

Soφie



Soφie 4^e jaargang nr. 2 – april 2014

Brak de reformatie met ‘het goede leven’?

- De nieuwe rol van christelijke organisaties in de participatiesamenleving
- Authenticiteit als tegenhanger van vervreemding in de economie
- Debat: een aandeelhouder is iemand die zijn aandeel houdt

Eenentwintig april viel destijds op een zondag. Met 30 graden was het een van de warmste apriildagen ooit. In onze slaapkamer onder het platte dak was het ongeveer twee keer zo warm. Terwijl de ramen openstonden beviel mijn vrouw van onze oudste zoon. Een gewijd applaus steeg op uit de stadstuintjes waar onze slaapkamer op uitkijkt, waarna burens hun wijn- of bierglas hieven en een toast uitbrachten op 'Kareltje', zoals wij hem in afwachting van een betere naam alvast hadden genoemd. Omdat ik door deze en andere oorzaken in opperste staat van verwarring was, verzuimde ik hem de namen Maximiliaan Karel Emiel te geven, wat passend was geweest, omdat de grote Max Weber op dezelfde dag geboren is, nu 150 jaar geleden.

Hoewel er aan Weber geen enkel artikel in dit nummer is gewijd, brengen veel bijdragen een Weberiaans dilemma aan het licht. Corinne Starreveld onderzoekt in dit nummer zingevingsprojecten van bedrijven op de Amsterdamse Zuid-As. Een waarderationeel concept als 'maatschappelijk verantwoord ondernemen' wordt slechts doelrationeel gebruikt, voorzover het bedrijven winst oplevert. Wat zit daarachter? Volgens Starreveld morele onvolwassenheid. Het Debat is op gelijke wijze een Webertje: leest u de doelrationele versus de waarderationele bijdrage.

Van Weber is tevens het bekende onderscheid tussen verantwoordelijkheidsethiek en gezindheidsethiek. Een verantwoordelijkheidsethiek houdt rekening met de gevolgen, een gezindheidsethiek alleen met principes. In zijn rede *Politiek als beroep*, dat alle *Sophie*abonnees zouden moeten aanschaffen die na de gemeenteraadsverkiezingen ineens politiek als beroep blijken te hebben, staat deze mooie zin: "Politiek is krachtig en langzaam boren in harde planken, met gedrevenheid én inschattingsvermogen. Het is immers een waarheid als een koe, de hele geschiedenis bewijst het, dat je het mogelijke niet bereikt, als niet steeds weer opnieuw naar het onmogelijke in de wereld zou zijn gegrepen." De rede, die opnieuw door Vantilt is uitgegeven, schreef Weber in 1919, na de Eerste Wereldoorlog en de revoluties. De thema's van toen waren de wereldvrede en de toekomst van het socialisme. Weber wijst op de ethische spanning als ze politiek worden vertaald: "Want zodra dat alles wordt nagestreefd door middel van politiek handelen, dat werkt met gewelddadige middelen en op grond van verantwoordelijkheidsethiek, dan komt het 'heil van de ziel' in gevaar. Wanneer die doelen echter louter overtuigingsethisch, in een geloofsstrijd, worden nagejaagd, kunnen ze generaties lang geschaad worden en in diskrediet raken, omdat de verantwoordelijkheid voor de gevolgen ontbreekt. Want dan heeft degene die zo handelt geen besef van de duivelse machten die in het spel zijn." (103) Aan het slot geeft hij toe dat overtuigingsethiek en verantwoordelijkheidsethiek geen absolute tegenstelling zijn, maar elkaar aanvullen. "Samen maken ze de echte mens uit, iemand die de 'roeping tot de politiek' kan hebben." (104)

Leest u tegen de achtergrond van politiek, macht en geweldsmonopolie *Uit het hart* van Jan Hoogland. Een Webertje. Veel leesplezier.

Sophie

Jaargang 4 nummer 2
Verschijnt zesmaal per jaar

Bronnen

Sophie is de voortzetting van *Beweging* (74 jaargangen), uitgave van de Stichting voor Christelijke Filosofie, en *Ellips* (35 jaargangen), uitgave van de Evangelische Hogeschool.



Redactie

ing. P. de Boer; A. Deddens (*eindredactie*); mevr. drs. R. Ebbers-van Aalst; dr. J. Ester; drs. I.D. Haarsma; prof. dr. J. Hoogland (*hoofdredeactie*); dr. ir. R.A. Jongeneel; drs. M.H. Medema; drs. R. Muis (*webredactie*); mevr. drs. D.G. Rots; drs. J.P.L. van Seventer; dr. P.H. Vos; dr. K. van der Zwaag

Redactieraad

dr. D.J. Bakker; dr. P. Blokhuis; P.C. Donders; dr. R.J.A. Doornenbal; mevr. drs. E.J. van Dijk; prof. dr. B. Goudzwaard; ir. J.J. Grünbauer; prof. dr. T.M. Klapwijk; dr. P. Lalleman; dr. ir. J. de Leede; prof. dr. G. Nienhuis; dr. J.W. Sap; mr. D.A.C. Slump; mevr. dr. A.E.M.A. van Veen-Vrolijk; prof. dr. M.J. de Vries

Adres redactie

Stichting voor Christelijke Filosofie
Postbus 2220, 3800 CE Amersfoort
T (033) 432 82 88 F (033) 448 19 40
E redactie@sophieonline.nl
W www.christelijkefilosofie.nl

Abonnementen

Buijten & Schipperheijn
Postbus 22708, 1100 DE Amsterdam Zuidoost
T 020-5241010 F 020-5241011
E sophie@buijten.nl

Advertenties

Nico Postuma
E adverteren@sophieonline.nl
M 06 13 99 59 05

Tarieven abonnementen 2014

Het abonnementsjaar is gelijk aan het kalenderjaar. Abonnementen kunnen elk moment ingaan. Opzegging uitsluitend voor 1 januari van het volgende abonnementsjaar.
Tarief Nederland: € 33,00 per jaar.
Tarief buitenland: € 43,00 per jaar.
Tarief voor studenten: € 16,50 per jaar (max. 5 jaar), na overlegging kopie ov/studentenkaart.
Abonnementsgeld dient voor 1 april te zijn betaald.
Losse nummers € 5,90 (excl. verzendkosten)
IBAN: NL73ABNA024.04.94.644

Basisontwerp

Aperta, Jan Johan ter Poorten

Opmaak en druk

Buijten en Schipperheijn, Amsterdam

Website

www.sophieonline.nl

Fotografie

Cover en pagina 12 en 18, Aart Deddens
Foto pagina 26: © Novum Foto, Freek van den Bergh

CBB

Sophie is als gesproken uitgave beschikbaar via de CBB

ISSN 2211-4408

Sophie

4 Meedoen op het middenveld

Essay over de rol van christelijke organisaties in de participatiesamenleving door Jan Hoogland

8 Brak de reformatie met een gedeelde opvatting over het goede leven?

De verantwoordelijkheidsethiek van Calvijn brak niet volledig met de klassieke deugdethiek, is de stelling van Pieter Vos

12 Waarom hebben paarden benen?

Sophie van Groningen heeft goed nagedacht over de relatie tussen mens en paard. Interview door Aart Deddens

14 Wonder en teken

Een rooms-katholieke visie op wonderen, door Jos Sterk

18 Authenticiteit als tegenhanger van vervreemding

Essay van Roelf Haan over de kortsluiting tussen economen en de dagelijkse werkelijkheid

22 Leve de oppervlakkige relaties!

Interview met onderzoeker Femmianne Bredewold over haar proefschrift, door Roelien Ebbers en Aart Deddens

26 De beslissruimte van de rechter mag niet politiek gekaapt worden

Hoofdredeactioneel van Jan Hoogland over Volkert van der G.

28 Filosoferen over duurzaamheid

Bespreking van het proefschrift van Henk Massink door Roel Jongeneel

32 Een aandeelhouder is iemand die zijn aandeel houdt

Debat tussen Jeroen Geelhoed en Auke Leen

34 Ben jij orthodox? Wie maakt dat uit?

Willem Ouweneel analyseert de verwarrende termen recht- en vrijzinnig

38 Richard Wagner en de gekwetste emoties achter zijn muziek

Volgens Hans Ester maakte de miskende Wagner zich groter door zich boven de Joden te verheffen

42 Morele (on)volwassenheid in organisaties

Corinne Starreveld onderzocht drie zingevingsinitiatieven op de Amsterdamse Zuid-As

46 Boekbesprekingen

Rectificatie

In *Sophie* nummer 1 jaargang 4 is een interview opgenomen met Dirk Jan Bakker over het onderwerp overbehandelen. In dat interview staat een biografische passage over een interview met Dirk Jan Bakker door Frénk van der Linden van het NRC. Deze passage bevat feitelijke onjuistheden en wordt daarom teruggedonnen. De redactie wil mede namens de heer Bakker haar verontschuldigen aanbieden aan het NRC en de heer Van der Linden.

Missie

Sophie is een uitgave van de Stichting voor Christelijke Filosofie. Zij biedt een intellectuele uitdaging door kritisch na te denken over actuele onderwerpen, geïnspireerd door de christelijke traditie.

Cover

Amongst Lupines is het schilderij van Jeffrey T. Larson met zijn dochter Sophia Rose. Ons covermodel van dit nummer is ook een roosje, maar dan met de naam Sophie van Groningen. Ze zit niet te midden van lupines, maar van pinksterbloemen op haar eigen boerderij. Haar vraag als paardenliefhebber, waarom zeggen we dat een paard benen heeft?



systemen hebben de leefwereld nodig om een nieuwe morele orde tot stand te brengen. Maar de taal die daarvoor nodig is, hebben zij verlerd.

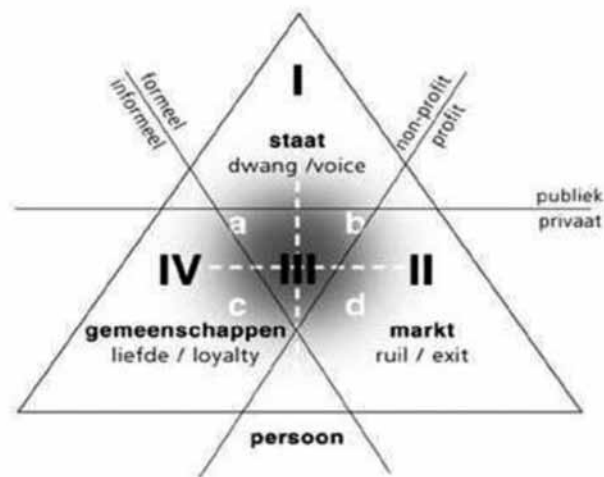
Welke taal wordt gesproken op het middenveld?

De oplossing van de samenlevingsvraagstukken van onze tijd wordt dus gezocht in het midden van de driehoek: letterlijk het middenveld (III).

Dat middenveld is echter in de afgelopen eeuw behoorlijk gekoeioneerd. Het is bezet door professionals (professionalisering), het is ingezet door de staat voor de realisering van allerlei politieke doelstellingen (verstatelijking) en het moest financieel gezond en verzelfstandigd worden door toenemende marktwerking. Anders gezegd: de leefwereld is gekoloniseerd door de systeemwereld.

Door deze drie onteigeningsprocessen is het maatschappelijke middenveld inmiddels steeds verder weggetrokken van de linker-onder-hoek: de gemeenschappen.

Deze beweging is ook typerend voor de taal die men op het middenveld is gaan spreken. Werd daar aanvankelijk vaak de taal van directe burgerbetrokkenheid gesproken, sedert-



Figuur 1: Van de Donk (2001)

dien is daar steeds meer de taal van professionals, van politiek en overheidsbeleid (toezicht en controle) en van markt, management en bedrijfskunde gaan overheersen. Talen die de gemiddelde burger in het algemeen niet goed begrijpt.

Het minst grote probleem is de taal van de professional. Professionals is nog wel aan te leren dat ze goed moeten communiceren met hun cliënten. Dat wil zeggen: ze moeten hun vakjargon zodanig proberen te vertalen dat zij zich goed kunnen verantwoorden tegenover de mensen voor wie zij werken. Maar in de praktijk worden professionals vooral gedwongen zich te verantwoorden tegenover die andere krachten: de staat (toezicht en verantwoording), het management (doelmatigheid en effectiviteit, productiecijfers). Anders gezegd: wordt de professional wel genoeg in zijn kracht gezet?

Een groter probleem is de gulzige staat. De verantwoordelijkheid wordt wel overgedragen aan de maatschappelijke or-

ganisaties, maar tegelijk heeft de staat moeite met loslaten. Regelzucht, toezicht en controle worden eerder sterker dan minder. Hebben de maatschappelijke organisaties nog wel de ruimte om zich vooral te richten op het uitvoeren van hun primaire, morele doelstellingen?

Een derde probleem is het *New Public Management*: het management dat is losgezongen van de morele doelstellingen van maatschappelijke organisaties. Dit lees je het beste af aan de taal die het management gebruikt. Het leeuwendeel van wat managers zeggen wordt uitgesproken in een taal waaraan je niet kunt horen in welke sector de betrokken managers werkzaam zijn. Met alle vervreemdende gevolgen daarvan. Google je op 'participatiesamenleving', dan is een groot aantal van de hits die je aantreft, gesteld in die taal: particuliere organisaties die aanbieden het management te ondersteunen bij het voltrekken van de noodzakelijke transitie (*change management*).

De consequentie is dat het middenveld nauwelijks meer de taal van de (leefwereld van de) burger spreekt. Het is het contact met de gemeenschappen verloren. Maatschappelijke organisaties richten zich volledig naar staat en markt. Zij gedragen zich primair als uitvoerders van overheidsbeleid, die primair verantwoording verschuldigd zijn tegenover overheid, inspectie en toezichtorganen. In plaats van burgers als mede-eigenaren te beschouwen zien zij burgers nog slechts als klant. Bovendien zijn burgers steeds meer zelf die taal van staat en markt gaan overnemen en zien zij maatschappelijke organisaties vooral nog als dienstverleners.

Wat staat ons te doen?

De belangrijkste taak van maatschappelijke organisaties is om hun morele doelstellingen weer centraal te stellen. Zich af te vragen waarom men ze vandaag weer zou moeten oprichten als zij nog niet bestonden. Geen vruchteloze vragen over continuering binnen de oude verhoudingen, maar vragen naar de bedoeling.

Dat wil zeggen:

- niet de doelen, maar de bedoeling van de organisatie weer centraal stellen. De doelen moeten in dienst staan van de bedoeling (Hart 2012);
- de burger weer centraal stellen en als één van de morele eigenaren van de organisaties zien;
- de professionals weer in hun kracht zetten;
- zich verantwoorden tegenover inspectie, toezichthouders en overheden vanuit de betrokkenheid bij de eigen morele doelstelling;
- leren dat betrokkenheid van burgers en medewerkers veel kostenefficiënter is dan de inzet van externe adviseurs en consultants.

Concreet

Front-line leadership - De professional die met zijn voeten in de modder staat, moet weer in zijn beroepseer hersteld worden (Blond, 2010). Dat betekent niet: onbegrensde professionele autonomie. Een professional die zich niet verantwoorden wil, is de naam niet waard. De echte professional moet zich kunnen verantwoorden en daar ook toe bereid zijn. Het betekent wel dat er gesaneerd zal moeten worden en dat zinnige

van onzinnige verantwoording wordt onderscheiden: 1) alle nadruk op professionele verantwoording; 2) alleen de nodige bureaucratische verantwoording en 3) terugdringing van marktgerichte verantwoording (Hassel e.a., 2012).

Daarom gaat het hier om de juiste mix van vrijheid en verantwoording. Deze moet vanuit het management worden ondersteund door vertrouwen en rugdekking. Dat wil zeggen

Organisaties moeten zich afvragen waarom ze vandaag opgericht zouden worden als zij nog niet bestonden

dat het management professionals moet faciliteren intercollegiaal contact optimaal te benutten. Dat betekent voor leidinggevend dat zij veel meer de vragen, dilemma's en problemen van professionals in het primaire proces centraal zullen moeten stellen om deze medewerkers optimaal te kunnen faciliteren hun werk te doen. Verantwoordingsinstrumenten moeten dienstbaar worden gemaakt aan het primaire proces en zo worden ingericht dat de aandacht die zij vragen tot het aanvaardbare minimum kan worden beperkt. Anders gezegd: niet het onderwerpen van de professionals aan de managementsystemen, maar het ontwerpen van managementsystemen die dienstbaar zijn aan het front-line werk van de professionals.

Gedeeld eigenaarschap - Een maatschappelijke organisatie die haar maatschappelijke verankering niet op orde heeft, bungelt. Ook al bestaat zij en doet zij haar werk volkomen legaal, toch zou je kunnen zeggen dat zij niet beschikt over een *license to operate* (Van Leeuwen, 2005). Het is pertinent onvoldoende wanneer een maatschappelijke organisatie voor haar legitimatie verwijst naar een Raad van Toezicht en/of een cliënten- of medezeggenschapsraad. Van Raden van Toezicht is de samenstelling te toevallig en de representativiteit in het algemeen omstreden. In cliënten- en medezeggenschapsraden zitten over het algemeen vooral direct belanghebbenden. Het is van essentieel belang dat de maatschappelijke legitimatie van maatschappelijke organisaties op een bredere manier wordt georganiseerd. Uiteraard moet ook de inspraak en betrokkenheid van direct belanghebbenden zijn geborgd. In het algemeen is dat ook wel goed geregeld. Waar het echter om gaat is dat er ook expliciet getoetst wordt of maatschappelijke organisaties voldoen aan de morele opdracht die zij zichzelf gesteld hebben en of zij daarvoor nog maatschappelijk draagvlak kunnen verwerven.

Christelijke traditie

Maatschappelijke organisaties uit de christelijk-sociale traditie moet dit gedeelde eigenaarschap in de genen zitten. Immers, veel van deze organisaties zijn vanuit (veelal kerkelijke) gemeenschappen ontstaan. Gemeenschappen die een verhaal hadden bij de wijze waarop zij het publieke belang wilden dienen en niet schuwden dit verhaal in een morele taal te expli-

citeren. Juist door de geschetste onteigeningsprocessen is de identiteit van deze organisaties steeds meer onder druk komen te staan en zijn zij steeds algemener, steeds minder herkenbaar, steeds minder *eigen* geworden. Streven naar gedeeld eigenaarschap zal van deze organisaties vragen weer herkenbaar te zijn, dat wil zeggen zich weer duidelijk uit te spreken over hun bedoeling en over hun morele idealen met betrekking tot de inrichting van een goede en rechtvaardige samenleving.

Deze tekst is de bewerking van een lezing op de voorjaarsconferentie van het Christelijk-Sociaal Congres.

