs maakt Hij voortdurend gebruik van vertellingen (‘Hij sprak tot hen in gelijkenissen, en anders dan in gelijkenissen sprak Hij tot hen niet’), waarin een manier van leven *getoond* wordt. ‘En wie van hen was de naaste?’ vraagt Hij aan de schriftgeleerde, aan het eind van de vertelling over de Samaritaan. ‘Degene die hem barmhartigheid bewezen heeft,’ antwoordt die. ‘Ga heen, en doe evenzo.’

De wetenschap van het heilige

Veel christenen die meer op hebben met doctrines en dogma's dan Tolstoj en Wittgenstein, zijn bang dat het geloof van de laatsten blijft steken in een oppervlakkige, haast humanistische houding, die geen recht doet aan de diepte van het christelijk belijden waarin het gaat om de redding van de verloren mens door een genadig God. Daarom wil ik besluiten met een lang citaat van Wittgenstein, die een tragisch en gekweld mens was. Die zich niet alleen scherp kritisch en veroordelend uitliet over de geest van de eeuw, maar die zelf, zoals wij allemaal, ook deel had aan de ziekten van onze tijd. Die bijvoorbeeld bij zichzelf merkte dat hij niet goed bidden kon - en wie van ons herkent daar niet iets van? -: ‘Het lijkt wel of mijn knieën stijf zijn. Ik ben bang voor het einde (mijn eigen einde) als ik door de knieën zou gaan.’ Dan volgt hier het beloofde citaat:

Op de boot van Engeland naar Noorwegen schrijft Wittgenstein over de opstanding van Christus, en over wat hem ertoe overhaalde daarin te geloven. Wanneer Christus niet uit de dood zou zijn opgestaan, redeneert hij, dan zou Hij, net als ieder ander, in het graf zijn vergaan. ‘Hij is dood en vergaan.’ Hij moet deze gedachte herhalen en onderstrepen om het vreselijke ervan tot zich te laten doordringen. Want wanneer dat het geval geweest was, dan was Christus niet meer dan een leraar, zoals anderen, ‘en kan Hij niet meer *helpen*; en dan zijn we weer alleen en in de steek gelaten als weeskinderen. Dan moeten we ons dus tevreden stellen met kennis en speculatie. En als dat het enige is

wat we hebben, bevinden we ons in een soort hel, waarin we alleen maar kunnen dromen, als het ware met een dak boven ons hoofd, afgesneden van de hemel.' Wanneer hij gered wil zijn, dan is kennis alleen niet voldoende, dan moet hij *geloven*: 'En geloof is geloof in wat mijn *hart*, mijn *ziel* nodig heeft, niet mijn speculatieve verstand. Want mijn ziel met alle passies, als het ware met vlees en bloed, moet gered worden, niet mijn abstracte verstand. Misschien kunnen we zeggen: alleen de *liefde* kan in de opstanding geloven. Of: het is de *liefde* die in de opstanding gelooft. We zouden kunnen zeggen: opofferende liefde gelooft zelfs in de opstanding, omvat zelfs de opstanding.'

Ik hoef u wel niet te zeggen wat een openbaring het voor mij was toen ik, al op gevorderde leeftijd, twee mensen vond die ongeveer alles hadden opgeschreven wat het leven mij geleerd had: De zeventiende-eeuwer Blaise Pascal en de twintigste-eeuwer Ludwig Wittgenstein. Dat ze allebei van origine ingenieurs waren zal wel toeval zijn.

Literatuur:

De schrijver heeft veel gegevens over L. Wittgenstein ontleend aan:
Ray Monk, *Het heilige moeten. Biografie van Ludwig Wittgenstein*, Prometheus, Amsterdam 1991.

Overige literatuur:

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Ned. vert. Polak & Van Gennip, Amsterdam 1975.
L. Wittgenstein, *Losse opmerkingen*, De Balie, Amsterdam 1992.

3. Het verdwijnen van de mens uit de psychologie *M. van Kalmthout*

Inleiding

Al vele jaren krijgen psychologiestudenten tijdens hun introductie te horen, dat de studie waarmee zij beginnen niets te maken heeft met mensen en hun problemen. De meeste psychologiestudenten hebben nu juist om die reden gekozen om psychologie te gaan studeren en kijken dan ook vreemd op bij deze eerste kennismaking met de psychologie. In de loop van hun studie merken zij, dat de academische psychologie er vooral naar streeft te beantwoorden aan de criteria van een echte natuurwetenschap en dat de interesse voor de mens en zijn problemen daarbij ver achterblijft. Niet zelden wordt voor die interesse door hun docenten verwezen naar het hoger beroepsonderwijs. Deze anekdote illustreert het feit dat de academische psychologie duidelijke prioriteiten heeft: zij wil eerst met name ingaan op de keerzijde van de medaille: het verdwijnen van de mens uit de psychologie. Vervolgens wil ik duidelijk maken, dat deze trend zich, in samenhang met de tijdgeest, ook meester dreigt te maken van de psychotherapie, met alle desastreuze gevolgen vandien. Ik zal besluiten met een pleidooi voor een persoonsgerichte psychotherapie.

Psychologie en wetenschap

Zolang de wetenschappelijke psychologie bestaat (wat overigens nog vrij kort is: ongeveer honderd jaar), is er een strijd gevoerd tussen twee opvattingen over de psychologie als wetenschap: een geesteswetenschappelijke tegenover een natuurwetenschappelijke. Een voorbeeld van de eerste opvatting is de fenomenologische school in de psychologie, een voorbeeld van de tweede is het behaviorisme. De laatste benadrukt het bestuderen van het observeerbare gedrag, dat zich goed leent voor laboratoriumonderzoek volgens de regels van de natuurwetenschap. De fenomenologische school (en verwante benaderingen) daarentegen benadrukt het belang van het bestuderen van de subjectieve ervaring en de eigen inbreng van de onderzoekssubjecten. Vandaar dat in die kringen zogeheten kwalitatief onderzoek (veelal in de vorm van diepte-interviews) de voorkeur heeft. In de huidige academische psychologie overheerst niet langer het behaviorisme (zoals in het midden van deze eeuw het geval was), maar de cognitieve psychologie, ook wel aangeduid met de Engelstalige term: 'cognitive science'. Het is een multidisciplinaire benadering, welke de computer als nieuwe wetenschappelijke metafoor neemt voor het bestuderen van de mens. Je zou kunnen zeggen dat het hier om een moderne variant gaat van l'homme machine van Descartes. De cognitieve psychologie gaat uit van de veronderstelling, dat het menselijk brein een ingewikkelde computer is en dat bijgevolg menselijke denkprocessen, maar ook emoties gesimuleerd kunnen worden in

experimenten en aldus op natuurwetenschappelijke wijze kunnen worden bestudeerd. Met name het geheugen, de motoriek, de waarneming en de taal worden op deze wijze onderworpen aan wetenschappelijk onderzoek. Deze vorm van 'psychologie' beantwoordt geheel en al aan de eisen van natuurwetenschappelijk onderzoek en maakt gebruik van vele natuurwetenschappelijke disciplines, in het bijzonder van de wiskunde, de informatica en de neurofysiologie.

Kortgeleden maakte ik toevalligerwijs een presentatie mee van het NICI (Nijmeegs Instituut voor Cognitie) in termen van medewerkers, projecten en 'geldstromen'. Ook de beleidsvoering en de inhoudelijke visie van de topschool imponeerden mij door hun consistente en consequente lijn: geen twijfels over de uitgangspunten, de te volgen methodiek en de na te streven doelstellingen. Plotseling realiseerde ik mij echter, dat in de hele presentatie het woord psychologie vrijwel niet voorkwam, in tegenstelling tot termen als: mathematische modellen, computersimulaties, neurofysiologische modellen, enzovoort. Toen besepte ik, dat hier op een indrukwekkende, maar ook angstaanjagende wijze gewerkt wordt aan een psychologie zonder ziel, zonder persoon en zelfs zonder psyche. Angstaanjagend, omdat dit type onderzoek in de psychologie meer en meer als norm, criterium en voorbeeld gaat fungeren voor andere, ook meer toegepaste vormen van psychologie, zoals de klinische psychologie en de psychotherapie. Daarbij speelt een belangrijke rol, dat in toenemende mate alleen dit type onderzoek in de psychologie gesubsidieerd wordt, zodat psychologen die een andere opvatting over psychologie hebben, grote risico's lopen voor hun positie of voor die van hun instituut. En zo verdwijnt de mens langzaam maar zeker uit de psychologie.

Deze gang van zaken is de uitdrukking van een veel bredere trend in onze huidige cultuur, die zich in de psychologie op zijn eigen wijze manifesteert: alleen wat 'wetenschappelijk' kan worden aangetoond, bestaat en de wetenschap is het enige betrouwbare criterium voor wat waar, betrouwbaar en goed is. Omdat de wetenschap haar eisen stelt, moet de werkelijkheid gereduceerd worden tot meetbare grootheden. De prijs van deze reductie is echter groot. Het leidt er meestal toe, dat er een kloof ontstaat tussen de wetenschappelijke psychologie en de problemen waar mensen in hun leven mee worstelen: hoe wetenschappelijker de psychologie, hoe minder zij betekent voor deze problemen.

Het domein van het psychische

Ondanks alles wat de academische psychologie daarover beweert, is het domein van het psychische veel breder en 'leken' op het gebied van de psychologie weten meestal precies te zeggen waar de psychologie over gaat: over emoties, relaties, problemen, de vraag hoe ik geworden ben die ik nu ben en wat voor mij belangrijk is in het leven. Dat komt natuurlijk omdat niemand echt een leek is op het gebied van het psychische: mensen hebben zich altijd beziggehouden met hun gevoelens en emoties, hun levensloop en hun eigen identiteit, lang voor de academische psychologie bestond. Dat komt bijvoorbeeld tot uitdrukking in geschreven teksten van alle tijden en culturen, vaak ook in

religieuze teksten.

In onze Westerse samenleving is daar nog iets anders bijgekomen, namelijk de psychologisering van onze cultuur. Daarmee wordt bedoeld, dat wij in toenemende mate de neiging hebben onze problemen in psychologische termen te formuleren, in plaats van in sociologische, economische, religieuze of politieke. Dat heeft er onder meer toe geleid, dat er geheel buiten de academische psychologie om een uitgebreide 'markt van welzijn en geluk' is ontstaan, waarin mensen antwoorden zoeken (en ook krijgen aangeboden) op het terrein van 'levensproblemen' in de vorm van populaire psychologieboeken en zelfhulp-literatuur.

Behalve de psychologisering van onze cultuur, is er in dit verband nog een ander verschijnsel van belang. Mensen zoeken in allerlei alternatieven, uit Oost en West, waarbij de psychologie in brede zin er één is. Secularisering en psychologisering hangen in deze zin samen: sommige mensen komen nu bij een psycholoog, psychiater of psychotherapeut met problemen waarmee zij vroeger naar een priester of predikant zouden zijn gegaan. Daarmee is het domein van de psychologie in brede zin nog verder verbreed en de kloof met de wetenschap vergroot. Deze ontwikkeling is mede gestimuleerd door het reductionisme van de academische psychologie en de daarop gebaseerde hulpverlening. Wat mensen daar missen, gaan zij zoeken in de alternatieve vormen van psychologie. Een variant daarvan wordt gevormd door de psychotherapie en in het bijzonder door bepaalde stromingen daarbinnen.

Psychotherapie

De psychotherapie heeft in kringen van de academische psychologie nooit een hoog aanzien genoten. Aanvankelijk werd ze, niet ten onrechte, beschouwd als een tak van de psychiatrie. Psychotherapie mocht alleen beoefend worden door medici en de psychotherapie viel vrijwel samen met de psychoanalyse, welke door Freud ontwikkeld werd in de praktijk van de psychiatrie. Freud noemde zich niet voor niets zenuwarts. De psychotherapie ontwikkelde zich dan ook ver buiten de academische psychologie, die tegelijkertijd (ongeveer honderd jaar geleden) aan de universiteit van Leipzig ontwikkeld werd in het laboratorium van Wundt. De tegenstelling laboratorium - praktijk tekent tot op de dag van vandaag de wankelende verhouding tussen academische psychologie en psychotherapie. Het zou te ver voeren om daar nu verder op in te gaan. Ik beperk mij hier tot twee opmerkingen.

Een eerste belangrijke constatering in dit verband is dat de psychotherapie altijd veel dichter heeft aangesloten bij de brede definitie van psychologie zoals hierboven omschreven, dan de academische psychologie. Dat is ook logisch, omdat de psychotherapie ontwikkeld is om praktische problemen van mensen in de praktijk van de psychiatrie op te lossen of te behandelen. Zij moest dus wel dichter bij de problemen van mensen blijven, wilde zij enige relevantie behouden voor deze problemen.

Een tweede belangrijke vaststelling is dat de psychotherapie zich paradoxaal genoeg toch altijd geprobeerd heeft te presenteren als een wetenschappelijke discipline. De

reden daarvoor was en is dat psychotherapeuten altijd heel bang geweest zijn op één hoop te worden gegooid met enerzijds 'alternatieve geneeswijzen', anderzijds met religieuze benaderingen. Zo is van Freud bekend, dat hij zeer beducht was dat zijn psychoanalyse door zijn medische collega's in de occulte hoek zou worden geplaatst en dat hij om die reden het wetenschappelijke karakter ervan benadrukte. Het is eveneens bekend, dat Freud religie zag als een projectie en zijn psychoanalyse als een wetenschappelijk gefundeerd alternatief voor de religie.

Ondanks deze houding van Freud, moet gezegd worden dat zijn psychoanalyse, anders dan de academische psychologie, wel degelijk ging over praktische (levens)problemen van mensen. Dat bleef eigenlijk kenmerkend voor alle vormen van psychotherapie die na hem kwamen, waarvan de humanistische psychotherapieën en de gedragstherapie de meest bekende zijn. Freud had in zekere zin gezorgd voor een humanisering van de psychotherapie door af te stappen van de magisch en mechanisch werkende hypnose. In plaats daarvan koos hij voor een diepgaand onderzoek naar de oorzaken van menselijke problemen in de levensloop en legde hij de verantwoordelijkheid opnieuw bij de mens zelf, in plaats van bij de 'behandelaar'. Doorleefd inzicht en zelfkennis werden de belangrijkste doelstellingen van de psychoanalyse.

De humanistische psychotherapieën (met als belangrijkste voormannen: Maslow, Rogers en Perls) versterkten deze trend en voerden hem zelfs naar een voorlopig hoogtepunt. Zij benadrukten de waarde van de unieke persoon, diens autonomie en het belang van de subjectieve ervaring. Zij ontwikkelden methoden om stil te staan bij wat er in het innerlijk van mensen omgaat. Echtheid en persoonlijke zingeving werden de belangrijkste waarden, welke in deze stromingen uitdrukkelijk als doelstellingen van psychotherapie werden geformuleerd. De invloed van de humanisten liet andere stromingen niet onberoerd en in de psychoanalyse ontwikkelde zich een soort humanistische vleugel, die gevormd werd door mensen als Fromm, Horney en Erikson. Zelfs de gedragstherapie, welke in de jaren zestig als een natuurwetenschappelijk alternatief voor de psychoanalytische) richtingen over en begon steeds meer te lijken op de oude psychotherapie, welke zij eerst zo bestreden had (zie mijn uitgebreide artikel hierover uit 1998). Zo ontstond er aan het einde van deze eeuw een soort consensus tussen de grote stromingen in de psychotherapie over de definitie van het vak. Daarbij was het van belang dat de orthodoxe gedragstherapie haar oude natuurwetenschappelijke jasje had ingeruild voor het veel ruimere pak van de cognitieve gedragstherapie. Die ontwikkeling kan overigens als een empirisch bewijs voor de beperktheid van een natuurwetenschappelijke invulling van de psychotherapie worden gezien.

Het gaat te ver om hier uitgebreid op de verschillende stromingen in de psychotherapie in te gaan, laat staan op de ontwikkelingen die ze hebben doorgemaakt en de wijze waarop zij elkaar hebben beïnvloed. De geïnteresseerde lezer zij voor uitgebreidere informatie hierover verwezen naar mijn boek: *Psychotherapie. Het bos en de bomen*. Voor dit moment is het voldoende om te constateren dat de honderdjarige geschiedenis van de Westerse psychotherapie een hechte traditie heeft doen ontstaan, welke misschien het beste gekarakteriseerd kan worden als een vorm van praktische

levenswijsheid. Daarin onderscheidt de psychotherapie zich in hoge mate van de academische psychologie, welke niet zozeer de oplossing van praktische levensproblemen beoogt, maar vooral wil laten zien dat de psychologie een natuurwetenschap is.

De psychotherapie bedreigd

Het is algemeen bekend dat de gezondheidszorg al jaren kampt met geldgebrek en gebukt gaat onder bezuinigingen, reorganisaties en fusies. Mede daardoor is de vraag naar de (aangetoonde) werkzaamheid en efficiency van allerlei behandelingen weer actueel geworden. In dat verband wordt van artsen ook steeds meer gevraagd volgens vaste protocollen of standaarden te werken.

Pas de laatste jaren is dezelfde tendens in de geestelijke gezondheidszorg te bespeuren en met name de psychotherapie wordt onder zware druk gezet om aan te tonen dat wat zij doet wetenschappelijk gefundeerd is. Daarbij gaat het niet alleen om de vraag naar het effect, maar ook om de vraag waardoor psychotherapie werkt en of het niet korter kan. Vooral de laatste vraag is vanuit bezuinigingsstandpunt interessant, want als in tien gesprekken zou kunnen, waar nu vaak jaren over gedaan wordt, dan zou er aanzienlijk bezuinigd worden. Ook de roep om vaste, meestal kortdurende, protocollen wordt in de psychotherapie steeds luider gehoord. We zien hier wat in de psychologie en psychotherapie veel vaker is gebeurd: het medische model is het uiteindelijke voorbeeld, ook als het niet om medische problemen gaat, zoals in de psychotherapie meestal het geval is.

Nu is er niets mis met de eis de psychotherapie wetenschappelijk te funderen. De vraag naar de effectiviteit, de werkzame factoren en processen en de benodigde tijdsduur, zijn belangrijke vragen, welke overigens al zo'n kleine vijftig jaar voorwerp zijn van uitgebreid empirisch-wetenschappelijk onderzoek. Waar het in dit verband om gaat, zijn de ontsporingen. Die zijn op dit gebied exact hetzelfde te karakteriseren als die op andere terreinen, zoals bijvoorbeeld die welke in dit boek worden behandeld. Dezelfde termen die in de inleiding van dit boek worden gebezigd zijn hier van toepassing: de macht van het getal en van het geld; de verabsolutering van een beperkte wetenschapsopvatting en van de wetenschap in het algemeen; de noodzakelijke reductie van de menselijke werkelijkheid om te kunnen beantwoorden aan de eisen die het getal en het geld stellen. Wat betekent dit in concreto voor de psychotherapie? Dat betekent allereerst dat de psychotherapie een gereede kans loopt uit de geestelijke gezondheidszorg te verdwijnen (op veel plaatsen is dat nu al gebeurd). Dit is niet alleen het gevolg van het niet kunnen voldoen aan de eisen die het getal en het geld stellen. In het algemeen is de houding van managers (zowel van de instellingen als van de ziektekostenverzekeraars) negatief ten aanzien van de psychotherapie. Dat lijkt een uitdrukking van het no-nonsense klimaat waarin wij leven, waarin technologische criteria de boventoon voeren. Zoals hierboven gezegd: alleen wat meetbaar is, telt en de meest belangrijke elementen van de psychotherapie vallen daar niet onder.

Daarmee komen we aan de tweede concrete consequentie voor de psychotherapie: als ze al wil overleven, dan kan dat alleen in een technologisch jasje. Dat brengt met zich mee, dat alleen een vorm van psychotherapie die gereduceerd is tot een protocollaire technologie nog in aanmerking komt om als psychotherapie zijn plaats in te nemen in de geestelijke gezondheidszorg. Daarmee zouden we met de psychotherapie niet alleen terug zijn bij het medische model, maar ook bij het natuurwetenschappelijke wetenschapsideaal van de academische psychologie. Aldus zou de mens niet alleen uit de psychologie verdwenen zijn, maar ook nog uit de psychotherapie.

Psychotherapie en religie

Aanhangers van het natuurwetenschappelijke model van psychotherapie verwijten hun tegenstanders wel, dat zij van psychotherapie een religie gemaakt hebben. Zij gebruiken het woord religie hier op een uiterst losse manier: alles wat niet strikt wetenschappelijk is valt onder de categorie van (bij)geloof en is in hun ogen per definitie verwerpelijk in de reguliere geestelijke gezondheidszorg. Zij vergeten gemakshalve dat vele essentiële kenmerken van het werk van psychiaters, psychologen en psychotherapeuten helemaal niet wetenschappelijk te funderen zijn, maar toch door alle beroepsbeoefenaren als wezenlijk worden beschouwd. Te denken valt aan: goed kunnen luisteren, intuïtie voor wat er met iemand aan de hand is, relativisering (met alle complexiteiten die zich daarin kunnen voordoen), respect en liefde voor mensen, interesse en betrokkenheid op wat des mensen is, waarheidsliefde en -getrouwheid, ontwikkeling van waarden en normen, enzovoort.

Hoewel het hierboven genoemde verwijt in het algemeen negatief is bedoeld zowel ten aanzien van de religie als ten aanzien van de psychotherapie, rijst hier de interessante vraag of psychotherapie inderdaad een religie is, aangenomen dat het geen (toegepaste) wetenschap is. Een genuanceerdere vraagstelling zou zijn: wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen psychotherapie en religie. Ook dit is een te ingewikkeld onderwerp om hier grondig te behandelen. Maar we kunnen in dit verband wel vaststellen, dat psychotherapie en religie verschillende waarden en doelstellingen gemeenschappelijk hebben en dat het niet onwaarschijnlijk is, dat de psychotherapie het een en ander van de religie heeft overgenomen, zonder het als zodanig te herkennen. Een goed voorbeeld van dit laatste is het werk van een van de grondleggers van de moderne psychotherapie, Carl Rogers. In zijn ogen bestaat de essentie van psychotherapie uit drie noodzakelijke en voldoende voorwaarden: echtheid (ook wel aangeduid als congruentie of authenticiteit), onvoorwaardelijke positieve achting (goed te vertalen als: liefde) en empathie (invoelingsvermogen). Verschillende auteurs hebben erop gewezen, dat deze drie noodzakelijke voorwaarden weliswaar humanistisch ingekleurd zijn, maar in hun uitwerking een bijna religieuze gloed krijgen. Eén psychotherapeut (de Engelsman Brian Thorne: 1991) gaat zelfs zo ver om in het werk van Carl Rogers de voortzetting te zien van Gods poging om de wereld te redden, nu de kerken er niet in geslaagd zijn een antwoord te formuleren op de secularisering en

psychologisering van onze cultuur.

Het voorafgaande stelt de vraag aan de orde wat de relatie is tussen de harde kern van de psychotherapie en die van de religie. Met 'harde kern' bedoel ik de essentie, die niet onderhevig is aan de tand des tijds en losstaat van cultuur-historische invloeden en de waan van de dag. De vraag stellen, veronderstelt al dat er, althans bij de serieuze vragensteller, de overtuiging leeft dat er wellicht interessante overeenkomsten zijn in structuur, doelstelling en werkwijze (zie Kilbourne & Richardson, 1984). In het kader van het thema van dit hoofdstuk zou ik op één mogelijke overeenkomst, of liever gezegd een voor de hand liggend raakvlak willen wijzen. Dat heeft te maken met wat de theoloog Paul Tillich (1962) 'de verloren dimensie' heeft genoemd. Zou het kunnen zijn dat deze dimensie niet alleen door theologen en gelovigen wordt gezocht, maar ook door psychologen en psychotherapeuten (plus hun cliënten) die verder gaan dan het observeerbare gedrag? Dat zou passen in uitspraken van Jung, die beweerde dat het merendeel van zijn cliënten in wezen met religieuze problematiek worstelde en dat de psychologie en vooral de psychotherapie in die zin de taak van de religie zouden gaan overnemen. De psycholoog of psychotherapeut zou aldus een gesecculariseerde priester worden!

Pleidooi voor een persoonsgerichte psychotherapie

In mijn betoog tot nu toe heb ik naar voren gebracht dat de mens uit de psychologie verdwenen is en dat er een reële dreiging bestaat dat hetzelfde gebeurt met de psychotherapie. Ik heb ook proberen duidelijk te maken dat juist de psychotherapie, in tegenstelling tot de academische psychologie, een psychologische traditie vertegenwoordigt waarin de mens met zijn problemen centraal staat. Daarom zou het verdwijnen van de psychotherapie dan wel het reduceren ervan tot een technologisch protocol (wat op hetzelfde neerkomt), een ernstig verlies met zich meebrengen voor de hulpverlening in het bijzonder, maar ook voor onze cultuur als geheel. Om die reden zou ik willen pleiten voor een zogeheten 'persoonsgerichte psychotherapie', waarmee ik in essentie bedoel een psychotherapie waarin de mens als persoon centraal staat en niet ondergeschikt wordt gemaakt aan enerzijds medisch-psychiatrische etikettering, anderzijds aan gedragswetenschappelijke technologie.

Wat houdt zo'n psychotherapie eigenlijk in? Ik zal hier enkele centrale punten noemen. Voor een uitgebreidere behandeling zij verwezen naar mijn boek *Persoonsgerichte Psychotherapie*.

In negatieve termen uitgedrukt, staat persoonsgericht tegenover een medische of natuurwetenschappelijk georiënteerde psychotherapie. Zij verzet zich tegen de reductie van een persoon tot een ziektecategorie en tegen de reductie van de psychotherapeutische ontmoeting tot een gedragstechnologische behandeling. Om alle misverstand te voorkomen: tegen het medisch-psychiatrische en het natuurwetenschappelijke aspect bestaat op zichzelf geen bezwaar, de kritiek geldt de reductie en de verabsolutering.

Centraal in een persoonsgerichte benadering staat de gedachte dat symptomen, syndromen, klachten en andere psychologische problemen de uitdrukking zijn van fundamentele, dat wil zeggen existentiële, menselijke problemen die zich meestal vormen in de levensloop van de persoon. Een persoonsgerichte psychotherapeut of hulpverlener zal dus vooral op zoek gaan naar de betekenis van klachten in het licht van de persoonlijke levensloop en de kernconflicten die zich daarin bij deze persoon gevormd hebben (vandaar de term symptoom).

De volgende centrale gedachte is, dat menselijke problemen in hoge mate interpersoonlijk zijn. Dat brengt met zich mee, dat ervan uitgegaan wordt, dat psychologische problematiek ontstaat in de interactie van het opgroeiende kind met zijn sleutelfiguren: ouders en andere opvoeders. In die interactie ontstaan spanningen tussen de behoeften en wensen van het kind en die van de ouders. Dit spanningsveld is wellicht het meest universele conflict waar mensen in hun levensloop mee te maken hebben. Het wordt wel aangeduid als het universele (dat wil zeggen: voor iedereen geldende) conflict tussen autonomie en verbondenheid. Het duidt erop, dat het verlangen naar eigen autonomie vaak ten koste gaat van een ander fundamenteel verlangen, namelijk dat naar verbondenheid en omgekeerd de verbondenheid vaak op gespannen voet staat met het verlangen naar autonomie. Dan wordt autonomie tot isolement en verbondenheid tot samensmelting.

Als psychologische problemen primair gezien worden als interpersoonlijk, dan ligt het voor de hand dat een eventuele oplossing eveneens in het interpersoonlijke vlak moet worden gezocht. Vandaar dat de interpersoonlijke relatie tussen cliënt en psychotherapeut als de centrale genezende factor wordt gezien: op die manier kan alsnog gebeuren wat vroeger niet heeft plaatsgevonden of fout gegaan is. Men spreekt in dit verband dan ook van een 'corrigerende emotionele ervaring'. Dit stelt hoge eisen aan de menselijke en professionele kwaliteiten van de psychotherapeut, die in staat moet zijn op respectvolle wijze het juiste evenwicht te vinden tussen afstand en nabijheid. En juist dat heeft bij veel cliënten in hun jeugd ontbroken.

De verandering die in deze opvatting van psychotherapie wordt beoogd, is diepgaand en raakt daarom de wortels van ons bestaan. In die zin is het niet verwonderlijk, dat een persoonsgerichte opvatting over psychotherapie zich als vanzelfsprekend bezighoudt met zingevingsproblematiek en zich dient te verhouden met andere zingevingssystemen, waaronder religieuze.

Met dit laatste punt zijn we weer bij de relatie met religie, waar ik het in de vorige paragraaf over had en ook bij de 'verloren dimensie'. Vanuit het perspectief van een persoonsgerichte psychotherapie heeft de 'verloren dimensie' alles te maken met 'het verdwijnen van de mens uit de psychologie'. Zodra de mens gereduceerd wordt tot een computer, is de ziel, de persoon, de mens, eruit verdwenen. Deze dimensie zouden we de 'verloren dimensie' kunnen noemen, of we zouden in ieder geval de vraag kunnen stellen of die met elkaar te maken hebben. In termen van de persoonsgerichte psychotherapie kunnen we de 'verloren dimensie' meer specifiek omschrijven als: het niet-geconditioneerde, het authentieke. Ik veronderstel, dat dat dicht ligt bij wat in

religieuze termen het heilige wordt genoemd. Het heeft te maken met waarheid en met liefde. Het is totaal anders dan ons door en door geconditioneerde bestaan en daarom is de omschrijving 'het andere' wellicht geschikt om deze dimensie aan te duiden. Ik schrijf 'het andere' welbewust met een kleine letter, omdat ik weliswaar de diepte van deze dimensie ermee heb willen aangeven, anderzijds heb willen waken voor een specifieke invulling.

Conclusie

In een recent artikel in het gerenommeerde tijdschrift *American Psychologist* wordt een oproep gedaan weer meer aandacht te geven aan de romantische traditie in de psychologie en wel met de fraaie titel: 'Toward a science of the heart' (Schneider, 1998). Het verschijnen van dergelijke artikelen, die betogen dat het positivisme in de psychologie en psychotherapie is doorgeschoten ten koste van het menselijke gezicht, wijzen erop dat er een kentering op komst is. Opvallend daarbij is dat uit Amerikaans consumentenonderzoek blijkt, dat steeds meer cliënten aangeven dat zij niet in therapie komen voor de diagnose en protocollaire behandeling van een symptoom of klacht, maar veeleer voor hun persoonlijke en spirituele ontwikkeling. Voor dergelijke doelstellingen worden van een therapeut veeleer menselijke en relationele capaciteiten en vaardigheden vereist dan technische. Veel jonge therapeuten dreigen hierin echter niet meer getraind te worden, omdat hun opleiding eenzijdig in de technische kant is doorgeschoten. Dat is misschien wel de meest ernstige consequentie van de huidige ontwikkeling van de academische psychologie en de professionele psychotherapie.

Literatuur

- Kalmthout, M. van (1991). *Psychotherapie. Het bos en de bomen*. Amersfoort/Leuven: Acco (Tweede druk 1994, Utrecht: De Tijdstroom)
- Kalmthout, M. van (1997). *Persoonsgerichte Psychotherapie*. Utrecht: De Tijdstroom.
- Kalmthout, M. van (1998). 'Metatheorieën'. In W. Trijsburg et. al. (Red.), *Handboek Integratieve Psychotherapie*, I 1.2, pp.1-23. Utrecht: Elsevier/De Tijdstroom.
- Kilbourne, B. & Richardson, J. (1984). *Psychotherapy and new religions in a pluralistic society*. *American Psychologist*, 39, 237-251.
- Schneider, K. (1998). *Toward a Science of the Heart. Romanticism and the Revival of Psychology*. *American Psychologist*, 53 (3), 277-289.
- Tillich, P. (1962). *Die verlorene Dimension*. Hamburg: Furche.
- Thorne, B. (1991). *Person-centred counselling. Therapeutic & spiritual dimensions*. London: Whurr.

4. Het metafysische vacuüm in de economie C.P. Boele

Inleiding

Als het gaat over het 'metafysische vacuüm' in onze maatschappij, dan moet er ook iets gezegd worden over de economie. Hiervoor zijn twee redenen.

Ten eerste krijgen kwesties die vallen onder het kopje 'economie' vandaag de dag zeer veel aandacht. *NRC Handelsblad* bijvoorbeeld heeft dagelijks een *wisselende* speciale bijlage (zoals op maandag 'sport', op vrijdag 'cultuur'), maar ook een dagelijkse *vaste* bijlage, namelijk die over economie. Kennelijk is economie zo belangrijk dat daar dagelijks over geschreven moet worden. Dit belang van economie blijkt bijvoorbeeld ook uit het feit dat de regeringsverklaringen van de laatste jaren sterk economisch zijn gekleurd. Het economische aspect van het maatschappelijk functioneren is blijkbaar om een of andere reden van groter belang dan andere aspecten.

De tweede reden is, dat het metafysische vacuüm juist ook in de economie sterk zichtbaar is. Waarschijnlijk is het trouwens zo, dat de eerstgenoemde reden alles te maken heeft met de tweede.

Nu heeft het begrip 'economie' twee kanten, namelijk het economisch *functioneren* (van consumenten, producenten, enz.) binnen een bepaalde economische *orde*, en het *denken over economie* (in journalistiek en wetenschap).

De stelling die hier verdedigd wordt, is deze: het huidige metafysische vacuüm in het economisch denken is mede debet aan de metafysische leegte in onze maatschappij. Om dit duidelijk te maken hanteren we de volgende opbouw van het betoog. Allereerst een eenvoudig voorbeeld om de stelling te illustreren. Vervolgens een historische analyse van de metafysische leegte in het economische denken. Daarna een aantal praktische gevaren daarvan in het maatschappelijke functioneren. Tenslotte symptomen van onvrede met deze metafysische leegte en een proeve van een antwoord.

Een voorbeeld: de bibliotheek

Laten we eens denken over de bibliotheek. Vele lezers van dit boek zullen er geregeld komen, nu eens voor het inkijken van de tijdschriften, dan weer voor het lenen van een of meer boeken. Men betaalt een relatief laag bedrag per jaar, waarvoor men onbeperkt mag lenen. Dit staat in geen verhouding tot de werkelijke kosten. Maar de overheid vindt het belangrijk dat er gelezen wordt, en betaalt daarom fors mee. Nu gaan er stemmen op om de bibliotheek wat meer 'marktconform', 'klantgericht', 'vraaggestuurd', 'commercieel' te maken. Zo dwingt men de 'bieb' om een beetje efficiënter en effectiever te worden. Bovendien betaalt de 'klant' meer naarmate deze meer leent ('profijtbegin-sel'). De 'markt' gaat regulerend optreden. De bibliotheek wordt een kwestie van vraag

en aanbod: de lener of bezoeker 'vraagt' bibliotheekdiensten (boeken, informatie) en de bibliotheek 'biedt aan'. Men betaalt een zeker bedrag per keer dat men een boek leent. Degene die vaak leent, betaalt dus meer dan degene die minder nodig heeft: eerlijk is eerlijk.

Wat is nu het gevaar van zo'n 'marktconforme' regeling? Dit: de bibliothecaris zou om financiële redenen (hij wordt tenslotte 'afgerekend') geneigd kunnen zijn om de collectie af te stemmen op de (wan)smaak van het grote publiek, omdat dat geld in het laatje brengt, en zo de 'aandeelhouders' tevreden stelt. Met andere woorden: waardevolle literaire, culturele boeken, die minder frequent over de toonbank gaan, kosten geld en vormen dus een gevaar voor de (financiële!) positie van de bibliotheek. Kort door de bocht geformuleerd: het marktmechanisme zorgt voor uitholling van morele, maatschappelijke kwaliteit, ofwel 'metafysische leegte'. Immers, de smaak van het grote publiek gaat niet ver boven ('meta') het natuurlijke, platte vlak ('fysica') uit: seks, sport en geweld staan bovenaan het lijstje. Dit gevaar van uitholling als gevolg van het marktmechanisme doet zich thans voor op verschillende terreinen in de samenleving. Men kan gerust spreken van een 'geloof in de markt' bij ondernemers, politici, beleidsmakers. Zo dadelijk volgen daarvan nog enkele andere voorbeelden. Maar eerst moet duidelijk worden dat dit marktgelooft resultante is van de manier waarop het economisch denken (de economische wetenschap) zich in de loop der tijd heeft ontwikkeld.

De metafysische leegte in het economisch denken

Men kan de geschiedenis van het economisch denken in drie perioden verdelen. Vanwege de beperkte omvang van deze bijdrage illustreer ik deze ontwikkeling onder het gezichtspunt van de 'prijsvorming'.

Periode 1: rechtvaardige prijs

Misschien hebt u wel eens uw huis verkocht. De makelaar komt 'vrijblijvend' langs voor een 'oriënterend' gesprek, waarin hij zich een indruk van uw huis vormt en een 'prijindicatie' neerlegt, laten we zeggen \square 200.000. Samen met u bepaalt hij de vraagprijs op \square 220.000, want je weet tenslotte maar nooit 'wat de gek ervoor geeft', en je kunt altijd nog wat zakken. In elk geval probeer je er zo veel mogelijk 'uit te slepen'. De makelaar is trouwens ook gebaat bij een 'zo hoog mogelijke' verkoopprijs, want hij krijgt een vast percentage daarvan. Op zeker moment gaat hij voor u adverteren, de eerste bezoeken volgen en na verloop van tijd het eerste echte 'bod'. Dan begint het (markt)spel van 'vraag' (koper) en 'aanbod' (verkoper), die het met elkaar eens moeten worden. En inderdaad, na enig heen en weer 'onderhandelen' wordt de prijs 'afgemaakt' op \square 212.000. Iedereen blij: de koper heeft iets 'afgepingeld', u hebt meer gebeurd dan de indicatie van de makelaar (u had een 'goede makelaar'), en de makelaar zelf is ook tevreden over de snel verdiende courtage.

Dit proces zal u als zeer normaal voorkomen. Maar is het dat wel? Is het wel 'norm-aal'? Wat waren de 'normen'?

In de tijd van de Grieken en Scholasten (± 500 voor Chr. tot ± 1750 na Chr.), de eerste periode waarin expliciet over economische kwesties werd nagedacht, vond men een dergelijk proces in ieder geval niet 'normaal'. Toentertijd waren economische overwegingen altijd ondergeschikt aan ethische, dat wil zeggen het economisch handelen was ondergeschikt aan maatschappelijke rechtvaardigheid. 'Economie' (letterlijk: huisregels) was gericht op het goede leven in de polis, de Griekse stadstaat. De Grieken en Scholasten hadden nog geen 'prijstheorie', want het accent lag op de *rechtvaardigheid* van een prijs. Wanneer bijvoorbeeld door bijzondere situaties als een misoogst de markt niet goed werkte, stelde de overheid de (rechtvaardige) prijs vast. Kenmerkend is bijvoorbeeld ook dat Aristoteles bezitsverwerving met het oogmerk om geld te verdienen door het maken van winst als onnatuurlijk beschouwde. Interest vond hij zelfs moreel verwerpelijk: geld is een ruilmiddel, maar door rente probeert men het geld *zelf* te doen toenemen, en dat is onnatuurlijk. Kom daar anno 1999 eens om...

Periode 2: natuurlijke prijs

In de tweede periode van de geschiedenis van het economisch denken, grofweg van 1750 tot 1870 verschuift het accent. Economie raakt los van ethiek, de eerste stap op weg naar de metafysische leegte in de economie. In de eerste periode kwamen economische vragen slechts aan bod voorzover zij de moraaltheologie raakten (tot in de zestiende eeuw nog werden zij behandeld binnen de Scholastieke rechtsleer). Maar vanaf ongeveer 1750 wordt 'economie' een apart 'vak'. Er ontstaan theoretische handboeken, waarin 'oorzaken', 'principes' en 'wetten' behandeld worden. Economen spreken over de periode van de 'Klassieken'. Eén van de bekendste handboeken in die tijd was *Principles of Economics* van J.S. Mill (1806-1873). Mill was sterk antimetafysisch, en een echte 'empirist', dat wil zeggen hij wilde zich zo veel mogelijk beperken tot waarneembare 'feiten'. Wanneer hij in zijn handboek bijvoorbeeld sprak over 'wetten', doelde hij niet op zoiets als eeuwige natuurwetten, maar op 'tendensen' die uit wetenschappelijke beschrijving volgen. Hij wilde ook niets meer weten van een 'rechtvaardige' prijs. Het ging om de 'natuurlijke' prijs. De waarde van een of ander product werd niet langer bepaald door sociaal-maatschappelijke factoren, maar door de hoeveelheid arbeid die erin vervat was, met als bijkomend voordeel dat men de waarde van producten kon berekenen en onderling kon vergelijken.

Periode 3: de marktprijs

In de periode van de zogenaamde neo-klassieken (1870-1960) zette deze antimetafysische lijn zich nog sterker door. Het geloof in een of andere hogere werkelijkheidsorde was geheel verdwenen. De beroemd geworden Franse econoom L. Walras (1834-1910) bleek in staat om economische grootheden simultaan in een mooi wiskundig model van 'vraag en aanbod' onder te brengen. Prijzen werden *marktprijzen*. Wiskundige, analytische modellen hebben de aandacht afgeleid van het metafysische, van dat wat boven die modellen uitgaat. En zo heeft zich in de economie een ontwikkeling afgetekend, die zich ook in de filosofie heeft voorgedaan, en die tot uiting kwam in de titel van een essay van de filosoof R. Carnap: *Überwindung der Metafysik durch logische Analyse der Sprache* (1931).

Feitelijk is het marktmodel nog steeds het centrale denkkader van de economische wetenschap, althans van de 'mainstream'. In de modellen gaat men uit van 'rationele individuen' (bijvoorbeeld consumenten), die hun 'doelstellingen' (bijvoorbeeld inkomen) willen 'maximaliseren', en elkaar ontmoeten op de markt waar de 'evenwichtsprijzen' totstandkomen. Wanneer dit marktmechanisme goed werkt, en (bijvoorbeeld) iedereen goed geïnformeerd is, ontstaat de optimale oplossing, die de meeste welvaart oplevert. Economen zijn in staat om met behulp van zeer ingewikkelde modellen dergelijke optimale evenwichten te beschrijven. Overheidsingrijpen werkt binnen deze visie in principe verstorend, want de markt reguleert zichzelf. De taak van de overheid is juist om die zelfregelende werking te stimuleren en te waarborgen. Ook de Nederlandse overheid is daar volop mee bezig, op allerlei terreinen van de samenleving.

Enkele gevaren voor de maatschappij

Onder invloed van het marktdenken binnen de economische wetenschap is nu in vele Westerse landen, waaronder Nederland, sprake van de 'terugtrekkende overheid'. Ook de Economische en Monetaire Unie (EMU) is er een gevolg van. Deze is immers ingegeven door de overweging dat concurrentie goed is voor de welvaart, *dus* die concurrentie moet je stimuleren, *dus* grenzen moet je zo veel mogelijk weghalen. Deze opvatting leidt ertoe dat op tal van maatschappelijke terreinen het marktmodel wordt gehanteerd als inrichtingsmodel.

Laten we bij wijze van voorbeeld eens kijken naar de media. Zogenaamde 'commerciële' zenders moeten hun eigen broek ophouden en dienen hun aandeelhouders tevreden te stellen. Er moet dus winst gemaakt worden. Dus je moet producten verkopen die graag gewild zijn. Welnu, uit meer dan één onderzoek komt onomstotelijk naar voren dat de modale televisiekijker drie dingen boven aan zijn voorkeurslijstje heeft staan: seks, sport en geweld, in die volgorde. Vandaar dat commerciële producenten en stations veel van dit soort 'elementen' in hun programmering stoppen. Zij doen dat ook omdat zij vanwege de vele kijkers gemakkelijk adverteerders kunnen aantrekken. Zo werkt het principe van 'vraag en aanbod'. Het gevolg is een wanstaltige hoeveelheid seks-sport-geweld op de televisie.

Maar er zijn meer gevolgen. Want ook journalistiek en politiek worden hierin meegetrokken. Wil men nog kijkers (stemmers) trekken, dan moet men niet te moeilijk doen, en de mensen met aansprekende scènes of 'one-liners' snel zien te 'pakken', want ze 'zappen' je zo weg. Verschillende auteurs, waaronder ex-politici, hebben erop gewezen hoe onder deze druk van de media de *inhoud en context* van politiek en journalistiek op de achtergrond geraken, ten gunste van de *presentatie* ervan ('infotainment'). De behoefte aan kwantiteit verdringt de kwaliteit. Vergelijkbare symptomen zijn onder meer merkbaar in het onderwijs en de gezondheidszorg. Ook in die sectoren zijn termen als 'concurrentie', 'marktaandeel', 'outputfinanciering', 'efficiency', 'sanering', 'contractactiviteiten', 'management', 'reorganisatie' en dergelijke aan de orde van de dag.

De EMU

In dit verband kan ook gewezen worden op de Economische en Monetaire Unie (EMU). Want ook de economische en monetaire eenwording van Europa is ingegeven door met name marktmotieven. Naast overwegingen van politieke stabiliteit, ging het bij de oprichting van de EG met name over 'betere allocatie van productiemiddelen' en 'meer economische groei'. Wanneer men grenzen en handelsbelemmeringen weghaalt, ontstaat er een 'gemeenschappelijke markt', met meer concurrentie, lagere prijzen, en daardoor meer welvaart (economen praten dan over 'schaalvoordelen', 'innovaties', etc.). Vanuit die overtuiging wordt nu al zo'n veertig jaar gewerkt aan een EMU. In 1979 bijvoorbeeld ging het Europees Monetair Stelsel (EMS) van start, met behulp waarvan wisselkoersstabiliteit werd nagestreefd. Waarom? Omdat koersstabiliteit rust geeft, waardoor ondernemers sneller geneigd zullen zijn om transacties af te sluiten, dus meer groei en meer welvaart. In 1985 publiceerde de Europese Commissie het 'Witboek' met driehonderd maatregelen ten behoeve van een 'interne Europese markt' per 31 december 1992. Deze maatregelen waren gericht op het afschaffen van allerlei fysieke, technische en fiscale handelsbarrières in Europa, omdat dit vrij verkeer van goederen, diensten, personen en kapitaal mogelijk zou maken: meer markt, meer welvaart. De commissie-Delors publiceerde in 1989 een tijdpad in drie fasen voor invoering van de EMU. Momenteel bevinden wij ons in fase drie. Er is inmiddels vrij kapitaalverkeer, het monetair beleid wordt gecoördineerd door de Europese Centrale Bank, en vanaf 1999 wordt de Euro stapsgewijs ingevoerd.

De EMU heeft ontegenzeggelijk grote voordelen: wisselkoersonzekerheid verdwijnt (hetgeen de handel bevordert), er is meer kans op macro-economische stabiliteit, de Euro is een tegenwicht voor de Amerikaanse dollar en de Japanse yen, de rente daalt, enzovoorts.

Het wegvallen van handelsbelemmeringen leidt via meer marktwerking tot meer welvaart; dat kunnen economen ons met modellen zelfs voorrekenen.

Maar er zijn ook vraagtekens te plaatsen, waarbij het in dit verband nog niet eens direct

hoeft te gaan over economische. Zo is er een Amerikaan (Judd) die erop wees dat slechts die voormalige communistische landen in aanmerking komen voor toetreding tot de EU die vroeger deel uitmaakten van het Habsburgse Rijk (Polen, Tsjechië, Slowakije, Hongarije, en bijvoorbeeld niet Turkije). Als dit zo is, dan is de EU een restauratie van het vroegere Heilige Roomse Rijk van Karel de Grote, een bolwerk tegen de uit het Oosten oprukkende Slavische horden en de Moren uit het Zuiden, ofwel: dan is de Europese gedachte ter ziele. Nu is dit misschien wat vergezocht, maar het geeft wel aan dat er meer is dan markt en economie als het gaat om een EMU.

Een andere vraag, wel van economische orde, is of krachtens de liberalisering van de kapitaalmarkten beleggers niet te veel invloed hebben gekregen. Nota bene één van de meest invloedrijke beleggers, George Soros (de man die in 1992 via gigantische speculaties mede verantwoordelijk was voor het ter ziele gaan van het Britse pond), heeft herhaaldelijk gewaarschuwd voor ongebreidelde marktwerking in de financiële sector. Hij vreest een ineenstorting van het wereldwijde kapitalistische systeem wanneer het 'flitskapitaal' (kapitaal van beleggers dat voortdurend op zoek is naar korte-termijnwinsten) massaal wegstroomt uit landen in de 'periferie'. Bijvoorbeeld autoritaire politieke regimes kunnen in dat soort landen dan het gevolg zijn.

Een ander punt is, dat de EMU er onontkoombaar toe leidt dat meer en meer door en vanuit Brussel geregeld moet worden, tot en met de definitie van wat 'jam' is.

Verschillende politieke filosofen hebben gewaarschuwd voor ondemocratische elementen. Zelfs het Nederlandse parlement weet niet altijd precies wie namens Nederland beslist over bepaalde onderwerpen.

Hiermee hangt samen, dat de geschiedenis lijkt uit te wijzen, dat een *monetaire* unie uiteindelijk slechts succesvol is wanneer deze gevolgd wordt door *politieke* eenwording. Dit kan bijna niet anders. De euromarkt zal hoogstwaarschijnlijk een politieke unificatie afdwingen. Er is nu wel één munt, maar bijvoorbeeld niet één justitieel apparaat, en dat kan bijvoorbeeld lastig zijn bij de bestraffing in Europees verband van witwaspraktijken. Volgens de beroemde Amerikaanse econoom Milton Friedman wil het euro-streven eenvoudigweg de weg vrijmaken voor de Verenigde Staten van Europa.

Kortom, ook in de discussies rondom de EMU blijkt, dat al te ver doorgevoerde marktwerking allerlei sociaal-politieke gevolgen met zich meebrengt. En dan doet de vraag zich voor: gaan markt en economie boven maatschappij en politiek of legt het democratisch, cultureel gehalte van bijvoorbeeld Europa grenzen op aan een monetaire unie?

De 'terugkeer van de mens'

In januari 1991 verscheen een themanummer van een gezaghebbend vakblad onder economen *The Economic Journal*. In dat nummer uitten tal van toonaangevende economen hun zorgen over de ontwikkeling van de economische wetenschap, ook al hadden sommigen van hen daar zelf aan meegewerkt. Zij keerden zich openlijk af van

de extreme verwiskundiging van het vak en de dominantie van het Amerikaanse marktdenken. Tegelijkertijd voerden zij een pleidooi voor meer nadruk op geschiedenis, moraal, psychologie en dergelijke, ofwel de *menselijke factor*, want economie gaat tenslotte toch over (een aspect van) menselijk gedrag, en dat laatste is nooit geheel te formaliseren. Sindsdien komt men dergelijke geluiden in de vakliteratuur wel vaker tegen. Het lijkt erop dat men zich de Grieken en Scholasten weer begint te herinneren.

Ook in het bedrijfsleven en de organisatiekunde lijkt de menselijke factor terug te keren. Het thema 'integriteit' bijvoorbeeld komt men al vaak tegen. En verschillende topondernemers, bestuurders, managers maken zich openlijk zorgen over de ogenschijnlijk extreme verzakelijking, die tot uiting komt in de dominantie van *financiële waarden*, bijvoorbeeld in de gedaante van 'shareholder's value'. De bekende managementgoeroe Charles Handy droomt in zijn laatste boek bijvoorbeeld 'van een mogelijk land waar de offertafels van louter macht en winst in onbruik zijn geraakt'.

Dergelijke signalen geven te denken. Er is behoefte aan een *denkkader* om ze systematisch een plaats te geven. Hierbij zou de Reformatorische Wijsbegeerte (ook wel Wijsbegeerte der Wetsidee genoemd) kunnen helpen. Alleen al de gedachte dat de werkelijkheid een zekere, boven willekeurige ordening kent, krachtens welke bijvoorbeeld het economische aspect zijn ontsluiting zou moeten vinden in het sociale en ethische aspect, kan de economische wetenschap en politiek ten goede komen. Een cultuur met een metafysisch vacuüm is geen cultuur. Cultuur moet metafysisch gericht zijn, of zij zal *niet* zijn, schreef J. Huizinga. Datzelfde geldt voor de economie, zowel de economische orde als de economische wetenschap. Ook de economie kan niet zonder 'de terugkeer van de mens'. 'Kijk, economie', aldus het gelijknamige boek van de econoom J. Pen. Vandaag moeten we daaraan voorafgaand weer leren zeggen: 'Zie, de Mens'.

5. Mensen in de polder, beschouwingen over mens en economie *J.G. Knol*

Inleiding

Ik wil mijn bespiegelingen over het thema van deze bundel 'de terugkeer van de mens' situeren tegen de achtergrond van enkele specifieke ontwikkelingen in de moderne samenleving. Het gaat met name over facetten in onze samenleving, die van invloed zijn op het functioneren van de mens in het economisch-sociale leven zoals dat bestanddeel is van een samenleving vol met management- en regeltechnieken. In die samenleving hebben wetenschappers en technici de profetenmantel om en zij worden veelal op hun woorden geloofd. Zij geven leiding in en aan machtscentra waarvan er vooral drie van grote betekenis zijn:

Het politieke centrum, dat zijn fiat geeft op basis van politieke overwegingen. Overwegingen die vaak in de verte iets te maken hebben met het bij de bevolking fungerende behoeften- en gedragspatroon.
Het militaire machtscomplex, dat zo veel mogelijk rust en vrede in het vooruitzicht stelt.
En tenslotte is er het industrieel complex, dat is het geheel van ondernemingen en bedrijven.

Dit complex levert de technische en logistieke know-how voor de ontwikkeling van de samenleving. In deze samenleving moet de tot op zekere hoogte vervreemde mens zijn terugkeer bewerkstelligen. Maar zal dat toch niet een fata morgana blijken te zijn? Om deze vraag te beantwoorden eerst enkele opmerkingen over de economie zelf.

Over economie

Een algemene definitie van de economische wetenschap omschrijft deze als de wetenschap van de alternatieven. Als de econoom voor een bepaalde beslissing pleit, confronteert hij deze met andere mogelijkheden. Daarom omschrijft men het object van de economie ook wel als de studie van de verdeling van schaarse middelen met alternatieve toepassingen. De econoom krijgt belangstelling voor de wereld, indien er drie omstandigheden zijn die hem nieuwsgierig maken.

Er moet in de eerste plaats sprake zijn van een schaarste aan iets. In een wereld zonder schaarste voelt de econoom zich wetenschappelijk niet thuis. In de tweede plaats is de schaarste voor de econoom alleen maar interessant, indien hij deze kan vertalen in prijzen en hoeveelheden of breder in goederen- en geldstromen. Zonder prijzen en hoeveelheden is de econoom niet in zijn element.

Het derde verschijnsel dat de econoom nieuwsgierig maakt, is wanneer men de plannen van de actoren in het economisch veld kan weergeven als vraag- en

aanbodsverhoudingen.

Economie is ook de studie van de aard en structuur van het economisch proces. Dit is een proces waarbij goederen en diensten worden aangewend om andere goederen en diensten te verkrijgen. Een belangrijk veld van onderzoek betreft dan ook de oorzaken van de ontwikkelingen van prijzen en hoeveelheden van goederen en diensten.

Nu zijn er wel verschillen van opvatting tussen economen. In het moderne spraakgebruik praten we dan over verschillen in paradigma. Een paradigma is het geheel van vooronderstellingen en ideeën waarvan de onderzoeker uitgaat bij de bestudering van economische verschijnselen. Het onderscheid manifesteert zich met name als het gaat om het nemen van economisch-politieke beslissingen. Moet men, om een voorbeeld te geven, als het economisch een beetje tegenzit, de lonen niet laten stijgen of zelfs laten dalen? Of moet men juist de lonen laten stijgen om zo de vraag naar goederen en diensten te stimuleren?

Laat ik eens wat vragen formuleren, die de econoom zich stelt als hij de werkelijkheid van consumptie, productie en verdeling wil bestuderen. Wie bepaalt wat er wordt geproduceerd? Wie bepaalt op welke wijze goederen en diensten worden voortgebracht? Waar halen de mensen het geld vandaan om zich goederen en diensten aan te schaffen? Wie bepaalt waar goederen en diensten worden voortgebracht en worden verbruikt?

Al deze vragen centreren zich om de vraag naar de structuur van het economisch proces. En met name om de beslissende vraag wie nu wel verantwoordelijk is voor de ontwikkeling van geld- en goederenstromen. Wie nemen de beslissingen en waar zit de economische macht?

Ik wil deze economische problematiek toelichten aan de hand van een korte beschouwing over de toekomst van het zogenaamde poldermodel.

Het poldermodel

Met de term 'poldermodel' geeft men aan een typering van een samenhangend geheel van drie beleidslijnen.

In de eerste plaats is het beleid gericht op loonmatiging waardoor de winsten kunnen stijgen. Deze moeten dan worden gebruikt voor het scheppen van werkgelegenheid.

In de tweede plaats is het beleid gericht op het terugdringen van de overheidsuitgaven waardoor de inflatie wordt geremd en er ruimte komt om aardige dingen voor de mensen te doen.

In de derde plaats is het beleid gericht op een privatisering en sanering van het stelsel van sociale voorzieningen. Dit, gepaard aan een stimulering van de flexibiliteit op de arbeidsmarkt, moet dan leiden tot een vermindering van de werkloosheid en een daling van de kosten van de sociale zekerheid.

Indien men nu de vraag stelt naar de toekomst van dit model is het de vraag of dit beleid ook geschikt is om de uitdagingen van de 21e eeuw aan te kunnen. Zullen de maatschappelijke krachten in het begin van de 21e eeuw niet zo drastisch zijn

veranderd dat het simpele poldermodel niet meer kan volstaan? Of, anders gezegd, is een voortzetting van de consensus tussen werkgevers en werknemers samen met gedisciplineerd begrotingsbeleid en omgeven door een verdere privatisering van het sociale stelsel een goed instrumentarium om de uitdaging van de komende eeuw met vertrouwen tegemoet te zien?

Lerende de lessen uit de economische geschiedenis ben ik ervan overtuigd dat ook voor het poldermodel geldt, dat er alleen maar economische toekomst is indien in het maatschappelijk leven sprake is van het onderhouden van de normen van *efficiëntie, betrouwbaarheid en continuïteit*. (vgl. G. Mak, *Een kleine geschiedenis van Amsterdam*, pp118vv.).

Ik kan het ook anders formuleren. Een goed en effectief economisch beleid steunt op drie pijlers. De eerste pijler is die van een *vertrouwen* in de tegenpartij. Afspraak is afspraak. Zelfs als het verlies betekent. De tweede pijler is de *volharding*. Men moet de moed niet snel opgeven en door volharding verkrijgt men ervaring. De derde pijler is de *vernieuwing* die noodzakelijk is om de concurrentiepositie van het Nederlandse bedrijfsleven te handhaven en te verbeteren. Daarbij moet het beleid gedragen worden door de overtuiging van de noodzaak tot een voortdurende verbetering van onze concurrentiepositie. Het gevoerde beleid moet de voorwaarden scheppen voor een dermate belangrijke concurrentieverbetering dat de Nederlandse volkshuishouding de toekomst met vertrouwen tegemoet kan zien. Daarvoor zijn twee soorten van investeringsbeslissingen nodig. Er moeten investeringen zijn gericht op rationalisatie en kostenbesparing. Daarnaast vraagt de toekomst ook een investeringsbeslissing gericht op vernieuwing en vermeerdering van de concurrentiekracht.

Indien we dit toepassen op de nationale economie dan betekent dit, dat de genoemde beleidslijnen op de duur alleen maar tot een sterke economie zullen leiden indien er sprake is van een periodieke strategische oriëntatie ten aanzien van onze concurrentiepositie. We leven in de periode van het poldermodel. Maar dit model kan gevaarlijk worden indien het karakter van de economie louter wordt gekenmerkt door alleen maar rationalisatie en kostenbesparing.

Terugkeer van de mens

Het poldermodel geeft ruimte en geeft kansen. Geeft ruimte om te vernieuwen. Maar het poldermodel kan alleen maar succesvol blijven indien meer dan voorheen het beleid van de sociale partners gericht is op investeringen in onderwijs en vernieuwingen. Toch moet hier nog iets aan worden toegevoegd.

Een verantwoorde economie biedt ruimte aan de mens om zich te ontplooiën. In het poldermodel heeft de terugkeer van de mens kansen. Maar die kansen moeten dan ook worden gegrepen. Er moet op alle niveaus in het economisch proces ruimte worden gemaakt voor de inbreng van de creatieve mens. Het zou wel eens zo kunnen zijn, dat naarmate de leiding van ondernemingen en organisaties ook op lagere niveaus ruimte maakt voor creatieve oplossingen de toekomst er rooskleuriger uit komt te zien. Indien

de mens weer kan terugkeren tot het niveau van actieve medewerker kan aan de wezenlijke betekenis van de mens vorm worden gegeven. Zingeving betekent heel concreet de erkenning dat de mens in deze wereld is geplaatst als beheerder van de werkelijkheid. Hij is een verantwoordelijk mens.

Deze verantwoordelijkheid waaiert in drie richtingen uit. De mens is verantwoordelijk voor zichzelf. Maar hij heeft ook een verantwoordelijkheid voor de naaste. En deze beide worden als het ware omkranst door de verantwoordelijkheid die we hebben voor het instandhouden van de geschapen werkelijkheid voor de komende generaties.

De vraag naar idealen

Het beleid gericht op de toekomst vraagt om idealen. Het grote gevaar van de moderne tijd is, dat de gewone mens zich vervreemd gaat voelen van de moderne wereld met al zijn economische en sociale verhoudingen en verbanden. In de moderne samenleving hebben wetenschap en technologie een hoge status verkregen en ook een eigen wereld geschapen. Daarmee is het gevaar aanwezig dat de heersende wetenschappers niet meer in staat zijn om met mensen uit de alledaagse werkelijkheid te communiceren. En daar ook geen behoefte aan hebben, omdat in hun beleving de wetenschappelijke werkelijkheid de enige echte en normatieve werkelijkheid is. In deze constellatie zal het dan ook vaak gebeuren, dat beslissingen die door de leidinggevenden worden genomen niet meer geduid kunnen worden in een taal die in het alledaagse leven geldt. Met als gevolg dat de 'gewone mens' het verloop der gebeurtenissen aan 'de hoge heren in Den Haag' overlaat of aan de mensen van 'het grootkapitaal'.

In deze wereld leven wij. In een wereld waar het streven naar materiële welvaart, veiligheid en gezondheid de boventoon voert. Een wereld waarin wetenschap en technologie ons welvaart, veiligheid en gezondheid in het vooruitzicht stellen. Maar dan moeten we ons wel conformeren.

In deze samenleving staat de terugkeer van de mens onder grote druk. Maar deze is daarom ook des te noodzakelijker. Want de mens is uniek. De unieke betekenis van de mens is verbonden met het karakter van de mens als een religieus wezen. In zijn religiositeit kan de mens zijn eigen tijdelijkheid overstijgen. De mens kan plannen maken die alles met zijn eigen toekomst en met de toekomst van anderen te maken hebben. De mens kan over zijn eigen toekomst nadenken, er een oordeel over hebben en van daaruit een toekomststrategie formuleren. De mens is verantwoordelijk voor de geschiedenis omdat hij geschiedenis maakt. Dat betekent dan ook dat de mens in deze werkelijkheid ook een unieke verantwoordelijkheid heeft. De mens is in staat om in eigen verantwoordelijkheid vorm te geven aan en deel te hebben aan de ontwikkeling van zijn omgeving.

Kansen op terugkeer?

In het bovenstaande heeft de lezer met heel wat losse eindjes te maken gekregen. In de

eerste plaats zijn wij er getuige van dat in de moderne samenleving door het steeds maar voortgaande proces van automatisering en computerisering de werkgelegenheid voor vele mensen een schaars goed wordt. Het begrip 'het werk van zijn handen' wordt steeds meer iets uit het verre verleden. Dan komt direct de vraag op welke wijze de mens zich nog kan ontplooiën indien er voor hem geen plaats meer is in het reguliere arbeidsproces. Op welk terrein kan de terugkeer van de mens dan plaatsvinden?

In de tweede plaats bestaat het gevaar dat door de toenemende dominantie van een normering door wetenschap en technologie de mens als zelfstandig wezen met eigen verantwoordelijkheden op de achtergrond raakt. Terugkeer van de mens betekent dan heel concreet dat de mens zich via allerlei organisaties actief moet bezighouden met het maatschappelijk krachtenveld. Terugkeer betekent dan ook in de politiek actief zijn.

In de derde plaats bestaat het gevaar dat door het toenemend gewicht van praktische doelstellingen en veiligheid de mens zijn unieke betekenis gaat opofferen aan het ideaal van een zeker geachte welvarende toekomst. Terugkeer van de mens betekent tegen deze achtergrond het inruimen van een plaats voor allen die zorg nodig hebben. Een rechtmatige plaats ook voor al diegenen die niet aan de normen van productiviteit en efficiency kunnen voldoen. In zulk een samenleving heeft de teruggekeerde mens kansen.

6. 'To be or not, to be that is the question', of: de terugkeer van de mens met een verstandelijke handicap
G. van Riel

Weemoed en weerzin, een terugblik

Een samenleving, hoe klein- of grootschalig, hoe overzichtelijk of complex ook heeft altijd zijn randfiguren gekend en een plek gegeven. Of het nu vreemdelingen waren of geesteszieken, zwakbegaafden of diepgestoorden, wereldvreemde briljante zonderlingen of lichamelijk geschondenen: de samenleving heeft telkens weer haar houding bepaald en dienovereenkomstig geoordeeld en gehandeld. Soms leidde dat tot liefdevol en zorgzaam handelen vanuit een gevoel van mededogen. Soms ook tot een weerzinwekkende, weergaloze vernietigingsdrift. Sinds de Oudheid hebben machthebbers, dogmatici of zelfs hele samenlevingen mensen die anders waren dan het vertrouwde gemiddelde op de meest gruwelijke, maar soms ook op de meest geraffineerde wijze uitgeschakeld, laten verdwijnen of gemarginaliseerd. Van Gennep zegt hierover onder meer: 'Ze (mensen met een verstandelijke handicap) vormden een provocatie en een gevaar voor een samenleving, die via het verstand greep probeerde te krijgen op natuur en onverstand.'¹ Zo kende de Spartaanse samenleving al een wet, waarin het doden van een geschonden pasgeborene als een goede burgerplicht werd gezien.

De recente geschiedenis laat onmiskenbaar zien dat deze gedachtegang niet uitgedoofd is, maar blijkbaar telkens weer opflakert en een voedingsbodemp vindt. Het nazibewind rekende zo meedogenloos af met alles wat zwak, kwetsbaar en niet-productief was. De perfect sluitende argumentatie, die haar weg vond via een huiveringwekkende, goedgeprogrammeerde propagandamachine smoorde effectief alle nog aanwezige gevoelens van medelijden of rechtvaardigheid.

Maar er zijn ook momenten, eilandjes in de geschiedenis geweest waar mensen juist de zorg voor het zwakke, het kwetsbare en het geschondene als een heilige en dure plicht zagen, een zorg waarnaar we met weemoed terug kunnen blikken. Zo is bekend, dat bijvoorbeeld in de late Middeleeuwen gehandicapten op de liefdevolle zorg van vrome kloosterlingen konden rekenen.

'Om Godes wille,' merkt Scheerenberger op in zijn boek *A History of mental retardation*.² Eind vorige eeuw en ook in het begin van deze eeuw spanden met name ook wetenschappers zich in om het vaak zo trieste lot van de gehandicapte mens te verbeteren. Sommigen waarschijnlijk uit louter wetenschappelijke interesse, anderen meer uit het oogpunt van medemenselijkheid of charitas of vanuit een vermenging van die twee. Ook als men vandaag de dag kijkt naar de positie van mensen met een handicap (of een ander 'probleem') is die niet vanzelfsprekend of ongecompliceerd. Dit artikel daagt de lezer uit eens wat te dwalen in de doolhof van fenomenen die kennelijk van belang zijn voor de zo kwetsbare positie van deze mensen. Het is echter

niet de bedoeling dat de lezer jammerlijk verdwaalt. Er bestaat geen plattegrond van die doolhof, maar er zijn wel heel wat mensen die inmiddels al aardig de weg kennen. Het is goed te luisteren naar wat zij hebben bedacht en opgeschreven en het helpt zeker om een begaanbare weg te vinden.

Zomaar een gebeurtenis: een groep jongelui loopt door de wijk van de ene school naar de andere. Het is een groep jongeren met een verstandelijke handicap. Vrolijk pratend lopen zij langs het hek van een basisschool, waarvan de leerlingen eigenlijk nooit echt met deze groep gehandicapt in aanraking zijn geweest. De opmerkingen zijn niet van de lucht. 'Moet je die gekken eens zien hobbelen,' vangt de meester op, die met de groep jongelui meeloopt.

Drie minuten later wordt dezelfde groep enthousiast verwelkomd door een groepje, jawel, ook basisschoolleerlingen die lachend op hen afkomen, struikelend door de bosjes. 'Hoi, zijn jullie daar weer, wat gaan we vanmiddag doen?' Niet zo vreemd, die reactie: ze zijn al een jaar bezig met een samenwerkingsproject. Het spreekwoord 'onbekend maakt onbemind' in levenden lijve!

To be or not...

Deze uitspraak van Shakespeare kan op een aantal manieren worden uitgelegd. Er is een opvatting dat de zin zo gelezen kan worden dat het accent ligt op de fundamentele vraag: Ben ik er nu eigenlijk of ben ik er niet. Anders gezegd: Besta ik eigenlijk wel voor de ander, ben ik iemand. Maar ook: ben ik er voor iemand, lever ik een bijdrage aan iets of beteken ik iets voor iemand.

To be or not...to be, that is the question.

De vraag is dus of ik besta, of ik een plek heb, of ik besta in de ogen van anderen, van de mensen om mij heen of bijvoorbeeld de samenleving. Als we deze gedachte betrekken op mensen met een verstandelijke handicap blijken er maar al te vaak ineens allerlei uitgangspunten en vooronderstellingen hun vanzelfsprekendheid te verliezen. In een poging toch weer wat vaste grond te vinden, toch de weg te vinden in de doolhof vormen mogelijk de volgende waarden en uitgangspunten een bruikbaar 'denkraam', om het met Olivier Bommel te zeggen.

Mensen met een verstandelijke handicap zijn mensen met mogelijkheden

Mensen met een verstandelijke handicap zijn in feite door de eeuwen heen, keer op keer gedefinieerd in termen van hun onmogelijkheden of beperkingen. Het ging altijd om het tekort, om de afwijking of de (vermeende) ziekte. In de vergelijking met het 'gezonde' kwam de gehandicapte mens er altijd bekaaid af. Vreemd genoeg werd een lichamelijke of een verstandelijke tekort gemakshalve maar van toepassing verklaard op alle terreinen van het leven.

Dat er ook terreinen van het leven zouden kunnen zijn, die niet of nauwelijks nadeel

ondervinden van de handicap, werd maar al te vaak niet onderkend of erkend. Voor wat betreft Nederland kwam daar in de jaren negentig verandering in. Deze verandering werd ingezet met een fundamentele kritiek op het tot dan toe heersende medische model in de zorg voor mensen met een verstandelijke handicap. Ad Van Genneep en Caroline Steman schrijven hierover in hun heel lezenswaardige boekje *Beperkte Burgers*: 'De inhoud van de verandering bestond hierin, dat de persoon met een verstandelijke handicap niet meer werd opgevat als een patiënt, maar als een "leerling", dat wil zeggen, iemand met mogelijkheden die kunnen worden ontwikkeld door leren.'³ Opmerkelijk is dat een belangrijke bijdrage aan deze visie is toe te rekenen aan de ouders van mensen met een verstandelijke handicap.

Eind tachtiger jaren verscheen de visie-nota *Mensen met mogelijkheden* van de Federatie van Ouderverenigingen.⁴ Deze nota heeft niet alleen de al eerder genoemde belangrijke bijdrage aan de visie-ontwikkeling geleverd, maar ook zijn spoor getrokken in de concrete zorg- en dienstverleningspraktijk, als het gaat om deze doelgroep. Ook heeft in het onderwijs deze gedachte gaandeweg ingang gevonden. Het blijkt in de praktijk van alledag van groot belang of verzorgers, onderwijsgevendenden of begeleiders daadwerkelijk uitgaan van iemands kansen en mogelijkheden in plaats van van iemands defecten en tekorten.

Natuurlijk mag deze gedachtegang niet leiden tot het ontkennen of wegschuiven van iemands beperkingen, maar de kijkrichting is zo fundamenteel anders. Het doet ook zoveel meer recht aan iemands menselijke waardigheid als men daadwerkelijk gelooft in iemands mogelijkheden. Het biedt kansen tot groei, ontwikkeling en dynamiek op het terrein van kennis, vaardigheden, relaties en verhoudingen.

Het uitgangspunt van denken in termen van mogelijkheden brengt de verstandelijk gehandicapte mens 'te-recht', het doet hem recht, het gunt hem een positie. Zo wordt deze mens een antwoordende mens, een mens die in relatie treedt met de omgeving en zo iets betekent, iets teweegbrengt, vorm geeft en zin verleent aan alles wat hem omringt. Zo wordt het een mens die antwoord geeft, maar ook verantwoording draagt. Zelfs ook als het gaat om ernstig verstandelijk gehandicapte mensen gaat deze gedachtegang op, al was het alleen maar om het feit dat hun appèl soms stil en vluchtig een reactie oproept van de ander, die zich op deze mensen richt. Zo licht dat proces van vraag en antwoord, hoor en wederhoor, op in de ontmoeting tussen mensen.

Toen Nico, een jongen met een ernstige meervoudige handicap, plotseling en onverwacht kwam te overlijden, ging er een ware schokgolf door zijn omgeving. Wie had kunnen denken dat zijn korte stille bestaan, vol vragen en zorgen, zo'n enorme invloed zou hebben op het leven van zoveel mensen? Mensen die van hem hielden, voor hem zorgden, met hem vochten voor een leefbaar leven, met hem huilden om zijn pijn, met hem lachten om zijn kleine vreugde. Terugkijkend op Nico's leven spraken die hem het naast stonden van: een bron van inspiratie; een leven dat creativiteit uitlokke, vindingrijkheid oproep, voldoening schonk en emoties loswoelde.

Mensen met een verstandelijke handicap leveren hun bijdrage aan de samenleving

In het denken van de Verlichting en later in het gedachtegoed van onder meer het Materialisme en het kapitalisme wordt de mens alleen verstaan en getoetst in termen van productiviteit, potentie en perspectief. De geschiedenis heeft geleerd, dat mensen met een beperking onder deze ideologieën geen schijn van kans hebben om een gewaardeerde bijdrage te leveren. Bij voorbaat was hun aandeel minderwaardig, waardeloos of op zijn minst onduidelijk of onbegrepen. Ernstiger nog: hun aanwezigheid leidde alleen maar tot ongunstige invloeden op de financieel-economische of algemeen maatschappelijk gewenste verhoudingen. Deze gedachtegang leidde vaak tot het uitsluiten van mensen met een handicap van allerlei gewone maatschappelijke vanzelfsprekendheden, zoals het recht op 'gewoon wonen', op arbeid en onderwijs. Een zichzelf respecterende samenleving zorgde dan vaak wel voor een humaan alternatief, maar hield dat angstvallig buiten het gezichtsveld.

Zo zijn de instellingen voor de gehandicaptenzorg dus terechtgekomen op de meest lommerrijke plekken in ons land, ver van het maatschappelijk gewoel, dicht bij de natuur, die zich schrijnend genoeg ook steeds meer vervreemde van het gewone leven. De al eerder genoemde visieverandering of met een moderne term 'paradigma-shift' vroeg echter aandacht voor een heel andere benadering en stelde zich de volgende vraag: Wat zou deze mens kunnen bijdragen aan alles wat we met elkaar doen en nastreven? Dan kunnen gaandeweg allerlei wegen gevonden worden om mensen met een handicap met perspectiefrijke activiteiten vertrouwd te maken, zodat hun aanwezigheid en deelname inhoud krijgt en kan uitgroeien tot een werkelijk zinvolle bijdrage. Dit is geen proces dat kan plaatsvinden op een achternamiddag, maar vraagt jaren van doelgericht en gedecideerd werken.