Literatuur

- Blond, Ph., *Red Tory. How the Left and Right have broken Britain and how we can fix it*, London, 2010
- Boutellier, H., *De improvisatiemaatschappij. Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*. Den Haag, 2012
- Bredewold, F., *Lof der oppervlakkigheid. Contact tussen mensen met een verstandelijke of psychiatrische beperking en buurtbewoners*. Amsterdam, 2014
- Donk, W.B.H.J. van de, *De gedragen gemeenschap: Over katholiek maatschappelijk organiseren de ontzuiling voorbij*. Den Haag, 2001
- Hafkamp, M. 'ING Investment Management Internationaal naar Anomaly Amsterdam', in *Adformatie*, 27 januari 2014
- Hart, W., *Verdraaide organisaties. Terug naar de bedoeling*. Deventer, 2012
- Hassel, van D., Tonkens, E., & Hoijtink, M. Vluchten in bureaucratie: bureaucratische gehechtheid onder professionals in de jeugdhulpverlening. *Tijdschrift voor Beleid en Maatschappij*, 39(1), 5-24.
- Hurenkamp, M. & Duyvendak, J.W., De zware plicht van de lichte gemeenschap, in *Krisis*, jrg. 2008, no. 1, 2-14.
- Jager-Vreugdenhil, M. 'Sprakverwarring over participatie', in *Journal of Intervention: Theory and Practice*, 20 (1), 76-99.
- Klamer, H. (red.), *Op eigen kracht. Van verzorgingsstaat naar participatiemaatschappij*. Discussienota Bilderbergconferentie 2005. Den Haag, 2004
- Leeuwen, W.D., van, Publieke verantwoording door maatschappelijke ondernemingen. *Bestuurskunde* 14 (1), 41-46
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (RMO), *Stem geven aan verankering: over de legitimiteit van maatschappelijke dienstverlening*. Den Haag, 2009
- Raad voor het Openbaar Bestuur (ROB), *Loslaten in vertrouwen - Naar een nieuwe verhouding tussen overheid, markt én samenleving*. Den Haag, 2012
- Vereniging van Nederlandse Gemeenten, *Sociale wijkteams in ontwikkeling - Inrichting, aansturing en bekostiging*. Geraadpleegd 6 maart 2014 op: <http://www.vng.nl/nieuws/13-08-16/handreiking-sociale-wijkteams-in-ontwikkeling/1082>.
- Verplanke, L. & Verhoeven, I. & Kampen, Th. (red.), *De affectieve burger: hoe de overheid verleidt en verplicht tot zorgzaamheid*. Amsterdam, 2013.
- Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR), *Vertrouwen in burgers*. Amsterdam, 2012

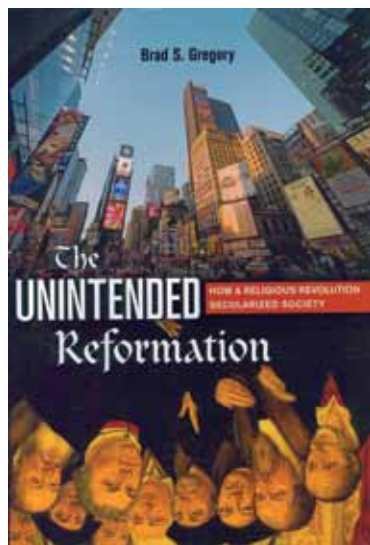
Brak de reformatie met een gedeelde opvatting van 'het goede leven'?

Ethiek Pieter Vos

De reformatie maakte onbedoeld een einde aan een eeuwenlang gedeelde opvatting over 'het goede leven' en de deugden die dat leven mogelijk maakten. Dat is de stelling van Brad Gregory in zijn veelbesproken boek *The Unintended Reformation* en eerder al van Alasdair MacIntyre. In dit artikel ga ik na of de reformatie (in het bijzonder de calvinistische variant) inderdaad een breuk betekende met de 'teleologische' visie op het leven.

De centrale stelling van Gregory is dat de reformatie onbedoeld heeft geleid tot de secularisering van kennis, politiek en samenleving. De reformatie vormt volgens Gregory een scharnierpunt in een reeks ontwikkelingen die hebben geleid tot een 'hyperpluralisme' van religieuze en seculiere overtuigingen, de secularisering van universiteiten en wetenschappen en de overwinning van kapitalisme en consumen-tisme. Bron van deze ellende is het wegval-len van een opvatting van een gedeeld goed (*common good*) dat eeuwenlang de basis vormde van de Westerse cultuur.¹

Ook volgens MacIntyre speelde de reformatie een belangrijke rol in wat hij de afbraak van een 'teleologische mensvisie' noemt. Deze visie bestond uit drie samenhangende elementen: (1) de ongevormde menselijke natuur dient (2) met behulp van aan de praktische rede ontleende morele voorschriften (3) gevormd te worden tot dat wat de mens kan zijn als hij zijn *telos* (doel of bestemming) realiseert. Dit van oorsprong Aristotelische schema bleef intact in het christendom, met dit verschil dat de morele voorschriften niet alleen als teleologisch begrepen werden, maar ook als corresponderend met Gods geboden. Bij een latere middeleeuwse denker als Thomas van Aquino bijvoorbeeld was er geen kloof tussen de wet van God en wat de mens op basis van de rede als moreel nastrevenswaardig kon vaststellen. Volgens MacIntyre veranderde dit fundamenteel ten tijde van de reformatie, met als gevolg dat het derde element uit het schema, de teleologische opvatting van de mens, werd geschrapt en over moraal alleen nog in termen van de ongeordende menselijke natuur (driften, morele gevoelens) of van algemene morele plichten gesproken kon worden. Ik vat de belangrijkste argumenten van MacIntyre en Gregory samen.²



De onbedoelde reformatie

In de eerste plaats loopt er volgens MacIntyre en Gregory een lijn van de reformatorische nadruk op de soevereiniteit van Gods geboden naar de moderne opvatting dat morele regels wel onvoorwaardelijk gelden maar dat ze niet langer rationeel gerechtvaardigd kunnen worden. Weliswaar trachtte de Verlichting tot een universele fundering en rechtvaardiging van de moraal te komen, maar dat project is mislukt. Conflicterende ethische theorieën pretenderen zo'n rechtvaardiging te geven, maar het feit dat hun aanhangers elkaar niet kunnen overtuigen, demonstreert pijnlijk hun mislukking. Gevolg is dat het subject moreel gezien op zichzelf wordt teruggeworpen en alleen nog als goed beschouwt 'wat goed voelt' (emotivisme). Dit is volgens MacIntyre en Gregory het voorlopig eindpunt van een ontwikkeling waarin de reformatie een sleutelrol heeft gespeeld. Luther en Calvijn beschouwden Gods geboden als de enige basis voor morele regels. De geboden hebben geen andere rationale rechtvaardiging dan dat ze door God gewild zijn; ze zijn dus arbitrair. De geboden worden niet langer opgevat als voorschriften die erop gericht zijn om ons tot onze bestemming te brengen, als iets waarop we van nature aangelegd zijn. Omdat de menselijke rede en wil slaaf van de zonde zijn, kunnen alleen Gods geboden ons de ware bedoeling van het leven tonen. De klassieke teleologische deugdethiek werd vervangen door een regel-ethiek gebaseerd op de Bijbelse openbaring. Niet langer ging het om *caritas* maar om gehoorzaamheid. Over de interpretatie van wat God al dan niet in de Bijbel had geboden, ontstond echter steeds weer onenigheid. Gregory benadrukt de sociale verbroekeling die de reformatie in gang zette door de onophoudelijke doctrinaire controverses, zowel met Rome



Het onbedoelde gevolg van Calvijs keuze voor de wet is geweest dat de protestantse ethiek minder aandacht kreeg voor de deugden en meer voor regels en geboden

als intern, en de vele breuken die dit tot gevolg had.

In de tweede plaats stamt de moderne gedachte van autonomie en keuzevrijheid van het morele subject van de reformatie. Terwijl in de middeleeuwse opvatting de mens primair gezien werd als deel van een morele gemeenschap, legden de reformators alle nadruk op de individuele gelovige, die los van zijn of haar rol in kerk en samenleving 'naakt voor God' staat. Voor God doet het er niet toe welke sociale rol je bekleedt, je staat alleen voor God. Met dit individualistische begrip van het zelf werd de weg bereid voor het moderne begrip van het autonome zelf, dat evenmin bepaald wordt door zijn sociale rol of plaats binnen een gemeenschap en traditie, maar volstrekt autonoom kiest hoe het zijn of haar leven wil invullen.

Ten slotte bevorderde de reformatie de secularisatie van politieke en economische domeinen door deze te bevrijden

van iedere kerkelijke controle. Luther liet de seculiere wereld aan zichzelf over en Calvijn had weliswaar een theocratische opvatting maar sanctioneerde toch de relatieve autonomie van allerlei levensdomeinen zolang deze niet in conflict waren met religieuze praktijken en opvattingen. De geschiedenis van het calvinisme is tevens de geschiedenis van de ontwikkeling van de economie als zelfstandig domein, zoals Max Weber al stelde. Iets soortgelijks geldt voor de staat, waarin mensen niet langer via sociale verbanden, maar louter als individuen verbonden zijn. Het sociale leven kan nog slechts geregeld worden in termen van individuele rechten en plichten. Tolerantie wordt de kernwaarde die het mogelijk maakt om met het 'hyperpluralisme' om te gaan. In deze gefragmenteerde wereld kan van een gemeenschappelijk goed geen sprake meer zijn.

Breuk met teleologie?

Terwijl Gregory zich vooral beperkt tot een historische analyse, pleit MacIntyre voor een eerherstel van de teleologische visie en de deugdethiek in een eigentijdse vorm. Hij vat de mens op als een sociaal ingebed wezen dat functioneert in sociale praktijken (zoals de kunsten, de wetenschappen, spelen, politieke en maatschappelijke verbanden) met bijbehorende rollen. In elk van deze praktijken staat een 'goed' (*telos*) centraal, dat in en door de desbetreffende praktijk wordt gerealiseerd. Deugden zijn de kwaliteiten die de deelnemers in



staat stellen om het goed van zo'n praktijk te realiseren. Bovendien pleit MacIntyre ervoor om het leven op te vatten als een narratieve eenheid gericht op een uiteindelijk goed of *telos* als bestemming van het leven als geheel. In MacIntyres visie is dit 'goed' verbonden met een begrip van het goede leven in het algemeen, zoals dat in een traditie wordt uitgedrukt en in een gemeenschap wordt onderhouden. Met behulp van deze kernbegrippen – praktijk, narratieve

Het verstand speelt een belangrijke rol in het begrijpen van het doel en de samenhang van Gods geboden

levenseenheid, traditie en gemeenschap – werkt MacIntyre een eigentijdse teleologie en deugdethiek uit.³

Ik denk dat dit een bijzonder vruchtbare denkrichting is die tot een veelbelovende vernieuwing in de ethiek heeft geleid. De vraag is echter of we daartoe achter de reformatie en de moderniteit moeten teruggaan. Ik beperk me in dit artikel tot Calvijn en het calvinisme. Ik zal laten zien dat Calvijns opvatting van de wet genuanceerder is dan Gregory en MacIntyre menen en bovendien een zeker tegoeed heeft.

De wet van God en de rede

Het mag waar zijn dat de gehoorzaamheid aan Gods geboden bij Calvijn centraal staat. Het gaat hem echter niet om blinde gehoorzaamheid, maar om een antwoordend 'gehoor geven aan' Gods bevrijdende daad en zijn vrijsprekende Woord. De gelovige gehoorzaamt niet aan een goddelijke despoot, maar aan een God die in relatie treedt met mensen, zoals de proloog van de decaloog laat zien ('Ik ben de HEER, uw God, die u uit Egypte, uit de slavernij, heeft bevrijd', Exodus 20: 2). De geboden zijn gericht op een leven in vrijheid, op *human flourishing*. Bij het menselijke antwoord aan God spelen de rede en de menselijke wil bovendien volop mee. In het geheiligde leven wordt de wil omgevormd. Ook het verstand speelt een belangrijke rol in het begrijpen van het doel en de samenhang van Gods geboden. Calvijn stelt dat bij ieder gebod gezocht moet worden naar de 'ratio' en het doel van het gebod. Daarbij hanteert hij het principe van de *synecdoche*, dat wil

zeggen dat in het deel het geheel besloten ligt. Als een gebod een bepaalde handeling gebiedt of verbiedt, dan staat dat voor een geheel met implicaties voor een omvattende praktijk. 'Gij zult niet stelen' betekent dan bijvoorbeeld goed en verantwoord omgaan met je bezit. Om vast te stellen wat dat betekent hebben we ons verstand nodig, zij het dat het dan om een door God 'vernieuwd denken' gaat (Romeinen 12: 2).⁴

Bovendien gaat Calvijn ervan uit dat God zijn wil niet alleen in de decaloog heeft geopenbaard, maar ook in de 'natuurwet', die in het hart van *alle* mensen is gegrift (Romeinen 1:19 en 2:14).⁵ Er wordt verschillend gedacht over de plaats en betekenis van de natuurwet bij Calvijn. Ik denk dat de betekenis van de natuurwet als 'algemene openbaring' deel uitmaakt van zijn opvatting van het 'drievoudig gebruik van de wet'. De natuurwet fungeert relatief zelfstandig in de 'eerste functie' van de wet, namelijk als weerhouding van het kwaad in de wereld. Ook al heeft God zijn wil in de Bijbel veel duidelijker

De reformatie heeft volgens Gregory geleid tot een hyperpluralisme aan religieuze en seculiere overtuigingen

geopenbaard en kunnen mensen op basis van hun eigen handelen overeenkomstig de natuurwet niet rechtvaardig worden voor God, toch erkent Calvijn dat ieder mens kennis heeft van wat behoort tot een goed en juist leven. Daarnaast heeft de natuurwet een functie in het 'tweede gebruik': er is geen verontschuldiging voor het kwaad dat mensen doen, want ieder heeft een natuurlijke kennis van goed en kwaad. In de derde functie van de wet (als richtsnoer voor het christelijke leven) heeft de natuurwet geen bijzondere betekenis.

Kortom, anders dan MacIntyre en Gregory suggereren, zet Calvijn het denken in termen van de natuurwet, inclusief een teleologische opvatting van de menselijke bestemming, zoals dat in het middeleeuwse denken een hoogtepunt vond bij Thomas van Aquino, gewoon voort. Het verschil is dat bij Calvijn de genade de natuur niet vervolmaakt, maar zorgt voor een totale vernieuwing van de menselijke wil tot een leven in gemeenschap met Christus. Bij Thomas is de verhouding tussen natuur en genade veel harmonischer.

Calvijn en de deugden

Verder blijkt Calvijn ook de deugdethiek te veronderstellen. Geheel in lijn met zijn waardering van de natuurwet, erkent Calvijn dat ook onder de heidenen excellente voorbeelden van de deugden gevonden worden. Dit is niet in strijd met de 'totale verdorvenheid' van de menselijke natuur, want deze 'corruptio' betekent niet dat de mens door en door slecht is, maar dat zijn natuur *in alle aspecten* door de zonde is aange-tast. Als het gaat om het geheiligde leven als eenheid met Christus is Calvijn opmerkelijk positief over de deugden. Ze moeten dan gericht worden op het juiste doel: de liefde voor God. Calvijn zet het christelijke leven vervolgens uiteen vanuit de Tien Geboden. Deze keuze is echter niet principieel, maar pragmatisch. Calvijn verwijst met instemming naar de kerkvaders die 'elke deugd afzonderlijk' in vele geschriften steeds voortreffelijk hebben uitgewerkt. Zelf wil hij zijn beschrijving van hoe de gelovige 'tot het doel komt dat hij zijn leven op de goede manier inricht' beknopt houden en daarom kiest hij voor een ordening vanuit de Decaloog.⁶ Het onbe-

Niet langer ging het om *caritas* maar om gehoorzaamheid

doelde gevolg van deze pragmatische keuze is wel geweest dat de protestantse ethiek gaandeweg steeds minder oog kreeg voor de deugden en zich steeds meer ontwikkelde tot een ethiek van regels en geboden, van rechten en plichten – daarin hebben MacIntyre en Gregory gelijk. Maar het is onjuist om te stellen dat dit het *noodzakelijk* gevolg was van de reformatie. Calvijn geeft verschillende positieve uiteenzettingen over de deugden.⁷ Protestantse theologen, zoals Melancthon, Danaeus, Amesius, Edwards, Schleiermacher, Brillenburg-Wurth en anderen, ontwikkelden in verschillende perioden eigen vormen van deugdethiek.

Een calvinistische ethiek heeft volgens mij bovendien een tegoeed, omdat ze in principe in staat is om gebod en deugd, voorschriften en morele kwaliteiten met elkaar te verbinden. Dat is van belang omdat de kracht van de deugdethiek (innerlijk gevormde houdingen die van binnenuit motiveren voor het goede) soms ook de zwakte ervan is. Dat heeft te maken met de menselijke wil die een kwade wil kan blijken te zijn. Daarom moet een mens in het gebod aangezegd worden wat hij *moet* doen. Geboden vormen een noodzakelijke aanvulling bij de deugden, zoals MacIntyre zelf ook stelt, maar in zijn eigen deugdethische uitwerking in feite niet verdisconteert.⁸ Ook op een andere manier heeft het calvinistische wetsdenken vruchtbaar ingewerkt op een deugdethisch denken, namelijk in het 'normatieve praktijkmodel', waarin een MacIntyriaans praktijkbegrip is verrijkt met Dooyeweerd's 'wetskringen' – een eigentijds bewijs dat calvinistisch denken niet op gespannen voet hoeft te staan met een teleologische visie.

Sociale rollen en autonomie

Tot slot ga ik nog kort in op de beide andere kernpunten van de reformatie die MacIntyre en Gregory hebben bekritiseerd:

het individu dat van al zijn sociale karakteristieken is ontdaan en de secularisatie van diverse levensterreinen. Ook hiertegen valt vanuit Calvijn wel het een en ander in te brengen. Als het gaat om het individu in zijn sociale rol is Calvijns denken over roeping interessant. Enerzijds gaat het bij roeping volgens hem om het deel uitmaken van het koninkrijk van God; dat is de ware roeping van de christen. Anderzijds staat deze roeping niet tegenover de sociale rollen die we in beroep en in sociale verbanden hebben; het gaat er juist om midden in deze verbanden aanwezig te zijn als op een 'uitkijkpost' van het koninkrijk. Calvijn heeft bovendien een scherp oog voor de sociaal-politieke veranderingen van zijn tijd. Hij bepleit zowel een meer open, minder vastgelegde benadering van interpersoonlijke relaties, alsook aandacht voor de gegeven plaats die ieder heeft in zijn of haar sociale rol. Daarbij dient gestreefd te worden naar harmonie en samenhang tussen de verschillende delen van het leven, als gericht op het doel van het koninkrijk, een gedachte die aansluit bij een MacIntyriaanse opvatting van narratieve levenseenheid. Calvijn heeft veel gevoel voor de orde van menselijke praktijken en bijbehorende wetten die geworteld zijn in de orde van de schepping.⁹

Tegenover het derde punt van kritiek kunnen we opmerken dat de verzelfstandiging van de burgerlijke overheid bij de reformatoren niet betekende dat de vorst geen verantwoordelijkheid droeg voor God. Zowel in Luthers als in Calvijns twee rijkenleer geldt dat de overheden hun gezag dienen uit te oefenen voor het aangezicht van God. Bovendien blijkt Calvijns verbondsmatige denken ook relevant voor het sociale en politieke domein. Bij een latere calvinist als Johannes Althusius ontwikkelt zich bijvoorbeeld een rijk concept van allerlei geassocieerde verbanden die elk een bepaald doel nastreven dat gegeven is met Gods goede schepping, zoals het leven in familieverband, het samenwerken in gilden en verenigingen en het ontwikkelen van kennis in universiteiten. Tegenover een verdere segmentatie van sociale rollen zetten calvinisten zich in voor het bijhouden van allerlei sociale verbanden in zowel het religieuze als het politieke domein. Deze manier van denken wordt voortgezet in Dooyeweerd's filosofie van modale wetskringen. Ik beschouw dit denken als unieke protestantse uitwerking van een in wezen teleologische visie, waarbij de condities van de moderniteit niet slechts bekritiseerd maar ook voluit verdisconteerd worden.

Noten

- 1 Brad Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge, 2012
- 2 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London 1974, 121-127 en *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1984 (2e ed.), 32-34, 53-54; Gregory, *Unintended Reformation*, 180-234
- 3 MacIntyre, *After Virtue*, 181-225
- 4 Calvijn, *Institutie*, 2.8.8 en 3.7.1
- 5 Zie voor natuurwet o.a. *Institutie* 2.2.17 en 22, 2.8.1
- 6 Calvijn, *Institutie*, 3.6.1
- 7 Bijv. Calvijn, *Institutie*, 3.6.3 en 3.7.3
- 8 MacIntyre, *After Virtue*, 150, 200
- 9 Calvijn, *Institutie*, 2.2.3 en 3.10.6.



De vraag van Sophie Aart Deddens

Waarom heeft een paard benen?

Sophie van Groningen is zes jaar en woont op een boerderij aan de IJssel. Ze is een groot paardenliefhebber. Waarom heeft een paard benen en geen poten, een hoofd en geen kop? Over deze vraag heeft ze genoeg nagedacht.

Waarom zeggen we dat een paard benen heeft en een hoofd? Dat is omdat een paard het dichtst bij de mens staat. Niet dat de mens op een paard lijkt. Een paard heeft bijvoorbeeld vier benen en een mens twee. Maar een paard staat het dichtst bij de mens, omdat hij de mens helpt. Ik denk dat een paard de mens ook begrijpt. Een paard helpt bijvoorbeeld boeren op het land. Vroeger gingen paarden ploegen, toen er nog geen tractors waren. Of paarden trokken een boot over het water. Je had ook paard en wagen.

Eigenlijk wil ik graag een beetje begrijpen hoe paarden denken

Een paard staat dichtbij de mens, maar ook weer niet helemaal. Pippi Langkous woonde met haar paard Witje in één huis, Villa Kakelbont. Maar dat kan natuurlijk niet. Dan gaat het paard overal snuffelen en gaat hij bijvoorbeeld de appels opeten. Daarom wil ik niet als Pippi Langkous op de foto. Dat vind ik ... ja, ik weet niet, dat vind ik gewoon *te*.

Lezen

Ik ga elke week naar de bibliotheek in Doetinchem, omdat ik lezen heel leuk vind. Ik lees over alles en ik vind ook alle vakken leuk op school. Ik heb veel boeken over paarden. In de Bijbel komen geen paarden voor, dat weet ik wel zeker.

Eigenlijk wil ik graag een beetje begrijpen hoe paarden denken of wat ze voelen. Hoe je met ze kan praten, maar ja, het is niet echt praten natuurlijk. Mijn oudste zussen hebben allebei een paard en zij kunnen alles: galopperen, springen. Ik heb het nog nooit gedaan maar ik weet wel hoe het moet. Als je gaat springen, moet je naar de nek van het paard buigen. Dan help je hem. Maar dat hij moet springen hoeft je niet te zeggen. Dat snapt het paard zelf. Hij ziet het. Je hoeft niet iets met de teugels te doen.

Aan de ene kant ben ik heel benieuwd hoe het is om een eigen paard te hebben en samen met mijn paard van alles te doen. Ik wil het heel graag. Maar aan de andere kant denk ik, het komt vanzelf. Als ik oud genoeg ben, dan kan ik het en dan snap ik het denk ik ook wel.



Ik kan ook heel goed een paard tekenen. Kijk. Dit is zijn hoofd. Maar daarna weet ik niet hoe het verder moet. Hoe zijn nek overgaat in zijn lichaam, dat vind ik heel moeilijk. Daarom teken ik ook alleen maar zijn hoofd. Dan is het duidelijk genoeg.

Sophie van Groningen is zes jaar en woont op een boerderij in Doetinchem, ze heeft twee oudere zussen, een oudere broer, drie pleegbroertjes en een pleegzus. Ze leest heel graag. Daarom is ze op de cover afgebeeld als de lezende Sophia Rose, dochter van de schilder Jeffrey T. Larson. Op de pagina hiernaast zit ze op haar eigen houten ros 'Beauty'.

Wonder en teken

Inzichten vanuit het wonderonderzoek bij de Catholica

Religie en filosofie Jos Sterk

Het vaststellen van het wonderkarakter bij een genezing behoort toe aan de kerkelijke autoriteiten, aangezien alleen vanuit het geloof de tussenkomst van God kan worden aangenomen. Een rooms-katholieke visie.

Het loont de moeite nog eens terug te komen op de kwestie Onno van Schayck, die vorig jaar in dit tijdschrift is besproken. De kwestie hield in of het wel of niet geoorloofd was, dat Van Schayck als hoogleraar preventieve geneeskunde aan de Universiteit van Maastricht uitspraken had gedaan in een interview bij de EO (in de serie *Zin in wetenschap*), waarin hij uitdrukkelijk zijn geloof in wonderen belijdt. "Er zijn momenten geweest waarin ik God heel direct heb zien optreden, heel dichtbij", zegt hij naar aanleiding van zijn waarneming van het spontaan aangroeien van een te kort been na gebed. Wegens de commotie over deze uitspraak heeft hij zijn directeurschap van het onderzoeksinstituut CAPHRI neergelegd.

Mag een natuurwetenschapper, zoals Van Schayck, een dergelijke uitspraak eigenlijk wel doen? In dit artikel wil ik deze vraag beantwoorden vanuit het wonderonderzoek in Lourdes en bij heiligverklaringen in de rooms-katholieke kerk. Ten tweede wil ik nog enkele opmerkingen maken over de plaats en de betekenis van het wonder in deze officiële wonderverklaringen.

Geloof en wetenschap in Lourdes en bij heiligverklaringen

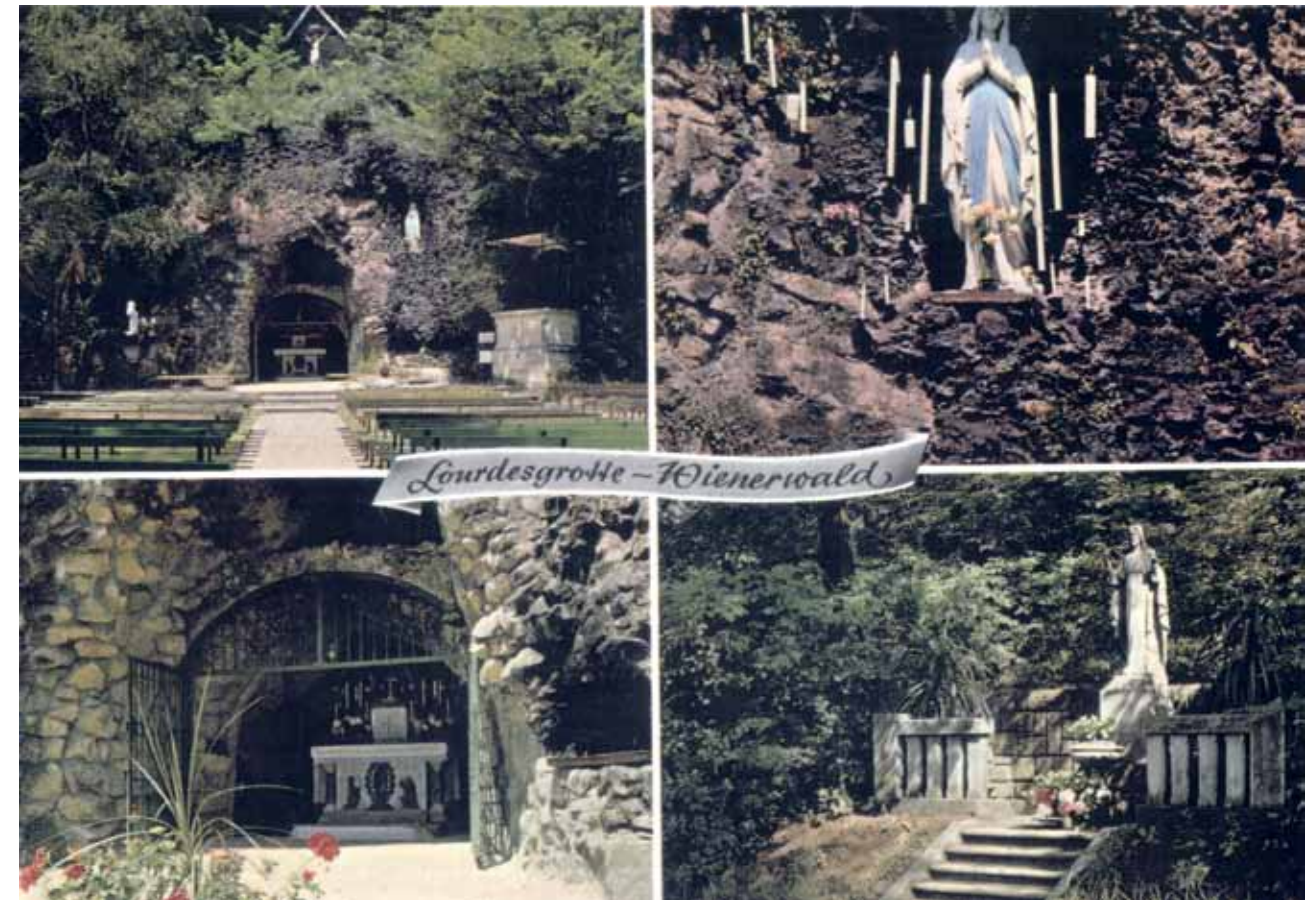
Bronnen voor het bestaan van genezingswonderen zijn er legio (op internet zo'n 29.800 treffers voor 'healing miracles'). Alleen al over genezingswonderen binnen het christendom is de hoeveelheid literatuur zeer groot (vgl. de literatuur bij Kraan en Ouweneel 2003). Hoe kunnen we binnen deze hoeveelheid onderscheiden? Hoe staat het bijvoorbeeld met de betrouwbaarheid van al die verhalen? Als ik het christendom in vier segmenten verdeel, kom ik onder andere de volgende belangrijke publicaties tegen: in de pinksterbeweging: Osborn

(1955) en Zijlstra (1997); binnen de charismatische vernieuwing: MacNutt (1978) en Tardif (1990); in de evangelische beweging Wimber (1987) en Heynis (1995) en in de rooms-katholieke kerk Schamoni (1976) en Läßle (1995). Behalve in die van Schamoni en Läßle betreft het in deze boeken verhalen en berichten van genezingswonderingen van personen in de

vorm van een weliswaar opmerkelijke, maar meestal vage vermelding van het wonderlijke verloop van de genezing. In bijna alle beschreven gevallen ontbreken duidelijke getuigenverklaringen, uitslagen van medische onderzoeken, verloop en duur van de ziekte en de genezing. De meeste genezingen in de kringen van de charismatische vernieuwing zijn spiritueel en slechts drie zijn in de loop van de tijd in Lourdes onderzocht (Chiron 2000, 196). Uiteraard geldt ook hier, dat het wonderkarakter van deze

wondergenezingsverhalen zeker niet a priori moet worden ontkend, maar een grondige, wetenschappelijke documentatie ontbreekt. De schrijvers zelf zijn van het wonderlijk karakter van de genezingen overtuigd, maar dit alléén hoeft de buitenstaanders nog niet te overtuigen.

Schamoni en Läßle beschrijven verhalen van genezingswonderingen van de afgelopen eeuwen, waarvan het wonderlijke, c.q. bovennatuurlijke karakter volgens bepaalde procedures met duidelijke criteria wordt vastgesteld. Bij Schamoni betreft het de op voorspraak van een heilige verkregen genezingswonderingen die vermeld zijn in de acten van heilig- en zaligverklaringen. Bij Läßle gaat het om de genezingswonderingen die in Lourdes hebben plaatsgevonden. De procedures voor de vaststelling van een wonder bij heilig- en zaligverklaringen en bij Lourdes zijn zeer nauwgezet en langdurig (Lauvrijs 1995, 78-99; Läßle 1995, 27-30). Om te kun-



nen nagaan of een genezing wel of geen wonder is, onderscheidt men twee niveaus (Theillier 2000, 1v):

- a) een *wetenschappelijk* niveau, waar de medici de genezing aan een vakspecialistisch onderzoek onderwerpen. In hoeverre wijkt deze genezing af van wat normaliter bij de genezing van deze ziekte kan worden verwacht?
- b) een *spiritueel* niveau, waar de waarde van genezing door theologen wordt beoordeeld in het licht van het geloof. Bevat de genezing een teken, dat kan wijzen op de tussenkomst van God?

Onderzoek

Voordat er een officiële uitspraak wordt gedaan over het wonderkarakter van de genezing (bij heiligverklaringen door de paus, bij Lourdes door de bisschop van het diocees waar de zieke woont) geldt voor beide, dat er een grondig natuurwetenschappelijk, medisch onderzoek wordt gedaan naar ontstaan, aard, verloop en duur van de ziekte en de genezing. Dit is absoluut noodzakelijk om elke mogelijke natuurlijke oorzaak van de genezing en ook schijnwonderingen en bijgeloof te elimineren (Lhermitte 1956). Voor het medische onderzoek gelden nog steeds de zeven criteria, die in 1734 zijn opgesteld door Prospero Lambertino (1675-1758), de latere paus Benedictus XIV, waarin van de genezing zelf wordt gezegd, dat ze medisch onverklaarbaar is wanneer ze *subita* (plotseling), *perfecta* (volkomen), *duratura* (duurzaam) en *non redeat* (zonder terugval) is (Resch 1999, 3v en 15v). Naast deze drie criteria met betrekking tot de genezing zijn er nog de vier volgende, hier en daar aangepast aan de eisen van de moderne medische inzichten: a) de ziekte moet hevig en onmogelijk of moeilijk zijn te genezen; b) de ziekte moet niet

reeds aan het afnemen zijn; c) er mogen geen medicijnen zijn gebruikt, en indien wel, dan mogen zij geen invloed hebben gehad; d) de ziekte moet organisch (niet functioneel of psychisch) van aard zijn (Resch 1999, 3; Theillier 2000, 3).

Toepassingscriteria

Over de toepassing van deze criteria, die zijn opgesteld in de tijd waarin de Bijbelkritiek ontstond, wordt voortdurend gediscussieerd. Waarom komen alleen genezingen van organische ziekten in aanmerking? Wat is het verschil in bevoegdheid van de arts en de theoloog, c.q. bisschop? Hoe is een wonder te onderscheiden en wat drukt het uit e.d.? (Mangiapan 1989, 289-361). In de medische colleges (zo het Comité Médical International de Lourdes) die de genezingswonderingen beoordelen, zitten uitdrukkelijk ook niet-christelijke medici (Lewis 2010). Voortdurend wordt op kritiek gereageerd (Olivieri 1960, 247-270). De procedures zijn zeer streng: sinds de verschijningen van Maria in Lourdes in 1858 hebben circa 2.500.000 zieken Lourdes bezocht (stand rond het jaar 2000), waarvan er circa 30.000 zeggen te zijn genezen (zie de vele zogenoemde *ex voto's* in de kerk aldaar), 6.700 hiervan zijn in onderzoek genomen, hiervan zijn er 2.000 als *médicalement inexplicable* aangemerkt en uiteindelijk 66 tot officieel Lourdeswonder verklaard (Chiron 2000, 9). Het laatste, officiële (69e) wonder is van 20 juni 2013 (Castelli: website Lourdes). Zelfs de meest doorgewinterde sceptici roepen uit: 'Het valt niet te ontkennen: Lourdes geneest.' (Beukers 1999, 21).

Als een genezing in Lourdes door de medische en andere specialisten volgens deze criteria als *médicalement inexplicable* wordt aangemerkt, wil dat nog niet zeggen, dat er een wonder heeft plaatsgevonden. De bevoegdheid een genezing

‘wonder’ te noemen behoort niet toe aan de medici, want de tussenkomst van God in de buitengewone genezing is niet wetenschappelijk aan te tonen (het wonder is namelijk niet te herhalen, een absolute eis voor wetenschappelijk onderzoek). Daar waar de medici dit wel doen (hetgeen in de beginperiode van de Lourdesgenezingen wel gebeurde), overschrijden zij hun bevoegdheid. Deze behoort toe aan kerkelijke autoriteiten, aangezien alleen vanuit het (verantwoorde) geloof de tussenkomst van God kan worden aangenomen (Olivieri 1973, 225).

Conclusie voor Van Schayck

Houden we de uitspraken over het wonder van professor Van Schayck tegen het licht van de beschreven wonderonderzoeksprocedure in de rooms-katholieke kerk, dan zijn zijn uitspraken omstreden. Op zijn minst verwarrend, want hij vermenigt zijn wetenschappelijke uitspraak (röntgenfoto's hadden onomstotelijk de genezing van het been aan het licht gebracht) met zijn geloofsuitspraak over de genezing (het optreden van God). Het in de Catholica verrichte, moderne wetenschappelijk onderzoek met uitermate strenge procedures en vele fasen ter vaststelling van wonderen in Lourdes (Mangiapan 1994, 290-295) en bij zaligen en heiligverklaringen (Woodward 1991, 191-221) stelt niet vast of een gebeurtenis een wonder is. Het onderzoek is er uitsluitend op gericht om voor de wonderlijke gebeurtenis een solide, natuurlijke

verklaring te vinden. Kan die niet worden gegeven, omdat er geen enkele natuurlijke oorzaak kan worden gevonden, dan kan pas daarna uitsluitend de geestelijkheid, i.c. de bisschop, het wonderlijk karakter van de gebeurtenis als geloofwaardig bestempelen. Noch de betrokken artsen, noch de theologen, noch de bisschop kunnen een wonder bewijzen (Mangiapan 1994, 320-337). De leden van CMIL (Comité Médical International de Lourdes) herinneren er keer op keer aan dat het woord 'wonder' niet hun zaak is, maar dat dit toekomt aan de bisschop van het bisdom waartoe de genezene behoort. Het is de Kerk die de miraculeus genezenen erkent." (website CMIL).

Op zichzelf is Van Schayck zich wel bewust van dit onderscheid, daar waar hij met betrekking tot het zich voordoen van het wonder zegt, dat hij 'moeite heeft om erover te vertellen', 'Je moet er voorzichtig mee zijn', 'je moet toetsen of het klopt' en dergelijke uitspraken. Je zult maar zo'n bijzondere, medische gebeurtenis als die van Van Schayck meemaken, met eigen ogen zien, dan wordt er wel een ontzettend groot appel gedaan op je onderzoekshouding als wetenschapper! Een vergelijkbare gebeurtenis overkwam de Franse chirurg, atheïst en Nobelprijswinnaar Alexis Carel tijdens een bedevaart in 1902 Lourdes, waar hij met eigen ogen de uiterlijke kenmerken van de buikvliesontsteking van de tbc-lijder Marie Bailly zag verdwijnen. Alexis was perplex en schreef erover in zijn *Le voyage de Lourdes* (Paris 1949), dat uit

schaamte voor zijn wetenschappelijke collega's pas vier jaar na zijn dood werd uitgegeven. Als wetenschapper kan en mag men nooit zeggen, dat de bijzondere genezing een 'wonder' is, want dit is een religieus begrip. Wel kan een wetenschapper zeggen dat zo'n gebeurtenis 'medisch onverklaarbaar' is. Als gelovige kan men spreken van een wonder, niet als wetenschapper, want gezien vanuit de wetenschap is het wonder een absurditeit.

Plaats en betekenis van het wonder

Behalve bij martelaren, zoals Titus Brandsma en Edith Stein, is voor de zalig- en heiligverklaringen het plaatsvinden van

een wonder een vereiste, dat wil zeggen dat de vaststelling van een (genezings) wonder heeft plaatsgevonden 'na de aanroeping van de heilig te verklaren persoon, en op diens of haar voorspraak bij God' (CE 2005, 765). Aangezien alleen God wonderen kan doen, functioneert het wonder hier als een bevestiging van de heiligheid van de persoon. Het dossier van de wondervaststelling door getuigen en verklaringen heet de *postio super miraculo*. (Gemmeke 1989). Op de afbeelding bij dit artikel is die te zien van de Limburgse pater Karel Houben, die op 3 juni 2007 is heiligverklaard (Goertz 2007)

Om de betekenis en waarde van de moderne genezingswonderen op het spoor te komen ben ik erachter gekomen, dat ze in samenhang met de evangelische wondergenezingsverhalen moeten worden beschouwd. De evange-

lische wondergenezingen vormen de sleutel tot interpretatie. Hierboven sprak ik over de twee niveaus in het proces van de vaststelling en officiële verklaring van een genezingswonder. De dokter constateert het buitengewone karakter van de genezing en de residerende bisschop kan in deze genezing een teken van God onderscheiden. Dat dit in het geval van Lourdes zelden gebeurt, blijkt uit het kleine aantal officiële verklaringen over genezingswonderen: tot nu toe 69 sinds de laatste verschijning in 1888 aan Bernadette aldaar. Maar hoe komt men tot zo'n officiële verklaring? In hoeverre zijn de genezingverhalen uit de evangeliën hierbij van belang?