Jolanda woonde al jaren in een instelling, ze stond bekend als agressief, onhandelbaar en gewelddadig. Ze kwam nooit haar paviljoen uit, alleen als ze weer eens naar de dokter moest om haar verwondingen te laten behandelen. Verwondingen die zij zichzelf toebracht tijdens haar verblijf in de 'isoleer', de laatste wijkplaats voor haar wanhopige begeleiders, die haar vaak ten einde raad en nog met de angst in de botten opsloten. Laatst zag ik Jolanda tot mijn verbazing in de kringloopwinkel van de stad waar ze woonde. Ze was verantwoordelijk voor de verwerking van het oud papier en oude archiefstukken, die zij handig tot grote bundels papierstroken wist om te toveren. Ze woonde inmiddels op zichzelf, deed haar eigen huishouden en had een goed leven. In haar ogen flikkerde soms nog iets van haar katachtige felheid, maar ze wist waar ze voor stond: 'Dit is nu mijn baan, vanmiddag komt de papierfabriek weer een lading ophalen. Dan staat het dus mooi klaar!' zei ze vol overtuiging.

Mensen met een verstandelijke handicap zijn volwaardige burgers

Volwaardig burgerschap is een term, die om nadere uitleg vraagt, zeker als het gaat om

mensen met een handicap. In ieder geval spelen er meerdere aspecten een rol, die vooral in hun onderlinge samenhang tot de realisatie van dat begrip 'volwaardig burgerschap' kunnen leiden.

Het gaat dan om begrippen als: competentie, sociale acceptatie en ondersteuning. Competentie heeft te maken met het geloof in en de realisatie van concrete mogelijkheden van mensen (Ik ben er en ik kan wat). Sociale acceptatie is een basale voorwaarde om te kunnen functioneren (Ik heb anderen nodig om mij te kunnen ontwikkelen). Ondersteuning is een middel om beide bovenstaande aspecten te ontwikkelen en waar te maken. De mate waarin die ondersteuning nodig is, hangt af van de mate waarin de beide eerder genoemde aspecten aanwezig zijn.

Volwaardig burgerschap brengt de mens met een handicap ook weer terug naar het gewone leven. Per definitie zou niets mogen worden uitgesloten, alle terreinen van het leven zijn onderwerp van zorg, aandacht, afweging en ontwikkeling. Belangrijk in dit verband is de vraag naar de zelfbeschikking: In hoeverre zijn mensen met een verstandelijke handicap toegerust om zelf keuzen te maken als het gaat om voor hen belangrijke beslissingen in hun leven. Op welke wijze kunnen zij inhoud geven aan hun wijze van zelfbeschikking, zo vrij mogelijk van de waarden en normen van hen die hen verzorgen of begeleiden. Hierover zegt H.P. Meiniger in zijn proefschrift '*... Als U zelf*' het volgende: 'Het beeld van de verstandelijk gehandicapte als burger en een doel zoals integratie gelden als structurerend perspectief voor omgang en zorgverlening. De strategie om dat doel te bereiken is een normalisatie langs de weg van de eigen keuze. Die moet door 'Empowerment' van het verstandelijk gehandicapte individu gestalte krijgen, ingebed in het kader van een 'Personal Futureplanning'.⁵

Voor veel begeleiders, hulpverleners en opvoeders is dit een nieuw en onbekend pad, maar wel een uitdagend pad, dat kan leiden tot de realisatie van volwaardig burgerschap voor hen die aan hun zorg of begeleiding zijn toevertrouwd of daarvan afhankelijk zijn. Het adagium van volwaardig burgerschap doet ook een appèl op de overheid om te erkennen, dat mensen met een handicap zouden moeten meetellen in de algemeen maatschappelijke verhoudingen. Hieruit vloeien onvervreemdbare rechten voort als: het recht op werk, het recht op onderwijs en het recht om te wonen waar je wilt. De overheid zou hiervoor de condities moeten scheppen.

Volwaardig burgerschap is ook een politieke keuze.

Kunnen mensen met een verstandelijke handicap daadwerkelijk invloed uitoefenen op de kwaliteit van hun bestaan? De mate waarin de politiek oor heeft voor de soms moeilijk te beluisteren of te observeren signalen op dit punt is maatgevend voor het democratisch gehalte van overheid en samenleving.

De cursusleider zat aan tafel met zorgverleners en bewoners van het tehuis. Hij vroeg of iedereen die een sleutel van het huis bezat zijn hand op wilde steken. De handen die omhoog gingen waren alle van zorgverleners. Daarop vroeg de cursusleider de zorgverleners hun sleutel eens door te geven aan de bewoners van het huis. Aarzelend kwam daarop de reactie: Maar dan kunnen wij er niet meer in! Waarop hij reageerde:

'Precies! En wat doe je normaal als je iemand wilt bezoeken...?'

Mensen met een verstandelijke handicap hebben recht op het gewone

Alle goede bedoelingen ten spijt leven mensen met een verstandelijke handicap maar al te vaak in een verschaalde leefwereld, omringd door welwillende zorgverleners en gemotiveerde begeleiders, gehuisvest in een passende voorziening in het groen of toch in de wijk, maar feitelijk op een eilandje. Ter Horst pleitte in zijn boekje *Het herstel van het gewone leven*⁶ voor een terugkeer naar het referentiekader van het gewone leven, weg van de min of meer geconstrueerde wetenschappelijke of pedagogisch / agogische situatie.

Naarmate de verstandelijk gehandicapte terugkeert naar 'het gewone leven' wordt de herkenbaarheid en de kans op werkelijke ontmoeting vergroot en groeien de mogelijkheden op een volwaardige en respectvolle omgang met deze mensen. Het herstel van het 'gewone' betekent voor de gehandicapte ook de confrontatie met zijn eigen verantwoordelijkheid, geeft hem de kans antwoord te geven. Aarzelend zoeken mensen die rondom de verstandelijk gehandicapte staan wegen om hieraan inhoud te geven. Waar begin en einde van dit kwetsbare begrip liggen valt nog moeilijk aan te geven. Maar in het dragen van verantwoordelijkheid en het aangesproken worden daarop, schuilt toch de wortel van een volwaardig en gewaardeerd leven.

Toen ze tien waren, wisten ze het al. 'Wij gaan samen in een mooi huis wonen, vlakbij het park'. Wilma, Elise en Ria. Toen ze twintig waren, vonden ze dat nog en ze hadden het voor elkaar. Ze woonden samen in een gewoon huis, in een gewone wijk, tussen gewone mensen en deden gewone dingen: stofzuigen, eten koken, boodschappen doen, de wc schoonmaken en lekker lui tv kijken. Eigenlijk heel gewoon dus, maar voor Wilma, Elise en Ria op de een of andere manier toch heel bijzonder!

Weer terecht

De terugkeer van de mens...

Mensen met een verstandelijke handicap zijn terug van weggeweest, niet altijd meer weggestopt, minder 'weggezorgd', nie wieder ausradiert, voor niemand meer onzichtbaar.

Weer terecht!

Ondanks materialisme, kapitalisme en allerlei moeizame ideologieën, hoe ze ook mogen heten.

Ondanks ongunstige economische en maatschappelijke verhoudingen.

Ondanks controversiële ethische afwegingen rond erfelijkheid, prenatale diagnostiek en levensbeëindigend handelen.

Ondanks politieke onduidelijkheid en geharrewar, grote woorden en kleine schriele daden.

To be or not.

Ze zijn er, dat groepje jonge mensen en Nico, Jolanda, Wilma, Elise en Ria.

Nog vragen?

Noten

1. Van Gennep Ad, *Naar een kritische orthopedagogiek, in het bijzonder van de zwakzinnige mens*, Meppel/Amsterdam 1980.
2. Scheerenberger R.C., *A History of mental Retardation*, Baltimore/Londen 1983.
3. Van Gennep Ad / Steman Caroline, *Beperkte burgers, over volwaardig burgerschap voor mensen met verstandelijke beperkingen*, Utrecht 1997.
4. Federatie van Ouderverenigingen, *Gewoon doen*, Utrecht 1989.
5. Meiniger H.P., *'.....Als uzelf'*, Ermelo 1998.
6. Ter Horst W., *Het herstel van het gewone leven*, Groningen 1977.

7. De gezondheidszorg en de getallen, herinneringen van een huisarts c.q. geneesheer-directeur
W.A. Kirpestein

Een onvergetelijk motto

Het zal ongeveer aan het begin van de jaren vijftig geweest zijn dat prof. dr. J. Jongbloed, hoogleraar fysiologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, zijn openingscollege begon met deze woorden: 'Velen zijn geroepen tot mensen-ingenieur; weinigen zijn uitverkoren om werkelijk arts te worden.' Met de eerste term doelde hij op puur technische vaardigheden waarover iemand kan beschikken. Met de term 'arts' had hij echter iets groters op het oog: de kunst om de medische wetenschap zo te beheersen dat zij ten dienste komt te staan van ieder te behandelen mens; elk mens beschouwend en respecterend als een uniek schepsel, levend binnen een bepaalde sociale context. De fysiologie - de leer van de levensverrichtingen - van een mens behoorde zijns inziens een breder aandachtsveld te hebben dan alleen het optimaal biologisch functioneren van ons fysieke lichaam. Want er is meer dan ons lichaam. Er is een persoon, een 'ik', een identiteit van ziel en lichaam; een uniek mens.

De inleiding van deze reeds overleden hoogleraar maakte een onvergetelijke indruk op mij. Het motto waarmee hij opende, is mij bij de vele ontwikkelingen die ik meemaakte in de gezondheidszorg bijgebleven. Als had het profetische waarde.

Huisarts

In de jaren '60 en '70 had ik een huisartsenpraktijk. Er ontwikkelde zich in die tijd een toename van het kostenpakket van de ziekenfondsen. Deze toename van de kosten werd deels veroorzaakt door de snelle ontwikkelingen binnen de medische wetenschap, en de toepassing van deze ontwikkelingen in de praktijk.

De ziekenfondsen zagen deze kostentoe name uiteraard met zorg aan en ontwikkelden een beleid dat de kosten moest gaan beheersen. Als eerste stap op deze weg werden er gesprekken gearrangeerd tussen ziekenfonds-directies, controlerend artsen en de eerstelijns gezondheidszorg (waaronder huisartsen). Al spoedig werd in volgende gesprekken de aandacht gevestigd op de financiële kostenplaatjes, niet alleen die van de ziekenfondsen, maar vooral ook die van de bedrijfsvoering van de eerstelijns praktijkuitoefening. Tijdens deze besprekingen werd de financiële beheersing van het zorgaanbod sterk geaccentueerd. Daarbij viel op dat de professionele kwaliteit van de medische bedrijfsvoering ondergeschikt werd gesteld aan het financiële bedrijfsresultaat van de ziektekostenverzekering. Kortom: niet de zorgvraag maar het zorgaanbod was primair aan de orde.

Ik herinner me van die gesprekken dat ik, gezien de grootte van mijn praktijk, toch kon wijzen op het re zou kunnen.

Over de zorgvraag van de patiënten werd niet meer gesproken. Het ging alleen om het financiële bedrijfsresultaat.

Bij alle veranderingen die we inmiddels in de zorgsector hebben meegemaakt, is dat tot op heden zo gebleven: het financiële bedrijfsresultaat is nog steeds essentieel. Opvallend was dat in de tijd die ik net beschreef van ziekenfondszijde niet goed werd gekeken naar de factoren die de toename van de kosten teweegbracht, zoals de enorme bevolkingsgroei, de voortschrijdende vergrijzing en vooral: de formidabele ontwikkelingen binnen de medische wetenschap, met name op technisch-medisch vlak. Waar in het verleden geen of nagenoeg geen mogelijkheden waren om *in* het lichaam van de mens te kijken, kregen we nu mettertijd steeds meer van doen met een geopende benadering van de gezondheidssituaties tengevolge van deze zeer snelle medisch-wetenschappelijke ontwikkelingen. Maar van ziekenfondszijde werd dit facet nauwelijks belicht. Ook de preventieve en palliatieve geneeskunde kwam in de gesprekken amper aan de orde. Toch stond natuurlijk buiten kijf dat deze ontwikkelingen, die dus in feite de mogelijkheden in het *zorgaanbod* vergrootten, ook leidden tot een preciezere *zorgvraag*. Patiënten wilden immers graag gebruikmaken van het bijna letterlijk (levens)grensverleggende werk waartoe de medische wetenschap in staat was.

Ondertussen ging het 'getal' nog op een heel andere manier een belangrijke rol spelen in de gezondheidszorg dan alleen bij de beoordeling van de bedrijfsresultaten. Met behulp van de modernste technische methodieken legde de medische wetenschap namelijk steeds meer de status van de gezondheid van mensen vast in getal en maat. De mens werd een 'dossier', een verzameling uitslagen en foto's. Op grond van die gegevens in de dossiers - cijfers over leeftijd, statistieken, berekening van risicofactoren - worden de medische afwegingen gemaakt. Iedereen weet dat een mens meer is dan wat over hem in een medische status geschreven staat, maar toch lijkt de mens steeds meer tot een bijna abstract begrip gereduceerd te worden. Arts en patiënt hebben elkaar letterlijk steeds minder voor ogen.

En wat nu als vervolgens - dat gevaar is niet denkbeeldig gebleken - de getallen uit de status gekoppeld worden aan de getallen van het bedrijfsresultaat? Mensen dreigen dan beoordeeld te worden op hun economische gebruikswaarde. Immers: optimale gezondheid en jonge leeftijd waarborgen een hoge gebruikswaarde, fragiele gezondheid en vergrijzing kost geld. En dat laatste kan onze huidige resultaten-economie eigenlijk niet gebruiken.

Dit toenemend accent in de gezondheidszorg op het getal komt de intermenselijke verhoudingen niet ten goede.

Recent bezocht ik een ziekenhuis waar iemand een afspraak wilde maken met een bepaalde specialist. De vraag van de assistente luidde: 'Waar komt u vandaan? Wat is uw postcode, straat en huisnummer?' Tenslotte: 'Uw naam. Afspraak op die en die datum om X uur.' Op de vraag van de persoon in kwestie of de afspraak wat bespoedigd kon worden vanwege de vele klachten die hij had, luidde het antwoord: 'Dan moet uw huisarts contact opnemen met de betreffende specialist. Daar zijn wij niet voor.'

De patiënt: een dossier met getallen? Een nummer met klachten? Een kostenmakend fenomeen? In ieder geval zo te horen niet gezien als een mens, lijdend aan een ziekte. Is dat dan de 'winst' die we met z'n allen sinds de jaren '60 hebben gemaakt?

Geneesheer-directeur

Mei 1976 werd ik benoemd tot geneesheer-directeur van een ziekenhuis in ons land. In het kader van de kennismakingsgesprekken met de medische staf kregen twee facetten extra aandacht, namelijk

- de besteding van het ziekenhuisbudget en
- de Stichting Landelijke Medische Registratie.

De besteding van het ziekenhuisbudget

De spanning tussen zorgvraag en zorgaanbod die ik als huisarts al kende, was ook hier direct weer aan de orde. Welke prioriteiten was ik van plan te stellen bij de verdeling van het ziekenhuisbudget?

Voor een goed begrip moet ik daarvoor eerst uitleggen door welke factoren dit budget werd bepaald. Het beschikbaar stellen van facilitaire mogelijkheden binnen het ziekenhuis ten behoeve van een goede specialistische zorg, werd geleidelijk aan getalsmatig afhankelijk gesteld van de gemiddelde zorgbehoefte van het adherentiegebied waarin het ziekenhuis zich bevond. Daarbij verstaat men onder adherentiegebied: het aantal inwoners van het gebied waarin het ziekenhuis zich bevindt dat gebruikmaakt van de door de instelling geboden tweedelijns gezondheidszorg. Ook de beddennorm ging men uitdrukken in een adherentiepromillage, namelijk de befaamde 3 promillenorm. Door toenemende verkorting van de gemiddelde verpleegduur is deze norm in de loop van de tijd steeds verder gereduceerd, eerst tot 2,8 promille, weer later tot 2 promille. Het principe is in elk geval duidelijk: een gekwantificeerd *zorgaanbod* bepaalt de financiële ruimte. De zorgbehoefte van de patiënt, de *zorgvraag* is hier opnieuw niet maatgevend. Natuurlijk besef ook ik heel goed dat de financiële bomen met betrekking tot de gezondheidszorg ook of een geneeskunde die consumptief is.

Consumptieve geneeskunde: dat wil zeggen dat het zwaartepunt van de ethiek gelegd wordt bij de medische wetenschap zelf; zij vraagt naar de effectiviteit van de toepassing van deze wetenschap. Bij deze geneeskunde bestaat een financiële numerus fixus die zuiver op de financieel-economische mogelijkheden berust.

Curatieve geneeskunde: dat wil zeggen dat het zwaartepunt van de ethiek ligt bij de gave van het geschapen en geschonken leven; zij stelt de financiële mogelijkheden secundair aan de levensbeschermende toepassing van deze wetenschap. Het zal duidelijk zijn waarvoor ik kies. *Wetenschap dient dienstbaar te zijn aan het leven, niet het leven aan de wetenschap.*

Van hieruit stelde ik dan ook in de genoemde kennismakingsgesprekken mijn prioriteiten bij de verdeling van het ziekenhuisbudget en bij de bepaling van wat het centrale punt

moest zijn bij het zorgaanbod van het ziekenhuis in de regio. Het ziekenhuis moest de naam hebben dat daar een leven-respecterende geneeskunde werd bedreven. Niet het getal, niet de dossiers zouden primair staan, maar het geschapen en geschonken leven. Dus: oog voor de concrete mens in zijn totaliteit, inclusief sociale context. En die keuze werkt dan uiteraard ook door in de behandeling van patiënten door de verpleegkundigen.

De Stichting Landelijke Medische Registratie

Het tweede facet in het stafgesprek was de opstelling die gekozen moest worden met betrekking tot participatie aan de Stichting Landelijke Medische Registratie. De medische staf was in meerderheid tegen deze participatie; sommigen spraken zelfs een onaanvaardbaar uit.

Om de bezwaren die genoemd werden goed te kunnen wegen, is een nadere uitleg nodig omtrent de Landelijke Medische Registratie. De Landelijke Medische Registratie houdt zich bezig met het registreren van alle poliklinische en klinische opnames en behandelingen van alle naar het ziekenhuis verwezen patiënten. Deze registraties zijn geanonimiseerd. Ze vinden plaats met behulp van een coderingssysteem, per ziekenhuis, per specialisme, per specialist, per huisarts. De cijfermatige gegevens worden verwerkt per ziekenhuis, maar ook binnen het landelijk gebeuren van de tweede-lijns gezondheidszorg. Gecodeerd worden: verwijzindicaties van de huisarts, eerste vermoedelijke diagnose, indicatie opname of poliklinische behandeling, juiste diagnose, pathologisch-anatomische diagnose, enzovoort. Kortom alles wat te maken heeft met de behandeling en het verloop ervan van de geanonimiseerde patiënt. De Stichting Landelijke Medische Registratie verwerkt dit cijfermateriaal en houdt het tegen het licht van het landelijk gemiddelde en alles wat daar statistisch mee samenhangt. Per kwartaal krijgen vervolgens de specialist, specialisme en directies deze verwerkte gegevens retour, met conclusies ten opzichte van het landelijk gemiddelde. Uitgaande van deze getalsmatige benadering van het medisch handelen kunnen beleids- en managementconclusies getrokken worden door de ziekenhuisdirecties ten aanzien van het eigen functioneren.

Wanneer het cijfermateriaal betrokken wordt op elke specialist afzonderlijk, ontstaat via deze registratiemethode - mits statistisch goed verwerkt - een cijfermatige mogelijkheid om te bezien hoe de specialist kwalitatief en kwantitatief heeft gefunctioneerd. Een kostenanalyse omtrent dit functioneren is dan eenvoudig te realiseren.

Terug naar het genoemde kennismakingsgesprek. De medische staf had dus grote bezwaren tegen de waarde-oordeel ten aanzien van medisch handelen en beleid niet afhankelijk gesteld wilde zien van een cijfermatig, geanonimiseerd coderingssysteem. De 'arts-patiënt relatie' werd hiermee tot nul gereduceerd; alleen het getal sprak, niet de intermenselijke relatie. Van groot belang was dus de vraag hoe ik van plan was de getallen van de Stichting Landelijke Medische Registratie te gaan gebruiken. Het antwoord moge duidelijk zijn.

Kiezen voor de mens of het getal

Hoe moeten we verder in de 21e eeuw? De kosten van de gezondheidszorg zullen toenemen, de vergrijzing van de bevolking zal zeker de komende decennia doorgaan. Het proces is niet te stuiten: verdieping in de medische wetenschap en vergaande beheersing van de primaire levensfuncties van de mens zijn factoren die de kwaliteit van het geneeskundig handelen op een zeer hoog peil hebben gebracht, met als gevolg een sterke verbetering van de gemiddelde individuele gezondheidstoestand en een toenemende verhoging van de gemiddelde leeftijd. Hoe moet dat worden betaald? Inderdaad groeien de financiële bomen niet tot aan de hemel, dus er zullen keuzes gemaakt moeten worden. Maar die zullen hopelijk toch niet in de richting gaan van een weging van patiënten in economisch productieve en economisch consumptieve eenheden? Waarbij dan eerstgenoemden meer kans maken op medische hulp?

Ik heb al laten doorschemeren dat mijns inziens de politiek een principiële keuze zou moeten maken tussen de curatieve en de consumptieve gezondheidszorg. Bezien vanuit de christelijke ethiek zou de zorgvraag primair moeten zijn; niet het zorgaanbod. Zolang echter het wetenschappelijke zorgaanbod primair is, heerst de ethiek van de technologie. En deze zal eindeloos verdergaan met het verleggen van medische grenzen, waardoor vervolgens ook de zorgvraag weer gestimuleerd wordt. Om het eens heel cru te stellen: nu vraagt nog niemand om een tweede leven, maar als de medische wetenschap dat leven tenslotte zou kunnen bieden?

Het is aan de politiek om de beschikbare financiële middelen te besteden. Waaraan zal dat ten principale zijn? Krijgt de wetenschap de eerste keus, of zal het zwaartepunt gelegd worden bij de curatieve-palliatieve zorg? Winnen de technologische hoogstandjes en statistische getallen, of gaat het om een ethiek die de intermenselijke relatie hooghoudt?

Een onbeperkt zorgaanbod zal ook de zorgvraag versterken. Het kan niet anders of het getal wordt dan normstellend in plaats van de menselijke verhoudingen. Dan zullen we steeds meer afglijden naar een medische wetenschap waarin 'mensen-ingenieurs' aan het werk zijn, die als primaire taak zien de instandhouding van een objectief perfect functionerende biologische menselijke eenheid. De indicatiestelling binnen de normstellende financiële mogelijkheden zal dan sterk af gaan hangen van de vraag of de prognose van de behandeling economisch productief of economisch consumptief zal zijn. Maar dan is de 'mens' als 'schepping' verdwenen. Dan zijn er ook steeds minder artsen in de geest die prof. Jongbloed destijds bedoelde. De arts is dan een technisch wetenschapper, en de mens object van wetenschap geworden. Zijn identiteit is dan in het wetenschappelijk onderzoek verdwenen. Zulke wetenschap is doel in zichzelf geworden. *Zulk een wetenschap dient zichzelf en niet de geschapen mens.*

Maar het product van 's mensen intellectuele creativiteit dient dienstbaar te worden gesteld aan de mensheid binnen de door God geschapen context.

8. Over zorg gesproken

A. Dees

Inleiding

In het begin van de veertiende eeuw waarde de pest door Europa. Dokters werden vertrouwd en bewonderd, terwijl rechters alom werden gehaat, aldus de historica Barbara Tuchman.¹ Geneeskunde bestond vooral uit *geneeskunst*. In latere tijden ontstonden de gasthuizen, de situatie was er niet veel anders. Er waren weinig medische mogelijkheden, met uitzondering van de chirurgie. De behandelingen bestonden vaak uit diëten en kuren. Langdurige en zorgvuldige verpleging was de regel en er was tijd genoeg voor de patiënt. De geneeskunde had eigenlijk pastorale kenmerken. In deze tijd zou het geïntegreerde zorg genoemd worden: aandacht voor zowel psyche als somatiek van de patiënt.

De omstandigheden zijn inmiddels sterk veranderd. De specialistische kennis van organen is enorm gegroeid en eist alle aandacht op. Ziekenhuizen hebben daardoor een paradoxaal karakter gekregen. Soms kan er bijna alles, tot transplantaties toe.² Maar de keerzijde is ook aanwezig. Ondanks alle moderne kennis blijkt dikwijls dat een kwaadaardige ziekte niet meer te overwinnen is. Cure, de succesgeneeskunde, is zo onlosmakelijk verbonden met care, de zorg voor de chronisch zieke en de kankerpatient.³ En alles huist onder hetzelfde dak: transplantatie en afstoting, genezing en verzorging, de weg terug naar huis en de vraag om een eerder einde van het leven. De verwachtingen van de geneeskunde zijn groot, maar de uitkomsten heel verschillend. Soms is de teleurstelling te groot en dan wordt de rechter meer vertrouwd dan de dokter. Het komt tot uiting in een toenemend aantal klachtenprocedures en schadeclaims.

Het moderne ziekenhuis, nog steeds een gasthuis, met zorg voor de mens?

Ontwikkelingen in de zorg

A. De veranderde situatie

Vorig jaar lag er een patiënte van 28 jaar op de afdeling intensieve zorg. Ze was er slecht aan toe: ze was bleek, kortademig en sterk oedemateus (ophoping van vocht in de weefsels). Ze was opgenomen met een ernstige verhoogde bloeddruk. Meting van de druk in de polsslagader toonde waarden tot 280 over 150 mm Hg. Een normale bloeddruk voor haar leeftijd is 140 over 80 mm Hg. Deze vorm van verhoogde bloeddruk, maligne hypertensie genoemd, had geleid tot bloedingen in het oog, hartzwakte en uitval van de nierfunctie.

Na behandeling, waarbij de bloeddruk met stapjes verlaagd werd, is de patiënte aanzienlijk opgeknapt. Bij de controles op de polikliniek maakt ze een montere indruk. Tijdens het laatste bezoek vertelde ze dat ze graag zwanger wilde worden. Dan moest

ze zeker wel over op andere bloeddrukmedicijnen?

Nog maar vijftig jaar geleden was de situatie heel anders. In de loop van 1944 ontwikkelde een Amerikaanse staatsburger een ernstige hypertensie. De mogelijkheden in die tijd waren beperkt. Zijn lijfarts schreef hem zoutbeperking en tabletten voor. Het lukte echter niet om de bloeddruk te beheersen. Tot driemaal toe trad er een crisis op in het beloop van de bloeddruk, in juni '44 en tweemaal in '45. Na de laatste episode kwam het niet meer goed, de patiënt overleed uiteindelijk aan de gevolgen van een beroerte. Deze burger was Franklin D. Roosevelt. De tijdsperiodes vielen samen met de inval in Normandië, de Amerikaanse presidentsverkiezingen en de onderhandelingen na afloop van de Tweede Wereldoorlog. Er zijn historici die van mening zijn dat de Yalta conferentie met gunstiger afspraken voor het Westen was besloten wanneer de president een normale bloeddruk had gehad.

B. Het zoeken naar de juiste balans

Zorg in een ziekenhuis wordt bepaald door een groot aantal factoren. De belangrijkste zijn: voorzieningen, medisch-verpleegkundige kwaliteiten en de menselijke eigenschappen van de zorgverleners. Een mix van deze factoren is nog geen garantie voor goede zorg. Dat bestaat uit meer dan een geslaagde ingreep of een recept voor het nieuwste geneesmiddel. Het gaat vooral om de manier waarop de zorg gegeven wordt.

De afgelopen jaren is er veel aandacht geweest voor het begrip kwaliteit van zorg. Ziekenhuizen verschillen niet van de rest van de wereld. Bij een ziekenhuis is er net zoals bij een product in de winkel behoefte om de mening van de klant te meten. Zijn tevredenheid is van belang en hij wordt daarom uitvoerig bevraagd. Elsevier publiceert zelfs jaarlijks een toptien van de vaderlandse ziekenhuizen.⁴ Is men tevreden over de medisch-verpleegkundige behandeling? Hoe is de bejegening? Is de hotelfunctie van het ziekenhuis voldoende? Is het voor de patiënt, en diens familie, duidelijk hoe de opname en het ontslag verlopen?

Naast deze cliëntgerichte benadering hebben instellingen hun eigen objectieve normen, waarden en prijzen. Directies en zorgverleners leggen hun visie op gezondheid en zorgverlening vast in beleidsplannen. Identiteit en visie geven zo aan een instelling helderheid en een eigen kleur. In een instelling als het Ikazia is het vastgelegd in een protestants-christelijke mensvisie: 'De mens, ook tijdens ziekte, wordt gezien als complexe unieke eenheid van lichaam, geest en ziel, waarbij de mens uitdrukkelijk wordt gezien als schepsel van God'.⁵

De visie op zorg wordt in een beleidsplan gevolgd door de medisch-technische plannen voor de nabije toekomst. Het hangt van de aard van het ziekenhuis en de kwaliteiten van de staven af hoe ambitieus de plannen zijn. Het klimaat in een academisch ziekenhuis is dan niet hetzelfde als in een perifere ziekenhuis. De academie is gericht op research en toepassing van nieuwe medische ontwikkelingen. De balans tussen medische vernieuwing en directe patiëntenzorg ligt in een opleidingsziekenhuis anders dan in een niet-opleidingsziekenhuis. (Met opleiding wordt hier bedoeld de opleiding van

arts-assistenten tot specialist.)

Voor de patiënt is de situatie in een niet-opleidingsziekenhuis het meest overzichtelijk. Hij heeft te maken met een beperkt aantal hulpverleners. In een opleidingsziekenhuis is dat minder eenvoudig. Verpleegkundigen met wisselende diensten, co-assistenten, arts-assistenten en specialisten nemen allen deel aan de zorg voor dezelfde patiënt. Enkele malen per week komen ze gezamenlijk langs op zaal. Als oudere bedlegerige patiënt is het dan weleens lastig om in deze 'witte vloed' vertrouwde gezichten te herkennen. 'En wat wilde ik ook weer vragen? Gelukkig komt straks de zuster nog even terug om te vertellen wat er precies aan de hand is.' De manier waarop zorg gegeven wordt, is dus instellingsgebonden.

Hiernaast zijn er algemene maatregelen, zoals CAO-afspraken en werktijdenbesluiten die veranderingen veroorzaken. Deze maatregelen hebben een grote invloed op de dienstroosters van verpleegkundigen en arts-assistenten in het ziekenhuis. Het heeft de laatste jaren geleid tot afname van de continuïteit aan het bed. Daartegenover staat dat de verpleging overgegaan is op een systeem van patiënt-gerichte zorg. In de praktijk betekent dit dat een patiënt zo veel mogelijk door dezelfde verpleegkundige verzorgd wordt.

Maar er zijn nog andere ontwikkelingen aan te wijzen die de zorgverlening stevig beïnvloeden.

C. Knelpunten in de zorgverlening

c.1. Economisering

Een eerste knelpunt betreft de toegenomen economisering van de zorg. Een modern ziekenhuis wordt gezien als een efficiënte unit waar medische productie gedraaid wordt. Het liefst in de dagbehandeling en zonder veel tijdverlies. In een tijd waar de nadruk ligt op marktwerking en een terugtrekkende overheid is het bon-ton geworden om een ziekenhuis aldus te besturen. Aparte specialistenwinkeltjes zijn in zo'n organisatie niet gewenst. Dat geeft verschillen in inzicht en discussies over investeringen.

Het is makkelijker om de organisatie te verdelen in overzichtelijke zorg-eenheden. Dit kunnen de diverse specialistische poliklinieken en verpleegafdelingen zijn. Ieder krijgt een eigen budget, bij voorkeur te besteden in overleg met de zorgmanager van de afdeling. Vervolgens wordt op basis van veel medische literatuur, de zogenaamde evidence based medicine (EBM)⁶, gekozen voor standaardpakketten aan onderzoek en behandeling. Tenslotte kan dan per aandoening een koppeling gemaakt worden tussen product en prijs: de product-typering. Het is voorstelbaar dat de ziektekostenverzekeraar zich uiteindelijk op de volgende wijze tot de verzekerde richt:

'Mevrouw, wij verzekeren een acute blinde-darm-ontsteking voor dit bedrag. Is het een a-typische vorm, en komt uw dokter pas na 3 ligdagen achter de diagnose, dan is dat voor u en voor ons wel jammer. Verzekeringstechnisch moeten we met de tijd meegaan. Het is daarom misschien niet onverstandig dat u

zich bijverzekert voor extra ligdagen. Die vallen buiten het tarief van de produkttypering voor een ontsteking van uw appendix.'

De schets is misschien wat overdreven. Toch roept ze de vraag op naar de gevolgen van de koppeling van gestandaardiseerde (protocollaire) zorg aan financiering. De waarheid ligt waarschijnlijk in het midden. Toetsing van medisch handelen is een must. Toetsing van protocollaire zorg met als enig doel beperking van kosten is een ander verhaal.

Doelmatigheid moet de kwaliteit van zorg dienen. Anders gezegd: de kwaliteit moet niet ondergeschikt worden aan de doelmatigheid. Onlangs heeft collega Kingma in een heldere inaugurele rede op deze feiten gewezen.⁷ Variatie en individuele zorg maken van geneeskunde de aloude geneeskunst. Het toepassen van de bovengenoemde EBM is goed, maar mag niet leiden tot kookboek-geneeskunde. Bovendien is de praktijk wat dat betreft weleens lastig. Op een congres over de EBM klaagde een Amerikaanse specialist over de toepasbaarheid van richtlijnen bij patiënten met suikerziekte. Indien hij alle regels van het protocol moest volgen en bespreken met zijn patiënten, was hij een uur per patiënt kwijt.

Deze en andere geluiden zijn niet zonder waarde. Standaarden (protocollen) zijn belangrijk als referentiekader, het zijn echter vertrekpunten en geen eindpunten. Strikte toepassing betekent een insnoering van de hulpverlener in een korset van regels. Dat leidt tot kortademigheid op de werkvloer.

De relatie tussen zorg, medisch handelen en economie is dus complex, ik kom er nog op terug.

Er is nog een ander aspect aan de economisering verbonden. In de ziekenhuizen is een groei van het personeel in het middenkader opgetreden ten nadele van de handen aan het bed. Het veelgeprezen model van bezuiniging en lastenverlaging met z'n krappe salarissen heeft bovendien een devaluering van het verpleegkundig beroep teweeggebracht. Het gevolg is, dat er nu een tekort aan gespecialiseerde verpleegkundigen bestaat, bijvoorbeeld op de Intensive Care. Gaten worden gevuld met dure uitzendkrachten.

c. 2. Toenemende medische kennis

Het tweede punt betreft de gevolgen van de steeds groter wordende kennis van ziekten en ziekmakende processen. Enerzijds is deze toegenomen kennis prachtig, gelet op de patiënten die ermee geholpen worden. Anderzijds brengt de toename van kennis ook nieuwe problemen met zich mee. Voor vrijwel ieder orgaan is een apart specialisme beschikbaar. De superspecialist heeft z'n intree in de kliniek gedaan, met in zijn kielzog de specialistische verpleegkundige. De geneeskunde wordt breder en splitst zich uit. Wie overziet nog het geheel? Daarnaast zijn er ook ontwikkelingen die vakoverschrijdend zijn. De belangrijkste zijn de gegevens die geleverd worden door de epidemiologie (onderzoek naar de gezondheid van de bevolking) en de genetica (erfelijkheidsleer).

De epidemiologie levert niet alleen statistische informatie, maar produceert ook veel studies over gezondheidsgedrag. Het is een belangrijke bron van kennis geworden voor de EBM: we gaan met z'n allen in Nederland minder of ander zout gebruiken; dan zakt de bloeddruk iets en dat scheelt op jaarbasis weer een belangrijk aantal complicaties. Een paar millimeter kwik is al voldoende. Of - een volgend voorbeeld - : uit bevolkingsonderzoek volgt de waarde van screening op kanker door middel van mammografie en uitstrijkjes.

De genetica heeft een enorme ontwikkeling doorgemaakt. Voor de dagelijkse ziekenhuispraktijk heeft dit ook gevolgen. In tegenstelling tot vroeger is het verhaal van een patiënt niet langer een ziektegeschiedenis op zich. De patiënt is meer dan zichzelf. Zijn aandoening kan door een erfelijk patroon van belang zijn voor familieleden. Een ziekte is niet vrijblijvend.⁸ Het geeft aanleiding tot vragen als: 'Hoe zit dat, dokter, moet mijn zoon nu ook op darmkanker onderzocht worden?' Er is dus een groeiende kennis in relatie tot het leefpatroon van de patiënt en vererving van ziektes.

Een belangrijke vraag wordt: wie begeleidt de patiënt in een ziekte met complexe informatie? Wat is de plaats van de superspecialist en wat die van de generalist?⁹ Wordt een orgaan beter begeleid dan de patiënt, die de bezitter is van het betreffende lichaamsdeel? Het is verleidelijk om de tegenstelling aan te scherpen. De technet die onderdelen repareert tegenover de pastor die de hele mens blijft zien. Of: de genetisch deskundige uit het centrum tegenover de vertrouwde dokterhulp die het gezin ook kent, de huisarts. Wat is een goede dokter? Wat is goede zorg? Tegenstellingen schetsen wil niet altijd zeggen dat de praktijk zo lastig is. Wel is het duidelijk, dat communicatie en afstemming van verantwoordelijkheden een veel grotere rol spelen dan in het verleden. De centrale plaats van de huisarts dient hier benadrukt te worden.

Een vraag die nog verder reikt, is: waartoe dient alle genetische informatie en hoe betrouwbaar is die? kloneren, het kopiëren van een levend iets, zodat een genetisch identiek wezen ontstaat. Het schaap Dolly is een bekend voorbeeld uit de dierenwereld. Er wordt zelfs al nagedacht of het kloneren van mensen mogelijk is. Voorlopig lijkt het wijs om hier zeer terughoudend mee om te gaan, verwijzend naar een recent artikel van Oosterhuis.¹⁰

c. 3. De mondige patiënt

Het laatste 'knelpunt' is de patiënt. Op papier is hij, volgens vernieuwde wetgeving, de regisseur van z'n eigen zorg: hij bepaalt het beleid in samenspraak met de behandelaar. In werkelijkheid is hij dikwijls erg afhankelijk van degene die zorg gaat verlenen. Hetzelfde geldt voor het verwerven van informatie over een ziekte. Voorlichting en informatie zijn heel belangrijk. De mogelijkheden zijn vrijwel onbeperkt: van medische encyclopedieën en tijdschriften voor lotgenootgroepen tot internet toe. Regelmatig ontmoet ik patiënten die met een uitdraai van internet-gegevens onder de arm het spreekuur bezoeken. De ervaring leert wel dat schriftelijke informatie juist nieuwe vragen oproept. Om de gegevens in het juiste perspectief te plaatsen is contact met de hulpverlener nodig. Dat vereist een nieuwe afspraak, wat soms een poos duurt. De

medisch specialist van de negentiger jaren besteedt ongeveer vijftig procent van zijn tijd aan directe patiëntenzorg, waaronder voorlichting.

De patiënt wordt vandaag voorgesteld als de zelfstandige, autonome spil in het zorgproces. Deze voorstelling wordt misschien weer achterhaald. Veel hangt toch af van planning en de beschikbare tijd. Want wat is tijd anders dan ruimte voor de patiënt om z'n verhaal kwijt te kunnen?¹¹

Grenzen aan de zorg?

A. De huidige 'genotscultuur'

Deze ontwikkelingen en knelpunten zijn niet uit de lucht komen vallen. Onze maatschappij is haastig, door sommigen getypeerd als jachtig en als genotscultuur. We maken geld met geld, dertig procent van de Nederlandse huishoudens zit op de beurs. De koersen en de AEX-index begeleiden het ontbijt. Geld stuurt het leven en veel ervan maakt het aangenaam. De bereikbaarheid van voorzieningen voor de consument is erop aangepast, minstens 24 uur per dag. Wat is nog normaal? We wennen eraan dat alternatief gewoon aan het worden is.

De filosoof Jan Hoogland heeft het moderne levensgevoel omschreven als het 'dat en wat gevoel'.¹² Vroeger was het leven overzichtelijk en eenvoudig. Het was plezierig als je een auto had, nu gaat het erom *wat* voor een auto het is. Zijn er voldoende extra's in aanwezig, wat is de topsnelheid? Het omgaan met gezondheid heeft dezelfde kenmerken gekregen. Het gaat er niet alleen om *dat* je gezond bent. Het is ook van belang *wat* je kunt met je lichaam. Het opzoeken van grenzen als uitdaging van wat de mens kan en wat hij lekker vindt. Het varieert van extreme survivaltochten voor jongeren tot skaten voor zestigplussers. En als we ons niet fit voelen, moet daar een reden voor zijn. Als we ernstig ziek worden, kan de supergeneeskunde van deze tijd ons toch nog wel helpen?

De afgelopen decennia hebben geleerd dat de vraag om medische hulp bleef groeien. De kosten van de gezondheidszorg groeiden mee. Dit wordt voor een deel verklaard door de eerder beschreven medicalisering.

B. De vergrijzing

Een ander belangrijk aspect is de vergrijzing van onze bevolking. In de periode van 1975 tot 1995 nam de gemiddelde leeftijd voor vrouwen toe van 78 naar 81 jaar. De mannen, het iets minder sterke geslacht, kenden een toename in leeftijd van 72 naar 75 jaar. De stijging in leeftijd hangt gedeeltelijk samen met een verminderde sterfte aan hartinfarcten en beroertes. Dat wil niet zeggen, dat het daardoor rustiger geworden is in de ziekenhuizen. Integendeel, de cijfers over onze gezondheid laten zien dat het aantal opnamen wegens hartlijden in twintig jaar verdubbeld is. Wat betekenen deze gegevens nu? Als bevolking krijgen we meer levensjaren. De prijs voor de winst in jaren is echter de toenemende behoefte aan zorg van chronisch zieken. We zijn dankbaar als een

hartinfarct of hersenbloeding niet door de dood gevolgd wordt. De keerzijde is dat een patiënt op leeftijd met een zwak hart veel hulp aan zorg en medicijnen nodig heeft.

C. De politieke keuzes

c.1. Tussen doelmatigheid en deregulering

Onder deze omstandigheden kwam natuurlijk de vraag of het wel zo verder kon gaan. Moesten er geen grenzen gesteld worden aan kosten en zorg? Collega Kirpestein beschrijft overtuigend de achtergronden bij de ontwikkeling van destijds. Het vervolg is bekend, de plannen van diverse kabinetten stuurden de zorg in de richting van een kraptemodel. In dit streven kregen discussies over doelmatigheid in de zorg de overhand.¹³ Het bekendste werd de trechter van Dunning: een model om de prioriteiten in de zorg te rangschikken. Tot verdriet van de ontwerpers zijn de plannen nooit volledig uitgevoerd.¹⁴ Ondertussen bleek het politieke troetelkind, de marktwerking, niet gemakkelijk toepasbaar in de gezondheidszorg. Bij de verzekeraars bijvoorbeeld, veroorzaakte marktwerking geen concurrentie maar juist fusie en concentratie. Het belang overigens van deze instellingen is de laatste jaren vooral regionaal gegroeid. In het krachtenveld van vraag en aanbod worden sedert enkele jaren zo veel mogelijk productieafspraken per regio gemaakt. De inbreng van de verzekeraars is daarbij van groot belang gebleken.

In de loop van de jaren is het er dus voor de overheid niet gemakkelijker op geworden. Doelmatigheid is gewenst, maar dat schiet snel door in strakke regelgeving. De gezondheidszorg is geen multinational. Anderzijds heeft het veld wel degelijk behoefte aan deregulering, maar het kan niet aan zichzelf overgelaten worden. Marktwerking en concurrentie als drijvende factoren zijn op dit moment onvoldoende.

Het aantal belanghebbenden dat aanklopt bij het ministerie, organisaties, lobbyisten, patiëntenplatforms, enzovoorts is bovendien erg groot. Het kan niet ieder direct naar de zin gemaakt worden. De invloeden van adviseurs en de meningen over hoe het stelsel zich dient te ontwikkelen zijn al even kleurrijk. Vooral in de tijd rondom verkiezingen worden veel plannen gelanceerd.¹⁵ Dan groeien plots de problemen, variërend van wachtlijsten tot tweedeling in de zorg. Misschien heeft het laatste wel meer te maken met de afstand tussen de politieke beleving en de praktijk. Er is weleens gesuggereerd om een verplicht 'junior co-assistentenschap' voor aanstaande parlementariërs in te voeren. Het zou kunnen helpen om incidentgedreven besluitvorming te voorkomen. De hoofdredacteur van Medisch Contact verzuchtte in de laatste verkiezingstijd dat zoveel mensen spreken over de gezondheidszorg zonder dat ze zelf zorg leveren. 'Architecten bouwen niet', is een uitspraak die de situatie goed weergeeft.¹⁶

c. 2. De financieringsstructuren

Eén en ander heeft geleid tot een wisselend beleid: wel of geen basisverzekering, marktmechanismen, verschuivingen in de drie zogenaamde compartimenten van de

zorg.¹⁷

Met de compartimenten van zorg worden de financieringsstructuren bedoeld. Oftewel: welke zorg komt uit welke pot? De AWBZ als eerste bevat alles wat met chronische zorg te maken heeft, direct gefinancierd door de overheid. Het tweede compartiment is het domein van de ziekenfondsen en particuliere verzekeraars. Dit omvat alles wat met de curatieve geneeskunde, de zogenaamde cure, van doen heeft. Het derde compartiment is de luxe van de gezondheidszorg, daar zit het deel dat je kunt bijverzekeren.

Schuiven in de compartimenten, meestal als bezuiniging bedoeld, heeft veel gevolgen. Wanneer bijvoorbeeld de fysiotherapie uit het tweede compartiment wordt gehaald, betekent dit ellende voor de patiënt, want bijverzekeren voor deze hulp is zwaar voor een weinig draagkrachtige. Een ander voorbeeld betreft de bejaarde met een chronische aandoening die in het ziekenhuis belandt en niet naar huis terug kan. Helaas komt dit dikwijls voor. Dan verschuift het compartiment. De aansluiting is moeizaam en hopelijk is er over enkele maanden een bed vrij elders. In de ziekenhuissfeer wordt dit ook wel de verkeerde-bed problematiek genoemd.

De snelle ontwikkelingen op het gebied van dagbehandeling en poliklinische behandelingen versterken dit effect. Er is een trend bij de overheid om dure ziekenhuisbedden te sluiten. Veel van wat eerder klinisch plaatsvond, kan inderdaad poliklinisch. Een ervaren chirurg doet een laparoscopische galblaasverwijdering in dagbehandeling. De keerzijde is wel dat de tijd voor beoordeling en observatie beperkter is. De werkdruk op de polikliniek is dikwijls erg hoog. Men zou mijns inziens niet te snel bedden moeten sluiten. Het is beter om ze voor andere doelen te gebruiken in samenwerking met verpleeg- en verzorgingstehuizen.

Onder deze complexe omstandigheden zijn twee lijnen zichtbaar in het overheidsbeleid. Enerzijds het beperken van kosten, door de hoogte ervan te koppelen aan het BNP. In Nederland zeventig miljard per jaar, zo'n negen procent van het BNP. Anderzijds het centraal stellen van de autonomie van de patiënt in wetgeving.

De wijze waarop deze lijnen gestalte krijgen, is liberaal, passend bij de maatschappelijke ontwikkelingen. Dat wil zeggen, decentraal en gebaseerd op individuele pakketten-zorg. Gelukkig heeft een nuchtere minister, mevrouw Borst, het gepresteerd om belangrijke ontwikkelingen in de zorg door te laten klinken in de politiek. Zo is haar inzet voor de palliatieve zorg van direct belang gebleken (dat is de intensieve zorg rondom het levenseinde, waarbij pijnbestrijding en stervensbegeleiding een belangrijke rol spelen).

Kritische noten

Het technische deel van de zorg zal hiermee duidelijk zijn. Ik vat het nog even samen. Een verstandige overheid is goud waard. De praktische voorwaarden moeten geregeld zijn. De apparatuur in een ziekenhuis, van scoop tot CT-scan, dient up to date te zijn. Vakkennis is noodzakelijk en dient regelmatig getoetst te worden.

Maar hoe wordt naar de zorg zelf gekeken door binnen- en buitenstaanders? Hoe zit het

met het menselijk aspect, de attitude? Het moderne ziekenhuis presenteert zich als een passage met winkeltjes, met de kapper om de hoek, het geheel omringd door poliklinieken en verpleegafdelingen. Maar zijn het wel gasthuizen als weleer, zij het in moderne vorm?

A. Levensbeschouwing: Weatherall en Dupuis

De laatste jaren zijn belangrijke publicaties verschenen waarin de ontwikkelingen in de geneeskunde kritisch gevolgd worden. In het prachtige boek *Science and the quiet art* beschrijft David Weatherall de invloed van de medische wetenschap op ons leven.¹⁸ De afstand tussen de basisvakken en hun toepassing is groot geworden. De biomedische wetenschappen verlangen van de beoefenaar afstandelijkheid en kritische beoordeling van resultaten. De patiënt daarentegen is steeds uniek. Zijn klachten zijn dikwijls complex en terug te voeren op meerdere aandoeningen. Het laatste geldt vooral voor oudere patiënten. Die zijn gebaat bij een empathische dokter, die niet twijfelt. Weatherall is voorzichtig. Research is nodig, maar misschien duurt het tientallen jaren eer een resultaat bij de patiënt zichtbaar wordt. Hij citeert Richard Doll:

‘Basic research is not the same as development. A crash programme for the latter may be successful; but for the former it is like trying to make nine woman pregnant at once in the hope of getting a baby in one month’s time.’

Vervolgens stelt hij voor om de wetenschappen een grotere plaats te geven in het overheidsbeleid ten aanzien van de gezondheidszorg. Wel moet de afstand tussen patiënt en research klein blijven. Dat kan door een keuze voor kleinschalige goed uitgevoerde bevolkingsstudies. Weatherall vat op deze manier zijn boek samen: meer *science* op bevolkingsniveau, en een onverminderde behoefte aan *art* (geneeskunst) bij het individu.

Ook in eigen land is veel nagedacht over de praktijk van de gezondheidszorg en de verhouding tussen patiënt en arts. De Leidse ethica mevrouw Dupuis is het meest uitgesproken in haar mening over het medisch handelen.¹⁹ In haar recente boek *Op het scherp van de snede* schetst ze op indringende wijze morele dilemma’s en problemen. Er gaat nogal wat fout volgens haar. Als valkuilen in het medisch handelen wijst ze op geldzucht, gebrek aan communicatieve vaardigheden, behandeldrift en ontkenning van de dood door de medici. Ze pleit ervoor om vooral goed te luisteren naar de patiënt. Wetenschappelijke kennis, argumentatiekunde en communicatieve vaardigheden zijn de pijlers waarop de toekomstige geneeskunde moet vertrouwen. Meer *science* en EBM dan *art* dus. Medische (be)handelingen die nog onvoldoende wetenschappelijk onderbouwd zijn, vergelijkt ze met stofnesten die opgeruimd moeten worden. Beide boeken gaan over de achtergronden en attitude bij het uitoefenen van de geneeskunde. Het zwaartepunt ligt bij de opstelling van de hulpverlener. Weatherall noemt de geneeskunde een art, een kunst. De oefening daarin moet gestimuleerd

worden in de medische opleidingen. Mevrouw Dupuis kiest daarentegen voor de kundige, rationele mens. Ze onderstreept het belang van communicatie en argumentatiekunde. Het gaat om het gebruik van de juiste argumenten bij moeilijke beslissingen. Bij het zoeken naar juiste argumenten spelen ethiek en levensbeschouwing een hoofdrol. Die zijn beslissend voor de attitude van een hulpverlener.

B. De autonome mens?

Uiteindelijk gaat het in de geneeskunde om de patiënt. Hij staat midden in de samenleving. Eerder in dit hoofdstuk is die samenleving als individualistisch beschreven. De overheid heeft in dat spoor gehandeld.²⁰ De recente wetgeving op het gebied van toestemming, informatie en klachtenrecht heeft de autonomie van de patiënt als uitgangspunt. De individuele patiënt die zelfstandig besluiten neemt en behandelingen toestaat. Een partner in het zorgproces. Toch lijkt dit beeld te idealistisch en enigszins achterhaald. De praktijk wijst het uit. Veel patiënten zijn helemaal niet in staat om autonoom besluiten te nemen, ze zijn nog minder in staat zelf een pakket zorg in te kopen. Ze voelen zich afhankelijk en vragen om hulp. Dit is het duidelijkst bij ouderen en ernstig zieken. Hun beleving van zorg gaat ook verder dan het aanhoren van een helder argument.

Ook op theoretische gronden is er kritiek op het autonome mensbeeld. Een recent congres van het Nederlands Artsen Verbond had als thema: 'Ethiek: leidraad of keurslijf'. Ten Have, hoogleraar ethiek in Nijmegen, stond in een voordracht uitvoerig stil bij verschillende mensbeelden.²¹ De mens is volgens hem meer dan een objectief persoon, meer dan een voorwerp van wetenschappelijke activiteiten aan diverse organen. De mens is vooral subjectief en een onderdeel van zijn leefomgeving. Als hij zorg nodig heeft, moet dat zorg zijn die bij hem past. Dat is niet hetzelfde als een patiënt passend maken voor bestaande zorgvoorzieningen. Het is het verschil tussen: Wat behoort ik volgens de regels te doen en wat is de moeite waard om te doen. Dat lijkt misschien theoretisch, maar in de praktijk hebben veel vragen hiermee te maken. Enkele voorbeelden: het besluit om wel of niet te reanimeren, of de beslissing om nog sondevoeding te starten bij een patiënt. En: hoe lang gaan we door met behandelen? De vraag komt altijd terug: waarom en hoe nemen we een beslissing? Dit maakt des te duidelijker dat ethiek en levensbeschouwing een belangrijke rol spelen in de houding van de hulpverlener. Hoe ziet hij de patiënt? Elke patiënt zou gezien moeten worden als uniek, veel meer dan alleen 'een autonoom burger omgeven door wetgeving'.

De medische praktijk van alledag is weerbarstig. Patiënten en hulpverleners zijn namelijk emotionele mensen met diverse eigenschappen en vaardigheden. Reflectie op het eigen handelen is noodzakelijk. Door Spreeuwenberg is voorgesteld een vast percentage uit het zorgbudget te reserveren voor reflectie en bezinning.²² Kennis van ethiek en levensbeschouwing is een essentieel deel van het (para-) medisch

curriculum. Net zoals de communicatieve vaardigheden en het leren omgaan met EBM. Geneeskunde is in de basis een science. Het wordt in de praktijk ook een art. Het steeds toetsen van de morele overwegingen helpt daarbij. In het ziekenhuis zijn het pastoraat en ethische commissies daarbij behulpzaam. De waarde van een goed functionerend pastoraat is groot. Zo hebben Rebel en collega's de plaats van de pastorale zorg als discipline in een academische instelling (AZG) overtuigend beschreven.²³

C. Beslissend is het mensbeeld

Wanneer de levensbeschouwing de houding aangeeft, volgen daaruit de keuzen die in de praktijk gemaakt worden. Mevrouw Dupuis kiest voor de rationele, kundige mens. Anderen, waartoe ik ook mezelf reken, nemen hun uitgangspunt in het protestants-christelijke mensbeeld. Dit omschrijf ik als een keuze voor de mens die van God en Christus afhankelijk is.

Hoe krijgt zo'n uitgangspunt een praktische vorm? Jochemsen en Glas hebben getracht de christelijke ethiek en de medische praktijk in een model samen te voegen.²⁴ Dat is niet zo eenvoudig, toepassing van ethiek is vaak indirect in plaats van direct. Een model heeft ook iets gekunstelds. Toch biedt hun werk belangrijke aanknopingspunten. De auteurs leggen sterk de nadruk op de morele verantwoordelijkheid van de hulpverlener. Hun werk heeft tevens de discussie over de toepasbaarheid van ethiek nieuw leven ingeblazen.

De katholieke arts-filosoof Eijk heeft dit thema uitgewerkt in de richting van een deugdenethiek.²⁵ Naast de ethiek van de nuttigheid (wat is het gevolg van een handeling) en de ethiek van de norm (het mag wel of niet) plaatst hij Bijbelse waarden. Een hulpverlener behoort voorzichtig, rechtvaardig en moedig te handelen. Het feit dat de meeste patiënten en hulpverleners geen boodschap hebben aan de christelijke religie, staat de toepassing van autonome deugden niet in de weg. Douma, onder verwijzing naar Cusveller, legt de nadruk meer op de eigen verantwoordelijkheid van de hulpverlener.²⁶ Die moet trouw zijn aan zijn christelijke uitgangspunten. Hij schrijft: 'Christelijke zorg is niet per definitie andere zorg ... maar zorg die christelijk verantwoord kan worden.' Praktische omschrijvingen van wat christelijke zorg is, sluiten aan bij deze benadering. Zelf zou ik het als volgt willen formuleren:

'Bij het mensbeeld van de patiënt ga je uit van zijn lichamelijke, psychische, sociale en levensbeschouwelijke aspecten. Je hebt respect voor de patiënt en je laat hem in zijn waarde. Hij is gelijkwaardig en je stelt je dienstbaar en barmhartig op.'

De achtergrond van deze omschrijving is de visie op de patiënt als geschapen mens. De bestemming die God aan hem als deel van de schepping gaf, geeft de zin van het leven aan. Dat gaat vele malen verder dan de kille en beperkte benadering van de patiënt als

mondig, autonoom mens. Want wat blijft in zo'n benadering over aan waarde als iemand dan niet mondig (meer) is? De ethicus Theo Boer heeft dit treffend verwoord:²⁷

'Een samenleving van mondige, geëmancipeerde, zelfbeschikkende en autonome mensen wordt steeds meer een boze droom. Waarden als liefde, vriendschap, medelijden, zorgzaamheid, respect voor het leven, barmhartigheid en trouw kunnen in zo'n situatie paria's worden, terwijl ze juist nodig zijn om aan de kwaliteit van het menselijk samenleven inhoud te geven.'

Noten

1. B.W. Tuchman. *A distant mirror: the calamitous 14th century*, Ballantine Books, New York 1978.
2. R. Seldenrijch. *Organen en weefsels op reis. Een medisch-ethische afweging van de transplantatie-geneeskunde*, Uitgeverij J.J. Groen en Zoon, Leiden 1993.
3. R.G. Twycross. *Symptom management in advanced cancer*, Radcliffe Medical Press, Oxford and New York 1995.
4. *De beste ziekenhuizen*, Elsevier, 5 september 1998.
5. *Beleidskader 1996-2000*. Ikazia ziekenhuis.
6. J.P. Vandenbroucke, 'De cochrane collaboration en "evidence based medicine"', *Nederlands Tijdschrift voor de Geneeskunde* 1995; nr. 139; pp.1476-1477.
7. H.J. Kingma, 'Kwaliteit op recept. De rol van wetenschap, onderwijs en professie', *Cardiologie* 1998; nr. 5; pp.430-436.
8. L.P. ten Kate, 'Genetische diagnostiek nu en morgen, wie profiteert er van?', *Tijdschrift Geneeskunde en Ethiek* 1996; nr. 3; pp.67-70.
9. A.J. Dunning, 'De goede dokter: tussen vaderfiguur en loodgieter', *Medisch Contact* 1997; nr. 52; pp.348-351.
10. J.W. Oosterhuis., 'Kloneren van mensen; mag het als het kan?', *Pro Vita Humana* 1998, nr. 4; pp.118-123.
11. H.F.J. Ten Kroode, 'Active listening to cancer patients' stories', *Netherlands Journal of Medicine* 1998; nr. 53; pp.47-52.
12. J. Hoogland, 'Over verzekeringsmaatschappijen en de saus van de zingeving', in: *De boodschap en de kloof*, A. Knevel (redactie). EO mediatheek, 1997.
13. 'Medisch handelen op een tweesprong', Advies van de gezondheidsraad, Den Haag 1991.
14. W. Dekker en A.J. Dunning, 'Gezondheidszorg zit in paarse houdgreep', *NRC Handelsblad*, 5 April 1997.
15. A. Dees, 'Gezond land naar de stembus', *Nederlands Dagblad*, 4 maart 1998.
16. Ben V.M. Crul, 'Architecten bouwen niet', *Medisch Contact* 1997; nr. 52; p.1269.
17. Robbert Huijsman, 'Ontneem de zorg haar zorgen', *Erasmus Magazine*; nr. 19; pp.24-26.
18. David Weatherall. *Science and the quiet art. Medical research & patient care*, Oxford University Press, Oxford 1995.
19. H.M. Dupuis, *Op het scherp van de snede. Goed en kwaad in de geneeskunde*, Uitgeverij Balans, Amsterdam 1997.
20. Eric Vrijssen, *De PvdA moet een gif ontwikkelen tegen de competitieve samenleving. Thijs Woltgens over paars-II*, Elsevier, 30 mei 1998.
21. H.A.M.J. ten Have, 'Ethiek: leidraad of keurslijf?', *Pro Vita Humana* 1998, nr. 1; pp.6-11.
22. C. Spreuwenberg, 'Morele beslissingen in de geneeskunde', in: *Sprekkamer geluiden*, Frans Meulenberg (redactie), Boom-Belvédère, Amsterdam 1997.
23. J.J. Rebel (redactie), *Wel bezorgd. Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kok, Kampen 1998.
24. H. Jochemsen en G.Glas, *Verantwoord medisch handelen*, Uitgeverij Buijten & Schipperheijn, Am-

sterdam 1997.

25. W.J. Eijk, 'De deugdenethiek als wegwijzer voor verantwoord medisch handelen', *Pro Vita Humana* 1998, nr. 3; pp.78-81.

26. J. Douma, *Medische ethiek*, Kok, Kampen 1997.

27. Th.A. Boer, 'Als autonomie het enige is, gaat het goed mis in de gezondheidszorg', *Nederlands Dagblad*, 27 September 1997.

9. Het uithoudingsvermogen van burgerzin

A. Klink

Inleiding

Het debat over de (publieke) moraal viert hoogtij; in wetenschappelijke kring, in de politiek, maar niet minder bij kroegbazen, disco-eigenaren en voetbalverenigingen. Lange tijd rustte er een taboe op het betrekken van de moraal, van burgerzin bij maatschappelijke vraagstukken. De voorbeelden van een 'geschokte rechtsorde' zijn voor betrokkenen wellicht te pijnlijk om deze telkens als illustraties verwoord te zien in essays en artikelen als deze. Iedereen is ervan op de hoogte. Groningen, Gorcum, Leeuwarden, Arnhem staan op een bepaalde manier in het collectieve geheugen gegrift. Momenten als die daar voorvielen, bepalen ons scherp bij de betekenis van een door het publiek gedragen onderling respect.

Religie en het uithoudingsvermogen van de burgerzin

Veel is er het afgelopen decennium in binnen- en buitenland verschenen over 'burgerschap'¹ en burgerzin, over 'gedeelde normen'² en over een 'emotionele democratie'³. Kernpunt daarbij is vaak hoe een postmoderne samenleving, waarin de grote, samenhangende verhalen van weleer zijn weggevallen, zich verhoudt tot de ethiek. Deze vraag is te zien als het scharnier waar omheen veel bekende publicaties draaien. Ik noem ter illustratie de omvangrijke studie van Charles Taylor *Sources of the self*⁴ en het bekende *After virtue* van Alisdair MacIntyre.⁵ Eigenlijk is deze selectie te eenzijdig. Juist deze twee auteurs zetten namelijk vraagtekens bij het uithoudingsvermogen van burgerzin in een postmodern tijdperk. Taylor geeft met enige regelmaat te kennen, zich af te vragen of de moderne moraal het wel redt zonder een actieve betrokkenheid op joods-christelijke traditie, die uiteindelijk haar erflater is.⁶ Voor MacIntyre geldt iets soortgelijks, al betreft hij daarbij ook de Aristotelische lijn in de geschiedenis van de (publieke) moraal.

Daartegenover staan veel anderen, die er een diametraal tegenovergestelde opvatting op na houden. Ik zal hen hieronder als ware ik hun woordvoerder ten tonele voeren. Zij identificeren de joods-christelijke traditie (in haar meer orthodoxe vorm) met een massief groot verhaal. Massief ook in die zin dat zij patriarchale bindingen en strakke fatsoensregels met zich meebracht. Massief, omdat zij met vaste en verstarrende antwoorden werkt(e), terwijl mensen juist 'gedoemd' zijn om met onzekerheden te leven. Het is dan ook winst dat postmoderne mensen dat onderkennen. Hun geweten is namelijk veel moeilijker af te stemmen op eenduidige gedragsregels, aldus Van Stokkom. Dat is winst omdat het de morele zuiverheid en spontaniteit ten goede komt als 'ideologische pantsers' worden afgelegd.⁷ Waar niemand de waarheid in pacht heeft, heeft iedereen het recht om begrepen te worden, stelde Kundera al.⁸ Het drukt treffend

uit, waaraan de postmoderne cultuur haar superioriteit wenst te ontlenuen. Grote verhalen met hun gedragsregels creëren te weinig ruimte voor 'het vreemde', voor de vreemdeling, voor mensen die 'er anders over denken' en die hun wellicht wat buitenissige inborst volgen. Kernachtig drukt Van Stokkom het uit: de ethiek van de authenticiteit en het mensinlevende vermogen winnen terrein.⁹ Verdraagzaamheid zou groeien, minder zielen zouden gebukt gaan onder een juk van gesloten ethische stelsels. Naar de mate dat de authenticiteit groeit, naar die mate zou het ressentiment afnemen. In een klimaat van verdraagzaamheid, waarin bindende en knellende 'hogere waarden' hebben afgedaan, is er meer ruimte voor zelfrespect, voor het individuele gevoelsleven en daarmee voor zelfvertrouwen. Dat vertrouwen nu is bij uitstek de basis voor onderlinge communicatie, onderling respect, inlevend vermogen in de medemens, kortom voor burgerschap. Het leven wordt in zijn volle omvang, in zijn oneindige variatie geaccepteerd en geleefd. Van het gevoelsleven, zo stelt Van Stokkom, gaat dan een civiliserende en ordenende werking uit. Het aantal kreupele zielen neemt af. Zo gezien heeft burgerzin veel te winnen bij het marginaliseren van godsdienst en de daarmee verbonden moraal. Naast Van Stokkom vertolken ook Hans Boutellier¹⁰ en H. Oosterling¹¹ op hun eigen manier soortgelijke (veronderstelde) verbanden. (Ik beëindig hiermee overigens mijn boven aangekondigde 'woordvoerderschap'.)

Ik deel de opvatting van Charles Taylor dat zich in deze schets cultuur bepalende breuklijnen manifesteren. De joods-christelijke traditie wordt de handschoen toegeworpen (overigens door een culturele uitloper van haar eigen basisnoties).¹² Anderzijds kan juist aan de postmoderne cultuur worden gevraagd of het 'mensenlevende vermogen' zonder metafysische bron bestand is tegen bedreigingen die zich op veel fronten voordoen (verharding van het maatschappelijk leven, commercialisering, no nonsense cultuur). Taylor stelt die vraag. Ook Van Stokkom realiseert zich dat de 'ethiek van de authenticiteit en van empathie' geen onbedreigd bestaan leidt. Integendeel, zijn recente boek kent als rode draad de strijd tussen 'zachte en harde krachten' in onze cultuur, waarbij het mensinlevend engagement voor het eerste en de zakelijke captains of industry voor het tweede model staan. Bovendien: is de negatieve schets van de joods-christelijke traditie juist? Fixeert deze zich niet op de vertekeningen die hier en daar van het christelijk geloof zijn gemaakt? Ik kom op beide onderwerpen later terug.

Instituten op de tocht: geen voer voor intellectuelen

Eerst wil ik erop wijzen dat het debat geen exclusief voer voor wat intellectuelen is. Het bovenstaande illustreert inderdaad een cultuur bepalend debat met een niet geringe maatschappelijke impact. Dat valt betrekkelijk eenvoudig te illustreren. Zo wordt de stramme verbodsmoraal door postmoderne auteurs met name geïdentificeerd met die instituten waarvan de ontstaansgeschiedenis tot de verzuiling teruggaat. Dat dit sentiment voor een niet gering deel tot de huidige culturele bagage hoort, moge blijken

uit het feit dat er nogal wat hedendaags wantrouwen is tegen juist die instituties 'die overtuigingen zouden willen aanpraten' (bijvoorbeeld kerk, politieke partij).¹³ Dit wantrouwen is niet zonder gevolgen gebleven.

Deze observatie spoort met die van Zijderveld en van Hirsch Ballin. De eerste stelt in zijn *De staccato-cultuur. Flexibele maatschappij en verzorgende staat*¹⁴ dat 'de zuilen als organisatiestructuren nog volop overeind staan, maar dat hun culturele inhoud - hun specifieke waarden, normen en betekenissen - hun ideologisch gehalte is verdampt.' Zij zijn vervluchtigd tot een cultureel fluïdum. Toch ziet hij de structuren nog vrij ferm overeind staan. Dat was circa tien jaar geleden. De haarscheuren zijn echter toegenomen, ook al omdat de instellingen ideëel soms weinig innerlijke weerstand hadden tegen ontwikkelingen in hun omgeving. (Zo hebben bezuinigingsoperaties, decentralisatie van planningsbevoegdheden en professionalisering sinds het begin van de jaren tachtig en tot op de dag van vandaag bijgedragen aan schaalvergroting en fusies in het onderwijs, in de gezondheids- en ouderenzorg, en in de wereld van 'welzijn en geluk'. Schaalvergroting leidt in de regel tot neutralisering van ideële profielen. Bij de media is het duale bestel principieel als uitgangspunt van regeringsbeleid aanvaard, met alle nivellerende dynamiek die daaraan eigen is.)

Maar er is niet alleen de kwestie van de structuren. Hirsch Ballin stelde: 'De levensbeschouwelijke organisaties zijn niet alleen institutioneel niet meer in staat tot de uitoefening van socialiserende functies, maar missen vaak ook de innerlijke overtuiging hiervoor. Ook al zou de jeugd zich openstellen voor bijvoorbeeld beïnvloeding door de kerk, men zou vaak niet weten wat te zeggen'.¹⁵

'Men zou vaak niet weten wat te zeggen.' Inderdaad, die verlegenheid is niet moeilijk van voorbeelden te voorzien. Zo wijzen wetenschappers van naam erop dat in de pedagogiek waarden en normen op de achtergrond zijn komen te staan.¹⁶ Reden waarom de empirische pedagogiek op haar geesteswetenschappelijke pendant neerkijkt. Haar normatieve oriëntatie geldt als speculatief. Met persoonlijke opinies moeten kinderen niet worden belast, maar over methodiek en didactiek valt nog wel te praten. Bij de boodschap die moet worden overgebracht, ligt dat kennelijk veel moeilijker. Hub Zwart¹⁷ wijst in kritische zin op iets soortgelijks in de sfeer van medische ethiek en de zorg. Ethici hanteren op dit terrein als onderlinge code 'de bereidheid het gesprek niet te blokkeren met verwijzingen naar oncontroleerbare intuïties en onbewijsbare levensbeschouwelijke overtuigingen'. Evenmin als over smaken valt immers over levensovertuigingen te twisten. Op politiek terrein zijn vergelijkbare ontwikkelingen waar te nemen, ook al dient daarbij het oplevende debat over normen en waarden te worden verdisconteerd. Achter een vaak geconstateerde vertechnering van de politiek schuilt een zekere schroom om normatief op maatschappelijke vraagstukken in te gaan.¹⁸ Zo zijn politici er snel bij om bijvoorbeeld de enige jaren geleden door Zembra aan de kaak gestelde abortuspraktijk van de politieke agenda te houden. Ik wijs ook op een groeiende behoefte om bij belangrijke thema's adviescommissies en organisatieadviesbureaus in te schakelen. Zo dreigt politiek vooral

management te worden. In de democratie dreigt een atmosfeer te sluipen waarbij esthetische maatstaven als debatteertechniek, tv-personality en de eeuwige glimlach bij Den Haag Vandaag bepalend worden voor het zelfvertrouwen van politieke partijen en - ten dele - het stemgedrag van burgers. Normatieve oriëntaties worden verdrongen door smaak, stijl of houdingen.

Filosofische notities

Om wat meer zicht op de dilemma's die met het bovenstaande samenhangen te krijgen, wil ik eerst enige filosofische achtergronden nalopen. Centraal daarbij staat de vraag hoe noties van vrijheid en affirmatie van het bestaan zich ontwikkelden in onze cultuur en hoe zij zich verhouden tot de religie, de moraal en de esthetisering waarover ik het had. Ik zal daarbij stilstaan bij het drietal Nietzsche, Heidegger en Rorty. Zij hebben naar mijn beleven - de eersten ongewild overigens - bijgedragen aan de omslag die ik zo even noemde: het meer en meer verdringen van normatieve oriëntaties door esthetische, door smaak en stijl. Ik zal proberen aan te geven dat dit in de negentiende eeuw al voorzien werd door Dostojewski en Kierkegaard, twee - wat ik voor het gemak maar noem - christendenkers. Na die exercitie wil ik wat nader ingaan op de maatschappelijke context van die omslag. Ik zal daarbij - zoals aangegeven - betogen dat de esthetisering gemene zaak dreigt te maken met de commercie. Deze gaan elkaar over en weer versterken. Zij kunnen elkaar zo gaan versterken, dat de 'civiliserende en ordenende werking van het gevoelsleven' te weinig veerkracht zal hebben om weerstand aan de verzakelijking te kunnen bieden. Zo ontstaan openingen voor een cultuur waarin de markt al snel te ver opruikt, relaties dreigen te verzakelijken en de grenzen van handel worden opgerekt (mannen die sperma en vrouwen die hun baarmoeder aanbieden, de markt van eigentijds begraven, etc.). De ruimte voor normativiteit en ideële pluriformiteit wordt dan al smaller. Met Taylor ben ik daarom van mening dat de joods-christelijke bronnen uiteindelijk meer te bieden hebben: althans voorzover zij op een authentieke manier worden geduid.

Met de moraal elkaar de ogen uitkrabben

Het is bekend dat Friedrich Nietzsche sterk polemiseerde tegen het christendom. Hij vond, om het maar kernachtig te zeggen, het christelijke geloof, als ook de moraal een uitvinding van laffe mensen. Laffe mensen die eigenlijk niet tegen het leven zijn opgewassen en zich nietig voelen. Nietig vooral tegenover de sterken, degenen die bruisen van levenslust, levensmoed en als het moet doodsvreemde. Maar ziedaar, de laffe mens bedacht een list: een wel zeer vernuftige tegenstrategie. Die van de moraal, die van goed en kwaad. Met die moraal zetten zij de wereld op zijn kop. Ineens waren zij superieur aan de echte helden. Levensmoed werd door hen ruwheid genoemd, superieure kracht werd machtsmisbruik.¹⁹ Laffheid en voorzichtigheid werden van de weeromstuit uitingen van noblesse en goede smaak. Het kan verkeren. Via de moraal

werden rollen omgekeerd. Maar... daarvoor moest wel een prijs worden betaald. Ten eerste door de zogenaamd morele mens zelf. Immers, ook die wat ik dus maar laffe mens noem draagt passies, hartstochten, haat en dergelijke met zich mee. Dezelfde als de sterke mens. Hij is alleen te bang om er uitdrukking aan te geven, maar zij zijn er wel. Zeker indachtig zijn eigen moraal, zijn afweerstrategie, kan hij er met goed fatsoen natuurlijk niets mee doen. Hij moet de passies verdringen. Dat hele proces creëert kreupele en verwrongen, kleinburgerlijke mensen. Tegen die naargeestige schepsels, die 'met hun moraal elkaar de ogen uitkrabben'²⁰ gaat Nietzsche te keer. Hij wil het volle leven onder ogen zien. De christenen durven dat niet aan.