Feitelijk en intentioneel

In algemene zin geven ons de inzichten van Latourelle een aanwijzing. Volgens Latourelle (1988, 308vv) bevat het genezingswonder twee elementen: het feitelijke en het intentionele element. Het eerste element is de waarneembare, van de normale natuurlijke orde afwijkende gebeurtenis, het tweede is het teken, het barmhartige gebaar dat vanuit een bovenna-tuurlijke werkelijkheid met deze genezing naar mensen in nood wordt gegeven. Vanuit het eerste aspect noemt hij het wonder in het Frans *prodige*, vanuit het tweede *miracle* (Latourelle 1995). Het feitelijke element wordt onderzocht door de medici volgens strikte wetenschappelijke methoden; het tekenkarakter door theologen. Hoe herkennen we het tweede

element? Hierbij is de religieuze context waarin het wonder plaatsvindt zeer belangrijk: het genezingswonder moet plaatsvinden in een omgeving van gebed en toewijding. Negatief gezegd: elk aspect van bedrog, charlatanerie, zelfzucht, fantasie, bijgeloof en dergelijke moet worden uitgesloten.

Bij de evangelische wondergenezingsverhalen is de religieuze context duidelijk waarneembaar, zoals in het verhaal van de melaatse (Matt. 8), de hoofdman van Kafarnaüm (Matt. 8), de bloedvloeiende (Matt. 9) en de twee blinden (Matt. 9). De religieuze setting is hier een situatie van oprecht verlangen en smeken om genezing van de ellendige ziekte. Hier is geen spoor te herkennen van bijbedoeling, onoprecht, hypnose, magie of iets dergelijks. Het uitzonder-

De tussenkomst van God in de buitengewone genezing is niet wetenschappelijk aan te tonen

lijke van de genezing staat in verhouding tot de oprechtheid van het verlangen en de roep om genezing. In deze verhalen krijgt het buitengewone van de genezing zijn betekenis als een gebaar van barmhartigheid voor de zieke mens, die snakt en bidt vanuit zijn gehele wezen om heelheid, welke vraag God in Jezus beantwoordt. En als er sprake is van onoprechtheid of bijbedoeling, dan beklagt Jezus zich daarover en is hij terughoudend (Joh. 10:25,32,37; Matt. 16:1vv). Aan de oprechtheid van Jezus hoeft men niet te twifelen, want zijn daden dienden als bevestiging van zijn woorden (Matt. 4:23).

Juist vanwege dit aspect, te weten de duidelijke samenhang van woorden en daden van Jezus, kunnen de evangelische wondergenezingsverhalen een goed referentiekader zijn om het tekenkarakter van de moderne genezingswonderen te herkennen en te onderscheiden. Het wonder is zo beschouwd een teken van verlossing, die in de het Oude Testament wordt aangekondigd (Jes. 29:18-19; 35:5-6) en in het Nieuwe Testament concreet gestalte krijgt in de daden van Jezus Matt. 11:5; Luc. 7:22).

In specifieke zin speelt de band van het wonder met het evangelische wonder ook bij een officiële heiligverklaring of een Lourdeswonder een grote rol. Zo wordt in de preek van de betrokken bisschop bij de vaststelling van het officiële 66e Lourdeswonder van Jean-Pierre Bély (hoofdverpleegkundige die in 1987 tijdens een bevaart naar Lourdes genas van multiple sclerose) op 9 februari 1999 ook de hechte band van dit wonder met de evangelische genezingswonderen aangehaald: "Hier is sprake van een soort progressieve ontwikkeling, die niet is uitgevonden, en die doet denken aan bepaalde evangelieverhalen. In het bijzonder aan het verhaal van de lamme te Kafarnaüm, die Jezus tot grote ergernis van de schriftgeleerden eerst de zonden vergeeft, alvorens hij hem heeft gezegd: 'Sta op, neem uw bed en loop!' (Marc. 2:9). De getuigenis van Jean-Pierre Bély behoort tot de kern van het evangelie." (Dagens 2000, 3; vertaling JS).

Het is vanuit dit uitgangspunt, dat de bovengenoemde Schamoni de eerste druk van zijn boek over de genezingswonderen op voorspraak van heiligen in de geschiedenis van de Rooms-katholieke kerk de titel van *Parallelen zum Neuen Testament* (1971) meegaf. Het materiaal van zijn boek ontleende hij aan de onder ede bevestigde heiligverklaringakten, wat het boek een bijzondere waarde geeft: de vele door ooggetuigen bevestigde wonderen laten zien, dat in de kerk vervuld wordt wat Jezus aan zijn leerlingen voorspeld had (Marc. 16:17-18). Wat Jezus aan wonderen gedaan heeft, gebeurt nog.

Na vijfendertig jaar werkzaam te zijn geweest in het vormingswerk heeft Jos Sterk na het behalen van zijn Master Theologie aan de Katholieke Universiteit te Amsterdam tot aan zijn pensionering gewerkt als catecheet in het bisdom Rotterdam.

Literatuur

- Beukers, H., 'Lourdes', in *Skepter*, september 1999, 27-30
- Castelli, Danila: <http://nl.lourdes-france.org/verdiepen/genezingen-en-wonderen/69e-wonder-van-lourdes>
- CE: *Christelijke Encyclopedie*, Kampen 2005, 765v
- Chiron, Y., *Enquête sur les miracles de Lourdes*, Paris, 2000
- CMIL: <http://nl.lourdes-france.org/verdiepen/genezingen-en-wonderen/het-internationaal-medisch-comite>
- Dagens, C. e.a., *Allez dire... Tes péchés te sont remis... Lève toi... et marche!*, Lourdes 2000
- Gemmeke, E., 'Wonderen in zaligverklaringprocessen', in *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* 13 (1989) 315-320
- Goertz, L., *Pater Karel Houben: de heilige uit Munstergeleen*, Heeswijk, 2007
- Heynis, B. e.a., *Omega: wonderen in deze tijd*, Kampen, 1996
- Kraan, K.J., *Genezing en Bevrijding. Spanningen in de dienst der genezing* (3 delen), Kampen 1983-1986.
- Läpple, A., *Das Wunder von Lourdes. Berichte-Tatsachen-Beweise*, Augsburg, 1995
- Lauvrijs, B., *Zalig-en heiligverklaringen. Historiek, spiritualiteit en procedure*, Brugge, 1995
- Lewis, Charles, 'Saintly Science' in *National Post*, (Canada) April 3, 2010.
- Lhermitte, Jean, *Le problème des miracles*, Paris, 1956
- Mangiapan, T., *Les guérisons de Lourdes. Étude historique et critique depuis l'origine à nos jours*, Lourdes, 1994
- Macnutt, F., *Genezing. Lichamelijk, geestelijk en psychisch*, Laren, 1974
- Olivieri, A., *Gibt es noch Wunder in Lourdes?*, Aschaffenburg, 1973.
- Osborn, T.L., *Geneest de zieken*, Den Haag, 1955
- Ouweneel, W.J., *Geneest de zieken! Over de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding*, Vaassen, 2003
- Resch, A., *Wunder der Seligen 1983-1990*, Innsbruck, 1999
- Schamoni, W., *Parallelen zum Neuen Testament, Abensberg 1971; Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg/Stein am Rhein, 1976
- Tardif, E., *Jezus geneest*, Eindhoven/Brugge, 1990
- Theillier, P., *From cure to miracle*, Lourdes, 2000
- Wimber, J & Springer, K., *Een kracht tot genezing*, Hoornaar, 1987
- Woodward, K., *Making Saints Inside the Vatican. Who become Saints, Who do not and why*, London, 1991
- Zijlstra, J., *Ga richting Jezus. Ga richting het wonder. Ontroerende getuigenissen van het wonder in deze tijd*, Leiderdorp, 1997



Zorg en opvoeding Roelien Ebbens en Aart Deddens

Leve de oppervlakkige contacten!

Interview met Femmianne Bredewold

In het algemeen leven we te veel langs elkaar heen. Femmianne Bredewold keek in twee Zwolse woonwijken naar de relaties tussen kwetsbare en weerbare burgers. Het vaakst komen oppervlakkige contacten voor en die zijn ook het best: er kan weinig misgaan, ze zijn symmetrisch en ze geven het gevoel dat je erbij hoort. Alleen, zelfs oppervlakkige contacten bestaan bijna niet. Twee derde van de 'weerbare' burgers heeft geen enkel contact met 'kwetsbaren'.

Femmianne Bredewold, onderzoeker aan het Centrum voor Samenlevingsvraagstukken in Zwolle, promoveerde in januari jl. op haar proefschrift *Lof der oppervlakkigheid*. Haar conclusie: oppervlakkig contact is wezenlijk voor het met elkaar samenleven in een buurt. Er is dan vaak een balans tussen geven en ontvangen. Als er intensiever contact is tussen weerbare en kwetsbare burgers, is er vaak sprake van uitbuiting (mensen die alleen maar nemen, waardoor een relatie negatief is) of liefdadigheid (mensen die alleen maar geven), wat ook niet alleen positief is). Vrijwel nooit ontstaan symmetrische relaties. Deze vaststelling maakt Bredewold heel somber over de komende decentralisaties in de zorg. Die kunnen volgens haar eigenlijk niet goed aflopen.

Je woont in Zwolle en hebt in twee Zwolse woonwijken een sociologisch onderzoek gedaan. Lekker dichtbij. Hoe dichtbij zijn voor jou de kwetsbare mensen om wie het gaat in je onderzoek?

Ik heb Social Work gestudeerd aan de GH en daarna in de psychiatrie gewerkt om mijn tweede studie, Ontwikkelingsstudies aan de Radboud Universiteit, te kunnen betalen. Ik werkte bij de RIBW in Wolfheze. Ik draaide gewoon mijn diensten, zonder zware verantwoordelijkheden te hebben. Ik werd gezien als student. Ik was niet degene die begeleidingsplannen moest bespreken. Het was luchtig en dat vonden cliënten ook best heel prettig.

Je bezong al jong de lof der oppervlakkigheid.

Ja, nu je het zo zegt. Dat heb ik me eerder nooit gerealiseerd.

Wolfheze betekent: paviljoenen in de bossen achter een hek. Was dat de goeie ouwe tijd?

Binnen de instelling werkte ik met een populatie van 'zware gevallen'. Ik stond heel vaak verbaasd en dacht weleens: 'Zo! Het is maar goed dat jullie niet in een gewone wijk wonen'. De instelling was opgezet als een dorp, met een eigen winkeltje, een eigen soos et cetera. Dat bood natuurlijk heel veel veiligheid. In dat opzicht was het zeker een goede tijd. De andere kant was dat je er als bewoner moeilijk meer weg kwam. Je zat er voor het leven aan vast. Je hoefde niks. Er waren geen prikkels om iets te ondernemen, om jezelf aan te pakken.

Brandon, de jongen die bekend werd omdat hij vastgeketend zat in een instelling, zorgt nu voor ophef in de wijk waar hij woont, omdat de buurt zich onveilig voelt. Wat is ervoor nodig om resocialisatie succesvol te laten verlopen?

Wat ik zag in mijn onderzoek in Zwolle, bijvoorbeeld toen er jongeren met een criminele achtergrond in de buurt kwamen wonen, is dat er eerst heel veel angst ontstaat en dat mensen direct terugvallen op een wij-zijschema. Het is heel moeilijk om die afstand die direct ontstaat, te overbruggen. Er blijft een gevoel van onveiligheid, terwijl, als je kennismakt je dit soort patronen kunt doorbreken.

In je proefschrift lopen de woorden contact en relatie nogal door elkaar. Binnen relaties maak je weer onderscheid tussen warme en koude relaties. Wat heb je precies onderzocht?

Ik heb de vraag onderzocht: wat is er aan contact tussen mensen met en zonder beperking en als dat contact er is, hoe ziet het er dan uit? Contact zie ik als een lichte relatie, terwijl als je spreekt van een relatie, er ook een emotionele component bij komt. Contact is koud, een relatie is warm. Uit het onderzoek in twee Zwolse woonwijken blijkt dat een derde van de weerbare burgers contact heeft met mensen met een beperking (vooral door momenten als winkelen, de hond uit laten) en dat binnen die contacten slechts bij een beperkt deel sprake is van een relatie. Als het een relatie is in positieve zin, is dat vrijwel altijd bij mensen die zelf iemand met een beperking in de familie hebben, of mensen die gedreven worden door een religieus motief.

Hoe ben je tot deze onderzoeksvraag gekomen?

Ik had veel contact met de RIBW in Zwolle. Bij de RIBW was bekend dat cliënten met een psychische beperking weinig contact hebben. Ze hebben een beperkt netwerk dat bovendien vaak is 'uitgewoond', verhoudingen met familie zijn verstoord et cetera. De vraag waar een organisatie als de RIBW voor staat, is: hoe kunnen we netwerken organiseren voor cliënten als de ondersteuning die ze nu nog van professionals krijgen, niet meer gegeven wordt in de situatie van de Wmo? Wat is er voorhanden als de begeleiding wegvalt? Mijn onderzoeksvraag naar hoe het er nu uitziet en wat je kunt verwachten, komt dus uit de praktijk van de psychiatrie.

Als het zo is dat mensen sociale wezens zijn, zien ze naar elkaar om. Kun je daarvan als gemeente in je beleid uitgaan? Of moet je het organiseren?

Ik denk dat je het moet organiseren. Er zijn veel mensen die geen deel meer uitmaken van gemeenschappen, ze zijn niet religieus, zijn niet actief in het verenigingsleven. Daar moet je dus iets voor regelen. Je moet ook bedenken om wat voor mensen het gaat. Vaak gaat het om mensen die in sociaal con-

tact niet handig zijn, voortdurend over grenzen heengaan en die je liever zou mijden in het alledaagse leven. Ik moet bijvoorbeeld denken aan een man die ik geïnterviewd had en die mij later toen ik hem nog eens tegenkwam verweet dat ik nog niet bij hem op de koffie was geweest, want dat zou ik beloofd hebben. Ik kon me dat niet meer herinneren, maar sowieso voelde ik me niet op mijn gemak bij hem, dus zou ik altijd gecheckt hebben of het oké was. Omdat ik in de psychiatrie gewerkt heb, weet ik dus een beetje wat je kunt verwachten, maar ik begrijp heel goed dat mensen in de buurt ten diepste angstig zijn, niet begrijpen wat het is en daarom afstand houden.

Je zegt, contacten moet je organiseren, maar tegelijk zeg je, het gaat niet werken, want weerbare burgers blijven angstig voor kwetsbare burgers.

Voor bepaalde doelgroepen gaat het inderdaad niet werken door bij hen de zorg er zomaar af te halen. Ik denk dat je voor een beperkte vorm van ondersteuning buurtbewoners wel kunt inschakelen, maar de professionals blijf je altijd nodig hebben. Het naar elkaar omzien kan professionele zorg niet vervangen. Misschien kun je professionals een andere rol geven door ze sociale netwerken aan te laten sturen, maar het is niet reëel om te denken dat een buurt dat overneemt.

Denk bijvoorbeeld aan mensen die begeleid zelfstandig wonen onder begeleiding van Stichting Philadelphia. Wie gaat het werk van de begeleider die twee keer per week langskomt overnemen? Wie gaat de financiën van deze cliënten bewaken? Voor de RIBW met betrekking tot haar psychiatrische cliënten gelden dezelfde onzekerheden.

De RIBW was een van de opdrachtgevers. Wat vinden zij van je conclusie?

De RIBW zit in een spagaat. Financieel zijn ze afhankelijk van de gemeente, dus ze kunnen niet tegen het gemeentebestuur handelen. Ze moeten mee in de Wmo-gedachte.

Dus protesteren de betrokken partijen niet. Maar als de RIBW al niet het signaal geeft, wie dan wel?

Er is inderdaad weinig verzet. Wel zie je dat er behoefte is aan harde kennis. We zijn nu bijvoorbeeld samen met de RIBW bezig om een onderzoek in de steigers te zetten naar de rol van sociale wijkteams. Hoe vangen die de problematiek in een wijk op? Dat gaan we vier jaar lang volgen.

Om na die vier jaar te kunnen concluderen: het werkt inderdaad niet.

Ik denk inderdaad dat het aantal mensen met een negatief contact, bijvoorbeeld uitbuiting, nog wel eens fors op zou kunnen lopen.

Dat uitbuitingsrelaties zo vaak voorkomen, is dat een verrassing? Je beschrijft criminele uitbuitingspraktijken als auto's

op naam een gehandicapte zetten, leningen op iemands naam afsluiten.

Nee, vanuit de literatuur is dat geen verrassing. En ook niet vanuit de hulpverleningspraktijk. Professionals zijn er wel mee bekend. Voor mij was het wel een verrassing, omdat ik het zelf nooit heb meegemaakt toen ik in de psychiatrie werkte, maar dat was nog in de oude setting. Zodra mensen met een psychische beperking zelfstandig wonen, lopen ze een enorm risico om uitgebuit te worden. Daar schrok ik wel heel erg van. Wanneer hoor of zie je daar nu wat over in publieke media? Jongeren met gebrekkige emotionele en sociale vaardigheden laten zich erg gemakkelijk meezuigen in criminele praktijken. De wijkagent heeft er meer dan een dagtaak aan, vertelde hij me. Het hele idee dat mensen met een beperking zich kunnen redden en handhaven in de maatschappij zonder ondersteuning, klopt dus niet. Dat gaat tegen alle sociologische onderzoeken in. Wanneer iemands sociaal-emotionele ontwikkeling verstoord is als gevolg van een ziekte, is hij ook moeilijk leerbaar. Dan blijf je je hele leven ondersteuning nodig hebben.



En als je het probleem van de andere kant benadert, dus niet vanuit de zorgvraag maar vanuit het zorgaanbod; willen we elkaar helpen? Willen we de buurman met een beperking helpen met zijn financiën?

Natuurlijk willen we dat allemaal. We willen best de hond uitlaten, de kat eten geven, de vuilnisbak buiten zetten. Maar niet iedere dag. Niet structureel.

Maar is het oppervlakkige praatje bij de visboer dan de oplossing van de problematiek? Want die suggestie komt een beetje mee in je proefschrift.

Nee, het is niet de oplossing. Maar het is wel het begin van een oplossing. Toen ik de resultaten presenteerde in de wijken die ik had onderzocht, werd dat ook door velen opgemerkt. Laten we elkaar weer gewoon groeten op straat. Daarmee kunnen we elkaar weer een gevoel van veiligheid geven. In een positieve sfeer kun je vervolgens mensen met een beperking ook wel meenemen. Maar, that's it! Zorg, hulp, ondersteuning – dat is een heel ander verhaal. Dat is voor de moeder Teresa's in deze wereld. Die zijn er gelukkig overal, ook wel in elke buurt, maar je kunt er geen beleid op maken.

Twee derde van de weerbare burgers heeft geen contact met kwetsbaren. Daar is dus nog een wereld te winnen. Wat kun je als gemeentelijke overheid daaraan doen?

Heel veel is terug te voeren op communicatie en beeldvorming. Veel mensen blijken informatie te willen over de mensen met een beperking die in hun buurt wonen. Ze weten niet om wie het gaat en hoe je met bepaalde problematiek om moet gaan. Met de juiste informatie over hun buurtgenoten zijn ze best bereid iets te doen.

Dan is het dus toch een kwestie van onbekend maakt onbemind. Mogelijkheden voor verdere integratie in de wijk van mensen met een beperking zijn dan niet uitgesloten. We praten nu eigenlijk over startproblemen. Na een kennismakingsfase zou er best wat moois kunnen bloeien.

Nou, dat is de andere kant. Het negatieve aspect van mijn proefschrift wordt telkens naar voren gehaald – het risico van uitbuiting – maar het positieve laat de pers altijd liggen: het gaat om gezien worden. Daardoor bloeien mensen op. Als je weet dat je erbij hoort, kun je er weer even tegen. En dat is wat er in elk geval altijd gebeurt in oppervlakkige relaties. Daarom denk ik dat er uit die oppervlakkige contacten ook heel veel is te halen.

Heb je daar een voorbeeld van?

Denk aan het maatjesproject, het koppelen van iemand met een beperking aan een vrijwilliger die regelmatig op bezoek komt, of samen met iemand activiteiten onderneemt. Als de verwachtingen niet juist zijn (en dat kan bij beide partijen, bij degene met een beperking of bij de vrijwilliger) dan zie je vaak frustratie ontstaan. Maar als zo'n relatie in het begin goed geïncoupeerd wordt, als duidelijk gemaakt wordt dat het om de gezamenlijkheid gaat en dat het contact begrensd is, kan een koppeling van maatjes heel succesvol zijn. Dat is het type relatie dat ik in mijn onderzoek 'aangepaste wederkerigheid' heb genoemd.

In jouw proefschrift betekent dat echter dat de weerbare partij zich tevreden stelt met een beperkte tegenprestatie. Voor de priester Henry Nouwen werkte de relatie met een meervoudig gehandicapte, Adam, andersom. Nouwen realiseerde zich hoe weinig hij te geven had en hoe moeilijk het voor hem was om te ontvangen.

Daar kreeg ik dus de kriebels van, van dat boek. Ik dacht de hele tijd: volgens mij zit jij alles te projecteren op die Adam, omdat hij niets kan geven.

Is het niet de last van weerbare mensen dat ze hun weerbaarheid te danken hebben aan hun succes en hun prestaties? En is dat niet precies wat wegvalt in het contact met mensen met een beperking? Je eigen weerbaarheid is ook maar een schijnweerbaarheid. We leven veel te weinig ontvangend, veel te weinig uit genade. Was dat niet waardoor Nouwen ontregeld werd?

Ja, dat kan ik nog volgen, maar waarom daar dan zo'n pathetisch boek over schrijven?

Je begrijpt hem, zeg je, maar stiekem geloof je hem gewoon niet. Je noemt het projecteren.

Nee, ik geloof hem inderdaad niet. Nouwen wil het thema op een zuivere manier aan de orde stellen, maar ik denk dan: jij hebt die Adam ook gewoon nodig.

Zou je binnen jouw onderzoekschema de relatie tussen Adam en Nouwen een wederkerigheidsrelatie noemen?

Nee, het is geen wederkerige relatie. Maar dat geeft dus ook helemaal niet. Waarom zou elke relatie wederkerig moeten zijn? Ik vind het trouwens vervelend om me zo stellig uit te

spreken over een boek dat ik jaren geleden heb gelezen. Ik zou me er best wel weer in willen verdiepen en dan volgende week verder praten.

Oké, praten we volgende week verder, want het is wel een belangrijk punt. (–) De week is voorbij. Wat vind je van Nouwens beschrijving van zijn relatie met Adam?

Ik moet mijn oordeel bijstellen en heb me minder gestoord aan het boek dan de eerste keer. Het punt van Nouwen is: als de relatie voorop staat, gaat het niet meer over geven en ontvangen. Dat herken ik en dat vind ik zelf ook. Jet Isarin heeft hetzelfde beschreven in haar proefschrift *De eigen ander*. Zij benadert de relatie met haar gehandicapte dochter onder meer met behulp van de filosofie van Levinas. Er is een blijvende asymmetrie in de relatie tussen moeder en gehandicapte dochter. Daar blijf je als moeder ook gewoon boos over

Als de relatie voorop staat, gaat het niet meer over geven en ontvangen

en verdrietig van. Het gaat er vervolgens niet om, aldus Isarin, om de balans aan te brengen, maar om de vraag hoe je die ander toelaat, een plek geeft, je toe-eigent.

Nouwen maakt van Adam een soort Jezus, een heilige, en dan wordt het voor mij ongeloofwaardig. De filosoof Isarin en de priester Nouwen beschrijven denk ik hetzelfde, maar Isarin staat voor mij meer in de werkelijkheid. Bij haar is plaats voor frustratie, voor woede, voor eigenwijsheid, die ook door de ander veroorzaakt wordt. Het is niet alleen maar goed en mooi. Wat Nouwen en Isarin gemeenschappelijk hebben is dat ze de relatie voorop stellen. Maar Nouwen maakt het te mooi. Hij wekt de schijn van symmetrie.

Misschien is ontmaskering een vorm van symmetrie: het is iets wat de ander aan jou geeft, met jou doet. Heb je nog een ander positief woord over Nouwen om de balans te herstellen?

Hij beschrijft het proces heel goed waarin hij Adam leert kennen, geluiden leert interpreteren. Hoe hij onzeker wordt, hoe hij leert daarin steeds meer op de ander en minder op zichzelf te letten.

Terug naar je onderzoek. Wat je nu beschrijft van Nouwen en Isarin klinkt niet oppervlakkig, maar juist verdiepend. Als je bovenstaande alinea's in een aanbeveling zou moeten vertalen, kom je niet uit bij 'Leve de oppervlakkigheid!' Eerder bij iets als: vanuit een innerlijke overtuiging kun je openstaan voor kwetsbaren.

Dat weet ik niet. Het gaat om de samenleving, om wat we in de publieke ruimte met elkaar delen. Als daar geen contact is, gaat het van kwaad tot erger. Daarom eerst maar eens contact. Daarna zien we wel verder. Zie de ander gewoon staan en groet hem. Het is zo simpel en het betekent zo veel!

Authenticiteit als tegenhanger van vervreemding in de economie

Over de 'knetterende kortsluiting tussen economen en de alledaagse werkelijkheid'

Economie Roelf Haan

Steeds meer is duidelijk hoezeer het basisbegrippenapparaat van de economie is gekaapt door de neoliberale verenging daarvan. Het eigen taalgebruik lijkt daarom op dit moment de grootste handicap voor de economie. Het actuele debat over de zorg bijvoorbeeld, de groei, de overheid versus de markt et cetera is vruchteloos wanneer de analyse zich door een onkritisch en onvolledig taalgebruik geen rekenschap geeft van de achterliggende concrete verschijnselen. Met andere woorden, wat is economie?

Authentiek is iemand die bij het najagen van het goede leven trouw is aan zijn eigen persoonlijkheid, ondanks de externe krachten en invloeden waaraan zijn zelf bloot staat. Het existentialisme benadert dit begrip authenticiteit op negatieve wijze door allerlei vormen te beschrijven van non-authenticiteit. Sartres romans tekenen karakters van antihelden, die zich in hun handelen laten leiden door externe druk om een specifieke levenswijze aan te nemen, of om een comfortabel bestaan te verkiezen boven eigen moreel of esthetisch inzicht.

Authenticiteit is in het geding als iemand zegt dat hij 'als econoom' wel moest handelen zoals hij deed, maar dat hij het 'als mens' anders had willen doen. Of dat hij iets weliswaar 'sociaal wenselijk' vindt, maar 'economisch onmogelijk'. In de economie pleegt de term 'authenticiteit' niet te worden gebruikt. Maar ook hier is veelvuldig het tegendeel benoemd in het begrip vervreemding. Karl Marx heeft diepe verbanden aangewezen tussen de (toenmalige) economische structuur en de vervorming van het mens-zijn. Het begrip vervreemding is in de economische en de sociologische literatuur na hem onuitwisbaar geworden.

Een goed econoom moet *meer* zijn dan econoom. Inzicht in de werkelijkheid is een vereiste dat vooraf gaat aan het wetenschappelijk economisch denken. Het bepaalt de richting van dat denken. Dat inzicht in de werkelijkheid waarin wij leven, moet ons in staat stellen te bepalen of, en zo ja, in welke mate, de bestaande economische theorie daarop vruchtbaar kan worden toegepast. De Wageningse econoom Martijn van der Heide spreekt van een 'knetterende kortsluiting tussen economen en de alledaagse werkelijkheid'. En hoogleraar waarschijnlijkheidsrekening Ronald Meester: "Zou niet elke wetenschapper eens gevraagd moeten worden hoe hij de wereld ziet?"

Economische identiteit

Economische problemen zijn nooit uitsluitend economische problemen. In de realiteit zijn het concrete problemen, dus met alle niet-economische aspecten van dien. Echte economische problemen zijn ook geen abstracte of geformaliseerde problemen; zij bestaan niet slechts binnen een gesloten redenering van modelmatig-economische aard. Ook in het begrip efficiëntie kan niet het eigene van de economie worden gevonden. Het is een technisch begrip, met analogieën niet alleen in de economie, maar evenzeer in bijvoorbeeld de biologie, de rechtswereld, de ethiek, tot in de theologie toe. Die andere, met de economie samenhangende aspecten zijn even reëel.

De economie heeft grote invloed op wie wij zijn, en wij op onze beurt hebben invloed op hoe onze economie eruit ziet. De moderne markteconomie is één enkel motief als authentiek gaan beschouwen voor het economisch handelen, namelijk het 'economisch motief' of het motief van de *homo economicus*. Maar Karl Polanyi wijst erop dat geen enkel menselijk motief *per se* economisch kan worden genoemd.² En de Anglicaanse theoloog en vakeconoom Anthony Waterman zegt: "there are no such things as 'economic issues' at all".³ Toch houdt het gangbare denken overwegend een specifiek en subjectief menselijk doel voor het authentieke economische doel, dat is het doel van de maximalisering van het geldinkomen en van de kwantitatieve productiegroei. Dit geldt zowel voor het individu als voor de samenleving. Wat betekent dat voor onze economische identiteit?

Naar aanleiding van het debat over de grenzen aan de groei dat destijds volgde op het bekende Rapport van de Club van Rome, schreef de econoom Walter Weisskopf van de universiteit van Chicago in zijn boek *Vervreemding en economie* (1973) dat het veelbetekenend is dat, om het publiek bewust te maken van de gevaren van de economische groei, er angst

gezaaid moest worden voor externe dreigingen. De *interne* gevaren, namelijk de aantasting van onze psychologie en de perversivering van onze moraal, vindt de publieke opinie kennelijk niet alarmerend.⁴ We bekommeren ons niet om de vraag wat het economisch systeem doet met onze identiteit of authenticiteit. We zijn niet bezorgd over de omkering van waarden die dit systeem veroorzaakt. We stellen onszelf gerust: zolang de wal het schip niet keert hoeven we onszelf niet te veranderen of diepgaand na te denken over de economie.

Wat is economie?

De leerboeken geven een technische definitie van de economie, gebaseerd op het schaarsesteprincipe. Dat is een modelmatige benadering van de werkelijkheid. Meestal is dit de neoklassieke omschrijving van het economisch handelen op de markt: het economisch subject, dat de beschikking heeft over schaarse middelen, maximaliseert zijn nut via afweging van alternatieve combinaties van die middelen.⁵ Dit klinkt abstract en de theorie wil het ook zo. Maar aangezien van dat handelen en van dat nut doorgaans *verslag* wordt gedaan in termen van geld, komt dit in de praktijk al gauw neer op het idee, dat het kenmerk van 'authentiek' economisch handelen zou zijn gelegen in maximalisatie van inkomen of winst. Dat klinkt aanmerkelijk minder abstract!

Nu ontkent de neoklassieke economische theorie dat de *homo economicus* een bepaald doel zou moeten hebben; zij pretendeert slechts dat de economische mens rationeel te werk gaat bij het bereiken van zijn doel. Dat doel is subjectief. Niettemin komt in theorie en praktijk het 'objectieve' economisch doel van het geld verdienen uit de hoge hoed te voorschijn, en in het verlengde daarvan: het doen groeien van het BNP. De befaamde econoom Piet Hennipman wees op deze

Zou niet elke wetenschapper eens gevraagd moeten worden hoe hij de wereld ziet?

inconsequentie, toen hij in een van zijn opstellen (1961) schreef: "Het is een merkwaardig verschijnsel dat juist in de theorie der economische politiek de oude mening dat een specifieke doelstelling kenmerkend is voor het economisch handelen, zich in veel sterkere mate handhaaft dan in de analyse van het individuele gedrag".⁶

Macro-economisch vertaalt zich dit simplisme 'economie is geld' in de gelijkstelling van twee beweringen: 'de economie groeit' en 'het gaat goed met de economie'. Het gaat dus goed met de economie als er meer geld circuleert – want dat is wat er bij een stijging van het BNP simpelweg gebeurt. Hier moeten we goed onderscheiden. Uiteraard is, gegeven de bestaande structuur van de economie, een terugval in de economische groei *slecht* voor de werkgelegenheid, de belastinginkomsten et cetera. Maar het is de *inrichting* van de economie die haar op een bepaalde wijze conjunctuurgevoelig



maakt en die het werkloosheidseffect teweegbrengt, vorm geeft en lokaliseert.

De in het spraakgebruik ingebakken definitie van de economie (economie = geld verdienen) is bijna algemeen. Zo lees ik in een krant dat na 1989 "het neoliberalisme oprukt en de samenlevingen steeds meer doordrenkt raken van *het economisch denken*". In dit taalgebruik wordt neoliberalisme gelijk gesteld aan economisch denken – het is kennelijk 'echte' economie. Zolang wij ons van deze onkritische taal bedienen, heeft dat een vertekend effect op onze economische analyse. Het economisch keuzeprobleem zou daarbij gaan om 'meer of minder economie'. Maar niemand kan voorstander zijn van 'minder economie'. De economie is een aspect van het menselijk leven zelf waarin wij eenvoudig geplaatst zijn, niet meer of minder, maar *qualitate qua*.

Het is geen wonder dat de economische theorie, wanneer de taakstellende definitie ervan zo schromelijk de plank mis slaat, niet in staat blijkt enig verhelderend licht te werpen op wat economische hoofdproblemen van de samenleving zijn. Wanneer het economische motief wordt vereenzelvigd met het geldmotief en als op deze wijze wordt bepaald wat economisch is in de economische theorie (economisch goed is wat geld opbrengt), is er bovendien, methodologisch gezien, ook geen onderscheid tussen legale en criminele economie en het immense grijze gebied daartussen.

Als de economische theorie stelt dat economische doelen subjectief zijn, dan is dus ook het doel van geld verdienen even subjectief als de vele andere persoonlijke of maatschappelijke doelstellingen die wij in de praktijk aantreffen en die mogelijk zijn. Hoe wijd verbreid ook, zo'n individueel subjectief doel, van een persoon of bedrijf of welke maatschappelijke organisatie ook, de staat niet uitgesloten, kan dus niet representatief zijn voor de omschrijving van de *algemene* economische problematiek.

De ondernemer zal, om zijn onderneming continuïteit te geven, winst moeten maken. Dat is een bepaalde wijze van opereren in de economie, namelijk commercieel opereren;

deze institutioneel gedefinieerde wijze van economisch handelen moet duidelijk worden onderscheiden van winst maken als subjectieve hoofddoelstelling waartoe de onderneming *louter middel* zou zijn. Het doel van een specifieke onderneming laat zich statutair omschrijven in reële termen; dat is de *core business*. De vorm van de onderneming als commerciële onderneming brengt mee dat er winst wordt beoogd, deels ter wille van de ontwikkeling van het bedrijf en de continuïteit van het reële doel zelf, deels als een inkomen voor de ondernemer.

De markt

De markt in zijn talloze verschijningsvormen is slechts één instituut te midden van een in principe oneindige schakering van commerciële en niet-commerciële maatschappelijke verbanden, instellingen en verschijnselen, die alle behoren tot de economie. Zij hebben een uiteenlopende *efficiency*structuur. Al deze entiteiten functioneren in het economisch aspect zonder daarin op te gaan. Het economisch aspect kan nergens uit

Het wederzijdse belang, de reciprociteit, is een algemeen economisch structuurgegeven

onze bestaanswijze worden weggesneden, evenmin als het verabsolueerd kan worden tegenover andere werkelijkheidsaspecten. Wanneer de blik op de economie wordt versmald alsof het economisch paradigma slechts gemodelleerd zou zijn naar een specifiek instituut of verschijnsel (hoe belangrijk ook, zoals de markt), kan dat een rationeel betoog opleveren, ook een consistent rationeel betoog, maar de relatie van dit betoog tot de economische werkelijkheid is dan problematisch geworden.

Dit is in algemene zin de situatie van de economische theorie, sinds zij marktgedrag en economisch gedrag hoege-naamd gelijkstelde, en het eigenbelang benoemde tot economisch motief. Onder invloed van het neoliberalisme worden de terreinen die naar hun aard niet voortkomen uit de markt steeds meer benaderd alsof zij toch de logica vertonen van een markt, en wel van een markt die door geldelijk eigenbelang wordt aangedreven. Markteconomie en samenleving vallen in deze visie samen (de zogeheten *economic society*).

Voor topeconoom Amartya Sen is economische ontwikkeling iets heel anders: een 'geïntegreerd proces van uitbreiding van wezenlijke vrijheden die met elkaar in verbinding staan'. Hij definieert het economisch ontwikkelingsproces 'in inclusieve termen die economische, sociale en politieke belangen integreren', zodat een 'simultane waardering mogelijk is van de vitale rol van veel verschillende instituties, met inbegrip van markten en marktgerelateerde organisaties, regeringen en lokale overheden, politieke partijen en andere burgerlijke instituties, onderwijsfaciliteiten en kansen voor open dialoog en debat'.⁷

Economisch motief

Het eigenbelang, dat zich in de praktijk dus voornamelijk voordoet als het geldmotief, zou in de botsing der belangen op de markt, met optimale efficiëntie leiden tot welvaart voor allen. Zo functioneert de 'authentieke' *homo economicus*. De economische theorie zal daarbij ontkennen dat de *homo economicus* staat voor een a-prioristisch mensbeeld. Zij zal verklaren dat de werkelijkheid 'natuurlijk' anders is: de *homo economicus* is 'slechts' een constructie ten behoeve van de analyse. Maar zo wordt voorbijgegaan aan het punt waar het om gaat: dat daardoor dus de analyse zelf eveneens tot constructie wordt – een *constructie* die neerkomt op een 'enorm project de mensheid te vervormen tot mensen die zich gedragen zoals economen zeggen dat zij zich moeten gedragen'.⁸

De authenticiteit van de *homo economicus* met zijn geldmotief wordt nog altijd aangevoerd ter verdediging van torenhoge beloningen, zowel in de commerciële als in de non-profit sector, en van de bonussen in de bankwereld. Die zouden inherent zijn aan de arbeidsmarkt als markt. Het grote publiek weet al lang beter. Maar ook een managementdeskundige als Charles Handy laat zich niet voor de gek houden. Van die topverdieners zegt hij: "Juist het feit dat hun prestaties zo weinig intrinsieke waarde produceren lijkt de verklaring te zijn voor hun extreme hoge beloning: zij blijken niet te werken vanwege het belang van dat werk, maar voor geld".⁹

Er zijn steeds meer economen die zich allang realiseren dat 'het' economische motief niet gelegen kan zijn in het zuiver najagen van eigenbelang. Lans Bovenberg wees onlangs op een kentering in het economisch denken in dit opzicht: 'gelukkig blijkt de mens ook aanspreekbaar op het gezamenlijke belang'.¹⁰ De theorie tracht een markt-evenwicht te construeren op een markt die wordt verondersteld te drijven op eigenbelang. Maar er is, logisch gezien, geen enkele reden waarom een verklarende theorie niet evengoed mogelijk is op basis van de veronderstelling dat de marktpartijen het belang van de ander op het oog hebben. De markt is niet noodzakelijkerwijs op eigenbelang gericht; zij kan evengoed in het teken staan van samenwerking en gebaseerd zijn op wederzijds belang en vertrouwen, op klantvriendelijkheid. Het wederzijdse belang, de reciprociteit, is een algemeen economisch structuurgegeven.