Ja, en dat volle leven is volgen Nietzsche dan wel vitalistisch, maar niet mooi. Integendeel, het kent fraaie, aantrekkelijke kanten, maar ook lelijke en aanstootgevende, en dat dwars door elkaar heen. Daarom roept het ook lust en onlust tegelijk op. Het kent daarom ook een wirwar aan affecten en kent vooral geen zin, samenhang of doel. Geen zin en samenhang: Nietzsche wendt al zijn ironische en parodiërende vermogens aan om deze af te breken. Het denken richt zich tegen het denken zelf, om uiteindelijk bij niets uit te komen. In aansluiting op Oosterling wil ik erop wijzen dat Nietzsche zich bepaald van de afgrondelijkheid van zijn denken bewust was. De ervaring dat er geen samenhang, zin of doel is, is duizelingwekkend. Oosterling schrijft in dat verband: 'Aangezien de duizeling die deze ervaring met zich meebrengt ons handelen ter plekke zou verlammen, moeten we ons doelbewust binnen de horizon van een perspectief bewegen.'²¹ Er is met andere woorden toch een afdak nodig, maar dan wel op zo'n manier dat we ons van zijn schijn (en perspectiviteit) bewust zijn. Daarom stelt Oosterling dat dit denken 'zich slechts kan ontplooiën in het zelfondermijnende besef dat de fixaties, hoe onontkoombaar ook, niettemin in een voorlopigheid staan die nergens op uitloopt'.²² De perspectieven op het leven staan onder het beslag van een besef van betrekkelijkheid. Onze levensoriëntaties zijn verdichtingen, en we weten dat. We dienen het ook te weten. Nietzsche was bereid de 'infinite abyss' van de totale vergankelijkheid in te zien. Dat bracht een zekere grandeur met zich mee. 'For he can love; he can endure; he can perish without terror.'²³ Zijn wellicht belangrijkste drijfveer daarbij was gelegen in de wens het leven in zijn volle omvang te omarmen en te affirmeren. Morele oordelen en metafysische constructies houden ons daarvan af. Zij brengen scheidingen aan tussen goed en kwaad, mooi en lelijk, zinvol en zinloos, lijden en geluk en stellen delen van het leven dus in een zwart daglicht. Reden ook waarom hij deze en andere onderscheidingen als het ware al denkend opblaast, om zo ruimte te scheppen voor het volle leven. Reden waarom 'dappere en creatieve mensen lust en leed nooit opvatten als laatste waarde vragen - het zijn bijkomende toestanden: men moet beide willen als men iets bereiken wil. Er komt iets vermoeids en zieks bij de metafysici en religieuzen tot uitdrukking in het feit dat zij problemen van lust en leed op de voorgrond zien. Ook de moraal heeft alleen hierom zoveel belang voor hen, dat ze als een essentiële voorwaarde met betrekking tot het afschaffen van lijden worden gezien'.²⁴ Het moge duidelijk zijn dat deze heroïsche levensacceptatie, dit lijden aan de overvloedige volheid van het leven²⁵ en dit afwijzen van de immer uit levensmoeheid geboren moraal bepaald

niet gepaard ging met enige sympathie voor het utilitarisme en zijn nutsdenken (consumentisme). Wel legde hij een belangrijke basis voor wantrouwen ten overstaan van de moraal. Zeker voorzover die is verbonden met religie. Ook de notie van vrijheid als mogelijkheid het persoonlijke leven kunstzinnig te ontwerpen en ermee te experimenteren²⁶, kreeg door hem een impuls.

Sloopwerk

Lijnen van Nietzsches denken zijn bij Heidegger te herkennen. Natuurlijk zijn er veel verschillen. Ik kan uiteraard maar een enkel aspect van het denken van Heidegger aanstippen, met alle risico's van dien overigens. Desalniettemin: ook Heideggers denken staat in het teken van de contingentie, de toevalligheid. De mens is sterfelijk, tijdelijk, betrekkelijk en in de angst ervaart hij dat.²⁷ Ook hier weer geldt dat de meeste mensen die gedachte niet aankunnen. Zij zoeken de veilige beschutting van een levensbeschouwing of van de techniek en beschaving.²⁸ Degenen die niet in de massa opgaan daarentegen stellen zich wel open voor de tijdelijkheid van het Zijn, voor het besef van vergankelijkheid. Dat wordt overigens beloond met het besef dat allerlei verhoudingen waarin de mens leeft geen eeuwigheidswaarde hebben. Zij zijn alleen op toevalligheden terug te voeren. De mens is daarom ook vrij. Hij is een zelscheppend wezen. Ook al gaat dat pijnlijk gepaard met het loslaten van vermeende zekerheden en van vastgeroeste gewoonten, toch moet voor die vrijheid gekozen worden, om authentiek en vastbesloten te kunnen leven.

Filosofie is dan ook geen instantie waar je terecht kunt voor morele informatie. Zij is veeleer sloopwerk.²⁹ Sloopwerk om de mens weer open te breken voor het Zijn. Het Zijn dat voor Heidegger in de jaren twintig vooral bestond uit de notie van vrijheid. Van vrijheid en het daarmee verbonden besef dat onze keuzen en levensinvulling altijd betrekkelijk zullen blijven. Later voltrekt zich overigens een zekere wending bij Heidegger. Hij gaat meer benadrukken dat het Zijn op de mens toekomt en voor hem kan oplichten als hij er zich in ontvankelijkheid en gelatenheid voor openstelt.³⁰

Voorwaarde voor die ontvankelijkheid blijft dat van eigenmachtige pogingen het Zijn te beheersen (hetzij via de filosofie, hetzij via de techniek) wordt afgezien. Die ontvankelijkheid, maar ook de authenticiteit vragen uitdrukkelijk om een emancipatie van de mens uit het zogenaamde 'Man'. De vluchtroute naar de massaliteit, de 'civilisatorische voorzorgsmaatregelen', moet een persoon, gewekt door het angstwekkende inzicht in de contingentie, achter zich laten om authentiek te worden. Voor utilitarisme is geen plaats. Wel voor de notie van authenticiteit en het vrijmaken van het individu uit metafysische stelsels (en hun moderne vertakkingen in wetenschap en techniek).

Morele power-freaks

De derde denker bij wie ik wil stilstaan is Richard Rorty, momenteel hoogleraar in

Virginia. Ook zijn uitgangspunt is, dat er geen houvast in het leven is dat uitgaat boven de toevalligheid van onze taal en cultuur. Onze diepste overtuigingen, onze meest intieme verlangens zijn bepaald door de toevallige tijd en plaats waarin we leven. Voor de wetenschap en moraal is het niet anders. Filosofen die graag met vaste maatstaven werken, het wezen van dingen willen, of uitgaan van een vaste menselijke natuur, bewerkt Rorty met genoegen met de slopershamer van Nietzsche en Heidegger.³¹ Metafysici zijn in zijn termen verkapte power-freaks die de werkelijkheid in hun greep willen krijgen. Met een flinke dosis ironie en parodie kan dat aan het licht worden gebracht. De ironie overwint de dogmatiek. Niet dat Rorty de geschiedenis van de filosofie ongenueanceerd in de hoek wil zetten. Integendeel, zolang denkers er blijk van geven te beseffen dat hun standpunten slechts metaforen of poëtische constructies zijn, is er niets aan de hand. Zij moeten alleen geen geldigheid claimen voor alle tijden en plaatsen. De korst van conventies moet weer vloeibaar worden gemaakt, ter wille van menselijke vrijheid, speelsheid, poëzie en tolerantie.

Om die vrijheid is het Rorty in hoge mate te doen. De radicale betrekkelijkheid opent een vrije ruimte voor het menselijke bestaan. Met een aanstekelijk enthousiasme opent hij de vergezichten van het relativisme. Het leven wordt een avontuur met een open einde, super gevarieerd en spannend.³² Nietzsches wens om kunstenaar van het eigen leven te zijn, om opgeruimd te experimenteren met het leven³³, komt binnen ieders handbereik. Dat neemt niet weg, dat er in tweeërlei opzicht heel wat afstand is genomen van Nietzsche. In de eerste plaats heeft dit enthousiasme met de heroïsche levensacceptatie, inclusief het lijden, van Nietzsche niet veel meer te maken. Ook niet met de individualiserende angst van Heidegger. Eerder is het zo dat Rorty een consumentistische wending aan het denken van de betrekkelijkheid geeft. Hij doet dat zelfs expliciet als hij Heidegger wegzet als een soort ascetische priester. 'Ascetische priesters hebben geen geduld met mensen die denken dat geluk (mere happiness) en het verlichten van pijn kan compenseren voor Seinsvergeessenheit,' schrijft hij bij voorbeeld in zijn essay 'Heidegger, Kundera en Dickens'.³⁴ Bovendien; anders dan Heidegger veronderstelde, zijn de maatschappelijke voorwaarden voor authentiek leven eigenlijk nog nooit zo groot geweest als nu, vindt Rorty. We worden voortdurend herinnerd aan culturele innovaties; in de kunst is het het avantgardisme dat de trom slaat; wetenschappelijke en technologische revoluties tuimelen over elkaar en brengen de wereld binnen handbereik.³⁵

Ook in ander opzicht is er sprake van een afwijking van Nietzsche. Dat vergt enige toelichting. Zo wordt algemeen erkend dat er spanningen zitten in de betogen van Rorty. Een van de meest onderkende is dat ironie en vrijheid opgevat als zelschepping zich moeilijk verdragen met gemeenschapszin. De ander is voor de ironicus immers toch al snel een element in zijn of haar eigen unieke verhaal? Waarom zou die ander een evenredige ruimte moeten krijgen in het creëren van zichzelf?³⁶ Ironie is toch vooral de levensvisie van degene die zich losmaakt van zijn onmiddellijke omgeving en de eigenwaarde zoekt en vindt in distantie. (Reden waarom Hegel en in zekere zin ook Kierkegaard haar oneindig negatief noemden³⁷.) Toch is Rorty veel aan die solidariteit

gelegen. Zoveel dat hij toch grenzen stelt aan de persoonlijke ontplooiing. Zijn stelling is, dat op het private terrein de vrijheid hoogtij mag vieren, maar dat daaraan in de publieke ruimte grenzen moeten worden gesteld. Op privé-gebied geldt de ironie, op publiek terrein de solidariteit. Deze morele grenzen zijn niet verankerd in structuren van denken of van de taal, of in een godsdienst. Het gaat evenmin om morele catalogi, maar om een sentiment. Centraal staan geen theoretische verhandelingen, maar staat het opheffen van leed, zoals dat in romans van onder meer Dickens of Proust een concreet gezicht en een concrete impuls krijgt.³⁸ Vraag is natuurlijk of dat gevoel, dat sentiment, niet ook aan allerlei toevalligheden hangt. Rorty veronderstelt echter nu eens dat een en ander een kwestie is van gezond verstand. Een andere keer gaat hij er wat dieper op in. Dan ziet hij het als het resultaat van een gezamenlijk gedragen lot. Hij komt dan dichtbij Bentham, die veronderstelde dat een universum dat verstoken is van een God reservoirs van welwillendheid en goedheid opent. In termen van onderlinge hulp valt bij dat verlies alleen maar te winnen.³⁹ Evenals bij Nietzsche heeft de affirmatie van het leven het wegvallen van de religie (en een starre moraal) tot voorwaarde. Maar hier ligt het tweede verschil met Nietzsche: bij Rorty krijgt die affirmatie een morele lading in termen van een gevoelsethiek, van empathie en mensinlevend vermogen (vgl. Van Stokkom), terwijl een dergelijke empathie bij Nietzsche niet zelden een even hard oordeel ondergaat als de religie.

Christelijke tegenvoeters: heiliging en polarisatie

Ook de bekende literator F. M. Dostojewski heeft zich gebogen over de vraag of het wegvallen van de religie een voorwaarde is voor empathie. Ik citeer de passage uit het boek *De Jongeling* waarin een zekere Wersilow stelt dat hij zich 'de mensen nooit als ondankbaar en afgestompt zou kunnen voorstellen. De mensen die eenzaam als weeskinderen waren achtergebleven zouden direct beginnen met zich nauwer en liefdevoller bij elkaar aan te sluiten; ze zouden elkaar bij de hand vatten omdat ze begrepen dat ze nu alleen nog elkaar hadden! De grote idee van de onsterfelijkheid zou verdwijnen en men zou ze door iets anders moeten vervangen; en het hele geweldige overschot van de vroegere liefde tot Hem die de Onsterfelijke zelf was zou zich bij allen naar de natuur toekeren, de wereld, de mensen, het kleinste grassprietje. Ze zouden de aarde en het leven lief krijgen en te meer naarmate ze meer besef kregen van hun eigen vergankelijkheid en eindigheid'.

Bij de levensvatbaarheid van deze grondslag voor de moraal zet Dostojewski direct vraagtekens. Wersilow zelf al laat hij zeggen dat hij zijn droom op een of andere manier wel moest besluiten met een beeld van Christus. 'Ik kwam zonder Hem niet uit, ik moest me tot slot voorstellen hoe Hij te midden van de vereenzaamde mensen verschijnt.' De impliciete boodschap hiervan is dat de verbondenheid tussen mensen het uiteindelijk niet zonder de origineel joods-christelijke notie van de agapè kan stellen. Gods affirmerende liefde voor deze wereld (Joh. 3:16) is daarvan de bron. 'There is something beyond morality, as it were, viz, participation in God's affirming power.'⁴⁰ Het is de rode

draad in de belangrijkste romans van de Russische auteur. In al deze romans treden mensen op die in de wirwar van het leven, met zijn soms lachwekkende, dan weer weerzinwekkende of juist mooie kanten die agapè belichamen. Als voorbeeld kan de christin Sofja uit de roman *Schuld en boete* dienen. Zij is een jong, mager hoertje, die haar schamele centen zo wel móét verdienen om het volledig aan de grond zittend gezin met jonge broertjes en zusjes, een ziekelijke moeder en een drinkende vader te helpen. In een met banaliteiten omgeven setting, in een haveloos achterkamertje, ontmoet zij de ook al niet zo fraaie Raskolnikow. Niet zo fraai omdat hij met grootheidswaan een oude woekeraarster van het leven had beroofd, om zo aan geld te komen voor 'grootse', wereldlievende plannen. Raskolnikow, die erg op haar aantrekt, noemt Sofja een zondares, en dan nog één die zich 'voor niets te gronde richt'. De situatie van het straatarme gezin is namelijk volstrekt uitzichtloos. 'Zeg me toch eindelijk eens hoe zo'n vernedering en laagheid in jou kunnen samengaan met heel andere, heilige gevoelens? Het zou immers gerechtvaardigder zijn, duizendmaal gerechtvaardigder en verstandiger zijn om je maar meteen in het water te gooien en er in een keer een einde aan te maken,' vraagt hij haar. 'En wat gebeurt er dan met hen? vraagt Sonja zwakjes, terwijl zij hem gepijnigd aankeek.' (Ze had dit namelijk al vaak overwogen) (...) 'Wat was het dat haar overeind hield, vraagt Raskolnikow zich af? Toch niet het bederf? Heel deze verachtelijkheid beroerde haar blijkbaar alleen werktuigelijk: nog geen druppel werkelijk bederf was in haar hart doorgedrongen.'⁴¹ Ze kan drie kanten uit, dacht Raskolnikow. Ze kan zich in de gracht gooien. Ze kan in een gekkenhuis komen of zich echt in het bederf storten en haar hart verstenen. Geen van drieën gebeurt, ze houdt haar geloof, verzuurt en verhardt niet. Raskolnikow wordt uiteindelijk opgepakt en naar Siberië verbannen. Sofja laat hem niet aan zijn lot over. 'In het begin van de ballingschap dacht hij dat zij tegen hem over de godsdienst zou gaan zeuren, telkens over het Evangelie zou beginnen en hem boeken zou opdringen. Maar tot zijn opperste verbazing was zij daarover niet een keer begonnen.' Hij had haar op een gegeven moment zelf om een exemplaar gevraagd, en las het verhaal over de opstanding van Lazarus...'

Wat opvalt is dat Sofja haar geloof niet verliest, de wereld niet bekladt, cynisch of moedeloos wordt, maar de mens - gezien ook zijn achtergronden - achter het kwaad (Raskolnikow) juist voluit accepteert, om vandaaruit toch zicht te houden op het hogere plan, op het goede in de werkelijkheid, ook in morele zin. Kwaad blijft kwaad, maar wordt niet hardvochtig veroordeeld, vooral niet omdat uiteindelijk God ons niet zo oordeelt, maar ons in de Evangelieën vergevend tegemoet komt. Bevestiging is hier tegelijk, of beter: beoogt per se tegelijk verheffing. Sofja weet zich feitelijk in het kwaad getrokken, maar kan zich er anderzijds vanuit haar geloof ook weer aan onttrekken. Van een gepantserd moreel rigorisme, van gesloten ethische stelsels en van een kreupel makende starheid is dus bepaald geen sprake. Het christelijk geloof heeft in zuivere vorm daar níets, maar dan ook níets mee van doen. De morele levenshouding waartoe zij inspireert gaat juist gepaard met affirmatie en bevestiging van het leven, van onszelf en van de ander (ook van het lijden en van kwaad, zonder zich met dit laatste te

vereenzelvigen). Met Taylor moet hier wellicht van 'heiliging' van het leven worden gesproken. Zij keert terug bij prins Mysjkin in *De idioot* en bij Aljosja in *De gebroeders Karamazow*. Anders dan Nietzsche dacht, is hun betrokkenheid en moraal niet uit levensafwijzing, levensmoeheid of berusting geboren. Zij activeren juist. Beide, affirmatie en zedelijkheid veronderstellen elkaar dan ook bij Dostojewski. Zonder geloof is de affirmatie krampachtig heroïsch en uiteindelijk perspectiefloos (Nietzsche) of op zijn best onvolledig (Rorty) omdat zij nog wel reikt tot aan de bestrijding of het verzachten van het leed, maar met het onmiskenbare pijnlijke bestaan ervan moeilijk raad weet.

Ook is zij in dit laatste - Rorty's - geval om verschillende redenen kwetsbaar. Zo geeft de sociale en morele rationalist Iwan zijn levensticket graag terug als dit leven per se gepaard moet gaan met één hartverscheurende traan van een kind en zijn broer Dimitri 'plukt de dag' omdat het eindige leven toch niet veel te bieden heeft. Zo ontstaat al snel een polarisatie tussen de mens en de wereld⁴² en een verwijdering tussen mensen, uiteindelijk omdat een transcendente affirmatie van het leven ontbreekt. Een polarisatie die Dostojewski zich ook ziet voltrekken in het materialisme. Vrijheid wordt dan vereenzelvigd met financiële zekerheid. 'Ik heb geld en kan dus alles doen wat ik wil; ik heb geld en zal dus niet ten onder gaan en hoef aan niemand hulp te vragen.'⁴³

Ironie en wisselende stemmingen

Zoals gezegd ziet ook Van Stokkom in deze verzakelijking een bedreiging voor het mensinlevende vermogen in onze samenleving. Hij plaatst zich bewust in dit spanningsveld, maar gezien de inleiding op dit betoog, uiteraard wel vanuit de veronderstelling dat transcendente noties hier weinig te bieden hebben, of zelfs alleen maar kwaad doen. Wat wel tot resultaten leidt, is zijns inziens de ironie, de morele prikstoot. Met de ironie kunnen waanbeelden worden doorgeprikt, eigendunk en aanmatiging ingedamd.⁴⁴ Ironie is een remedie tegen allerlei vormen van arrogantie en almacht die zich in de postmoderne samenleving blijven opdringen: 'het geloof in de technologische wonderen, de groothedswaan van mediatycoons en captains of industry, maar ook de opgeblazen façades van romantische tirannen als Michael Jackson of Jeff Koon.'⁴⁵ Ironici spitsen de aandacht toe op dingen die werkelijk van belang zijn en het leven aangenaam maken: vriendschap, elkaar bijstaan, rust, creativiteit en humor. In deze beheerste ironie liggen kennelijk wapenen tegen de verzakelijking en het hedonisme.

De term 'beheerste ironie' is ontleend aan de dissertatie van de jonge en toen nog sterk Hegeliaans denkende S.A. Kierkegaard.⁴⁶ Het is een van de vormen van ironie die hij in het boek behandelt. Hij onderscheidt déze vorm van een ironische houding die alles wat gegeven is aan radicale twijfel blootstelt.⁴⁷ Doel bij de laatste variant is weinig anders dan de vrijheidservaring zélf. De oneindige mogelijkheden, het reservfonds aan levensvariaties wekt een aanstekelijk enthousiasme bij deze ironicus op. Zijn er geen

bindingen, dan opent zich een rijkdom aan mogelijke levensinvullingen. De ironische mens wil volgens Kierkegaard vooral poëtisch leven.⁴⁸ Dichterlijk leven, je leven als kunststuk, als zelfontwerp zien, geldt als devies. Deze vorm van ironie doet sterk denken aan Rorty en de zijnen: standpunten zijn taalspelen, visies zijn metaforen en het individuele levensontwerp is een 'act of poetry'. Dit kunstzinnige, esthetische leven, dat moeilijk externe bindingen verdraagt, vervalst naar Kierkegaards opvatting echter al snel tot - om het modern te zeggen - een narcistisch aandoende consumptiedrang.⁴⁹ Kierkegaard ziet als keerzijde van deze ironie geen solidariteit, maar een rusteloos zoeken naar prikkels, naar originaliteit, naar sensatie en curiositeiten. Veel postmodernen legitimeren dat meer of minder expliciet. Een esthetisering van het bestaan tekent zich dan af.

Van Stokkom echter koerst af op de beheerste ironie als belangrijke waarborg voor het investeren in de werkelijk waardevolle dingen van het leven: vriendschap en elkaar bijstaan bijvoorbeeld. Deze beheerste vorm van ironie spreekt ook mij veel meer aan dan de esthetiserende, die vrucht is van het negatief genieten van vrijheid. Negatief in die zin dat het subject vrij is van gebondenheid, dat 'zich welbewust in de vervoering houdt van de oneindige mogelijkheden'⁵⁰ en dat zich bindt zolang de voorraad strekt van het plezierige gevoel dat erbij hoort. Van Stokkoms 'waardevolle zaken' zien daarentegen op relaties die in zekere zin een verplichtend karakter hebben. Juist dat krijgt in de latere publicaties bij Kierkegaard een zwaar accent. Hij spreekt dan niet meer van beheerste ironie, maar van ethiek als waarborg voor wat echt waardevol is in het leven. Nu zal de reactie van postmodernen en op emotionele bindingen gerichte auteurs als Vattimo en Van Stokkom zijn, dat dit een stap in de verkeerde richting is. Knellende banden maken mensen emotioneel immers kreupel; zij belemmeren de communicatie, de authenticiteit, etcetera.⁵¹ Laat dat nu juist het thema zijn van Kierkegaards eerste grote werk dat uit twee delen bestaat: *Enten/eller (Of/of)*.⁵² In het eerste deel is een scala esthetici aan het woord dat de duur en het karakter van hun relaties laat afhangen van het gevoel dat deze voor anderen opbrengt. In het tweede deel wordt een persoon opgevoerd die de ethiek uitdraagt. Voor degenen die Kierkegaard als een conservatief denker neerzetten, kan het verrassend zijn dat hij in eerste aanleg niet schrijft over de morele betekenis van het huwelijk, maar over het esthetische recht van het huwelijk. Hoe houd je je relatie mooi en gevoelvol? Hoe zorg je ervoor dat de honderdste kus is als de eerste? Het antwoord is wellicht onverwacht. Kierkegaard stelt dat juist de ethiek, de moraal, de plicht daarvoor instaat. De ethiek is hoeder van de esthetiek. Enerzijds geldt dat zonder affectie een goede relatie onmogelijk is. Huwelijkstrouw is zonder gevoelswaarde een banaliteit. Een verstandshuwelijk is dan ook onethisch. Anderzijds geldt dat liefde het alleen volhoudt en zichzelf vernieuwt als de precaire eerste verliefdheid voeding krijgt vanuit een morele keuze, vanuit trouw. De beheerste ironie opent dan wellicht de weg voor wat waardevol is, omdat ze inderdaad alles wat toevallig en gekunsteld is met gepaste spot in de hoek zet, maar 'waardevolle zaken als elkaar bijstaan, samenlevingsvormen, etcetera.' moeten op meer gebaseerd zijn dan op wisselende stemmingen.⁵³ De ethiek is hoeder

van de duurzaamheid van die stemmingen, zegt Kierkegaard. De ironicus die deze keuze niet maakt, vervalt voor Kierkegaard bijna per definitie in narcisme, hetzij in de vorm van lichtzinnigheid, hetzij op een meer hypochondrische manier. Daarmee zijn twee zaken aangegeven. Ten eerste dat de 'emotionele democratie' van Van Stokkom een morele basis nodig heeft om duurzaam te zijn en zich te kunnen verweren tegen de dreigingen die hijzelf schetst. Emoties en gevoelens alleen zijn te onbestendig om relaties op te baseren. Ook op het publieke domein geldt dat. Ten tweede dat de postmoderne opvatting over de (met het christendom gelieerde) ethiek veel te rigoureuus is. Zij verbindt die met noties als geharnaste opvattingen, inauthenticiteit, etcetera. Zowel Kierkegaard als Dostojewski geven daarentegen aan dat het gevoel, de emotie essentieel is. Zo essentieel dat juist zij de ethiek nodig heeft om tot haar recht te kunnen blijven komen.⁵⁴ (Nu ik deze twee denkers toch zo gebroederlijk naast elkaar zet, voeg ik er meteen maar aan toe dat naast Dostojewski ook Kierkegaard in de religie, meer specifiek het christelijke geloof, uiteindelijk een voorwaarde voor de ethiek zag. Ik zal daarop nu niet verder ingaan.)

Hedonistische uitlopers?

Ik schetste een lijn die van Nietzsche via Heidegger naar Rorty liep. Gebleken is dat dit bepaald geen lineaire lijn is. Nietzsche ging het erom de werkelijkheid ook in haar afgrondelijkheid, haar grilligheid die aantrekt en afstoot, te aanvaarden. Zo te aanvaarden dat je elk moment, inclusief ogenblikken van leed en pijn, via een onophoudelijke cyclus, eeuwig opnieuw zou willen beleven. In zijn zoektocht naar waarheid en werkelijkheid, in zijn aanvaarding van de afgrondelijkheid lag een heroïek besloten. Bij Heidegger zijn die noties van heroïek niet minder. De eigen dood onder ogen zien en naar voren halen, de angst niet wegstoppen, maar beheerst haar alles verzengende werk laten doen, zodat je je bewust bent van toevalligheid en vrijheid en vervuld raakt van verwachtende gelatenheid: uit dat alles spreekt een pessimistische heroïek. Van die mentaliteit is bij bijvoorbeeld Rorty, die overigens op het punt van de contingentie en vrijheid aan beiden schatplichtig is, niet zoveel meer te vinden. Hij sluit zich in zekere zin meer aan bij de Angelsaksische utilitaire traditie.⁵⁵ Rorty cum suis geven, ik zou willen zeggen, een consumentistische wending aan dit denken van de betrekkelijkheid. Rorty doet dat in zijn *Essays on Heidegger and others* onder meer als hij Heidegger wegzet als een soort ascetische priester die geen geduld met mensen heeft die denken dat geluk (mere happiness) en het verlichten van pijn kan compenseren voor Seinsvergeessenheit. Een vraag die zich dan aandient, is of de heroïek en ironie van weleer hier, via een omweg van consumentisme en commercialisering (zie hieronder), wellicht gaan uitlopen op precies de verzakelijking die naar de opvatting van zich bij de romantiek aansluitende denkers (als Van Stokkom) zo fnuikend is voor de emotionele democratie en de cultuur van authenticiteit. Het is de keerzijde van de - wat mij betreft evenals hierboven retorische - vraag of de ethiek en het christelijk geloof uiteindelijk niet meer waarborgen bieden tegen een verzakelijking

van het bestaan en ten faveure van de 'emotionele democratie' dan deze 'romantici' veronderstellen. Ik ben dus sterk geneigd deze vragen met ja te beantwoorden, en wil dat met een enkele schets illustreren.

Maatschappelijke implicaties: een tuchthuis?

Ik stelde al dat Rorty's opvatting dat juist onze samenleving een tombola aan leefstijlen in de aanbieding heeft, juist is. De markt - zo voeg ik er nu aan toe - floreert als nooit tevoren.⁵⁶ In dat verband kan ik het niet laten de term Wahlverwandschaft van Max Weber te laten vallen. Wahlverwandschaft duidt op een selectieve affiniteit, in dit verband een verwantschap tussen een bepaalde culturele stroming en economische processen.⁵⁷ Welnu, één ding moge duidelijk zijn: tussen de esthetisering enerzijds en de wereldomspannende liberale markteconomie is er sprake van zo'n selectieve affiniteit. Dorien Pessers zit er niet zover naast met haar stelling dat in deze 'dolgedraaide wereld', met zijn oneindige variëteit aan leefstijlen, de commercie volop kansen krijgt.⁵⁸ Haar voorbeelden zijn misschien (nog) wat ver gezocht, maar wel sprekend: een tweeling, de één wit, de ander zwart op de voorpagina van het Parool, kinderen die ter adoptie te koop worden aangeboden op Internet, vrouwen die hun baarmoeder voor geld ter beschikking stellen, rechtshulpverleners die gekrenkte mensen voor hun karretje spannen en telkens hogere schadevergoedingen eisen, folders en reclamespotjes over eigentijdse vormen van begraven en cremieren. Afgezien van de wat polemische stijl die nu eenmaal bij (gebundelde) columns past, maakt het in elk geval één ding wel duidelijk: namelijk dat de esthetisering of liberalisering op de voet is gevolgd door de commercialisering. Een commercie die in elke nieuwe variatie of levensstijl nieuwe markten ziet. De fragmentatie, flexibiliteit en veranderlijkheid zijn immers bij uitstek de eigenschappen die zich lenen voor strategisch marketinggedrag van ondernemingen. Zo schroeven de esthetisering en het marktdenken elkaar op. Daarmee tekenen zich contouren af van een postmoderne samenleving. De bestuurskundige Frissen spreekt in zijn *De virtuele staat*⁵⁹ over maatschappelijke fragmentatie, decentrerend van macht en horizontalisering van maatschappelijke verhoudingen. Verbindingen komen al dan niet virtueel, even vluchtig tot stand als dat ze verbroken worden. Het naast en door elkaar bestaan van culturele tradities, stijlen en vormen maakt oneindige reeksen combinaties mogelijk. Het resultaat zal - in zijn termen - een anarchistisch netwerk van caleidoscopische verbindingen zijn.

Ja, en dan de politiek. Ja, de politiek moet zich volgens Frissen aanpassen aan de horizontaal en anarchistisch gestructureerde samenleving. In een pluralistische netwerkstructuur verliest de politieke macht haar centrale plek en normatieve functie. Op deze stelling valt naar mijn beleven het nodige af te dingen. Maar feit is wel dat de politiek er nog weinig tegenover weet te stellen. Wellicht omdat ook haar normatieve oriëntatie afkalft. Van Asperen wees erop dat vooral verdelingsvraagstukken de politieke agenda's vullen. Het wegvallen van 'Grote verhalen' en het binnenhalen van een smalle moraal hebben tot een verschraling geleid. Waardeoriëntaties zijn nogal eens buiten het

publieke discours komen te vallen. Zij schrijft: 'Een heel duidelijk voorbeeld is de milieuproblematiek. De opvatting dat de niet-menselijke natuur een andere waarde zou kunnen hebben dan die van hulpbron is in onze samenleving niet wijd verspreid.' In de gezondheidszorg is het al niet anders. 'Het gemeenschappelijk vocabulaire waarin wij kunnen spreken over de eindigheid van het bestaan en wat dat betekent voor het leven ontbreekt en daarom praten we over verdelingsvraagstukken.'⁶⁰

Daardoor valt er veel buiten de horizon van de politiek wat er wel thuishoort. In het licht van de bovengenoemde commercialisering is dat bijvoorbeeld een visie op de normatieve verscheidenheid in de samenleving. Die verscheidenheid komt stellig meer en meer onder druk te staan. Ik heb al gewezen op de media. De commercialisering heeft Hilversum tot zorgenkind van de overheid gemaakt. Maar zoals bij veel zorgenkinderen, wordt de bezorgdheid overbezorgdheid, met het risico dat zelfstandige verenigingen tegen de borst worden platgedrukt. Pluriformiteit zal daarna vooral een kwestie zijn van leefstijlen, zoals MTV een net iets andere aanpak heeft dan The Music Factory. Dan het gezin: de economische disciplinerende die zich allengs aftekent, is niet gering. Een tuchthuismodel dient zich aan volgens Dorien Pessers.⁶¹ Keerzijde daarvan is bijvoorbeeld dat de verzorging van zieken en bejaarden aan huis een gat in de markt aan het worden is. Ook daar staat de commercialisering inmiddels voor de deur. Bovendien is het gebrek aan investeringen en is de schaalvergroting in het onderwijs en in de zorg niet zelden voortgekomen uit de wens om te bezuinigen en publieke middelen uit te sparen: middelen die toch vooral in generieke lastenverlichtingen zijn omgezet om vervolgens consumptief te worden besteed. Dat schaalvergroting vervolgens mogelijkheden voor maatschappelijk initiatief beknot, mag duidelijk zijn.⁶²

Slot

Ik ben er kortom niet gerust op dat het postmoderne culturele klimaat, met zijn nadruk op authenticiteit en variëteit de nodige innerlijke weerbaarheid aan de dag zal kunnen leggen tegen de verzakelijking van het (persoonlijke en maatschappelijke) leven. Anders dan de befaamde socioloog Daniel Bell⁶³ zie ik tussen de wereld van de doelmatigheid en die van de expressiviteit niet meer zozeer tegenstellingen, alswel een vervaarlijk verbond ontstaan, waarin de esthetisering hand in hand gaat met de commercie. Als geen krachtige tegenstroom loskomt, heeft dat verstrekkende gevolgen voor de authenticiteit van personen en voor de emotionele democratie.

Dr. A. Klink (plv directeur Directie Rechtspleging, Ministerie van Justitie). Uiteraard op persoonlijke titel geschreven

Noten

1. Bijvoorbeeld: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Eigentijds burgerschap*, Den Haag 1992.
2. B. van Klink (red), *Gedeelde normen. Gemeenschapsdenken en het recht*, Zwolle 1993.
3. B. van Stokkom, *Emotionele democratie. Over morele vooruitgang*, Amsterdam 1997.
4. Ch. Taylor, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge 1989.

5. A. MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, Notre Dame 1984.
6. Taylor 1989, a.w., pp.270 en 521.
7. Zie bijv. in zeer stellige zin G. Vattimo, *The end of modernity*, Oxford 1991, p.21.
8. Van Stokkom 1997, p.105.
9. *Ibidem*, p.20.
10. H. Boutellier in zijn fraaie studie *Solidariteit en slachtofferschap*, Nijmegen 1993.
11. H. Oosterling, *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*, Kampen 1996.
12. Overigens is de uitdaging niet volledig nieuw. Vertolkers van de zogenaamde radicale Verlichting (radicale utilitaristen), zoals Bentham en Holbach gaven er al eerder uiting aan. Religie staat in de weg aan vrijheid, aan genot en voedt vooroordelen. Zie Ch. Taylor 1989, pp. 323vv.
13. Van Stokkom 1997, p.43.
14. A. C. Zijdeveld, *De staccatocultuur. Flexibele maatschappij en verzorgende staat*, Utrecht 1991.
15. E.M.H. Hirsch Ballin, *In Ernst. Oriëntaties voor beleid*, Den Haag 1994, p.58.
16. Bijvoorbeeld J.A. van der Ven, 'Naar een nieuwe moraalpedagogiek', Thijmgenootschap, *Waarden en normen in het onderwijs/vrijheid van onderwijs* 1980, p.26vv.
17. H. Zwart, *Ethische consensus in een pluralistische samenleving. De gezondheidsethiek als casus*, Amsterdam 1993.
18. Vgl. G.M. van Asperen, *Het bedachte leven. Beschouwingen over maatschappij, zingeving en ethiek*, Amsterdam 1993 en Hirsch Ballin 1994, p.52vv.
19. F. Nietzsche in onder meer *Genealogie der moraal*, Amsterdam 1980.
20. F. Nietzsche, *Aldus sprak Zarathustra*, Amsterdam 1985, p.84.
21. Oosterling 1996, p.253.
22. Idem, p.262. Deze idee neemt al een belangrijke plek in in Nietzsches eerste aandacht trekkende publicatie *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, München (zonder jaartal).
23. Taylor 1989, p.404.
24. F. Nietzsche, *Herwaardering van alle waarden*, Meppel 1992, p.97.
25. F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Amsterdam 1994, p.242.
26. Vgl. L.J. Dohmen, *Nietzsche en de menselijke natuur*, Kampen 1994, o.m. p.421.
27. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, pp.180vv.
28. Heidegger 1979, pp.167 vv. Zie ook G. Vattimo 1991, pp.20vv.
29. Safranski merkt in zijn *Heidegger en zijn tijd* (Amsterdam 1994, p.210) op, dat de studenten die destijds in Marburg in een parodie op Heidegger zeiden: 'Ik ben vastbesloten, maar ik weet niet waartoe' hem heel goed hadden begrepen.
30. *Ibidem*, p.451.
31. Vgl. o.m. R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge 1991.
32. *Ibidem*, p.72.
33. L.J. Dohmen 1994, p.421.
34. Rorty 1991, p.72.
35. *Ibidem*, p.47.
36. H.G. Geertsema, 'Contingentie als uitgangspunt. Het denken van Richard Rorty', *Philosophia Reformata*, 56e jaargang 1991, no.1, pp.35 vv.
37. R. Merks, *De begrippen ironie en humor in het denken van Kierkegaard*, Oosterbeek (zonder jaartal) p.23 en M. van den Nieuwenhuizen, *Dialektiek van de vrijheid*, Assen 1968, p.73.
38. Rorty 1991, p.79.
39. Zie Taylor 1989, p.405.
40. Taylor 1989, p.270.
41. F.M. Dostojewski, *Verzamelde Werken deel 5*, p.333vv.
42. Taylor 1989, p.451.
43. F.M. Dostojewski, *Verzamelde Werken deel 10*, p.445.
44. Van Stokkom 1997, p.117.
45. *Ibidem*, p.112.

46. S.A. Kierkegaard, *Ueber den Begriff der Ironie*, Düsseldorf 1976.
47. *Ibidem*, p.252.
48. *Ibidem*, p.279.
49. *Ibidem*, p.296.
50. Van den Nieuwenhuizen 1968, p.73.
51. Vgl. ook Vattimo 1991, p.21.
52. S.A. Kierkegaard, *Entweder Oder*, Jena 1923.
53. Niet voor niets stelt Kierkegaard dat de ironie een abnormale ontwikkeling is, net als de lever bij Straatsburger ganzen: het einde is dat het individu eraan ten gronde gaat (S.A. Kierkegaard, *De naakte waarheid, aforismen en andere korte notities*, Baarn 1974, p.41). Anderzijds blijft gelden dat 'Ebenso wie die Philosophie mit dem Zweifel, ebenso *beginnt* ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann mit der Ironie'. (Cursivering A.K.).
54. 'Ik ben zo vrij te poneren dat de liefde tot de mensheid in het algemeen in werkelijkheid als idee een der voor de menselijke geest ondoorgrondelijke ideeën is. Juist als idee. Alleen het gevoel kan die idee rechtvaardigen.' F.M. Dostojewski, *Verzamelde Werken deel 10*, p.391.
55. Taylor 1989, p.327 vv.
56. Rorty 1991, p.47.
57. Zie bij voorbeeld M. Weber, *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen*, Politik, Stuttgart 1973.
58. D. Pessers, *Hedendaags narcisme*, Amsterdam 1997.
59. P. Frissen, *De virtuele staat. Politiek, bestuur, technologie: een postmodern verhaal*, Schoonhoven 1996.
60. G.M. Van Asperen 1993, p.91.
61. Dorien Pessers: 'De ironie wil dat de Emancipatieraad aan die disciplinerende meewerkt. Zij stelt als uitgangspunt voor het sociaal-economisch beleid een "geëmancipeerde modelweek" voor waarin het onafhankelijke individu beschikt over 35 uur voor loonarbeid, 35 uur voor zorgarbeid en 35 uur voor zorgarbeid of bestuurlijke participatie. Dat leidt dan voor werkende ouders met twee kinderen tot de volgende dagindeling. Van zeven tot acht zorgtaken en huishouden, tot kwart over acht reistijd (van files is kennelijk niets vernomen). Tot kwart over 12 werken. Pauzeren doen we tot één uur in de middag. Om vijf uur zijn we weer thuis. Tot acht uur zijn er weer zorgtaken en na tien uur is er vrije tijd. Pessers voegt eraan toe dat God moge verhoeden dat dit tuchthuismodel ooit grondslag voor beleid wordt.' D. Pessers 1997, p.88.
62. Ik stel hier overigens met nadruk niets tegen economische groei, welvaart of een economisch herstelbeleid te hebben, integendeel. Wel is het zaak dat de economische sector niet allesoverheersend wordt en allerlei levensdomeinen onder het regime van de winst- en verliesrekeningen brengt.
63. D. Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, 1979.

10. Universitaire waarden en deugden

A.C. Zijderveld

De oude wijsheid dat jonge mensen in het onderwijs - van basisschool tot en met universiteit - voor het leven worden opgeleid, is vandaag de dag weer zeer actueel. Zij is actueel omdat ons onderwijs in al zijn geledingen er behoorlijk ver vanaf staat, terwijl de post-industriële, gemonialiseerde en door informatietechnologie voortgedreven wereld er juist weer steeds meer naar vraagt. We zijn geneigd hier meteen 'beroepsleven' van te maken, maar dat is niet wat de oude wijsheid bedoelde. Bovendien is een uitsluitend op het beroepsleven afgestemd onderwijssysteem doorgaans te verregaand gespecialiseerd en bijgevolg te inflexibel om tegemoet te komen aan de eisen en verlangens van de post-industriële en volgens velen ook post-materialistische maatschappij. Niet een romantisch verlangen naar een vervlogen 'Bildungsideal', maar empirische veranderingen in onze samenleving maken dat het rationalisme en het pragmatisme waarop onze pedagogiek en onderwijskunde nog veelal zijn gefundeerd, achterhaald zijn. Onderwijs moet weer meer worden dan scholing en training. Educatie die zowel scholing als vorming omvat, is een beter begrip. In deze bijdrage wil ik de vraag

behandelen hoe het gesteld is met de educatie in de huidige universiteit. Door middel van vele jaren onderwijs moeten jonge mensen zowel geestelijk als emotioneel gevormd worden om als volwassen en verantwoordelijke wezens te kunnen leven, om als het ware een volwaardige plaats in de wereld in te kunnen nemen en adequaat te kunnen reageren op de vele veranderingen die in en om hen heen plaatsgrijpen. Cognitieve scholing en training in vaardigheden zijn zonder meer essentiële componenten van de educatie, maar er is, als het goed is, meer dan scholing als kennisverwerving en training als aanleren van vaardigheden. Noem het met een wat zwaarwichtig woord persoonlijkheidsvorming.

De wonderen van de educatie

In zijn kort na zijn dood verschenen mémoires *The Education of Henry Adams* geeft de in 1838 in Boston geboren en in 1918 in Washington gestorven Henry Adams een fraaie en af en toe ook humoristische beschrijving van zijn educatie tot volwassen persoonlijkheid. Als telg uit een beroemd en invloedrijk Amerikaans geslacht van juristen en diplomaten volgde hij het onderwijs aan de topscholen van de Oostkust en ook reisde en studeerde hij, zoals jongemannen uit de hogere kringen van Amerika dat toen deden, in Europa. Zonder bitterheid maakt hij duidelijk dat het geïstitutionaliseerde onderwijs hem maar matig had gevormd. De veel geroemde Duitse 'Bildung' was in de tijd dat hij in Berlijn studeerde nog geheel afwezig. Hij laat er geen twijfel over bestaan dat hij de studenten oninteressant en de professoren onuitstaanbaar vond: 'The German students were strange animals, but their professors were beyond pay.'¹ Hij geeft het al snel op colleges te volgen. Het belangrijkste onderwijsdoel van de professoren was het uit het hoofd doen leren van de stof die zij op pompeuze wijze voordroegen. De enige waardevolle educatie die de jonge Adams krijgt, vindt buiten de universiteit plaats. Het was in de concertzaal, waar hij een uitvoering van een symfonie van Beethoven hoorde. Een wereld gaat voor hem open: 'He could not have been more astonished had he suddenly read a new language. Among the marvels of education, this was the most marvellous. ... (A) new sense burst out like a flower in his life.'²

'The marvels of education', de wonderen van de educatie - dat is een belangrijke gedachte. Educatie zou, dat maakt Adams wel duidelijk in zijn mémoires, in onderwijsinstellingen, zeker in die van het hoger onderwijs, een grote rol moeten spelen, maar zij vindt niet uitsluitend daar plaats. Adams vindt haar vooral buiten de universiteiten in de muziek, de literatuur, de diplomatie, de politiek. Ook betreurt hij het dat er niet alleen in Europa, maar ook in Amerika een kloof was gegroeid tussen de scholing in de universiteiten en de educatie daarbuiten. Deze buiten-universitaire educatie brengt mensen bij wat we tegenwoordig aanduiden met ervaringskennis.

Wilhelm von Humboldt heeft met zijn ideeën over *Bildung* geprobeerd deze kloof te dichten en ook na hem zijn er steeds weer pogingen gedaan de universiteit op deze of vergelijkbare ideeën te funderen. Het was en is een romantisch ideaal, geformuleerd tegen de druk van de Verlichting in, die het hoger onderwijs ten dienste wilde stellen van

het beroepsleven. Rationalisme en pragmatisme gingen daarbij hand in hand. Wetenschap en wetenschappelijk onderwijs moesten ten dienste staan van de rationalisering van de samenleving, de politiek en vooral de economie. Ze moesten jonge mensen vooral nuttige en bruikbare kennis bijbrengen. Humboldt ging daar bewust tegenin. In zijn visie moet een universiteit ook als zij, zoals in de medische, theologische en juridische faculteiten, tot beroepen opleiden, mensen vormen tot volwassen en verantwoordelijke persoonlijkheden. Jonge mensen moesten in deze visie vooral blootgesteld worden aan de wonderen van de werkelijkheid - de natuur, de cultuur, de politiek, de markt, de maatschappij. Hun nieuwsgierigheid zou moeten worden gewekt. Zij zouden er zin in moeten krijgen om raadsels en problemen door middel van onderzoek en theorievorming op kaart te brengen, te analyseren, te bediscussiëren. Misschien zou dat zelfs kunnen bijdragen tot het oplossen van de problemen.³

Toegepaste Verlichting

Dit voor de Verlichting zo typerende ideaal stond ook aan de wieg van de Amerikaanse universiteiten, die zeker op het gebied van de sociale wetenschappen van meet af aan grote nadruk legden op 'problem solving'. Ralf Dahrendorf heeft in een beschrijving en analyse van de Amerikaanse sociologie dit klimaat treffend aangeduid als 'die angewandte Aufklärung'.⁴ Deze Amerikaanse toegepaste Verlichting, gekenmerkt door rationalisme, pragmatisme en een hardnekkig positivisme (de vermeend 'harde' natuurwetenschappen als restrictief model voor de sociale en zelfs voor de cultuurwetenschappen), werd na de Tweede Wereldoorlog in Europa waar de samenleving opnieuw moest worden opgebouwd, tot norm verheven: 'moderne' sociologie en psychologie bijvoorbeeld werd Amerikaanse sociologie en psychologie. Wat dus oorspronkelijk uit het Europa van de achttiende eeuw kwam, keerde na de Tweede Wereldoorlog via Amerika en uiteraard met Amerikaanse vorm en inhoud weer naar Europa terug. Maar zoals gezegd, in de post-industriële, mondialiserende en informatiserende samenleving stuit dit alles op harde grenzen.

In deze nieuwe wereld gedomineerd door Internet, door een flexibele arbeidsmarkt, door sociaal-culturele en economische mondialisering, door een toenemende Europeanisering zijn academisch gevormde mensen paradoxalerwijze beter 'inzetbaar', meer 'bruikbaar' en dus 'nuttiger', dan de schools en eenzijdig rationalistisch afgerichte objecten van een pragmatisch georiënteerd onderwijs. Wat sedert de Tweede Wereldoorlog modern was, blijkt nu bij het aanbreken van een nieuwe eeuw en een nieuw millennium behoorlijk achterhaald te zijn. Natuurlijk is het goed, want zeer vormend, om jonge mensen in een bepaalde wetenschappelijke discipline op te leiden, hen te leren zorgvuldig te redeneren, nauwgezet onderzoek te verrichten, fantasievol en toch streng te theoretiseren. Maar hun academische educatie moet veel meer zijn dan disciplinaire scholing en training. Kennismaking met andere disciplines, verdieping van de eigen kennis door middel van de filosofie, actieve en passieve participatie in de

kunsten, deelname aan het studentenleven in verenigingen zijn essentiële componenten van een universitaire vorming. En die is ook, zoals Adams al besepte, een 'life long learning', een 'éducation permanente'. Ook daar moeten studenten op worden voorbereid. Hun universitaire eindexamen is, als het goed is, niet de afsluiting van hun educatie. Zij is er een belangrijke mijlpaal in.

Universitaire democratisering

We moeten Adams' ideeën over 'education' en Humboldts 'Bildungsideal' natuurlijk niet kritiekloos overnemen. Zo is het belangrijk ons te realiseren dat beiden nogal elitair dachten. De universiteiten van die dagen - en dat gold ook voor Amerika - waren vooral bestemd voor jongemannen uit de hogere kringen. Zeker in Europa waren tot in deze eeuw de instellingen voor hoger onderwijs bastions die tamelijk gesloten bleven voor vrouwen en ook voor mannen uit de arbeidersklasse en de lagere middenklasse. In Nederland is de 'democratisering' van het hoger onderwijs eigenlijk pas in de jaren zestig van deze eeuw op gang gekomen. Al ging het met de nodige, vaak pijnlijke stuiprekkings gepaard, toch moest er een einde komen aan de autoritaire 'professorenuniversiteit' van vroeger, die in hoofdzaak door jongemannen uit de hogere kringen van de samenleving werd bezocht. Zeker toen in de jaren zestig de befaamde 'baby boom'-generatie volwassen werd, stroomden de universiteiten vol en bleken de traditionele bestuursstructuren volstrekt niet in staat te zijn deze aantallen op te vangen. Bijgevolg werd in deze democratisering de organisatiestructuur van de universiteit sterk en eenzijdig benadrukt. Sedert minister Cals en zijn zogeheten Mammoetwet voor het voortgezette onderwijs wordt de onderwijswereld, niet in het minst die van het hoger onderwijs, geconfronteerd met een niet aflatende stroom van wetten die steeds weer nieuwe bestuurs- en organisatiestructuren behelzen. De ene majeure verandering van de ene minister van onderwijs is nog niet in werking getreden, of de volgende van de volgende minister wordt alweer aangekondigd. Docenten en onderzoekers moeten dientengevolge vele uren besteden aan het lezen van nota's en andere ambtelijke stukken en het bijwonen van vergaderingen. Het wordt allemaal 'rationalisering' genoemd, maar heeft inmiddels een nogal chaotisch karakter gekregen. Velen hebben zich in een 'innere Emigration' teruggetrokken. Hun harten zijn niet meer bij het reilen en zeilen van de universiteit betrokken.

Een ander negatief gevolg van de democratisering is gelegen in het feit dat de curricula aan deze wassende stroom studenten moesten worden aangepast. Puur financieel gezien kon de overheid het universitaire systeem niet meer dragen en moesten op een paar uitzonderingen na de zesjarige studies tot vierjarige trajecten worden teruggebracht. De stof moest worden ingeperkt en om beter door de studenten verwerkt te kunnen worden, gemoduleerd. Bovendien werden universiteiten opgeroepen 'ondernemend' te worden en via contract-onderzoek en contract-onderwijs (PAO, HOVO, etc.) additionele inkomsten te verwerven. Inmiddels doemt het beeld op van een gerationaliseerde universiteit die met een cafetariasysteem van cursussen studenten als

onderwijsconsumenten bedient. Ik hoorde eens een uit het bedrijfsleven afkomstige voorzitter van een universitair College van Bestuur zonder een zweem van ironie opmerken, dat wat hem betreft er geen echt verschil was tussen een fabriek die kroketten en een universiteit die doctorandussen produceert. Een Amerikaanse collega omschreef het proces van rationalisering treffend als een progressieve 'McDonaldization'.⁵ Ook de universiteit dreigt al geruime tijd te 'mcdonaldiseren'. Dat kan niet de bedoeling van de democratisering zijn geweest!

Onlangs nog opende de voorzitter van de Raad van Toezicht (een instituut in het kader van de nieuwste wet op de universitaire bestuursstructuur) van de Erasmus Universiteit Rotterdam het academische jaar met een rede, waarin hij verkondigde dat universiteiten nu eindelijk eens studenten moesten afleveren die echt bruikbaar waren voor het bedrijfsleven. Hij was tot voor kort één van de topbestuurders uit het Nederlandse bedrijfsleven. Afgezien van het feit dat deze universiteit niet alleen economen en bedrijfskundigen, ook filosofen, sociologen, juristen en bestuurskundigen opleidt die eerder in de publieke sector dan in het bedrijfsleven werkzaam zullen zijn, geeft deze prominente toezichthouder te kennen volledig onwetend te zijn over de universitaire 'core business' - om een term uit zijn vroegere werkkring te gebruiken.

De kern van de universiteit

Hier stuiten we dan eindelijk op de kern: wat is vandaag de dag de universitaire 'core business'? Wat is een universiteit en wat is zij vooral niet? Het zal duidelijk zijn dat deze vraag verkapt normatief is: wat moet een universiteit vandaag de dag zijn en wat moet zij vooral niet zijn?

Om met het laatste te beginnen, ze mag en kan geen elitaire en autoritair bestuurd institutie meer zijn. Niet sociaal-economische maar kwalitatieve criteria moeten gelden voor de toelating tot het hoger onderwijs. Maar wil zij nog enigszins in de lange traditie van haar bestaan blijven opereren, dan kan zij zichzelf ook niet definiëren als een organisatie die aan onderwijsconsumenten intellectueel 'fast food', opgediend als 'hapklare brokken', aanbiedt. De destijds noodzakelijke rationalisering van haar organisatiestructuur mag er niet toe leiden dat ze terechtkomt in een 'ge-mcdonaldiseerde' cultuur waarin docenten en studenten tegenover elkaar staan als producenten en consumenten. Dit is geen pleidooi terug te keren naar het autoritaire paternalisme van de voormalige professorenuniversiteit. Veeleer moet gedacht worden aan het herstellen van de academiegedachte, waarin onderwijs een socratisch proces was, een gezamenlijk zoeken naar het begrijpen en doorgronden van de werkelijkheid, die we in de wetenschap wat plat plegen aan te duiden als empirie.

Door vele onderwijskundigen is het universitaire hoorcollege bij het oud vuil van de traditionele universiteit gezet. Dat is terecht, indien men een dergelijk college gelijkstelt met lesgeven - dat wil zeggen, met een proces waarbij kennis in het hoofd van de docent via zijn stem en audio-visuele hulpmiddelen ('sheets' en dergelijke) overgedragen wordt aan de hoofden van passief consumerende studenten. En

inderdaad, vele collega's en bijna alle studenten hebben het over lesgeven en naar les gaan. Maar een goed geprogrammeerde computer kan dat ook. Het geven van een hoorcollege is iets anders dan lesgeven. Wat er aan lesstof is die op tentamens gereproduceerd moet worden, behoort in dictaten, 'readers' en boeken te staan. Het hoorcollege moet door deze stof de grote lijnen trekken, verbindingen leggen naar het echte leven buiten de universiteit. De docent van een hoorcollege moet door zijn retorische talenten de studenten boeien en voor de wetenschap enthousiast maken. Een hoorcollege, om het ouderwets te formuleren, moet vooral bezielen en inspireren. Het moet studenten laten zien hoe interessant en mooi wetenschap is. En wie van de studenten daar geen behoefte aan heeft, de stof zelfstandig tot zich kan nemen, moet vooral wegblijven, want waar het een hoorcollege betreft, kan men niet spijbelen. Hoorcolleges zijn vrij.⁶ Naar mijn mening is de kunst van het geven van een hoorcollege - want het is inderdaad een kunst die nogal wat histrionisch talent vereist - in snel tempo aan het verdwijnen. Het is onderdeel van een algehele rationalisering en pragmatisering van de universiteit. Zij leiden tot een progressieve verschooling die niet bijdraagt tot de vorming van jonge mensen die na afronding van hun studie als intellectueel en persoonlijk gerijpte volwassenen de maatschappij ingaan. De moderne universiteit heeft veel weg van een verzorgingsstaat, waarin vanaf de eerste tot de laatste studiedag voor je wordt gezorgd en het eigen initiatief en de eigen creativiteit slechts minimaal worden uitgedaagd. In hun concurrentieslag om meer studenten te werven hebben de universiteiten dit ethos alleen nog maar versterkt. Het heeft een naam gekregen: *studeerbaarheid*.

In een universiteit mogen onderwijs en onderzoek niet van elkaar worden losgekoppeld. Toch is dat in de afgelopen twee decennia wel steeds meer gebeurd. De noodzaak om zelf geld te genereren uit de zogeheten 'derde geldstroom' heeft ertoe geleid dat steeds meer het fundamentele en toegepaste onderzoek werd losgekoppeld van het onderwijs. Zeker in de laatste fase van hun universitaire studie moeten studenten zelf onderzoek verrichten en daar in een afstudeerscriptie verantwoording van afleggen. Niets is universitair zo vormend dan onder begeleiding van ervaren onderzoekers-docenten zelf op onderzoek uit te gaan - een probleemstelling te formuleren, literatuur te bestuderen, empirisch onderzoek te verrichten. De vreugde van het wetenschap bedrijven wordt dan eerst echt door vele studenten ervaren. De kern van de universiteit is altijd geweest dat haar onderwijs en onderzoek verstrengeld waren. Het zou een definitieve breuk in haar traditie zijn, indien deze band verbroken zou worden. *Morele vorming en deugden*

Marktgerichtheid en beroepsgerichtheid hebben de universiteit op een nog geheel andere wijze van haar wezen vervreemd - om het maar eens in traditionele termen uit te drukken. De universitaire vorming tot volwassen en verantwoordelijke persoonlijkheden was ten diepste niet uitsluitend een intellectuele, doch vooral ook een *morele vorming*. Zonder te moraliseren, zonder studenten vanuit specifieke ethische noties te indoctrineren, worden als het goed is tijdens de wetenschappelijke opleiding bepaalde

deugden aangeleerd die, zo hoop ik aan te tonen, essentieel zijn voor de democratie.⁷ Overigens worden deze universitaire deugden niet als onderdeel van het universitaire curriculum gedoceerd. Veeleer worden ze al doende, dat wil zeggen tijdens het volgen van het onderwijs en tijdens het deelnemen aan het onderzoek, aangeleerd en geïnternaliseerd. Ik noem enkele van deze deugden.⁸

Als het goed is, leren de studenten in de universiteit de waarde van *intellectuele eerlijkheid*. Plagiaat is een universitaire doodzonde. Men moet zijn bronnen altijd bekendmaken. Bovendien, de uitkomsten van onderzoek moeten, ook als ze de opdrachtgevers of machthebbers onwelgevallig zijn, in publicaties openbaar gemaakt worden. De wetenschap kent de geheime kennis niet. Ze is ook op dit punt door en door democratisch. In deze publicaties wordt aangegeven hoe men methodisch te werk is gegaan, wie men geraadpleegd heeft, wat de precieze data zijn. Daar is dus een andere deugd nauw mee verbonden: *zorgvuldigheid*. Studenten leren als het goed is, dat niet zomaar alles geroepen kan worden, dat er zorgvuldig geredeneerd en gediscussieerd moet worden, waarbij het van het grootste belang is te luisteren naar critici. In de wetenschap, zo leerde vooral Karl Popper, gaat het niet om ten koste van alles gelijk te krijgen, om te 'verifiëren'. Dat doen ideologen. In de wetenschap wordt juist gezocht naar 'falsificaties', naar onderzoeksgegevens of theorieën die aantonen dat men het bij het verkeerde eind heeft, zodat de hypothesen en interpretaties bijgesteld kunnen worden.

Juist door deze eerlijkheid en zorgvuldigheid ontwikkelen studenten een *afkeer van vooroordelen*. Vooroordelen zijn meestal het resultaat van ondoordachte en grove generalisaties. Academisch geschoolden weten - zouden moeten weten - dat niet alle Marokkaanse jongeren crimineel zijn, als er een harde kern is die inderdaad met de termen van onze rechtsstaat onbereikbaar zijn. Racisme en iedere vorm van 'ethnic cleansing' is voor academisch gevormden niet alleen intellectueel minderwaardig, maar daar voorbij vooral moreel verwerpelijk: zo kunnen en mogen mensen niet gecategoriseerd en vervolgens vernietigd worden. Kortom, als het goed is, zijn academisch gevormden slechte partners aan de borreltafel en onbruikbaar voor het uitoefenen van redeloos geweld.

Een universitaire studie leert jonge mensen - alweer: als het goed is - om niet achter iedere mode of 'hype' aan te rennen. Laten we deze deugd het *relativeringsvermogen* noemen. Hoezeer ook de wetenschap een zoeken naar waarheid is, zij zal de waarheid nooit te pakken krijgen en vervolgens in pacht hebben. Via onderzoek, theorievorming en discussies worden problemen van verschillende kanten belicht, gewikt en gewogen. Wie met lapidaire uitspraken aan komt zetten, wordt in de universitaire gemeenschap gewantrouwd. Dat is vaak een irritante deugd die, het moet toegegeven worden, inderdaad tot de ondeugd van het relativisme kan degenereren. Maar dat zal de academisch gevormde niet gemakkelijk overkomen, want relativisme is als -isme een ideologie, een vermeende waarheid die zelf weer gerelativeerd moet worden.

Wetenschap is geen wereld- of levensbeschouwing, heeft geen archimedisch punt van waaruit zij niet-relativerende en dus absolute uitspraken kan doen. Juist daarom kent ze

haar eigen beperkingen. Nogmaals, ze is permanent op zoek naar waarheid, maar krijgt die nooit te pakken en heeft haar nimmer in pacht.⁹

Weer nauw hiermee verbonden is een andere deugd die ik met een vervelend neologisme altijd aanduid met *waarderingsvrijheid*.¹⁰ Vooral in de sociale wetenschappen is deze deugd van eminent belang. Mensen - zowel onderzoekers als onderzochten - zijn door en door waardegebonden. Ons handelen - ook als we wetenschappelijk onderzoek doen - is nauw verknoopt met waarden als goed en slecht, mooi en lelijk, lief en stout, eerlijk en oneerlijk, enzovoort. Aan deze waarden zijn als de tweede kant van een munt normen verbonden die aangeven hoe we in het kader van de waarden moeten handelen. Denk voor een moment de waarden en normen weg en menselijk handelen wordt onvoorstelbaar. We zouden ons als schimmige zombies voortbewegen. Dat is geen handelen en zeker geen sociaal handelen. Door deze waardegebondenheid als elementair antropologisch feit gaan we ons voortdurend te buiten aan waarderende oordelen over het handelen (en dus de waarden en normen) van anderen. Waarden dwingen als het ware tot waardeoordelen, tot waarderings. Het waarden zit ons als het ware in het bloed.¹¹

Intellectuele ascese

Maar - en dat is essentieel - de waarden en de waarderingsvrijheid zitten niet in ons bloed, maar in de historisch gegroeide cultuur. Dientengevolge kunnen mensen als ze dat willen hun waardeoordelen opschorten, uitstellen: waarderingsvrijheid is ondanks de feitelijke waardegebondenheid mogelijk. Het is een vorm van *intellectuele ascese*.¹² Zij is, zoals gezegd, vooral in de sociale wetenschappen van belang. Wanneer bijvoorbeeld een godsdienstsocioloog of godsdienstpsycholoog een religieuze groepering bestudeert, is het belangrijk de eigen waarden en waardeoordelen voor de duur van het onderzoek op te schorten, tussen haakjes te zetten, want het gaat in dit onderzoek primair om de waarden van de leden van de religieuze groepering en niet om de eigen al dan niet religieuze waarden en normen. Natuurlijk spelen die een rol, bijvoorbeeld bij het formuleren van de probleemstelling, of na rapportage van de onderzoeksgegevens bij het adviseren van het overheidsbeleid met betrekking tot deze religieuze groepering. Ook zullen ze tijdens het onderzoek meespelen, wanneer men poogt het 'vreemde' gedrag te begrijpen, te duiden. Het 'vreemde' gedrag wordt dan bewust of onbewust vergeleken met, of zelfs getoetst aan de eigen waarden. Dat neemt niet weg, dat uitgesproken normatieve oordelen over het gedrag en dus de waarden en normen van de onderzochten zo veel als mogelijk vermeden moeten worden. We stuiten hier op nog een andere deugd: het respect voor de opvatting van de ander en diens waarden. Deze deugd is natuurlijk voorwaarde voor iedere vorm van tolerantie.

Ik formuleerde zojuist de positie van Max Weber, die ten onrechte wordt verweten voorstander te zijn geweest van een afstandelijke en kille 'wertfreie Wissenschaft'. In de desbetreffende methodologische essays die niet altijd uitblinken door helderheid, heeft hij toch wel duidelijk gemaakt dat de 'sogenaamde Wertfreiheit' gezien moet worden als

waarderingvrijheid (zich onthouden van waardeoordelen) en niet als waardevrijheid (het afwezig zijn van waarden). Hij gaat uit van de (neo-kantiaanse, door Heinrich Rickert geïnspireerde) stelling dat mensen (en dus ook wetenschappelijke onderzoekers) door en door waardegebonden zijn, niettemin in staat zijn zich voor een bepaalde duur van waarderende oordelen te onthouden. Dat doen ze (of beter: behoren ze te doen) in hun wetenschappelijke werk, maar die wetenschap is anders dan de levens- of wereldbeschouwing een beroep dat slechts een beperkte actieradius heeft. Men is 24 uur van de dag gelovig christen of moslim, maar niet 24 uur van de dag wetenschappelijk onderzoeker. Bovendien weet iedere wetenschappelijke docent en onderzoeker dat de ascese van de waarderingvrijheid nooit voor honderd procent mogelijk is. Wie colleges heeft gegeven, weet hoe verleidelijk en ook hoe gemakkelijk het is om tot waarderende, normatieve uitspraken te komen. Dat mag op zijn tijd best en kan voor de studenten ook wel eens verhelderend zijn omdat het de waardegebondenheid van de docent illustreert. Maar het moet niet tot normale praktijk worden, omdat het college dan verandert in een preek of politieke propaganda. Die horen in de kerk of op het partijcongres thuis, niet in de universiteit.¹³

Hoe zou Weber over een katholieke, gereformeerde of islamitische universiteit oordelen? Tamelijk helder, denk ik: de economie, sociologie of psychologie die er gedoceed wordt, is net zo min katholiek, gereformeerd of islamitisch als de scheikunde en de fysica. De docenten zullen, als ze al katholiek, gereformeerd of islamitisch zijn, zich voor de duur van de wetenschappelijke colleges zo veel als mogelijk is onthouden van katholieke, gereformeerde of islamitische waardeoordelen. Maar het is volstrekt legitiem, indien hun waardegebondenheid wel katholiek, gereformeerd of islamitisch is. Het is zelfs in een levensbeschouwelijk geïnspireerde instelling vreemd als dat niet het geval zou zijn. Ook zullen zij vanuit deze waardegebondenheid bepaalde wetenschappelijk te onderzoeken problemen interessanter, belangrijker, boeiender, essentiëler vinden dan andere. Ook zullen ze buiten het universitaire curriculum, bijvoorbeeld in het Studium Generale of in publieke debatten over maatschappelijke, economische, politieke en culturele problemen, hun religieus geïnspireerde normativiteit niet onder stoelen of banken steken. Maar voor de duur van het wetenschappelijk onderzoek en onderwijs, opererend in het kader van de universiteit, zullen ze, willen ze trouw blijven aan de traditie en de kerntaak van deze institutie, de ascese van de waarderingvrijheid moeten betrachten.¹⁴

Intellectuele ascese of Kritische Theorie?

Ik besluit met een korte verwijzing naar een theorie van de socioloog en filosoof Karl Mannheim - een theorie die net zo hardnekkig verkeerd wordt geïnterpreteerd als Webers idee van de waardegebondenheid en de waarderingvrijheid. Mannheim merkte eens op dat het sociologisch opvalt dat academici zich tijdens hun universitaire studie enigermate losmaken van hun sociaal-economische herkomst. Als ze van huis uit tot de arbeidersklasse behoren, zullen ze die niet verloochenen, maar wel relativieren, al is het

alleen al omdat ze tijdens hun studie met mensen uit andere klassen in aanraking zijn gekomen. Niet zelden zijn ze na hun studie geschikt om bijvoorbeeld leiding aan een vakbond te geven, omdat ze beter dan anderen op de hoogte zijn van de denkwereld van werkgevers. In onderhandelingen zullen ze vaak ook een bemiddelende rol kunnen spelen. Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor academici met een adellijke of bourgeois komaf. De universiteit met de hierboven beschreven deugden doet met andere woorden iets met haar mensen. Die worden - en dit begrip werd steeds verkeerd begrepen, omdat het eerste adjectief over het hoofd werd gezien - onderdeel van de 'relativ sozial-freischwebende Intelligenz'. Dat wil zeggen, de intelligentsia die sociaal-economisch (wat klasse betreft) relatief vrijzwevend is.

Juist vanuit deze positie, stelde Mannheim, zijn academici, als ze tenminste goed zijn opgeleid in hun universiteit, in staat *kritisch* te blijven staan ten opzichte van wat er zoal in de samenleving gebeurt en zowel gedaan als gezegd wordt. Op dit punt verlaat hij Max Weber aan wie hij verder sociologisch zoveel te danken heeft gehad, want hij is van mening dat de sociale wetenschappen zich wel normatief oordelend moeten opstellen. Zo moeten sociale wetenschappers vanuit hun sociaal vrijzwevende positie onderzoeken wat in de samenleving naar het verleden zweemt, wat reactief is (hij noemt dat 'ideologie') en wat daarin progressief, de toekomst betreffende is (hij noemt dat 'utopie'). Academici hebben met andere woorden de normatieve taak het ideologische kaf van het utopische koren te scheiden.¹⁵

Hij is hiermee een vroege voorloper van de Frankfurter Schule en de daarin gepropageerde *kritische Theorie*, terwijl ook de bekende theorie van de *New Left* van C. Wright Mills, die net als Mannheim altijd tussen Marx en Weber heen en weer laveerde, op beslissende momenten op Mannheims theorie lijkt. Studenten dient men van deze posities op de hoogte te brengen en te leren zelf een keuze te maken: of men oefent zich in de intellectuele ascese van Webers waarderingsvrijheid, of men omarmt de uiteindelijk toch vooral politieke normativiteit van Mannheim, Habermas en Mills. Het is geen academisch-abstracte, maar een morele keuze.¹⁶

Noten

1. Henry Adams, *The Education of Henry Adams*, 1918, Random House; the Modern library, New York 1931, p.75.
2. *Ibid.*, pp.80v.
3. Zie voor de geschiedenis en de actualiteit van het 'Bildungsideal' de sociologische studie van Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Rowohlt; Rororo, Hamburg 1963.
4. Ralf Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, Piper Verlag, München 1963.
5. George Ritzer, *The McDonaldization of Society*, Pine Forge Press, Thousand Oaks 1993.
6. Dat geldt natuurlijk niet voor de verplichte werkcolleges die als aanvulling op de hoorcolleges veel strakker van opzet en uitwerking moeten zijn.
7. Totalitaire systemen zullen er altijd op uit zijn de universiteiten in hun greep te krijgen en te houden. Het onderwijs en het onderzoek dienen dienstbaar te zijn aan de totalitaire staatsraison door de officiële ideologie in colleges en publicaties uit te dragen en via onderzoek te legitimeren. Het is duidelijk dat dergelijke totalitaire staatsinstellingen de naam universiteit niet waard zijn.
8. Zie Gertrude Himmelfarb, *The De-moralization of Society. From Victorian Virtues to Modern Values*, The Institute of Economic Affairs, Health and Welfare Unit, London 1995, waarin betoogd wordt dat modernisering een overgang van concrete deugden naar abstracte waarden heeft gebracht. Nietzsche begon daarmee toen hij een strijd inzette tegen de christelijke en burgerlijke deugden en opriep tot een 'Umwertung der Werte': 'There would be no good and evil, no virtue and vice. There would be only "values".' *Ibid.*, p.10. Voor een kritische bespreking, zie mijn essay 'Deugden en waarden', in *Het Financieele Dagblad*, 30 augustus/1 september 1997, p.9.
9. Soms doet de wetenschappelijke onderzoeker een ontdekking die hem het gevoel geeft de waarheid bij de zomen van haar kleed te pakken te hebben. Dat geeft een groot geluksgevoel. Maar zeker buiten de natuurwetenschappen moet men vaak al snel vernemen dat de ontdekking in het geheel niet of niet geheel nieuw is.
10. Zie voor wat volgt de wat uitvoeriger bespreking van waardegebondenheid en waarderingsvrijheid in mijn beknopte methodologie *Sociologie als cultuurwetenschap*, 1983, Lemma BV, Culemborg 1988, vooral pp.62-76.
11. De neo-kantiaansche filosoof Heinrich Rickert (1863-1936) heeft er terecht op gewezen dat waarden fundamenteel van feiten verschillen: een tegendeel van een feit is een niet-feit en dus niets, terwijl het tegendeel van een waarde steeds weer een waarde, een tegen-waarde is. Feiten zijn dan ook waar of onwaar, waarden daarentegen zijn geldig of ongeldig. Max Weber heeft hieruit geconcludeerd dat er in het rijk van de waarden een wetenschappelijk nooit te beslissen 'Kampf der Götter' plaatsvindt - wat goddelijk is in de ene cultuur, is duivels in een andere. Dat gaat voor feiten niet op: wie de wetten van de zwaartekracht of het heliocentrische karakter van ons zonnestelsel ontkent, wordt niet met inzet van geweld bestreden, doch eerder meewarig voor geestelijk gestoord gehouden. Wie daarentegen de wetten van de rechtsstaat die alles met waarden en normen te maken hebben, overtreedt, wordt door de rechter ter verantwoording geroepen en zondig gestraft. Zie vooral Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1898, Philip Reclam, Stuttgart 1986 en mijn eerder vermelde methodologie *Sociologie als cultuurwetenschap, a.w.*
12. Voor intellectuele ascese zie mijn *The Abstract Society*, Doubleday, Garden City, New York 1970, pp.168-190.

13. Voor Webers stellingname in de spanning tussen waardegebondenheid en waarderingsvrijheid leze men vooral zijn intellectuele zwanenzang 'Wissenschaft als Beruf', in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1919, Mohr-Siebeck, Tübingen 1968, pp.582-613. Ook in dezelfde band 'Der Sinne der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften', *ibid.*, pp.489-540. De aanhalingstekens voor en achter het woord *Wertfreiheit* zijn essentieel. Ze betekenen 'de zogenaamde waardevrijheid'. Hij had dat begrip beter helemaal niet kunnen gebruiken, want het heeft tot vele misvattingen geleid. Vaak wordt over het hoofd gezien dat Weber ook uitgesproken normatieve redevoeringen en artikelen heeft gepubliceerd die hij strikt genomen dus als buiten-wetenschappelijk maar daarom niet minder belangrijk beschouwde. Zie vooral zijn *Gesammelte Politische Schriften*, met een Woord vooraf van Theodor Heuss, 1958, Mohr-Siebeck, Tübingen 1971. Opvallend in deze bundel is dat hij, anders dan de meeste academici, met het ouder worden minder conservatief werd.
14. Mij lijken deze overwegingen van belang voor onze twee katholieke universiteiten in Tilburg en Nijmegen, voor de van oorsprong gereformeerde Vrije Universiteit te Amsterdam, voor de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht en de in de nabije toekomst waarschijnlijk officieel te erkennen Islamitische Universiteit te Rotterdam of Leiden.
15. Zie vooral Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, uit het Duits vertaald door L. Wirth en E. Shils, 1929, Harcourt, Brace & World, A Harvest Book, New York, z.d.
16. We zien hier twee essentieel verschillende vormen van kritiek: de neo-kantiaansche die analytisch is (hoe zit de vork aan de steel?) en de neo-marxistische die politiek is (hoe kan de verwerpelijke status quo veranderd worden?).