Het is interessant dat Adam Smith herhaalt wat islamitische denkers uit de elfde en twaalfde eeuw reeds daarover schreven. Zelfs de beroemde (altijd aan Smith toegeschreven) voorbeelden van de arbeidsdeling in de speldenfabriek en van de honden die vechten om een bot omdat zij niet de menselijke geneigdheid tot ruil bezitten kopieert hij uit deze Spaans-middeleeuwse literatuur. Daarin werd de markt niet gezien als gedomineerd door eigenbelang, maar door wederzijds belang en goede samenwerking. Het is een plaats waar de verschillen in menselijke bekwaamheden of fysieke mogelijkheden en behoeften elkaar complementeren. De markt is een uitbreiding van de fundamentele intermenselijke solidariteit die de voorwaarde vormt voor iedere samenleving.¹¹

Inclusieve economie

Zoals de existentialisten aangaven wat authenticiteit *niet* was,

kunnen we in negatieve termen spreken over authentiek economisch handelen. Het goede leven is een leven van vrijheid. Het is niet voor niets dat de Joodse Tien Geboden – aanwijzingen voor authenticiteit – eveneens negatief geformuleerd zijn: 'gij zult niet'. Met één uitzondering; die staat in het midden, als scharnier tussen de twee hoofddelen van de wet, waarvan het eerste gaat over God en het tweede over de mens. Dit scharniergebed is positief gesteld. Hier moet dus expliciet iets *ondernomen* worden. Het is een intrinsiek economisch gebod: 'Eer uw vader en uw moeder'. Als Exodus 21:17 veroordeelt 'wie zijn vader of moeder vervloekt', dan moet het woord 'vervloekt' vertaald worden met: '(wie zijn vader of moeder) *in de ellende* laat'. "Eer uw vader en uw moeder" wil dus, negatief geformuleerd, zeggen: laat uw vader en moeder niet in ellende. Bedoeld is: als zij oud zijn geworden en niet meer in staat tot productie (in *newspeak*: tot participatie). Het gaat over de zogenoemde 'onproductieven'. De vader en de moeder staan in pregnante zin voor de medemens in het algemeen. De ouders zijn in het leven de eerste mensen die wij aantreffen als 'naasten', dat wil zeggen als mensen die zonder onze wil op onze weg gezet zijn. Zij zijn voor ons identiteitsbepalend, zij voorzien ons van onze naam.¹²

Dit economische gebod wordt in Matteüs 15 uitgelegd. Jezus verwijt daar aan de theoretici van het maatschappelijke systeem, dat zij zich bedienen van een opportunistische en dogmatische stelregel, want zij beweren: *Wie tot zijn vader of zijn moeder zegt: het is offergave, al wat gij van mij had kunnen trekken, behoeft zijn vader of zijn moeder niet te eren* (NBG-vertaling 1951). Jezus stelt daartegenover: het is juist de plaats van de ouder geworden vader en moeder in de economie *dát* zij van u trekken. Hun levenssituatie brengt mee dat zij steuntrekkers zijn. En het is huichelarij als je, met een beroep op de *schaarste* van je middelen, voor het geld dat nodig is voor deze steun een hogere alternatieve bestemming zegt te hebben, namelijk de religie, je offer in de tempel. De leus 'het mag sociaal wenselijk zijn, economisch is het onmogelijk' is dus een leugen, huichelarij. De economie is per definitie inclusief.¹³ Als het werkelijk gaat om een alternatieve aanwending van schaarse middelen, en die alternatieve keuze gaat tussen het dienen van het maatschappelijke systeem of van de behoeftige naaste, dan geldt: laat uw naaste niet aan zijn lot over.

Dit is geen 'soft' verhaal. Er zijn – soms vermetele – keuzes nodig, en visionaire *ondernemers*, die zicht hebben op de verwevenheid van materiële groei en maatschappelijke groei. Werk voor de authentieke econoom! Om opnieuw zijn professionele ethos te hervinden als onderzoeker van *the wealth of nations*, de welvaart van de samenleving. De *schaarste* aan middelen is een maatschappelijk gegeven.

De zorg wordt voornamelijk gezien als politiek vraagstuk; in het gangbare economische denken is zij voornamelijk een kostenpost van de overheid als *spending agency*. De 'subsidie-sector' parasiteert op de 'productieve' sector, waar de *earning* plaatsvindt. Voor zover bepaalde behoeften echter een collectieve structuur vertonen vragen zij om redenen van *efficiency* om een even collectief georganiseerd aanbod. Ook de zogenoemde productieve sector wordt overigens op alle mogelijke manieren ondersteund door de samenleving als geheel

(op het gebied van onderwijs, infrastructuur, rechtssysteem, veiligheid et cetera en ook door rechtstreekse subsidies).

De strategische rol van ondernemers en planners kan niet worden gereduceerd tot individuele afwegingen van eigenbelang. Dan zou er van het economisch probleem geen theoretisch consistent begrip mogelijk zijn. Economische *schaarste* is *economisch* veroorzaakt; zij staat onder invloed van economische verhoudingen en waarderingen. De ondernemer start in principe niet van een *individuele* schaarstesituatie, al was het maar doordat hij toegang heeft tot financiering. Lange tijd heeft het liberalisme getracht het economisch probleem individualistisch te benaderen aan de hand van het fameuze voorbeeld van de eenzame Robinson Crusoe op zijn onbewoonde eiland; dit was geconstrueerde fictie. Een zinvolle notie van economische ontwikkeling heeft geen betrekking op de ontwikkeling van individuele vermogensposities, maar van de economische *relaties* die wij in de samenleving creëren.

Dit is een verkorte tekst van de Nesciolezing op 16 februari 2014 georganiseerd door de Oecumenische Streekgemeente te Kortenhoeft, in samenwerking met VU Connected.

Dr. Roelf Haan is econoom en was onder meer hoogleraar aan het Universitair Instituut ISEDET te Buenos Aires en aan de VU.

Noten

- 1 Beiden in *Trouw/Letter&Geest*, 18 januari 2014
- 2 Karl Polanyi, 'Our Obsolete Market Mentality', in: R.L. Heilbroner & A.M. Ford, *Is Economics Relevant? A reader in political economic*, Pacific Palisades 1971, p. 268. Dit beroemde en vele malen herdrukte artikel van Karl Polanyi verscheen voor het eerst in *Commentary*, februari 1947, New York, p.109-117
- 3 Het volledige citaat luidt: "What the churches have to say to us 'when they speak on economic issues' () is far more important, far more truly radical, than any mere advocacy however well-meaning, however well-informed. It is simply that there are no such things as 'economic issues' at all" (Anthony Waterman, 'Should we listen to the Churches when they speak in economic issues?', *Agenda*, vol. 10, no. 3, p. 27).
- 4 W.A. Weisskopf (1904-1991), *Alienation and economics*, New York 1973, p. 167
- 5 Methodologisch gezien vloeit dus het schaarsteprincipe tautologisch voort uit het gehanteerde marktconcept (R.L. Haan, *Economie in principe en praktijk. Een methodologische verkenning*, Groningen 1975)
- 6 P. Hennipman in zijn bewonderenswaardige essay 'Doelinden en criteria der economische politiek' in: J.E. Andriessen & M.A.G. van Meerhaeghe, *Theorie van de economische politiek*, Leiden 1962, p. 54
- 7 Amartya Sen, *Development as freedom*, New York 1999, p. 8/9
- 8 Robert Skidelsky, *Keynes. The return of the master*, Penguin Books 2010, p. xvii
- 9 Ch. Handy, 'Leiderschap is niet te leren', interview, *FD*, 7 januari 2010, p. 7
- 10 Lans Bovenberg en Jan Peter van den Toren in *Trouw*, 31 oktober 2013, p. 21
- 11 David Graeber, *Debt. The first 5,000 years*, New York 2011, p. 271-282
- 12 Roelf Haan, *The Economics of Honor*, Grand Rapids 2009, p. 43-50
- 13 Zie mijn *Theology and Economics. The hermeneutical case of Calvin today*, Wellington 2012

De beslisruimte van de rechter mag niet politiek gekaapt worden

Uit het hart Jan Hoogland

De vrijlating van Volkert van der Graaf maakt de tongen los. Daarbij krijg je soms de indruk dat vooral de rechterlijke macht het moet ontgelden. Volgens mij ten onrechte. Ik denk dat de discussie een gevolg is van het uiterst onhandige, maar bovendien immorele handelen van politici.

Het begon al met een bijdrage van Rutte in het verkiezingsdebat. Een toekomstige minister van justitie die goedkeuring zou verlenen aan een eventueel proefverlof van Volkert van der G., zegde hij al bij voorbaat de wacht aan. Later liet staatssecretaris Teeven weten zich fel te verzetten tegen een eventueel proefverlof, omdat hij het van wege de maatschappelijke risico's niet toelaatbaar achtte.

Daarmee spraken politici zich uit over zaken waar zij op dat moment niet over gingen. Immers, proefverlof en vrijlating zijn zaken die aan de rechterlijke macht zijn toevertrouwd. Daarmee moet de politiek zich in het algemeen niet rechtstreeks bemoeien.

Scheiding der machten

Eén van de grondslagen van onze rechtsstaat is de scheiding der machten. Een beginsel dat niet alleen in wetten is vastgelegd, maar dat er ook aanspraak op maakt door ons moreel gerespecteerd te worden. De morele uitwerking van het beginsel houdt in dat vertegenwoordigers van de rechterlijke macht zich binnen de context van de rechtsgang onthouden van politieke uitspraken en politici zich onthouden van uitspraken over zaken die onder de rechter zijn. Deze terughoudendheid vraagt om een bepaalde morele houding bij de vertegenwoordigers van de respectieve machten. Loslating daarvan betekent een ernstige aanslag op de rechtsstaat. Tegelijk is het respecteren van die morele grenzen lang niet altijd een juridisch afdwingbaar principe. Het principe doet primair een beroep op de moraal en het eergevoel van rechters en politici.

De scheiding der machten houdt in dat wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht zoveel mogelijk gescheiden worden gehouden. Eén van de doelen ervan is te voorkomen dat de politiek rechtstreeks invloed uit zou kunnen oefenen op de rechtspraak. Rechters moeten zonder politieke druk zo onafhankelijk mogelijk de vastgestelde wetgeving op een eerlijke en rechtvaardige wijze kunnen toepassen. Die onpartijdigheid zou in gevaar gebracht kunnen



Staatssecretaris Teeven verzet zich tegen proefverlof Volkert

worden als (partij)politieke belangen daarin een rol gaan spelen. Daarom moeten rechters zich onthouden van politieke oordelen over vastgestelde wetten en moeten politici zich onthouden van rechtstreekse uitspraken over lopende rechtszaken.

Populistische politici als Wilders doen intussen hun uiterste best de burgers ervan te overtuigen dat de rechterlijke macht feitelijk een politieke macht is. Zij suggereren dat leden van de rechterlijke macht zich in hun rechtspraak zouden laten leiden door (in hun ogen meestal linkse) politieke overtuigingen. Daarom vinden deze politici het geoorloofd openlijk kritiek te uiten op het functioneren van de rechterlijke macht. Daarmee negeren zij de scheiding der machten als moreel beginsel.

Het is hier niet de vraag of zij al dan niet gelijk hebben. Het is goed mogelijk dat hun kritiek op de rechtstaat gegrond is. De kwestie is vooral dat zij deze kritiek nooit op deze manier zouden mogen uiten, maar zich zouden moeten inspannen te komen tot wetgeving die iets aan die situatie verandert.

Normvervaging

Er is sprake van normvervaging. Dat blijkt uit het feit dat politici zich bij herhaling uitspraken over de wenselijkheid van de vrijlating van Volkert van der Graaf. Daarmee spreken zij zich uit over de rechtsgang, het domein van de rechterlijke macht. Mogen politici hier dan niet iets van vinden? Natuurlijk wel. Het is hun taak ervoor te zorgen dat er sprake is van goede en rechtvaardige wetten. En dus moeten zij ook een idee hebben van wat een goede en rechtvaardige inrichting van de samenleving inhoudt. Maar zij mogen dat alleen in termen van hun eigen metier. Hun metier is het politieke debat en de politieke besluitvorming over de inrichting van de samenleving door er bijvoorbeeld voor te zorgen dat er sprake is van goede en uitvoerbare wetgeving. Zo kunnen politici ervoor zorgen dat er wetgeving komt die het rechters toestaat iemand als Volkert van der Graaf vast te houden als zijn normale straf erop zit en er een publiek belang is dat vrijlating wordt voorkomen. Dat dergelijke wetgeving er niet is, ligt niet aan de rechterlijke macht, maar aan de politici.

Wat deden politici echter? Zij zetten de rechterlijke macht onder druk door erop aan te dringen eerst het proefverlof en later de vrijlating van Volkert van der Graaf te voorkomen. Blijkbaar gingen zij er daarbij van uit dat er altijd een zekere speelruimte in rechterlijke uitspraken zit. Niet geheel ten onrechte, want aan iedere rechterlijke uitspraak zit ook een interpretatieve kant: de algemene wet moet in een unieke situatie worden toegepast. Van rechters wordt wel verwacht dat zij zo objectief en onpartijdig rechtspreken, maar dat kan niet zonder interpretatie en persoonlijk inzicht in de toepassing van de wet en de zelfstandige afweging die de rechter moet maken. Dat is één van de redenen waarom we de rechtspraak nog niet kunnen uitbesteden aan computers. Computers kunnen immers niets met die eigen discretionaire ruimte (beslisruimte) die rechters als professional hebben.

Politieke druk

Dus zagen politici hier blijkbaar ruimte voor politieke druk. Moreel gezien is dat echter verwerpelijk. De eigen beslisruimte van rechters is er niet om de politiek de gelegenheid te geven druk uit te oefenen op de rechterlijke macht. Die ruimte is er slechts om rechters de ruimte te geven afwegingen te maken die rekening houden met de uniciteit van de persoon, de situatie, de omstandigheden van de overtreding of misdaad waarmee men geconfronteerd is.

Kortom: het behoort tot het principe van de machtenscheiding dat politici uiterst terughoudend zijn in het druk uitoefenen op de rechterlijke macht. Dat geldt ook met betrekking tot de eigen beslissingsruimte van de rechter. Deze mag niet politiek gekaapt worden.

Dat Volkert van der Graaf op vrije voeten komt is derhalve de schuld van politici, niet van de rechterlijke macht. Politici zouden zichzelf erop aan moeten spreken. Zij hebben in hun

wetgeving blijkbaar gaten laten vallen. Dat politici steeds de suggestie wekken dat er iets mis is met de rechterlijke macht is immoreel.

Mochten politici zich zorgen maken over de rechtsgang in Nederland of de politieke kleur van de rechterlijke macht, dan moeten zij die kritiek binnensmonds houden en haar tot uitdrukking brengen in politieke voorstellen voor nieuwe wetgeving. Die manier van benaderen behoort tot de eenzaamheid van het beroep van politicus. Net zoals andersom kritiek van rechters of andere bij de rechtspraak betrokken juristen op de wetgeving niet in de rechtszaal thuishoort. Mochten rechters kritiek hebben op het geldende recht, dan mogen zij die niet als rechter, maar hoogstens als politiek actieve burger tot uitdrukking brengen.

Dat politici steeds de suggestie wekken dat er iets mis is met de rechterlijke macht is immoreel

Uiteraard zijn de grenzen hier niet altijd scherp. Er zijn situaties waarin je er als rechter haast niet aan ontkomt om iets te zeggen over de onuitvoerbaarheid van bepaalde wetten. Soms ook moeten politici vaststellen dat door hen uitgevaardigde wetten ongewenste gevolgen hebben. Maar dat moet niet aanleiding geven tot grensoverschrijdend gedrag, maar juist extra voorzichtig maken. De eenzaamheid van hun beroep eist van hen om in die situatie iedere schijn van grensoverschrijding te vermijden.

Debat over morele grondslagen van de rechtstaat

Maar juist het gegeven dat de scheiding der machten ten diepste een moreel beginsel is, verklaart de hedendaagse verlegenheid rond deze vraagstukken. In het publieke domein kennen wij nauwelijks meer morele discussies. Daarom spreken mensen elkaar onderling nauwelijks meer op morele gronden aan en dreigen zij elkaar nog slechts met de rechter. Daarom ook kunnen politici als Wilders zich aan politieke verantwoording onttrekken en er mee weggelopen dat zij zich alleen nog maar tegenover de rechter willen verantwoorden. Zodra een normatief beginsel (of het nu gaat om discriminatie, opzettelijke belediging of de scheiding der machten) niet juridisch afdwingbaar is, is het daarmee vogelvrij verklaard en kan het maar moeilijk meer aanspraak maken op publiek respect. Om die reden is het van het allergrootste belang het debat over de morele grondslagen van onze rechtstaat en democratie te heropenen en de vertegenwoordigers van de verschillende machten weer aan te spreken op de eenzaamheid van hun beroep.

Filosoferen over duurzaamheid

Het perspectief van Dooyeweerd

Natuur en techniek Roel Jongeneel

Het moet vandaag duurzaam, maar wat is duurzaam? Over die vraag heeft Henk Massink onlangs een lijvig proefschrift geschreven: *Blijvend thuis op aarde?*¹. In dit artikel zullen we zien hoe een hervormde boerenjongen met behulp van Kuyperiaanse wijsbegeerte het denken over duurzaamheid verheldert.

De vraag in het proefschrift van Massink is of het duurzaamheidsbegrip wel is te operationaliseren². Op basis van zijn historisch, systematisch en praktisch onderzoek is zijn uiteindelijke antwoord helder. Operationalisering is in tal van opzichten moeizaam en niet eenduidig, maar dat doet niets af aan de goede mogelijkheden om met duurzaamheid aan de slag te gaan. “Zelfs onduidelijkheid over wat tot ‘duurzaamheid’ behoort, vormt geen beletsel om op grond van een eigen definitie tot een selectie van indicatoren te komen op grond waarvan metingen mogelijk zijn. Het debat kan vervolgens plaatsvinden over de betekenis van de meetresultaten. Dat debat heeft alles te maken met het gewicht dat aan zaken wordt toegekend” (365).

Voor het begrip duurzaamheid neemt Massink als referentie het Brundtland-rapport *Our common future* (1987). Dit rapport omschrijft duurzaamheid als “ontwikkeling die aansluit op de behoeften in het heden zonder de behoeften van toekomstige generaties in gevaar te brengen”. Hij verbindt dit begrip vervolgens met de zogeheten triple-p-benadering, waarbinnen een ecologische (*planet*), economische (*profit*) en sociale (*people*) dimensie worden onderscheiden. Massink's proefschrift biedt een wijsgerige analyse van de systematische vragen over duurzaamheid. In zijn analyse volgt hij twee benaderingen: die van Dooyeweerd en die van het pragmatisme. In dit artikel zullen we vooral op de rol van het Dooyeweerdiaanse denken ingaan en bezien welke bijdrage dit volgens Massink aan het denken over duurzaamheid kan geven. Daarmee laten we veel weg uit het lijvige en rijke proefschrift, maar dat is onvermijdelijk in een beknopte bespreking.

Waarom is Dooyeweerd relevant?

Na een uitvoerige en boeiende analyse van (overheids)beleid met betrekking tot duurzaamheid, stelt Massink de vraag of filosofische reflectie kan helpen om te begrijpen wat er gebeurt. Hij heeft namelijk eerder geconcludeerd dat het duur-

zaamheidsbegrip in het beleid na aanvankelijke aarzeling met enthousiasme is opgepakt en in de jaren negentig van de vorige eeuw haar hoogtepunt beleefde qua populariteit. Maar tegelijk vindt Massink dat er problemen zijn in de operationalisering van het duurzaamheidsbegrip. Er wordt internationaal, op EU-niveau, en in het nationaal beleid wel lippendienst aan duurzaamheid bewezen, maar in de praktijk doet men er toch minder mee dan Massink denkt dat zou moeten. Massink realiseert zich dat politieke onwil hierin een belangrijke factor zal zijn, maar hij stelt de vraag of er niet meer aan de hand is. Hoe zit het bijvoorbeeld met de drie dimensies (ecologisch, economisch, sociaal) die worden onderscheiden in het beleid en de nadruk die erop wordt gelegd om deze te integreren en bij elkaar te houden? Waar ligt, als het over duurzaamheid gaat, de grens tussen het feitelijke, wetenschappelijke, objectieve aan de ene kant en het normatieve, morele en subjectieve aan de andere kant? En, zo vraagt Massink zich af, biedt het duurzaamheidsbegrip eigenlijk wel meerwaarde ten opzichte van gebruikelijke belangenafwegingen zoals beleidsmakers die maken?

Massink wil in zijn filosofische reflectie de filosofie van Dooyeweerd betrekken. Dat kan niet zijn vanwege de populariteit van deze filosofie bij beleidsmakers. Hij heeft daarvoor drie andere redenen. Allereerst bevat Dooyeweerd's filosofie een uitgewerkte kijk op hoe de werkelijkheid is opgebouwd. Met zijn structuurleer geeft Dooyeweerd een uitgesproken visie op zowel de verscheidenheid als de samenhang van de werkelijkheid. In de tweede plaats heeft Dooyeweerd er aandacht voor gevraagd dat achter het denken, of het nu gaat over beleid of over wetenschap, altijd een levensbeschouwelijke oriëntatie ligt die dit denken op cruciale punten beïnvloedt. Van de claim van duurzaamheid als de visie bij uitstek ‘waar het heen moet met de wereld’ wil Massink de achtergrond peilen. De derde reden is dat er reeds arbeid verricht is op het terrein van duurzaamheid door denkers die in de traditie van deze filosofie staan. Massink denkt daarbij aan het



werk van Basden, Lombardi, aan studies over landbouwonderwijs en kwaliteitsmeting en aan opmerkingen van de Leidse sterrenkundige Van der Laan en van de filosoof Van Peursen. Massink voltrekt zijn analyse in drie stappen: eerst kijkt hij naar de filosofie van Dooyeweerd in het algemeen, daarna staat hij stil bij het denken over duurzaamheid bij een aantal auteurs die zich voor hun filosofen op Dooyeweerd beroepen. Ten slotte kijkt hij naar wat vanuit het Dooyeweerdiaanse denken over (duurzame) landbouw is gezegd.

Dooyeweerd's wijsbegeerte

Massink gebruikt Dooyeweerd allereerst in zijn stelling dat de wetenschappelijke reflectie op wat duurzaamheid is uiteindelijk op een levensbeschouwelijk uitgangspunt berust dat zelf niet-wetenschappelijk is. Dat raakt ook de verhouding tussen de ecologische, economische en sociale dimensies. Massink vindt dat een belangrijke constatering, omdat daarmee de diversiteit aan opvattingen over duurzaamheid mede verklaard kan worden. Ook de relativisering van wetenschappelijke kennis, als een, maar niet de enige vorm van kennis, naast bijvoorbeeld gewone, alledaagse of praktische kennis, is belangrijk. Dooyeweerd gaat uit van een realistische werkelijkheidsvisie, waarbij hij ook wijst op wetmatigheden en scheppingsordeningen. Massink vindt het echter lastig blijven om de vinger te leggen op de de normativiteit waarover Dooyeweerd spreekt: het blijft onduidelijk hoe je deze normativiteit inzichtelijk maakt. Veel positiever is Massink over de structuurleer van Dooyeweerd. De manier waarop Dooyeweerd in zijn filosofie de rijke geschakeerdheid van de werkelijkheid recht doet biedt goede aanknopingspunten voor het drie-dimensionele duurzaamheidsbegrip. Ook Dooyeweerd verzet zich in zijn filosofie tegen reductionisme en pleit ervoor om de diverse

dimensies van de werkelijkheid, die onderling onherleidbaar zijn, recht te doen. Dooyeweerd probeert dimensies of aspecten niet alleen te onderscheiden, maar hij laat ook de (onverbrekelijke) samenhang ervan zien. Massink constateert overigens wel dat de aspecten die Dooyeweerd onderscheidt, niet samen vallen met de drie p's van het duurzaamheidsbegrip.

Wat Massink verder in Dooyeweerd waardeert is zijn reflectie op verantwoorde ontwikkeling, zoals deze in zijn denken over ontsluiting tot uitdrukking komt. Er bestaan niet alleen analogische relaties tussen de aspecten (samenhang), maar deze hebben ook een normatieve betekenis als het om ontwikkeling gaat. Er zijn funderende en kwalificerende aspecten te benoemen, waarbij de laatste een leidende rol behoren te spelen bij de ontsluiting van de werkelijkheid. Zowel bij Dooyeweerd's idee van ontsluiting als bij het denken over duurzame ontwikkeling is er sprake van een boven-wetenschappelijk *Leitmotiv* dat bepalend is voor de manier waarop ontwikkeling zou moeten verlopen. Massink beseft dat het knap ingewikkeld kan worden als je naar complexe artefacten kijkt die bestaan uit verschillende substructuren, maar Dooyeweerd's filosofie biedt daarvoor in ieder geval een handvat.

Doorfilosoferen over duurzaamheid

Als tweede stap kijkt Massink naar de vraag hoe in de Dooyeweerdiaanse filosofie met duurzaamheid is omgegaan. Naast een verdere analyse van het werk van Dooyeweerd zelf zijn het met name auteurs als Andrew Basden (ICT en duurzaamheidsindicatoren), Patrizia Lombardi (duurzaamheid en stedelijke ontwikkeling) en Arthur Zijlstra en Maarten Verkerk (analyse van bedrijf/verantwoord ondernemen) die uitgebreid aan bod komen. Ook kijkt Massink naar auteurs die over het

historische en over het sociale aspect (Wolterstorff, Woldring en Kuiper), het economische (Haan, Goudzwaard, Van der Kooy) en het ethische aspect (Stafleu) hebben geschreven. Massink concludeert dat de ecologische dimensie vooral wordt afgedekt door wat Dooyeweerd het fysische, het biotische en het sensitieve aspect noemt. De profit-kant van duurzaamheid heeft haar rechtstreekse pendant in wat Dooyeweerd het economische aspect noemt. Volgens Massink is het goed erop te letten dat er bij Dooyeweerd geen sprake is van een versmalde opvatting van wat economie is, maar dat hij dit aspect steeds ziet als te zijn ingebed in alle andere aspecten, waaronder het sociale en het morele.

Bij wat in het duurzaamheidsdenken het sociale aspect wordt genoemd ziet Massink de verbinding met Dooyeweerds sociale aspect en het ethische aspect (liefde/zorg). Dat laatste is nodig omdat in de *peopledimensie* van duurzaamheid ook iets doorklinkt van het zich verantwoordelijk voelen van mensen voor elkaar, terwijl dit in Dooyeweerds omschrijving van het sociale aspect volledig ontbreekt. Dooyeweerds filosofie is verfijnder en omvattender dan de Brundtland-definitie van duurzaamheid. Daarmee kun je dan twee kanten op. Enerzijds kan worden gezegd dat juist vanuit de integrale samenhang die er tussen de verschillende aspecten bestaat, het niet verantwoord is om uit het geheel van de mogelijke aspecten er drie te verzelfstandigen, zoals in het huidige duurzaamheidsdebat gebeurt. Anderzijds zou je kunnen concluderen dat de Brundtland-definitie van duurzaamheid slechts met een enkele dimensie rekening houdt en dus een geringe scherpheid heeft en het begrip misschien zelfs overbodig is als het gaat om de vraag wat goed is om te weten en te handelen.

Het werk van Zijlstra en Verkerk is van belang omdat het zich op een cruciale individualiteitsstructuur in het verduurzamingsproces richt, namelijk op de onderneming en het gedrag daarvan. Bovendien biedt hun analyse zicht op de samenhang tussen diverse dimensies, daar waar wordt gepleit om te kiezen voor een simultane realisatie van normen. Ze houden er rekening mee dat bedrijven complexe gehelen zijn en uit verschillende onderdelen bestaan die elk hun eigen karakteristieken hebben. Massink heeft wel wat vragen bij de stakeholder-benadering waar Zijlstra en Verkerk op uitkomen: “Wat van belang is wordt op basis van het Dooyeweerdiaanse denken toch niet primair door de belanghebbenden bepaald, maar door de normen die voor elk van de aspecten gelden?” Al met al is Massink positief over de oogst. Dooyeweerds filosofie is vruchtbaar gebleken en biedt aanknopingspunten voor verdere uitwerking.

Groene filosofie: duurzame landbouw

Voor zo'n nadere uitwerking is het goed om naar een concrete situatie te kijken. Massink doet dit door ten slotte nog specifiek naar de bijdrage vanuit het Dooyeweerdiaanse denken over duurzame landbouw te kijken. De agrarische sector is een 'grootgebruiker' van natuur, landschap en milieu en vanuit die optiek bezien bij uitstek geschikt als casestudie.

Wat is landbouw eigenlijk? Uitgaande van enkele definities signaleert Massink twee aspecten: 1) een technisch aspect (het beïnvloeden van plantaardige en dierlijk productie

door middel van bepaalde cultuurmaatregelen); en 2) de toepassing van arbeid op de natuur, om met medewerking van kapitaal, de natuur te dwingen meer voor de mens nuttige planten en dieren voort te brengen dan ze van zichzelf zonder menselijk ingrijpen zou doen. Het technische is het cultuurvormende aspect aan de landbouw en heeft overeenkomsten met de cultuurvorming zoals die in de techniek plaatsvindt. Dat betekent voor Massinks analyse dat hij ook de resultaten van de techniekfilosofie in zijn beschouwing wil betrekken. Het tweede aspect van landbouw duidt de economische kant ervan aan. Duurzaamheid komt, opvallend genoeg, in die definities niet voor.

De meest expliciete uitwerking van een Dooyeweerdiaanse filosofie van de landbouw is bij Schuurman te vinden. In zijn inaugurele rede (1987) analyseert Schuurman de crisis in de landbouw als een gevolg van het miskennen van de normativiteit zoals die voor de landbouw geldt. Schuurman gaat in zijn rede, te beginnen met het cultuurhistorische aspect, de belangrijkste aspecten van de werkelijkheid na en formuleert voor elk van die aspecten de normbeginselen, toegepast op de landbouw. Zo spreekt hij over de cultuurhistorische norm van differentiatie en integratie, continuïteit en discontinuïteit, grootschaligheid en kleinschaligheid, uniformiteit en pluriformiteit. Concretisering van die normbeginselen op het terrein van de vormgeving of ontwikkeling, de informatie, het sociale, de economie, de harmonie, het recht, de zorg (liefde) en het geloof (pistische) levert een rijk gevarieerde en pluriforme landbouw op, die het menselijk leven (consumenten en producenten) dient en tegelijk in balans is met haar omgeving. Wordt die normativiteit niet gehonoreerd, dan leidt dit tot vervreemding, wat Schuurman bij de industriële landbouw ziet gebeuren (de boer vervreemdt daar zowel van zijn land, van zijn dieren als van de natuur). Schuurman pleit voor een zinvolle landbouw waarin het niet primair draait om exploitatie en vooruitgangstreven, maar om oogsten, hoeden en verzorgen. Voor een duurzame landbouw geldt dat er sprake dient te zijn van een goede balans tussen economische en ecologische doelen. Massink werkt dit nog verder uit richting duurzame landbouwontwikkeling en laat daarmee de waarde van deze benadering zien.

Massink zoekt vervolgens in op de analyse van het boerenbedrijf door Van de Lagemaat. Wijsgerig gezien staan dieren en objecten in een boerenbedrijf niet in een deel-geheelrelatie maar zijn ze enkaptisch vervlochten. Belangrijk is dat een deel (bijvoorbeeld de veestapel) niet opgeslokt wordt door het geheel (bijvoorbeeld eenzijdig streven naar bedrijfswinst), maar dat de eigenheid van elke deelstructuur gerespecteerd dient te worden. Een praktisch-ethische richtlijn komt via het zogeheten normatieve praktijkbegrip. Massink volgt daarin met name de analyse van Jochemsen met betrekking tot de landbouwpraktijk. Zorg (ethiek) en verdienen (economie) zijn beide een belangrijke pool in de landbouwactiviteit, maar volgens Jochemsen is de zorg uiteindelijk kwalificerend. Massink kiest uiteindelijk toch voor het economische als kwalificerend element. Maar verzorging is geen zaak van de tweede rang: de eigen structuur van bodem, plant en dier dient te worden gerespecteerd, waarbij de noodzaak van zorg grenzen stelt aan het economische.

Massink vind de hantering van het normatieve praktijkbegrip een hulpmiddel om de verantwoordelijkheid van de agrariër te verhelderen, “maar (ze) is niet noodzakelijk om de morele urgentie van een bepaald probleem scherper te articuleren”; een normatieve benadering in de lijn van Schuurman, Van de Lagemaat en Simons volstaat dan ook.

Simons werkt in zijn analyse de tuin-metafoer, die Schuurman eerder introduceerde, verder uit. Hij komt aan de hand daarvan tot vijf uitgangspunten voor een werkelijk duurzame landbouw, te weten 1) duurzaam menselijk ingrijpen, 2) inpassing van agrarische bedrijvigheid in het landschap, 3) de dienstbaarheid van 'de tuin' aan allen die ervan afhankelijk zijn, 4) waarborging van biodiversiteit en dierenwelzijn en 5) het toebehoren van de landbouw aan een gemeenschap van mensen. Nog sterker dan Schuurman is Simons kritisch ten aanzien van de gangbare (industriële) landbouw.

Evaluatie

Massink vindt dat de Dooyeweerdiaanse leer van de onderling onherleidbare aspecten een ondersteuning is voor de triple-p-benadering van duurzaamheid die dwingt tot respect van de veelzijdigheid en veelkleurigheid van de werkelijkheid. Wel

Economische duurzaamheid van een bedrijf lijkt me ondergeschikt aan ecologische duurzaamheid

constateert hij dat zowel in de politieke praktijk als in de filosofische reflecties het lastig blijkt om in het kader van duurzaamheid op een goede wijze invulling te geven aan de sociale dimensie. In plaats van vooraan (*people, profit planet*) lijkt het wat betreft volgorde beter het sociale achteraan te zetten en de ecologie vooraan. Wat mij aangaat had Massink, die op dit punt overigens al kritisch is, nog wel verdergaande conclusies mogen trekken uit zijn analyse.

De sleutelbijdrage van Dooyeweerds benadering is voor Massink dat ze oog heeft voor de verschillende aspecten die er zijn, aan welke allemaal simultaan recht gedaan moet worden onder leiding van een kwalificerend aspect. Duurzaamheid in een integrale zin is daarvan een intrinsiek onderdeel. Massink ziet dit als een waardevolle bijdrage, hoewel hij erkent dat er de nodige 'grensproblemen' zijn. Praktisch gezien ziet Massink wel wat in het samenstellen van de checklist, die per aspect aangeeft waar aandacht aan gegeven moet worden. Ook Lombardi komt daarop uit, evenals de filosoof Brandon. In het laatste deel van zijn boek probeert hij als proef op de som daarvan nog een praktische uitwerking te geven.

Het is overigens niet toevallig dat Massink lijkt te kiezen voor een pragmatische oplossing. Hij wijst in zijn boek op een aantal parallellen tussen het Dooyeweerdiaanse denken en het pragmatisme. Het belang van het pragmatisme vindt Massink dat het helpt je gevoelig te maken voor tekorten van theoretische constructies. Dooyeweerd had daar wat hem be-

treft ook nog gevoeliger voor kunnen zijn. Bovendien is Massink zich als beleidsmaker bewust dat er gehandeld moet worden, ook in situaties waarin onduidelijkheden blijven bestaan.

Massink had in zijn analyse nog een stap verder kunnen gaan door duurzaamheid voor de ecologische en economische dimensie uit werken. Dooyeweerds denken biedt daar alle aanleiding voor. Er is bijvoorbeeld zoiets als economische duurzaamheid en ecologische duurzaamheid. Dat zijn eigensoortige zaken. Economische duurzaamheid heeft bijvoorbeeld te maken met de continuïteit van de bedrijvigheid. Er moet voldoende winst worden gemaakt en de afschrijvingen op het geïnvesteerde kapitaal moeten worden terugverdiend. Slaagt een bedrijf daarin onvoldoende, dan staat haar economisch bestaansrecht op de tocht. Is dat erg? Ja, als zo'n bedrijf een essentiële functie vervult en in de problemen komt door een verkeerde beloning van haar bijdrage of een oneerlijke concurrentie. Nee, het is onvermijdelijk als het bedrijf er niet in slaagt om voldoende waarde toe te voegen terwijl het op een duurzame wijze produceert. Economische duurzaamheid van specifieke bedrijvigheid of activiteiten lijkt me dan bijvoorbeeld ondergeschikt aan ecologische duurzaamheid.

Ecologische duurzaamheid heeft te maken met bijvoorbeeld het sluiten van nutriëntenkringlopen of het behoud van biodiversiteit. Moeten zaken 100% rondlopen, kan dat? Moeten wat betreft de biodiversiteit (plantensoorten, weidevogels, etc) de huidige populaties in stand worden gehouden op de locatie waar deze zich nu bevinden? Of is er zelfs herstel nodig van wat al verloren is gegaan? Kunnen we selectiever kiezen en hoeft niet alles overal voor te komen? Wat is in dit opzicht verantwoord? Ecologie heeft ook te maken met zaken als energie en watergebruik. Hoe zuinig is duurzaam? In het licht van welke kennis kan je dit beoordelen? Wat betekent de levensbeschouwelijke notie dat de aarde aan de mens in gebruik is gegeven in dit verband?

Ik denk dat het Dooyeweerdiaanse denken kan helpen om ook op dit punt een aantal zaken verder te verhelderen en meer zicht te krijgen op de onderlinge verhouding tussen de duurzaamheidsdimensies of aspecten. Dat is nodig want het Dooyeweerdiaanse denken mag dan zekere overeenkomsten hebben met het pragmatisme, maar het verhoudt er zich (zoals Massink elders in zijn proefschrift laat zien) ook kritisch mee. Pragmatisme betekent immers letterlijk 'doen wat de feiten vragen'. De pragmatische houding is te weinig kritisch (Massinks historisch onderzoek naar duurzaamheid illustreert dit maar al te duidelijk) en brengt ons niet het leiderschap dat in deze tijden nodig is om tot een duurzame samenleving te komen.

Noten

- 1 H. Massink, *Blijvend thuis op aarde? Een historisch, systematisch en praktisch onderzoek naar de mogelijkheid van de operationalisering van het concept duurzaamheid, in het bijzonder voor de landbouw*, Delft, 2013
- 2 Daarmee beoogt hij een zodanige inhoudelijk invulling van het duurzaamheidsbegrip dat het bruikbaar is in de beleidsontwikkeling. “Bruikbaar” wil dan zeggen: zodanig operationaliseerbaar dat het concept leidraad voor de ontwikkeling van beleid kan en ook kan dienen als toetssteen daarvan”.

Een aandeelhouder is iemand die zijn aandeel houdt

Na de beursgang van Worldonline in 2000 bekritiseerde bestuursvoorzitter J. Kalff van ABN Amro de cultuur onder beleggers om snel veel geld te willen verdienen zonder risico te lopen. "Een aandeelhouder is iemand die zijn aandeel houdt," was toen zijn opmerkelijke stellingname. Terwijl we nog niet uit de financiële crisis zijn, lijkt het op de beurs weer *business as usual* en is er aan de cultuur om snel veel geld te willen verdienen weinig veranderd. Is het opnieuw tijd voor de stelling van Kalff?

Debat Jeroen Geelhoed vs. Auke Leen

Eens

Als aandeelhouder kun je het beste kiezen voor een bedrijf waarin je gelooft

Een bedrijf heeft met verschillende betrokkenen te maken: medewerkers, klanten, aandeelhouders en de maatschappij. Een bedrijf dat op lange termijn succesvol is, zorgt ervoor dat de verbinding met elk van de betrokkenen goed is en wederzijds waarde oplevert. Het is duidelijk dat de relatie met het bedrijf per betrokkene verschillend is. Een klant geeft geld en krijgt daar iets voor terug: een product, een dienst, een gevoel. En als deze klant verschrikkelijk tevreden is, komt hij waarschijnlijk terug en met een beetje geluk wordt hij nog ambassadeur ook. En als deze klant ontevreden is, loopt hij weg en twittert zo eens wat verontwaardigde berichten rond. Een aandeelhouder heeft een principieel andere relatie met de organisatie dan een klant. Een aandeelhouder is mede-eigenaar en draagt dus medeverantwoordelijkheid voor het bedrijf. Dat betekent dat je bewust kiest in welk bedrijf je investeert. En dat betekent ook dat je invloed uitoefent en actief bent wanneer je vindt dat het de verkeerde kant op gaat, in plaats van dat je je aandeel meteen verkoopt als de koers even iets lager is. In het laatste geval gedraag je je niet als mede-eigenaar maar als 'rendementsklant' of speculant. Dat is punt een.