11. Instrumentele belastingheffing en waardig belastingrecht *M.P. van Overbeeke*

Dat recht en gerechtigheid door de machten van deze wereld worden gekruisigd, is er het bewijs van dat hun macht van een andere orde is.
(N. Berdjajev)¹

Inleiding

Belastingheffing is het voortdurende proces waarbij financiële middelen onder dwang worden overgeheveld van particuliere huishoudingen naar de overheidshuishouding. Behalve belastingen in eigenlijke zin vallen onder het begrip belastingen ook lokale belastingen, waterschapslasten en sociale verzekeringspremies. In juridische zin wordt in artikel 104 van de Grondwet evenwel onderscheid gemaakt tussen belastingen die uit kracht van een wet worden geheven en andere heffingen die bij de wet worden geregeld. Dit laatste betekent dat de zogenaamde heffingen in vergaande mate kunnen worden gedelegeerd aan andere bestuursrechtelijke organen dan de - democratisch gekozen - wetgever.

Op het eerste gezicht lijkt belastingheffing op gespannen voet te staan met het recht van private eigendom alsmede met het recht op eerbiediging van de persoonlijke levenssfeer. Niettemin wordt belastingheffing geaccepteerd als instrument ten behoeve van de staat om zijn gemeenschapsfunctie als sociale rechtsstaat te kunnen realiseren. Het positieve belastingrecht in onze wetten is veelal het product van politieke parlementaire meerderheid dat wetenschappelijk nogal eens wordt behandeld als openbaringswijsheid van de wetgever. Minstens even belangrijk is de vraag naar de innerlijke waarde van dat belastingrecht, of het wel goed, richtig belastingrecht is, met andere woorden of de wetgever zelf wel aan duidelijke, niet straffeloos te overschrijden grenzen is gebonden. Bij een politiek meerderheidsoordeel dreigt het gevaar dat wettelijk belastingrecht ontstaat als product van groepsideologie, recht dat geen vrede brengt maar op voet van oorlog staat met het rechtsbesef van grote groepen in de samenleving. Het gevolg daarvan is dat er met betrekking tot de belastingheffing een brede kloof bestaat tussen *wenselijk* recht, dat aansluit op gemeenschappelijke waarderingsoordelen gegrond op het algemene rechtsbewustzijn, en het *positieve* (in de wetten neergelegde) recht. Dit is niet zomaar een abstract-theoretisch probleem, maar een zaak van zeer grote praktische betekenis.

*De betekenis van norm of beginsel*²

Onze tijd wordt gekenmerkt door een utilitarische reductie van normen en waarden. Maatschappelijke normen hebben veelal een louter utilitaire betekenis gekregen. Heyde

noemt als voorbeeld diefstal van een auto: diefstal is een probleem van verzekeraar, of eigenlijk geen probleem meer voor wie zich verzekerd heeft. Het is hooguit even vervelend, maar men kan zich ertegen wapenen en ervoor zorgen dat het ongemak van korte duur is en de schade beperkt. Dat er permanent gestolen wordt, is op zich geen probleem, wel of dat allemaal betaalbaar en verzekeraar blijft. Criminaliteit wordt dan vooral gereduceerd tot een economisch vraagstuk. Ook de overheid calculeert: wat is het voordeligst: een permissief drugsbeleid of een harde repressieve aanpak?

Voor utilitaristische of instrumentele normopvattingen blijven maatschappelijke normen uiteindelijk iets *uitwendigs*. Dit betekent, dat ze niet opgevat worden als iets dat *wezenlijk* en *waardevol* in zichzelf is. De zogenaamde normen zijn slechts *middelen* met het oog op de verwerkelijking van een of andere doelstelling; ze vormen geen *maat* voor het feitelijke en fungeren niet als kritische instantie. Op het gebied van het strafrecht heeft bij een niet louter utilitaire strafopvatting het straffen een *surplus* aan betekenis dat de calculus van het effect overstijgt, een surplus dat zowel geldt voor de samenleving als voor de delinquent. De samenleving *drukt erin uit* dat bepaalde normen en waarden een essentiële betekenis hebben, los van elke nuttigheidsoverweging. Het nutteloze - aldus Heyde - is echter onmisbaar en nuttiger dan men op het eerste gezicht zou vermoeden.

Het zedelijk surplus heeft op zijn beurt een surplus dat voor een samenleving essentieel is. Het heeft - om met Berdjajev te spreken - een bovenpersoonlijke waarde. Een maatschappij die gegrepen is door de ideologie van het individualisme en de calculerende burger, blijkt niet te werken, althans ze levert niet op wat ze ideologisch voorspiegelt, namelijk een vrije samenleving te zijn. Kenmerkend voor het utilitarisme van de normen is de voorrang van het individu op de maatschappij waarvan het deel uitmaakt: een gemeenschap is niet langer een totaliteit met een eigen identiteit, maar een samenklontering van onafhankelijke personen.

Het rekenende denken maakt zich stelselmatig meester van de wereld der begeerten en genoegens en terwijl het eerst de cultuur verlaagde tot de rang van improductieve uitgaven, verheft het nu elk amusement tot de waardigheid van cultuur: de exploitatie van de vrijetijdsbesteding en de groei van de consumptie mag door geen enkele transcendentale waarde worden geremd of zelfs maar aan condities worden gebonden.³

Na het afschaffen van het zedelijk surplus en alle metafysica ligt de waarheid uitsluitend nog in de duur van het bestaan en het nut van de dingen. De wijze waarop het belastingrecht opgevat wordt in de samenleving draagt alle kenmerken van dit utilitaristisch denken. De belastingheffing degradeert tot de uitkomst van een strijd tussen calculerende burgers enerzijds en een monopoliserende bureaucratische overheid anderzijds, tezamen bijeengehouden door economische wetmatigheden. Maatschappelijke normen zijn echter niet alleen instrumenten ter bescherming en bevordering van het eigen belang: zij behoren een zedelijk surplus te bevatten wat te maken heeft met wat *goed in zich is*; ze betreffen waarden zoals rechtvaardigheid, trouw, solidariteit, eerlijkheid, moed, zelfstandigheid, vriendschap, liefde, enzovoort.

Sinds de zondeval worden deze waarden niet ten volle gerealiseerd, maar richten ze het willen en handelen: kortom ze zijn *normatief*. Zonder het nutteloze van een zedelijke normativiteit kan een beschaving niet bestaan.⁴

Om het recht en dus ook het belastingrecht te begrijpen en aanvaardbaar te maken, zijn fundamentele bovenpersoonlijke waarden onmisbaar; zonder deze waarden ontstaat een verzameling regels die elke sociale betekenis mist en slechts brandstof levert voor het calculerende denken. Als we deze waarden beginselen noemen, dan laat dit zien welke essentiële rol beginselen spelen.⁵ Evenals normen drukken beginselen idealen uit die nooit - als gevolg van de zondeval - ten volle gerealiseerd kunnen worden. Zij kunnen - als abstracte regels - ook bestaan naast regels van geschreven recht, die daarmee volkomen in strijd zijn (bijvoorbeeld de Neurenbergse rassenwetten) of slechts zwak doorklinken in het geldende recht. Beginselen of normen worden eerst rechtsbeginselen, wanneer zij zich binden of *behoren* te binden aan het positieve recht. Met Paul Scholten meen ik die rechtsbeginselen te mogen benoemen als idealen uit een metafysisch waardenrijk; idealen die de mens (als gentleman) zijn ingescherpt. Aangezien het belastingrecht ingrijpt in fundamentele grondrechten van de burger kan de aanvaardbaarheid van dit recht slechts steunen op aan dit recht ten grondslag liggende rechtsbeginselen en daarvan afgeleide belastingbeginselen die steunen op een gemeenschappelijke rechtsovertuiging. Utilitarisme leidt - aan beide zijden - tot calculerend denken en handelen, gepaard gaande met harde dwang- en boetemaatregelen.

Instrumentalisme als basis voor het belastingrecht

Vanuit het perspectief dat maatschappelijke normen een zuiver utilitaire betekenis hebben, verdwijnt het rechtsdenken om plaats te maken voor het calculerend, op eigen belang gericht economisch denken. Dit denken en handelen wordt nadrukkelijker gestimuleerd naarmate de instrumentalisering van het recht in het algemeen en van het belastingrecht in het bijzonder toeneemt.

Instrumentalisme houdt in dat het recht louter als een techniek of middel wordt gezien, dat naar believen ingezet wordt voor het bereiken van tal van beleidsdoeleinden. Voor het instrumentalisme is het recht niet meer dan een specifieke techniek: dienstbaarheid van het recht aan het beleid, dat bestaat uit zeer uiteenlopende economische, sociale en maatschappelijk doeleinden.⁶

De eigen waarden van het recht komen dan zwaar onder druk te staan; het (belasting)recht mist dan eigen intrinsieke waarde, waarbij de rechtsbeginselen nog maar nauwelijks of in het geheel niet meer meeklinken. Het is als in een triosonate van Bach, waarbij de stem van de melodie bij de uitvoering wordt weggelaten. Met deze vergelijking hoop ik tevens duidelijk te maken dat recht en instrumentalisme elkaar *niet* uitsluiten: de melodie van het recht dient de uitkomende stem, de boventoon, te voeren; de beleidsdoeleinden staan niet op zichzelf, maar dienen te passen in het kader van de rechtsbeginselen, die uitdrukking vormen van de gemeenschappelijke

rechtsovertuigingen van een grote meerderheid van de belastingbetalers. Het recht beperkt het machtsdomein van de staat, waardoor deze de sferen van het economisch leven, cultuur, wetenschap, enzovoort. niet naar volstrekt eigen inzicht kan beheersen en eventueel instrumentaliseren. Het ultieme voorbeeld van een geïnstrumentaliseerde maatschappijvorm is de dictatoriale (communistische) staatsvorm, waar de bevolking functioneert als een verzameling objecten.

Goed belastingrecht dient aldus onderworpen te zijn aan het primaat van algemene rechtsbeginselen, zoals rechtvaardige, gelijkmatige lastenverdeling over de contribuabelen. Dit betekent dat bevordering van doelstellingen op sociaal, economisch en cultureel terrein secundair is ten opzichte van de financiering van de algemene staatsuitgaven. Het nastreven van die nevendoeleinden is slechts geoorloofd wanneer zeer grote belangen op het spel staan en andere overheidsmiddelen voor dat doel niet deugdelijk, doelmatig, of in onvoldoende mate beschikbaar zijn.⁷ In de eerste helft van deze eeuw achtte men de neutraliteit van de belastingheffing nog absolute voorwaarde: sociale politiek met behulp van fiscale instrumenten werd algemeen van de hand gewezen, dus in het geheel geen instrumentalisme.⁸

De laatste tientallen jaren heeft de instrumentele visie steeds meer terrein gewonnen, zo zelfs dat nu het andere uiterste bereikt wordt: de verwaarlozing van rechtsbeginselen en daarmee van het zedelijk surplus dat uitdrukt dat bepaalde normen en waarden een essentiële betekenis hebben los van elke nuttigheidsoverweging.⁹ Juist voor de belastingheffing die inbreuk maakt op fundamentele rechten als eigendom en privacy behoort de belastingwetgever gebonden te zijn aan in de samenleving levende rechtsovertuigingen omtrent rechtvaardige verdeling van lasten.

De Commissie-Stevens heeft in 1991 het instrumentalisme zonder meer van de hand gewezen: 'De overschatting van de mogelijkheden van het recht en die van het belastingrecht in het bijzonder, vormt een hoofdoorzaak van de huidige geringe kenbaarheid van het recht. Bij het gebruik van fiscale instrumenten ter bevordering van allerlei nevendoeleinden heeft de wetgever de grenzen van doelmatigheid en doeltreffendheid herhaaldelijk overschreden. Nog los daarvan is de inkomstenbelasting niet geschikt om tot in detail een door de politiek nagestreefde inkomens- en lastenverdeling te verwezenlijken. Bijzondere voorzieningen voor bepaalde groepen kunnen daarom slechts worden aanvaard, indien zij op zeer krachtige argumenten steunen, de wetsstructuur niet doorbreken en de uitvoering niet onverantwoord verzwaren. De belastingheffing kan en behoort geen instrument te zijn om problemen waarmee de overheid geen raad weet tot een oplossing te brengen.'¹⁰

Het huidige kabinet heeft echter ervoor gekozen het belastingrecht in te zetten als beleidsinstrument op basis van doeltreffendheid, doelmatigheid en inpasbaarheid.¹¹ De notie van enige samenhang met het normstellend karakter van het belastingrecht ontbreekt ten enen male.

Ter illustratie van het regeringsstandpunt moge dienen dat het Europese Hof van Justitie van de Europese Gemeenschap te Luxemburg de laatste tien jaar arresten heeft gewezen die niet alleen gebaseerd zijn op positief-rechtelijke regels, maar ook op

algemene rechtsbeginselen, zoals het gelijkheidsbeginsel (non-discriminatie), het evenredigheidsbeginsel of proportionaliteitsbeginsel. De arresten gaan vrij ver op het gebied van de - in de E.U. niet geharmoniseerde - directe belastingen, zoals de loon- en inkomstenbelasting. De bewindslieden van Financiën uitten hierover hun ongenoegen in *Verkenningen over Belastingen in de 21e eeuw* (1997, Kamerstuk 25810) (p.23). Niettemin kan worden vastgesteld dat het Hof regelmatig uitspraken doet over zaken die betrekking hebben op directe belastingen. Dit is het geval wanneer het gaat om regels die in de optiek van het Hof discrimineren op grond van nationaliteit of beperkingen van het vrije verkeer van personen tot gevolg hebben. Tegen die achtergrond is het opvallend dat het Europese Hof in toenemende mate uitspraken over directe belastingen doet, die de fiscale soevereiniteit van de lidstaten op dit terrein onder druk zetten. Met andere woorden: de behoefte van de schatkist prevaleert boven toepassing van rechtsbeginselen!

Instrumentalisering leidt ertoe, dat de belastingwetgeving voortdurend ondoorzichtiger en ingewikkelder wordt. In het massale proces van de belastingheffing betekent dit dat onvoldoende kennis aanwezig is om de uitvoering van de wet optimaal te doen zijn. Degenen die dure adviseurs kunnen betalen slagen erin gebruik te maken van tal van constructies om belasting te ontgaan, terwijl fraudeurs, zwartwerkers, enzovoort, nauwelijks in geweten worden aangesproken als gevolg van de normloosheid van de wet. Bovendien worden bij de uitvoering van de wet massa's mensen geconfronteerd met gemillimeter over aftrekposten, buitengewone lasten en wat dies meer zij. Om instrumentele redenen heeft de wetgever in de loop der jaren een volstrekt onvolledig en gebrekkig inkomensbegrip opgebouwd als basis voor de loon- en inkomstenbelasting. Tal van forfaitaire regelingen met betrekking tot bijvoorbeeld genormeerde aftrekposten, eigen woning, buitenlandse beleggingsopbrengsten, kinderopvang en in de winstsfeer talrijke ondernemers-faciliteiten resulteren in een inkomensbegrip, dat niet meer aansluit op wat onder besteedbaar inkomen dient te worden verstaan. Het resultaat is, dat de talrijke instrumentele doeleinden die in de wet geïncorporeerd zijn, de verdelingsbeginselen, zoals het *gelijkheidsbeginsel* schenden of doorbreken, waardoor wetsontduiking ernstig wordt bevorderd: ook de burger benadert de wet instrumenteel en calculeert dus zo veel mogelijk in zijn eigen belang. Het nuttig effect van tal van incentives (financiële prikkels) in de wetgeving staat overigens ter discussie, zo bijvoorbeeld ten aanzien van de investeringsaftrek, die generiek werkt: aftrek geniet de investeerder ook bij milieuvervuulende of arbeiduitstotende investeringen.

Niessen stelt terecht dat het merkwaardig is dat met behulp van tax incentives - fiscale faciliteiten - het algemeen belang zou worden nagestreefd (meestal bedoelt men een deelbelang, v.O.) met gebruikmaking van het streven naar eigen belang door de contribuabelen.¹² Bovendien is het een vraag van rechtvaardigheid of de offers die gebracht worden door ambtenaren, post-actieven, enzovoort, ten behoeve van het voordeel van andere groepen burgers, niet leidt tot ontneming van de legitimiteit aan deze regelingen. Hierin schuilt overigens een algemeen probleem van wetgeving. Veel

producten verlaten de poort zonder dat er goed zicht bestaat op de mate waarin zij zullen voldoen aan de verwachtingen. Er is onvoldoende stelselmatige terugkoppeling van de ervaringen met tal van wettelijke maatregelen naar het proces van wetgeving. Onder de geldsluier speelt zich in werkelijkheid een overheveling van rechten af, die steeds meer macht bij de staat concentreert. De staat mist het vertrouwen in regelingen die buiten hem omgaan, met het gevaar van regelverdichting, waarbij de democratie tenslotte overgaat in technocratie.¹³

Met Niessen ben ik van mening, dat de staat die het belastingrecht zuiver instrumenteel benadert en de verdelingsbeginselen als uitvloeisel van rechtsbeginselen negeert, onrechtmatig handelt.

De fiscale realiteit

Het gebrekkig of geheel niet functioneren van normatieve rechtsbeginselen, vervangen door plat instrumentalisme, waarbij de burger meer als object dan als subject behandeld wordt, heeft de laatste decennia geleid tot belastingweerstand op grote schaal. Belastingheffing die ertoe geleid heeft dat zestig procent van het nationale inkomen wordt herverdeeld, steunt kennelijk niet op de solidariteit waarmee men de verzorgingsstaat ideologisch heeft opgetuigd. Dit blijkt vooral uit de geschatte omvang van de belastingfraude. Volgens ramingen van de OESO en het Centraal Bureau voor de Statistiek bedraagt de fraude circa tien procent van de totale belastingopbrengst of achttien miljard gulden.¹⁴ Onze samenleving is al jaren doordrenkt van het officiële circuit. De harde kern ervan in de vorm van zwarte arbeid, zwart inkomen en zwarte productie berust kennelijk op een breed maatschappelijk draagvlak. Soms is ook de bron van zwarte inkomensvorming illegaal, zoals in geval van criminaliteit en drugshandel, waarbij nette B.V.'s veelal het voorportaal vormen. Het zwarte circuit is in enkele tientallen jaren parmantig geëvolueerd van een marginaal verschijnsel tot een integrale karakteristiek van de samenleving. De overheid draagt op uiteenlopende wijzen bij tot de groei van zwarte economische transacties, niet alleen door rechtstreekse participatie van ambtenaren en politiek in het zwarte circuit als deelnemers aan het maatschappelijk verkeer, maar ook indirect door ontwijking van belasting (zie noot 3). Daarnaast biedt de overheid regelgeving aan, die het aangaan van zwarte transacties aanmoedigt, zoals het niet aftrekbaar zijn van de onderhoudskosten van het eigen huis. De aantasting van het netto-inkomen door belastingheffing heeft kennelijk een niveau bereikt, dat arbeid zich ten dele uit het formele circuit terugtrekt en dat burgers de vrijgekomen arbeid en productiecapaciteit tegen onderling afgesproken prijzen en lonen kopen en verkopen. De burger wantrouwt de overheid en de identificatie met de *gemeenschap* gaat verloren. Het om de tuin leiden van het gezag wordt steeds minder of niet als een zonde beschouwd, doch steeds meer als uiting van behendigheid, aanpassingsvermogen en ondernemingsgeest. Schaamte en schuldgevoel maken daarbij plaats voor bravoure en trots. De regelgeving is geen bindende opdracht meer, maar uitgangspunt voor

individueel gedrag van de calculerende burger, waarbij het naar eigen regels verworven netto-inkomen wordt afgewogen tegen pakkans en strafmaat.

Naast belastingfraude doet zich op grote schaal belastingontwijking voor. Ook het ontwijkingsgedrag tast het *gelijkheidsbeginsel* ernstig aan. Belastingontwijking omzeilt de door de wet beoogde materiële rechtsgevolgen, bijvoorbeeld door belastingvlucht van individuele personen en vennootschappen; het verplaatsen van bedrijfsactiviteiten naar fiscaal zonnige, met exotische namen uitgeruste oorden; het met name in de vermogenssfeer van particulieren creëren van ingenieuze constructies, met behulp waarvan kunstmatig lage belastbare inkomens en/of vermogens worden gefingeerd. Zogenaamde loopholes in de wetgeving stimuleren fiscale inventiviteit; ingewikkelde wetgeving, veelal met een overkill-karakter lokt herhaaldelijk nieuwe ontwijkingsmogelijkheden uit.

Tenslotte zij erop gewezen dat door de overdracht van in het bijzonder belastingen naar winst en inkomen geenszins vaststaat wie de belasting ten slotte draagt. Van overdracht is sprake, wanneer de belastingplichtige burger de reële belastingdruk via het prijsvormingsproces - tarieven beroepsbeoefenaars of (collectieve) arbeidsovereenkomsten - geheel of gedeeltelijk overdraagt op andere deelnemers aan het ruilverkeer. In de praktijk blijkt - in strijd met de bedoeling van de fiscale wetgever - dat personen en groepen met een sterke marktpositie, belastingen naar het inkomen wel degelijk kunnen afwentelen, nog afgezien van de invloed van pressiegroepen op de belastingswetgeving.¹⁵ Het belastingrecht is in belangrijke mate speelbal geworden in de voortdurende machtsstrijd tussen maatschappelijke belangengroepen, die de collectieve lasten zo veel mogelijk doorschuiven naar minder weerbare groepen van de bevolking.¹⁶ Ver doorgevoerd instrumentalisme doet de gemeenschapsgedachte afbrokkelen, waarna de burger de opengevallen ruimte opvult met calculerend gedrag gevoed door individualisme en eigenbelang.

Wie rechtsbeginselen loslaat of ontkent, levert zich over aan de waan van de dag en wordt gemakkelijker meegesleurd in de stroom van het wetgevingsproces dan hij die vasthoudt aan een baken. Zonder beginselen - de mens zichzelf tot norm uitroepend - ontstaat chaos, zoals ook op andere maatschappelijke terreinen helaas valt waar te nemen.

De verhouding tussen staat en burger

Het centrale vraagstuk bevat ten principale het probleem in hoeverre de staat inbreuk mag plegen op de individuele vrijheden van de burgers en welke doeleinden hij daarbij mag nastreven. Zodra mensen in groepsverband samenwonen, ontstaat de behoefte de onderlinge verhoudingen te regelen en de gestelde regels, zo nodig door dwang, te handhaven. De betekenis van de belastingheffing ligt in de eerste plaats hierin dat zonder haar een ordelijke samenleving niet mogelijk is. De vraag naar het wezen van de staat vormt overigens het object van de staatsrechtswetenschap.¹⁷ Vast staat dat het belastingrecht appelleert aan het algemene rechtsbeginsel, het gemeenschapsbeginsel

dat de mens tot samenleving verplicht is, omdat de mens als sociaal wezen geschapen is.¹⁸ Het is historisch bepaald dat mensen overal en altijd in groepsverbanden - van overigens wisselende samenstelling - hebben samengeleefd. Het behoren tot een gemeenschap houdt in dat men zich jegens elkaar tot op zekere hoogte innerlijk gebonden voelt en in zoverre elkaar als gelijke erkent en *behoort* te erkennen. In het staatsverband openbaart zich een innerlijke verbondenheid die betrekkelijk is omdat de staat niet de gehele mens kan opeisen en slechts bestaanbaar is bij een betrekkelijk individuele sfeer van staatloze vrijheid. De naar tijd en plaats wisselende mate van innerlijke verbondenheid is bepalend voor de relatieve gelijkheid welke aan het belastingrecht zijn historische bepaaldheid verleent. De financiële offers ten behoeve van de gemeenschap in haar geheel, hetzij ten behoeve van andere gemeenschapsgenoten zal in een gegeven maatschappelijke constellatie moeten worden gerealiseerd in een concreet rechtsoordeel. Dit rechtsoordeel beslist aan de zijde van de financiële offers, gebaseerd op de gebondenheid elkaar *tot op zekere hoogte* als gelijke te erkennen, over de hoogte en de verdeling van de belastingdruk en stelt met andere woorden grenzen aan de omvang van de staatsuitgaven ten opzichte van de totale hoogte van de daarvoor op te leggen lasten.¹⁹

De staat als institutie maakt het menselijk leven mogelijk op een wijze die niet is afgesproken, doch vormt de uitdrukking van het geschapen samenlevingsverband; de overheid is er ter verzorging van de eredienst van het recht, dat is de voltrekking van Gods orde over ons naar alle zijden bedreigd en afhankelijk leven.²⁰ Ook empirisch valt echter te constateren dat een belangrijke mate van bereidheid tot samenwerking, het eigenbelang het meest dient.

De legitieme staat is derhalve een orgaan van de gemeenschap en heeft tot doel de belangen (vrijheid en gelijkheid) van de leden van die gemeenschap te bevorderen, met dien verstande dat de meerderheid de belangen van de minderheid ten volle meeweegt bij haar besluitvorming.²¹

Belastingheffing is slechts toegestaan, indien en voorzover de burgers op democratische wijze dat recht aan de Staat hebben verleend (conform artikel 104 Grondwet). Hierin is ook de rechtvaardiging gelegen voor de inbreuk die de staat maakt op de (bestedings)vrijheid van de burgers. (No taxation without representation.) Het gevolg hiervan is dat een ieder gehouden is tot het voldoen aan zijn financiële verplichtingen. De free-rider dient daarom te worden uitgebannen; niemand kan volhouden dat hij niet meeprofiteert van de collectieve goederen.

Gewaakt dient te worden tegen een ontwikkeling van het recht waarbij monopolisering van de belastingheffing wordt gemotiveerd met het Algemeen Belang. De belastingheffing vormt dan de geldsluier van het staatsoptreden dat gemotiveerd wordt met een non-rechtsbeginsel: de staat als hoeder van het algemeen belang, hetgeen een per definitie sociaal belang suggereert dat in principe geen financieel plafond kent. Bovendien geeft het vooropgestelde algemeen belang - zo dit al leeft in het rechtsbewustzijn - de staat het recht zich met dat belang te bemoeien en de vereiste middelen ervoor aan te trekken. Hiertegenover valt gemakkelijk te stellen dat de burger

zijn individueel eigen belang volgt, hetgeen per definitie anti-sociaal zou zijn.²²

Het zogenaamde algemeen-belang-beginsel is een materialistisch beginsel waarbij de belastingheffing wordt beschouwd als een maatschappelijk economisch instrument om dat algemeen belang te financieren. Het algemeen belang vormt aldus de fundering van het instrumentalisme waar Van den Tempel²³ stelt: 'dat talrijke en belangrijke onderdelen van de belastingheffing tezamen met andere instrumenten complexen van maatregelen vormen, die erop gericht zijn beleidsdoeleinden van economische en sociale aard dichterbij te brengen. Fiscale middelen vinden daarin, evenals de overige maatregelen, een plaats indien zij blijken uit te munten boven andere mogelijkheden.' En: 'Met het inroepen van beginselen die uitsluitend voor de belastingheffing zouden gelden, wordt naar mijn mening de maatschappelijke werkelijkheid miskend en de eenheid van de rechtsorde niet gediend.'

Hiertegenover stel ik dat belastingheffing een zaak van *recht* is, met als primaire taak *de belastingdruk rechtvaardig te verdelen*. Zoals alle recht dient de belastingheffing gebaseerd te worden op concrete beginselen, terwijl haar interne structuur aan die beginselen uitdrukking behoort te geven. Een verantwoorde toedeling aan de collectieve sector is een rechtsvraag die zonder een op dat doel gericht specifiek rechtsbeginsel niet tot oplossing kan worden gebracht. De omvangrijke mate van belastingfraude, belastingontwijking en afwenteling van belastingen, toont aan dat het belastingrecht niet of nauwelijks appelleert aan bij een meerderheid van de bevolking in het rechtsbewustzijn levende rechtsbeginselen. *Terugkeer van de mens* in het belastingrecht kan dus bijdragen aan de verhoging van de realisatiegraad van de belastingheffing.

Rechtsbeginselen als fundament voor wenselijk belastingrecht

Onder beginselen versta ik fundamentele, bovenpersoonlijke waarheden (waarden), grondstellingen, waarvan men in geloof en wetenschap uitgaat en die veelal niet kunnen worden bewezen. Scholten formuleert dit als volgt: 'Het zijn tendensen welke ons zedelijk oordeel aan het recht stelt, algemeenheden met al de betrekkelijkheid, die dat algemene meebrengt, maar die toch niet te missen zijn. In het beginsel raken we het zedelijk element in het recht, gelijk in de grondvorm het logische.'²⁴

Juist op het rechtsgebied van de belastingwetgeving is naar mijn mening - wil men een zo hoog mogelijke realisatiegraad bereiken - de opsporing en formulering van rechtsbeginselen van fundamentele betekenis. Immers, zowel de belastingplichtige als de Staat grijpt naar het rechtsleven om dit aan het streven naar minimale offers, respectievelijk maximale opbrengst dienstbaar te maken. Pressiegroepen slagen er echter herhaaldelijk in zowel wetgeving als delegatie van wetgeving (uitvoering) naar hun hand te zetten. Het is opvallend met welk gemak een sociaal of maatschappelijk doel in overeenstemming met de gerechtigheid wordt geacht, zonder dat wordt aangegeven wat men daaronder wenst te verstaan. Instrumentalisering van het belastingrecht is gebaseerd op formulering van ideologische en economische

doeleinden in de belastingwetgeving die de werking van rechtsbeginselen miskennen of uitsluiten. In het bijzonder in het belastingrecht zijn rechtsbeginselen terug te voeren op de verhouding tussen Staat en burger, waarbij de term rechtsstaat tenslotte een levensbeschouwelijke norm impliceert. Juist in de verhouding tussen de beginselen en de regelgeving manifesteert zich het tweeledig karakter van het recht: enerzijds inherent aan bovenpersoonlijke waarden, anderzijds als historisch bepaald maatschappelijk verschijnsel.

Scholten onderscheidt vier rechtsbeginselen van algemene gelding, twee paren van twee, alle vier tenslotte gedragen door een vijfde, primair ook tegenover de andere.²⁵ Het is het beginsel der *persoonlijkheid* en daartegenover dat der *gemeenschap* en in de tweede plaats het beginsel van de *gelijkheid* tegenover dat van het *gezag*. En tenslotte - of in het begin - dat van de scheiding tussen *goed en kwaad*. In de beginselen zijn idealen gesteld: in het beginsel der persoonlijkheid is het de vrijheid, in dat der gemeenschap de liefde of de solidariteit. In deze dialectische verhouding is de ontwikkeling van recht een voortdurende strijd tussen deze beide. De rechtshistorische strijd gaat steeds om de vraag waar de mens een grens kan of mag trekken tegenover de gemeenschap. Het recht en dus ook het belastingrecht veronderstelt het beginsel van de persoonlijkheid (uitmondend in de grondrechten): geen recht zonder vrijheid. Het beginsel zou mijns inziens een maatstaf behoren te zijn voor de bepaling van de omvang van de financiële behoeften van de gemeenschap die als last worden gelegd op de individuele inkomens en vermogens van de burgers en op deze wijze de *hoogte* van de totale belasting- en premiedruk bepalen (collectieve lastendruk).

De gemeenschap is een gegeven waaraan de mens zich niet kan en mag onttrekken, zij beperkt de vrijheid en is dus voorwaarde voor het recht als reglementering voor het handelen van de mens in gemeenschap. In de verhouding persoonlijkheid tegenover gemeenschap komt het zedelijk karakter, het doel van het recht naar voren; het ideaal van de vrijheid wordt begrensd door dat van de gebondenheid. Het betalen van belasting vormt de financiële vertaling van de verhouding tussen dit paar rechtsbeginselen. Anders gezegd: het gemeenschapsbeginsel - en niet het materialistische algemeen belang - is de dragende rechtsgrond voor het rechtsgebied van de belastingheffing. Gemeenschap komt overigens in velerlei vormen voor: huwelijk, gezin, dorp, vereniging, kerk, staat, enzovoort. (Dit is van belang bij het onderzoek naar de in de volgende paragraaf te behandelen belastingbeginselen).

Het persoonlijkheids- en het gemeenschapsbeginsel zijn als rechtsbeginselen geconcretiseerd in de Tien Geboden en dus van Goddelijke oorsprong als bovenpersoonlijke waarden.²⁶ Hoewel de Neurenbergse rassenwetten rechtskracht kregen door een democratisch gekozen meerderheid ontberen zij volstrekt de beide genoemde rechtsbeginselen en brengen dus geen *recht* tot uitdrukking. Overigens kan men uit dit extreme geval leren dat rechtsbeginselen niet altijd ten grondslag liggen aan de opvattingen van een meerderheidsgroep. In het andere paar doet het beginsel van de *gelijkheid* het logische element uitkomen: ongelijke behandeling van gelijke gevallen wordt als onrecht beschouwd; gerechtigheid is dan het ideaal van dit beginsel, dat

rechts-wetenschap mogelijk maakt.²⁷ Zo zou het gelijkheidsbeginsel een primair rechtsbeginsel kunnen zijn voor een evenredige *verdeling* van de totale belastingdruk over alle contribuabelen; het beginsel stelt daarmee de eis van bestendigheid, betrouwbaarheid en voorzienbaarheid aan het belastingrecht.

Het beginsel van het gezag - aldus Scholten - staat tegenover dat van de gelijkheid; het veronderstelt ongelijkheid. Er is geen recht zonder gezag: door gezag wordt het recht geconcretiseerd en gehandhaafd. Het gezag is concreet zodra het als *zodanig* is aanvaard; het ideaal is hier de orde, de vrede. Zodra het recht het gezagsbeginsel mist, ontstaat de roep om macht ten koste van het recht. Zodra - bijvoorbeeld - de loon- en inkomstenbelasting door gebrek aan voldoende gezag als gevolg van - bijvoorbeeld - een onjuist inkomensbegrip of te hoog tarief op ruime schaal ontgaan en/of ontdoken wordt, grijpt de overheid naar *machtsmiddelen* (verhoogde sancties, betere pakkans, hardere invordering, etc.) in plaats van te zoeken naar herstel van gezag.²⁸ Naarmate het gezag wegvalt, ontstaat macht.

De vier beginselen zijn niet star ten opzichte van elkaar, nu eens overheerst het ene, dan weer is het andere dominant, maar alle vier vormen de basis van het recht. De rechtsbeginselen - aldus Scholten - maken deel uit van het zedelijk leven van de mens en zijn daarmee onderworpen aan een vijfde beginsel: het beginsel van de scheiding van goed en kwaad. De afweging van de vier beginselen ten opzichte van elkaar wordt door dit vijfde beginsel mogelijk gemaakt. De beginselen zelf worden in verschillend licht gezien, vanuit verscheidenheid in levensbeschouwing en filosofische opvatting, waardoor het accent komt te liggen op een naar elkaar toe buigen door tastend te zoeken naar een gemeenschappelijke rechtsovertuiging. De beantwoording van de vraag naar het laatste fundamentele beginsel is er tenslotte één vanuit het geloof. De hiervoor genoemde door mij onderschreven metafysische gerechtigheidsconceptie van Scholten behoeft geenszins op gespannen voet te staan met de gemeenschappelijke rechtsovertuiging welke in de menselijke verhoudingen besloten ligt. De gemeenschappelijke rechtsovertuiging reikt evenwel - bewust of onbewust - tot de metafysische rechtsbeginselen, zonder deze ooit, als gevolg van de zondeval, volledig in het recht tot wasdom te laten komen. Anders gezegd: het is mijns inziens onvoldoende om halt te houden bij de gemeenschappelijke rechtsovertuiging, hoe waardevol deze ook mag zijn.

Tenslotte komen wij voor de vraag te staan of de vier fundamentele beginselen inhoud zouden kunnen geven aan meer concrete, noodzakelijkerwijs nog algemeen te formuleren belastingbeginselen, die ten grondslag kunnen liggen aan wenselijk belastingrecht.

Belastingbeginselen

Principieel moet worden ontkend dat het materialistisch algemeen-belang-beginsel, waarbij de belastingheffing wordt beschouwd als maatschappelijk-economisch verschijnsel, deze tot een onzelfstandig onderdeel van dat beleid maakt. Het doel van

de belastingheffing dient gericht te zijn op verantwoorde toedeling van middelen in de particuliere of private sector aan de collectieve sector, waarbij de hoogte en de verdeling van de totale belastingdruk rechtsvragen zijn, die zonder rechtsbeginselen en van daaruit geconcretiseerde belastingbeginselen niet tot oplossing gebracht kunnen worden.

Deze stellingname legt mijns inziens de fundamentele grondslag voor *waardig* belastingrecht.

Instrumentalisering van de belastingheffing maakt het belastingrecht 'waarden'-loos, waardoor het niet correspondeert met het gemeenschappelijk rechtsbewustzijn en het tenslotte leidt tot massale ontgaans- en ontduikingsreacties enerzijds en deformatie van het gezagsbeginsel tot machtsmiddel anderzijds. Als hoeder van het algemeen belang - het 'instrumentalisering-beginsel'- kan de staat met maatschappelijke groeperingen en dus met concrete mensen omgaan als met objecten: de staat verliest dan zijn natuurlijk gezag, omdat hij zelf de inhoud van het algemeen belang vaststelt. Het gemeenschapsbeginsel is dan ondergegaan in het als algemeen belang gecamoufleerde staatsbelang. Waardig belastingrecht vereist in de eerste plaats terugkeer van de mens, van bovenpersoonlijke waarden in het rechtsgebied van de financiële verhouding tussen staat en burger.

Belastingbeginselen zijn van de algemene rechtsbeginselen afgeleide, op het rechtsgebied van de belastingen afgestemde, concrete, zij het nog steeds algemene, regelen die behoren te worden gevolgd, waaraan binnen het geheel van de rechtsorde en het fiscale rechtsgebied in het bijzonder *normatieve* betekenis behoort te worden toegekend. Nuttigheidsregels en eisen van doelmatigheid, efficiency, enzovoort, zijn geen rechtsbeginselen en dus ook geen belastingbeginselen. Doelmatigheid van de regelgeving dient besloten te zijn in de rechtvaardigheid van het rechtsgebied. Te hoge belastingtarieven eisen evenwel een hoge mate van rechtsverfijning die de doelmatigheid van de uitvoering van de wet geweld aandoen en dus ook niet rechtvaardig zijn. Waardig belastingrecht sluit overigens instrumentalisering niet uit: niet-fiscale beleidsdoelen kunnen slechts een plaats krijgen in op beginselen steunend belastingrecht, indien die doeleinden niet in strijd zijn met de rechts- en belastingbeginselen en er bovendien geen andere wegen of middelen ter beschikking staan. De erkenning van belastingbeginselen vereist in samenhang met (belasting)wetenschappelijk onderzoek inzet van ons volledige kenvermogen, waarbij het peilen van gemeenschappelijke zedelijke - bovenrationele - waarden van rechtsbeginselen samengaat met rationele logische constatering, ordeningen in empirisch onderzoek. Men noemt dit wel de synthetische methode ter onderscheiding van de analytische methode, die zich beperkt tot analyse van het wettenrecht; hoewel van grote praktische en onmisbare waarde is de analytische methode eenzijdig, omdat zij zich voor wat betreft de belastingen baseert op politiek meerderheidsrecht.

Bij de opzet en inrichting van het systeem van belastingheffing laat de overheid zich primair leiden door de budgettaire noodzaak de collectieve lasten te financieren. De verdeling van de daaruit voortvloeiende belastingdruk wordt niet gerechtvaardigd door

gemeenschappelijke rechtsovertuigingen, maar veeleer door min of meer abstracte idealen die slechts binnen een bepaalde (pressie)groep voor rechtvaardig worden gehouden. De omvang en de aard van deze bijdrage laten niet toe een volledige uitwerking te geven van de toepassing van concrete belastingbeginselen op het geheel van het belastingstelsel en op de belastingtechnische aspecten van alle wetten afzonderlijk. We beperken ons tot een tweetal, te weten de uitwerking van het gelijkheidsbeginsel in de loon- en inkomstenbelastingwet en het gemeenschapsbeginsel in het belastingstelsel als zodanig.

Gelijkheidsbeginsel

Aan de loon- en inkomstenbelasting dient de eis gesteld te worden dat zij zover als mogelijk is, het gelijke ook inderdaad gelijk en het ongelijke evenredig ongelijk behandelt. Naarmate het tarief hoger is, dwingt dit beginsel tot vergaande rechtsverfijning; hieraan voldoet onze inkomstenbelasting - evenals doorgaans in de andere Europese landen - niet. Zonder op details in te gaan zij hier gewezen op de toegenomen complexiteit als gevolg van reparatiewetgeving. Deze is - onder het mom van rechtvaardigheid - doorgaans het gevolg van het dichten van 'lekken' met als begeleidend verschijnsel zogenaamde overkill en als werkelijk doel het voorkomen van daling van de belastingopbrengst. Reparatiewetgeving is vooral gericht op reparatie ten gunste van de staat.

Aan de gelijkheidseis wordt evenmin beantwoord door het gebrekkige inkomensbegrip. Winst uit onderneming wordt op dezelfde manier belast als inkomsten uit arbeid en vermogen. Winst is veelal geen besteedbaar inkomen, omdat het ten dele benodigd is voor investeringen en versterking van het eigen vermogen. Vermogenswinsten binnen de onderneming zijn volledig belast; in de particuliere sector daarentegen zijn die winsten onbelast, dan wel belast tegen een matig tarief. Zonder volledig te kunnen zijn zij nog gewezen op vrijstellingen en andere ondernemersfaciliteiten die in de particuliere sfeer ontbreken. Discriminatoir werken voorts de talrijke forfaitaire regelingen - bijvoorbeeld de aftrekbare kostenregeling - die de één een voordeel en de ander te weinig geven. Het belastbaar inkomen wijkt in talrijke individuele gevallen sterk af van het reëel besteedbaar inkomen, waarbij velen erin slagen door belastingarbitrage belast inkomen te transformeren in laag of niet belaste inkomenscategorieën, al dan niet met behulp van internationale belastingverdragen. Wanneer voorts in het oog gehouden wordt, dat de inkomstenbelasting geheel of ten dele door zelfstandige beroepsbeoefenaren en werknemers in de prijs van hun diensten of in de bruto-lonen - ook al is er geen gekwantificeerde zekerheid voor dit verschijnsel voorhanden - wordt afgewenteld, dan is het duidelijk dat de tarieven van de inkomstenbelasting het inkomens-nivellerend effect niet hebben. De rechtstekorten in het tarief en in de grondslag van de inkomstenbelasting leiden tot de conclusie dat deze belasting niet voldoet aan het gelijkheids-beginsel als dragend rechtsbeginsel in de gemeenschappelijke rechtsovertuiging, waardoor zij in belangrijke mate wordt ontgaan en ontdoken, wat op zich een

belangrijke wijziging in de werkelijke verdeling van de belastingdruk betekent. Evenmin als aan het gelijkheidsbeginsel voldoet de gebrekkige innerlijke rechtswaarde van de inkomstenbelasting aan het gezagsbeginsel en aan het gemeenschapsbeginsel.

Gemeenschapsbeginsel

De rechtsgrond van het belastingstelsel als neerslag van de financiële verhouding tussen staat en burger dient gevonden te worden in de uitwerking van het gemeenschapsbeginsel. Daarnaast behoort het formeel gelijkheidsbeginsel in de gemeenschapsgedachte besloten te zijn, in het besef dat het staatsverband met zich meebrengt elkaar tot op zekere hoogte als gelijke te erkennen.²⁹ Dit is een facet van het menselijk bestaan, dat niet strijdig behoeft te zijn met de gedragsvrijheid in de individuele sfeer. De verhouding tussen het beginsel van de persoonlijkheid en het beginsel van de gemeenschap dient bepalend te zijn voor de aard en de omvang van de overheidsuitgaven en de onderlinge verhouding daartussen, alsmede de evenredige verdeling van die lasten over de individuele burgers. De verhouding tussen beide beginselen behoort grenzen aan de uitgaven en de daarmee verbandhoudende lasten te stellen.³⁰

Het gemeenschapsbeginsel komt in talrijke samenlevingsverbanden tot uitdrukking: de staatsgemeenschap, de dorps- of stads(wijk)gemeenschap, gemeenschappelijke bindingen in kerk en verenigingsleven en tenslotte de familie- en gezinsband. Eerstgenoemde binding is van zakelijk-economische aard, laatstgenoemde is hoofdzakelijk een persoonlijk-ideële binding. De offervaardigheid in de persoonlijk-ideële binding is veel groter dan in de zakelijk-economische binding; immers, in de zakelijke verhouding verwacht de gemeenschapsgenoot tegenover zijn offer een gelijkwaardige (materiële) tegenprestatie. De in de gemeenschap besloten gelijkheidsidee toont zich dus al naar gelang de relatie van de burger tot de staatsgemeenschap in twee verschillende verschijningsvormen: de zakelijk-economisch gefundeerde gelijkheid en de meer persoonlijk-ethisch georiënteerde gelijkheid, waarin het persoonlijkheidsbeginsel meer naar voren komt. Bij de meer ideëel georiënteerde persoonlijke gebondenheid zijn de financiële offers afhankelijk van de financiële waarden, die elk gemeenschapslid in zich verenigt en niet van de tegenprestaties. De mate waarin het staatsverband door de burgers als gemeenschappelijk-zakelijk dan wel als gemeenschappelijk-ideële gebondenheid wordt ervaren, zou beslissend moeten zijn - in normatieve zin - voor de beantwoording van de vraag naar de verhouding tussen belastingen van winsten, inkomens en vermogens en kostprijsverhogende belastingen. Als verschijningsvorm lijkt mij de zakelijke binding veel sterker dan de persoonlijke gemeenschapsbinding. Aldus geformuleerd beantwoordt de huidige verhouding tussen de belasting over winsten, inkomens en vermogens (56%) en de kostprijsverhogende belastingen (44%) in het geheel niet aan het gemeenschapsbeginsel, in verhouding tot het beginsel van de persoonlijkheid.

Het belastingrecht kan niet anders dan de schaduwzijde van deze zakelijk-economische

gebondenheid met de staatsgemeenschap zijn, waaruit volgt dat het profijtbeginsel (een beginsel dat tevens ten grondslag ligt aan delen van het privaatrecht, zoals het vermogensrecht) een leidend belasting-beginsel behoort te zijn. De aard van de staatsgemeenschap impliceert eveneens - zij het een veel zwakkere - persoonlijk-ethische binding met de rechtsgenoten (solidariteitsbeginsel). De sociale verzekeringspremies zijn op dit beginsel van de solidariteit geënt; de belastingen in enge zin in veel mindere mate. Immers, de persoonlijke gebondenheid gaat niet zo ver, dat de burger bereid is mee te betalen aan tal van voorzieningen ten profijte van anderen; dit klemt temeer nu de open of verkapte subsidies waarop die voorzieningen neerkomen, niet primair terechtkomen bij de mensen met de laagste inkomens, maar juist overwegend toevallen aan de genietters van midden- en lagere inkomens. Overheidsuitgaven in de ruimste zin kunnen en mogen niet alleen gebaseerd zijn op economisch hedonisme, doch dienen onder de klem van een *rechtsoordeel* te vallen, mede ter waarborging van de sociale belangen van de economisch zwakken in de samenleving. Op grond van het gemeenschapsbeginsel en de daarvan afgeleide overwegende zakelijk-economische gebondenheid zou een aanzienlijk ruimere plaats ingeruimd behoren te worden voor de kostprijsverhogende belastingen met oplopend tarief voor luxe en milieuvervuilende producten. Zo dienen de kosten van het milieu (schoonmaken en onderhoud) door kostprijsverhogende belastingen gefinancierd te worden (deze kosten zijn eigenlijk in het verleden ten onrechte niet in de kostprijs van de productie doorberekend).

De persoonlijk-ethische gebondenheid aan de staatsgemeenschap is bepaald zwak te noemen in vergelijking met de gebondenheid aan minder omvangrijke gemeenschapsvormen. Die zwakke binding legt een te zware nadruk op belastingen, die hun aanknopingspunt vinden in de inkomens-vorming. Het beginsel betekent, dat een substantieel deel van de belastingen die aanknopen bij de inkomensvorming (winst, loon en ander inkomen, de zgn. overschotbelastingen) gefinancierd zou moeten worden door kostprijsverhogende belastingen. Dit kan bereikt worden door een drastische verlaging van het tarief van de loon- en inkomstenbelasting en een matige progressie met als basis een belastinggrondslag die overeenstemt met een economisch reëel (besteedbaar) inkomensbegrip.³¹ Deze zogenaamde overschotbelastingen zijn immers slechts te motiveren met de persoonlijk-ethische gebondenheid, als uitvloeisel van het persoonlijkheidsbeginsel.

Mijns inziens is de belastingfraude mede te wijten aan de wanverhouding tussen de in het algemene rechtsbewustzijn gevoelde bescheiden werking van de persoonlijk-ethische binding en de omvang van de daarmee te verdedigen belastingopbrengst, nu deze opbrengsten besteed worden aan collectieve voorzieningen en subsidies welke in onvoldoende mate gedragen worden door de algemene rechtsbeginselen. (Ik ga hierbij steeds uit van de opvattingen van de gentleman, niet van die van de egoïst. Zo is een belastingvrije som die ver beneden het bestaansminimum ligt in strijd met het persoonlijkheidsbeginsel, terwijl die lage vrijstelling in geen verhouding staat tot de meer dringende persoonlijke behoeften enerzijds en de (zwakke) ethische gebondenheid aan

de staatsgemeenschap anderzijds. De invulling van het persoonlijkheidsbeginsel tegenover dat der gemeenschap vereist mijns inziens juist een verhoging van de belastingvrije som tot het bestaans-minimum. Een dergelijke forse verlaging van het tarief van onze inkomsten- en loonbelasting kan gefinancierd worden door het afschaffen van subsidies, verhoging van kostprijsverhogende belastingen, terugdringing van de belastingfraude en aanpassing van het bruto-inkomen en wel in een dergelijk evenredige samenhang, dat de inkomensneutraliteit in de netto-sfeer gehandhaafd blijft.³²

Besluit

De weerstand tegen het huidige stelstel van belastingen kan mijns inziens grotendeels worden weggenomen door het belastingrecht als deel van de rechtsorde te onderwerpen aan vaste algemene rechtsbeginselen en de belastingheffing niet langer het resultaat te laten zijn van politiek-economische meerderheidsbesluiten. De voor het belastingrecht te ontwikkelen belastingbeginselen zijn niet voor alle tijden en plaatsen onveranderlijk, maar dienen afgestemd te worden op de ontwikkeling van de maatschappelijk-sociale omstandigheden, waarbij de algemene rechtsbeginselen de vaste bakens behoren te vormen. De bovenpersoonlijke rechtsbeginselen dienen mijns inziens een vast baken te zijn niet alleen voor het gehele recht, maar vooral ook als uitdrukking van de financiële verhouding tussen staat en burger in het rechtsgebied van wenselijk, waardig belastingrecht. Waardig: niet als machtsmiddel, maar belastingrecht met innerlijk gezag.

Noten

1. Nikolai Berdjajev, 'De menselijke persoonlijkheid en de bovenpersoonlijke waarden', essay 1937 in: *Nexus* 1998 nr. 21, p.53.
2. Voor de inhoud van deze paragraaf heb ik mij gebaseerd op een tweetal publicaties: prof. dr. L. Heyde: 'U bent toch wel verzekerd? Over de nutteloosheid van normen', *Wijsgerig perspectief* 35 (1994/95) nr. 4, pp.106vv., alsmede prof. mr. A. Soeteman, 'Hercules aan het werk. Over de rol van rechtsbeginselen in het recht', *Ars Aequi*, oktober 1991, pp.28vv.
3. Alain Finkelkraut, *De ondergang van het denken* (Vertaling van: *La défaite de la pensée: essai* Paris, Gallimard, 1987), Amsterdam 1988, pp.100 en 116.
4. Prof. dr. L.Heyde, t.a.p., p.110.
5. Vergelijk prof. mr. A. Soeteman, t.a.p., p.30.
6. Bijvoorbeeld: bevordering werkgelegenheid, kinderopvang, vergroening van het belastingstelsel ten behoeve van het milieu, specifieke lastenverlichtingen voor bijvoorbeeld zelfstandige ondernemers, internationaal fiscaal vestigingsbeleid, investeringsbevordering, enz.
7. Prof. mr. J.G. Detiger, t.a.p., pp.9-10.
8. Zie voor een overzicht: prof. dr. R.C.E.M. Niessen, 'Instrumentalisme en belastingrecht' in: *Weekblad Fiscaalrecht*, 1997/6244, pp.653-654.
9. Recht heeft twee betekenissen, te weten recht als instrument op zichzelf, als empirische mogelijkheid enerzijds en rechts als norm anderzijds. In deze tweede betekenis wordt het begrip hier gehanteerd.
10. *Graag of Niet*, rapport van de Commissie voor de Belastingherziening, juli 1991, SDU, p.115.
11. Dr. W.A. Vermeend, 'Instrumentalisering van het belastingrecht', in *Weekblad Fiscaalrecht*, 1996/6186.
12. Prof. dr. R.C.E.M. Niessen, t.a.p., pp.661-662

13. Dit proces is beschreven door Jacques Ellul in *La Technique on l'enjeu du siècle*, 1954 (vertaald: *The technological society*, 1964, Vintage Books, Random House, New York) en in zijn vervolgstudie: *The Technological Bluff*, Grand Rapids, Michigan 1990.
14. Uit schattingen is gebleken dat indien 30% van de belastingbetalers fraudeert, dit tot gevolg heeft dat de overige 70% zijn belastingdruk met 14,3% ziet toenemen
15. Het vraagstuk van de overdracht, respectievelijk afwenteling is bijzonder gecompliceerd. Zie prof. mr. H.J. Hofstra, *Inleiding tot het Nederlands belastingrecht*, 7e druk, 1992, pp.58vv.
16. Collectieve lasten zijn voor het merendeel, circa 2/3 deel allerminst collectief: het zijn inkomensoverdrachten aan ambtenaren, leerkrachten, gezondheidswerkers, uitkeringsgerechtigden, wegenbouwers enz., dus heel erg particulier. Stijging van de collectieve belastingdruk betekent dus dat in toenemende mate consumptieve bestedingen via de fiscus door anderen betaald worden.
17. Zie prof. mr. H.J. Hofstra, t.a.p., p.1.
18. Genesis 2: 18: En de Here God zeide: Het is niet goed, dat de mens alleen zij.
19. Vergelijk prof. mr. J.G. Detiger, *Gelijkheid en differentiatie als fiscaal rechtsgoed*, oratie, Deventer 1962, pp.4-7.
20. Vergelijk prof. dr. K.H. Miskotte, *Hoofdsom der historie*, Nijkerk 1945, p.284.
21. Zie prof. dr. R.E.C.M. Niessen, *Legitimatie van belastingheffing*; Geppaart Bundel, Deventer 1996, pp.151-153.
22. Zie mijn 'Verzorgingsstaat en belastingrecht' in *Van Dijck-bundel*, Deventer 1988, p.277, alsmede mijn bijdrage 'Algemene rechtsbeginselen en belastingwetgeving' in *Ars Aequi*, Themanummer Rechtsbeginselen, oktober 1991, pp.204vv.
23. Prof. dr. A.J. van den Tempel, 'Het einde der belastingbeginselen', *Weekblad Fiscaalrecht*, 1979/5411, pp.697vv.
24. Prof. mr Paul Scholten, *Algemeen Deel*, derde druk, Zwolle 1974.
25. *Verzamelde Geschriften* van prof. mr Paul Scholten, Zwolle 1949. Deel I, pp.405vv.
26. Als voorbeeld noemt Scholten het huwelijk waarin de erkenning van beide beginselen tot uitdrukking komt: de gebondenheid kan alleen begrepen worden, indien de verhouding der beiden als één gezien wordt, aangegaan vanuit persoonlijke vrijheid.
27. Scholten merkt ook in dit geval dialectiek in het recht op: de regel, die gelijkheid schept, maakt omdat hij abstraheert en afsnijdt ook altijd ongelijkheid. Zie: t.a.p., p.409.
28. Zodra een meerderheidsopvatting een fundamentele waarde zou krijgen, dan betekent dit verabsolutering van die waarde, bijvoorbeeld de gelijkheid: ter wille van de gelijkheid wordt de ongelijkheid bevorderd.
29. Zie prof. mr. J.G. Detiger, 'Belastingbeginselen'. In: *Smeets-Bundel*, Deventer 1967, pp.83vv. in het bijzonder pp.104-108.
30. Naast een staatssecretaris van financiën voor de belastingen zou er een staatssecretaris moeten zijn voor de bewaking en vaststelling van het totaal en de verdeling van de staatsuitgaven. De historie laat immers zien dat het toelaatbare niveau van de belastingen het niveau van de uitgaven bepaalt, terwijl dat beginselrechtelijk juist andersom behoort te zijn.
31. Afwenteling van deze belastingen betekent de facto verkapte verhoging van kostprijsverhogende belastingen!
32. De belastingplannen voor de 21e eeuw voorzien in afschaffing van de belastingvrije som. Dit is naar mijn mening volledig in strijd met het rechtsbeginsel van de persoonlijkheid. Dat geldt ook voor de verhoging van het omzetbelastingtarief op de levering van water.

12. Echte religie en pseudo-religie *J.W.Kirpestein*

De actualiteit van een probleem

De kerstsfeer hangt al in de hal van het mooie kopstation dat Stuttgart rijk is. De decembermaand van 1997 is net begonnen. Het stationsgebouw dateert nog van voor de Tweede Wereldoorlog. Kopenhagen heeft een soortgelijk station. In de boekenkiosk in Stuttgart ligt twee stapels dik de nieuwste publicatie van schrijver en essayist Rüdiger Safranski^a met de titel *Das Böse oder das Drama der Freiheit*.¹ 'Een boek dat aanslaat, een kassucces,' denk ik. Tegelijkertijd verbaas ik mij erover, terwijl ik de inhoudsopgave bekijk en het boek doorblader, dat een dergelijk boek een verkoopsucces is geworden. De inhoud ervan vraagt wat van de lezers. Deze is van een hoog literair-filosofisch gehalte. Toch is de publiciteit die het boek gekregen heeft enorm. In een tijdsbestek van ruim een half jaar verschijnt er zelfs een Nederlandse vertaling van het boek op de markt. Ik vraag mij af wat het inhoudelijk brengt waardoor het zo goed verkocht wordt. Eenmaal aan het lezen heb ik het gevoel erin te verdrinken. Desondanks houdt het boek mij geboeid. Het boek slaat mijns inziens een thema aan dat de zorg en verlegenheid onder woorden brengt van de huidige mens en wereldburger. Dit thema is niet direct uit de titel af te lezen; je moet het ontdekken. De titel is een indicatie. De vraag waarvoor de lezer gesteld wordt, is: 'Hoe onderscheiden we echte religie van pseudo-religie?' Safranski's these komt erop neer dat echte religie de hoedster van de vrijheid is, in tegenstelling tot pseudo-religie. De mens is in zijn lange geschiedenis echter herhaaldelijk de pseudo-religie in de armen gelopen. Een verkeerd, ideologisch gebruik van de vrijheid ligt daaraan ten grondslag. Safranski's gang door de geschiedenis van het kwaad is bedoeld als therapie. Pseudo-religie en de geschiedenis van het kwaad houden op één of andere manier verband met elkaar. Het gaat erom daar inzicht in te krijgen en deze geschiedenis te boven te komen. Je moet als mens te weten komen wat er met jezelf (en met de mensheid) aan de hand is, opdat er een soort louteringsproces kan optreden.

Alleen echte religie kan de mens ervoor behoeden weer in de valstrik van de pseudo-religie te stappen. Maar hoe weten wij wat echte religie is? Dat is de spannende en klemmende vraag waar Safranski de wereldburger van nu mee confronteert.

^aRüdiger Safranski werd in 1945 geboren in Rottweil te Württemberg. Hij studeerde filosofie, geschiedenis en Duitse literatuur en woont als schrijver in Berlijn. Hij verwierf bekendheid door onder meer zijn biografieën over Schopenhauer (1987) en Heidegger (1994). Van de biografie over Heidegger verscheen in 1995 een Nederlandse versie op de markt. Hij werd verschillende malen onderscheiden voor zijn oeuvre.

Safranski is niet de eerste die dit belangrijke thema aansnijdt. Tijdens het lezen treft mij de analogie met Dantes *Divina Commedia*. Dat echter Safranski's boek een bestseller is, lijkt mij een teken aan de wand. Kennelijk stelt hij vragen aan de orde die vandaag de dag bij veel mensen knagen: we geloven in en hechten aan onze vrijheid, maar tegelijk hebben velen het gevoel meer dan ooit gevangen te zijn. Maar door welke machten dan? Want we leven toch in een vrije democratie? De moderne mens heeft zich toch zelfs bevrijd van de goden?

Ik wil in dit hoofdstuk eerst iets doorgeven van de gang van Safranski's betoog.

Vanwege de analogie met het werk van Dante daarna iets over de *Divina Commedia* en dan met name de rol van Vergilius daarin. Vervolgens kijken we naar de manier waarop achtereenvolgens Tocqueville, Nietzsche en Thomas Mann met dit thema om zijn gegaan alvorens ikzelf een aantal gedachten wil formuleren. De achterliggende vraag achter het thema 'echte religie en pseudo-religie' is: op welke wijze wordt de vrijheid van de mens nu het beste gegarandeerd?

Gevangene van eigen succes

Safranski laat er geen misverstand over bestaan dat het de moderne mens niet gelukt is met zijn vrijheid de rol van God over te nemen. De taak die Nietzsche op zijn schouders legt, is bovenmenselijk. Hij moet zichzelf tot bron van bestaan zijn en als Atlas de werelddol torsen. Maar hij kan deze opdracht niet aan. De 'bovenmenselijke' mens dreigt nu zelf van het toneel te verdwijnen als verantwoordelijk en handelend wezen. Hij schept de technisch-wetenschappelijke beschaving, maar deze beschaving groeit hem boven het hoofd. Onbeheersbare en onvoorspelbare processen, complexe structuren hebben hem van spilfiguur tot pion gemaakt.

Is de mens nu definitief zijn vrijheid kwijt? Deze conclusie wil Safranski niet trekken. De mens kan zijn vrijheid juist behouden door te erkennen dat hij niet bovenmenselijk is. Want de mens verspeelt de vrijheid op het moment dat hij zich bovenmenselijk, als God, gaat gedragen. Zodra de mens erkent dat hij niet bovenmenselijk is en dat hijzelf de rol van God niet kan vervullen, impliceert dit dat hij weer een God nodig heeft. Alleen een God kan de mens zijn vrijheid geven. Maar is er zo'n God of moet de mens deze God zelf creëren? Volgens Safranski is dit laatste het geval. Hij tracht dat duidelijk te maken aan de hand van het boek Job.

Safranski's uitleg van het boek Job is als volgt. De God die Job op de proef stelt, is volgens Safranski een God die niet aanspreekbaar is voor de mens. Hij verbergt zich en heeft zich zo ver in zijn ondoorgrondelijkheid teruggetrokken dat het net is alsof Hij helemaal niet bestaat. Hij gaat helemaal niet in op de morele levensvragen van Job. Job heeft tevoren zijn levenswandel punt voor punt belicht en op morele gronden beoordeeld. Job vermoedt wel dat God donderen kan, maar wat hij wil weten, is of deze God ook genadig is. God gaat echter een antwoord uit de weg. Hij pronkt slechts met zijn macht. Hij trekt alle registers van zijn natuurmacht open en roept een wereld op die vreeswekkend is, verheven en genadeloos. Deze wereld is geen wereld die toegesne-

den is op de mens. Voor deze verschrikkelijke God capituleert Job. Hij erkent zijn onmacht. Deze capitulatie kan echter niet Jobs vroomheid zijn, waarvan hij had gezegd dat hij daarvan niet wijken wilde. De capitulatie is niets anders dan een geïntimideerd zijn door de blinde natuurmachten waarin God optreedt.

Dat Job vroom blijft, heeft meer met Job te maken dan met God. Jobs vroomheid bestaat volgens Safranski hierin dat hij vasthoudt aan een God die hij tegelijkertijd moet vinden en uitvinden. Job wil geen atheïst worden, hij wil niet godloos zijn. Hij schept daarom zijn eigen God en houdt deze God de onaanspreekbare God voor. Job beroept zich op God en verdedigt zich tegenover Hem. Zo blijft hij vroom ondanks alle verschrikkingen.

Deze God die Job creëert, is de God van de menselijke vrijheid. Echte religie houdt in, volgens Safranski, dat de mens vasthoudt aan de vroomheid van Job en aan de God die Job met zijn vroomheid heeft gecreëerd, tegenover alle ongenaakbare en grillige machten die zich in de wereld manifesteren. Juist het je onderwerpen aan deze machten is pseudo-religie.

Echte religie en pseudo-religie

Waarom is de echte religie te herkennen? Safranski noemt een aantal kenmerken op. De echte religie geeft de mens de ervaring van ontheemding in de wereld. De mens kan zich nergens aan hechten, en zich nergens thuisvoelen. De echte religie maakt hem overal van los, verhindert hem ergens ingeburgerd te raken. Ook in de hemel niet. Echte religies herinneren de mens eraan dat hij slechts te gast is, met een beperkte verblijfsvergunning. Echte religie brengt hem voortdurend zijn eindigheid, onmacht, feilbaarheid en schuldbeladenheid in herinnering en eist van de mens dat hij die toegeeft. De pseudo-religies, de ideologieën daarentegen gokken erop dat de mens vóór alles zekerheid wil:

*‘De totalitaire ideologieën van deze eeuw en de nieuwere fundamentalistische stromingen (...) beweren te weten wat de wereld bijeenhoudt; zij willen het geheel begrijpen en proberen vat te krijgen op de hele mens; ze geven hem de geborgenheid van een vesting met kijk- en schietgaten; zij calculeren de angst in voor de open levensterreinen, voor het risico van de menselijke vrijheid. Ze willen de mens de ervaring besparen dat hij met een deel van zijn wezen in den vreemde blijft.’ (Rüdiger Safranski, *Het kwaad, of Het drama van de vrijheid*, p.270)*

Pseudo-religies zijn voor mensen juist daarom aantrekkelijk, omdat zij er een identiteit hopen te vinden.

Echte religie bewaart ontzag voor het onverklaarbare van de wereld en maakt mensen vrij. De echte vrije mensen hoeven zich ook niet angstvallig aan hun identiteit te hechten. Echte vrije mensen mogen geloven dat alleen God, de God van de vroomheid van Job, hen werkelijk kent. Echte religie is de religie van voortdurende onthechting.

God is geen sfinx

Safranski laat echter bewust een belangrijk element van het Jobdrama buiten beschouwing. Hij kan het slot, de schadeloosstelling die Job aan het eind ten deel valt, niet geheel serieus nemen. Safranski kan het slot slechts lezen als een goedkope oplossing. Mijn vraag is: Doet hij daarmee het boek Job recht? Het slot is de plot. Jobs vroomheid komt immers niet tegen God in het geweer, maar tegen het suggestieve gepraat van mensen over God, tegen het beeld dat zijn vrienden van God maken. Zij maken van God een starre en zwijgende God, die zich hult in afstandelijkheid en waar geen beweging in is te krijgen. Een beeld heeft ogen, maar ziet niet; oren en hoort niet. Job is (als) Israël, dat in de wereld met al z'n verschrikkelijke godsbeelden die de mens alle hoop ontnemen, heeft vastgehouden aan JHWH; op hoop van Zegen. Job weigert te buigen voor de beelden die mensen van God scheppen. Hij wil zich aan het beeld dat zijn vrienden van God maken niet conformeren.

JHWH, Israëls God, openbaart zich aan het slot als de Ene die door alle psychologie van mensen aangaande Hem heenbreekt en Job in het gelijk stelt. Die psychologie was zo suggestief dat ook Job op het laatst begon te twijfelen. Maar Israëls God greep in. Hij is geen zwijgende sfinx. Het is mijns inziens dus niet terecht dat Safranski Hem zo voorstelt.

Je kunt je niet aan de indruk onttrekken dat de echte religie bij Safranski gedoemd is in de wolk van ondoorgrondelijkheid te verdwijnen. Want het is moeilijk om het gesprek met een God die een zwijgende sfinx blijft, vol te houden.

Door het dal van de schaduw van de dood

Een en ander neemt niet weg dat ik onder de indruk ben van Safranski's streven. Hij wil een reisgids zijn voor de moderne mens om deze langs de weg van loutering tot ware vrijheid te voeren. Ik gaf er in het begin al iets van aan dat hij mij daarin deed denken aan de figuur van de dichter Vergilius in Dantes *Divina Commedia*. Safranski wil evenals Vergilius in Dantes werk een reisgids zijn die de lezer de weg naar de 'louteringsberg' moet wijzen. Deze weg leidt langs de geschiedenis van het kwaad. Het is een weg waarop de lezer zichzelf leert onderzoeken en zichzelf kan hervinden.

In de *Goddelijke Komedie* daalt de hoofdpersoon, Dante zelf, via concentrische kringen af in de wereld van de hel. Hij moet al de stadia van de duisternis passeren om de louteringsberg te kunnen bereiken. Daar bevinden zich de berouwvolle zondaars die gelouterd worden van de zeven hoofdzonden. De sfeer is er liefelijk en vreedzaam. De beekjes zoeken er hun weg door het groene gras en de lucht is er vol van zoete geuren. De hoofdpersoon moet echter door het inferno heen om bij het vertrekpunt van de loutering te komen. Het is noodzakelijk dat hij leert erkennen hoe bedriegelijk de waarden zijn die de mens gewoon is te koesteren en waarbij hij gewend is zijn troost te zoeken. Hij moet daar los van komen, want juist zij leiden hem in slavernij. Het zijn de zeven hoofd-

zonden. De eerste daarvan is de hoogmoed. De andere zes zijn: afgunst, verbittering, traagheid, hebzucht, gulzigheid en wellust. Het is de schim van de dichter Vergilius die de hoofdpersoon door het inferno heen gidst. Deze schim gaat in de *Goddelijke Komedie* Dante tijdens de beklimming van de louteringsberg voor, om hem te brengen tot aan de poorten van het paradijs. Daar wordt de taak van de dichter Vergilius overgenomen door Beatrice, die de ik-figuur van het boek ten hemel voert.²

Waarom heeft Dante de figuur van Vergilius zo'n belangrijke rol toegedicht in zijn boek? Wellicht kan de studie van Theodor Haecker *Vergil, Vater des Abendlandes* hierover enige opheldering verschaffen. Vergilius is volgens Theodor Haecker de grootste en misschien wel enige echte tragische dichter van Rome geweest. Van hem is bekend geworden de zinsnede: *sunt lacrimae rerum*,³ de dingen hebben hun tranen. Onder de dingen, in het Latijn *res*, moet volgens Haecker begrepen worden alles wat tot de dingen van deze wereld behoort, de mens inclusief met zijn ziel, zijn hartstochten, zijn vertwijfeling, dus de dynamiek van de *res publica*. Rome als centrum van de wereld, als bruisende metropool, als stad en staat, senaat en volk, Romes vrede en cultuur, grootheid en kleinheid, is in de taal van Vergilius het Rome van de dingen, *rerum*. Maar deze Vergilius, de bewonderaar van het Romeinse Rijk, beschrijft de dingen niet alleen maar naar hun buitenkant. Hij zoekt het 'zijn', de realiteit van de dingen te peilen. En dan komt hij niet uit bij allerlei superlatieven die de schoonheid, grootheid en vooruitgang van Rome aanprijzen, hoe graag hij ze ook voor zijn rekening neemt. Het 'zijn' van al die dingen, de glorie van de mensen, treft hij met het woord 'tranen'.⁴ Dat heeft iets ont-nuchterends. Maar daarom is juist Vergilius, die de dingen zo diep peilde, een gids bij uitstek voor wie de weg van de loutering gaan wil. Wie is immers beter in staat de weg naar de louteringsberg te wijzen dan iemand die zelf deze weg is gegaan? In één van de hoofdstukken uit zijn *Aeneis* heeft Vergilius Aeneas' tocht naar de onderwereld verhaald. Uit zijn gedichten valt af te lezen dat Vergilius zelf een louteringsproces onderging. Daarom heeft Dante Vergilius uitgekozen om zijn leidsman te zijn op de barre tocht naar het ware vrije leven. En het is dus niet niets als Safranski zich aanbiedt aan de moderne mens om als een moderne Vergilius een leidsman te zijn naar ware vrijheid en ware religie.

Via negativa?

Tegelijk is er een groot verschil tussen Safranski's boek over de geschiedenis van het kwaad en Dantes *Divina Commedia*. De mens lijkt met Safranski nooit echt toe te komen aan de bestijging van de louteringsberg om de opgang naar het licht te kunnen maken. Het blijft mijns inziens een moeizaam voortmodderen op een weg die uitzichtloos is. De fatale vergissingen die de mens met zijn vrijheid gemaakt heeft, worden weliswaar niet gebagatelliseerd, maar de mens rest niets anders dan te leven met raadsels, met ontkennende antwoorden. De vrije mens is een mens zonder waarheid, iemand die van niets echt zeker is en wil zijn, een ontkenner, een agnost en dat is dan de echte religieuze mens.

Religie is hier een *via negativa*. En deze *via negativa* mist elke innerlijke kracht om te overtuigen, want zij trekt alleen maar in twijfel. De vraag is: Kan een vrijheid die alleen maar bestaat uit de ontkenning van alwat voorgegeven wordt, die dus geen eigen identiteit heeft, in het waarden-vacuüm dat zij schept wel bestaan? Tekent zij niet haar eigen doodvonnis? Vrijheid zonder een eigen innerlijk gezag, vrijheid als alleen negatie, weert de simplistische beloften van totalitaire ideologieën en fundamentalistische stromingen wel af, maar hoe weerbaar is ze tegenover het no-nonsense beleid van de naakte macht? Zij staat dan sprakeloos. Zij heeft zelf geen verhaal, geen inhoud. Zij is in zichzelf leeg. En tenslotte een gemakkelijke prooi.

De twintigste-eeuwse totalitaire systemen zijn niet ontstaan als een donderslag bij heldere hemel. Op één of andere wijze hebben zij in de vrije samenlevingen een toebereide aarde gevonden. Deze toebereide aarde kan de vrije democratie zelf worden.⁵

Onder hen die zich hebben beziggehouden met het probleem van deze 'lege vrijheid', een vrijheid die er voortdurend naar tendeert zichzelf op te heffen, wil ik drie mensen noemen. De eerste is de bekende Franse jurist Alexis Comte de Tocqueville, de tweede de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche en de derde de Duitse schrijver Thomas Mann. Hun woorden hebben mijns inziens nog steeds zeggingskracht.

Lege vrijheid en zachte tirannie

1. Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Reeds in 1840 wilde Tocqueville waarschuwen voor een bijzondere dictatuur die de democratische volken boven het hoofd hing, toen hij zijn studie *De la démocratie en Amérique* afrondde. In een niet-verzonden brief schrijft hij naar aanleiding van de uitgave van het tweede deel van zijn boek, dat de voordelen en de zegeningen van de democratie ook een gevaarlijke keerzijde hebben en een totaal geestelijk verval kunnen bewerkstelligen. De moderne democratie draagt zaden in zich die, wanneer zij gaan woekeren en niet worden onderkend, dodelijk zijn voor het voortbestaan van de democratie.⁶ Tocqueville kon nog niet voorzien op welke manier precies ideologieën op zulk een verval zouden kunnen inspelen en een totale macht via de democratie konden ontwikkelen; een macht waarbij vergeleken het despotisme van oudere samenlevingen, tirannie van bijvoorbeeld de Romeinse keizers, nog kinderspel was.⁷

Er is, volgens Tocqueville, een soort verlies van vrijheid dat zich vooral voltrekt op het vlak van de motivatie van de burgers. Zij bekommeren zich niet meer om het geheel en voelen zich ook niet meer verplicht aan samenleving en maatschappij. De vrijheid van de *homo democraticus* die naar onafhankelijkheid streeft, wordt bedreigd door het leven dat hij leiden wil. Hij loopt het risico enkel gericht te raken op de bevrediging van het privé-leven en is dan tevreden zolang de zittende overheid in staat is de materiële voorwaarden daarvoor te scheppen en ervoor te zorgen dat de middelen voor dit 'genieten' ruimschoots voorhanden zijn.⁸ Hij levert daarvoor zijn zelfstandigheid in. Maar als een regering niet meer bij machte is om aan de bevredigingsbehoefte te voldoen, als het economische tij keert, wie garandeert dan dat de burger zijn vrijheid niet geheel opoffert

aan de ideologie en de machthebber die hem brood en spelen belooft, doch in ruil daarvoor zijn totale gehoorzaamheid eist? Zo'n burger is niet meer gewend door te vragen naar de geloofspapieren van een dergelijk bewind. Het interesseert hem nauwelijks. Tocqueville ziet een 'zacht' soort tirannie opdoemen in de democratische samenlevingen. Hij denkt aan een samenleving van vrije individuen die slechts op zichzelf gericht zijn. De mensen leven langs elkaar heen, en de onderlinge samenhang verdwijnt. De samenleving atomiseert. De participatie op diverse regeringsniveaus begint te kwijnen. Er is geen sprake van openlijke onderdrukking, de democratische vormen blijven onaangetaast, maar in werkelijkheid wordt alles geleid door een geweldige bevoogdende bureaucratische macht. Een nieuw soort slaafse volgzzaamheid ontstaat. Mensen raken het vermogen tot zelfstandig denken, voelen en handelen kwijt en belanden ondanks alle rijkdom die zij hebben onder het niveau van wat menswaardig genoemd kan worden. Zij komen terecht in een situatie waarin zij als onmondige kinderen worden benaderd. Zelfstandig denken wordt hen ook niet meer geleerd. En men laat het zich welgevallen. De Nederlandse historicus J. Huizinga probeert ongeveer honderd jaar later deze geestesstaat van de mens weer te geven met het woord 'puerilisme'. Er is geen behoefte aan persoonlijke oordeelsvorming, men stelt zich te vreden met een kant en klaar stel meningen die de groepsorganisatie aan de hand doet.⁹

Tocquevilles analyse heeft nog veel elementen in zich die heden ten dage herkenbaar zijn.

'Ik vraag mij af, welke de trekken zijn waaronder de tirannie weer een nieuwe gestalte zou aannemen. Ik zie dan voor me een ontelbare massa van in alle opzichten gelijke mensen, die heel egocentrisch bezig zijn met het rusteloos najagen van de onbeduidende burgerlijke genoegens waar zij hun hart op gezet hebben. Ieder op zichzelf genomen vormt een eigen wereldje waarbuiten het lot der anderen zich voltrekt, (...) ofschoon hij zich beweegt tussen zijn medemensen, hij neemt ze nauwelijks waar; hij is met hen in voortdurende aanraking zonder hoegenaamd iets voor hen te betekenen. Zijn bestaan wordt begrensd door eigen persoon en belangen. (...) Boven al deze egocentrische individuen torent een enorm bevoogdend machtsapparaat als enige instantie die hun welzijn garandeert en hen van de wieg tot het graf begeleidt. Het is allesomvattend, voorziet en regelt alles tot in details en wel met fluwelen handschoenen. (...) Het probeert de onderdanen in een staat van onmondigheid te houden. Het stelt het op prijs, dat zij een aangenaam leven hebben, als hun gedachten en verlangens zich maar niet richten op iets anders dan een welverzorgd bestaan. (...) Het verschaft alle voorzieningen voor hun veiligheid, voldoet aan al hun behoeften, neemt de leiding van de belangrijkste zaken over, baant de wegen voor de ontplooiing van hun energie. (...) De hoogste bestuursinstantie begint met ieder individu aan haar macht onderdanig te maken en wanneer dat proces naar haar zin is voltrokken, maakt zij zich meester van de samenleving als zodanig. Zij overkoepelt die met een net van ingewikkelde, gedetailleerde

verordeningen, waardoor zelfs de meest originele en wilskrachtige geesten ingesponnen en met de grote massa gelijkgeschakeld worden. De persoonlijke energie wordt niet zozeer vernietigd als ingeschakeld en gemanipuleerd. (...) Dit systeem hangt niet de tiran uit, maar maakt de mensen monddood, weifelend en willoos. (...) Altijd al liep ik rond met het vermoeden, dat het bovenbeschreven soort gereguleerde, gemoedelijke, fluwelen slavernij meer dan men zou denken kan samengaan met sommige uiterlijke vormen van vrijheid; het ziet kans tot stand te komen in het kader zelf van de democratie.¹⁰

Zo beschrijft Tocqueville mensen die leven in een vrije democratie, maar die toch gevangen zijn in een systeem waarop zij geen weerwoord hebben.

2. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

De Duitse filosoof Nietzsche¹¹ heeft in zijn leven gestreden tegen het beeld dat hij had van het christendom. Nietzsche liep te hoop tegen een geloof dat leeg was geworden. Het geloof was een slaapverwekker, die doodsheid van geest en burgerlijke zelfgenoegzaamheid in de hand had gewerkt en een verval van de cultuur ten gevolge moest hebben. De geloofswaarden die men koesterde waren kwaliteitsloos, kweekten een zwakke en slaafse geest en bevorderden een angsthouding voor alles wat zich in de wereld aandiende. De christelijke moraal van nederigheid en liefde (waaronder hij slechts medelijden verstond) was volgens Nietzsche niets anders dan een uiting van neergeslagen wrok en verontwaardiging. Nietzsche ging uit van de hypothese dat de mens in zijn wezen bepaald wordt door *de wil tot macht*. Met deze hypothese was het voor hem mogelijk de lof van het jodendom en het Oude Testament te bezingen. In de toornende God van het Oude Testament en de hartstochten van de profeten van het jodendom zag hij een bevestiging van zijn hypothese van de mens als wil tot macht.¹² Nietzsches basishouding was radicaal kritisch ten aanzien van alles wat *a priori* heette, waarbij mensen niet meer verder vroegen en waarover mensen verder niet meer nadachten. Geen enkel uitgangspunt wilde hij als vanzelfsprekend aanvaarden. Eerst moest een uitgangspunt getoetst worden op zijn waarde, en dat kon alleen door het net zolang te verwerpen totdat het zich als onvermijdelijk aandiende.

Ten aanzien van zijn interpretatie van het joods-christelijke geloof heeft Nietzsche dit axioma mijns inziens laten vallen. Hij lijkt zichzelf niet te hebben afgevraagd of de echte God die door christenen gediend wordt, toch niet een geheel andere kon zijn, dan de levenloze God die hij in het geloof van vele van zijn tijdgenoten ontmoette. Evenmin stelde hij zijn benadering van het geloof van Israël onder kritiek. Schiep hij daardoor het jodendom en het Oude Testament niet naar het beeld en de gelijkenis van zijn eigen idee van de mens? Hij heeft daardoor ook de persoon van Jezus Christus niet kunnen peilen. Jezus ging immers met zijn vragen tegenover de Godsbeelden van zijn tijd tot de bodem van de Schrift en Israëls geloof en vergruizelde deze dode beelden in zijn leven, aan het kruis, en in zijn opstanding uit de doden. Dus heeft Nietzsche, volgens de Duitse filosoof Rohrmoser, nooit beweerd dat de Bijbelse God dood is. Hij heeft deze God

waarschijnlijk helemaal niet gekend.¹³

Nu was Nietzsche ervan overtuigd dat een mens waarden nodig had om zijn vrijheid niet te verliezen en opgewassen te zijn tegen de hardheid van het wereldleven. Het hoofdprobleem waarvoor hij stond was: Waaraan ontlenen waarden hun legitimatie als de God van het christelijk geloof dood is? Het enige antwoord dat hem overbleef was dat de mens voor de ongelooflijke taak stond het werk van God zelf ter hand te nemen. In de parabel van de dwaze mens in het derde boek van *De vrolijke wetenschap* (1882) verwoordt hij het dilemma waarvoor de moderne mens zijn inziens staat.

De dwaze mens stak op klaarlichte dag een lantaarn aan. Hij liep op de markt en riep onophoudelijk: 'Ik zoek God! Ik zoek God!' De menigte die hem hoorde roepen, spotte met hem. Zij geloofden niet in God. (Hun geloof was een huls geworden.) Zij vroegen of God soms verloren gegaan was, of verdwaald was als een kind of zich verstopt had. De dwaze mens echter keek hen indringend aan. Hij antwoordde degenen die om hem heen stonden: 'Wij hebben God gedood, u en ik.' Hij ging door met het stellen van vragen. 'Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat deden wij toen wij de aarde van de zon losmaakten? Waarheen beweegt de aarde zich nu? Links, rechts, naar voren, naar achteren? Is er nog wel een boven en onder? Gaapt de lege ruimte ons niet aan? Is het niet kouder geworden? Wordt het niet steeds donkerder? Moeten daarom de lantaarns niet aan het begin van de middag aangestoken worden?'¹⁴ De mens zelf staat nu voor de taak 'zon' te worden en het licht te gaan verspreiden waarom het leven draait.

Nietzsche worstelde met de vraag of de mens deze opdracht - die hij als filosoof formuleerde - wel aankon en of de mens zich hier niet aan zou vertillen. De eerste kon de laatste worden. Het experiment kon grandioos mislukken: de mens stijgt niet meer boven zichzelf uit maar valt verder terug dan hij ooit vallen kon. Hij vegeteert en consumeert, wordt zoetgehouden. Hij kiest daar zelfs voor. Zijn vrijheid heeft hem teruggevoerd in de slavernij van Egypte.

Nietzsche laat deze laatste mens, die slaaf is geworden, optreden in *Aldus sprak Zarathustra* (1883-85):

*'Ziet, ik toon jullie de laatste mens. "Wat is liefde? Wat is schepping? Wat is verlangen? Wat is ster?" - zo vraagt de laatste mens en knippert met zijn ogen. (...) "Wij hebben het geluk uitgevonden," zeggen de laatste mensen en knipperen met hun ogen. (...) Geen herder en één kudde! Iedereen wil hetzelfde, iedereen is gelijk: wie anders voelt, gaat vrijwillig naar het gekkenhuis. (...) Men heeft zijn pretje voor de dag en zijn pretje voor de nacht; maar men houdt de gezondheid in ere.'*¹⁵

Nietzsche wilde kennelijk de mens waarschuwen met dergelijke schokkende prognoses. Desalniettemin bleef hij toch zijn hoop op de autonome mens stellen; het moest mogelijk zijn dat de mens zichzelf tot God, tot norm, zou worden. Hij kwam er niet toe zijn eigen conclusies aangaande het joods-christelijke geloof te relativieren.

Helaas wordt nu veelal het nietzschaanse beeld van dit geloof voor het ware gehouden.

Maar Nietzsche bestreed mijns inziens een karikatuur van God, een karikatuur die mensen hadden gemaakt. Aan het einde van de twintigste eeuw blijkt dat Nietzsches vrees dat de mens zich aan zijn opdracht zou vertillen, voor een goed deel bewaarheid is geworden. De mens ging vooruit, maar laat zich met al zijn autonomie en vrijheid toch weer in een diensthuis van nieuwe systemen en ideologieën leiden. Ook de autonome mens verliest zijn vrijheid en valt dus, als we in termen van Safranski's gedachtegang spreken, ten prooi aan pseudo-religie.

3. *Thomas Mann (1875-1955)*

Het is de Duitse schrijver Thomas Mann die - in zijn roman *Doktor Faustus*¹⁶ uit 1947 - dit merkwaardig mechanisme, dat juist de autonome mens zijn vrijheid opgeeft, probeert te verklaren.

Thomas Mann laat zien dat er een verband kan bestaan tussen het bedrijven van wetenschap en het opgeven van alle kritische denken. Hij doelt dan op een wetenschap die volstrekt waarde vrij wil zijn en bewust uit wil stijgen boven de oude waarden die haar voorheen gebonden hielden. Deze wetenschap is dus rein experimenteel, want alleen zo kan ze voortdurend grensverleggend en grensdoorbekend zijn. Thomas Mann heeft onderzocht waartoe de in extremis doorgevoerde experimentele wetenschap kan leiden en waartoe deze de mens kan brengen.

In de roman *Doktor Faustus* gaat hij na hoe het mogelijk is dat een begenadigd kunstenaar welbewust kan besluiten zijn creatieve leven vaarwel te zeggen en dat in te ruilen voor een louter consumerend leven. De kunstenaar, een musicus, zoekt serieus naar de uitdagingen waar de mens voor geplaatst wordt bij de beoefening van een kunst, die zich ontdaan heeft van zijn oorspronkelijke principes. De hoofdpersoon van de roman neemt als uitgangspunt van zijn wetenschappelijk experiment de twaalftoonsmuziek^b, waar de naam van Arnold Schönberg aan verbonden is. De kunstenaar raakt geestelijk geheel uitgeput. De leegte gaapt hem voortdurend aan. Hij kan geen inspiratie meer opdoen aan iets buiten hem. *Hij moet zichzelf tot bron zijn*. Uiteindelijk droogt zijn inspiratiebron helemaal op. Zijn creativiteit en productiviteit nemen af. Het onderzoek stagneert en het project dat hij onder handen heeft, komt stil te liggen. De kunstenaar besluit tenslotte zich te onderwerpen aan een macht die voor hem denkt en doet.

Vrijheid en waarheid

Is er een waarheid te vinden die niet als fundamentalistisch bestempeld kan worden, die het tegendeel van totalitair is, niet opgaat in abstractie, en die toch een eigen innerlijke kracht, zeggingskracht heeft? Is er een waarheid te vinden die tegelijkertijd een terug-

^bIn de twaalftoonsmuziek wordt gebruikgemaakt van een componeertechniek waarin de bestaande toonreeksen worden opengemaakt. In de twaalftoonsmuziek wordt ernaar gestreefd de relatie en samenhang tussen de verschillende tonen onderling en het daarmee samenhangende klankresultaat teniet te doen. Dit leidt tot de zogenaamde punctuele muziek met de grootst mogelijke zelfstandigheid van de tonen.

keer van de menselijke vrijheid inhoudt, en die vrijheid ook garandeert?

De vrijheid die Safranski voorstelt, blijkt uiteindelijk leeg en weerstaat de kwade machten niet. De vrijheid die Nietzsche zoekt, blijkt voor de mens te hoog gegrepen: De mens is geen God. Tocqueville neemt een ander standpunt in. Hij stelt dat de menselijke vrijheid ontwaardt, als de mens losgesneden wordt van zijn metafysische wortels. Hij schrijft zelfs dat in een democratie een mens zonder geloof een andere meester gaat gehoorzamen en dat een mens dient te geloven wil hij vrij zijn.¹⁷ Ik wil van zijn ideeën nog iets meer laten horen.

De christelijke religies - Tocqueville denkt daarbij in het bijzonder aan het katholicisme - moeten in zijn ogen de mens halen uit zijn egocentrische gerichtheid. Opdat hij ziet dat zijn vrijheid niet in het isolement, maar pas in de gemeenschap echt tot zijn recht komt en opdat hij zijn verantwoordelijkheid voor God, mens en samenleving kent. Onder geloof verstaat Tocqueville niet het zich tevreden stellen met oppervlakkige, al dan niet attractieve en algemene religieuze formules, abstracte begrippen, met uitschakeling van de eigen oordeelsvorming, met blinde gehoorzaamheid. Dat blinde geloof is voor hem een verwerpelijk soort geloof ofwel, om het in aansluiting op Safranski te zeggen, de wortel van pseudo-religie. En de democratische mens loopt volgens Tocqueville het risico zich tevreden te stellen met allerlei vormen van pseudo-religie. Een geloof dat niet blind is, acht Tocqueville daarom noodzakelijk voor een goede voortgang van het democratiseringsproces. Een democratische samenleving kan niet optimaal functioneren wanneer de democratische mens zijn vrije wil zou verliezen en zich zou laten beïnvloeden door goedkope politieke propaganda, zich zou laten lijmen door oppervlakkige materiële beloften en zich op sleeptouw zou laten nemen door wat de grote massa voor waar en juist houdt. Geloof moet voor Tocqueville dus juist de vrijheid van oordeelsvorming stimuleren.¹⁸

Een preciezer analyse van Tocquevilles gebruik van het woord 'geloof' lijkt hier op zijn plaats. Geloof leidt bij hem niet tot ongebondenheid, en betekent evenmin slavernij. Wat opvalt, is dat geloof voor hem aan de menselijke vrijheid juist echt ruimte geeft. Een mens en een samenleving zonder geloof lopen naar zijn mening groot gevaar in een blinde gehoorzaamheid te vervallen. Het geloof waar Tocqueville op doelt, is dus uitdrukking van een relatie, van woord en antwoord, van een verbond. Een verbondsrelatie kan niet ontstaan als één van de partijen een sfinx blijft. Een verbondsrelatie impliceert een komen tot en spreken met de Ander en de ander, van aangezicht tot aangezicht, in vertrouwen. Aan deze relatie ontleent de vrijheid zijn inhoud en zeggingskracht. Met andere woorden: de kennis van de waarheid is relationeel.

Als gevolg van deze waarheid komen mensen op hun plek. Zij leven niet als een opeengepakte horde waarin men tegen elkaar aanklit en elkaar in de weg zit, waar men met leuzen wordt opgevoed en geen verantwoording draagt en waar niets meer echte waarde heeft. In een verbondsrelatie komt de intrinsieke waarde van elk mens tot zijn recht, en krijgt elk mens weer kleur. De waarde wordt herkend als algemeen principe van samen-léving. Het is een principe dat wortelt in heilige grond. Martin Buber¹⁹ heeft erop gewezen dat de verandering van de massa in een gemeenschap - hij noemde dat

het *entmengen* van *die Menge* - ondenkbaar is zonder de verhouding van de mens tot de God van het verbond. Dát is wat echte religie teweegbrengt. Pseudo-religies *entmengen die Menge* niet. (En is de loutering waar Dante op doelt juist niet een gebeuren dat zich afspeelt in de relationele sfeer, een gebeuren dat relatie en samenhang herstelt?)

Semper reformanda

Ook vanuit de Reformatie is een serieus begin gemaakt om een antwoord te formuleren op de vraag die aan het begin van dit hoofdstuk is gesteld. Deze vragen zijn: 'Hoe onderscheiden we echte religie van pseudo-religie en is er een waarheid te vinden die niet als fundamentalistisch bestempeld kan worden, niet opgaat in abstractie en die tegelijkertijd de menselijke vrijheid garandeert?'

Het calvinisme is in zijn kern niet het enge systeem zoals dat vanuit de nietzschiaanse invalshoek wordt voorgesteld en gekritiseerd. Het is een beginsel van de Reformatie om *semper reformanda* (altijd reformerend) te zijn. Dat wordt als taak van de hele christenheid beschouwd en ten diepste heeft ook Tocqueville daar de vinger bij gelegd. Toch is dit beginsel vaak ingeruild voor de fluwelen handschoenen van allerlei systemen waarin ieder zijn eigen waarheid of aanval op die waarheid heeft. Een intellectuele verstarring maakt zich dan van de theologie meester waardoor geloof devalueert tot standpunt en theorie. Personen gaan op in abstracte begrippen. De begrippen zoeken niet langer de relatie helder te maken, maar nemen zelfs het zicht op de relatie en daarmee op de vrijheid weg. De levende betrokkenheid op God en de naaste en de daaruit vrijkomende creativiteit verdwijnt en boet aan kwaliteit en stijl in. Zoiets wordt merkbaar in de cultuur, in de muziek, de literatuur, de kunst.

Opvallend genoeg zet Calvijn niet in met abstracte begrippen. Niet het abstracte dogma maar de religie, het verbond, stelt hij centraal. Hij noemt zijn *Institutie* dan ook: onderwijzing in de christelijke godsdienst. Een verbondsrelatie veronderstelt de eigen waarde van elke partner in het verbond, veronderstelt interactie, levendigheid, groei en verandering. De Reformatie verwoordt dat met de toevoeging *semper reformanda* achter het 'ecclesia reformata'. In het principe van het *semper reformanda* ontdekt de Reformatie het kardinale verschil tussen echte religie en pseudo-religie en daarop wil de Reformatie zelf bevraagd en beoordeeld worden.

En inderdaad, kan vanuit deze inzet een onbegrijpelijk overkomend en abstract geworden dogma als bijvoorbeeld dat van de Drieenheid niet een andere taal gaan spreken, weer als echte religie worden verstaan? Wordt dan niet een aspect van de gemeenschap, van relatie en vrijheid zichtbaar, een goudader van samenleving? De beroemde Russische icoon van de Drieenheid van Andrej Rubljew uit 1411 brengt dit mijns inziens op een hele bijzondere wijze in beeld. Het origineel hangt in Moskou. Het thema dat de kunstenaar gebruikt is de gastvrijheid waarmee Abraham en Sarah bij Mamre de drie engelen ontvangen (Gen.18:1-5). De icoon toont rondom een gastmaal drie personen. Ze zijn alle drie zelfstandig en vormen toch een volmaakte eenheid. Ze

vertegenwoordigen alle drie een eigen waarde, maar wie de één ziet, moet ook naar de andere twee kijken. Ze zijn vrij en verbonden en vormen samen een unieke relatie. Hier ontspringt het geloof niet aan een abstractie, maar aan het vinden van de God die de bron is van alle gemeenschap. Deze icoon kan ons weer echte religie bijbrengen en helpen echte religie van pseudo-religie te onderscheiden. Deze religie putten we niet uit eigen hart maar uit een traditie die rijk is aan vele voorbeelden die eenzelfde functie hebben als de icoon van Rubljew. Deze religie scheept ons niet op met een lege vrijheid, en in deze religie hoeven we als mens niet zelf goden te creëren of zelf als goden te zijn. Vanuit de verbondsrelatie worden mensen voortdurend geïnspireerd tot nieuw doen, denken en dichten, en de daden, gedachten en gedichten van de groten onder ons zijn op hun beurt weer inspiratiebron voor anderen die zich daarin herkennen.

Noten

1. Zie voor de Duitse uitgave: Rüdiger Safranski, *Das Böse, oder das Drama der Freiheit*, Hanser Verlag, München/ Wien 1997 (Ned. vert. *Het kwaad, of het drama van de vrijheid*, uitgeverij Atlas, Amsterdam / Antwerpen 1998).
2. Zie Dante Alighieri, *De goddelijke komedie*, tweede druk, Ambo, Amsterdam 1987, pp.19-29, en John Freccero, 'Introduction to Inferno' in *The Cambridge Companion to Dante*, Cambridge 1993, pp.172-179.
3. Publius Vergilius Maro, *Aeneis I in Vergil*, I, Loeb serie, Harvard 1978, p.272.
4. Zie Theodor Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Kösel Verlag, München 1952, pp.138-152.
5. De Joodse Amerikaanse rechtsgeleerde David Dyzenhaus beschrijft hoe in de jaren '30 de Weimarrepubliek aan zijn eigen vrijheidsbegrip ten onder ging. Het nationaal-socialisme kon zich legitimeren doordat het in theorie van het democratisch uitgangspunt gebruik maakte. Er werd een eigen invulling aan gegeven. Carl Schmitt definieerde democratie als de identiteitsgelijkheid tussen heerser en onderdaan. Democratie werd hetzelfde als het massaal demonstreren en toejuichen van de leider. Zie het interessante boek van David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy, Carl Schmitt, Hans Kelsen en Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997.
6. Zie André Jardin, *Tocqueville, a Biography* (Eng. vert. van *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*), ed. Hachette 1984) tweede druk, New York 1989, pp.272v.
7. *Ibidem*, p.266.
8. Zie Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*, vijfde druk, Kok Agora, Kampen 1997, pp.22v.
9. Zie J. Huizinga, 'In de schaduwen van morgen', in *Verzamelde Werken*, deel 7, Haarlem 1950, p.397.
10. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, vol.2, Garnier-Flammarion, Paris, pp.385v. Ned. Vert. *De democratie in Amerika*, bloemlezing samengesteld en ingeleid door prof. dr. J.M.M. de Valk, tweede druk, Kampen 1993, pp.128vv.
11. Zie Walter Kaufmann, *Nietzsche*, Darmstadt 1982; Günter Rohrmoser, *Emanzipation oder Freiheit*, Wien 1995.
12. Zie het artikel van Jörg Salaquarda, 'Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition' in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 1996, pp.103vv. en Walter Kaufmann, *Nietzsche*, pp.349vv.
13. Zie G. Rohrmoser, 'Christentum und Kultur' in *Geistiges Vakuum-Spätfolgen der Kulturrevolution*, Bietigheim/Baden 1997, pp.309-312.
14. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Werke II*, ed. Karl Schlechta, Darmstadt 1997, p.126v.
15. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Werke II*, p.284.
16. Thomas Mann, *Doktor Faustus*, Fischer Verlag, Frankfurt a/ M. 1986.
17. Zie André Jardin, *Tocqueville, a Biography*, pp.255v.
18. *Ibidem*
19. Zie Juliette Binger, *Martin Buber*, 's-Graveland 1947, pp.141v.

13. Christentum jenseits von Modernismus und Fundamentalismus *Günther Rohrmoser*

Ein tiefgehender Konflikt

Das Thema: 'Das Christentum zwischen Fundamentalismus und Modernismus' soll nicht so verstanden werden, daß hier - unabhängig von den großen Auseinandersetzungen unserer Zeit - eine Nabelschau betrieben werden soll, in der die Kirche und die Theologie sich wieder einmal nur mit sich selber beschäftigt. Mit der Frage nach dem Verhältnis von Fundamentalismus und Moderne wird nicht nur ein latenter, sondern ein tiefgehender, manifest werdender Konflikt angesprochen, der nicht nur durch unsere Kirchen hindurchgeht, sondern der potentiell die Gesellschaft im Ganzen zu spalten bedroht. Wir sprechen damit einen der großen Grundkonflikte unserer Zeit an. Diese hier angesprochene Frage betrifft heute alle Bereiche der Kultur, der Politik und zum Teil sogar die Familien.

Das Versagen der Kirche

Mir ist die Wichtigkeit dieser Fragestellung so deutlich geworden, als ich vor fünf Jahren im 'Geistigen Rüstzentrum' in Krelingen zu Gast war. Die dort versammelten Christen, es waren immerhin bald 2000 Leute, wurden nicht selten als Fundamentalisten angesehen, und nicht selten verstanden sie sich selber als solche. Damals ist mir zum ersten Mal das Problem nach dem Verhältnis von Fundamentalismus und Moderne deutlich geworden. Diese treuen Töchter und Söhne der Kirche waren von einer tiefen Resignation, ja Verzweiflung über ihre Kirche befallen, weil sie das Gefühl hatten, daß sie innerhalb ihrer Kirche unterdrückt und marginalisiert würden. Sie sahen gar keine Möglichkeit mehr, ihr Anliegen in geeigneter Weise der Kirche und der Öffentlichkeit klarzumachen.

Die Wichtigkeit dieser Fragestellung wird überdies jedem bewußt, der einmal an einem Evangelischen Kirchentag teilgenommen hat und der eingehend die Berichte studiert und die Diskussionen verfolgt hat, die den Kirchentag begleiten. Der letzte Evangelische Kirchentag befaßte sich mit der Frage des Atheismus und der Möglichkeit des Gottesglaubens im Zeitalter der Moderne. Damals konfrontierte eine allseits bekannte Bischöfin einen Atheisten mit der Frage, wie er sich denn als Atheist fühle. Der Befragte sagte, es ginge ihm eigentlich sehr gut, und es fehle ihm nichts. Daraufhin sagte die Bischöfin, dann sei ja alles in bester Ordnung.

Warum erzähle ich von diesem Dialog? Weil hier die Religion allein aus der Perspektive der jeweiligen subjektiven Befindlichkeit abgehandelt wird. Religion wird in therapeutischer Perspektive betrachtet. Die moderne Kirche wird hier zu einer Therapiereligion deformiert, in der die Befindlichkeit der Menschen zum Kriterium dessen

gemacht wird, was die Kirche verkündet, oder was sie meint, den modernen Menschen noch zumuten zu können.

Die zweite Ausprägung der Moderne in der Kirche besteht in dem, was man die Transformation des Christentums zu einer Sozialreligion nennen kann. Christentum als Sozialreligion bedeutet, um es an einem Beispiel zu zeigen, daß der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland an Weihnachten der Nation die Botschaft übermittelt, daß man etwas gegen die Arbeitslosigkeit unternehmen müsse. Nun ist freilich die Arbeitslosigkeit ein schwerwiegendes Problem, das niemand geringschätzen wird. Aber von der Arbeitslosigkeit reden nun wirklich alle und sie tun es Gott sei dank von morgens bis abends in sämtlichen Zeitungen und auf sämtlichen Fernsehkanälen. Natürlich hat der Präses auch noch von anderen Dingen gesprochen, aber wenn als die Essenz seiner Botschaft nur die Mahnung ankommt, etwas gegen die Arbeitslosigkeit zu tun, dann kann ich auch genausogut zu einem Gewerkschaftstag gehen oder an einer 1.Mai-Feier der Gewerkschaften teilnehmen. Da wird dann in noch eindringlicheren Worten gemahnt, etwas gegen die Arbeitslosigkeit zu tun.

Der Konflikt zwischen Fundamentalismus und die Moderne

Wir haben es also bei der Anpassung des Christentums an die Moderne mit der Transformation des Christentums zu einer - sagen wir - Sozial- und Therapiereligion zu tun. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, was es denn nun mit dem Fundamentalismus und - daraus folgend - mit dem Konflikt zwischen Fundamentalismus und Moderne auf sich hat. Wir müssen uns zunächst darüber im klaren sein, daß wir es hier nicht nur mit einem zeitspezifischen Konflikt und Ereignis zu tun haben, sondern daß dieser Konflikt die Kirche, die Geistesgeschichte, und auch die politische Geschichte der Moderne seit 200 Jahren begleitet. Alle die Argumente, die heute im Namen der Moderne gegen das Christentum oder im Namen des Christentums gegen die Moderne angeführt werden, sind mehr als 200 Jahre alt. Wenn man genauer hinsieht, dann bekommt man den Eindruck, daß sich an dieser Ausgangslage im Zeitalter der Aufklärung bis heute im wesentlichen nichts geändert hat. Es ist also ein Konflikt, der offenbar notwendigerweise und unvermeidlich zu dem Gang der Christenheit in der Moderne und der Neuzeit hinzugehört. Dieser Konflikt scheint offenbar erst beendet zu sein, wenn wir auch die Moderne hinter uns gelassen haben. Anzeichen, daß die Geschichte im Begriffe ist, über die Moderne hinweg zugehen, gibt es bereits heute in Hülle und Fülle.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal die Ausgangssituation im 18. Jahrhundert in Deutschland. Es ist symptomatisch für die religiöse, christlich inspirierte Aufklärung in Deutschland, daß sie damals nicht den Weg des Atheismus und der Aufklärung in Frankreich gegangen ist. Am Beginn der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Moderne steht eine großartige und ehrwürdige Figur: Ephraim Lessing. Warum erinnere ich an Lessing? Weil er sich als Aufklärer und als Christ mit der Orthodoxie konfrontiert sah. Die lutherische Orthodoxie war damals in der Gestalt des

berühmten Pastors Götze aus Hamburg vertreten. Und worin bestand die Lehre dieser Orthodoxie? Diese Frage ist wichtig, weil die Fundamentalisten bis zum heutigen Tag orthodoxe Christen sind oder wenigstens für solche gehalten werden. Der Kern der Orthodoxie besteht in der berühmten Lehre von der Verbalinspiration. Es gilt die Lehre, das jeder Satz, jedes Wort, jeder Buchstabe, ja jedes Komma in der Heiligen Schrift unmittelbar vom Heiligen Geist diktiert sei, und daß damit jedes Wort ein heiliges und ein in seiner Wörtlichkeit unmittelbar zu glaubendes Wort sei. Als im 20. Jahrhundert zum ersten Mal von Fundamentalisten die Rede war - das war ungefähr um die Jahre 1915-16 in den USA-, da ging es interessanterweise genau um die Frage, ob an den amerikanischen Schulen die Entstehung der Welt nach der Schöpfungserzählung der Genesis gelehrt werden sollte, wie sie in der Bibel steht, oder ob die moderne Evolutionslehre zugrundegelegt und gelehrt werden sollte. Übrigens ist der Streit bis zum heutigen Tag in Amerika nicht entschieden und er stellt bis heute ein Teil des dortigen Kulturkampfes dar. Auch damals haben die Orthodoxen, die sich durch die Evolutionstheorie herausgefordert fühlten, darauf bestanden, die Wörtlichkeit des Wortes ernst zu nehmen und als das zu Glaubende zu fordern.

Bis heute geht es im Konflikt zwischen Modernen und Fundamentalisten immer um die Frage, welchen Grad der Verbindlichkeit das geschriebene Wort der Bibel hat und wo die Grenze der als notwendig erachteten Interpretation liegt. Fundamentalisten, wenn wir diesen Begriff als einen streng innerkirchlichen Begriff nehmen wollen, sind zunächst Leute, die noch heute die Verbindlichkeit des geschriebenen Textes und damit auch das Erbe der Reformation verteidigen. Es ist nun einmal das biblische Zeugnis der ursprünglichste, verbindlichste und zugleich traditionsstiftende Ausgangspunkt für alles das, was in der Evangelischen-reformatorischen Kirche gelehrt und als christlich behauptet werden kann. Die Gegenposition trat bereits im 18. Jahrhundert in Deutschland mit einer Radikalität auf, die bis zum heutigen Tag nicht überboten wurde, nämlich durch die Veröffentlichung der Schriften des bis dahin unbekanntes Reimarus. Lessing war es nun, der als Archivar in Wolfenbüttel die Schriften des Reimarus herausgegeben hat. Reimarus hat darin drei Thesen verkündet, die die damalige Christenheit und auch das ganze orthodoxe Fundament des evangelischen Glaubens erschüttern und erbeben ließ.

Die erste These von Reimarus lautete: Das Alte Testament gehört nicht in die Bibel, denn das Alte Testament sei ein politisches Buch, in dem es um die Setzung und Durchsetzung einer staatlichen Ordnung geht.

Die zweite These hieß: Christus sei ein politischer Prätendent gewesen, der auch politisch die Herrschaft angestrebt habe. Die Tradition dieser These reicht heute soweit, daß man in Jesus heute den ersten Sozialisten und Kommunisten zu erkennen glaubt, so wie der Kommunist Fidel Castro - neben dem Papst stehend - sich kürzlich zu seinem Glauben an die Ideale der Revolution und der Religion bekannte. Das konnte Fidel Castro tun, weil er davon überzeugt ist, daß Jesus der erste Kommunist gewesen ist. Reimarus war der Meinung, Jesus habe die politische Herrschaft angestrebt, er sei aber bei diesem Versuch gescheitert. Seine Gemeinde hätte sich mit seinem Scheitern

jedoch nicht abfinden können und hätte darum die Niederlage in einen Sieg uminterpretiert. Daher beruhe die ganze Heilige Schrift als der Basis der gesamten christlichen Tradition im Grunde genommen auf einer Täuschung, ja auf einem Betrug. Wir neigen heute dazu, eine solche These mit relativer Gelassenheit hinzunehmen, wenn nicht gar als wissenschaftlich belegbar auszugeben. Aber das war damals anders. Diese These hat damals die Fundamente des Glaubens und der Kirche auf das tiefste erschüttert. Dieser Angriff von Reimarus, in dem sich zum ersten Mal in aller Radikalität der Einbruch der Aufklärung, die bis zum heutigen Tag die inspirierende Philosophie der Moderne geblieben ist, gemeldet hat, ist bis heute nicht überboten worden. Wenn ein bekannter Theologe aus Göttingen, Gerd Lüdemann, heute verkündet, daß vom ganzen Bibeltext nur höchstens 15 % authentisch und alles andere Erfindung und Betrug sei, und daß von einem Wort Gottes keine Rede sein könne, dann unterscheidet sich das von dem, was Reimarus im 18. Jahrhundert im Namen der Wissenschaft verkündet hatte, überhaupt nicht.

Diese Herausforderung, die damals zum ersten Mal von Reimarus formuliert wurde, hat die Auseinandersetzung und den Gang der evangelischen Theologie wie kaum ein anderer Konflikt bestimmt. Das Problem bestand nun darin, daß die Orthodoxen ausgehend von ihrem Verbalinspirationsdogma kaum eine Chance hatten, sich gegen diese radikale Infragestellung zu wehren. Und warum konnten sie sich nicht wehren? Weil das Dogma der Verbalinspiration der Bibel als eine Aussage genommen wurde, die in der Bibel selbst enthalten sei. Die Orthodoxen haben damit das zu Beweisende bereits als eine Dogma vorausgesetzt. Das Problem der Orthodoxen bestand darin, daß sie zwar mit dem Dogma von der Verbalinspiration in die Bibel hinein-, aber nicht wieder herauskommen. Die Orthodoxen mußten schon an die Inspiriertheit der Bibel glauben, ehe man sich um Argumente bemühen können, die das belegen und beweisen sollten. Es ist der Widerspruch, mit dem die Fundamentalisten bis zum heutigen Tag zu tun haben und mit dem sie nicht fertig werden, daß sie das Wort Gottes mit dem wörtlich geschriebenen Wort der Bibel gleichsetzen, was Luther bekanntlich nie getan hat.

Lessing: Glauben und Wissenschaft

Lessing kam nun - wie ich finde - auf einen genialen Gedanken, der an Aktualität und an Bedeutung für die gegenwärtige Auseinandersetzung gar nichts eingebüßt hat. Lessings Argument lautete, daß die Anwendung von wissenschaftlichen Methoden auf das Bibelzeugnis unstatthaft sei. Die Wissenschaft kann weder bestätigen noch dementieren, was das Christentum sei, geschweige denn, ob es wahr oder falsch ist. Die Wissenschaft kann kein Urteil dieser Art fällen. Lessing hat nicht gesagt, daß die Wissenschaft ein solches Urteil nicht fällen darf, sondern, daß sie es nicht kann! Es liegt für Lessing im Wesen der modernen Bibelwissenschaft und der Methoden, derer sie sich bedient, daß ihre Urteile, wie alle Urteile der Wissenschaft sowohl in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften, nur vorläufige Urteile sind. Würden wir also den christlichen Glauben abhängig machen von den Ergebnissen der Wissenschaft, dann könnten wir immer nur

den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis zugrundelegen. Wir wissen aber doch ganz genau, daß in 10 Jahren der Forschungsstand der Wissenschaft ein ganz anderer sein kann. Wer also auf die Urteile der Wissenschaft baut und glaubt, mit den Urteilen der Wissenschaft den christlichen Glauben bestätigen oder widerlegen zu können, der baut auf Sand. Die Wissenschaft kann nur vorläufige Urteile fällen.

Lessing fügte noch hinzu, daß die Wissenschaft auch nur approximative Urteile, d.h. Urteile fällen kann, die sich zu dem Gegenstand nur annähernd verhalten, aber den Sachverhalt nie ganz, geschweige denn definitiv treffen können.

Wir schließen daraus, daß der christliche Glaube wissenschaftlich weder belegt noch widerlegt werden kann. Das bedeutet jedoch nicht, daß das, was die Wissenschaft über ihn zu sagen hat, gleichgültig ist. Die Religionswissenschaft hat durchaus ihre Bedeutung und Relevanz, aber sie kann nicht über Glaube und Unglaube, Wahrheit oder Nichtwahrheit der christlichen Lehre entscheiden.

Was uns heute von der Zeit der Aufklärung unterscheidet, ist, daß sich kein Lessing findet, also kein Bischof, kein großer Theologe, der sich mit diesen Thesen von Gerd Lüdemann, der an einer deutschen Universität ein von der Kirche bestellter Lehrer des Wortes Gottes für angehende Theologen ist, in angemessener Weise auseinanderzusetzen wagte, und der die Antwort zu geben imstande wäre, die hier fällig und notwendig gewesen wäre. Es hat sich bisher kein Theologe gefunden, der die Herausforderung, die in den Aussage des Theologen Lüdemann liegt, angenommen hätte. Die Theologen haben damit natürlich selber zur weiteren Verunsicherung der Gemeinde beigetragen, die, wenn sogar die Wissenschaft behauptet, daß das Wort, auf das sich die Fundamentalisten berufen, ein so fragwürdiges ist, konsequenterweise beginnt, aus ganz anderen Quellen zu schöpfen, um sich die geistliche Erbauung zu holen, von der sie meinen, das sie dort nicht mehr zu finden sei.

Die neue Anziehungskraft des Fundamentalismus

In den letzten Jahren hat der Streit zwischen Fundamentalismus und Moderne noch eine weitere, völlig neue Dimension angenommen. Diese neue Dimension, die der Konflikt angenommen hat, geht nun weit über die Bedeutung für die Kirche und das Christentum hinaus. Denn wir erleben heute, daß die lange totgesagte Religion dabei ist, in die Geschichte zurückzukehren. Vor allem außerhalb der westlichen Zivilisation ist eine weltweite Renaissance der Religionen und - wenn wir in die USA blicken - sogar des Christentums zu beobachten.

Der Begriff des Fundamentalismus ist ein klar definierbarer Begriff, wenn man ihn auf die eben geschilderte Ausgangssituation und das Dogma der Verbalinspiration bezieht. Mittlerweile aber erfährt der Begriff des Fundamentalismus jedoch einen Gebrauch, der keine Konturen mehr erkennen läßt. Wir reden heute in den unterschiedlichsten - die Theologie womöglich überhaupt nicht mehr berührenden - Zusammenhängen von Fundamentalisten. Fundamentalisten gibt es nicht nur in den evangelischen

Landeskirchen in Deutschland, sondern auch in anderen Religionen: Es gibt Fundamentalismus als den Gegensatz zum Laizismus, es gibt jüdische Fundamentalisten, die man auch jüdische Orthodoxe nennt, und es gibt vor allen Dingen als eine neue weltgeschichtliche Herausforderung den islamischen Fundamentalismus. Der islamische Fundamentalismus lehnt die Moderne weitestgehend ab und er bemüht sich um eine Erneuerung des Islams im Rückgang auf das Erbe und die Tradition des Islams in einer ganz bestimmten Auslegung.

Und es gibt auch Fundamentalisten in der Katholischen Kirche. Wenn der Papst die kirchliche Ausstellung eines Tötungsscheines in der Beratung zur Abtreibung untersagt, so wird diese Intervention auf den 'Fundamentalisten Ratzinger' zurückgeführt. Fundamentalisten werden vor allen Dingen aber auch unter den vielen Denominationen in Amerika verortet. Dort hat der Fundamentalismus sogar politisch eminente Auswirkungen gezeitigt. In Amerika hat der Fundamentalismus - wenn wir einmal an die Wirkung der Christian Coalition denken - bereits die Größe einer politischen Kraft angenommen. Wir wissen heute, daß Ronald Reagan ohne die 36 Millionen sogenannten Fundamentalisten in Amerika nicht zum Präsidenten gewählt worden wäre.

Fundamentalismus ist also ein die Religionen übergreifendes Phänomen und es ist eine neue Art einer religiöser Bekehrungs-, Erweckungsbewegung, die im Rückgang auf die Anfänge und Fundamente ihre Herkunftsreligion erneuern und mit den Kräften des Ursprungs versehen will. Aber es gibt darüberhinaus Fundamentalisten nicht nur in den Kirchen und in der Theologie, sondern auch in der Politik. Wer mit dem Papst der Meinung ist, daß Abtreibung ein abscheuliches Verbrechen ist, gilt heute, ganz gleichgültig, ob er das aus christlich-humanitären Gründen oder aus der Berufung auf unsere Verfassung heraus tut, als ein Fundamentalist. Fundamentalismus gibt es also nicht nur in der Theologie und in der Kirche, sondern es gibt ihn auch in der Gesellschaft und in der Politik. Die traditionellen ideologischen Gegensätze von links und rechts werden in den Hintergrund gedrängt und durch den Gegensatz von Modernismus und Fundamentalismus ersetzt.

Woran liegt das? Worin hat diese Form der massiven Erneuerung des Fundamentalismusvorwurf seinen Grund, so daß man in Abwandlung des ersten Satzes des Kommunistischen Manifestes von Karl Marx sagen könnte: 'Es geht ein neues Gespenst um in Europa, und das ist der Fundamentalismus'?

Säkularisation oder neue Religiosität?

Wir haben es hier zunächst mit einem erstaunlichen Phänomen zu tun, daß es, zumal im 20. Jahrhundert, so eigentlich gar nicht hätte geben dürfen. Denn die Überzeugung, die eine sich von Marx her neu begründende und formierende Aufklärung in den letzten 20, 30 Jahren verbreitet und auch in den Kirchen unter dem Begriff der Säkularisation sich entfaltet hat, war doch die, daß die Religion, wenn nicht aufgrund eines

staatsatheistischen Terrors, so doch lautlos und auf evolutionärem Wege verschwinden würde. Je moderner unsere Welt wird, je weiter die Moderne voranschreitet, desto mehr läßt sie nicht nur das Christentum, sondern die Religion überhaupt wie eine Schlange ihre Haut auf ihrem Wege zurück. Das ist die aufgeklärte Überzeugung, die sich durch die ganze Neuzeit hindurchzieht. Man denke nur an den großen Soziologen Auguste Comte, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts die These aufgestellt hat, wonach der menschliche Geist in seiner geschichtlichen Entwicklung drei Phasen durchschreitet: Zuerst die religiöse, dann die metaphysische, und zuletzt die positiv-wissenschaftliche Phase. Am Anfang der Geschichte, als die Menschen noch wie Kinder waren und noch nicht denken konnten, da waren sie religiös inspiriert. Aber je mehr die Geschichte voranschreitet und die Wissenschaft sich ausbreitet, desto klüger und in ihren Urteilen immer selbständiger werden die Menschen. Zuletzt stirbt im Zeitalter des Positivismus die Religion von selbst ab und verschwindet. Diese Säkularisationsthese haben auch Theologen verinnerlicht, auch wenn sie zumeist abstrakt dagegen protestierten. Auch die Dialektische Theologie von Karl Barth ging davon aus, daß die moderne Gesellschaft immer mehr säkularisiert wird. Es ist heute ein Zeitgeistdogma ersten Ranges, von dem unaufhaltsam voranschreitenden Prozeß der Säkularisierung zu sprechen und zu glauben, daß die Gesellschaft immer religionsloser wird.

Diese These hält bei genauerem Hinsehen einer Prüfung nicht stand. Man kann durchaus auch die gegenteilige These vertreten, wonach die modernen Gesellschaften immer religiöser werden. Zwar sterben die großen geschichtlichen, dogmatisch verfaßten Traditionen des Christentums ab. Die Menschen emanzipieren sich von ihrer Herkunftsreligion. Aber sie sind religiös geblieben, ja sie werden immer religiöser. Diese Menschen werden mit ihren religiösen Sehnsüchten von den traditionellen Kirchen nicht mehr erreicht.

Vor diesem Hintergrund wird begreiflich, welche eine ungewöhnliche, ja revolutionäre Veränderung sich ereignet, wenn heute die Religionen auf die Bühne der Weltpolitik zurückkehren. Die Religionen sind eben nicht einfach abgestorben, wie es die progressive Logik vorausgesagt hat, sondern sie erleben weltweit eine Renaissance. Nicht selten bilden sie Formationen und Bewegungen aus, die weit hinter die Aufklärung zurückgreifen oder gar die Aufklärung im Ganzen verabschieden. Es bilden sich in diesen Gestalten des Fundamentalismus neue Autoritäten und Hierarchien heraus, und es werden alte Dogmen als verbindliche Lehrsätze aufgerichtet. Durch diese Formen des Fundamentalismus wird die Religion potentiell und teilweise bereits aktuell wieder zu einer geschichtlichen, möglicherweise sogar politische Fronten bildenden Kraft.

Fundamentalismus und Moderne: Kehrseiten derselben Medaille

Der Fundamentalismus in seinen verschiedenen Gestalten bedeutet eine Widerlegung alles dessen, was die Aufklärung über zwei Jahrhunderte zur Zukunft der Religionen geäußert hat. Die Ursache hierfür kann jedoch nicht aus innerkirchlichen und

innertheologischen Entwicklungen begriffen werden. Die Evangelische Kirche ist nicht plötzlich von dem Heiligen Geist wie von einem Pfingstwunder ergriffen worden, so daß die Menschen wieder zu ihren religiösen Quellen zurückgeführt werden. Der Fundamentalismus ist vielmehr eine Antwort auf die Moderne selber. Der Fundamentalismus ist die Antwort auf die liberale Interpretation und Auslegung der Moderne. Es ist die Moderne selbst, die entgegen ihrer Logik und im Widerspruch zu ihren Verheißungen diese Arten von Fundamentalismus erzeugt. Moderne und Fundamentalismus sind nicht die Gegensätze, für die sie sich halten, sondern sie sind die Kehrseiten derselben Medaille. Das wird ganz deutlich am Phänomen der Sekten. Diese Menschen fühlen sich nicht mehr in der evangelischen oder katholischen Kirche zuhause, sondern sie gehen zu den Sekten. Offenbar suchen sie in diesen Sekten alles das, was ihnen eine sich ständig weiter liberalisierende und modernisierende Kirche nicht mehr bieten kann. Das erste, was sie in den Sekten suchen, ist Gemeinschaft. Man sucht die Geborgenheit in einer Gemeinschaft. Und das zweite, was sie suchen, ist das, was die liberale Moderne ebenfalls mit Stumpf und Stiel auszurotten versucht, nämlich Autorität. In diesen Sekten suchen die Menschen die Geborgenheit der Gemeinschaft und klare Führungsstrukturen. Die Sekten sind durch klare Hierarchie gekennzeichnet, denen sich die Mitglieder freiwillig unterwerfen. Ich will nicht psychologisch oder soziologisch erklären, woran das liegen kann. Aber einer der entscheidenden Gründe hängt sicher damit zusammen, daß die moderne Welt, je moderner sie wird, die Menschen schlicht überfordert. Die Zumutung der Moderne, sich selbstverantwortlich zu bestimmen und sein Leben zu führen, überfordert ganz offensichtlich die anthropologischen Möglichkeiten der Menschen. Die Menschen können es nicht mehr ertragen, was die Moderne ihnen an Anpassung auferlegt und abfordert. Sie halten die darin enthaltende Spannung nicht mehr aus und entfliehen den Erfahrungen der Unübersichtlichkeit, Orientierungs- und Sinnlosigkeit in die vermeintliche Sicherheit, Geborgenheit, Spiritualität der Sekten. Die massenhafte Hinwendung zu den Sekten ist jedoch nur ein Beispiel, an dem man sehen kann, wie die Prozesse der Modernisierung - an den Kirchen vorbei - die Sehnsucht nach diversen Formen von Fundamentalismus auslösen können. Dabei wird das Sektenproblem ein immer größeres, diffuseres und ein sich immer mehr unserer Kontrolle entziehendes Phänomen.

Fundamentalismus und Liberalismus

Was macht nun in der allgemein anzutreffenden Redeweise den Fundamentalismus aus? Was meinen wir, wenn wir jemanden in politischen Auseinandersetzungen oder auch in innerkirchlichen Konflikten als Fundamentalisten bezeichnen? Zunächst meinen wir damit etwas ganz Elementares. Denn wir haben es im Rahmen unseres Liberalismus inzwischen soweit gebracht, daß wir jeden bereits für einen Fundamentalisten halten, der überhaupt eine Überzeugung hat. Denn die liberale Ideologie läßt das eigentlich nicht mehr zu, daß jemand eine Überzeugung hat und an ihr festhält. Der Mensch muß sich nach dieser Ideologie den sich verändernden

Umständen und Verhältnissen ständig anpassen können, so daß er beispielsweise morgen etwas für richtig halten kann, was er gestern noch für falsch gehalten hat. Gefordert wird ein experimenteller und hypothetischer Lebensstil, der ihm durch die moderne wissenschaftlich-technische und industrielle Zivilisation nahegelegt wird. Luthers Satz: 'Hier stehe ich, ich kann nicht anders' wird als Dogmatismus entlarvt und verworfen. Denn hier handelt es sich offenbar um einen Menschen, der mit dem ständigen Wandel unserer Welt nicht mehr zurechtkommt. Wenn innerhalb der Evangelischen Kirche ein überzeugungsstarker Christ an Luther anknüpft und sagt: 'Hier stehe ich und ich kann nicht anders', wird er als Fundamentalist ausgegrenzt. Denn in einer liberalen Moderne, an die sich auch die Kirche immer mehr anpasst, gilt die Maxime: Ich kann so, aber ich kann auch anders. Die liberale Theologie hat sich dem Diktum des Wissenschaftsphilosophen Paul Feyerabend verschrieben, der sagt, daß die wissenschaftliche Methode erst ganz zu sich selbst gekommen sei, wenn sie nach dem Motto betrieben wird: 'anything goes'. Man probiert alles aus, und wenn es funktioniert, dann ist es wahr, und wenn es nicht funktioniert, dann macht man einen neuen Versuch. Die praktisch geforderte chamäleonartige Wandlungsfähigkeit geht konform mit dem verschwiegenen Wahrheitsverständnis der Moderne, wonach wahr ist, was funktioniert. Man fragt nur noch nach dem, was funktioniert, und wenn es funktioniert, dann gilt es bereits als 'wahr'.

Damit sind wir beim zweiten entscheidenden Begriff. Ein Fundamentalist ist heute nicht nur derjenige, der behauptet, im Besitz einer Wahrheit zu sein, sondern auch derjenige, der die Wahrheitsfrage überhaupt stellt. Wer die Wahrheitsfrage stellt, wird sofort mit dem Vorwurf des Fundamentalismus und Illiberalismus konfrontiert. Die liberale Sichtweise glaubt nämlich, daß die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ihre letzte Quelle in dem Anspruch derer begründet sind, die von sich behauptet haben, sie seien im Besitz der Wahrheit. Denn wer sich im Besitz der Wahrheit wähnt, dem fällt es nicht schwer, allen Grausamkeiten und dem Terror das gute Gewissen zu geben.

Der Spätliberalismus unserer Tage hat damit eine neue, radikale Wendung genommen. Er schließt das Geltendmachen und den Anspruch von Wahrheit überhaupt aus, weil diese Gesellschaft es sich angeblich nicht mehr leisten kann, die Wahrheitsfrage zu stellen, geschweige sie zu beantworten. Selbst die Fragen, bei denen es in der praktischen Konsequenz um Leben und Tod geht, werden restlos privatisiert. Heute betrifft dies die Entscheidung über das Recht auf Leben Ungeborener, morgen betrifft es womöglich die Fragen nach Leben und Tod bei Alten, Gebrechlichen, die angeblich die Gesundheitsbudget über Gebühr belasten. Wenn wir die Frage nach der Wahrheit nicht mehr stellen, werden es morgen eben die Kosten sein, die zur Richtschnur des Verhaltens werden. Wir werden dann fragen, ob es der sogenannten Solidargemeinschaft angesichts der immer geringer werdenden Mittel noch zugemutet werden kann, für Einzelfälle eine überdurchschnittliche Summe bereitzustellen oder nicht. Man wird dann auch die subtile Frage stellen, wie weit das Lebenslos oder die Befindlichkeit eines Menschen durch das Hinzukommen des Lebens eines anderen

beeinträchtigt wird. Spätestens dann wird man erkennen, welches höchste Gut wir an die Stelle der Wahrheit gesetzt haben, nämlich das Recht eines jeden Menschen auf Selbstverwirklichung.

Selbst in der Kirche ist viel von Selbstverwirklichung die Rede, nur nicht von der Wahrheit. Hier fällt die Kirche sogar hinter den Anspruch des klassischen Liberalismus zurück. Es ist wichtig, daran zu erinnern, daß dies nicht die Position des großen klassischen Liberalismus im 19. Jahrhundert war. Der klassische Liberalismus des 19. Jahrhunderts hat keineswegs auf die Wahrheit einfach verzichtet, sondern er hat nur unterstellt, daß keiner a priori in ihrem Besitze ist. Der Sinn der demokratischen öffentlichen Diskussion sei es daher, in einer Diskussion die Wahrheit erst zu finden. Immerhin: Es ging im klassischen Liberalismus um das Finden von Wahrheit. Die Meinungsfreiheit ist im klassischen Liberalismus darum so essentiell, weil es sein könnte, daß der eine, den man aus der Diskussion ausschließt, den entscheidenden Beitrag zum Finden der Wahrheit leisten würde. Im Vergleich zu diesem klassischen Liberalismus ist der Liberalismus, den wir heute haben, quasi totalitär, denn er verbietet geradezu, die Wahrheitsfrage in ganz bestimmten Zusammenhängen aufzuwerfen. Er überläßt es jedem einzelnen, zu entscheiden, ob er meint, einer Wahrheitserkenntnis zu bedürfen oder ob es ihm reicht, unter den vielen Angeboten je nach Bedürftigkeit für eine der angebotenen Optionen zu entscheiden. Die Wahrheitsfrage wird, soweit sie religiösen oder philosophischen Charakter hat, in jedem Fall radikal privatisiert. Konsequenterweise werden dann auch alle Werte und Normen radikal privatisiert. Im Programm der FDP ist daher zu lesen, daß die Entscheidung der Frage nach den Werten und Normen jedem einzelnen Subjekt überlassen bleiben muß.

Der liberale Zeitgeist

Das ist eine völlig neue Situation, denn dadurch wird es möglich, den Begriff des Fundamentalismus inflationär gegen diejenigen zu richten, die dem liberalen Zeitgeist in irgendeiner Hinsicht widersprechen. Modern ist dann alles, was zeitgeistkonform ist, und fundamentalistisch ist, wer diesen Zeitgeist nicht akzeptiert und sich ihm gegenüber nicht konform verhält. Im Kontext dieser Entgegensetzung steht das Christentum heute mittendrin. Der innerkirchliche Streit geht, wenn man genauer hinsieht, nicht mehr um die Frage nach der Wahrheit, nicht mehr um die Frage nach der Verbindlichkeit des göttlichen Wortes, sondern er geht ausschließlich um die Frage: Zeitgeistkonform, ja oder nein. Die moderne Kirche, das moderne Christentum, auch die modernen Parteien wetteifern allesamt darin, zeitgeistgemäß zu denken, zu handeln und zu leben. Das aber hat nicht nur für die Kirche und politisch enorme Auswirkungen. Denn: Wer steht für den Zeitgeist und wer steht dagegen? Wer entscheidet darüber, was der Zeitgeist ist und ob eine eingennommene und vertretene Position mit diesem Zeitgeist übereinstimmt oder nicht? Die entscheidende Quelle, die übrigens nicht nur über das Schicksal der Kirche, sondern auch unseres Staates entscheidet, ist keine personal zurechenbare Instanz

mehr, sondern ein anonymer Geist, den noch niemand gesehen hat, den keiner unmittelbar greifen kann, sondern der wie ein Gas den Raum erfüllt und durchdringt und alle benebelt und gefangenhält. Und wer interpretiert diesen Zeitgeist? Den Zeitgeist interpretiert derjenige, der die größte Macht hat. Die Interpretation des Zeitgeists ist keine Frage der Wahrheit, weil die keine Rolle mehr spielt, sondern sie ist eine reine Machtfrage. Die eigentlich Mächtigen, sei es in der Kirche, in der Politik, in der Gesellschaft oder in der Wirtschaft, sind diejenigen, die sagen, was der Zeitgeist will und was er fordert, und die ihre Position als durch den Zeitgeist legitimiert durchsetzen können. Und um den Zeitgeist durchzusetzen, braucht man Mittel. Das Mittel, das zur Verfügung steht, sind heute die elektronischen und die Printmedien. Im elektronischen Zeitalter kommen den neuen Informations- und Kommunikationsmedien eine Schlüsselrolle zu. Wer über die Medien verfügt, der ist der eigentlich Mächtige, weil er interpretieren kann, was der Zeitgeist verlangt.

Leere Freiheit und Sehnsucht nach Autorität

Angesichts dieses Faktums ist es schwierig, die Frage zu beantworten, woher denn angesichts dieser Entwicklung die geheime Sehnsucht nach Fundamentalismus - politisch gesprochen - nach Konservatismus herkommt? Es ist unübersehbar, daß heute jenseits der veröffentlichten Meinung nicht wenige über das, was sie zu Zeiten der Kulturrevolution noch gedacht und gefordert haben, unter dem Eindruck der Realitäten, die daraus hervorgegangen sind, anders denken. Unsere Gesellschaft beginnt unterhalb der Schwelle der Medien zu ahnen, daß eine Erziehung ohne Autorität nicht möglich ist. Leute, die gestern noch vom Klassenkampf gesprochen haben, entdecken plötzlich, daß eine Gesellschaft Werte und Normen braucht. Die Gesellschaft braucht auch Werte und Normen. Wer hätte das gedacht!? Wie kommt es zu diesem Umschlag der hyperliberalen Moderne in eine, sagen wir einmal vorsichtig, konservative, ja zum Teil fundamentalistische Position? Die Antwort ist einfach: So wie der Fundamentalismus als ganzes ein Produkt der Moderne ist, das sich zwar gegen sie wendend, von der Moderne selbst produziert wird, so ist auch der Fundamentalismus ein logisches Produkt des liberalen Verständnisses der Freiheit. Der Fundamentalismus und die politisch komplementäre Größe des Konservatismus wird dann wiederentdeckt und interessant, wenn der Liberalismus sein Werk vollbracht hat. Das ist eine Einsicht, die bereits bei Platon und Sokrates ihre großen Vorgänger gefunden hat. In Platons 'Politeia' kann man nachlesen, daß die größte Gefährdung der Demokratie aus ihr selbst kommt. Dies hat nach Platon etwas zu tun mit der Perversion des höchsten Gutes der Demokratie. Und das höchste Gut der liberalen Demokratie ist die Freiheit. Das Schicksal der Freiheit hängt davon ab, wie man die Freiheit versteht. Wird die Freiheit als Willkürfreiheit und Beliebigkeit verstanden, und werden alle Strukturen und Autoritäten, die dieser Beliebigkeit im Wege stehen, beseitigt, so Platon vor bald 2500 Jahren, so sind zwar die Menschen in formaler Hinsicht frei geworden, aber diese Freiheit ist leer. Es ist eine leere Freiheit, es ist eine Freiheit, die keine Substanz hat,

und nichts ist für die Menschen auf die Dauer unerträglicher, als die leere Freiheit. Die leere Freiheit bewirkt über kurz oder lang den Umschlag in die Tyrannei. Thomas Mann hat in seinem Roman 'Doktor Faustus' gezeigt, wie ein genialer, hochbegabter Künstler seine künstlerische Freiheit selbst opfert und sich freiwillig dem Ordnungsschema der 12-Ton-Technik unterwirft. Der Künstler stellt seine eigene Freiheit zur Disposition zugunsten der Unterwerfung unter eine vorgegebene Ordnung. Platon zeigt, was aus diesem Zustand der entarteten, leeren Freiheit zuerst resultiert: die Anarchie. Die Menschen ertragen aber auf die Dauer diese Anarchie nicht, und aus der Anarchie wächst dann die Sehnsucht nach dem Tyrannen, oder - wie wir es bei einem großen Teil unserer Jugend erkennen können - die Sehnsucht nach dem starken Mann, von dem sie erwarten, daß er 'mit dem Saustall aufräumt und Ordnung schafft'. Symptome dieser Art gibt es heute zuhauf.

Wie den Konflikt zu lösen?

Im Blick auf diesen, über unsere Kultur, ja auch über die Demokratie und unser politisches Schicksal entscheidenden Grundkonflikt ist der Konflikt innerhalb des Christentums zwischen Modernismus und Fundamentalismus demnach nicht nur für die Kirchen von Bedeutung, sondern für das Schicksal der freiheitlichen Kultur insgesamt. Das Schicksal unserer freiheitlichen Kultur hängt nicht zuletzt davon ab, ob und wie die Kirchen mit diesem Konflikt umgehen, und ob sie fähig sind, diesem Konflikt eine konstruktive und zustimmungsfähige Lösung zuzuführen. Und wie sieht ein Christentum aus, das den Konflikt zwischen Modernismus und Fundamentalismus lösen könnte? Es wäre ein Christentum, das sich auf der einen Seite den Notwendigkeiten der Zeit öffnet, sich den Herausforderungen der Geschichte stellt, und sich in aller Nüchternheit und Sachlichkeit mit ihnen auseinandersetzt. Die Christen müssen also das tun, was jeder Generation aufgetragen ist, nämlich die Substanz und das Wort Gottes so auslegen und so vermitteln, das jeder, der es hören soll, erkennt: Mea res agitur, das heisst es geht im Christentum um mich und um meine Sache. Eine Theologie, die diese Aktualisierung nicht leistet, würde versagen. Sie wäre eine Theologie, die sich im Fundamentalismus verirrt hätte. Die Übersetzung und Interpretation der christlichen Wahrheit in eine jeweilig neue Zeit hinein ist das geheime Erfolgsrezept und Lebensgesetz der christlichen Kirchen und der christlichen Theologie seit jeher. Eben darin unterscheidet es sich von jedem Islam, der zu einer solchen Modernisierung nicht fähig ist. Warum hat denn das Christentum seit 2000 Jahren alle geschichtlichen Veränderungen nicht nur überdauert, sondern häufig sogar die bahnbrechende Kraft für Neuerungen dargestellt? Weil es die Kraft hatte, die Substanz des Christentums nicht dem Zeitgeist anzupassen, sondern den Zeitgeist selber aus seiner Verblendung und seiner Verirrung herauszuführen und zur Wirklichkeit zu bringen. Darum steckt andererseits auch im Fundamentalismus für das Christentum eine unaufgebbare Wahrheit. Das gilt auch in politischer Hinsicht. Wenn wir die liberale Republik verteidigen wollen, dann können wir das nur als Verfassungsfundamentalisten tun, das heisst wir müssen die Prinzipien, die

'Werte' unserer Verfassung ernst nehmen, um sie verteidigen zu können. Da auch ein liberaler Staat sich eine Verfassung gegeben hat, kann diese Verfassung nur durch Fundamentalisten verteidigt werden. Auch die liberale Demokratie kann sich paradoxerweise ohne Fundamentalismus nicht behaupten. Das Elend unserer politischen Klasse besteht darin, daß es noch so wenige Fundamentalisten gibt. Ebenso muß natürlich jeder Christ ein Fundamentalist sein, denn es gilt das Wort des Neuen Testaments, daß hier ein Grund gelegt ist, den niemand anders legen kann, und der auch von niemandem zu beseitigen ist. Wer auf diesem Grund steht, also dieses Fundament, dieses Wort zum Grund hat, der ist ein Fundamentalist und der muß einer sein. Und wer es nicht in diesem Sinne ist, ist überhaupt kein Christ. Denn dann steht er auf einem ganz anderen Grund, auf jeden Fall nicht auf diesem Grund, der gelegt ist, und der von niemand anderes gelegt werden kann. Es ist also nur dann sinnvoll, sich um die Auslegung und die Aktualisierung des Christentums zu bemühen, wenn eine Substanz vorausgesetzt wird, die ausgelegt werden kann. Die Bewahrung der Substanz ist demnach genauso wichtig wie die Anwendung und Auslegung in der Zeit und für die Zeit.

Ueberwindung durch 'Vermittlung'

Das Christentum braucht also beides: Es braucht sowohl die Aktualisierung und sie braucht die Bewahrung der Substanz. Sie braucht die historisch-kritisch arbeitenden Liberalen und sie braucht die Fundamentalisten, und es betrifft die Frage der Friedensfähigkeit des christlichen Geistes und der Führungsfähigkeit der Theologen, ob sie zwischen beiden den richtigen Ausgleich finden. Es darf nicht den Kampf der einen gegen die anderen geben, weil sie im Grunde gar keine Gegensätze sind. Beide Positionen leben voneinander, und eine Lösung kann es nur dann geben, wenn man sich der Zielsetzung der großen philosophischen Geister in Deutschland von Lessing bis Hegel erinnert: Es muß vermittelt werden. Vermittlung bedeutet jedoch nicht, einfach eine Position der Mitte zu beziehen. Die Mitte ist bloß der gleich große Abstand von dem, was links und rechts von der Mitte ist. Wenn man die Mitte so versteht, entscheiden Linke und Rechte was die Mitte ist und die in der Mitte entscheiden gar nichts. Nein, die Vermittlung ereignet sich durch die Extreme, sowohl durch den Extremismus des Liberalen wie durch den Extremismus des Fundamentalismus, hindurch und sie bringt das, was an Wahrheit in den Extremen enthalten ist, zu sich selbst. Die Vermittlung bringt erst das Anliegen, das die beiden Gruppen haben, zu sich selbst. Ein großer Theologe des 20. Jahrhunderts, Ernst Troeltsch, hat zu Beginn des Jahrhunderts einmal gesagt, daß, wenn diese Vermittlung nicht geleistet wird, das Christentum morgen vor der fatalen Alternative stehen würde, sich entweder in die Moderne aufzulösen oder sich zu einer Sekte zurückzuentwickeln. Ich fürchte, daß wir heute beides haben. Wir haben einerseits die Selbstauflösung vor allem der Evangelischen Kirche in die Moderne, und wir erleben die Tendenz der Rückentwicklung einer bestimmten Art von Fundamentalismus zur Sekte. Beides ist tödlich für die christliche Kirche und das Christentum. Ob uns die eben geforderte

Vermittlung und damit die Überwindung des Grundkonfliktes unserer Zeit gelingt, davon hängt nicht nur das Schicksal der christlichen Kirchen, sondern auch die Zukunft unserer Demokratie und damit dieses Landes ab. Das ist die geistige Orientierungs- und Führungsaufgabe, die zu leisten, Gott sei es geklagt, die Elite noch nicht befähigt ist.

Een christendom dat modernisme en fundamentalisme te boven komt
(parafraserende vertaling van het artikel van Rohrmoser door Jan Willem Kirpestein en Bart Gijsbertsen)

De vraag naar de relatie van het fundamentalisme met het modernisme raakt aan een diepgaand conflict tussen beide. Het is een verborgen conflict dat nu de tegenstelling tussen links en rechts verdwenen is, meer en meer manifest wordt niet alleen in de kerken, maar in het geheel van de samenleving.

Het probleem van de verhouding tussen het fundamentalisme en het modernisme werd mij duidelijk toen ik vijf jaar geleden in Krelingen te gast was. Tweeduizend verontruste christenen waren daar bijeen. Mensen die van de buitenwacht veelal het etiket fundamentalist meekrijgen, en zichzelf niet zelden ook als zodanig beschouwen. Zij waren vertwijfeld, want zij zagen geen mogelijkheid meer om datgene wat hen dreef op een gepaste wijze aan de kerk en de openbaarheid duidelijk te maken. Zij hadden het gevoel dat zij binnen de kerk buitengesloten en gemarginaliseerd werden.

Om het belang van de probleemstelling nog helderder te krijgen is het nuttig om nog eens kort terug te blikken op de laatst gehouden kerkendag. Het thema van de kerkendag was: atheïsme en de mogelijkheid in God te geloven in de moderne tijd. Een bekende bisschop confronteerde een atheïst met de vraag hoe hij zich als atheïst voelde. Deze antwoordde dat het hem aan niets ontbrak en dat het hem goed ging.

Waarop de geestelijke iets zei in de trant van 'daar gaat het tenslotte om'.

Waarom dit verhaal? Omdat hier de religie alleen vanuit therapeutisch perspectief wordt bekeken. Het subjectieve welbevinden van de mens is tot criterium gemaakt van de verkondiging van de kerk. Meer meent zij kennelijk niet van de moderne mens te mogen vergen.

Daarnaast wordt de sterke neiging van de kerk zich uit te leveren aan het modernisme ook zichtbaar in de algehele omvorming van het christendom tot een 'religie van het sociale'. Zo blijkt bijvoorbeeld de essentie van een kersttoespraak van de voorzitter van de Evangelisch Lutherse Kerk in Duitsland te zijn dat er iets aan de werkeloosheid gedaan moet worden. Natuurlijk is de werkeloosheid een groot probleem. Gelukkig kunnen we daar dagelijks over horen via kranten en omroepen. Maar als een kerstboodschap in essentie neerkomt op een oproep iets aan de werkeloosheid te doen, kan men evengoed en waarschijnlijk met meer succes deelnemen aan een 1-mei viering van de verschillende vakverenigingen. Daar wordt op een veel indringender wijze aangegeven dat er iets aan de werkeloosheid gedaan moet worden.

We hebben dus bij de aanpassing van het christendom aan het modernisme van doen met een transformatie van het christendom. Zij wordt een religie van het sociale en therapeutische.

Moeilijker te beantwoorden is de vraag wat dit alles nu te maken heeft met het conflict tussen fundamentalisme en 'modernisme'. Allereerst moet opgemerkt worden dat het

huidige conflict al een geschiedenis van ruim 200 jaar achter zich heeft. Zo oud al zijn de argumenten die heden ten dage in naam van het modernisme tegen het christendom worden ingebracht. Men krijgt de indruk dat de patstelling en het daarmee gepaard gaande conflict, sinds de Verlichting tussen beide ontstaan, nog steeds dezelfde is. Het is een onvermijdelijk verschijnsel dat hoort bij de gang van het christendom door de moderne tijd. De patstelling wordt eerst opgeheven en het conflict is eerst ten einde als het christendom ook het modernisme te boven is gekomen.

Wat was de situatie in Duitsland in de achttiende eeuw? Het typerende van de Verlichting in Duitsland was, dat zij niet de weg van het atheïsme ging, iets dat in Frankrijk wel overwegend het geval was. Aan de wieg van de discussie tussen christendom en modernisme staat een grootse en eerbiedwaardige figuur: Ephraim Lessing. Lessing zag zich als kind van de Verlichting en als christen geconfronteerd met de orthodoxie. Een beroemde vertegenwoordiger van de Lutherse orthodoxie was in die tijd de beroemde pastor Götze uit Hamburg.

Wat hield de leer van de orthodoxie in? Dit is een belangrijke vraag omdat vele orthodoxe christenen heden ten dage voor fundamentalisten worden aangezien, of zichzelf daarvoor houden. De kern van de orthodoxie bestaat in de beroemde leer van de letterlijke inspiratie van de bijbel. Elke zin, elk woord, elke lettergreep, elke komma in de bijbel is onmiddellijk door de Heilige Geest ingegeven. Elk woord is heilig en moet woordelijk, zonder verder te vragen, geloofd worden. Toen aan het begin van de twintigste eeuw in de Verenigde Staten van Amerika voor het eerst van fundamentalisten gesproken werd, was de vraag aan de orde op welke wijze op de Amerikaanse scholen gesproken zou worden over het ontstaan van de wereld. Hield men zich strak aan de scheppingsgeschiedenis zoals die in de bijbel staat of maakte men gebruik van de evolutieleer? De orthodoxen, die de aanhangers van de evolutieleer bestreden, wilden dat elk woord van de bijbel letterlijk werd genomen. Een strijd die in Amerika nog steeds niet beslist is. Het gaat tot op heden in het conflict tussen modernen en fundamentalisten steeds weer om de vraag tot op welke hoogte het geschreven woord van de bijbel bindend is en waar de grens van de als noodzakelijk geachte interpretatie ligt.

In de achttiende eeuw koos in Duitsland Reimarus positie tegen de orthodoxie. Lessing gaf als archivarius in Wolfenbüttel de geschriften van Reimarus opnieuw uit. Reimarus had in zijn geschriften drie stellingen ten beste gegeven die een aardbeving veroorzaakten onder de toenmalige christenheid en het hele orthodoxe fundament van het evangelische geloof.

De eerste these van Reimarus luidde: 'Het Oude Testament hoort niet thuis in de bijbel, omdat het Oude Testament een boek over politiek is. Het gaat over de stichting van een staat en de instelling van een staatkundige orde.'

De tweede these kwam op het volgende neer: 'Christus heeft politieke macht nagestreefd. Hij was immers een kroonpretendent. Jezus' poging een aards koninkrijk op te richten is echter mislukt. Zijn gemeente heeft zich daar echter niet bij neer kunnen leggen en Jezus' nederlaag geherinterpreteerd als overwinning. Daarom berust het hele

Nieuwe Testament, dat de basis vormt van de christelijke traditie, eigenlijk op een illusie, ja zelfs op een misleiding.'

Deze aanval van Reimarus, waarin zich voor de eerste keer in alle radicaliteit de doorbraak van de Verlichting meldde die de inspiratiebron van het modernisme is gebleven, is tot op heden nog niet overtroffen. Als een bekende theoloog uit Göttingen, Gerd Lüdemann, verkondigt dat van alle bijbelteksten slechts vijftien procent authentiek is en al het andere fictie en bedrog, dan onderscheidt zich dat niet van wat Reimarus in de achttiende eeuw in naam van de wetenschap beweerde. Deze uitdaging, die voor het eerst door Reimarus geformuleerd werd, heeft als geen ander conflict zijn stempel gedrukt op de theologiegeschiedenis van de laatste eeuwen.

De orthodoxen hadden met hun dogma van de woordelijke ingeving van de bijbel geen enkele kans zich tegen de aanvallen waarmee zij geconfronteerd werden, te verweren. En waarom niet? Zij hadden wat zij nog bewijzen moesten reeds voorondersteld. Het probleem van de orthodoxen was dat zij met het dogma van de verbale inspiratie wel de bijbel in, maar niet meer de bijbel uit konden komen. De orthodoxen moesten al in de inspiratie van de bijbel geloven, voordat zij argumenten verzamelen konden die deze leer behoorden te bewijzen. Dit is een tegenstrijdigheid die de fundamentalisten van vandaag ook nog niet te boven gekomen zijn, namelijk dat zij tussen het woord van God en het geschreven bijbelwoord een is-gelijk teken zetten, iets wat Luther zoals bekend nooit gedaan heeft.

Lessing kwam op een geniale gedachte die mijns inziens in de voortgaande discussie aan zeggingskracht nog niets heeft ingeboet. Lessings argument was, dat wetenschap niet in staat is de inhoud van het christelijk geloof te logenstraffen of te bevestigen, laat staan dat zij daar een moreel oordeel over kan vellen. Voor Lessing is het inherent aan de wetenschappelijke manier van werken in het algemeen en dus ook aan het wezen van de moderne bijbelwetenschap en de methoden die zij hanteert, dat zij niet verder kan komen dan tot voorlopige oordelen. Zouden wij dus het christelijke geloof afhankelijk maken van de resultaten van de wetenschap, dan zijn wij altijd gedwongen de kennis van het moment tot uitgangspunt te nemen. Het onderzoek gaat ondertussen door. Binnen een aantal jaren is men weer tot heel nieuwe inzichten gekomen. De wetenschap kan dus, wat Lessing noemt, slechts approximatieve oordelen geven. Het zijn oordelen die alleen bij benadering iets zeggen, dus de feiten nooit definitief kunnen treffen.

Hieruit concluderen we dat het christelijk geloof wetenschappelijk noch bewezen, noch weerlegd kan worden. Dat betekent evenwel niet dat (godsdienst)wetenschap geen enkele betekenis en relevantie voor het geloof heeft. Zij is alleen niet in staat een definitief oordeel te geven over de waarheid of onwaarheid van de christelijke leer. Het verschil tussen de tijd van de Verlichting en onze tijd ligt in een figuur als Lessing, die op een heldere wijze de discussie aanging met degenen die pretendeerden het christendom wetenschappelijk weerlegd te hebben.

De laatste jaren heeft de strijd tussen fundamentalisme en modernisme zich uitgebreid en een nieuwe dimensie aangenomen. Het begrip fundamentalisme is duidelijk definieerbaar, wanneer men dit betrekking laat hebben op het dogma van de verbale inspiratie van de bijbel. Ondertussen is men het begrip in veel bredere verbanden en op verschillende manieren gaan toepassen. Fundamentalisten vindt men niet slechts in de evangelische 'Landeskirchen' in Duitsland, maar ook in andere religies.

Fundamentalisten zijn er in maten en soorten. Zo is er het islamitische fundamentalisme, met zijn radicale afwijzing van het modernisme, dat zich sterk maakt voor een vernieuwing van de Islam en daarbij steunt op een specifieke exegese van de traditie van de Islam. Fundamentalisten worden bijvoorbeeld ook gevonden onder de vele denominaties die de Verenigde Staten rijk is. Het fundamentalisme is daar zelfs een politieke factor waarmee men rekening moet houden. We weten dat Ronald Reagan zonder de 36 miljoen zogenaamde fundamentalisten niet tot president van Amerika gekozen zou zijn.

Fundamentalisme is een soort religieuze opwekkingsbeweging die door middel van een terugkeer naar het begin de moederreligie wil vernieuwen en voorzien van haar oorspronkelijke krachten. Maar doorgaans worden fundamentalisten niet slechts in de kerk of in de theologie gevonden, maar ook in de maatschappij en de politiek. De traditionele ideologische tegenstellingen tussen links en rechts verdwijnen naar de achtergrond en worden vervangen door de tegenstelling tussen modernisme en fundamentalisme. Overal meent men het fundamentalistische spook waar te nemen. Zodra iemand zich in de politiek over een of andere ethische kwestie duidelijk uitspreekt, onverschillig of hij dit op christelijk-humanitaire gronden doet of met een beroep op de grondwet, dan wordt hij al gauw als een fundamentalist aangemerkt.

Hoe komt dat? Waar komt deze angst voor het fundamentalisme uit voort? We hebben hier te maken met een wonderlijk verschijnsel, dat volgens de gedachten van sommigen in de twintigste eeuw niet meer had kunnen voorkomen. De overtuiging was en is immers dat de religie uiteindelijk langs evolutionaire weg geluidloos van het toneel zal verdwijnen. Hoe moderner onze wereld wordt, hoe verder het modernisme in de wereld voortschrijdt, des te meer laat deze wereld het christendom en de religie achter zich zoals een slang zijn huid. Het is deze overtuiging waarvan de hele nieuwe tijd doortrokken is. Men denke slechts aan de grote Franse socioloog Auguste Comte, die aan het begin van de negentiende eeuw beweerde dat de menselijke geest drie stadia doorloopt. De eerste fase is de religieuze fase, dan komt de metafysische en als laatste de positief-wetenschappelijke fase. Aan het begin van de geschiedenis, toen de mensen nog kinderen waren en nog niet denken konden, waren zij religieus. Maar de geschiedenis gaat verder en het wetenschappelijke denken ontvouwt zich, en de mens begint meer en meer op eigen benen te staan. De mens wordt knapper en leert steeds zelfstandiger te oordelen. Tenslotte sterft in het tijdperk van het positivisme de religie vanzelf af en verdwijnt. Aan deze seculariseringstheorie hebben veel theologen zich innerlijk gewonnen gegeven, ook wanneer zij ertegen protesteerden. Ze deden dat meestal op abstracte wijze. Ook de dialectische theologie van Karl Barth ging ervan uit

dat de secularisatie van de moderne samenleving alleen maar zou toenemen. Het is een hoofdogma van de huidige tijdgeest om over het almaar verdergaande seculariseringsproces te spreken.

Toch is deze stelling wanneer hij nader bekeken wordt niet steekhoudend. Men kan ook het tegenovergestelde verdedigen, namelijk dat de moderne samenlevingen steeds religieuzer worden. Weliswaar sterven de grote christelijk-historische, dogmatische tradities af. De mensen emanciperen zich van hun oorspronkelijke religie. Maar zij zijn religieus gebleven, ze worden zelfs steeds religieuzer. Alleen, deze mensen met hun religieuze verlangens worden door de traditionele kerken niet meer bereikt.

Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk, welk een ongehoorde, zelfs revolutionaire verandering er plaatsvindt, wanneer juist de religies weer van zich laten horen op het wereldtoneel. De religies zijn eenvoudigweg niet uitgestorven, zoals de vooruitgangsglogica had voorspeld. Niet zelden organiseren zij zich tot bewegingen die ver achter de Verlichting teruggrijpen. Nieuwe autoriteiten en hiërarchieën ontwikkelen zich. Oude dogma's worden in ere hersteld en krijgen een bindende status. Door deze verschijningsvormen van fundamentalisme wordt de religie in potentie en ten dele ook al daadwerkelijk een historische, mogelijk zelfs politieke kracht.

De opkomst van het fundamentalisme in zijn verschillende gestalten is dus een weerlegging van al datgene wat sinds de Verlichting gezegd is over toekomst van de religie. De oorzaak hiervan kan echter niet begrepen worden als een resultante van binnenkerkelijke theologische ontwikkelingen. De evangelische kerk is niet plotseling door de Heilige Geest, als door een pinksterwonder aangegrepen, waardoor de mensen tot hun religieuze bronnen teruggebracht werden. Het fundamentalisme is veeleer een antwoord op het modernisme. Meer specifiek: het is vooral een antwoord op de liberale interpretatie van het modernisme. Het fundamentalisme in al zijn soorten, is een kind dat het modernisme zelf, en dat ondanks zichzelf, gebaard heeft en baart. Modernisme en fundamentalisme zijn niet elkaars tegenpolen, zoals zij menen, maar zij zijn elkaars keerzijden. Dat maakt bijvoorbeeld het verschijnsel van de sekten duidelijk. Er zijn in Duitsland naar schatting een half miljoen jonge mensen die uit vrije keus in sekten ingetreden zijn. Deze jonge mensen voelen zich in de evangelische of katholieke kerk niet meer thuis. Klaarblijkelijk zoeken zij in de sekten al datgene, wat de zich steeds verder liberaliserende en moderniserende kerk niet meer bieden kan. Het eerste wat zij bij de sekten hopen te vinden is geborgenheid. De geborgenheid van de gemeenschap. Het tweede waarnaar zij op zoek zijn is autoriteit, dat wat het liberale modernisme met wortel en tak tracht uit te roeien. De sekte wordt gekenmerkt door een hiërarchische structuur met aan het hoofd een leider, waaraan de leden van de sekte zich vrijwillig onderwerpen.

Ik wil geen verklaring geven van het boven beschreven fenomeen op psychologische of sociologische gronden. Een en ander hangt in ieder geval samen met het feit dat de moderne wereld de mens overvraagt. Hetgeen het modernisme van de mens verlangt, gaat de antropologische mogelijkheden van de mens te boven. Hij moet zijn levenslot

zelf bepalen, is daarvoor geheel op zichzelf aangewezen en draagt daarvoor helemaal alleen de verantwoordelijkheid tot in de uiterste consequentie. Mensen kunnen deze spanning niet aan. Zij zoeken de ervaringen van onoverzichtelijkheid, desoriëntatie en zinloosheid te ontvluchten. De toewending van mensen tot de sekten is slechts een voorbeeld waaraan men zien kan hoe het moderniseringsproces - aan de kerken voorbij - het verlangen naar diverse vormen van fundamentalisme losmaken kan.

Maar wat bedoelen we nu precies als we in een politieke discussie of in een kerkelijk conflict iemand als fundamentalist bestempelen? Voor alles menen we daarmee iets elementairs aan te duiden. Want in het kader van het liberalisme kunnen we al zover gaan dat een ieder die maar een overtuiging of visie heeft al als fundamentalist wordt gebrandmerkt. Volgens deze liberale ideologie dient de mens zich onophoudelijk aan de veranderende omstandigheden aan te passen, zodat hij morgen iets voor waar kan houden, wat hij gisteren nog verkeerd noemde. Van de mens wordt verwacht een experimentele en hypothetische levensstijl, hem aangeraden door de moderne technisch-wetenschappelijke en industriële beschaving. Luthers uitspraak 'hier sta ik, ik kan niet anders', wordt als dogmatisme ontmaskerd en verworpen. Want in het liberale modernisme, waar ook de kerk zich steeds meer aan aanpast, geldt de maxime: 'ik kan zo, maar ik kan ook anders'. De liberale theologie heeft zich aan het dictum van de wetenschapsfilosoof Paul Feyerabend verkocht, die zegt, dat de wetenschappelijk methode eerst dan geheel tot zichzelf is gekomen, als deze bedreven wordt volgens het motto 'anything goes'. Van alles wordt uitgeteerd, en als het functioneert, dan is het waar. Functioneert het niet, dan probeert men iets nieuws uit. Dit vereiste kameleontische optreden is conform het verzwegen waarheidsprincipe van de moderne: waar is, wat functioneert.

Daarmee zijn we aangeland bij een ander belangrijk punt ten aanzien van het gebruik van het begrip 'fundamentalisme'. Een fundamentalist is heden ten dage niet meer slechts degene die *beweert* in het bezit van de waarheid te zijn, maar ook degene die überhaupt *vraagt* naar de waarheid en de *waarheidsvraag* stelt. Het liberalisme is van mening dat de totalitaire systemen van de twintigste eeuw hun laatste grond hebben in het feit dat mensen denken aanspraak op de waarheid te kunnen maken. Wie zich in het bezit van de waarheid waant, zo is de redenering, heeft er per definitie geen moeite meer mee zich met een goed geweten schuldig te maken aan terreur en allerhande wreedheden. Vanuit deze optiek sluit dit liberalisme het kennen van de waarheid volledig uit, omdat de samenleving het zich niet meer veroorloven kan de waarheidsvraag zelfs maar te stellen, laat staan die te beantwoorden. Daarmee heeft ook het liberalisme zich geradicaliseerd. Zelfs vragen, waar in de praktijk leven en dood mee gemoeid zijn, worden totaal geprivatiseerd.

Maar wanneer wij de vraag naar de waarheid niet eens meer durven stellen, zullen morgen de kosten tot richtsnoer worden voor onze gedragingen. Het is niet denkbeeldig dat we ons dan zullen gaan afvragen of de gemeenschap nog verantwoordelijk is voor degenen (bijvoorbeeld bejaarden, gehandicapten) die weinig meer aan de

gemeenschap kunnen bijdragen en of de gemeenschap daar een som gelds voor ter beschikking moet stellen die boven het gemiddelde ligt. Ook zal men zich op subtiële wijze afvragen in hoeverre het geluk en het welbevinden van de mens beïnvloed wordt als daar ander leven bijkomt. Dit met een beroep op het recht van ieder mens op zelfverwerkelijking.

Ook in de kerk wordt veel over zelfverwerkelijking gesproken, alleen niet over waarheid. Hiermee valt de kerk zelfs terug achter het klassieke liberalisme. Het is van belang eraan te herinneren dat het klassieke liberalisme van de negentiende eeuw geenszins eenvoudigweg de waarheid verwierp. Zij heeft alleen verondersteld dat niemand de waarheid a priori in zijn bezit en daar het monopolie op heeft. De betekenis van de democratische openlijke discussie is elkaar dichterbij de waarheid te brengen. De vrijheid van meningsuiting is in het klassieke liberalisme daarom zo belangrijk. In vergelijking met het klassieke liberalisme is het liberalisme in het modernisme quasi totalitair, omdat dit liberalisme het verbiedt de vraag naar de waarheid in heel bepaalde verbanden op te werpen. Ieder voor zich moet maar naar behoefte uitmaken of hij een waarheid nodig heeft en of er onder de vele waarheidsopties waaruit hij kiezen kan één is die aan zijn behoefte voldoet. De waarheidsvraag, in zover zij een religieus of filosofisch karakter heeft, wordt in ieder geval volledig geprivatiseerd. En hierdoor wordt het mogelijk het begrip fundamentalisme inflatoir te hanteren en een ieder voor fundamentalist uit te maken die op een of andere wijze deze liberale tijdgeest weerspreekt. Modern is dan alles, wat in overeenstemming is met de tijdgeest en fundamentalistisch alles wat zich niet aan de tijdgeest conformeert.

Maar wie maakt uit wat de tijdgeest is en wie beoordeelt of een bepaalde positie conform de eis van de tijdgeest is of niet? De laatste bron die niet alleen over het lot van de kerk, maar ook van de staat beslist, is geen instantie meer die daarvoor persoonlijk verantwoordelijk gehouden kan worden, maar een anonieme geest die nog niemand gezien heeft. Een soort gas dat de ruimte vult en alle aanwezigen in die ruimte benevelt en gevangen houdt. Wie vertolkt de tijdgeest? De tijdgeest wordt geïnterpreteerd door degene die de grootste macht heeft. Bij de vertolking van de tijdgeest gaat het niet om de vraag naar waarheid, maar om de vraag wie de grootste macht heeft. De machtigen, hetzij in de kerk, hetzij in de politiek, in de samenleving, in de maatschappij zijn degenen die zeggen wat de tijdgeest eist en die hun positie als door de tijdgeest gelegitimeerd ingang doen vinden. Daarvoor heeft men middelen nodig. Het middel dat ter beschikking staat, is een geavanceerd elektronisch informatie- en communicatienetwerk. Degene die over de media beschikt, is eigenlijk degene die de macht heeft, omdat hij uitmaken kan wat de tijdgeest van de mensen verlangt.

Wanneer wij rekenen met dit gegeven, stelt de vraag naar het smeulende verlangen naar het fundamentalisme ons voor een raadsel. Hoe kan dit verlangen dan ontstaan? Er kan niet meer voorbijgegaan worden aan het feit dat niet weinigen die voorheen als

links bekend stonden door de ontwikkelingen in de maatschappij anders zijn gaan denken. Mensen die enkele jaren geleden nog van klassenstrijd spraken, wijzen er nu op dat een samenleving niet zonder normen en waarden kan. Hoe is het mogelijk dat iemand van een hyperliberale moderne overtuiging komt tot een voorzichtig conservatieve, ten dele zelfs fundamentalistische geesteshouding? Het antwoord ligt voor de hand. Zoals het fundamentalisme in zijn geheel een voortbrengsel van het modernisme is, zo is ook het fundamentalisme een logisch product van het liberale vrijheidsbegrip.

Het fundamentalisme en de complementaire politieke grootheid van het conservatisme wordt weer interessant op het moment dat het liberalisme zijn werk volbracht heeft. Dit is een inzicht dat Plato en zijn grote voorganger Socrates reeds hadden opgedaan. In zijn *Politeia* beweert Plato dat de grootste bedreiging van de democratie uit de democratie zelf voortkomt. Deze bedreiging hing volgens hem nauw samen met de pervertering van het hoogste goed van de democratie, de vrijheid. Het lot van de vrijheid hangt af van de wijze waarop aan de vrijheid inhoud gegeven wordt. Een vrijheid die als eigenmachtige vrijheid en als willekeur wordt opgevat en alle structuren en autoriteiten die deze willekeur in de weg staan, opruimt, maakt de mensen in formeel opzicht misschien vrij, maar hun vrijheid is leeg, aldus Plato 2500 jaar geleden. En niets is op den duur voor de mens ondragelijker dan leegte. Plato geeft aan waar de lege vrijheid eerst in resulteert, namelijk in anarchie. En in de toestand van anarchie wordt het verlangen naar een tiran geboren, of - zoals wij dat waarnemen bij een groot deel van de Duitse jeugd - naar een sterke man van wie zij verwachten dat hij de varkensstal eens goed uitmest en op orde brengt.

Het conflict binnen het christendom tussen modernisme en fundamentalisme heeft daarom niet alleen betekenis voor de kerken, maar gaat het lot aan van onze hele vrijheidslievende cultuur. Het lot van onze culturele vrijheid hangt dan ook niet in het minste af van de wijze waarop de kerken met dit conflict omgaan, alsmede van het feit of zij in staat zijn dit conflict tot een constructieve oplossing te brengen die veler instemming draagt. Hoe ziet zo'n christendom eruit, dat bij machte is het conflict tussen fundamentalisme en modernisme tot een oplossing te brengen? Het zal een christendom zijn dat zich enerzijds openstelt voor de noodzaken van de tijd en voor de uitdagingen waarvoor zij door de geschiedenis wordt geplaatst. In alle nuchterheid en zakelijkheid houdt zij zich daarmee bezig. De christenen dienen dus dat te doen, wat elke generatie te doen staat, namelijk het Woord van God zo uitleggen en zo bemiddelen dat een ieder die het horen wil tot de erkenning komt: *Mea res agitur*. Het gaat hier om mij en mijn zaak. Een theologie die deze actualisering niet tot stand brengt, schiet tekort. En dat is het euvel van een theologie die in het water van het fundamentalisme is vastgelopen. De vertaling en de interpretatie van de christelijke waarheid in elke nieuwe tijd waarvan zij deel uitmaakt, is sinds mensenheugenis de levensvoorwaarde van de christelijke kerk en de christelijke theologie. Daarin onderscheidt het zich van bijvoorbeeld de Islam, die tot zulk een permanente

modernisering nauwelijks of niet in staat is. Het christendom overleeft en verduurt niet slechts de veranderingen. Het christendom spreidde in het verleden vaak een kracht ten toon waardoor baanbrekende veranderingen en vernieuwingen in gang werden gezet. Deze vernieuwingen vonden plaats omdat men de kracht had de substantie van het christendom niet aan de tijdgeest aan te passen, maar de tijdgeest uit zijn eigen geschapen doolhof van verwarring te leiden en tot de realiteit te brengen. Daarom gaat er anderzijds ook in het fundamentalisme voor het christendom een kern van waarheid schuil. Er kan niet zinvol over actualisering en vernieuwing gesproken worden als er geen levende substantie voorondersteld wordt die uitgelegd kan worden.

Het christendom heeft beiden nodig, zowel liberalen als fundamentalisten. Hier ligt een vraag naar het vredeachtend vermogen van de christelijke geest en naar het creatieve en leidinggevende vermogen van de theologen, of zij deze twee tot één kunnen brengen. Er hoeft geen strijd te zijn tussen liberalisme en fundamentalisme omdat zij in de grond genomen geen tegenstelling hoeven te vormen. Beide posities leven van elkaar, en van een oplossing kan pas sprake zijn wanneer men zich de doelstelling van de grote filosofische geesten van Lessing tot Hegel herinnert: 'Es muss vermittelt werden.'

Bemiddeling wil evenwel niet zeggen 'simpel ergens in het midden gaan staan'. Want dan zou er alleen voor gezorgd moeten worden dat de afstand gelijk blijft tot de polen die zich links en rechts van het midden bevinden. Wanneer dit onder 'midden' begrepen wordt, impliceert dit dat links en rechts uitmaken wat het midden is en in het midden wordt niets besloten. Het midden is dan een speelbal die heen en weer schiet tussen links en rechts. Nee, de 'Vermittlung' gaat door extremen heen, zowel van liberalisme als van fundamentalisme. De 'Vermittlung' geschiedt door de waarheid die de extremen in zich hebben tot zijn recht te laten komen.

De grote theoloog Ernst Troeltsch heeft aan het begin van de twintigste eeuw eens gezegd dat wanneer deze bemiddeling niet gelukt, het christendom morgen met een klemmend dilemma wordt geconfronteerd. Of het lost zichzelf op in het modernisme of het valt terug tot een sektarisch bestaan. Ik vrees dat wij heden beide varianten hebben. Van de vereiste bemiddeling hangt de overwinning van het grondconflict van onze tijd en daarmee de toekomst van onze democratie af. Deze geestelijke oriënteringsopdracht moet nog steeds uitgevoerd worden.

14. Om het Gemenebest. Een verantwoordelijke samenleving in het perspectief van de publieke zaak

J. de Vries

Overheid en markt; de vraag naar de verantwoordelijkheid

Is er sprake van verlies aan verantwoordelijkheid? Van het verloren gaan van kwaliteit van leven? Is het niet meer een kwestie van verandering? Zoals nu eenmaal alles verandert in een voortdurende beweging. Voor trekschuit en postkoets kwamen straalvliegtuig en e-mail. De hoepelrok verloor aan volume en werd tot het korte strakke kokerrokje en de bolhoed kennen we eigenlijk alleen nog van Chaplin en Colijn.

Nu zijn dat nog maar uiterlijke en materiële zaken. Maar ook op het terrein van gedrag en bejegening, van levensstijl, van sociale verhoudingen is veel veranderd. Excellenties werden Ruud en Wim, met een navenante bejegening. Nog in de tweede helft van deze eeuw werd een vrouw bij openbaar bestuur of onderwijs ontslagen als ze trouwde. Nu gebeurt dat 'zelfs niet meer', zou je bijna zeggen, als ze gaat samenwonen.

De vrijheid van velen om eigen leven te bepalen, is sterk toegenomen, zo lijkt het. Bij dat alles gaat het om veranderingen, waarvan je tenminste zou kunnen zeggen, dat wij ermee kunnen leven, zo we ze al niet accepteren als verbetering of zelfs toejuichen. Samengevat: er is een nieuwe tijd geboren, met nieuwe kansen en andere mogelijkheden.

Waarom dan toch die zorg om wat verloren dreigt te gaan of al is gegaan? Gaat het dan om iets anders, om iets diepers? Zo mogen we dat inderdaad wel stellen. Bij het voorgaande was er merendeels sprake van wegen en middelen, vormen en verschijningen. In de zorg om wat verloren ging, gaat het om 'het wezenlijke, dat je alleen met het hart kunt zien; voor de ogen is het onzichtbaar'.¹ Om datgene wat een mens tot mens maakt, om het menszijn zelf, om de humaniteit.

De vraag is dan natuurlijk, wat is dan dat eigenlijke menszijn, wat maakt een mens tot mens en waarin bestaat de ware humaniteit? Wie geeft ons het juiste oordeel en de ware norm voor mens en samenleving? Laten we, voordat we pogen op die vragen een antwoord te vinden, eerst maar eens stem geven aan de zorg om het verlies van verantwoordelijkheid, en dan met name op het openbaar terrein, want daarover gaat dit verhaal. Dan zal misschien duidelijker worden, waar we precies naar op zoek zijn, wat met name onze zorg is.

Een citaat:

'De lasten werden steeds meer van collectief naar individueel verschoven. De relatie tussen overheid en sociale volkshuisvesting werd doorgeknipt en er werd zelfs marktwerking in de zorg geïntroduceerd. (...) Waarden als recht op een menswaardig bestaan, gelijkwaardigheid en solidariteit werden steeds meer tot holle frasen. (...) Het standenonderwijs is weer terug van weggeweest, de toegang tot de sociale rechtshulp is

verminderd, segregatie langs inkomenslijnen en ethnische lijnen gaat nog steeds door. (...) Mensen met een geringe opleiding en weinig geld gaan gemiddeld viereneenhalfjaar eerder dood dan rijke mensen.²

Nog een citaat:

‘Belangrijker is geweest (...) de ideologische aanvaarding van het moreel en economisch liberalisme als uitgangspunt van beleid. De historische verdienste van het liberalisme is het waarborgen van een vrije maatschappelijke sfeer, waarin tegenover de overheid vrijheidsrechten zijn gegarandeerd. Hoe vervolgens deze vrijheid moet worden gebruikt voor een rechtvaardige, solidaire en duurzame samenleving, daar heeft het liberalisme nauwelijks een doordacht antwoord op. (...) Concreet: in de zorg en de sociale zekerheid verkeren burgers doorgaans in een afhankelijkheidsrelatie, hetgeen betekent dat de overheid haar verantwoordelijkheid niet mag overdragen aan marktpartijen.’³

En, tenslotte, een laatste citaat:

‘Als ik de politiek van de jaren tachtig juist beoordeel, dan is het een politiek die de meest elementaire verantwoordelijkheden voor elkaar opzegt. Er is een (...) proces aan de gang, waarin het solidariteitsverdrag tussen jong en oud, ziek en gezond, werkenden en werklozen wordt opgezegd. Ik heb het idee, dat de regering op dit moment bezig is, het *bonum commune*, het gezamenlijk welzijn van iedereen in de gemeenschap, af te schaffen. (...)

Terwijl die verantwoordelijkheid voor het geheel - en dat wil in feite zeggen voor de zwakste delen daarvan - toch zijn enige legitimatie is, heeft de staat zich zover verwijderd van zijn verantwoordelijkheid voor gezondheid, werkgelegenheid en orde van zijn burgers, dat we met recht kunnen spreken van een beëindiging van het *bonum commune*.⁴

Tot zover een aantal meningen uit zeer verscheiden kringen. De woorden en begrippen, die bij alle drie opvallen zijn ‘solidariteit’ en ‘verantwoordelijkheid’, verantwoordelijkheid voor de ander, de ander die zich in een minder bevoorrechte, in een ongunstiger positie bevindt. Solidariteit met en verantwoordelijkheid voor de medemens, de zwakkere medemens, dat is het waar het in alle drie de citaten om gaat, waar alle drie de geciteerden zich bezorgd om maken. En dat niet in de eerste plaats solidariteit en verantwoordelijkheid van individuele mensen of groepen van mensen, voor andere individuele mensen of groepen van mensen, nee, het gaat om de wezenskenmerken van de samenleving als geheel, om het rechtskarakter van de samenleving. Het gaat niet om *charitas* maar om recht. Het gaat om het *bonum commune*, het *gemene-best*, om de medemenselijkheid als dragend principe in de samenleving. Dat is - als ik het goed zie - de crux.

‘De vrijheid om eigen leven te bepalen is sterk toegenomen,’ schreef ik hiervoor. Maar niet alleen die vrijheid zelf, maar tegelijkertijd de drang naar (nog grotere) vrijheid, of wat daarvoor doorgaat. De ‘vrijheid’, zou je haast zeggen, werkt als drugs: hoe meer bevrediging, hoe groter behoefte. En die drang lijkt zo sterk, dat de ander uit het zicht

raakt. De ander, de anderen, het 'commune' lijkt te verdampen. Een andere, een 'nieuwe' mens, een mens *an und für sich* treedt naar voren.

In die situatie klinkt de leus: meer Markt, minder overheid; terugtrekkende overheid. Het leven een markt, een supermarkt, waar ieder van de schappen pakt, waar hij bij kan en wat van zijn gading is. Maar de tegenstelling: meer markt, minder overheid, deugt intussen in verschillende opzichten niet.

In de eerste plaats al niet omdat de beide begrippen in logische zin niet op gelijk niveau liggen. 'Overheid' is de aanduiding van een instituut, dat als 'subject', als 'persoon' kan handelen en overwegen, kiezen en regelen. 'Markt' is de aanduiding van 'spelregels', een complex van regels, geldend op economisch terrein, regels over vraag en aanbod, waarde en prijs en zo meer. De markt zelf is - behalve terrein van handelen van marktpartijen - ook weer eventueel object van regelen van de 'overheid'; wij, mensen, bepalen, hoe economische regels zullen worden gehanteerd, waar en wanneer marktwerking wel en niet zal plaatsvinden. Het zijn geen vergelijkbare, tegenover elkaar te plaatsen begrippen. Maar dat is misschien nog niet het belangrijkste. Je zou nog mogen zeggen, dat toch wel duidelijk is, wat er wordt bedoeld, al blijft overeind, dat onzuiverheid in terminologie onzuiverheid in denken in zich bergt. Onzuiverheid in deze zin, dat de markt gepersonifieerd wordt gedacht, als handelend en regelend, alsof er de keus was tussen het ene of het andere handelende instituut, de markt of de overheid. Belangrijker bezwaar tegen markt als leidend principe in de samenleving is de aard van de markt, van de economische spelregels zelf. Op dat speelveld bewegen zich vele spelers, in voortdurende concurrentie, in de strijd om een zo groot mogelijk marktaandeel. Ja, uiteindelijk streeft elke partij naar het monopolie voor zichzelf, dat is in feite de opheffing van de markt. De vrije markt aan zichzelf overgelaten leidt tot zijn tegendeel. Concurrentie is het recht van de sterkste en verdringing van al wat zwakker is.

Dat betekent dat deze regels *eo ipso*, per definitie, als regels op het veld waar ze gelden, geen verantwoordelijkheid ten opzichte van het zwakkere kennen. Dat is binnen de grenzen van deze regels logisch, dat is hun werking, dat is de eigen aard van concurrentie. In het economische gaat het om 'de krenten uit de pap', om maximalisatie van de winst en om terugdringen van de kosten. En zieken, ouderen, invaliden, ethnische minderheden en ongeschoolden brengen nu eenmaal uit de aard van de zaak meer kosten en minder 'opbrengst' met zich mee dan gemiddeld. Men kan economische regels niet bevragen op sociale kwaliteiten. *Maar daarom zijn ze ook per definitie niet geschikt voor sociale regeling.*

Maar, zo zou je kunnen vragen, als de regels op zich dat niet kunnen, dan misschien toch wel de 'beheerders', de toepassers van de regels, de marktpartijen. Dat zou misschien wel moeten of, voorzichtiger, het zou misschien wel kunnen of mogen, maar het werkt zo niet. Een bericht uit de krant, op een willekeurig moment: 'Verzekeraars grijpen het kleinste gezondheidsprobleem aan om een klant een fors hogere premie te laten betalen voor een levens- of arbeidsongeschiktheidsverzekering. Vaak staan de

verhogingen in geen verhouding tot het extra risico dat de verzekeraar loopt. (...) Iemand die last heeft van rugpijn of astma en drie keer de normale premie moet betalen voor een levensverzekering. Aan die kwalen ga je helemaal niet eerder dood.' In een ander recent krantenbericht over Internetzuilen in een winkelstraat, waarop iedereen via eenvoudige zoekopdrachten harde porno op het scherm kan krijgen wordt melding gemaakt van de reactie van de exploitant van de Internetpalen. Die zegt 'niets meer en minder dan een communicatiemiddel aan te bieden' en daarbij 'niet specifiek op de inhoud te letten'. We hoorden soortgelijke geluiden al in de tijden van apartheid en economische boycot: 'Wij zijn alleen maar...' ; 'wij hebben geen bevoegdheid...' En dat soort situaties doet zich nog steeds voor. Dat wil niet zeggen, dat er geen uitzonderingen zijn, misschien zelfs menige uitzondering. Maar het gaat bij dit alles niet om uitzonderingen, maar om structuren.

Intussen heeft deze toewending naar het marktdenken nog een dimensie meer. Het is namelijk niet alleen maar een feitelijke keuze voor andere 'spelregels' voor de publieke zaak. Een wijziging in waardering die zich vaak in een golfbeweging vertoont. Zodat je binnenkort kunt verwachten dat de slinger zich weer in de andere richting gaat bewegen. Neen, het zit naar mijn overtuiging dieper. De gedachtegang heeft ideologische trekken gekregen. Dat laat zich niet alleen aflezen aan de vaak euforische manier, waarop deze benadering wordt gebracht. Het is haast nog nadrukkelijker zichtbaar in de bejegening van degenen, die hun bedenkingen tegen de gang van zaken uiten, waarbij juist omgekeerd de gedachtegangen van die critici, worden geduid als ideologieën. Ik citeerde hiervoor een aantal beschouwingen in de *NRC*. In een reactie daarop lees ik het volgende: 'Ideologieën gedijen het best in een statische maatschappij. Zoals in Nederland tot halverwege de jaren zestig, zoals in Spanje toen het land onder Franco in een isolement verkeerde en zoals in Oost-Europa toen de muur nog iedere ontwikkeling tegenhield.' (curs. van mij, jdv.) En hoor de euforie in het vervolg van dat betoog: 'Maar landen en maatschappijen, die deelnemen in de wereldeconomie, die voortdurend veranderen en vernieuwen als gevolg van economische, technologische, culturele en sociale ontwikkelingen, hebben niets aan ideologieën. Hoe dynamischer een samenleving is, hoe minder relevant de ideologische momentopname wordt die ooit, in een verleden, van die samenleving is genomen.' Eenzelfde 'bevlogenheid' valt ook te bespeuren in een andere beschouwing: 'Individualisering, persoonlijke verantwoordelijkheid, welvaartsgroei en maatschappelijke veranderingsprocessen laten zich niet afremmen door kerkelijk protest tegen de 24-uurseconomie.' Terecht stelt de emeritus hoogleraar sociologie dr. G. Kuiper Hzn. daartegenover: 'Het is veeleer de vrees dat het adagium van de markteconomie bezig is een ideologie te worden, dat wil zeggen een geheel van ideeën en opvattingen, die niet ter discussie mogen worden gesteld op straffe van conservatief of zelfs reactionair te worden genoemd' (curs. van mij, jdv.). Niet zonder reden schreef ik hiervoor, aan het begin van de passages over de markt, dat woord met een hoofdletter. De markt is koning, is idool. En het is dit euforische, dit 'geloofskarakter' van de leus dat met name zorg geeft. Dieptepunt van dit

denken, van dit levensgevoel, waarbij een verantwoordelijke samenleving volledig uit het zicht raakt, is wel de uitspraak van Margaret Thatcher: 'There is no such thing as society.'

Betekent dit alles nu verlies aan kwaliteit? Zeer zeker. Het gaat niet maar om vormen en verschijningen, niet om bejegening of leefstijl, maar om een kernbegrip van het menszijn: de verantwoordelijkheid voor de ander. De verantwoordelijkheid van de samenleving, van de publieke zaak voor de medemens. Om Sölle nog eens aan te halen: '*Terwijl de verantwoordelijkheid voor het geheel - en dat wil in feite zeggen voor de zwakste delen daarvan - toch zijn enige legitimatie is*, heeft de staat zich zo ver verwijderd van zijn verantwoordelijkheid (...), dat we met recht kunnen spreken van een beëindiging van het bonum commune' (cursivering van mij, jdv.). Er is sprake van een zeer bewuste afwending van een verantwoordelijke samenleving, van een prijsgeven van het zicht op de ander, onder de dekmantel van ieders eigen verantwoordelijkheid. En dat alles zo nadrukkelijk, dat bedenkingen en tegenspraak niet worden geaccepteerd.

Het bonum commune; over de sociale grondrechten

Als inbegrip van het *bonum commune*, van samenleven, als kan-merk van het 'gemeenbest', zie ik het recht van de zwakste, van 'de weduwe, de wees en de vreemdeling' of - in een meer hedendaagse verwoording - de sociale grondrechten. Zij zijn hoeksteen en toetssteen van een verantwoorde samenleving. Onder sociale grondrechten vallen - kort gezegd - in de eerste plaats het recht op bijstand onder de daarvoor aangegeven omstandigheden, en vervolgens de in principe gelijke, dat wil zeggen in ieder geval niet door financieel onvermogen belemmerde, toegang voor allen tot de rechtsbedeling, medische zorg, onderwijs en huisvesting.⁵

En in dit opzicht mogen we de na-oorlogse periode positief waarderen. Er is in die tijd grote aandacht besteed aan de opbouw van een sociaal stelsel, aan de realisatie van de sociale zorg. En daarin was veel bereikt. De conjunctuur was daarvoor ook overwegend gunstig.

Intussen moeten we hier wel goed onderscheiden. Sociale regeling bij wet is nog niet hetzelfde als *fundering van het sociale recht als grondrecht*. Wetten zijn - we hebben het voor onze ogen zien gebeuren - onder de waan van de dag, zeer snel te veranderen. Parlementaire inzichten zijn als beurskoersen: bij elk goed of kwaad bericht wisselen ze in positieve of negatieve zin. Daarom is wettelijke regeling, met een 'gewone' meerderheid en in een 'normale' wetgevingsprocedure, op zich niet genoeg. Om als sociale grondrechten voldoende verankerd te zijn in ons rechtssysteem dienen zij, in de eerste plaats - net als de vrijheidsrechten, de 'klassieke' grondrechten⁶ - hun plaats te hebben in de Grondwet en, in de tweede plaats, daarin te zijn geformuleerd als recht en niet als 'voorwerp van regeringszorg'. In de Grondwet vanwege de gekwalificeerde

meerderheid van tweederde van het aantal leden van de Staten-Generaal, nodig voor de totstandkoming en wijziging van grondwetsbepalingen, alsook vanwege de bijzondere procedure, die daarbij moet worden gevolgd, inclusief ontbinding van de Staten-Generaal.⁷ En geformuleerd als recht - niet slechts als voorwerp van 'overheids'zorg, zoals de *zogenaamde* sociale grondrechten in de huidige grondwetsbepalingen - opdat de burgers daarop ook een beroep kunnen doen. Pas als aan deze beide voorwaarden is voldaan, is er sprake van een recht, dat bovendien voldoende beschermd is tegen lichtvaardige aantasting.

Bezien we tegen de achtergrond van deze criteria de na-oorlogse geschiedenis met betrekking tot de sociale grondrechten. Om te beginnen: de Proeve voor een nieuwe Grondwet van 1966 wist met de sociale grondrechten geen weg hoegenaamd. In dat opzicht was het advies van de S.E.R. van 1969 - een pleidooi voor opname in de Grondwet van die rechten - al een grote schrede vooruit: 'De betrokken reeds bestaande wetgeving wordt daardoor op een bijzondere wijze tegen eventuele intrekking beschermd. Bovendien krijgt deze wetgeving door haar verankering in de Grondwet een erkenning als maatschappelijke verworvenheid...'

Positief is in dit advies het duidelijke streven naar verankering in de Grondwet. De daarbij uitgesproken hoopvolle verwachtingen missen evenwel - de praktijk van vandaag wijst dat uit - voldoende grond, gezien tegen de achtergrond van de vorm van die voorstellen, te weten: taakopdrachten voor de regering. De voorstellen voldoen daarmee immers niet aan het tweede hiervoor genoemde criterium. Bij overdracht aan de markt kan de regering te gemakkelijk menen aan haar verplichting 'zorg te dragen voor' of 'maatregelen te treffen ter bevordering van' te hebben voldaan. Maar de burger mist zijn recht. En van de 'maatschappelijke verworvenheid' geldt in deze context dan ook: 'zo gewonnen, zo geronnen'. Want al is een beroep van de burger op het desbetreffende recht in een gewone wet ook mogelijk, het is een te vluchtige zekerheid, zoals we zagen, vanwege de gemakkelijkerheid, waarmee zo'n wet kan worden gewijzigd. En dat gebeurt dan ook de laatste tijd veelvuldig. Nogmaals: alleen als aan beide hiervoor vermelde voorwaarden is voldaan, is er sprake van maatschappelijke verworvenheid, van zekerheid.

Intussen werden de door de S.E.R. voorgestelde bepalingen door de regering overgenomen en de regering schrijft daarbij in een Nota inzake het grondwetsherzieningsbeleid: 'Naar het oordeel van de regering vertonen de sociale grondrechten een duidelijke samenhang met de klassieke grondrechten, al is er wel (...) verschil. De samenhang tussen beide categorieën van grondrechten is hierin gelegen, dat zij elkaar aanvullen.'

Alweer, positief is de intentie, maar het betoog is niet echt steekhoudend. Een formulering als 'de beide categorieën vullen elkaar aan' is geen echt juridische redenering. Althans komt in zo'n formulering te weinig tot uitdrukking, waarom die twee categorieën groepen van rechten beide 'grondrechten' worden genoemd, maar niet beide als recht worden geformuleerd.

Hoe moeilijk het is tot een zuiver verstaan te komen van deze rechten blijkt ook uit een toespraak uit 1989 over de 'Erfenis van Drees'. De spreker is een geestverwant van Drees en je mag uit die groepering een duidelijk positieve opstelling verwachten tegenover de sociale grondrechten. En inderdaad, de spreker meent, dat 'de erfenis van Drees erin bestaat, socialistische idealen te hebben getransformeerd tot sociale grondrechten en *derhalve tot algemeen aanvaarde normen van politiek handelen*' (cursivering van mij, jdv.). Maar ook hij komt er niet toe sociale grondrechten op één lijn te plaatsen met de klassieke grondrechten. Integendeel, hij heeft bedenkingen tegen de analogie-redenering ten aanzien van 'klassieke' en 'sociale' grondrechten, die door de gelijke benaming als 'grondrecht' wel wordt gesuggereerd. Zo'n redenering, zo meent hij, wekt meer misverstand dan dat ze vruchten oplevert. De grond voor zijn bezwaar tegen de analogie-redenering is vermoedelijk gelegen in zijn opvatting - en dat is mijnerzijds een ernstige bedenking tegen zijn betoog - dat een staatsgemeenschap niet alleen een *rechtsgemeenschap*, maar ook een *risicogemeenschap* is. Met andere woorden, een staatsgemeenschap kan niet altijd het risico van de kosten van sociale grondrechten dragen. Weliswaar voegt hij daar onmiddellijk aan toe, dat sociale grondrechten door economische tegenwind niet '*zonder meer* opzij kunnen worden gezet' (cursivering van mij, jdv.), maar dus toch... uiteindelijk wél! Bij zo'n betoog vraag je je wel af, wat dan toch het *rechtskarakter* is van een *grondrecht*. En toch heeft, bij mijn weten, niemand van degenen, die de gelijkheid of de analogie van klassieke en sociale grondrechten ontkennen, ooit voorgesteld ze dan ook geen grondrechten te noemen, maar bijvoorbeeld gronddoelstellingen.

Zoals gezegd, de door de S.E.R. voorgestelde bepalingen kwamen uiteindelijk in de Grondwet terecht, maar in de ontoereikende vorm van taakopdrachten aan de regering. Zij bieden daarmee voor het reële behoud van de sociale grondrechten onvoldoende houvast. We moeten dan ook constateren, dat de na-oorlogse geschiedenis van (Grond)wetgeving ten aanzien van de sociale grondrechten, hoezeer ook positief gericht, uiteindelijk toch niet geslaagd is. In dat opzicht is het verlies, waarvan wij in de aanvang repten, een dubbel verlies: wat bereikt was, is goeddeels weer verloren gegaan, omdat het bereikte niet voldoende verankerd werd in de rechtsstaat. De positieve gedachten waren nog niet vastgelegd op de 'harde schijf'.

We ervaren nu, in deze tijd van marktdenken, wat het betekent, als de sociale grondrechten niet zijn vastgelegd als rechten in de Grondwet. En daarmee niet zijn verankerd als hoeksteen van ons rechtsstelsel. Waardoor zij afhankelijk zijn van de gunstige conjunctuur. Onder de 'druk' van de economie worden de sociale grondrechten, het *bonum commune*, prijsgegeven aan de markt, aan de concurrentie. Ik geloof dan ook zeker niet, dat de sociale grondrechten op dit ogenblik 'algemeen aanvaard zijn als normen van politiek handelen'. Het benadrukken van onbelemmerde economische groei en van individuele vrijheid en verantwoordelijkheid, een

lastenverlichting die zelden de zwaarst belaste verlicht, radicale bezuinigingen op de collectieve sector (althans voorzover in de sociale sfeer, en in ieder geval niet ten aanzien van wegen en luchthavens) en het afstoten naar de particuliere sector van essentiële onderdelen van die collectieve zorg-sector, dat alles getuigt niet echt van het sociale grondrecht als algemeen aanvaarde norm van politiek handelen, noch van een maatschappelijke verworvenheid.

Achter die 'economische' keuzen gaat een mens-beschouwing schuil. De filosofie van 'ieder is zichzelf het naast', 'als je maar wilt' en dergelijke.

'Overheid'; de verhouding tussen staat en samenleving

Er is naar mijn mening één belangrijk obstakel dat in hoge mate belemmerend heeft gewerkt en nog werkt op het dóórbreken van een echt samenlevingsbegrip, van een juist verstaan van de verhouding tussen de begrippen 'staat' en 'samenleving', en daarmee van een goed begrip van de ware aard van de sociale grondrechten. Waardoor ze nu bij een verandering van denken en omstandigheden zo gemakkelijk worden prijsgegeven.

En dat obstakel is de term 'overheid'. Een obstakel vaak meer onbewust dan bewust. De historische lading, die dat woord heeft, de associaties en connotaties, die het met zich brengt, belemmeren het zicht op wezenlijke vragen van staatsrecht, op de staatsrechtelijke werkelijkheid van vandaag, althans de staatsrechtelijke werkelijkheid, zoals die naar mijn mening zou moeten worden begrepen. Woorden hebben hun betekenis, meer dan we ons bewust zijn. De macht van het woord is veel groter dan we ons over het algemeen realiseren. Taal is leven. Overheid staat - of liever gezegd: stond eertijds - tegenover onderdaan. Zij zijn elkanders complement. Over onderdaan spreken wij niet meer. Terecht, want er zijn geen onder-danen meer. Maar in feite is er dan ook geen overheid meer.

'Overheid', '*super-anitas*', 'sovereiniteit', een macht die 'over' ons komt, van 'boven' op ons neerdaalt, je zou bijna zeggen: ons 'over'weldigt. Op een bepaald moment in een zeer pregnante vorm als die van de absolute vorstenmacht. *L'état, c'est moi* kon Lodewijk XIV naar het besef van zijn dagen terecht zeggen.

En het is - denk ik - vooral deze laatste fase van het begrip 'overheid', de fase vóóordat de strijd om de vrijheid van de burger begon, die het begrip zijn specifieke, negatieve lading heeft gegeven, die nu twee eeuwen later, ondanks alle constitutionele en democratische correcties, nog naklinkt. In die strijd voor de vrijheid van de onderdaan, de strijd om de democratisering en humanisering van het staatsrecht, het 'overheids'gezag, was de eerste stap het verwerven van een eigen individuele vrijheidssfeer voor de 'onder'daan tegenover de vorst, de 'over'heid. 'Blijf van mijn lijf', 'laat me met rust', 'laat me mijn vrijheid' met impliciet daarin opgesloten de gedachte: 'ik zorg wel voor mezelf'. Wel een claim op vrijheid, op het regelen van eigen leven en denken en spreken, zonder controle, bemoeienis of zelfs bestraffing van de 'overheid'; en impliciet daarin geen vraag om zorg. In de historische context zijn de zogenaamde

klassieke grondrechten, de vrijheidsrechten vrucht van die vrijheidsstrijd tegen een 'vreemde', 'andere' macht, tegen ten diepste een vijand.

En voorzover in die strijd 'individuen' samengaan is dat alleen nog maar een samengaan van gelijke, van parallelle belangen van 'individuen', een *maatschappij*. Een begrip als 'samenleving' kon in die situatie nog niet tot ontplooiing komen. Op dat begrip 'samenleving' kom ik nog terug.

'Individu', 'vrijheid(srecht)', 'maatschappij' zijn de kernbegrippen van de geestelijke strijd van die dagen. En de wijze waarop vandaag nog veelal het begrip overheid wordt ervaren en beleefd, is een nagalm van die voorbije situatie. Overheid is een andere macht, tegenover en in tegenstelling tot de 'maatschappij', de wereld der burgers. Een macht, die je je 'van het lijf moet houden'. Terugdringen van 'overheidsbemoeienis', 'geen staatsinmenging' zijn de formuleringen uit die denkwijze. Zich bemoeien met, zich mengen in doet iemand die er eigenlijk niet bijhoort. In het (zuivere) liberalisme, met zijn nauw verholen staatsvijandigheid is die gedachte nog zeker niet gedoofd. De hiervoor genoemde kernbegrippen van de vrijheidsstrijd zijn de kernbegrippen van de liberale stroming. Een stroming die toen is ontstaan en toen zijn geestesmerk heeft gekregen. Daarin ook ligt de verklaring voor de latente, bij tijden en bij sommigen virulente afkeer van het openbaar bestuur, die de liberale hoofdstroom in onze samenleving vertoont. (In een extremer vorm - die bij ons niet sterk op de voorgrond treedt, maar bijvoorbeeld in de Verenigde Staten wijd verbreid is - is er sprake van rabiante afkeer.)

Dat geestesmerk, die staatsvijandigheid heeft die liberale stroming, geworteld als die is in het 'individu', nog altijd. En het is die stroming, die vandaag weer volop het denken beheerst (en als onderstroom eigenlijk altijd is blijven beheersen) en de koers van de samenleving bepaalt.

Tegen de hiervoor geschetste achtergrond begint ook duidelijk te worden, dat er in de gebruikelijke gedachtegang spanning bestaat tussen de klassieke grondrechten, de vrijheidsrechten enerzijds en de sociale grondrechten anderzijds: van dezelfde 'vijand' waartegen je in afweer je vrijheidsrechten claimt, een niet-inmengen en niet-bemoeien verwacht, zou je dan immers tegelijkertijd allerlei zorg voor je welzijn moeten verwachten. Enerzijds in de strijd voor je vrijheid die 'andere' macht uit je leven wegdrücken, anderzijds in de zorg voor je welzijn weer in je leven binnenhalen. Daar zit in wezen een innerlijke tegenspraak in. In die beschouwingwijze levert het inderdaad spanning op, om klassieke en sociale grondrechten onder één noemer te brengen. In de door mij bepleite visie is de verhouding tussen beide groepen rechten een andere.

Naar mijn overtuiging moeten wij vandaag de staat, de bestuursbevoegdheid, het openbaar bestuur niet begrijpen, zoals het hierboven in zijn historische context werd beschreven. Niet als iets van buiten, van boven ons, vreemd aan ons, het 'andere', de 'indringer' en 'bemoeial'. Maar als iets uit ons en door ons en voor ons. De mens is niet alleen maar, zelfs niet primair mens-op-zijn-eentje, enkeling, individu, 'ondeelbare'. De

mens is primair, *eo ipso*, medemens, *socius*, deel-genoot, genoot om te delen, het leven en zijn mogelijkheden. 'Het is niet goed, dat de mens alleen zij.' Na het zeventvoudig 'zie het was goed' is dit de eerste keer dat er klinkt: 'het is niet goed'. Een fundamenteel gegeven dus. De mens niet alleen, maar samen, in wederzijdse verantwoordelijkheid. Een *sámenleving*.

Leven zonder 'samen' is geen leven. De woorden hebben hun betekenis. Taal is leven. En het woord 'samenleving' is het wortelbegrip van waaruit we de staat, het bestuurlijke, het juridische moeten verstaan.⁸ Een samenleving is meer dan een maatschappij. Een maatschappij is uiteindelijk (we zagen het reeds) toch niet meer dan een bundeling van parallelle belangen; een samenleving is meer: omvat gelijke en tegenstrijdige belangen, *for better and worse* zou je haast zeggen. Ook met tegenstrijdige belangen zal een samenleving in verantwoordelijkheid moeten omgaan. Geen maatschappij tegenover een overheid, maar een samenleving, de-mensen-met-elkaar, verschijnend (onder meer) in de gestalte van het openbaar bestuur.

De mensen leven samen, zijn verantwoordelijk voor elkaar. Dat moet vorm en inhoud krijgen. De samenleving behoeft een structuur, 'handen en voeten', of liever: 'ogen en oren en een mond', om te willen en te doen, om die verantwoordelijkheid werkelijkheid te laten worden. De mensenwereld is geen ongeordend conglomeraat van 'individuen', maar een samenleving. En het openbaar bestuur is de juridische gestalte van die georde-nde en ge-regel-de, verantwoordelijke samenleving. Geen jungle, waar het recht van de sterkste, al of niet getemperd, geldt, maar een samenleving, waar het recht van de verantwoordelijkheid geldt. Niet van boven, niet van buiten, maar uit ons. Ook niet zo, dat er al iets is als de staat, het statelijke, als fenomeen, als abstract begrip vooraf, dat nu 'alleen nog maar' behoeft te worden 'bemand', 'personeel ingevuld'. De staat is - niet meer en niet minder - de juridische gestalte, de juridische structuur van de samenleving zelf. Niet zo, dat die samenleving zou opgaan in de rechtsgestalte, in haar bestuur, zodat er daarnaast niets meer is of zou behoeven te zijn. De samenleving is meer, veel meer dan haar statelijke gestalte. De samenleving is veelvormig, vertoont zich in talloze verschijningsvormen, in grotere en kleinere groepen en samenlevingsverbanden. In geestelijke en sociale groeperingen, beroepsgroepen, belangengroepen en doelgroepen en zo meer. Maar die samenleving vertoont zich ook in de bestuurlijke gestalte, de publieke bevoegdheid. En die publieke bevoegdheid valt zelf ook weer te onderscheiden in zowel een landelijke gestalte als in lokale en regionale gestalten.⁹ En alleen over die publieke bevoegdheid, over de staat als aspect van de samenleving, over de wederzijdse verantwoordelijkheden van het geheel en de leden vanuit dat gezichtspunt gaat dit betoog.

Het openbaar bestuur vertegenwoordigt dus alleen het statelijk aspect van de samenleving, het juridische, het met gezag afdwingbare. In dat opzicht kunnen wij vandaag en ten diepste met meer recht dan de Zonnekoning eertijds, zeggen: 'De staát

zijn wij, wij allen tezamen.' De staat is ons bestuur, uit ons en door ons en voor ons. Niet van boven ons of van buiten ons, niet bedreigend, niet zich bemoeiend met en zich niet mengend in, want wij zijn het zelf, het is onze verantwoordelijkheid, jegens onszelf en jegens elkaar.

Vanuit de hier ontwikkelde gedachten begrijpen we, dat de samenleving verantwoordelijk is voor haar leden, maar évenzeer, omgekeerd, de leden voor de samenleving en het goed kunnen functioneren daarvan. Met wisselende grenzen tussen die verantwoordelijkheden, naar tijd en plaats en situatie bepaald. Geen alles verwachten van het geheel, de staat, het openbaar bestuur, maar ook geen angst of afkeer a priori van de verantwoordelijkheid van het geheel, de samenleving-als-staat. Voedsel op de bon in tijden van voedselschaarste vindt ieder vanzelfsprekend, in normaler tijden zal niemand daaraan denken. En zo is het, in gradaties, met alles, met woningschaarste, met de ordening van het ruimtelijk gebruik van de grond in een dichtbevolkte samenleving, met de zorg voor land, lucht en water, het milieu, en zo meer. Alleen wanneer en waar gerechtvaardigde belangen in de knel dreigen te raken, treedt de samenleving-in-bestuurlijke-gestalte op, niet volgens dogma's, maar naar de situatie leert en nodig maakt.

Vanuit dit gezichtspunt van wederzijdse verantwoordelijkheid, wederzijdse rechten en verplichtingen van de samenleving en haar leden in een gestructureerd geheel, valt het onderscheid tussen 'klassieke' en 'sociale' grondrechten principieel weg. Het zijn allemaal 'sociale' grondrechten. Niemand onzer worde prijsgegeven aan wat het menszijn schendt, aan willekeur, aan krenking van persoon, aan censuur, aan honger, ziekte noch onwetendheid. Alleen zo kan er iets terecht komen van een verantwoorde samenleving. En de vrees, dat dat zou moeten leiden tot een bankroet van de staatsgemeenschap is ongegrond. De kosten van die rechten moeten 'uit de lengte of uit de breedte komen', dat wel. De conjunctuur bepaalt de mogelijkheden van de samenleving. Alleen: beknibben op die rechten met handhaving van de voorrechten van de 'happy few' kan dan natuurlijk niet! Korting op de uitkeringen en tegelijkertijd verlaging van de bovenste belastingschijf is in strijd met een verantwoordelijke samenleving. Om nog maar te zwijgen over de vermogens die verdiend worden met aandelen- en optie-speculaties en die nauwelijks belast worden.

'Wederzijdse rechten en verplichtingen', schreef ik zojuist. Naast grondrechten zijn er ook 'grondplichten'. De leden van de samenleving zijn verantwoordelijk voor het (kunnen) functioneren van die samenleving in zijn juridische gestalte, de staat. Vandaar belastingplicht en dienstplicht. De militaire dienstplicht is weliswaar afgeschaft, maar daarmee is het begrip 'dienstplicht' in het algemeen nog niet opgeheven, noch behoef het begrip beperkt te blijven tot mannen, zo er ooit behoefte aan toepassing in enigerlei vorm zou blijken te bestaan (in het waterstaatsrecht bestaat trouwens nog zo'n toepassing).

Ook 'grondplichten' zouden hun plaats kunnen vinden in het eerste hoofdstuk van de Grondwet, dat dan 'Grondrechten en -plichten' zou kunnen heten. Tegenover de

belastingplicht naar vermogen, naar draagkracht, het recht op bijstand, naar behoefte, alles volgens de regels van de wet. De leden voor het geheel en het geheel voor de leden.

Daarom dus niet meer de term 'overheid', met zijn misleidende lading. Wij hebben dat woord ook niet nodig, om de staat als aspect van de samenleving aan te duiden. Dat woord 'staat' is, mits goed verstaan, goed bruikbaar om de gezamenlijke functies van wetgeving, bestuur en rechtspraak aan te duiden. En daarnaast hebben wij in ieder geval - en voorlopig is dat voldoende - het woord 'bestuur' als goede en bestaande aanduiding van het desbetreffende fenomeen. 'Openbaar bestuur' als het in algemene zin gebruikt wordt, 'landsbestuur', 'provinciaal bestuur' en 'gemeentebestuur', als de betreffende 'onderdelen' in het oog worden gevat. 'Bestuur' als centraal begrip, een begrip 'meer van ons' dan 'overheid'; de analogie met het bestuur van onze 'eigen' vereniging (van welke soort dan ook) maakt het makkelijker invoelbaar als onze zaak. Het (openbaar) bestuur van de samenleving. En van lieverlee - als we de grondgedachte eenmaal hebben opgepakt en ons innerlijk eigen hebben gemaakt - ontwikkelen zich mogelijk andere woorden en begrippen, die het besef van samenleven vertolken. Zoals 'overheid' het 'van buiten en van boven' weerspiegelde en tot uitdrukking bracht.

Het visioen; bron voor een visie op mens en samenleving.

Het zicht op de samenleving, ook en met name in haar publieke, haar openbaar-bestuurs-aspect, is in het geding, zo heb ik getracht duidelijk te maken. Het woord en het begrip 'overheid' staan daarbij in de weg. Welnu, we schaffen het woord af en de weg is vrij voor beter zicht? Zeer zeker niet. Hoe belangrijk zo'n 'taalzuivering' ook is, het is ten enenmale niet voldoende. Al schaf je het woord af, aan het door dat woord gewekte gevoel, de door dat woord gevoede belevingswereld is dan niet meteen een einde gekomen, zeker niet in deze tijd. Daarom, aan elke oplossing, die werkelijk een oplossing zal zijn, gaat altijd een keuze vooraf. Een keuze voor de ander, de medemens, de samenleving. De visie op mens en samenleving is beslissend. Hiervoor vroegen we ons af, wie ons de weg zal 'weisen' tot het juiste oordeel over het menszijn, de ware humaniteit. Wie zal ons brengen tot de keuze voor de ander?

Daar hoeven we toch niet echt lang naar te zoeken? Eeuwenlang hebben hier geschriften hun invloed doen gelden, die precies daarover en nergens anders over gaan. Geschriften, die voor zij in deze landen bekend werden al een lange geschiedenis achter de rug hadden. Zij vinden hun ontstaan zo'n 2500 jaar geleden in wat Karl Jaspers heeft genoemd de 'Achsenzeit'. De tijd, dat gelijktijdig op verschillende concentratiepunten van bewoning langs een as binnen het door mensen bewoonde gebied, bewegingen ontstaan van reflectie op het menszijn, op het menselijk bestaan en op de wereld, waarin hij leeft. Dat vond toen plaats in China, in Indië, in Perzië en in

Griekenland. En ook - en daar doel ik met name op - in Israël.¹⁰

In die oude geschriften - die, hoe ook verstaan en uitgelegd, ooit in deze landen, in ons werelddeel, grondslag vormden voor het samenleven, maar daar nu welhaast vergeten zijn en onbekend - in die geschriften vinden we het verhaal van de mens al direct in de aanvangen, in de prolegomena aldus in woorden gevat:

'Hij schiep de mens naar zijn beeld'; tot driemaal toe staat het er en dat is in de taal en de vertelstijl van die geschriften altijd van betekenis. En we hoeven ons ook niet op theologische of metaphysische paden te begeven om te verstaan, waar die uitdrukking op doelt. Het verhaal zelf reikt de betekenis aan in de daaraan voorafgaande aanduiding van de schepping van alle andere levende wezens, te land, ter zee en in de lucht, als 'naar hun aard'. Tot zevenmaal toe. Zeven en drie, dat zijn sleutelgegevens.

Leven 'naar zijn aard', dat is: naar zijn innerlijke structuur en strevingen, naar zijn driften en instincten, leven volgens de wet van de jungle, naar 'het recht van de sterkste'. Een 'recht', dat ik - autonoom - stel en claim.

En daartegenover 'naar zijn beeld', dat is van andere, van hogere orde. Hoezeer ook in het substraat van zijn wezen evenzeer 'stof uit stof', uit 'de aarde aards', onderworpen aan emoties en driften, wordt de mens in deze gedachtegang toch gestuurd en gericht vanuit een ander '*principium*', 'het recht van de zwakste'. Het recht, dat mij - heteronoom - richt en stuurt.

Die beide termen 'naar zijn aard' en 'naar zijn beeld' vormen de as van het verhaal, het leitmotiv van dit voorspel, een verhaal, gaande van licht naar feest.

En na dit voorspel komt in het direct daaropvolgende eerste verhaal¹¹ dezelfde gedachtegang, hetzelfde thema terug, maar in een andere enscenering. Voorspel en openingsverhaal samen vormen schering en inslag van het weefsel, dat de mens van stonde aan, 'van den beginne' met verantwoordelijkheid bekleedt.

Dat openingsverhaal loopt uit op twee fundamentele vragen; vragen, die het 'beginsel' van samenleven vormen: 'Mens, waar ben je?'; 'waar sta je in een crisissituatie of duik je soms weg voor je verantwoordelijkheid?' En de tweede, daar onmiddellijk mee verbonden vraag: 'Waar is je broeder, de zwakkere?'

Dat concept uit die oude geschriften, dat eeuwenlang - hoe ook theologisch uitgelegd of ideologisch ingepakt en hoezeer ook meer met de mond beleden dan met de hand gedaan - onmiskenbaar in onze landen, in deze wereld zijn gelding heeft gehad en zijn werking heeft gedaan, heeft nog altijd zeggingskracht.

Maar dat besef, die droom lijkt vergleden achter de horizon, ternauwernood een late naglans gevend. En juist die droom, dat visioen zal moeten herleven, zal niet het volk bandeloos worden, zoals diezelfde geschriften elders zeggen. Waar het visioen ontbreekt, daar worden de onderlinge banden verbroken. Daar wordt de bandeloosheid voor vrijheid uitgevent. Daar treedt de jungle in, het recht van de sterkste, de 'survival of the fittest'.

En kiezen voor het visioen is kiezen voor het menszijn, voor medemenselijkheid en een

verantwoordelijke samenleving.

Noten

1. Volgens het geheim van de vos uit *De kleine prins* van De Saint-Exupéry, p.59, Ad Donker, Rotterdam 1975.
2. Jan Marijnissen, lid van de Tweede Kamer voor de Socialistische Partij, in de *NRC* van 1 april 1998.
3. Eimert van Middelkoop, lid van de Tweede Kamer voor het Gereformeerd Politiek Verbond, in de *NRC* van 1 april 1998.
4. Dorothee Sölle in haar boek *Waar het visioen ontbreekt, verwildert het volk*, Baarn 1987, p.32.
5. Voorzover nodig: de toegang tot de (eerlijke) rechtsbedeling, tot onderwijs e.d. geldt op zich voor iedereen; dat zijn de klassieke grondrechten of vrijheidsrechten (zie ook noot 6). Maar het *sociale* grondrecht is het opheffen van de eventuele financiële blokkade voor die toegang in gevallen van financieel onvermogen. Zij gelden voor iedereen *die het nodig heeft*.
6. Vrijheid van meningsuiting, vrijheid van vergadering, onschendbaarheid van de woning, vrijheid van onderwijs, verbod op discriminatie, om er enkele te noemen (zie ook noot 5).
7. De wijze waarop deze bepaling in de praktijk wordt toegepast, te weten gelijktijdig met gewone periodieke verkiezingen, is intussen naar mijn mening in strijd met de geest van de bepaling.
8. Welke andere taal kent een woord dat zo helder en eenvoudig, zo volledig in het allereigenst taaleigen en niet ontleend aan het Latijn of enige andere taal, aangeeft waarom het gaat in de mensenwereld als ons Nederlandse woord: samenleven, samenleving. Een woord niet van kansels en katheders, maar uit het dagelijks spraakgebruik.
9. Op dit punt is er trouwens ook groei en ontwikkeling en verandering in de loop der tijden. De lokale rechtsgemeenschappen zijn ouder dan de provinciale, en die weer ouder dan de landelijke, de 'nationale' rechtsgemeenschap. En dat alles wordt nu als het ware 'overkapt' door het Europese.
10. Wie overigens onderzoekt wat in de als 'New' aangeduide 'Age' te berde wordt gebracht, die merkt al spoedig dat daarin eigenlijk geen nieuwe dingen worden gedacht, maar vrijwel alleen wordt geput uit bronnen die toen, in de 'Achsenteit', zijn ontsloten.
11. Met dit eerste verhaal doel ik op de eerste van de tien 'toledoth', waarin het vervolg van Genesis is verdeeld. Een moeilijk vertaalbaar woord, maar voor het verband van dit betoog is het voldoende het aan te duiden als de eerste verteleenheid: hoofdstuk 2 vanaf vers 4 tot en met hoofdstuk 4.

15. De crisis van de cultuur als uitdaging aan de theologie
A.J. Plaisier

Het ambivalente Europa

De grote Engelse dichter en essayist T.S. Eliot schrijft in zijn *The idea of a christian society*:

*'I do not believe that the culture of Europe could survive the complete disappearance of the Christian Faith.(...) If Christianity goes, the whole of our culture goes.'*¹

Eliot schrijft dit zowel als christen, als ook als een betrokken Europeaan, die zich oprecht zorgen maakt over de gang van de Europese cultuur. Europa staat hier voor West-Europa van grofweg de tijd vanaf keizer Constantijn tot nu toe. Eliot vraagt zich af wat er met de cultuur van Europa zal gebeuren, wanneer de erosie van het christendom doorgaat en zelfs leidt tot een volledige verdwijning. Voor hem is het niet denkbeeldig dat dit zal gebeuren. De Europese cultuur verkeert in een crisis. Een gedachte, waarin Eliot niet alleen staat. De waarden en normen van het christendom zijn steeds meer teruggeschoven naar de privé-wereld: het publieke leven wordt in toenemende mate door andere waarden en normen bepaald. En ook in de privé-wereld staat het christelijk

geloof onder grote druk.

Een eventuele totale verdwijning van het christendom zou de uitkomst zijn van een proces dat al lang aan de gang is. Het moderne Europa is mede de uitkomst van een geleidelijk proces van emancipatie van het christelijk geloof. Duidelijk zichtbaar vanaf de zeventiende eeuw heeft de voortgang en 'vooruitgang' van de cultuur vaak in gespannen verhouding met kerk en geloof gestaan. Vertegenwoordigers van de idealen en de praktijken van de zich ontwikkelende 'moderne' cultuur stellen zich in toenemende mate kritisch op naar het historisch christendom.² In de eeuwen van de moderne tijd is sprake van een doorgaand proces van autonomisering van de diverse levensgebieden, een ontwikkeling die zich heel goed laat aflezen aan de veranderde positie van de theologie in de universiteit. De vroegere koningin van de wetenschappen wordt langzaam maar zeker naar de periferie van het wetenschapsbedrijf verdreven.³

Het is echter niet de bedoeling van dit artikel voedsel te geven aan een soort 'Untergang des Abendlandes'-stemming. Zo kan de uitspraak van Eliot ook gelezen worden als een in herinnering roepen van de bijzondere band tussen Europa en het christelijk geloof. De theoloog Miskotte heeft Europa 'als een *begeleidend verschijnsel* van de komst van het Evangelie' omschreven.⁴ Dit lijkt mij een treffende karakteristiek. De verkondiging van het evangelie heeft niet nagelaten diepe sporen te trekken in het Europese culturele landschap; sporen, die tot op de dag van vandaag te traceren zijn. Er zijn verworvenheden, die als een sediment van eeuwenlange evangelieverkondiging kunnen worden aangemerkt. Zeker, het is een onjuiste grensoverschrijding een immanentie van het christelijk geloof in de Europese cultuur te veronderstellen.⁵ Het christelijk geloof is in geen enkele cultuur immanent geweest en zal dat ook nooit worden. Het is echter eveneens onjuist en ondankbaar de periode van het 'christendom' alleen maar als verkapte heidendom te bestempelen.⁶

Daarnaast is het ook zaak de voorstelling te bestrijden als zou er een onomkeerbare ontwikkeling van steeds verder afglijden van Europa van het christendom hebben plaatsgevonden. Een dergelijke opvatting hangt vaak samen met een overschatting van het christelijk gehalte van de Middeleeuwen. Het sluit de ogen voor het feit dat er in de ontwikkeling van het moderne Europa ook verhuld christelijke motieven meespelen. De Reformatie heeft een belangrijke invloed op de veranderde houding van de mens tot de hem omringende wereld met zich meegebracht.⁷ Renaissance, Barok en Romantiek kunnen niet zomaar als evenzovele pogingen het juk van het christelijk geloof af te schudden worden geïnterpreteerd: er werkten zelfs vitale christelijke motieven in door.⁸ De onverbiddelijke waarde van de waarheid en de eerlijkheid, drijfveren in het zich ontwikkelende wetenschappelijke Europa hebben, Nietzsche zag het al, te maken met christelijke moraliteit. Kortom, de Europese cultuur vertoont een fijnvertakt patroon van motieven en tegenmotieven, waarin christelijke en niet-christelijke impulsen waar te nemen zijn.⁹ Tegen een simpel model van 'Verelendung' moet dan ook gewaakt worden. Om vergelijkbare redenen moet ervoor gewaakt worden de crisis, waarin de huidige cultuur en maatschappij verkeert, eenduidig te herleiden tot één persoon of beweging. De hedendaagse fiolen van toorn die op Descartes en zijn subjectivistische wending worden

uitgegoten, acht ik onbekookt. Een theologische reactie dient zich niet te laten meeslepen door een dergelijke postmoderne strafexpeditie.¹⁰

Theologische betekenis van de cultuurbemoeienis

Daarmee ben ik gekomen op het thema van de theologische analyse en verwerking van de hedendaagse crisis van de Europese cultuur. De kerk is geboren uit het getuigenis van profeten, die intens betrokken zijn geweest op de gebeurtenissen van de eigen tijd en op de kwaliteit van de eigen samenleving, alsmede uit het getuigenis van apostelen, die door de Geest hebben gepoogd de tekenen van de tijden te lezen; tekenen die ze waarnamen in de brede omtrek van de toenmalige 'oecumene' (bewoonde wereld). Mits de distantie van de kerk gehandhaafd blijft en de verleiding wordt weerstaan het evangelie te identificeren met culturele verworvenheden, dan wel het te laten opgaan in een gericht over de onwaardige tijd, ligt er in deze taak zelfs een belangrijk potentieel voor kerkelijke en theologische vernieuwing. De kerk en de theologie die een antenne heeft voor wat er zich in de eigen tijd voltrekt, zal daar zelf door worden vernieuwd. Anders gezegd: de vernieuwing van kerk en theologie wordt mede geboren uit de missionaire opdracht van de kerk.

Het is onnodig uitgebreid uiteen te zetten dat deze vernieuwing geen aanpassing impliceert. Van aanpassing zal eerder nog sprake zijn bij een kerk en theologie, die zich terugtrekt uit de samenleving en afziet van een bemoeienis met de cultuur. In dat geval zal een gebrek aan confrontatie met de cultuur veelal leiden tot een blindheid voor de 'tekenen der tijden', en daarmee tot een onbewuste aanpassing aan de tijdgeest. Al is het alleen maar in dit opzicht, dat ze bewust of onbewust het culturele dogma dat godsdienst een privé-aangelegenheid is, aanvaardt.

In het onderhavige artikel volg ik, mede op grond van de overwegingen die hierboven zijn gegeven, de volgende methode. Ik selecteer een drietal 'verworvenheden' van de Europese cultuur, die mijns inziens alle te maken hebben met de inwerking van het evangelie op deze cultuur. Vervolgens geef ik aan in welk opzicht deze verworvenheden bedreigd worden: hiermee raak ik het thema van de crisis van de cultuur. Tenslotte ontwikkel ik kort een theologische respons op deze crisis. De drie thema's betreffen macht en gezag, de mens als persoon, en de waardering van de 'gewone' aardse werkelijkheid.

De macht en het gezag

De eerste verworvenheid waar we ons mee bezig zullen houden ligt op het terrein van macht en gezag. Europa is groot geworden met de gedachte van de twee polen van gezag, het geestelijke en het wereldlijke. In vele Europese steden staat naast het raadhuis op hetzelfde plein de kathedraal.¹¹ De gedachte dat politieke macht geen onbegrensd gezag heeft, maar dat ze haar tegenover vindt in de kerk en haar gezag, is een uniek fenomeen, zeker wanneer dit vergeleken wordt met de antieke beschaving.

Een vrucht van deze tweedeling is de gegroeide overtuiging dat politieke macht niet zo ver mag gaan, dat het de gewetens van de onderdanen bindt.¹² Zeker, deze tweezaamheid van kerk en staat is een hachelijke zaak geweest en de verhouding tussen beide vormt een bewogen geschiedenis, met zowel kerkelijke als statelijke misère.¹³ Maar ook daaruit blijkt dat een groot deel van de geschiedenis van Europa is gemoeid met de verhouding tussen deze twee. Deze tweezaamheid van kerk en staat heeft dus een belangrijke voeg in de Europese geest gelegd. Het heeft ook binnen het domein van de politieke macht zelf de verspreiding van de macht over verschillende instanties begunstigd. Met name de gedachte van de onafhankelijke rechterlijke instantie, die opereert op grond van een objectieve wet, staat historisch gezien niet los van de historische aanwezigheid van een andere bron van gezag als tegenover van de wereldlijke machthebber.

Waar het kerkelijke tegenover wegvalt, ontstaat een geheel andere situatie die niet van gevaarlijke tendensen ontbloot is. Het totalitaire geweld van het communistische Rusland en het Nazi-Duitsland staat als nog immer nabloedend litteken in Europa gegrift. En inmiddels doemt het spook van het nationalisme op, waarin opnieuw de eigenmachtigheid van de staten zich een weg baant.¹⁴ In het huidige Europa doet zich daarbij niet zozeer het gevaar voor van een nationale overheid, die een dwingende greep op het leven doet, als wel het gevaar van een ongebreideld internationaal kapitalisme, dat de wereld dreigt mee te slepen in een fatale groeimanie. Wat hier aan de dag treedt, is niet een politieke 'overdone' aan machtsuitoefening, als wel een politiek zwaktebod. Het geeft aan, dat het gevaar voor Europa (en de wereld) niet alleen ligt in een met militaire of politionele middelen operende centralistische overheid, maar evenzeer in een innerlijk verzwakte politiek, die de politieke verantwoordelijkheid ontloopt door zich te verschuilen achter de autodynamiek van de markt.¹⁵ Hier wreekt zich, zij het op een andere wijze dan voorheen, de ver doorgevoerde scheiding van kerk en staat. Wanneer de overheid op principiële gronden (vanwege een verkeerd opgevatte neutraliteitsidee) verboden wordt in het boekje van de kerk, de Bijbel, te kijken, valt te vrezen dat het zicht op een gevulde, levende en herkenbare gezagsbron wegvalt. Daarmee teert, zeker in een samenleving die een terecht wantrouwen koestert tegen overdreven staatsbemoeyenis, een door brede lagen van de bevolking erkende gezagsinstantie weg. We beleven in delen van Europa, waaronder Nederland, momenteel het verval van de politiek.

Theologische respons 1

Voor de kerk en de theologie ligt hier een uitdaging. Voor de theologie is het belangrijk het wonder van de *ecclesia* te gedenken, het wonder dat er in de staat een publiek lichaam is, met een openbare eredienst, waarin de Heer wordt beleden als de Heer van kerk en wereld. Elk mens wordt uitgenodigd toe te treden tot dit lichaam, om aldus tot de erkenning en belijdenis te komen van de Heer die het ware gezag voert over mens en wereld. De kerk is de gemeenschap van wereldlingen, verenigd rond de 'vreemde' Heer, en gehouden aan zijn gezag.¹⁶ Tegen de tendens van de privatisering van de

godsdienst is het een *Gebot der Stunde* de kerk opnieuw te beleven als een openbare gemeenschap, waarin openlijk het gezag van Christus over deze wereld wordt beleden. De theologie zal, door de schokervaringen van deze eeuw en door een kritische analyse van de marktwerking van de huidige dag, zich dan ook dienen te bezinnen op de aard van het gezag, waar de kerk als gemeenschap aan ontspringt. De kerk is geen religieuze vereniging. Het is evenmin een verbond van gelijkgezinden die gemeenschappelijke waarden delen. De kerk is de plaats waar het *regnum Christi* zich realiseert, zij het nog onvolmaakt en voorlopig.

Deze accentuering van de kerk als de nieuwe gemeenschap van Christus, als de plaats waar het gezag van Christus doorbreekt, betekent niet, dat de kerk zich met veel tromgeroffel in het maatschappelijke en politieke leven zou moeten storten. Het is veel belangrijker dat de gemeente zich in de eerste plaats zelf onder het gezag van Christus stelt. Natuurlijk valt dit niet af te dwingen, zeker niet in een artikel als dit. Theologie schiet het doel voorbij wanneer ze losse dictaten en desiderata formuleert. Theologie bezint zich veeleer op het geloofsgoed. Eventuele oproepen en desiderata moeten opkomen uit deze bezinning. In dit verband kan dan vooral gedacht worden aan het geloofsgoed dat aan de kerk in de grote sacramenten van Doop en Avondmaal geschonken is.

Daarbij valt op, dat in veel hedendaagse literatuur over deze sacramenten deze bijna uitsluitend als zingevingssrituelen, die verband houden met menselijke behoeften, worden beschouwd. Hierachter kan gemakkelijk een onderhuidse aanpassing aan de overheersende neiging geloof als een privé-aangelegenheid te zien, schuilgaan. En dat, terwijl de doop in het Nieuwe Testament onmiskenbaar duidt op een inlijving in het lichaam van Christus. Het bezegelt de overgang naar de Heer die gezag uitoefent, een gezag, dat de gedoopte mens losmaakt uit een absolute binding aan andere gezagsdragers, of deze nu als 'vlees', 'duivel' of 'wereld' wordt beschreven. De doop, ook als kinderdoop, betreft de mens op de dood en opstanding van Christus. De dood van Christus betekent het einde van het absolute gezag van de oude wereld en zijn opstanding betekent de aanvang van de nieuwe wereld. In de doop wordt dit aan de dopeling 'bezegeld', hij wordt erin opgenomen. Dit is de 'harde' kern van de doop. De doop als zingevingssritueel, los van deze samenhang, loopt uit op een verburgerlijking van de doop. De doop markeert de overgang uit de wereld naar het rijk van de Zoon. Het is het teken van toetreding (toegebracht worden) tot het openbare lichaam van Christus, waarin de Heer wordt aanbeden, beleden en gehoorzaamd.

Daarbij komt, dat de Doop ook bij uitstek het symbool is van de eenheid van de kerk. Waar bijvoorbeeld de schrijver van de Efezebrief spreekt over de ene Doop, daar staat deze tussen de ene Heer, het ene geloof en de ene God en Vader.¹⁷ Daarom is de doop ook niet toevallig het teken van de universele verbondenheid van de gelovigen, niet alleen binnen het ene kerkgenootschap, maar ook tussen de verschillende kerken. Door de doop zijn we verbonden met de ene Heer en vormen we het ene lichaam, bijeengevoegd door de Geest. Juist de doop doet iets oplichten van de oecumenische Kerk, verenigd in de ene Heer.

Het sacrament van het Avondmaal lijkt op het eerste gezicht een binnenkerkelijke rite die met het thema gezag weinig te maken heeft. Dit is echter een misvatting, die al evenzeer te maken heeft met een privatisering van het geloof. Het Avondmaal of de Eucharistie is het geheimenis, dat Christus eet en drinkt met zondaren. Daarmee is een unieke gezagsstructuur gegeven. Immers, de gemeente belijdt zo openlijk haar Heer. Ze voltrekt in een specifieke handeling de zelfovergave aan Christus. Wat in het verband van ons thema, 'het gezag', echter van verstrekkende betekenis is, is dat het hierbij om de gekruisigde en opgestane Heer gaat. Als gekruisigde en opgestane Heer oefent Christus namelijk op een andere, en veel reëlere wijze gezag uit dan andere gezagsdragers.

Christus is de gekruisigde Heer. Als zodanig heeft Hij (anders dan de drager van de een of andere wet) werkelijke toegang tot de mens. Hij raakt de mens in zijn zwakheid, zijn zonde, zijn machteloosheid. Deze worden gecamoufleerd in de huidige cultuur. Immers, de cultuur appelleert aan menselijke vermogens en ideologiseert deze vermogens. De cultuur mobiliseert de mens. Hij moet meer, sneller, intensiever. Zijn vermogens moeten worden uitgebuit. Voorzover hij hapert, wordt hij voorwerp gemaakt van therapieën of afgeschreven. Deze algehele mobilisering onttaardt in een hypertrofie van de groei, die zich als dwangneurose uitwerkt. Alleen in aanwezigheid van de gekruisigde Heer kan de mens in zijn ware gedaante, ontdaan van de camouflages, verschijnen. Hier leeft hij van de gave van het verbroken lichaam. Daarom heeft Christus werkelijk gezag. Hij bereikt de mens in zijn dieptedimensie. Gezag dat aan de wezenlijke mens voorbijgaat, richt zich op mystificaties, en leidt daarom ook tot gevaarlijke mystificaties.

Het gezag van Christus komt ook uit in het feit dat het de opgestane is, die als gekruisigde eet met zijn discipelen. Als opgestane is Hij de Heer, die zijn koninkrijk opricht. Het is het koninkrijk, waarin de mens tot zijn hoge bestemming komt. Het is het eschatologische rijk, dat oplicht in het sacrament van het Avondmaal. Daarmee beduidt het Avondmaal dat de bestemming van de mens hoger ligt dan gesuggereerd door machthebbers, beleidsmakers en therapeuten. Waar het gezag van de Heer wegvalt, daar wordt niet alleen een dieptedimensie ontkend, daar wordt vooral een hoogtedimensie genegeerd. Daar wordt de mens ingesnoerd in de netten van een binnenwerelds bedrijf. Daar wordt het grote vergeten gezaaid van 's mensen ware bestemming. Daar zal politiek of cultureel monisme toeslaan en de geesten maltraiteren, uitmergelen, afplatten en iconiseren.¹⁸ Christus, de opgestane Heer, belooft zijn mensen een erfenis. Hij trekt hen op tot de status van koninklijke mensen.

Persoon

Een tweede brandpunt van onze aandacht in de verhouding tussen christelijk geloof en cultuur treffen we aan in de visie op en de beleving van het menszijn. In de preambule van de door de Verenigde Naties opgestelde algemene verklaring van de rechten van de mens van 1948, wordt gesproken over 'de waardigheid en de waarde van de persoon'. Het is opmerkelijk dat het persoonsbegrip hier opduikt in een mondiale

context; opmerkelijk, omdat het moderne persoonsbegrip een Europese vinding is. De culturele antropoloog Clifford Geertz heeft eens gesteld: *'The Western conception of the person is a rather peculiar idea within world's culture.'*¹⁹ Met de idee van persoonverbonden noties als individuele vrijheid, individuele rechten, en individuele ont-plooiing vormen dan ook wezenlijke elementen van het Europese besef.²⁰ Het belang van dit persoonsbegrip is groot. Elementen, die wezenlijk tot het persoonsbegrip behoren zijn individualiteit, zelfbewustzijn, het vermogen tot vrije handelingen, en de relatie met andere personen en (mits er sprake is van een theonome antropologie) God.²¹ De mens is als persoon een unieke vorm van 'zijnde', niet gelijk te stellen met andere 'zijnden'. Daar is zijn waardigheid mee gegeven. In juridische zin vormt het de basis voor een rechten- en plichtenleer.

Hoe belangrijk het persoonsbegrip ook is in de Europese traditie, toch doet zich het verschijnsel voor dat in de hedendaagse samenleving dit persoonsbegrip zich in een crisis bevindt. Ten dele heeft dat te maken met ontwikkelingen in de maatschappij. De vele techniek-kritische studies die er in de loop van deze eeuw zijn verschenen, maken duidelijk dat de vertechnisering van het wereldbeeld diep ingrijpt op het zelfverstaan van de mens. Die mens lijkt niet meer dan een schakeltje te zijn in een autonoom verlopend proces van maatschappelijke krachten. De speelruimte die hem als individu wordt toegekend, de zogenaamde privé-wereld, boet, afgesplitst van de autodynamiek van de maatschappij, sterk aan substantieel gewicht in. Behalve deze maatschappelijke trend lijkt ook in het hedendaagse denken de speelruimte voor de mens als persoon in te krimpen of zelfs te verdwijnen. Niet toevallig wordt over de afschaffing van de mens (als persoon) gesproken.²²

Ook van een andere kant dreigt het gevaar van de uitholling der persoon. Het moderne individu is het gevolg van een voortdurende emancipatie- en losmakingsdrang. De positieve waarde van emancipatie van oneigenlijke bindingen kan vanuit christelijke optiek alleen maar worden erkend. Het probleem is echter dat in sommige gevallen onduidelijk blijft waaruit de positieve vervulling van het menszijn nu eigenlijk bestaat.²³ Niet alleen zijn onderdrukkende samenlevingsvormen van hun sacrosancte gelding ontdaan, ook objectieve waarden en waarheden zijn door het zuur van het Westerse wantrouwen aangetast. Ze zijn ontmaskerd als even zovele projecties van de menselijke geest. Echter, na alle *Aufklärungen*, waarvan de postmoderne de laatste is, is er de ondragelijke lichtheid van het bestaan.²⁴ De persoon, zozeer gericht op eigen vrijheid en eigen creativiteit, dreigt aan inspiratieloosheid te vervallen. De objectieve waarde en waarheid buiten de persoon vallen weg. De retoriek van de emancipatie moet op zoek naar nieuwe discriminaties, die er natuurlijk altijd zullen zijn, maar deze strijd maskeert menigmaal een innerlijke leegte.²⁵

Theologische respons 2

Tegen de achtergrond van deze crisis is het van belang vast te stellen dat het moderne persoonsbegrip is ontstaan uit de geest van de Middeleeuwen.²⁶ Het is het gerijpte

christelijke denken, dat in de *Auseinandersetzung* met de antieke filosofie tot een formulering van de mens als individu, persoon, is gekomen. De zaak waar het in het persoonsbegrip om gaat, is echter ouder. De persoon is een verschijning in de joods-christelijke traditie. Weliswaar geeft de bijbel geen definitie van de mens als persoon, maar deze laat de mens wel als persoon verschijnen. Hij wordt getekend als een wezen, dat staat tegenover God, die de mens 'persoonlijk' tegemoet treedt.²⁷ God is de levende, de in vrijheid handelende, die op grond van zijn vrijmachtige wilsbesluiten zich inlaat met de mens. De mens is een wezen, dat zodanig is geschapen, dat het op deze God in kan gaan. Hij wordt geroepen om, in een vrije respons, antwoord te geven op God. De bijbel vertelt de geschiedenis van de roep van God en de reactie daarop van de mens. Deze roep is niet zonder pijn, want hij houdt een breuk in met bestaande natuurlijke bindingen. Met name daar waar in het Nieuwe Testament deze roepstem van God klinkt in de mond van Jezus Christus, wordt de mens geprovoceerd tot een soms pijnlijke breuk. Alleen zo kan zich echter zijn oorspronkelijke vrijheid realiseren. Zonder de roepstem van God valt het gekwalificeerde 'tegenover' van de mens weg, en daarmee komt zijn persoon-zijn in de klem. De zuigkracht van een monistische wereld, waarin het persoon-zijn verstikt, doet zich dan gelden.

Van de theologie mag daarom, als het gaat om de doordenking van het persoon-zijn van de mens, een creatieve bijdrage verwacht worden. Om die reden zal een serieuze christelijke theologie geen flirt met New Age aangaan. Het ferment van de vrijheid kan niet van zijn gevaarlijke trekken worden ontdaan, door weg te vluchten in een wereld van kosmische harmonieën. De voorschriften van deze beweging stoppen de mens in zijn vrije tijd in de spons van een anonieme kosmos, net zolang totdat hij zelf ook versponst. Eerder zal ze opnieuw de wortel van het Europese persoonsbegrip proberen bloot te leggen. Gelukkig zijn er op dit gebied belangrijke bijdragen te vermelden. Het is met name de herontdekking van de vruchtbare augustijns-franciscaanse traditie, die hier hoopvolle perspectieven biedt.²⁸ De mens wordt hier verstaan als een wezen, dat 'wezenlijk', in ontologische zin, gericht is op God. Het is volgens deze traditie onmogelijk een adequate visie op de mens te ontwikkelen, los van deze gerichtheid. Het is juist de humaniteit van de mens, die gediend is met het volop serieus nemen van deze dimensie. Het is dan ook een hardnekkig misverstand, te menen dat dit transcendent licht dat op de mens valt de humaniteit van de mens schaadt, of zijn zelfontplooiing als subject frustreert.

Het zal hoe langer hoe meer duidelijk worden, dat juist hier, in deze wezenlijke transcendentie van de mens²⁹, het laatste houvast ligt voor een bedreigde mens(elijk)-heid. De op zichzelf gestelde mens, het subject dat zichzelf constitueert, kan de last van het eigen subjectzijn niet dragen. De roem, zichzelf te constitueren, is niet alleen een aanvechtbare, maar bovendien een twijfelachtige roem. Alle pogingen tot een 'voller' subjectbegrip, hetzij vanuit het idealisme (Hegel), hetzij vanuit het historisch materialisme (Marx), hetzij vanuit de psychoanalyse (Freud), hetzij vanuit een vitalisme (Nietzsche) hetzij vanuit de fenomenologie (Merleau-Ponty), hetzij vanuit een nieuw 'zijnsdenken' (Heidegger), hoezeer ook hun respectievelijke waarheidsmoment, blijven

mijlenver achter bij de christelijke idee van het subject als persoon. Ik meen dan ook dat de herontdekking van de verworvenheden van het christelijk denken dringend geboden is. Oorspronkelijkheid betekent in dit geval terugkeer naar oorspronkelijke ontdekkingen: *'And what there is to conquer. By strength and submission, has already been discovered.'* (T.S. Eliot). Wel is het van belang deze oorspronkelijke vindingen zodanig te ontwikkelen, dat het kritisch potentieel ervan evident wordt.

Het gewone leven

Een derde en laatste kernpunt betreft de waardering van het gewone leven. Het is genoegzaam bekend dat in de moderne tijd de realisering van het menselijk leven niet langer zijn locus heeft in een apart gebied van hogere orde, maar in het gewone levensgebied van arbeid en familie.³⁰

Dat hoeft niet *per se* een secularisering van het levensbesef met zich mee te brengen. De argwaan van de Reformatie tegen een aparte geestelijke stand, een aparte religieuze sfeer en apartgestelde gewijde handelingen, heeft een krachtige impuls betekend voor de waardering van het gewone leven. Als een beroemd voorbeeld van de wijding van het gewone leven, kan gewezen worden op de schilderkunst van de Hollandse meesters van de zeventiende eeuw.³¹ Wat betreft de romankunst kan gewezen worden op het werk van Charles Dickens. Hoewel hier de onttovering van de werkelijkheid al verder is gegaan - Dickens schrijft zijn grote romans in het midden van de negentiende eeuw - manifesteren zich, zonder dat ze al te nadrukkelijk worden genoemd, de christelijke barmhartigheid en het medelijden als transformerende krachten.³² Echter, andere motieven, die eveneens hebben meegespeeld in de wending tot het 'wereldse', hebben zodanig de overhand genomen, dat de religieuze wortel in veel opzichten is verdord.

Het is één van de meest taaie drogredenen, te menen dat het christelijk geloof een wereldvijandige houding impliceert. Echter, in plaats van apologetische weerleggingen hiervan, die, willen ze hout snijden, evenzeer de bekrompen en bevoogdende houding die de kerk vaak heeft ingenomen, ter sprake zouden moeten brengen, staan er inmiddels dringender opdrachten aan de deur van de theologie te kloppen. De druk van de dingen op de mens is inmiddels zo groot geworden, dat geweeeklaag over kerkelijke repressie zich in feite richt op een beperkte doelgroep.³³ Het probleem, waar met name de christelijke ethiek zich voor gesteld ziet, is het *vis-à-vis* met een werkelijkheid, die niet alleen elke vorm van verwijzing naar God heeft uitgebannen, maar ook de band met objectieve waarden en zinselementen is kwijtgeraakt.

De gevolgen hiervan zijn, kort aangeduid, drieledig: nu de dingen niet langer in een 'transcendente' samenhang staan, ontstaat er een fragmentarisering van de werkelijkheid.³⁴ Een fragmentarisering, die op zich weer pogingen oproept, het leven te binden in een eenheidsconcept. Dit gebeurt dan echter door verabsolutering van deelaspecten van de werkelijkheid.

In de tweede plaats wordt de druk op de diverse levensdomeinen enorm opgevoerd. De

mens is en blijft een zoeker van heil en hij zal geneigd zijn deze, nu de transcendentie wegvalt, te persen uit de gefragmentariseerde deelgebieden die hem resten. Verschillende levensdimensies worden buitenproportioneel opgeblazen. Zo kan de arbeid worden opgeschroefd tot iets totaals, waar heil of onheil van afhangt. De seksuele bevrediging kan als een heilsbevrediging gezien worden. Het gebruik van de goederen kan omslaan in een overdaad zonder grenzen.

In de derde plaats doet zich, mede door de fragmentarisering en de overwaardering, de ervaring gelden van de ontwaarding van de dingen. De levensgebieden, volgepompt met idealen, raken lek en vallen plat ter aarde. Arbeid wordt geldverdiener en seks wordt vluchtige lustbevrediging. Op de bodem van de beker ligt het droesem van een onbevredigd leven.

Natuurlijk is deze weergave een sjabloon. De werkelijkheidsbeleving van moderne mensen is complexer en zelden tot één van deze karakteristieken te herleiden. Dit sjabloon dient hier slechts om de vraag profiel te geven, hoe kerk en theologie kunnen reageren op de hier genoemde tendensen.

Theologische respons 3

Het is duidelijk dat met bovengenoemde ontwikkelingen de christelijke ethiek wordt aangesproken. Het komt me voor dat de theologie drie bijdragen heeft, parallel aan de drie hierboven genoemde malaisen.

De eerste bijdrage is de moeilijkste: die van het aandragen van een perspectief, waardoor de verbrokkeling en fragmentarisering van de werkelijkheid wordt ondervangen. Ik vermoed dat hier in de maatschappij slechts een geringe bijdrage mogelijk is. Het valt niet in te zien, hoe 'heelheid van leven' in een in segmenten uiteengevallen cultuur kan worden 'aangebracht'. Wel kan de theologie proberen binnen de universiteit de vraag naar de waarheid omtrent God, deze wereld en het leven op te werpen, maar gezien de ontwikkelingen aan de universiteit lijkt dit niet erg hoopvol. De instituten die er nog over zijn, en die een zeker weerstandsvermogen tegen de fragmentarisering bieden, moeten worden gekoesterd.

Voor de theologie zelf betekent de fragmentarisering een uitdaging temeer, om zich tegen centrifugale krachten te weren. Eén van de misères van de theologie is nu juist gelegen in een verregaande fragmentarisering, vaak nog luide aangeprezen als echt postmodern. Zonder voor verdere specialisering en voortgaande experimenten stopborden te zetten, mag de vraag gesteld worden hoe binnen de theologie, en uiteraard nog sterker binnen de kerk, de samenhang gewaarborgd blijft. Dat zal in ieder geval niet gelukken, wanneer de theologie 'aan de grote verhalen en woorden voorbij' dient te zijn. Integendeel: zonder de herontdekking van de grote woorden en de grote verhalen verkruint de kerk en de theologie.³⁵

In de tweede plaats zal de theologische ethiek, ten overstaan van de druk van het 'wereldlijke' opnieuw het thema van de ascese dienen te overwegen.³⁶ Deze ascese is meer dan een besef van grenzen. Het is een besef, dat het leven een pelgrimage is.³⁷

Het is een diep met het christelijk geloof verankerde gedachte, dat de bestemming van de mens niet tot rust komt in het hier en nu. De keerzijde van een onmatig uitpersen van de dingen is: 'Want morgen sterven we.' De keerzijde van de christelijke maat en de matigheid is: 'Er blijft een rust over voor het volk van God.' De mensheid, die zich uitlevert aan de dingen, en de dingen naar zich toetrekt, berooft zowel de aarde als zichzelf van toekomst. Deze aantrekkingskracht tot roofoverval op de aarde en de toekomst vraagt om een sterk verweer. Het is duidelijk dat dit verweer niet louter bestaat uit het aangeven van grenzen. Alleen vanuit een gevuld levenscentrum kunnen grenzen bestand hebben. Als het daarom gaat, kan verwezen worden naar wat gezegd is over de persoon. De gerichtheid van de mens op God, de christelijke visie van een mens, die een Heer heeft die gezag uitoefent, geeft aan waar dit persoonscentrum ligt. Deze invulling geeft tegelijk een vorm van ascese. Van hieruit kan zinvol, maar ook met klem, gesproken worden over grenzen.

In de derde plaats zal het erop aankomen de verdedigers te zijn van goederen van de verschillende levensgebieden. De christelijke ascese is slecht begrepen, wanneer het als diskwalificatie wordt gezien van de aardse werkelijkheid. Waar het om gaat, is, dat deze aardse werkelijkheid juist in een voller en rijker perspectief gezien wordt. Wanneer de aardse werkelijkheid slechts in een utilitistisch perspectief wordt gezien, vlakt ze af. Waar de aardse werkelijkheid gezien wordt als een verwijzende, wat ze ten diepste ook is (wil er tenminste nog iets overeind blijven van een christelijke scheppingsleer) dan kan dat nooit een reductie zijn van die dingen. Ze zijn meer dan waar ze voor worden gehouden. De explicatie van die meerwaarde is geen overbodige luxe.³⁸

Slotbeschouwing

Met deze drie peilingen is uiteraard niet alles gezegd. Er is anderzijds wellicht te veel mee gezegd: de drie genoemde aandachtspunten lijken als drie losse gedachten naast elkaar te staan en met elkaar een optelsom te vormen. Wat dit laatste betreft: ik meen dat de drie peilingen wel onderhuids met elkaar verbonden zijn. In feite is drie keer hetzelfde fenomeen beschreven, eerst op het politieke, daarna op het persoonlijke, en tenslotte op het maatschappelijke vlak van het alledaagse leven. De verkondiging van de kerk heeft, in een spel van interactie met de cultuur, spannende en unieke fenomenen en dynamieken in het leven geroepen. De crisis ontstaat, waar in het leven en samenleven de oorspronkelijke inspiratie wegvalt. Er ontstaat dan een ongewisheid, een mateloosheid, een ontbreken van een referentiepunt. De schaal op het gebied van het gezag, van de betekenis van de persoon en van de waarde van de dingen, slaat van het exces van het te zeer naar het exces van een te weinig, van een alles naar een niets. Het verlangen naar de stem van de bevrijdende grote woorden van de Heer, naar zijn gezag, waardoor de beklemming wijkt en het leven opbloeit, wakkert erdoor aan. Constructieve theologie luistert naar dit lied van verlangen.³⁹

Noten

1. T.S. Eliot, *The idea of a christian society*, London 1939, p.122.
2. Dat deze emancipatie ook te maken heeft met een ernstig falen van de kerk; dat bovendien de godsdienstige verscheurdheid een ernstige crisis heeft veroorzaakt in de gezagsidee, wordt hier genoteerd als noot. Hoewel het in het proces van autonomisering meer is dan een voetnoot.
3. Vgl. de artikelen van H.W. de Knijff en L.J. van den Brom in *Kerk en Theologie*, oktober 1998 (49,4), pp.295-327. Over de omslag van 'christelijke' Middeleeuwen naar de mentaliteit van de moderne mens, vgl. R.Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Bazel 1950. Vgl. voor de in dit opzicht belangrijke 19e eeuw: O. Chadwick, *The secularization of the European Mind in the 19th century*, Cambridge 1975.
4. 'De toekomst van Europa', *Verzameld Werk* 1, p.93. Het is overigens jammer dat diezelfde Miskotte in de 'tjidspiegel' van zijn boek *Als goden sterven* (Verzameld werk 8) dit perspectief onvoldoende heeft laten gelden.
5. In dit opzicht is het zgn. *Kulturprotestantismus* duidelijk over de schreef gegaan. Een kritische beschouwing over R. Rothe, de belangrijkste vertegenwoordiger van deze stroming, geeft O. Noordmans, 'Het christendom in zijn eenheid met de cultuur. Richard Rothe', in *Verzamelde Werken* 3, pp.328-341.
6. Vgl. O. O'Donovan, *The desire of the nations, rediscovering the roots of political theology*, Cambridge 1996, pp.193-197. Het boek van O'Donovan acht ik van baanbrekend belang als het gaat om de verhouding van het christelijk geloof tot de (politieke) cultuur van het Westen.
7. Vgl. de beroemde these van Max Weber (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), dat het kapitalisme een product is van calvinisme en puritanisme, een these die overigens door velen van een vraagteken is voorzien.
8. Vgl. Voor het vroeg-humanisme van de Renaissance en voor de Barok L. Dupré, *Passage to modernity, An essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven/London 1993. Voor de Romantiek is de positie van Hamann en de jonge Hegel van belang.
9. Een nog steeds boeiend verslag van de unieke gang van de Westerse beschaving geeft D. de Rougemont, *Het westers avontuur van de mens* (Fr.titel: *L'aventure occidentale de l'homme*), Amsterdam 1958.
10. Deze is vaak geïnspireerd door Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a/M. 1952, S.81vv., 98vv. En *Nietzsche II*, 1961, S.141vv. Het is opvallend dat een andere inspirator van het postmodernisme, E. Levinas, tot een veel positievere waardering van Descartes komt, vgl. *De totaliteit en het oneindige, essay over de exterioriteit* (Fr. titel: *Totalité et Infini*, Den Haag 1961), Baarn 1987, p.49.
11. Vgl. O. Noormans, *VW* 6, pp.522-528.
12. Vgl. O'Donovan, *a.w.*, pp.83-119,146-157,193-242.
13. De kerkelijke misère is af te lezen aan de voortdurende pogingen tot reformatie van ontstane verwereldlijking van de kerk. Deze pogingen zelf leggen er getuigenis van af dat de ontrouw van mensen de trouw van God niet ongedaan maakt.
14. Helaas voegt de kerk zich soms erg gemakkelijk naar het nationalistisch paradigma.
15. Daarbij is de politiek wel degelijk een ideologische. Ze laat zich leiden door de ideologie van de vrije markt en alle daarmee verbonden waarden en onwaarden. Tekenend in dit verband is de laatdunkende wijze waarop de minister van economie in het eerste kabinet Kok heeft gereageerd op het aanbieden van een petitie van de kerk en andere maatschappelijke organisaties tegen de 24-uurs economie.
16. Vgl. O'Donovan, *a.w.*, pp.158-192.
17. Efeze 4:5,6.
18. Misschien dat, door de betekenis van de Maaltijd van de Heer in dit *vis-à-vis* met de huidige cultuur, ook oecumenisch een winst geboekt kan worden.
19. Geciteerd door W.T. Eijsbouts in 'De persoon', *De onrust van Europa*, Amsterdam 1993, p.39.
20. Vgl. L. Dupré, *Passage to Modernity, an essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven/London 1993, pp.120-145.
21. Voor een goed historisch overzicht van de ontwikkeling van het persoonsbegrip vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7, pp.269-322.
22. Vgl. de 'structuralist' M. Foucault, *De woorden en de dingen* (Fr. Titel: *Les mots et les choses*, Paris

- 1966), Baarn z.d., p.419. Vgl. verder vanuit analytisch perspectief D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, p.445.
23. Vgl. voor het onderscheid in een negatief en een positief vrijheidsbegrip I. Berlin, 'Two Concepts of Liberty' in: *The proper study of mankind, an anthology of essays*, London 1997, pp.191-242.
24. Aldus de titel van een roman van Kundera. Vgl. voor het fenomeen van de leegte en 'waardeloosheid': P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (zwei Bände), Frankfurt a/M. 1983, S.198f.
25. Vgl. W. Weier, *Brennpunkte der Gegenwartsphilosophie*, Darmstadt 1991, S.17-113.
26. Vgl. T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt 1997, S.23-66. Vgl. Ook N. Den Bok, *Communicating the most high*, Bibliotheca Victorina 1996, pp.374-430.
27. Vgl. uit literair-historische hoek E. Auerbach, *Mimesis*.
28. Aanzetten hiertoe in R. Guardini, *Welt und Person*, Würzburg 1962. In Nederland kan gedacht worden aan de door het Scotus-onderzoek geïnspireerde theologie van de zgn. Utrechtse School. Een specimen hiervan is H. Veldhuis (red.), *Onrustig is ons hart... Mens-zijn in christelijk perspectief*, Zoetermeer 1994. Vgl. verder: A.J. Plaisir, *De mens in het geding, een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*, Zoetermeer 1996.
29. Vgl. de uitspraak van Pascal: 'l'homme passe infiniment l'homme' (Lafuma 131).
30. Vgl. hiervoor o.a. Ch. Taylor, *Sources of the Self, the making of the modern identity*, Cambridge 1994 (1989), pp.211-233.
31. Vgl. S. Schama, *Overvloed en onbehagen*, Amsterdam 1988, pp.391vv.
32. Opvallend genoeg openbaart zich deze wijding bij Dickens vooral in vrouwenfiguren.
33. Alhoewel ik de verdienste van E. Drewermann zeker niet bestrijd - hij heeft op een vruchtbare wijze de dieptepsychologie in verband gebracht met de christelijke opvatting van het heil - acht ik toch zijn filippica's tegen kerkelijke en dogmatische gezagselementen, zoals bijvoorbeeld in *Geloven in vrijheid* (Zoetermeer 1995) discutabel.
34. De poging van Descartes, alles door een universeel toe te passen *mathesis* te binden, is mislukt.
35. Wellicht dat, als het gaat om het zoeken naar samenhang, ook een deugdenethiek de helpende hand kan bieden. De samenhang wordt dan gevonden in het 'morele subject'. Vgl. bijv. A. Mc Intyre, *After Virtue, a study in moral theory*, London 1985, pp.181-225.
36. Vgl. hiervoor G.G. de Kruijf, *Gebruiken en genieten, een bruikbare onderscheiding in de christelijke ethiek*, Leiden 1994.
37. Het thema van de pelgrimage is pregnant aanwezig in de theologie van Augustinus. Vgl. ook Calvijn, *Institutie*, boek 3, IX, 'Over de overdenking van het toekomstige leven'.
38. Een glanzend voorbeeld van een dergelijke behandeling op het gebied van de seksualiteit is H. de Knijff, *Venus aan de leiband, Europa's erotische cultuur en christelijke seksuele ethiek*, Kampen 1987.
39. Met dank aan dr. H. Wevers en drs. W. Kaljouw voor hun kritiek.

16. Over hebben en zijn
B. Gijsbertsen

Bestaan onder druk

In september 1998 hield ik met een collega een enquête onder oud-belijdeniscatechisanten van ca. twintig tot dertig jaar. Expres richtten wij ons op deze doelgroep, omdat het mensen zijn die indertijd zeer gemotiveerd belijdenis deden en die we toch steeds minder in de kerkdiensten terugzagen. We wilden vooral weten of en hoe de kerkdienst in hun leven functioneerde of zou moeten functioneren. We gaven daarbij aan dat wij eventuele veranderingen - zo zij die wensten - serieus in overweging zouden nemen.

Het resultaat van deze enquête verraste ons. Er werd enigszins verontrust gereageerd op onze voorstellen tot verandering. Dat ging toch niet betekenen dat tenslotte ook in de kerk 'brood en spelen' werden georganiseerd om het volk te vermaken? Elke catechisant benadrukte op zijn eigen wijze dat een kerkdienst toch voor alles moest blijven: 'rustpunt', 'plaats van bezinning', 'bron'. Velen noemden de grote werkdruk als reden waarom zij minder ter kerke kwamen; vaak te moe om op te staan, of de zeldzame vrije tijd gebruikend voor familie- en vriendenbezoek.

We waren verrast. En ook wel wat geschokt. Toen wijzelf die leeftijd hadden, stond het woord 'kerkdienst' voor diverse betekenissen, maar bepaald niet voor 'broodnodige rust'. Maar hier klonk A.D. 1998 de stem van opgejaagde jongeren die vroegen toch vooral deze 'bron' zuiver te houden te midden van een druk bestaan.

Het bestaan, vooral van hen die in het arbeidsproces verkeren, staat onder druk. Er moet in korte tijd veel worden gepresteerd. Er moet tijd geschreven worden - 'om de zeven minuten', gaf één van de jongeren op - er moet worden verdiend. Wat doet zo'n leven met mensen?

Wat is dit voor cultuur waarin de achterliggende gedachte bij alle werkzaamheden lijkt te zijn: wat levert het op? En afhankelijk van wat het oplevert, wordt bepaald in hoeverre ergens tijd in wordt geïnvesteerd. Investeren van tijd en energie die het beoogde doel niet bereikt, wordt als zinloos ervaren.

Is er nog arbeidsvreugde en levensvreugde *los* van het eventuele resultaat? Vreugde die er toch zou kunnen zijn, simpel omdat we leven en arbeiden *kunnen*. Waarom zouden we eerst ziek of gehandicapt moeten zijn eer we gezondheid en talenten als een gave op zich - los van elk resultaat - gaan waarderen?

Is het mogelijk een manier van leven te ontwikkelen die deze bestaansdruk kan weerstaan? Ik geloof van wel. En in deze pastoraal-theologische bijdrage - die het midden houdt tussen een artikel en een preek - wil ik dat betogen.

Toch blijkt het telkens moeilijk deze manier van leven goed in beeld te krijgen. De

kerken verzetten zich al heel lang tegen de voortgaande economisering van de samenleving, getuige bijvoorbeeld de kerkelijke actie tegen de 24-uurseconomie en het structurele werk van het arbeidspastorale bureau DISK (Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken). Maar de reactie is er vaak één vol onbegrip. Een buitenstaander hoort er kennelijk al gauw een soort oubollig gezeur in om behoud van de zondagsrust. Maar het gaat om meer. Wat dan?

Hebben en zijn

De wereld waarin wij leven kan worden gekarakteriseerd aan de hand van twee begrippen: *ruimte* en *tijd*. De dingen, de dieren, de mensen, u en ik: we beslaan ruimte en tijd. Bij het begrip ruimte hoort het werkwoord hebben. Wie veel *heeft* (omvang bijvoorbeeld, maar met name macht, bezit, enz.) neemt veel *ruimte* in.

Bij het begrip tijd hoort het werkwoord zijn. Alles wat bestaat, van eendagsvlieg tot eeuwenoud gebergte, *is*.

Nu is een kenmerk in onze samenleving dat ruimte hoger gewaardeerd wordt dan tijd. Als iemand veel ruimte inneemt, veel *heeft*, benadrukt dat in de ogen van velen dat hij ook iemand *is*. *Zijn* lijkt te worden bepaald door *hebben*. Tijd wordt vooral besteed aan het verwerven van meer ruimte.¹ Uitdrukkingen als 'tijd is geld' onderstrepen dit levensgevoel. Elke seconde lijkt tegenwoordig te tellen om meer ruimte in te nemen.

In dit kader is het ook veelzeggend dat er hier en daar een bedrijfsfilosofie ontstaat die de werknemer wel tijd wil gunnen om tot zichzelf te komen, maar die rust moet dan wel *ten goede komen aan het arbeidsresultaat*. Ontspanning dus ter wille van de economie. En dat is precies wat de kerken (in navolging van de synagoge) zorgen baart. Het woord 'sabbat' wil zoveel zeggen als: rusten, ophouden, 'feiern' op z'n Duits. Een mens moet *van ophouden weten*. Maar niet in de eerste plaats om daardoor des te beter te kunnen presteren. Dat is een bijkomend effect. De sabbat staat in de eerste plaats voor iets anders. Want de rust wordt niet gegeven om krachten voor de werkweek op te doen. Dat zou de sabbat in dienst van de arbeid zetten. Nee, het zijn juist de week- en werkdagen die in de rustdag hun doel vinden.

Met die rustdag bedoel ik in de eerste plaats de zevende dag, de Joodse sabbat. Maar ook waar de kerken de zondag vieren - de hele discussie daarachter, sabbat en zondag, laat ik in dit artikel nu liggen - wordt de betekenis van wat die 'rustdag' is, voor een groot deel aan de sabbat ontleend.

De sabbat is het hoogtepunt van het leven. Dan wordt, om met A.J. Heschel te spreken, een mens opgeroepen om te delen in hetgeen eeuwig is in de tijd. Van de 'buitenkant' van de schepping wenden we ons tot het 'hart' ervan.²

Nu is het niet onze bedoeling om de wereld van de ruimte gering te schatten. 'Het kleineren van de ruimte en van de zegen van de dingen van de ruimte, is het kleineren van de werken van de schepping, de werken die God aanschouwde en waarvan Hij zag 'dat het goed was'. De wereld kan niet uitsluitend gezien worden *sub specie temporis*.

Tijd en ruimte houden verband met elkaar. Als men een van beide over het hoofd ziet, is men gedeeltelijk blind. Wij komen (echter) op tegen de onvoorwaardelijke overgave van de mens aan de ruimte, tegen zijn verslaving aan dingen. Wij moeten niet vergeten dat het niet een ding is dat betekenis geeft aan een ogenblik; het is het ogenblik dat betekenis geeft aan dingen.³

Het is de dichter Ed Hoornik die in zijn beroemd geworden gedicht *Op school stonden ze...* deze beide elementen, ruimte en tijd, hebben en zijn, te zeer tegen elkaar uitspeelt. Het ruimtelijke, 'de zegen van de dingen van de ruimte', wordt hier gekleineerd:

*Op school stonden ze op het bord geschreven,
het werkwoord hebben en het werkwoord zijn;
hiermee was tijd, was eeuwigheid gegeven,
de ene werkelijkheid, de andre schijn.*

*Hebben is niets. Is oorlog. Is niet leven.
Is van de wereld en haar goden zijn.
Zijn is, boven die dingen uitgeheven,
vervuld worden van goddelijke pijn.*

*Hebben is hard. Is lichaam. Is twee borsten.
Is naar de aarde hongeren en dorsten.
Is enkel zinnen, enkel botte plicht.*

*Zijn is de ziel, is luisteren, is wijken,
is kind worden en naar de sterren kijken,
en daarheen langzaam worden opgelicht.*

Zoals gezegd: zo zwart-wit moet het mijns inziens niet; de 'aarde' wordt hier veel te negatief getoonzet. De bijbel spreekt gelukkig anders over het lichamelijke. Toch raakt dit gedicht veel mensen omdat een wezenlijk probleem in ons bestaan onder woorden wordt gebracht: de enorme eenzijdigheid in onze op ruimte gerichte maatschappij die een blindheid teweegbrengt voor wat ons in de tijd gegeven is. Daardoor worden ook een sabbat of zondag als vreemd element ervaren en wordt de inhoud van een eredienst niet meer verstaan.

Eredienst: tijd om 'te zijn'

Wie een kerkgebouw binnengaat en daar - komend vanuit de jachtige, resultaatgerichte, op hebben ingestelde wereld - een eredienst meemaakt, kan worden verrast door de andere sfeer. Althans, dat mag ik hopen. Opeens gaat het niet meer om hebben. De Schrift corrigeert hier: iemand kan veel *hebben*, maar dat wil op zich nog niet zeggen dat hij ook iemand *is*. En iemand kan niets *hebben*, maar toch veel *zijn*.

Jezus van Nazareth had geen horloge. Hij kende het begrip seconde niet eens. Hij leefde niet naar het principe dat tijd geld is. Tijd was voor Hem iets heel anders. Ik heb mijn gemeenteleden weleens voorgesteld om bij binnenkomst in het kerkgebouw allemaal hun horloges af te geven. Zodat zij de wereld van *ruimte en hebben* - merkwaardig genoeg juist zo sterk aanwezig in hun voortdurende bewustzijn van de tijd⁴ - eens even echt achter zich zouden laten. Om misschien vervolgens helemaal gedesorienteerd te raken; maar tenslotte te ontdekken wat het betekent er gewoon te mogen *zijn*. Menigeen doet dit soort ervaringen vaak alleen nog maar op bij bezoek aan een buitenlandse kathedraal in vakantietijd; als er dus tijd in overvloed is. Een eredienst heeft alles te maken met 'tijd om te zijn'. Zo'n dienst, echt meebeleefd, geeft ons alle kans om te ontdekken *waar we zijn*, en *wie we zijn*, en *tegenover wie we er zijn*. En eenmaal in die sfeer waarin secondes en minuten er niet meer toe doen, is er *alle tijd* om te ontdekken en te ervaren: de aanwezigheid van Hem, die *de Eeuwige* is. Uit modern maatschappelijk oogpunt gezien is onze komst naar de kerk volstrekt nutteloos; deze levert immers niets op in de sfeer van ruimte en hebben. Maar het leven is meer dan hebben.

Sabbat

De Eeuwige, die kennelijk wel wist hoe wij allemaal zouden opgaan in de wereld van ruimte en hebben, heeft via Israël aan de wereld een sociale wet gegeven die het leven moet waarborgen. Een mens moet van ophouden weten. Na zes dagen van arbeiden mogen we één dag binnenlopen in een wereld die rust ademt en vol is van *eeuwigheid*. Een wereld die vol is van de dienst van de HERE God aan ons, die vol mag zijn van onze dienst aan Hem en waarin tijd in overvloed is om er ook te zijn voor elkaar.

In deze rustdag mogen u en ik binnenlopen als in een *paleis in de tijd*. Al op het moment dat een Jood op de vrijdagavond de sabbat begroet als een geliefde, een bruid, valt de kommer en kwel van het leven van alledag weg tegen de vreugde van het leven, die - met het hele gezin - mag worden gesmaakt.⁵

En we kunnen in dit paleis alles kwijt. In de ruimte van deze dag lopen we synagoge of kerk binnen met onze vreugden en ons verdriet, onze zorgen en vragen, onze schuld of onze schreeuw in nood. En er is alle tijd die de Eeuwige heeft om ons te troosten of mee blij te zijn, om ontferming te bieden en ons aanwijzingen ten leven te geven, om te antwoorden op onze vragen, om ons te doen herademen in lofzang en gebed. Al deze elementen komen in de loop van een eredienst aan de orde. *Liturgie* heet dat meest eenvoudigweg. Maar die liturgie is een wereld op zich waarin ieder mens weer tot zichzelf kan komen, en tot de *a/Ander*.

Welkom heten we elkaar elke rustdag in het paleis in de tijd, in de wereld van de liturgie, waar God en mens elkaar ten dienste staan, en iedereen iedereen ten dienste staat. In dit paleis is er ruimte voor echte ontmoeting. Los van iedere tijdsdruk. Vrij van bedrijfsbelangen of winstoogmerken. De werkgever en zijn werknemer ontmoeten elkaar

hier in een heel andere context dan door de week. Ze spreken en horen elkaar als mens en mede-mens. En hoe vaker die ontmoeting plaatsvindt des te meer zal dat ook hun omgang met elkaar beïnvloeden op het moment dat zij ieder hun rol in de maatschappij weer op zich nemen.

In het paleis in de tijd gelden andere regels dan in de economische wereld.

Hier tellen de seconden niet, en toch is ieder ogenblik hier van oneindige betekenis!

Hier gaat het niet precies om hoe laat het is, maar om heilige momenten die door God zelf worden gecreëerd.

We komen thuis bij elkaar. En we worden ons bewust van alle schepselen om ons heen die op onze aandacht wachten. En als schepsel komen we zelf thuis bij de Schepper. En de Schepper wil bij ons wonen.

Heiliging van de tijd

En er gebeurt nog veel meer in dit paleis. Onze harten, losgemaakt van de horloges die zozeer ons bewustzijn bepaalden, worden bepaald bij de dagen van de schepping, het ritme van de schepping, de dag en de nacht, de week en de maand, de wisseling van de seizoenen, de loop van de jaren. Als tijd om te zijn, om te beleven, niet om te hebben. Dat is een gift van Israël aan de volkeren. 'Het jodendom is een *godsdiens van tijd* en streeft naar *heiliging van de tijd*. Anders dan de ruimtelijk denkende mens, voor wie de tijd eentonig, zich herhalend, gelijkblijvend is, voor wie alle uren gelijk zijn, karakterloze, lege hulzen zijn, voelt de bijbel de afwisselende aard van de tijd aan. Er zijn niet twee uren hetzelfde. Elk uur is uniek en het enige op het ogenblik, ongeëvenaard en eindeloos kostbaar.'⁶

Hoe meer wij de tijd zo beleven, des te meer komen wij op adem, des te meer ervaren we de kostbaarheid van elk uur, des te meer ontdekken we onze eigen plek in de stroom van de tijd. We (her)vinden onze eigen plek in het geheel van de tijd, van de geschiedenis.

Een mens is zich ervan bewust dat hij een gang maakt door de tijd, hij heeft weet van geschiedenis, en heeft een diepe behoefte te weten: wie ben ik, waar ben ik? Hij wil horen van oorsprong, zin en doel van zijn leven.⁷ In de liturgie vindt hij een antwoord op die vragen. De klopp van zijn hart wordt afgestemd op de klopp van het hart van God zelf, en op het ritme dat de Schepper in de schepping legde.

Daarbij heeft elke rustdag - elke dag zelfs, zoals we nog zullen zien - zijn eigen karakter. Dat geldt voor de synagoge die in een vast patroon de lezingen uit de Torah volgt. Het geldt ook voor de kerk.

In de kerk volgen we immers zoiets als een *kerkelijk of liturgisch jaar*.⁸ Telkens maken wij een gang van Advent via Kerst en Pasen naar Pinksteren en de 'voleinding'. Maar die jaarlijkse gang is niet bedoeld als een voortdurende herhaling van zetten. In het paleis in de tijd worden geen vicieuze cirkels verkondigd. Het gaat om iets anders waardoor ons leven dagelijks rijker kan worden, voller, breder. Ik wil dat toelichten.

Leven in perspectief

Iedereen weet uit eigen ervaring wat het betekent in een vicieuze cirkel te zitten. Je draait met je gedachten of zelfs een heel leefpatroon eindeloos hetzelfde rondje. Wil je daar uitkomen, dan is er iets nodig van buiten af, een gebeurtenis of een woord dat die cirkel doorbreekt, waardoor iets nieuws wordt toegevoegd en het leven *verder* komt. Zonder die doorbreking komt het leven in een sleur. Menigeen voelt zich er schuldig bij, maar is toch niet in staat de sleur op eigen kracht te doorbreken.

Op het eerste gezicht lijkt ook de liturgie in een kerk op een kringloop, het hele leven als christen. Oer-saai.

We komen elke week langs dezelfde plek. Na iedere zes dagen is het weer zondag. En elke dienst maken we dezelfde liturgische beweging. Het liturgisch jaar begint steeds weer van voren af aan: weer Advent, weer Kerst... Eindeloze herhaling van zetten. Toch zitten we er helemaal naast als we de diensten zo beleven. Dat is te oppervlakkig, dat is maar half bewust leven. En wie nog ter kerke gaan - maar niet alleen hen - en in een sleur terechtgekomen zijn, die zou ik graag oproepen om te ontwaken, en om te komen tot *bewust-zijn*. Bewust er-zijn; leven in perspectief in plaats van in cirkels. Zodat de erediensten weer worden beleefd zoals ze bedoeld zijn en ook de maatschappelijke betekenis ervan weer gezien wordt.

Want in de kerk wordt niet en nooit de kringloop verkondigd. De bijbelse boodschap vertelt dat de geschiedenis van de mensheid geen cirkel is maar een *lijn*, die ergens *begint* en ergens *eindigt*. En ik wil daar nog dieper op ingaan voordat ik aan het slot weer terugkom op de betekenis van de eredienst.

Er is een begin en een einde. Aan de geschiedenis, en ook aan ons persoonlijk leven. De enige herhaling die er in zit - maar dat is geen herhaling, dat is een constante - is God zelf. Hij stond aan het begin, en Hij staat aan het einde. Hij is er van voor de wieg tot na het graf, en heel de tijd daar tussenin. Hij is Degene, die was, en is, en komen zal. De Eerste en de Laatste, de Schepper én Onderhouder én Voleinder van het leven. Wij bewegen in een *lijn*, ons leven staat in perspectief. Wij komen bij Hem vandaan, en zijn met Hem onderweg, en leven naar Hem toe. Israël en kerk weten dat schepping en geschiedenis in dit perspectief staan.

Geen tredmolen

Van de grote lijn door de geschiedenis van de mensheid heen (waarin ons leven maar een punt is) is een liturgisch jaar, één levensjaar, een *verkleind beeld*. Het liturgisch jaar is dus de grote geschiedenis-lijn in het klein.

Zelfs elke levensweek van u en mij, elke cyclus van zeven dagen, is als zo'n verkleind beeld te zien. Immers, wij leven van de eerste dag (de dag van het licht, van de schepping en herschepping) via diverse andere dagen (ook elk met hun eigen karakter)

toe naar de zevende en laatste dag: de *sabbat*, die iets weerspiegelt van de voleinding en de eeuwige rust en vrede die aan de einder zijn zal.

Dus in de loop van één week leggen we in het klein heel de weg af die de wereldgeschiedenis gaat.

En vervolgens doen we dat *opnieuw*, maar *anders*.

Als een joods jongetje zijn eerste levensweek heeft beëindigd (dus een heel leven achter de rug heeft!), dan wordt hij aan het begin van de tweede levensweek - de achtste dag, die opnieuw een eerste dag is - besneden en ontvangt een naam. Als een signaal dat deze week *niet dezelfde* is als de week daarvoor, maar alweer verder in de tijd, met meer inhoud en roeping en mogelijkheden dan voorheen; het leven wordt in een bepaald verband gezet.

Ook al is het dezelfde beweging die wij in ons leven maken, het is geen domme herhaling.

Het leven is geen *tredmolen*: dieren, slaven die eindeloos rondgaan, duwend aan de molensteen.

Het leven is veeleer een *wenteltrap*.⁹ Dat wil zeggen: er is wel dezelfde beweging, het rondgaan, maar het is geen herhaling, want inmiddels zit je hoger. Een wenteltrap zorgt voor een voortdurende *omweg*, maar is vooral ook - daar is hij voor bedoeld! - een *opgang*. Noem dat onze 'circle of life'.

Er is een doel, een top, een einder. Leven is *opgaan*.

En iedereen die bijvoorbeeld in een oude toren zo'n wenteltrap beklimt, kent ook de ervaring dat je onderweg soms uitkijkjes hebt naar buiten, die telkens nieuw zijn, telkens meer te zien geven, omdat je inmiddels alweer hoger in de toren zit. Zodat je je kunt verheugen op het uiteindelijk panorama waar alles te overzien zal zijn wat je eerder in gebroken en lager perspectief al langs zag komen.

*Door de nacht van strijd en zorgen
schrijdt de stoet der pelgrims voort,
vol verlangen naar de morgen
waar de hemel hen verhoort.
Liedren zingend vol vertrouwen
tot, in het voltooide licht,
broeder broeder zal aanschouwen,
staande voor Gods aangezicht.*¹⁰

Leer ons zo de dagen tellen...

Ons leven is een opgang.

En elke dag is daarin nieuw.

Elke dag een dag om (er) bewust te zijn.

Om te ontdekken wat je de vorige keer op die plek - maar toen een paar meter lager - nog niet kon zien of ontdekken.

Leer ons zo onze dagen tellen, dat wij een wijs hart bekomen, bidt de Psalmist.¹¹ En inderdaad, wie zo elke dag begint, zich bewust welke dag het is, die groeit in bewustzijn. Allerlei noties komen langs, het hele leven trekt in een week voorbij. Ik duid er in de volgende regels alleen maar iets van aan. Lees ze als een aanzet tot mediteren. Er zijn aan elke dag nog vele thema's toe te voegen, met name ook vanuit de Hebreeuwse getallensymboliek. Het gaat er hier maar om aan te geven hoe we ons elke dag bewust kunnen zijn/worden van de wereld om ons heen en onze plaats daarin.

De eerste dag van de week. Zondag zeggen we dan. Maar we beseffen dat het 'in beginsel' niet om de zon gaat, maar om het licht dat ons omgeeft als God zijn woord spreekt. Dat woord is volgens de psalmist: lamp voor onze voet, licht op ons pad.¹² Dat wil zeggen - want de psalmist in zijn dagen dacht bij het woord lamp aan niet veel meer dan een kaars of olielampje - dat het meeste in het leven dus donker en duister is. Donker en duister hoeven ons dan in het leven ook niet te verrassen. Maar het woord van God schept genoeg licht om één, twee stappen mee vooruit te zetten; en dan zien we wel weer verder. En we lopen bij dit kaarslicht in het vertrouwen dat dit licht ons door alle donker heen zal brengen naar een dag waarop geen duisternis meer zijn zal. Dat een woord zo werkt, kennen we ook uit eigen levenservaring. Een kind bijvoorbeeld kan bang zijn in het donker, maar als het de stem van vader of moeder maar naast zich hoort, dan is het 'licht'. Vanaf de eerste bladzijde van de Bijbel, vanaf het eerste woord, de eerste letter¹³, wordt dan ook verkondigd dat we leven met een God die te vertrouwen is en dat we voor geen enkele andere macht hoeven te vrezen, omdat al die 'machten' gewoon schepselen zijn, als wijzelf. Zo zetten we elke eerste dag de week in. 'Er zij licht.'¹⁴

En de gedachten worden vermenigvuldigd. Van dit Woord naar alle Schriften. Van de Schriften naar het vleesgeworden Woord, Christus. Van de schepping naar de herschepping, de recreatie.

De tweede dag. Met Israël leren we de dagen van de week simpel te tellen als dagen met het Woord: eerste dag, tweede dag, enzovoort. De andere namen die ons herinneren aan goden die door onze voorvaders elke dag uit angst te vriend werden gehouden, vervagen. Zon, maan en Saturnus bepalen ons lot niet; Tiwaz (dinsdag), Wodan of Odin (woensdag), Donar (donderdag) en Frija (vrijdag) bepalen ons leven niet. Geen enkele macht zal ons beheersen.

Op de tweede dag denken we met Genesis aan wateren boven en beneden, chaos en dood die ons leven bedreigen. Er zijn de crises, er is een vloed van zonde en schuld. Maar zij krijgen hun plek aangewezen, ze worden door God in de hand gehouden. Wat er ook nog aan water zijn zal, Rode Zee of Jordaan, er zal een weg gecreëerd worden voor de mens om te gaan. Het water waarin wij onder dreigen te gaan, zal tenslotte levenswater blijken waaruit wij als nieuwe mensen, een nieuw volk, herrijzen. Israël en

zijn grote Zoon gaan daarin voor. In de doop zetten we onze schreden in hetzelfde spoor.

De avond en morgen van de derde dag geven weer een heel ander gevoel. Het is weten: dit is de goede dag, sinds God op die dag tot tweemaal zag 'dat het goed was'.¹⁵ Het is een dag om je geliefde te huwen: 'op de derde dag was er een bruiloft te Kana'.¹⁶ Het is een dag om 'op te staan'.

Op deze dag heeft God ruimte gemaakt voor de mens te midden der wateren, een plek om te wonen (een 'makoom' - waarnaar Amsterdam ooit Mokum werd genoemd), goede aarde. En die aarde wordt aangekleed. Onze gedachten gaan naar de wereld van bloemen en planten, bomen en heesters; met schitterende pracht bekleed; wie deze wereld bestudeert, kan zich alleen daarin al een leven lang verliezen. En we horen er de taal van de gelijkenis achter: 'Let op de leliën des velds hoe zij bloeien....' (Matt. 6:25-34); hoeveel te meer mag de mens dan uitgaan van Gods zorg voor hem. Als we het Koninkrijk Gods maar zoeken, en de gerechtigheid die daarbij hoort.

De vierde dag voert ons naar de wereld van het heelal. Zon en maan en sterren. Een universum; afstanden van lichtjaren. Wie is de mens dat Gij hem gedenkt? En dat alles werd geschapen alleen maar om om ons heen te zijn, om ons over te verbazen. We hebben al geleerd op de eerste dag dat de sterren niet ons lot bepalen. Maar zon en maan en sterren geven wel getijden aan, levensritme; dag en nacht; lente, zomer, herfst en winter; jaren en eeuwen. Wie zijn wij als mens in de stroom van de tijd?

We herinneren ons dat Israël leeft met het maanjaar. En we horen daar een metafoer in: niet te leven als de zelfgenoegzame zon, maar als de maan die zich steeds naar het licht moet keren om zelf licht te kunnen geven...

De vijfde dag voert ons weer een heel andere wereld binnen: die van de vogels en van de vissen. Wie bewust deze dag beleeft, raast niet met zijn auto over de weg met de gedachten enkel bij de volgende afspraak, maar ziet ook de lucht om zich heen en de wonderlijke wezens die daar onbekommerd en vrij in kunnen vliegen. Die weet ook van wat er allemaal wemelt in rivieren, meren, zeeën en oceanen. Miljoenen schepselen, allemaal naar hun aard, waarvan wij er elke dag maar een fractie zien.

En we denken bijvoorbeeld aan de woorden van Jezus die ons oproept onbezorgd te zijn als de vogels die niet verzamelen in schuren.¹⁷ Of we bedenken dat we als mens pas in ons element zijn als we dichtbij het Woord blijven, zoals de vissen in het water in hun element zijn en daarbuiten geen leven hebben.

De zesde dag voert onze gedachten naar de hele wereld van de dieren om ons heen. Van de wilde dieren in het veld tot het vee en de huisdieren. En we vragen ons af of zij goed af zijn onder onze zorg.

Deze dag voert onze gedachten ook naar de schepping van de mens, die geroepen is kroon op die hele schepping te zijn, die we in de afgelopen dagen overdachten. Hoe

staan we in die schepping? Wat brengen we terecht van onze eerste taak: die schepping te bewaren en in cultuur te brengen? Hoe vaak is deze eerste taak niet sluitstuk geworden en hangen alle schepselen er maar zo'n beetje bij, druk als we zijn met alleen onszelf?

Wat betekent het geschapen te zijn, mannelijk en vrouwelijk, naar het beeld van God? Hoe leven we ten overstaan van elkaar; werkelijk samen, elkaar aanvullend, niet heersend maar dienend?

De zevende dag is de enige met een naam: sabbat. Rustdag. Een mens mag en moet van ophouden weten bij zijn arbeid in de schepping. Het gaat er ook om te genieten, er te zijn, voor elkaar, voor de a/Ander. De dagen van de week vinden hun doel, komen tot hun bestemming, in de sabbat. In het paleis in de tijd ontmoeten we elkaar, en ontmoeten wij God. We laten onze ziel bijkomen door ons te keren tot het hart van alle dingen, en wij worden met al onze zintuigen en met geheel ons gevoel en ons verstand rondgeleid in een panorama dat onze stoutste dromen overtreft. En we denken na over al die dingen bijvoorbeeld die in dit hoofdstuk aan de orde zijn en die te maken hebben met 'hebben en zijn'.

De kerk spreekt daarnaast ook van een 'dag na de sabbat', een achtste dag¹⁸, een doorbraak naar een nieuwe schepping in Jezus Christus. Hij is degene in wiens naam goyim (niet-Joden) in Israël worden ingelijfd en ook huisgenoten van Israëls God worden; in zijn naam laten wie hun lot met Hem verbinden, Jood en niet-Jood, zich zelfs dopen: als in een nieuwe Exodus wordt alle slavernij afgezworen, bevrijding gesmaakt, en in een nieuw leven gewandeld.

Vervolgens telt de kerk in de loop van deze achtste dag weer met Israël mee: eerste dag, tweede dag, enzovoort. Want de laatste grote sabbat moet nog altijd komen, de nieuwe schepping.

Bewust leven

Wie zo leeft: elke dag zal anders zijn. Ons leven wordt in een kader gezet, een verband, een Verbond. Elke dag met dit soort meditatie beginnen, betekent: nadenken over en ontdekken waar je bent in het grote geheel. En in de loop van de week komt heel de schepping en heel de wereld langs via de thema's van de dag. Je leidt een aandachtig leven, het is een bewust 'zijn'. Vanuit de sabbat oefenen wij ons in een bewust-zijn dat heel ons leven, alle overige dagen van de week gaat doortrekken. We zullen er anders in staan dan voorheen, minder resultaatgericht, meer elk moment genietend, met meer aandacht voor elkaar en voor het schepsel om ons heen. Met meer innerlijke rust en kracht ook. En zo telkens weer, maar niet in domme herhaling doch groeiend opgaand naar een nieuwe sabbat.

Dat is wat de kerken bedoelen als ze het opnemen voor de sabbatsrust. Dat is wat de kerken bedoelen als ze waarschuwen voor de economisering van de samenleving. Er

zijn waarden die niet economisch meetbaar zijn, maar die het wezen van het menselijk leven uitmaken.

Als we zo ons leven beleven als een opgaan, waarbij we steeds meer zien, steeds meer groeien in wijsheid, liefde, aandacht, hoop, rechtvaardigheid, enzovoort, kan elke dag, elke week, elke Advent, elke Kerst, elk liturgisch jaar anders zijn. Als we maar niet half bewust leven, maar ons bewust zijn van de structuur in de tijd, waarin zelfs ieder uur zijn eigen waarde heeft. Want ieder uur vraagt om 'tegenwoordigheid van g/Geest' in wat we zullen zeggen en doen. Een levensstijl in perspectief.

Pelgrimage

En dan kom ik tenslotte weer terug op de eredienst van de kerk. Want daar worden we ons van deze getijden bewust, daar leren we ons de dagen bewust te zijn, de dagen te tellen. Het is zelfs zo dat deze 'opgang' die ons hele leven is, in elke orde van dienst en dus elke rustdag wordt geoefend. Ook de orde van dienst is - net als het liturgisch jaar of één levensweek - een verkleind beeld van het grote geheel.

In elke kerkdienst gaan pelgrims op naar de ontmoeting met God in zijn Woord. Dat doen ze in de voorbereiding waaruit het eerste deel van een orde van dienst bestaat. Dan zingen ze bijvoorbeeld pelgrimspsalmen:

Dan ga ik op tot uw altaren.

*Een nieuw geslacht gaat op in 't licht en zoekt des HEREN aangezicht.*¹⁹

Pelgrims op weg naar de ontmoeting met God, of - zo klinkt het ook wel - naar Jeruzalem, of Sion, of overzijdse stranden, of nieuwe wereld.

En elke orde van dienst helpt de pelgrim bij de rechte voorbereiding: de verootmoediging en schuldbelijdenis, het horen van de vrijspraak waardoor wij rechtop over de aarde mogen gaan, de aanwijzingen ten leven voor onderweg die de hoop en de volharding willen aanwakkeren. Waardoor we ook blijven leven vanuit de bevrijding die ons geschonken is, en ons niet als slaven zullen uitleveren aan machten en structuren in deze wereld.

Zo wordt de pelgrim begeleid naar de ontmoeting met God zelf, het hoogtepunt van elke dienst, wanneer de Schrift opengaat. Want daarin - en uiteraard niet in de preek, de uitleg van de Schrift; die zal nooit als bijbel uitgegeven worden - kunnen wij aanschouwen Gods eigen aangezicht:

*Een rijke schat van wijsheid
schonk God ons in zijn woord.*

*Hebt moed, gij die op reis zijt,
want daarmee kunt gij voort.*

*Gods woord is ons een licht,
en elk die in vertrouwen*

*daarnaar zijn leven richt,
die zal erin aanschouwen*

*des Heren aangezicht.*²⁰

Vanuit die ontmoeting vindt telkens de wegzending, de wereld in, plaats. En ook daarbij geeft de orde van dienst, in het antwoord op het Woord, een eerste aanzet in voorbeden en daadwerkelijke hulp (diaconale collecte) aan de naaste.

En na zeven dagen begint heel deze ommegang, die dus vooral een opgang is, opnieuw. Leven uit God, leven met God, leven naar Hem toe.

Vanouds hanteert de kerk kleuren om deze opgang zichtbaar te maken. Paars bij de verootmoediging, wit bij de vrijspraak, groen bij het wandelen in verantwoordelijkheid en hoop, rood voor de ontmoeting met de Geest zelf.

Elk van die kleuren wordt zichtbaar gemaakt in de loop van een liturgisch jaar en accentueert de stappen op de wenteltrap, van het paars van de Advent tot het rood van Pinksteren en voleinding: als God komt wonen bij de mensen.

De kunst is slechts dit alles te verstaan en bewust mee te maken.

Zijn en hebben

Wij zullen, zo levend, leven in de wereld van het *zijn*. En dat zal zijn weerslag hebben op de wereld van het *hebben*. Wij zullen échter worden, en eerlijker. Hoeveel in onze maatschappij is immers niet onecht geworden vanwege achterliggende bedoelingen? Hoeveel in onze maatschappij is niet *acteren* geworden, van het politieke debat in de Tweede Kamer tot en met de prediking in de kerk of het zingen van christelijke teksten; om daar namelijk mee te verdienen of naam te maken of het mensen naar de zin te maken, en zo zelf gerieflijker te zetelen in de wereld van de ruimte, van het hebben. Naarmate wij meer zullen *zijn* zal ons leven minder acteren worden, meer leven, spreken en zingen vanuit en met het hart.

Wij hoeven alleen maar te beginnen met het te oefenen. Een vaste tijd op de dag. Een meditatie, hoe kort ook, die ons te binnen brengt waar en wie we zijn.

Toen ik deze bijdrage bijna had voltooid verscheen het 'Dienstboek'. Ook daarin, zij het wel heel summier, een aandacht voor het tellen van de dagen, zoals ik heb bepleit.²¹

Ieder kan de daar geformuleerde gebeden uitbreiden zover hij of zij wil. Maar het Dienstboek geeft daarnaast legio andere voorbeelden voor het invullen en de vormgeving van stille tijd.

Laten wij tot bewust-zijn komen.

Totdat wij eenmaal staan voor de laatste deur in de wenteltrap, waarachter het grote panorama wacht. Een deur die van de andere zijde voor ons zal worden opengedaan.

Noten

1. 'De technische beschaving is de verovering van de ruimte door de mens. Het is een overwinning, die dikwijls behaald is door de opoffering van een wezenlijk element van het bestaan, te weten tijd. In de technische beschaving besteden we tijd om ruimte te verwerven. Het is ons voornaamste doel om onze macht in de wereld van de ruimte te versterken. Maar meer bezitten betekent niet: meer te zijn. De macht

die wij verwerven in de wereld van de ruimte, eindigt plotseling bij de grenslijn van de tijd. Maar de tijd is het hart van het bestaan.' A.J. Heschel, *De sabbat; zijn betekenis voor de moderne mens*, Houten 1987, pp.9vv.

2. 'Zes dagen van de week worstelen wij met de wereld en ontwringen wij voordeel aan de aarde; op de sabbatdag hebben wij bijzondere aandacht voor het in de ziel gezaaide zaad van de eeuwigheid. De wereld heeft onze handen, maar onze ziel behoort iemand Anders toe. Zes dagen per week proberen wij de wereld te beheersen, op de zevende dag trachten wij onszelf te beheersen.' a.w., pp.19 en 20.

3. a.w., p.12.

4. 'Very time-conscious' noemde de Keniaanse gevangenispredikant Daniël Maina Kigondu ons westerlingen eens heel treffend. Wij weten bij voortduur 'hoe laat het is'. Uit een gesprek met hem is mij altijd bijgebleven de vraag hoe ons leven eruit zou zien als we net zo 'Christ-conscious' zouden zijn.

5. 'Maar op vrijdag ziet het hok, waar Schmielek woont, er opeens heel anders uit. De tafel is gedekt met een wit tafellaken. Er staan gepoetste koperen kandelaars op, waarin de sabbat-kaarsen branden. Er ligt vers brood op tafel. Je proeft de rust, die in het huis heerst, zodra je binnenkomt. Buiten ruik je al de gekruide gerechten, die binnen, met een kussen bedekt, voor de oven staan.

Rachel straalt op vrijdag in de sluier die zij omdoet ter ere van sabbat. Zijn twee dochters hebben hun haar gewassen en gekamd. Ze zitten in een hoekje bij elkaar. Aan hun ogen kun je zien, hoe ze in spanning wachten...' *Als een lamp voor onze voeten. Verhalen bij joodse feestdagen*, Zoetermeer 1992, pp.12,13.

6. a.w., p.13.

7. 'Alleen mensen hebben besef van geschiedenis, alleen zij hebben een verleden en een toekomst.' Marius van Leeuwen, 'Een weg in tijd en ruimte', in: *De weg van de liturgie; tradities, achtergronden, praktijk*, Zoetermeer 1998, pp.53vv.

8. De laatste tijd spreekt men liever over een *liturgisch* dan over een *kerkelijk* jaar. Zie hierover o.a. D. Monshouwer, 'Sabbat en Zondag', in: *De weg van de liturgie*, pp.100v.

9. Bij mijn weten is het de 'Maharal' uit Praag, joods geleerde uit de vijftiende eeuw, die als een van de eersten op deze manier over het fenomeen tijd sprak. Hij zag die niet als een rechte lijn, maar als een spiraal die steeds hoger voert.

10. *Liedboek van de Kerken*, Lied 459.

11. Psalm 90:12.

12. Psalm 119:105.

13. *Beresjiet*, in beginsel, in principe; zo luidt het eerste woord van de Bijbel. Zodat de Bijbel met de Hebreeuwse letter beth begint, een letter die eruitziet als een hand en de betekenis heeft van 'huis': een veilig leven in de hand van God. Zie ook: Nico ter Linden, *Het verhaal gaat...*, Amersfoort 1996, p.10

14. Genesis 1:3.

15. Genesis 1:10 en 12.

16. Johannes 2:1; nog altijd is de derde dag van de week bij het volk Israël de dag bij uitstek om te huwen.

17. Matteüs 6:25-34.

18. Over de zondag als 'dag na de sabbat': H. Vreekamp, *Gedachten over gedenken*, Baarn 1991, pp.19v.

19. Vele pelgrimliederen hebben hun plek gekregen in de aanvang van de erediensten. Naast de hier geciteerde Psalm 42:4 en Psalm 24:3 valt te denken aan de Psalmen 15, 42, 84, 122-134.

20. *Liedboek van de Kerken*, Lied 326.

21. *Dienstboek, Een proeve*, Zoetermeer 1998, pp.1104 en 1105.

17. De toekomst van het kerklied - het kerklied van de toekomst
W. Kloppenburg

Ik heb soms vreemde droombeelden. Ik stel me wel eens voor, hoe Onze Lieve Heer op een gewone zondagmorgen vanuit de hemel Zijn genadige oren moet neigen naar alle klanken die uit alle kerken gelijktijdig tot Hem opstijgen: ingetogen Gregoriaanse gezangen, oorverdovende gospel-rock, zwaar-gereformeerde psalmen op even lange noten, uitbundige refreinen met trommels en handgeklap, geestelijke smartlappen en plechtige koralen. Nog nooit is het kerkmuzikale palet zo bont geweest als in onze tijd. Voor kerkmusici is het moeilijker dan ooit om te midden van al deze verschijnselen hun positie te bepalen.

Gewetensnood

In de herfst van 1997 organiseerde de Hogeschool voor de Kunsten in Utrecht een kerkmuziekweek. Als uitdagende stelling stond er in de aanmeldingsfolder: 'Kerkmusici hebben het vaak niet makkelijk'. Ik heb toen tijdens een forumdiscussie deze constatering nog wat zwaarder en existentiëler aangezet: *Kerkmusici verkeren soms in ernstige gewetensnood.*

Dat verschijnsel is niet nieuw. Johann Walter, de eerste reformatische cantor, vriend en medewerker van Luther, werd na de dood van de reformator leider van de hofkapel in Dresden. Hij heeft die functie slechts zes jaar vervuld; daarna ging hij, pas 58 jaar oud, met pensioen. Zijn oogkwaal was niet de belangrijkste reden voor deze VUT avant-la-lettre. Veel zwaarder woog het feit dat hij zich niet kon verenigen met de manier waarop men in Dresden afweek van de rechte lutherse liturgie en leer. Hij nam geen deel meer aan het Avondmaal, en ook de leden van de hofkapel gingen in Dresden niet meer ter communie. Het zat ze dus hoog; het was een gewetenszaak.

Zo zijn er in de geschiedenis van kerkmuziek en liturgie méér voorbeelden te vinden van zangers en speellieden die in conflict kwamen met predikant of kerkenraad, met individuele gemeenteleden of met groepen 'verontrusten'. Vierhonderd jaar na Johann Walter riskeerde Frits Mehrrens, de bevlogen pleitbezorger van het goede kerklied, ontslag omdat hij weigerde in de Kerstnachtdienst 'het' *Ere zij God* te spelen. Het zat hem dus hoog, het was een gewetenszaak, hij zette zijn baan in de Amsterdamse Maranathakerk ervoor op het spel.

Tegenwoordig loopt dat meestal zo'n vaart niet meer. Principes hebben plaatsgemaakt voor pragmatisme, bevlogenheid voor gedoogbeleid. Trouwens, waar zou de kerkmusicus anno 2000 de grens moeten leggen? Bij de nog altijd geliefde smartlappen van Johannes de Heer? De banale wijsjes uit de *Opwekkingsbundel*? De amateuristische canons uit Taizé? De zoete neo-romantiek die in sommige rooms-katholieke kringen zo gewild is? En als je als gewetensvol muzikant in een

conflictsituatie terecht zou komen, tot welke instantie kun je je dan wenden?

Wie een aantal jaren geleden als kerkmusicus onenigheid had met zijn predikant of kerkenraad, bijvoorbeeld over het zingen van Johannes de Heer-liederen in de eredienst, kon rekenen op steun van de (toen nog Hervormde) Commissie voor de Kerkmuziek. Dr. J. v.d. Werf legde dan in een stevig, theologisch goed onderbouwd betoog uit, dat er een wezenlijk verschil is tussen individueel geloofssentiment enerzijds en de Lofzang van de Gemeente anderzijds. Als er geroepen werd om 'een combo in de kerk' en om aansluiting bij de *amusementsmuziek*, dan vroeg prof. C. Honders fijntjes 'of de gemeente soms bij elkaar kwam om *geamuseerd* te worden'. En als er een conflict was over het al dan niet ritmisch zingen van de Geneefse psalmen, dan kwam Frits Mehrtens vertellen dat de kerkmusicus, als 'rentmeester van het kerklied', de psalmen niet anders kon en mocht spelen en zingen dan zoals Calvijn ze bedoeld had, namelijk *ritmisch*.

De hierboven genoemde leden van de Commissie waren in liturgisch en theologisch opzicht mensen van gezag, die met vuur en verve de verworvenheden van de Liturgische Beweging en van de hymnologische en kerkmuzikale vernieuwing konden propageren en verdedigen.

Cultuuromslag

Dat is inmiddels drastisch veranderd. De huidige Commissie voor de Kerkmuziek beschouwt zich als *service-orgaan* voor 'de volle breedte van de kerk'. De organist die nú komt klagen over opwekkingsliederen, krijgt te horen 'dat hij veel te eenzijdig bezig is en dat hij zijn muzikale smaak niet aan de gemeente mag opleggen'. In een rapport over de toekomst van de kerkmuziekopleidingen aan de conservatoria pleit de Commissie voor 'aansluiting bij de populaire muziekcultuur'. Want, zo constateert men, in de belevingswereld van de gemiddelde kerkganger speelt de traditionele kerkmuziek slechts een ondergeschikte rol. Het muzikale referentiekader van de meeste mensen wordt gevormd door de klanken waarmee we dagelijks bijna onontkoombaar geconfronteerd worden: de achtergrondmuziek in restaurants en winkelcentra, de sound van Radio-3 en van de commerciële popzenders, de TV-clips en de top-honderd van meest verkochte CD's. Als de kerkmusicus dáárbij kan aansluiten, bereikt hij veel meer mensen dan met het 'elitaire' repertoire van het *Liedboek voor de Kerken*. In een discussiestuk over de toekomst van het kerklied concludeert de Commissie dan ook: 'De EO brengt rond opwekkingslied en gospelsong meer jongeren bij elkaar dan IKON en NCRV al sinds 1973 rondom het Liedboek!'

Nou èn... denk ik dan. De lutherse kerkmusicus Willem Mudde zei het al: 'Bij de kruidenier is het gewoonlijk drukker dan bij de juwelier.' En er lezen ook meer mensen *De Telegraaf* dan de NRC. De conclusie dat de kerkmusicus 'dus' zal moeten uitgaan van de muzikale belevingswereld van de gemiddelde kerkganger, wordt naar mijn mening te gemakkelijk getrokken. Op andere terreinen is men veel minder snel geneigd om een dergelijke verbinding te leggen. Van een predikant verwachten we niet de

populaire toon van Radio-2 of de disc-jockey, in de liturgie accepteren we niet de taalinflatie van de Sterreclame, in de bijbelvertaling zoeken we geen aansluiting bij de taal van de roddelbladen. Waarom zou de kerkmuziek zich dan wél iets gelegen moeten laten liggen aan de 'sound' die de hele dag over ons wordt uitgestort? Met andere woorden: mag de Kerk een eigen stijl hebben, ook in haar muziek en haar liederen? 'Ja maar,' zegt men dan, 'je moet de mensen niet tegen hun zin iets opleggen, je moet ze niet willen bevoogden of ze proberen op te voeden tot jóúw elitaire smaak. Iedereen mag toch zingen wat hij of zij wil? Het gaat niet om hoogverheven schoonheid maar om de "belevingsfactor"' ('waarom worden er bij de verdediging van de popcultuur toch vaak zulke sociologische kunstwoorden gebruikt?' vroeg de dichter J.W. Schulte Nordholt zich jaren geleden al af). Ik verbaas me bij dergelijke discussies altijd over het feit dat zoveel mensen het woord 'elitair' in negatieve zin gebruiken; het is een soort scheldwoord geworden. Maar kerklied en kerkmuziek zijn nu eenmaal elitair, ze móéten dat wel zijn. Ze behoren immers bij een *élite*, namelijk de gemeente van Christus!

Het pleidooi voor aansluiting bij de 'belevingsfactor' markeert niets meer of minder dan een complete *cultuuromslag*, een draai van 180 graden. Waar komt deze cultuuromslag vandaan? Je kunt er uiteraard de algemene tendens van onze postmoderne tijd in zien, waarin 'alles moet kunnen', en de grens tussen tolerantie en lauwheid lijkt te vervagen. Opvallend is het feit dat het genoemde pleidooi mede wordt gevoerd door theologen en kerkmusici die geen enkele affiniteit hebben met de popcultuur, en die in hun hart alles liever doen dan aansluiten bij de muzikale belevingswereld van de massa. Eén van de ondertekenaars van het HBO-rapport over de kerkmuziekopleidingen is een voortreffelijk organist die prachtige koraalbewerkingen heeft geschreven. Ik heb hem gevraagd hoe hij, als kerkmusicus van naam en faam, zijn handtekening onder deze aanbevelingen kon zetten. Hij zei ongeveer: 'Ja, je begrijpt wel, ik houd er ook helemaal niet van. En als ze bij mij door de voordeur de kerk binnenkomen met keyboards en elektrische gitaren, dan ben ik al door de achterdeur verdwenen. Maar ja, er is nu eenmaal vraag naar, je houdt het toch niet tegen, dus zul je daar in de kerkmuziekopleiding rekening mee moeten houden.' Ik vond het een schokkend antwoord. Het deed mij denken aan een recent interview met de directeur van een commercieel televisiestation: 'Ja, als u mij in mijn hart kijkt, dan zend ik liever een mooi concert of een goede documentaire uit. Maar de mensen vragen nu eenmaal om soapseries en spelletjes. Als ik het niet doe, doet een ánder het wel...' Een aantal jaren geleden noemden we dat 'vertrouwen'. Het woord is in onbruik geraakt omdat er alweer veel érgere dingen zijn dan de TROS, een omroep die inmiddels zelfs deel uitmaakt van het publieke bestel (gezellig! de grootste familie van Nederland!). Het is overigens veelzeggend dat de TROS en de EO elkaar op één televisienet hebben kunnen vinden...

Dat is dus één aspect van de cultuuromslag: het - zelfs tegen eigen overtuiging in! - meedoen met de modieuze 'socio-praat'. Maar er is nog een ander aspect. Het hele verschijnsel heeft óók te maken met de nivellering die het gevolg is van het SoW-proces. De Commissie voor de Kerkmuziek die ik hierboven beschreef, was de

Hervormde Commissie. Tegenwoordig behoort ze bij het Samenwerkingsorgaan voor de Eredienst van de drie SoW-kerken. Er is in liturgisch opzicht nu eenmaal een duidelijk cultuurverschil tussen de *Lutheranen* aan de ene kant en de *Gereformeerden* aan de andere kant (met de Hervormden op een wat vreemde manier daar tussenin). Alle noeste arbeid van bevlogen liturgen als Gerrit Lammens en Niek Schuman ten spijt, worden sommige gereformeerde kerken toch altijd nog gekenmerkt door een gebrek aan liturgische stijl. Als we alleen al denken aan de armoedige ‘triplex-cultuur’ van de lelijke kerkgebouwen - Abraham Kuyper wond zich daar honderd jaar geleden al over op! Zelfs in de *namen* van de kerken ontbreekt iedere verwijzing naar een mogelijke meerwaarde (*Stationslaankerk*, *Keizersgrachtkerk*). In zulke vergaderzalen passen een banaal opwekkingslied, een elektronisch orgel en een dominee zonder toga eerder dan in een ruimte waarin de gewelven de lofzang helpen dragen.

Stijl en kwaliteit

In de soms zeer emotionele discussies over de toekomst van kerklied en kerkmuziek worden de begrippen *stijl* en *kwaliteit* wel eens verward. In alle stijlen bestaat er goede en slechte muziek. De meeste mensen zijn het er wel over eens dat er in de kerk gestreefd moet worden naar muziek van goede kwaliteit. Maar hoe zit het met de muzikale *stijl*? Het rapport van de Commissie voor de Kerkmuziek suggereert, dat iedere muzikale stijl geschikt is voor de eredienst, mits de kwaliteit goed is. Dat is een misverstand. Zelfs de mooiste klassieke muziek kan ongeschikt zijn voor de liturgie. Ik heb in publicaties en lezingen al vaak het voorbeeld genoemd van de bekende basissgemeente die op zondagmorgen bijeenkomt in de aula van een schoolgebouw waar een goede vleugel staat. Tijdens de communie speelt de pianist échte pianomuziek, bij voorkeur van Chopin. Op de kwaliteit ervan is helemaal niets aan te merken; integendeel, het is prachtige muziek, voortreffelijk gespeeld op een goed instrument. Toch heb ik altijd het gevoel dat er iets niet klopt. De muziek van Chopin is doordrenkt van melancholie en negentiende-eeuwse *Weltschmerz*. Die klanken roepen een individuele ontroering op die geen verband houdt met datgene waar het bij de Avondmaalsgemeenschap om gaat. In de Kleine Zaal: heerlijk, genieten geblazen! Maar in de eredienst gaat het om iets anders. Zo zijn er ook vele soorten ‘lichte’ muziek, die bepaalde associaties en gevoelens oproepen die onverenigbaar zijn met het wezen van de liturgie.

De Duitse kerkmusicus Thomas Nowack beschrijft de kerkganger als een verwende consument die de boodschap graag in een attractieve ‘verpakking’ aangeboden krijgt. De tekst van de boodschap is het wezenlijke, de rest is aankleding. Het is volgens Nowack niet van belang of die tekst wordt gedragen door klassieke dan wel populaire muziek.

Het is niet zo moeilijk om deze opvatting te weerleggen. Met eenvoudige voorbeelden kun je duidelijk maken, dat vorm en inhoud altijd samenhangen. De inhoud kan worden aangetast en bedorven door een inadequate ‘verpakking’.

Iedereen kent het fraaie lied ‘Rule, Britannia, Britannia rules the waves’ van Thomas

Arne. In 'the last night of the Proms' in de Royal Albert Hall te Londen wordt het door alle aanwezigen uit volle borst meegezongen (ook al rullet Britannia de waves allang niet meer...). Zelfs de meest gereserveerde Engelsen gaan bij dit lied 'uit hun dak'. Het is dan ook een meeslepende wijs. Precies op déze melodie, die onlosmakelijk verbonden is met de curieuze taferelen van een opgewonden, deinende en met vlaggetjes zwaaiende menigte, schreef J. van Ingen Schenau een geestelijke tekst (*Opwekkingsliederen* nr. 44):

*Geprezen zij de Heer die eeuwig leeft.
Die vol ontferming ieder troost en alle schuld vergeeft.
Die al het aards gebeuren vast in handen heeft.
Hem zij de glorie want Hij die overwon,
zal nooit verlaten wat Zijn hand begon.
Halleluja, geprezen zij het Lam,
dat de schuld der wereld op Zich nam.*

Om het effect van een dergelijk contrafact te beoordelen, moet men de tekst niet alleen lezen, maar ook even zelf zingen, vooral de laatste twee regels:

[VOORBEELD A]

Deze regels verwijzen naar twee verschillende bijbelgedeelten, namelijk naar Johannes 1:29, waar Johannes de Doper, op Jezus wijzend, zegt: 'Zie, het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt', en naar een aantal verzen uit het boek der Openbaring: 'Hem, die op de troon gezeten is, en het Lam, zij de lof en de eer en de heerlijkheid...' Wat betekent *Agnus Dei qui tollit peccata mundi*? Wat zégt Johannes de Doper eigenlijk, of wat wordt hem in de mond gelegd? Wat belijden wij als we bij de viering van het Avondmaal het *Lam Gods* zingen? Is dat de triomfantelijke bevestiging van een massief verzoeningsdogma of wordt hier een geloofsgeheim bezongen? Wat gebeurt er met die tekst als je hem zingt op déze wijs? Maar ook als je alle nadruk wilt leggen op het lofprijzend karakter van de verzen uit Openbaring, dan nog is de vraag of je daarvoor een luidruchtige, van negentiende-eeuws chauvinisme doordrenkte marsmelodie kunt gebruiken. Wie een beeld uit het Openbaringsvisioen wil schilderen, moet oppassen dat hij niet nét de verkeerde kleuren kiest. Ook het beeld van het triomferende Lam is een geheimenis, verzegeld met zeven zegels.

Een heel ander voorbeeld. Niemand zal durven ontkennen dat de Beatles een aantal onsterfelijke melodieën hebben geschapen die tot in lengte van dagen zullen blijven klinken. Het zijn bepaald geen wegwerp-wijsjes die gisteren in de toptien stonden en morgen vergeten zijn. Toch heb ik er moeite mee als ik een jongerenkoor het *Credo* hoor zingen op de wijs van 'Yesterday', om maar te zwijgen van een in rooms-katholieke kring populair dooplied op de melodie van Bob Dylans 'The answer is blowing in the

wind’.

Historie

Ter verdediging van een dergelijke popularisering van het kerklied worden vaak historische argumenten aangedragen. Immers, beweert men dan, ook Luther gebruikte al melodieën van wereldlijke liederen, en zelfs de calvinisten zongen hun psalmen op populaire wijsjes. Nu, dat laatste voorbeeld berust in elk geval op een misverstand. Men heeft de klok horen luiden... en verwacht twee heel verschillende psalmboeken. In 1540 verscheen het eerste complete Nederlandse rijm-psalter, onder de titel *Souterliedekens*. De dichter, waarschijnlijk Willem van Zuylen van Nyevelt, maakte daarbij inderdaad gebruik van bekende volksliedjes uit die tijd. Psalm 27 (Vulgaat 26) bijvoorbeeld: ‘God is mijn licht mijn salicheyt’ op de wijs van ‘Ick weet een vrouken amoreus’, of Psalm 150, ‘Den Heere wilt altijd loven’ op de melodie van ‘Die bruyt en wou niet te bedde’. Gezien het aantal herdrukken van de *Souterliedekens* is dit psalter een tijdlang bijzonder populair geweest, niet in de laatste plaats dankzij de driestemmige bewerkingen van Jacobus Clemens non Papa, ‘want sij waren inder daet vermakelijck, en licht om te leeren en bequaam om op de violen en andere instrumenten te spelen’. Maar hoe fraai sommige berijmde psalmen ook waren, de melodieën waarop ze gezongen werden, bewaarden toch altijd enigszins de herinnering aan de oorspronkelijke woorden. De openhartig-amoureuze of zelfs uitgesproken scabreuze teksten bleven op de achtergrond meeklinken. Dat was waarschijnlijk de belangrijkste reden waarom de *Souterliedekens* in de eredienst niet of nauwelijks gebruikt zijn. In de calvinistische kerken zong men vanaf 1566 het Geneefse psalter van Calvijn en zijn medewerkers, in de vertaling van Petrus Datheen. Het zijn déze melodieën die, voorzien van een nieuwe berijming, nog altijd in het *Liedboek voor de Kerken* en in vele andere kerkboeken staan afgedrukt. Ze zijn eerder verwant met het Gregoriaans dan met het zestiende-eeuwse volkslied.

[VOORBEELD 2, MET ONDERSCHRIFT:]

Eén van de bekendste voorbeelden van verwantschap tussen een Geneefse psalm (80) en een gregoriaanse melodie (de Paassequentie ‘Victimae Paschali laudes’)

Maarten Luther was aanmerkelijk ruimer van opvatting dan Calvijn. Bij hem klonk in de eredienst zowel eenstemmige gemeentezang als kunstige meerstemmige vocale en instrumentale muziek. Maar zelfs in de lutherse liturgie kregen niet alle stijlen en niet alle

instrumenten een plaats. De populaire dansmelodieën die door rondtrekkende muzikanten werden gespeeld op draailier en doedelzak behoorden bij een ander 'Lebensbereich', die kwamen de kerk niet in! In de tijd van de Reformatie zijn kerk en wereld in muzikaal opzicht niet van elkaar gescheiden, maar wel onderscheiden. Er is verschil tussen muziek voor kerk en voor kroeg, zowel in de aard van de noten als in de gebruikte instrumenten.

In de zeventiende en achttiende eeuw groeien de stijlen naar elkaar toe en gaan ze in elkaar over. Bij Johann Sebastian Bach zijn geestelijk en wereldlijk, vocaal en instrumentaal nauwelijks uit elkaar te houden. Ook in het achttiende-eeuwse kerkliedrepertoire zien we een druk grensverkeer. De melodieën uit het beroemde *Gesangbuch Freylinghausen* lijken soms sterk op de galante menuetten en gavotten uit die tijd. De musicoloog Hans Joachim Moser spreekt zelfs over de 'Sieg der Lullyschen Balletsuiten über das Kirchenlied'.

Eén van de bekendste voorbeelden is het lied 'Lof zij de Heer', gezang 434 in het *Liedboek voor de Kerken*. Het is een dansante melodie, die tegenwoordig meestal te snel wordt gezongen. Wanneer we ons een elegant menuet-in-hoepelrok voorstellen, komen we haast vanzelf op het juiste, statige tempo.

De grootste eenheid in muzikale stijl treffen we aan in de periode van de Klassieken. Er is dan nauwelijks onderscheid meer tussen ernstig en licht, concert en verstrooiing, kerk en wereld, zang en dans. Die eenheid duurt echter slechts korte tijd. Mozart schrijft zowel serieuze opera's en geestelijke werken als luchtige divertimenti, maar nog geen eeuw later componeert Wagner zijn zwaar geladen operamuziek, terwijl hij de operettes en de vrolijke walsjes aan Johann Strauss overlaat.

In onze eigen tijd zijn er geen twee of drie, maar wel tien of twintig muzikale stijlen. Voor het opnemen ervan in de liturgie kunnen we ons niet beroepen op de historie.

Muziek en eredienst

Moet de kerk dan hooghartig op een cultureel eilandje blijven zitten? Of, anders geformuleerd (voor wie pessimistisch is ingesteld): moet ze kleumerig proberen de laatste resten van een versleten traditie te bewaren? Nee, zeker niet. Ook in onze tijd is wisselwerking tussen 'binnen' en 'buiten' even noodzakelijk als vanzelfsprekend. Maar of het nu gaat om popmuziek of om 'modern-klassiek', er zit altijd een 'zeef' tussen buiten en binnen. Niet alle muziek kan de drempel van de eredienst passeren. De kerk zal moeten schiften.

Zijn er muzieksoorten die je bij voorbaat buiten de eredienst zou moeten houden? Voor sommige muziek geldt dat inderdaad; we zagen hierboven al dat zelfs de mooiste klassieke muziek ongeschikt kan zijn voor gebruik in de liturgie. En er is popmuziek - denk ook aan de bijbehorende videoclips - die agressief, seksistisch of destructief is, daar kunnen we kort over zijn. Veel popmuziek werkt 'verdovend', letterlijk en figuurlijk. Ook de commerciële, op goedkope behoeftenbevrediging gerichte 'muzak', het akoestische behang, is niet geschikt voor de liturgie, net zomin als de taal van van de

Sterreclame of van de populaire weekbladen. Blijft er na deze selectie nog iets over? Ik denk van wel. Maar het is de kunst om daar creatief mee om te gaan. Met het klakkeloos overnemen van een bepaalde stijl kom je er niet. De kerkliederen bij Luther en Calvijn lijken voor onze twintigste-eeuwse oren sterk verwant met het volkslied uit die tijd, maar ze zijn toch *nét* even anders... De 'wereldlijke expressiemiddelen' moeten eerst geschikt gemaakt worden voor de bedoeling en de structuur van de christelijke eredienst. Ze moeten dienstbaar worden aan het Woord-met-een-hoofdletter. Theologisch uitgedrukt: ze moeten *besneden* worden. Popmuziek is niet zonder meer geschikt voor gebruik in de liturgie. Maar het zou best eens kunnen zijn dat een begenadigd componist in staat is om de kerkmuziek te verrijken met elementen uit de pop- en amusementsmuziek, als een heilzame injectie van ritmiek, levendigheid en 'lijfelijheid'.

De discussie over jazz- en amusementsmuziek in de eredienst (en 'pop', maar dat woord bestond toen nog niet eens) is niet nieuw; ze dateert al uit de jaren vijftig en begin zestig. Vooral in Duitsland werden er toen veel pogingen gedaan om met gebruikmaking van middelen uit de 'Unterhaltungsmusik' nieuwe wegen te vinden in de kerkmuziek. Dat heeft een aantal populaire 'meezingers' opgeleverd, zoals 'Danke für diesen guten Morgen' (in een aantal Duitse industriegebieden kan men de derde strofe tegenwoordig niet meer zingen: 'Danke für meine Arbeitsstelle!'). Maar er zijn ook verschillende verrassend nieuwe liederen uit ontstaan. En de componist Heinz Werner Zimmermann schreef in deze stijl een aantal buitengewoon vitale, swingende cantus firmus-motetten die inmiddels al bijna tot het klassieke kerkmuziekrepertoire behoren. Als voorbeeld van de verschillende manieren waarop een componist met elementen uit de lichte muziek kan omgaan, druk ik hierbij twee liederen af. Het eerste lied, 'Met vreugde zal ik tot U zingen, Heer' is te vinden in de bundel *Opwekkingsliederen*, het tweede, 'Das ist ein köstlich Ding' komt uit het recente *Gesangbuch* van de Evangelische Kirche in Duitsland.

VOORBEELD 3 EN 4

Bij het lied uit de *Opwekkingsbundel* vinden we de voor de hand liggende intervallen die we in allerlei populaire meezingers aantreffen, een stereotiep syncopisch ritme, een simpel James Last-achtig akkoordenschema. Bij elkaar ademt het de geforceerde vrolijkheid van één of andere Sterspot. Een reclamespot voor God? De tekst spreekt over vreugde en verlossing, over de machtige hand van de Heer. De muziek zou dat moeten onderstrepen, klank moeten geven aan eerbied, verwondering en lofprijzing. Maar deze muziek doet dat helemaal niet, die suggereert hoogstens een naïef-probleemloos, oppervlakkig geluksgevoel. Het is onecht, kitsch dus. De tekst wordt

platgedrukt door de muziek; de woorden worden tot vrome, nietszeggende clichés... In het tweede voorbeeld 'Das ist ein köstlich Ding' zien we eveneens elementen uit de amusementsmuziek, maar meer nog uit de jazz en de spiritual. De tekst is ontleend aan Psalm 92: 'Het is goed de Heer te loven. Hoe groot zijn uw werken, o Heer'. De jazz- en spiritual-elementen zijn vooral te herkennen in de pentatonische trekjes van de melodie en in de 'blue notes', de chromatische kleuringen. De syncopen worden hier niet gebruikt om op voorspelbare momenten de melodie wat 'op te leuken', maar ze worden functioneel toegepast: de ritmeverschuivingen vallen bijna steeds samen met de klemtonen van de tekst.

Het is duidelijk dat de componist van het tweede voorbeeld op een veel creatievere manier met het materiaal omgaat. Hij bedient zich niet van clichés, maar maakt 'moderne' muzikale middelen dienstbaar aan de psalmtekst. Het tweede lied blijft ongetwijfeld langer 'fris' dan het eerste. (Dat is trouwens al gebleken: 'Das ist ein köstlich Ding' staat weliswaar pas sinds kort in het officiële Duitse gezangboek, maar het is een compositie uit 1968!)

Verdoving

Ik noemde hierboven sommige vormen van popmuziek 'verdovend'. Dat woord kunnen we op twee manieren verstaan. Misschien is de letterlijke betekenis wel de meest ernstige: er zijn in Nederland meer dan 250.000 jongeren onder de 30 jaar die blijvende gehoorschade hebben opgelopen door disco-bezoek, popconcert of walkman. Bij tenminste tien procent van hen is de schade zo ernstig, dat ze al moeite hebben met het voeren van een gesprek in een enigszins rumoerige omgeving. Onlangs zag ik op de TV een interview met een bekende popmuzikant die vertelde dat hij zojuist de opnamen voor zijn nieuwe CD had voltooid. Alleen de montage en de *eind-mix* van het opgenomen materiaal moesten nog plaatsvinden. 'Jammer genoeg kan ik dat zelf niet meer doen,' zei hij, 'want ik kan de laatste tijd geen hoge tonen meer horen, dus als ik zelf ga mixen kan ik de balans niet goed meer beoordelen.'

Behalve deze onherstelbare, fysieke gehoorschade kan er ook een andere vorm van 'doofheid' ontstaan. Dirk-Jan van Baar heeft daar in *de Volkskrant* een keer een geestige column aan gewijd. Zijn verhaal begint zo:

Kan dat wijf niet wat zachter? vroeg mij laatst een vriend die mijn muzieksmaak niet wenst bij te houden. Voor hem gaat er niets boven de Rolling Stones. 'Dat wijf' was de schitterende zangeres Cecilia Bartoli, die een aantal klassieke Italiaanse liederen ten gehore bracht. Het gebrek aan eerbied sneed me door de ziel, maar trof wel doel. Een nieuwe CD durfde ik niet meer op te zetten. Een strijkkwartet of de liederen van Schubert, mijn bezoek wil er niks van weten. We raken hier een gevoelig punt. Ik begin steeds meer te denken dat de popcultuur ons muzikale onderscheidingsvermogen heeft aangetast. Ik zeg het met gedempte stem, want zulke opvattingen uit de oude doos kan men beter voor zich houden...

De strekking van het betoog is duidelijk: popmuziek kan mensen niet alleen lichamelijk

doof maken, maar ook 'cultureel doof'. Men heeft dan geen oor meer voor andere muzieksoorten. Voor het kerklied en de kerkmuziek is dat funest, want het betekent een enorme verarming, niet alleen in culturele zin maar ook in theologisch opzicht en voor wat betreft geloofsbeleving en spiritualiteit. 'Het geloof is uit het gehoor'; het komt in de eredienst dus aan op de fijne nuances van woord en toon. De kerkmusicus Maarten Kooij heeft eens uitgelegd, waarom polyfone muziek (waarbij de verschillende stemmen hun eigen, zelfstandige melodische verloop hebben), zo wezenlijk is in de eredienst. Het scherpt namelijk de oren voor het horen van meerdere 'lagen' tegelijk, zoals ook de poëtische taal van bijbel en kerklied allerlei beelden gelijktijdig kan oproepen, bijvoorbeeld in het contrapunt van epistel- en evangelielezing ('stereo-horen' noemt Barnard dat).

Muzieksoorten die ándere muziek uitsluiten zijn per definitie ongeschikt voor kerkelijk gebruik. De gemeente die slechts één soort liederen zingt (of dat nu reli-pop is, opwekkingslied, 'praise', neo-romantiek of psalmen-op-even-lange-noten) wordt op de duur een sekte...

...van alle tijden en plaatsen

Eén van de belangrijkste uitgangspunten van het *Liedboek voor de Kerken* is namelijk het feit dat er liederen in staan 'uit de schat van de Kerk der eeuwen'. Wij zijn niet de eersten die de boodschap van het heil bezingen. Velen zijn ons voorgedaan. Ambrosius en Luther en Watts zeiden het ánders dan ik het zou doen, maar als ik hun woorden en melodieën zing en ze in me opneem, dan wordt mijn eigen geloof daardoor verrijkt. De bijbelse boodschap is zó veelomvattend dat elke generatie slechts een klein stukje ervan onder woorden kan brengen. Door mee te zingen met de kerk van alle tijden en plaatsen worden we behoed voor eenzijdigheid. We worden in de ruimte gezet.

Natuurlijk mag de huidige generatie aan dat veelstemmige koor een nieuw stemmetje toevoegen, misschien zelfs een noodzakelijke tegenstem of een schrijnende dissonant. Maar we moeten dat wél in de juiste proporties zien. De Kerk zingt al 2000 jaar, en ze heeft het geleerd van de Synagoge, die doet het nóg veel langer. Enige bescheidenheid past ons dus!

Als je je dat realiseert, dan verdwijnt alle krampachtigheid die tegenwoordig zo vaak aanwezig is in de discussies over de toekomst van het kerklied. Men roept nerveus door en langs elkaar heen: 'Waar moet het heen met het kerklied?' 'Als we geen popmuziek in de kerk halen, raken we de jeugd kwijt!' 'Als we geen Johan de Heer zingen raken we de ouderen kwijt!' 'De kerk moet aansluiten bij de populaire muziekcultuur!' 'Nee, de kerk moet juist de avant-garde van de kunstmuziek binnenhalen!' 'Anders missen we de boot.' 'Anders lopen de kerken leeg.' Maar op die manier moeten we er niet over praten.

Even tussen haakjes, om misverstand te voorkomen: ik ben vóór experimenten, vóór het verkennen en desnoods overschrijden van grenzen. Maar het gaat mij om de manier waarop we naar het kerklied kijken, onze blikrichting, of, beter nog, onze *luister*richting.

Wat mij in de afgelopen jaren bij de discussies over het zogenaamde 'Liedboek-2000' vooral is opgevallen, is het feit dat verschillende groeperingen zo druk aan het 'lobbyen' zijn om hún geliefde muzikale genres naar voren te schuiven. Ook in het kerklied zoekt men, al naar gelang de eigen smaak, middle-of-the-road of ruige pop, klassiek, romantisch of avant-garde. We willen blijkbaar, ook in de kerk, onze *muzikale behoeften* bevredigd zien. De 'sound' op zondagmorgen moet dan aansluiten bij het popconcert van zaterdagavond, of de disco of Radio-3, - of juist bij het Concertgebouw, de IJsbreker of de Concertzender. *Maar de vraag is, of onze door-de-weekse muzikale voorkeur ook maatgevend moet zijn voor de eredienst.*

Mijn grootvader, zaliger nagedachtenis, was dol op opera. Rond de eeuwwisseling werkte hij als jong knechtje op een kwekerij. Iedere ochtend voor dag en dauw ging hij naar zijn werk. Lopend. Hij moest vijf kilometer omlopen naar de dichtstbijzijnde brug over de vaart. Hij had ook met het pontje gekund. Dat scheelde een uur lopen, maar het kostte een halve cent per keer. Die halfjes spaarde hij liever op. Als hij een kwartje bij elkaar had dan kon hij daarvoor het goedkoopste Schouwburgkaartje kopen. Op het 'schellinkje' zat je dan. Een echte liefhebber dus. Toch vroeg hij nooit aan de dominee of er geen psalmen en gezangen waren op de wijs van het Slavenkoor of de Parelvisser. Hij hield, *op een heel andere manier*, óók van de psalmen, net als mijn oma. Tijdens de afwas prees ze de Heer met blijde galmen; onder het strijken werd God geloofd met diepst ontzag.

Als het in het kerklied niet in de eerste plaats gaat om mijn muzikale smaak of om de muzikotechnische kwaliteit, waar gaat het dan wèl om? In het *Werkboekje* over het kerklied heb ik geprobeerd om op een voor de muzikale leek begrijpelijke manier uit te leggen, hoe het komt dat het kerstlied 'Nu zijt welkome' de eeuwen heeft getrotseerd. Zing het maar, schreef ik, en maak met een handbeweging het hoog en laag van de melodie zichtbaar:

Nu zijt wellekome...
Gij komt van alzo hoge...
Nu zijt wellekome van den hogen hemel neer.

Je hoeft je er niet eens van bewust te zijn en toch wérkt het. Of neem een moderner voorbeeld als 'De aarde is vervuld van goedertierenheid' (Gezang 223) van Willem Barnard en Frits Mehrrens. Het is één van de meest indringende en veelzeggende liederen uit het *Liedboek*. Maar is het ook 'mooi', in de betekenis die we daar in het Concertgebouw aan hechten? Of hebben we hier te maken met een elementaire eenheid van woord en toon die zich onttrekt aan esthetische categorieën? Ligt de kracht van het goede kerklied niet 'beyond aesthetics'? Het grootste gevaar dat het kerklied bedreigt, is niet de mogelijkheid dat we 'de boot missen' - de boot van de popmuziek of van de kunstmuziek of van de wereldmuziek of

welke muzikale boot dan ook. We moeten eerst weer terug naar de elementaire, 'voor-esthetische' kracht van het kerklied.

Als de kerkgangers 'De aarde is vervuld' een saai of oninteressant lied vinden, dan moeten we het niet vervangen door iets anders dat 'beter aansluit bij hun muzikale belevingswereld' maar we moeten iets doen aan *ear-cleaning*, op een gemeente-avond, in de catechese, in de kindernevendienst, in de jongerengroep, bij de muziekles op de christelijke basisschool.

Voor onze *muzikale behoefte* kunnen we altijd nog naar de disco, een popconcert of het concertgebouw. In de kerk gaat het om de *viva vox evangelii*. Daar heb je andere oren voor nodig...

Literatuur

1. J.W. Schulte Nordholt: 'Constanten en Variabelen, de smaak van het kerkvolk', in: *Het woord brengt de waarheid teweeg*, Kampen 1992.
2. *Beleidsnota inzake de toekomst van het kerklied in Nederland en het 'Liedboek 2000'*, Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied, 1995.
3. *Project 'Liedboek 2000'. De lofzang van de gemeente*, Reactie van het Samenwerkingsorgaan voor de Eredienst (Commissie voor de Kerkmuziek) op de Beleidsnota (1995) van de Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied, Driebergen 1996.
4. Wim Kloppenburg: *De mond geopend voor een lied* (serie 'Werkboekjes voor de eredienst' nr.12), Zoetermeer 1996.
5. *Op zoek naar een nieuw profiel van de kerkmusicus*, Dit rapport van de Commissie HBO-Kerkmuziek is in 1996 als discussiestuk aangeboden aan de Commissie voor de Kerkmuziek te Driebergen.
6. Wim Kloppenburg: 'Op zoek naar een nieuw profiel van de kerkmusicus. Kanttekeningen bij het rapport van de Commissie HBO-Kerkmuziek', in: *Eredienstvaardig*, jrg.13, nr.6 (december 1997). Het artikel is omstreeks dezelfde datum ook gepubliceerd in de tijdschriften *Het Orgel* en *Organist & Eredienst*.
7. Dirk-Jan van Baar: 'Geef mij maar Schubert', in: *de Volkskrant*, 3 maart 1997.
8. Wolfgang Kabus: 'Musik in der Hand des Menschen. Eine Anfrage an die christliche Populärmusik in Form einer Predigt.' in: *IAH Bulletin* nr.25 (Orgaan van de Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie), Groningen 1997.
9. Drs. S. Schipper: 'Opwekkingsliederen', in: *Een psalm een lied*, verslag van een themadag op de Christelijke Hogeschool 'De Driestar' in Gouda, Kampen 1998.
10. Anton Vernooij: *Muziek als liturgisch teken* (serie 'Liturgie in perspectief' nr.10). Baarn 1998.

18. God zoekt de mens

In het laatste hoofdstuk van dit boek laten wij (redactie) de joodse filosoof Abraham Joshua Heschel (1907-1972) aan het woord, iemand die ons inziens een weg wijst in de zin die wij beogen. We hebben gekozen voor een aantal fragmenten uit zijn filosofie.¹ Met dank aan de uitgever die ons hiervoor graag toestemming verleende.

Verwondering als manier van denken

De moderne mens liep in de val door te geloven dat alles kan worden verklaard, en dat de werkelijkheid een eenvoudige zaak is die alleen maar georganiseerd behoeft te worden om te worden beheerst. Alle raadsels zijn oplosbaar en alle verwondering is slechts 'de uitwerking van iets nieuws op onwetendheid'. Hij was ervan overtuigd dat de wereld zijn eigen verklaring is en dat het niet nodig is om buiten de wereld een verklaring te zoeken voor zijn bestaan. Dit gebrek aan verwondering, deze overdrijving van de pretentie van wetenschappelijk onderzoek, is meer typerend voor schrijvers van populair-wetenschappelijke boeken en voor de uitleggers van de wetenschap aan leken dan voor de scheppende beoefenaren van de wetenschap zelve. Spencer en anderen 'lijken bezeten te zijn door de gedachte dat de wetenschap het heelal vrijwel ontraadseld heeft, terwijl de Faradays en de Newtons zichzelf beschouwen als kinderen die een paar mooie kiezelsteentjes op het strand van de oceaan hebben opgeraapt. Maar voor de meesten van ons is het moeilijk om de grootheid en het wonderbaarlijke te herkennen van dingen die ons vertrouwd zijn. Zoals de profeet niet zonder eer is, behalve (in zijn eigen land), zo is het ook met verschijnselen'. 'Wij wagen het te zeggen dat de feiten van de zaak zo wonderbaarlijk zijn dat -van het begin tot het einde geen algemene indruk van de Natuur, verkregen op wetenschappelijke dan wel op andere wijze, die ook maar in de buurt van de waarheid komt, niet een toon doet klinken van blijde waardering en van eerbiedige verwondering.'²

Verwondering of radicale verbazing is het voornaamste kenmerk van de houding van de godsdienstige mens tegenover de geschiedenis en de natuur. Eén houding is vreemd aan zijn geest: dingen vanzelfsprekend vinden en gebeurtenissen als een natuurlijke loop der dingen beschouwen. Het vinden van een benaderende oorzaak van een verschijnsel is geen antwoord op zijn hartgrondige verwondering. Hij weet van het bestaan van wetten die de loop van natuurlijke processen regelen. Een dergelijk weten kan echter zijn gevoel van voortdurende verbazing over het feit dat er feiten bestaan niet verminderen. Kijkend naar de wereld zou hij zeggen: 'Van den HERE is dit geschied, het is wonderlijk in onze ogen' (Ps.118:23).

Dat 'verwondering het gevoel van een wijsgeer is en dat de wijsbegeerte begint met verwondering' is verklaard door Plato en bevestigd door Aristoteles: 'Want het is het gevolg van hun verwondering dat mensen nu beginnen en aanvankelijk begonnen te

filosofen.' Tot op heden wordt de verstandelijke verwondering gewaardeerd als *semen scientiae*, als het zaad van de kennis, als iets wat leidt tot kennis, maar er niet toe behoort. Verwondering is het voorspel tot kennis; ze houdt op zodra de oorzaak van een verschijnsel verklaard is.

Maar ligt de waarde van verwondering alleen daarin dat zij een prikkel is tot het verwerven van kennis? Is verwondering hetzelfde als nieuwsgierigheid? Bij de profeten is verwondering *een manier van denken*. Zij is niet het begin van kennis, maar een houding die de kennis te boven gaat; ze eindigt niet wanneer de kennis verworven is; ze is een houding die nooit aflaat. Er is in de wereld geen antwoord op de radicale verbazing van de mens.

Terwijl de beschaving voortschrijdt, neemt het gevoel van verwondering af. Een dergelijke afneming is een alarmerend teken van onze gemoedstoestand. De mensheid zal niet omkomen door een tekort aan informatie, maar alleen door een tekort aan waardering. Het begin van ons geluk ligt in het begrijpen dat een leven zonder verwondering niet waard is om geleefd te worden. Wat we missen is niet een wil om te geloven maar een wil om ons te verwonderen.³

De verwondering levend houden

In radicale verbazing aanschouwt de bijbelse mens 'de grote, ondoorgroendelijke dingen, wonderen zonder tal' (Job 5:9). Hij komt ze tegen in de ruimte en in de tijd, in de natuur en in de geschiedenis; niet alleen in de ongewone maar ook in de gewone gebeurtenissen in de natuur. Niet alleen roepen de dingen buiten hem verbazing van de bijbelse mens op; zijn eigen zijn vervult hem met ontzag. 'Ik loof U, omdat ik gans wonderbaar ben toebereid, wonderbaar zijn uw werken; mijn ziel weet dat zeer wel' (Ps.139:14).

Het diepe en onafgebroken besef van te zijn is een deel geworden van het godsdienstig bewustzijn van de jood. Drie maal per dag bidden wij:

Wij danken Jou....

Voor Je wonderen, die dagelijks bij ons zijn,

Voor Je voortdurende wonderdaden...

In de avonddienst reciteren we de woorden van Job (9:10):

Hij doet grote, ondoorgroendelijke dingen

ja, wonderen zonder tal.

Elke avond reciteren we: 'Hij scheidt het licht en maakt de duisternis.' Twee maal per dag zeggen we: 'Hij is Eén.'

Wat is de betekenis van een dergelijke herhaling? Een wetenschappelijke theorie heeft, wanneer ze eenmaal verkondigd en aanvaard is, niet twee maal per dag te worden herhaald. De inzichten van de verwondering moeten voortdurend levend gehouden worden. Omdat er dagelijks behoefte is aan verwondering, is er behoefte aan

een dagelijkse eredienst.

Het gevoel voor de 'wonderen, die dagelijks bij ons zijn', het gevoel voor de 'voortdurende wonderdaden', is de bron van het gebed. Er is geen eredienst, geen muziek en geen liefde wanneer we de zegeningen of nederlagen van het leven als vanzelfsprekend beschouwen. Geen routine op sociaal, fysiek of fysiologisch gebied moet ons gevoel van verrassing afstompen dat er een sociaal, een fysiek of een fysiologisch gebied bestaat. We zijn geoefend om ons gevoel van verwondering levend te houden door vóór het nuttigen van voedsel een gebed uit te spreken. Telkens wanneer we op het punt staan om een glas water te drinken, herinneren we ons aan het eeuwige mysterie van de schepping: 'Gezegend Jij... door Wiens woord alle dingen ontstaan zijn.' Een alledaagse handeling én een verwijzing naar het allergrootste wonder. Als wij brood of een vrucht willen eten, of willen genieten van de aangename geur van een glas wijn, als we voor het eerst in het seizoen een vrucht eten, als we een regenboog of de oceaan zien, als we bomen opmerken die in bloei staan, als we een schriftgeleerde ontmoeten of een seculiere geleerde, bij het horen van goed of slecht nieuws - is ons geleerd om Zijn grote naam aan te roepen en ons bewust te zijn van Hem. (...)

Dit is een van de doeleinden van de joodse levenswijze: het beleven van alledaagse handelingen als geestelijke avonturen, het gevoelen van de verborgen liefde en wijsheid in alle dingen.⁴

Het gevoel voor het wonder en het bovenzintuiglijke moet niet 'een kussen voor het luie intellect' worden. Het moet niet in de plaats komen van analyse als die mogelijk is; het moet de twijfel niet tot zwijgen brengen waar die gewettigd is. Het moet echter een voortdurend besef blijven wanneer de mens trouw wil blijven aan de waardigheid van Gods schepping, omdat een dergelijk besef de bron is van al het scheppende denken.⁵

Hoe dieper we bij ons onderzoek graven, hoe duidelijker wij gaan onderkennen dat wij niet kennen. Wat weten we werkelijk over leven en dood, over de ziel of de gemeenschap, over de geschiedenis of de natuur? 'In toenemende mate zijn we ons pijnlijk bewust geworden van onze bodemloze onwetendheid. Vijftig jaar geleden kon geen wetenschapsbeoefenaar hebben beseft dat hij zo onwetend was als alle huidige eersteklas wetenschapsbeoefenaars zich nu beschouwen.' (...) 'Geen verlichting,' zegt Joseph Conrad in *The Arrow of Gold*, 'kan alle mysterie uit de wereld wegvagen. Als de duisternis vertrokken is, blijven de schaduwen achter.'

Het mysterie is een ontologische categorie...⁶

Houdingen ten opzichte van het mysterie

Er zijn drie houdingen tegenover het mysterie: de fatalistische, de positivistische en de bijbelse.

Voor de fatalist is het mysterie de hoogste macht, die de gehele werkelijkheid beheerst.

Hij gelooft dat de wereld wordt beheerst door een redeloze, geheel onnaspeurlijke en blinde macht, die gespeend is van zowel gerechtigheid als van bestemming. De Maat van de Egyptenaar, Pta en Asha van de Indiërs en de Perzen en de Moira van de Grieken betekenen een macht die boven de goden is gesteld. De strenge besluiten van Moira worden zelfs door Zeus gevreesd. Vanuit het noodlot gezien is de geschiedenis een ondoordringbaar mysterie en verkeert de mens in duistere onzekerheid over de toekomst. Een tragische doem hangt over de wereld, waar goden en mensen gelijkelijk aan onderworpen zijn en de enige houding die men kan aannemen er een van berusting is. Het is een visie die in verschillende vormen en maten in bijna alle heidense godsdiensten wordt gevonden, in vele moderne geschiedenisfilosofieën (de geschiedenis als een kringloop van opkomst en verval) als ook in populair denken. De positivist heeft een zakelijke oriëntering. Voor hem bestaat het mysterie niet; wat als zodanig beschouwd wordt, is eenvoudig hetgeen we nog niet weten maar te zijner tijd zullen kunnen verklaren. De logisch-positivist houdt staande dat alle beweringen over de aard van de werkelijkheid of over een rijk van waarden dat de vertrouwde wereld overstijgt, zonder betekenis zijn en dat daartegenover alle betekenisvolle vragen in beginsel beantwoordbaar zijn.

Het besef van het mysterie was voor alle mensen in de oudheid gewoon. Een nieuw tijdperk begon toen aan de mens gezegd werd dat het mysterie *niet* het laatste is; dat niet een demonische, blinde macht de wereld regeert, maar een God van gerechtigheid. In de Griekse tragedie is de mens onveranderlijk het slachtoffer van de een of andere onzichtbare macht, die hem verdoemt tot een ramp. 'Verschrikkelijk is de geheimzinnige macht van het lot.' 'Bid in het geheel niet, want er is geen ontkoming voor stervelingen aan een voorbeschikte ramp.'

In tegenstelling hiermee staat Abraham voor God, pleitend voor de redding van Sodom: 'Het zij verre van U aldus te handelen, den rechtvaardige te doden met den goddeloze, zodat de rechtvaardige zou zijn gelijk de goddeloze; verre zij het van U; zou de Rechter der ganse aarde geen recht doen?'

De theologie van het noodlot kent slechts een eenzijdige afhankelijkheid van de hoogste macht. Die macht heeft noch belangstelling voor de mens, noch behoefte aan hem. De geschiedenis gaat haar weg als een alleenspraak. Voor de joodse godsdienst daarentegen wordt de geschiedenis bepaald door het verbond: God heeft de mens nodig. Het hoogste is niet een wet maar een rechter, niet een macht maar een vader.⁷

Ontzag als vorm van inzicht

De hoogste betekenis en de hoogste wijsheid worden niet gevonden in de wereld maar in God en de enige weg naar de wijsheid is (...) door onze verhouding tot God. Die verhouding is *ontzag*. Ontzag in deze zin is meer dan een emotie; het is een wijze van begrijpen. Ontzag is een vorm van inzicht in een betekenis die groter is dan we zelf zijn. Daarom wordt de vraag *waar zal de wijsheid gevonden worden* door de psalmist beantwoord: *De vreze des HEREN is het begin der wijsheid.*

De bijbel predikt ontzag niet als een vorm van verstandelijke berusting; hij zegt niet: ontzag is het einde van de wijsheid. Het lijkt zijn bedoeling te zijn dat ontzag een weg is naar wijsheid. In *Job* komen we een volledige gelijkstelling tegen: de vreze des Heren, dat is wijsheid.

Het begin van ontzag is verwondering, en het begin van wijsheid is ontzag.

Ontzag is een wijze van verstandhouding met het geheimenis van alle werkelijkheid. Het ontzag dat wij voelen of zouden behoren te voelen in tegenwoordigheid van een menselijk wezen, is een ogenblik van intuïtie voor de gelijkenis van God die in zijn wezen verborgen is. Niet alleen de mens; zelfs onbezielde dingen staan in betrekking tot de Schepper. Het geheim van elk wezen is de goddelijke zorg en betrokkenheid die erin gelegd zijn. Bij elke gebeurtenis staat iets heiligs op het spel.

Ontzag is een intuïtie voor de waardigheid van alle geschapen dingen en voor hun kostbaarheid voor God...⁸

Aldus is er maar één weg tot de wijsheid: ontzag. Verbeur uw gevoel van ontzag, laat uw eigendunk uw vermogen tot aanbidding verminderen en het heelal wordt een markt voor u. Het verlies van ontzag is de grote hinderpaal voor inzicht. Een terugkeer tot eerbied is het eerste vereiste voor een herleving van de wijsheid, voor de ontdekking van de wereld als een heenwijzing naar God. Wijsheid komt niet zozeer voort uit scherpzinnigheid als wel uit ontzag. Zij wordt niet opgeroepen in ogenblikken van berekening, maar in ogenblikken waarin men in aanraking komt met het mysterie van de werkelijkheid. De grootste inzichten komen tot ons in ogenblikken van ontzag. Een ogenblik van ontzag is een ogenblik van zelfheiliging...⁹

Het besef gevraagd te worden

Godsdienst is het resultaat van wat de mens doet met zijn uiteindelijke verwondering, met de ogenblikken van ontzag, met het gevoel van het mysterie. (...) Het is derhalve niet een gevoel voor het mysterie dat het leven, of een gevoel van ontzag, verwondering of vrees, dat de wortel van het geloof is; maar veeleer de vraag *wat te doen* met het gevoel voor het mysterie van het leven, wat te doen met ontzag, verwondering of vrees. (...) Ondanks onze trots, ondanks onze hebzucht, worden we gedreven door een besef dat iets van ons gevraagd wordt; dat ons gevraagd wordt om ons te verwonderen, te vereren, te denken en te leven op een wijze die verenigbaar is met de grootsheid en de geheimenis van het leven.

Godsdienst wordt niet geboren uit intellectuele nieuwsgierigheid, maar uit het feit en de ervaring van de aan ons gestelde vraag.

Alles wat ons overblijft is een keuze: antwoorden of weigeren te antwoorden. Maar hoe aandachtiger we luisteren, des te meer verliezen wij onze aanmatiging en afstomping die ons alleen al in staat zouden kunnen stellen om te weigeren. Wij dragen een last van verbazing, die we zouden willen ruilen voor de eenvoud te weten waarvoor we leven, een last die we nooit kunnen afleggen maar die we evenmin kunnen blijven dragen

zonder te weten waarheen.

Als ontzag schaars is, als verwondering dood is en het gevoel voor mysterie afgestorven, dan bestaat het probleem niet wat met ontzag, verwondering en mysterie te doen, en men bespeurt niet gevraagd te zijn. Het besef gevraagd te zijn kan gemakkelijk worden onderdrukt want het is een echo van de wenk, die klein is en stil. Het zal echter niet voorgoed bedwongen blijven. De dag komt waarop de stille, kleine wenk wordt de 'stormwind, die Zijn woord volbrengt' (Ps. 148:8).

De dode leegte in het hart is voor de levende mens inderdaad ondraaglijk. We kunnen niet overleven tenzij we weten wat van ons gevraagd is. Maar aan wie is de mens in zijn onschatbare en ongebreidelde vrijheid iets verschuldigd? Waar komt het vragen vandaan? Jegens wie is hij verantwoordelijk?¹⁰

Het gevoel van verwondering, ontzag en geheimenis verschaft ons geen kennis over God. Het leidt ons alleen tot een niveau waar de vraag omtrent God onontkoombaar op ons afkomt, tot een plaats waar we ontdekken dat we evenmin onze bezorgdheid kunnen opbergen in de kluis van meningen, als aan anderen de dringende taak om de uiteindelijke vraag te beantwoorden kunnen overdragen.¹¹

Zoeken naar de mens

De meeste godsdiensttheorieën beginnen met het omschrijven van de godsdienstige situatie als het zoeken naar God door de mens en onderschrijven het axioma dat God zwijgt en verborgen is en dat Hij geen belang stelt in het zoeken naar Hem door de mens. Door het aanvaarden van dit axioma is het antwoord gegeven voordat de vraag is gesteld. Voor het bijbelse denken is de omschrijving onvolledig en het axioma vals. De bijbel spreekt niet alleen over het zoeken door de mens naar God, maar ook over *Gods zoeken naar de mens...*

Toen Adam en Eva zich voor Zijn tegenwoordigheid verborgen, riep de HERE: *Waar zijt gij?* (Gen. 3:9). Deze roep gaat telkens opnieuw uit. Het is een nog kleine echo van een nog kleine stem, zich niet uitend in woorden, niet overgebracht op een begrijpelijke wijze, maar onuitsprekelijk en geheimzinnig, even onuitsprekelijk en geheimzinnig als de heerlijkheid waar de wereld vol van is. Het is gehuld in stilte; verborgen en getemperd lijkt het toch of alle dingen de bevroren echo zijn van de vraag: *Waar zijt Gij?* Geloof komt voort uit ontzag, uit een besef dat we leven in Zijn tegenwoordigheid, uit verlangen om in te gaan op de uitdaging van God, uit een besef dat er een beroep op ons wordt gedaan. Godsdienst bestaat uit *Gods vraag en het antwoord van de mens*. De weg náár geloof is de weg ván geloof. De weg naar God is een weg van God. Tenzij God de vraag stelt, zijn al onze navorsingen vergeefs.¹²

De openbaring op Sinai

Na de dag waarop de stem van God op de Sinaï ons overweldigde, zijn we nooit meer de ouden geweest. Het is voor ons altijd onmogelijk om ons terug te trekken in een tijdperk dat voorafgaat aan de gebeurtenis op de Sinaï. Een gebeurtenis zonder weerga vond plaats. God openbaarde Zijn naam aan ons en wij zijn naar Hem genoemd. (...) Als andere godsdiensten omschreven kunnen worden als een betrekking tussen de mens en God, dan dient de joodse leer te worden gekarakteriseerd als een betrekking tussen *de mens met de tora* en *God*. De jood is nimmer alleen voor Gods aangezicht; de tora is altijd bij hem. Een jood zonder tora is een anachronisme. De tora is niet de wijsheid maar de bestemming van Israël; niet onze literatuur maar ons wezen. Men zegt dat ze ontstaan is noch door bespiegeling, noch door dichterlijke bezieling, maar door profetie of openbaring. Het is gemakkelijk om profetie, openbaring, te zeggen. Maar zijn we ons bewust van wat we zeggen? Begrijpen we wat deze woorden betekenen? Doelen we op een zekerheid of op verbeelding, op een denkbeeld of op een feit, op een mythe of op een mysterie wanneer we spreken over profetie of openbaring? Kwam het ooit voor dat God Zijn wil openbaarde aan enkele mensen ten bate van alle mensen?¹³

Wat gebeurde er op Sinaï? De bijbel probeert dit op twee manieren te zeggen. Wat hij op de ene manier zegt is iets wat woorden nauwelijks kunnen dragen: 'Toen daalde de HERE neder op den berg Sinaï' (*Ex. 19:20*). Geen zin ter wereld heeft ooit meer gezegd: Hij die is aan gene zijde, verborgen en verheven boven ruimte en tijd, was nederig hier, waarneembaar voor heel Israël.

Maar de bijbel spreekt ook op een andere manier: 'Ik heb van den hemel met u gesproken' (*Ex. 20:22*). Hij daalde niet af op de aarde; het enige dat er gebeurde was dat Zijn woord 'van de hemel' uitging. Deze passages weerspreken elkaar niet; ze verwijzen niet naar één maar naar twee gebeurtenissen. *Want openbaring was zowel voor God als voor de mens een gebeurtenis.*¹⁴

Een kosmische vrees beving allen die bij Sinaï stonden, een ogenblik overweldigender dan het hart kon voelen. De aarde reageerde heftiger dan het menselijke hart: 'Al het volk beefde... de gehele berg beefde zeer' (*Ex. 19:16vv.*). Was die waarneming een zinsbegoocheling? *Wat* we zien kan een zinsbegoocheling zijn; *dat* we zien kan nooit betwijfeld worden. De donder en de bliksem bij Sinaï kunnen louter een indruk zijn geweest; maar om plotseling begiftigd te zijn met het vermogen om de wereld bevangen te zien met een overstelpend ontzag voor God, was een nieuw soort gewaarwording. Op dat ogenblik was het volk Israël niet alleen in staat om gevoelens te koesteren, maar ook om te delen in een ontzag dat de wereld plotseling vervulde. Alleen op ogenblikken waarop we in staat zijn deel te hebben aan de geest van ontzag die de wereld vervult, zijn we in staat om te begrijpen wat Israël overkwam bij Sinaï.

De speurtocht naar de rechtvaardige mens

Even belangrijk als het probleem van de *oorsprong* of het directe *auteurschap*, is het probleem van het *belang* van de bijbel: of de maatstaven waar hij voor staat alleen voor de mens van belang zijn of ook voor God. Openbaring betekent dat de diepe stilte die de onmetelijke afstand tussen God en de menselijke geest vult, doorbroken werd en dat de mens werd gezegd dat God betrokken is bij het menselijke streven; dat niet alleen de mens God nodig heeft, dat God ook de mens nodig heeft. Deze wetenschap maakt de ziel van Israël onvatbaar voor wanhoop. Hier is de waarheid niet tijdloos en los van de wereld, maar een wijze van leven en meespelend in alle daden van God en mens. Het woord van God is geen voorwerp van beschouwing. Het woord van God moet geschiedenis worden.

Zo kwam het woord van God de wereld van de mens binnen; niet een 'eigenlijk iets moeten', een denkbeeld zwevend tussen zijn en niet-zijn, een schaduw van de wil, een tegemoetkoming van de geest, maar een altijd durende gebeurtenis, een verlangen van God, werkelijker dan een berg, krachtiger dan alle donderslagen.

De geest van de wijsbegeerte is vaak gekenschetst als *de speurtocht naar waarden*, als een zoeken naar hetgeen van de grootste waarde is. Wat is de geest van de bijbel? Het gaat hem niet om het abstracte concept van bloedeloze waarden, losgemaakt van de bestaande werkelijkheid. Het gaat hem om de mens en zijn betrekking tot de wil van God. De bijbel is de *speurtocht naar de rechtvaardige mens*, naar een rechtvaardig volk. (...)

De voorvallen die in de bijbel voor het opmerkelijke oog zijn opgetekend, zijn episodes van één groot drama: de speurtocht van God naar de mens. Zijn zoeken van de mens en de vlucht van de mens voor Hem.

Het jodendom is *een manier van denken*, niet alleen een manier van leven. En dit is een van zijn kardinale vooronderstellingen: de bron van de waarheid is niet te vinden in 'een proces dat zich eens voor altijd in het hart van de mens heeft ontwikkeld' maar in unieke gebeurtenissen, die zich op bepaalde ogenblikken in de geschiedenis voltrokken.

Openbaring en profetische gebeurtenissen zijn onvervangbaar. Het joodse denken wordt niet bepaald door abstracte denkbeelden, door een altijd en overal geldende moraal. Bij Sinaï hebben we geleerd dat geestelijke waarden niet alleen verlangens in ons zijn, maar een reactie op een op ons gedaan bovenzintuiglijk beroep.¹⁵

De mens is een ervaring van God

(...) Anders dan de mystieke handeling is openbaring niet het gevolg van een speuren naar esoterische ervaringen. Het is integendeel een kenmerk van de profeet dat hij moeite doet om een dergelijke ervaring te ontwijken. Nooit scheidt hij behagen in zijn visioen, zoals men behagen scheidt in het bereiken van een begeerd doel. Openbaring is niet een onderdeel van zijn zoeken maar van zijn gezocht worden, een onderdeel van Gods zoeken van de mens. (...)

De mystieke ervaring is de wending van de mens naar God; de profetische daad is

Gods wending naar de mens. Het eerste is voornamelijk een gebeurtenis in het leven van de mens, afhankelijk van het streven en het initiatief van de mens; het tweede is voornamelijk een gebeurtenis in het leven van God, afhankelijk van de bewogenheid en het initiatief van God. Dank zij de mystieke ervaring kunnen we een menselijk inzicht verwerven in het leven van God; dank zij de profetische daad horen we over een inzicht van God in het leven van de mens.

Daarom is het kenschetsen van openbaring als een profetisch inzicht of een profetische ervaring, de verarming van een werkelijkheid tot een gewaarwording. Van menselijk standpunt gezien is het ontvangen van een openbaring *er getuige van zijn hoe God zich wendt tot de mens*. Het is niet een kwestie van staren naar de goddelijke werkelijkheid, een statisch en eeuwig mysterie. De profeet staat midden in een goddelijk gebeuren, een gebeuren in het leven van God, want als God zich tot de profeet richt, komt Hij uit Zijn onwaarneembaarheid te voorschijn om hoorbaar te worden voor de mens. Het volle gewicht van de gebeurtenis ligt niet in het feit dat 'de mens hoort' maar in het feit dat 'God spreekt' tot de mens. De mystieke ervaring is een vervoering van de mens; openbaring is *een vervoering van God*.¹⁶

Waarom ontleenden de profeten de zekerheid dat zij getuigen waren van een goddelijke gebeurtenis en niet van een verdichtsel van hun eigen verbeelding? Het waarmerk van het goddelijke karakter van de openbaring bestond niet uit uitwendige tekenen, zichtbaar of hoorbaar; openbaring berustte niet op een bepaalde, zintuiglijke waarneming, op het horen van een stem of het zien van een licht. Een donderslag bij heldere hemel, een stem uit de ruimte, een gevolg zonder zichtbare oorzaak zou onvoldoende zijn geweest om een gewaarwording met een goddelijke mededeling te vereenzelvigen. Onmetelijke stukken van de natuurlijke werkelijkheid, stromen van licht in de geest zouden, zelfs als ze geen droombeelden zouden zijn, alleen blijf geven van een natuurkracht, niet van God. Naar het schijnt was dit het waarmerk: het feit dat de profetische openbaring niet louter een ervaring was, maar ook *een ervaren worden*, van blootgesteld worden aan, opgeroepen, overweldigd en aangenomen door Hem, die uitzoekt wie Hij tot de mensheid zendt. God is niet een ervaring van de mens; de mens is een ervaring van God.¹⁷

Het verstaan van de tijd

Tenzij wij leren hoe ogenblikken in de tijd te waarderen en te onderkennen, zoals we dat doen met dingen in de ruimte, tenzij we gevoelig worden voor het weergaloze van afzonderlijke gebeurtenissen, zal de betekenis van de openbaring verborgen blijven. Het weergaloze is inderdaad een categorie die meer thuishoort in het rijk van de tijd dan in het rijk van de ruimte. Twee stenen, twee dingen in de ruimte kunnen gelijk zijn; twee uren in het leven van een mens of twee tijdperken in de geschiedenis zijn nimmer gelijk. Wat eens gebeurde zal nooit opnieuw in dezelfde zin gebeuren. De tijd van Pericles of de periode van de renaissance hebben zich nooit herhaald. Onwetendheid omtrent de

tijd, onbewustheid omtrent de diepte van gebeurtenissen leidt tot de bewering dat de geschiedenis zich herhaalt. Zijn diepe gevoel voor tijd stelde de bijbelse mens in staat om te begrijpen dat hij bij de Sinaï getuige was van een gebeurtenis zonder weerga in de geschiedenis. (...)

Belangrijk voor het bijbelse verstaan van de geschiedenis is niet alleen het concept van een uitverkoren volk, maar ook het concept van een *uitverkoren tijd*, de verkiezing van een dag, niet alleen van een volk. Israël aanvaardde de soevereiniteit van dat verkozen ogenblik. Dit ogenblik veranderde de wereld voor ons. (...)

‘Het lijkt onzinnig om wijsbegeerte ondergeschikt te maken aan zekere historische voorvallen in Palestina - hoe langer hoe onzinniger lijkt me dit’, riep sir Walter Raleigh, een professor in Oxford in de politieke wetenschappen. En onzinnig moet het zijn voor al degenen die geen gevoel hebben voor het weergaloze in de tijd, voor het weergaloze van wat in de tijd gebeurt. Inderdaad, waarom zou een uur uit een eindeloos aantal uren van bijzonder gewicht zijn voor de geschiedenis van de mens? Inderdaad, waarom zou de betekenis van de Sinaï het belang van alle latere gebeurtenissen te boven gaan? Daartegenover had een profeet kunnen zeggen: ‘Het lijkt onzinnig om de geschiedenis ondergeschikt te maken aan abstracte wetten - hoe langer hoe onzinniger lijkt me dit,’ Het gebrek aan werkelijkheidszin, de nadruk op generalisaties ten koste van een volstrekt negeren van het bijzondere en concrete, zou aan het profetisch denken vreemd zijn geweest. Profetische woorden staan nooit los van de concrete, historische situatie. Hun boodschap is noch tijdloos, noch abstract; zij heeft altijd betrekking op een bepaalde situatie. Het algemene is in het bijzondere gegeven en de toetsing van het abstracte ligt in het concrete.

Het jodendom poogt niet de wijsbegeerte ondergeschikt te maken aan gebeurtenissen, tijdloze waarheden aan een bijzonder geschiedenis. Het poogt te wijzen op een niveau van de werkelijkheid waar de gebeurtenissen openbaringen zijn van goddelijke maatstaven, waar geschiedenis wordt opgevat als de vervulling van de waarheid.¹⁸

Noten

1. De fragmenten zijn gekozen uit het boek *God zoekt de mens; een filosofie van het jodendom*, Houten 1986; een vertaling van *God in Search of Man* (1955). Let op de volgorde in de titel; in tegenstelling tot het gebruikelijke ‘de mens op zoek naar God’.

2. a.w., p.67.

3. a.w., pp.69v.

4. a.w., pp.72v.

5. a.w., p.75.

6. a.w., p.82.

7. a.w., pp.92vv.

8. a.w., p.100.

9. a.w., p.104.

10. a.w., pp.138vv.

11. a.w., p.146.

12. a.w., p.165v.

13. a.w., p.199.

14. a.w., p.226.
15. a.w., pp.228v.
16. a.w., pp.230v.
17. a.w., p.264.
18. a.w., pp.235v.

19. Hoe nu verder?

B. Gijsbertsen en J.W. Kirpestein

Hoe kan de mens terugkeren in onze samenleving? Terugkeer van de mens betekent tegelijkertijd een vitalisering van de cultuur. Waar de mens is daar is cultuur.

Het is de cultuur die in een crisis verkeert. Het is de huidige stijl in de politiek, in het recht, in kerk en theologie, de economie, de gezondheidszorg, de psychologie, de ethiek, het onderwijs, om alles 'functioneel' te benaderen. Alles in ons leven lijkt te zijn geïnstrumentaliseerd. Berdjajev ziet hierin dat de mens gereduceerd wordt van persoonlijkheid tot een werktuig, tot een functie van een willekeurig niet-menselijk geheel.¹ Daarnaast lijkt dit proces van instrumentalisering zich steeds te willen legitimeren met behulp van de esthetiek. Het heeft de esthetiek nodig om zichzelf in stand te houden. Als in besluitvormings- en onderhandelingsprocessen de schoonheidsprijs maar verdiend wordt, dan is het goed. Voor de rest kan afgerekend worden met die traditionele kaders van handelen die uit een dimensie putten die boven de esthetiek en moraal uitgaat. De dominantie van de esthetiek leidt op haar beurt tot een nieuw soort autonome moraal, en tot morele dwang. Deze moraal steunt op macht, en niet op gezag. Dergelijke morele codes kunnen weinig soelaas bieden. De ethiek veresthetiseert en wordt daarmee onzuiver en in diskrediet gebracht en wekt bitter weinig vertrouwen.

Er zal een beweging op gang moeten komen van binnen uit of van boven af, waardoor mensen weigeren zich op te laten sluiten in systemen die het wezen van de mens tekortdoen. Dit vraagt een bereidheid tot nadenken, tot geestelijke bewustwording. Het proces van instrumentalisering en esthetisering van het leven steunt op een vals humanisme waarin de mens denkt aan zichzelf genoeg te hebben, zonder enige betrekking, transcendentie op iets bovenmenselijks, het aangezicht van de A/ander met hoofdletter en kleine letter, van een allerhoogst geestelijk wezen.² Systemen, modellen en methodes zijn hoogstens middelen die ons - tijdelijk - helpen enige grip op het bestaan te houden. Maar zij mogen geen absolute geldigheid voor zich opeisen. Er is een sfeer die daar boven uitgaat. Het wezen van de mens zelf is groter en ongrijpbaar. En bij gebruikmaking van welk systeem dan ook zullen we ons dat voortdurend bewust moeten blijven. De systemen die om ons heen gebouwd zijn zullen ons de ruimte niet gunnen om terug te keren naar de mens. Dat is iets waar wijzelf verantwoordelijkheid voor dragen. Wijzelf kunnen ervoor kiezen terug te keren om mens te zijn met mensen.

Bij de benadering van mensen met de vraag te schrijven voor dit boek, bleek het verlangen naar deze terugkeer van de mens zeer breed te leven. Dit verlangen bleek niet gebonden aan een bepaalde geloofsopvatting. Dat hoeft ook niet te verwonderen. Omdat op alle terreinen wordt geleden aan het feit dat de mens dreigt te verdwijnen. In christelijke kring lijkt voorzichtig een herijking van woorden te zijn begonnen, onder meer in kringen waar de joodse en christelijke bronnen van de kerk opnieuw worden

bestudeerd; een poging te komen tot een theologie die een weg wijst zonder geweld en zonder mensenknechtende systemen, en waarvan ook de joodse en christelijke historie vele voorbeelden kent. Maar niet alleen daar, de vraag naar de terugkeer van de mens is een prangende vraag die inmiddels alle religies en filosofieën aangaat. Zij geeft ons inziens de basis aan, waarop ook het interreligieuze gesprek vruchtbaar kan worden. In die zin moet het onderwerp van dit boek wat ons betreft veel breder aan de orde worden gesteld. Hoewel daarom wel is gevraagd, missen we in dit boek bijvoorbeeld node (meer) stemmen van buiten de christelijke kring en ook de stem van vrouwen; om diverse redenen kon vanuit die kringen ons verzoek tot een bijdrage niet worden gehonoreerd. Maar de vraag werd altijd direct verstaan.

Uitgaan van een metafysische bron waaraan elk mens ontspringt en waaraan hij zijn opdracht ontleent, lijkt een vereiste om aan alle instrumentalisering en innerlijke leegte te ontkomen. In de *ontmoeting met elkaar*, zoals bijvoorbeeld via dit boek, mag het gesprek daarover gevoerd worden. We lijken elkaar te kunnen vinden in het begrip *verantwoordelijkheid*. Dat betekent consensus over het feit dat mens-zijn betekent dat er kennelijk een *antwoord* van ons verwacht wordt. Om met Heschel te spreken: er is de idee *gevraagd* te zijn. En die vraag geeft zin en betekenis aan ons leven. Op die vraag, of deze nu vanuit de medemens of van Boven op ons afkomt, moet een antwoord klinken.

Wie doet mee?

Noten

1. Nikolai Berdjajev, 'De menselijke persoonlijkheid en de bovenpersoonlijke waarden', essay 1937 in: *Nexus* 1998, nr. 21, p.69
2. *Ibidem*, p.76

Lijst van auteurs

Prof. dr. ir. A. van den Beukel. Emeritus hoogleraar in de natuurkunde aan de Technische Universiteit Delft. Auteur van o.a. *De dingen hebben hun geheim; gedachten over natuurkunde, mens en God* (1990), *Met andere ogen; over wetenschap en het zoeken naar zin* (1994) en *Geen beter leven dan een goed leven; over de kwaliteit van het bestaan* (1998)

Dr. C.P. Boele. Studeerde economie in Rotterdam en filosofie in Amsterdam (VU). In 1995 promoveerde hij aan de Erasmus Universiteit Rotterdam op 'Een cultuurfilosofische benadering van de post-Keynesiaanse macro-economie'. Hij was negen jaar werkzaam als docent in het hoger beroepsonderwijs. Momenteel is hij verbonden aan een organisatie-adviesbureau. In 1998 verscheen van hem *Geloof in de markt; een kritisch pleidooi* (Boekencentrum).

Dr. A. Dees. Internist in het Ikaziaziekenhuis te Rotterdam.

Ds. Bart Gijsbertsen. Predikant te Kampen. Auteur van *Andersom denken; een christen vandaag* (1993) en *Eerst de Jood en ook de Griek; verkenningen in de Romeinenbrief* (1996).

Dr. J. W. Kirpestein. Theoloog en historicus. Predikant te Kampen. Gepromoveerd in 1993 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Publiceert onder meer in het blad 'Mitteilungen' van de Gesellschaft für Kulturwissenschaft.

Drs. W.A. Kirpestein. Voormalig huisarts te Zwijndrecht. Oud-geneesheer-directeur van het Prinses Beatrixziekenhuis te Gorinchem en van het Ikaziaziekenhuis te Rotterdam.

Dr. A. Klink. Plaatsvervangend directeur Directie Rechtspleging, Ministerie van Justitie.

Dr. Martin van Kalmthout is universitair hoofddocent klinische psychologie aan de K.U. Nijmegen. Hij doet onderzoek naar de grondslagen en geschiedenis van de psychotherapie en is hoofdopleider van de postdoctorale beroepsopleiding tot psychotherapeut te Nijmegen. Daarnaast is hij werkzaam als vrijgevestigd psychotherapeut. Auteur van *Psychotherapie. Het bos en de bomen* en *Persoonsgerichte psychotherapie*.

Wim Kloppenburg. Cantor-organist van de Kruiskerk te Amstelveen en dirigent van de Matinencantorij. Hij kreeg vooral bekendheid door de programma's over Liturgie en Kerkmuziek die hij van 1976 tot 1996 maakte voor IKON-radio. Kloppenburg publiceert regelmatig over hymnologische en liturgische onderwerpen, o.a. in het tijdschrift

Organist & Eredienst.

Prof.dr. H.J. Knol. Emeritus hoogleraar economie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Prof.dr. M.P. van Overbeeke RA. Hoogleraar belastingrecht aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Dr. A.J. Plaisier. Predikant te Leersum en secretaris van het blad *Kerk en Theologie*.

Gerben van Riel. Directeur school voor speciaal en voortgezet speciaal onderwijs aan kinderen en jonge mensen met een verstandelijke handicap en vice-voorzitter van de landelijke oudervereniging Philadelphia.

Prof.dr. G. Rohrmoser. Seit 1976 Ordinarius am Lehrstuhl Sozialphilosophie an der Universität Stuttgart-Hohenheim. Er lehrte politische Philosophie an der Universität Stuttgart.

Mr. Jan de Vries. Oud-burgemeester van Zutphen.

Prof.dr. A.C Zijderveld. Hoogleraar sociologie aan de Erasmusuniversiteit te Rotterdam.