Speculant

De gevolgen van dit gedrag zijn niet gering. Door aandeelhouders die zich niet als eigenaar gedragen maar als speculant, worden bedrijven geregeerd door de beurskoers en gedwongen om op korte termijn te handelen. Dit komt de kwaliteit en de gezondheid – en dus ook de resultaten van bedrijven op langere termijn – niet ten goede. Het is niet voor niets dat Unilever-baas Paul Polman een aantal jaren geleden afstapte van de kwartaalverslaglegging om af te zijn van de hijgerige

speculanten die het bedrijf afhielden van een lange-termijn-perspectief. Had hij ook eens wat meer ruimte om aandacht te besteden aan het goed. Groot gelijk! Aandeelhouders die zich niet als eigenaar gedragen, voegen geen waarde toe voor het bedrijf.

Het is zelfs de vraag of het waarde toevoegt voor de aandeelhouders zelf. Dat is het derde punt. Grote kans namelijk dat het minder oplevert, als je je aandelen maar meteen van de hand doet als de koers even daalt en je je geld weer stort in het volgende veelbelovende gebeuren. Als aandeelhouder kun je beter kiezen voor een bedrijf waar je in gelooft. Een bedrijf met een visie waar je achter staat. Een bedrijf dat gaat voor de lange termijn. Een bedrijf dat zich richt op de belangen van klanten, medewerkers, aandeelhouders en maatschappij. Bedrijven die zo werken en op die manier geliefd zijn, creëren op langere termijn namelijk veel meer aandeelhouderswaarde. Dat heeft Raj Sisodia, drijvende kracht achter de *Conscious capitalism*-beweging, ons laten zien. Hij vergeleek de *return on investment* van dit soort bedrijven – hij noemde ze *firms of endearment* – met de S&P500 index. Over een periode van drie jaar waren de verschillen nog niet zo groot, maar kijk je over een periode van tien jaar, dan doen dit soort bedrijven het acht keer beter. En wacht je nog eens vijf jaar, dan praat je over factor tien. Met andere woorden, het 'houden van je aandeel' loont. Maar kies wel je bedrijf.

Drs. Jeroen Geelhoed is partner bij &samhoud. Hij adviseert grote organisaties in verschillende branches en heeft ervaring met veranderprogramma's, visie- en strategietrajecten en pleziermanagement. Hij schreef diverse boeken. Zijn meest recente boek is *Brijlante businessmodellen*.



Oneens

Voor het management ligt de prikkel verkeerd als het bezit niet verkocht kan worden

Geef me ook maar één goede reden waarom een aandeelhouder zijn aandeel zou houden. Een aandeel is je vrouw of man niet! Het argument komt meestal uit de koker van het management. Dat wil zijn eigen gang gaan, ongestoord door de hete adem in de nek van een aandeelhouder die met z'n voeten stemt. Managers moeten dus gewoon eigen baas worden, maar dan zijn ze er nog niet. Hun echte baas is niet de aandeelhouder, maar de consument. Eigendom van productiemiddelen in een markteconomie is een sociaal mandaat. Hoe de consument te behagen, is de vraag die het management zich moet stellen. De maatstaf daarvoor is... winst maken. Winst betekent immers dat consumenten het product waarderen als het beste goed waar ze hun geld aan kunnen besteden. Als dat niet zo is, gaan ze in een concurrerende markt naar een ander – consumenten stemmen pas echt met hun voeten.

Een ander bekend argument luidt, dat bij aandeelhouders die het om de winst gaat, en die hun aandeel verkopen als het te laag staat, het kortetermijnwinststreven prevaleert boven de winst op lange termijn of andere nobele zaken. Ook dat argument klopt van geen kant. Roofbouw, ook op het ethische imago van een goed in de ogen van de consumenten, loont niet. Als het management daarnaar zou streven, zou dat de koers van het aandeel verlagen. Immers, de koers van een aandeel wordt bepaald door de toekomstige winststroom. Als we nadruk op de korte termijn zien, kunnen we gevoelig aannemen dat het bezit niet verkocht kan worden. Immers het recht om iets te verkopen, is het recht om je de langetermijnwaarde toe te eigenen. Het 'na ons de zondvloed' is eerder kenmerkend voor een politicus die iedere vier jaar herkozen wil worden.

Voor het management ligt de prikkel dus verkeerd als het bezit niet verkocht kan worden en dat geldt ook voor de aan-

deelhouder. Wil het management echt doen wat de aandeelhouder behaagt, dan moet de aandeelhouder zijn aandeel kunnen verkopen. En wat wil de aandeelhouder? Hij wil dat met zijn geld zoveel mogelijk winst wordt gemaakt en daarmee het belang van de consument wordt gediend. Het letterlijke en figuurlijke 'goed' dat verkocht wordt, daar draait het om. Je bent als aandeelhouder geen egoïst als je de winst maximaliseert.

Hoe staat het dan met de ethiek van de markt? De grondlegger van de economie, Adam Smith, wist het al: ondernemen moet gebeuren binnen de grenzen van wet en moraal. Dat is de ethiek van de markt, niet de ethiek die geldt binnen een gezin, zoals elkaar trouw zijn in voor- en tegenspoed. De markt is een onpersoonlijk coördinatieproces, met haar eigen ethiek. De rechtvaardigheid van de geldende spelregels staat op de markt centraal en niet een rechtvaardige einduitkomst. Dat laatste heeft niemand in de hand en kan dus niet ethisch worden beoordeeld. Doen we dat wel, dan staat dat gelijk aan een voetbalwedstrijd niet alleen volgens de regels te laten spelen, maar ook de einduitkomst al van te voren te bepalen. Waarom zou je dan nog spelen?

Kortom, we kunnen niet de persoonlijke ethiek die geschikt is voor een gezin, toepassen op het onpersoonlijke marktproces. We zijn weer terug bij ons eerste antwoord: een aandeel is je vrouw of man niet.

Dr. Auke Leen werkt bij de afdeling Belastingwetgeving en Economie van de rechtenfaculteit aan Leiden Universiteit

Literatuur

What is the Responsibility of Business under Democratic Capitalism, in: *Are Economists Basically Immoral? and Other Essays on Economics, Ethics and Religion*, Paul Heyne, Indianapolis, 2008

Ben jij orthodox? Wie maakt dat uit?

Bijbel en geloof Willem J. Ouweneel

De termen 'vrijzinnig' en 'rechtzinnig' zijn tamelijk subjectief; ze hangen sterk af van het standpunt van de beoordelaar. Toch zijn ze wel bruikbaar, al was het alleen al omdat vrij- en rechtzinnig ze graag op zichzelf toepassen

Wat de vrijzinnigen betreft: in 1904 werd in Friesland de Vereniging van Vrijzinnig Hervormden opgericht, in 1913 gevolgd door een landelijke vereniging met dezelfde naam. Geleidelijk verwierf deze vereniging zich een vaste plaats binnen de Nederlands Hervormde Kerk. Momenteel vormen de leden samen de Vereniging van Vrijzinnige Protestanten binnen de Protestantse Kerk in Nederland. Daarnaast kennen we de Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB (= Nederlandse Protestantenbond).

Bij rechtzinnigen vinden we hetzelfde; zij gebruiken de term 'rechtzinnig' soms in hun benamingen, zoals: Rechtzinnig Hervormde Evangelisatie Vereniging of Rechtzinnig Hervormde Deelgemeente. Om nog maar te zwijgen van de oosters-orthodoxe (!) kerken, die zich met de term orthodox graag afgrenzen van de in hun ogen niet orthodoxe Rooms-Katholieke Kerk (en dat alles vanwege de ene term filioque in de Geloofsbelijdenis van Nicea).

Een raar contrast

Eigenlijk vormen de termen 'vrijzinnig' en 'rechtzinnig' taalkundig geen correct contrast. Rechtzinnig staat niet tegenover vrijzinnig, maar tegenover wat je 'kromzinnig', en vrijzinnig tegenover wat je 'gebonden' zou kunnen noemen. Vrijzinnigen leggen de nadruk op hun persoonlijke, door niets belemmerde vrijheid van denken, die staat tegenover die christenen die in hun denken 'gebonden' zijn aan de kerk, aan de traditie, aan belijdenisgeschriften, aan leergezag. Het heeft weinig zin te zeggen: gebonden aan de Schrift, want vrijzinnig protestanten laten zich gewoonlijk ook graag door de Schrift inspireren. Nee, rechtzinnigen zijn volgens vrijzinnigen gebonden aan bepaalde overgeleverde en met kerkelijk en historisch bekleed gezag beklede interpretaties van de Schrift, terwijl de vrijzinnige zich vrij voelt de Schrift anders te lezen dan de kerk c.q. de traditie doet.

Strikt genomen staat vrijzinnig helemaal niet noodzakelijk tegenover rechtzinnig – theoretisch zou de vrijzinnige zeer 'recht' in de leer kunnen zijn – maar staat vrij hier tegenover

gebonden. De vrijzinnige laat zich bij het lezen van de Schrift vooral inspireren door de eigentijdse cultuur (wijsbegeerte, wetenschap, kunst), of die nu meer rationalistisch dan wel meer romantisch, spiritualistisch is. De rechtzinnige laat zich bij het lezen van de Schrift vooral inspireren door wat kerk en traditie over de Schrift te zeggen hebben. De vrijzinnige denkt meer individualistisch, de rechtzinnige meer collectivistisch (traditioneel-historisch).

De evangelicaal neemt hier een eigenaardige tussenpositie in. Enerzijds is hij gewoonlijk 'rechtzinnig' als het gaat om de fundamentele geloofswaarheden, maar tegelijk voelt hij zich gewoonlijk niet aan enig leergezag of enige confessie gebonden en denkt en voelt hij eerder individualistisch dan collectivistisch. De facto staat hij gewoonlijk – vaak onbewust – in de lijn van Nicea en Chalcedon, de jure niet. In dat opzicht is hij in zekere zin eerder 'vrijzinnig', als we afgaan op de letter-

De term rechtzinnig is veel twijfelachtiger dan de term vrijzinnig

lijke betekenis van dat woord. De rechtzinnigheid van evangelicalen heeft historische wortels – en dat terwijl zij veelal tamelijk ahistorisch denken – en wel doordat zij gewoonlijk voortkomen uit de traditionele groeperingen van lutheranen en calvinisten.

Daarin steekt ook een gevaar: de zo dikwijls ahistorische, onconfessionele en individualistische evangelicaal staat veel meer open voor dwaalleringen dan de gemiddelde rechtzinnige lutheraan of calvinist. Ik ben onder evangelicalen in brede zin de alverzoeningsleer tegengekomen; de leer dat Jezus bij zijn menswording zijn godheid aflegde of bij zijn verheerlijking zijn mensheid aflegde; de leer dat Jezus kon zondigen (al deed Hij het niet); de leer dat het heil eenzijdig



Concilie van Chalcedon

afhangt van de keuze van de mens, en niet zozeer van Gods werk in de mens; de leer dat een waarachtig wedergeborene kan afvallen; de leer dat de Heilige Geest slechts een kracht is, geen persoon; enzovoort, enzovoort.

Evangelicaal

Steeds betrof het hier christenen die zichzelf als rechtzinnig beschouwden en van de term 'vrijzinnig' gruwden. Vaak betrof het hier christenen die hun opvattingen bovendien rechtstreeks toeschreven aan het persoonlijk onderwijs of de persoonlijke inspiratie door de Heilige Geest. Zoals de traditionele 'rechtzinnige' zich kan verschuilen achter 'de' traditie of 'de' belijdenis, zo kan een dergelijke 'rechtzinnige' evangelicaal zich verschuilen achter de persoonlijke ingeving van de Heilige Geest. Beide is mijns inziens niet 'recht', maar 'krom'. Tussen deze twee groepen bestaat de volgende overeenkomst: beide staan niet meer open voor theologische argumenten. Ze zijn óf niet tot dit soort argumenten in staat, óf ze hebben die niet 'nodig': zij beroepen zich op de traditie/belijdenis respectievelijk op de Geest.

Daarmee wordt al wel duidelijk dat de term rechtzinnig (vanuit het Grieks: orthodox, letterlijk: 'recht in de leer') veel twijfelachtiger is dan de term vrijzinnig. Immers, termen als 'vrij' en 'gebonden' zijn in dit verband behoorlijk goed te definiëren; maar wie bepaalt of iemand 'recht' of 'krom' is in de leer? De rechtzinnige zelf? De kerk? De traditie? De Geest? En wie maakt uit wat de Geest zegt? Ieder voor zich? Strikt genomen is de 'rechte leer' niets anders dan wat de meeste christenen van oudsher als de 'rechte leer' beschouwen, of zelfs wat elke individuele christen als de 'rechte leer' beschouwt. Het is een subjectieve, historisch bepaalde term. We

gebruiken hem bij gebrek aan beter. De vrijzinnige en de rechtzinnige protestant laten, als het goed is, zich beiden onderwijzen door de Schrift. Maar de vrijzinnige bepaalt zelf wat hij daarvan gelooft en hoe hij dat gelooft; de rechtzinnige gelooft de Schrift in de lijn van de aloude wijzen waarop de meeste christenen altijd al de Schrift hebben geloofd óf gelooft de Schrift zoals de 'Heilige Geest' die aan hem uitlegt. Theoretisch zou de vrijzinnige daarbij heel dicht bij de Schrift kunnen blijven, terwijl de rechtzinnige samen met de kerkelijke traditie c.q. wat hij als de ingevingen van de Geest beschouwt, ver van de Schrift zou kunnen zijn afgedwaald.

Verschillen

Het grootste en meest voelbare verschil tussen vrijzinnigen en rechtzinnigen (in de gebruikelijke betekenis van de termen) betreft de godsleer en de christologie. Jezus wordt door vrijzinnigen niet gezien als een eeuwige, goddelijke persoon, maar als een bijzonder mens, die leefde zoals God het bedoeld had en in wie God zich op bijzondere wijze openbaarde. Daarmee is de leer van de Drie-eenheid van de baan. De Heilige Geest is niet een goddelijk persoon, maar een kracht. Jezus is niet de verzoener van de zonden der mensheid, maar een ethisch model hoe mensen naar Gods gedachten moeten leven. Geen Verlosser, maar Voorbeeld. Jezus leert ons God kennen door de woorden van God uit te leggen en ze voor te leven.

Daarachter gaat natuurlijk steeds een bepaalde schriftbeschouwing schuil. De meeste christenen geloven van oudsher, in elk geval vanaf de vierde en vijfde eeuw, dat de leer van de Drie-eenheid en de christologie – Jezus God en mens in één persoon – teruggaan op de Schrift. Vrijzinnige christe-

Wie schiep de schepper?

Terzijde Ikenius Antuma

‘Leuker kunnen we het niet maken, wel makkelijker’. Deze leus van de Belastingdienst is geniale reclame en (dus?) halfwaar. Je kunt immers plezier beleven aan het laten kraken van je hersens. Filosofen doen bijna niets anders. Het is de moeite waard stil te staan bij fenomenen waar je verstand makkelijk bij stil staat – of op tilt slaat.

Ik denk nu speciaal aan een hersenkraker waar ik al tijden dol op ben, maar die ik pas onlangs heb leren benoemen als ‘zelfreferentie’. Het woord komt niet voor in mijn dikke Van Dale (editie 2007), maar dat zal niet de reden zijn dat ik het niet kende. Uitdrukkingen en verschijnselen zijn zelfreferent als ze op zichzelf toegepast kunnen worden. Het is fascinerend na te gaan wat de betekenis en gevolgen daarvan zijn. Wordt een begrip of fenomeen meer waar als het zelfreferent is? Het woord ‘vijflettergrepig’ heeft zelf vijf lettergrepen en is daarmee autologisch, maar het woord ‘zeslettergrepig’ is dat niet. Als een theedoek van alles kan afdrogen, maar zichzelf niet, is het daarmee dan wel echt een droogdoek? Wat heb je aan een weegschaal die zichzelf niet kan wegen? En wat moet je met een kannibaal die zichzelf helemaal wil opeten (lees Belcampo’s verhaal ‘Bladzijde uit het leven van een arts’)?

Dit soort vragen kietelt me, maar het wordt al serieuzer als een predikant niet in God gelooft, hate-mails worden gestuurd aan een haatzaaiende politicus, een oude dame vergeet haar pillen tegen vergeetachtigheid in te nemen, zout zijn kracht verliest, een geneesheer zichzelf niet kan genezen, of een verhandeling over humor wordt geschreven zonder humor. En het wordt er leuker noch makkelijker op als de paus besluit zichzelf ex cathedra voor niet-onfeilbaar te verklaren: als hij dat zou willen, kan hij dat niet doen, omdat de autoreferentie in de weg staat.

Uit dit denk-vermaak kun je de lering trekken dat taal en logica bij hun pogingen de werkelijkheid te beschrijven en beheersen zichzelf soms in de weg zitten. ‘Waarover je niet spreken kunt, daarover moet je zwijgen’, sprak Wittgenstein. Dat lijkt me logisch, in elk geval autologisch.

Daarom handhaaf ik het gemaakte onderscheid. Paulus zegt: ‘Ieder zij in zijn eigen denken ten volle verzekerd. (...) Dus zal dan ieder van ons voor zichzelf rekenschap geven aan God’ (Rom. 14:5b,12), en: ‘ieder zal zijn eigen pak dragen’ (Gal. 6:5). Niemand kan zich voor de rechterstoel van Christus (vgl. Rom. 14:10; 2 Kor. 5:10) verschuilen achter zijn kerk, zijn traditie, zijn confessie, zijn genen, zijn opvoeders, zijn leraars, zijn predikant, zijn vrouw (of zij achter haar man). Evenmin zal iemand zich achter de ingevingen van de ‘Heilige Geest’ kunnen verschuilen als die ‘ingevingen’ evident in strijd zijn met het geopenbaarde Woord van God. Een dergelijk beroep op een rechtstreeks ‘spreken’ van de Geest is trouwens naar mijn ervaring vaak evenzeer aangeleerd. De betrokkenen zijn opgevoed en onderwezen in kringen waar men hem heeft geleerd zó de Schrift ‘uit te leggen’, op het gevoel en de intuïtie, niet op basis van degelijke argumenten.

Ook al weten we dat we aan de invloeden van opvoeding en onderwijs hebben blootgestaan en nóg blootstaan, toch stelt het Nieuwe Testament de gelovige ten volle verantwoordelijk voor zijn persoonlijke opvattingen. Een dergelijke individuele geloofshouding is niet slechts een product van Renaissance en Verlichting – het is mijns inziens een voluit nieuwtestamentische zaak. Wij moeten vandaag ‘rekenschap’ afleggen tegenover de mensen (1 Petr. 3:15), en ook straks voor de rechterstoel tegenover God (Rom. 14:12). ‘Rekenschap’ is in het Grieks logos: wij zullen moeten aangeven waarom wij dit of dat geloofd hebben, niet door een beroep op autoriteiten buiten ons of de eigen intuïtie binnen in ons, maar op grond van ‘logische’ argumenten.

Tegelijkertijd is het even waar dat wij alleen samen ‘met alle heiligen’ in staat zijn ‘te begrijpen wat de breedte, lengte, hoogte en diepte is, en te kennen de liefde van Christus’ (Ef. 3:18v.). Niet de individuele gelovige, maar (collectief!) de Gemeente van de levende God is de ‘pilaar en grondslag van de waarheid’ (1 Tim. 3:15). Wie een oor heeft, laat hij horen wat de Geest – niet slechts tot hem als individuele gelovige, maar – tot de gemeenten zegt’ (Openb. 2:7a e.v.). Dit is wandelen op het smalle pad tussen individualisme en collectivisme, tussen vrijzinnigheid en traditionalisme: enerzijds de handhaving van de individuele verantwoordelijkheid van elke gelovige voor wat hij gelooft, anderzijds het diepe besef van de verbondenheid met de ‘Kerk der eeuwen’.

Die Kerk heeft in grote meerderheid altijd geloofd wat in grote lijnen in het Apostolicum en het Nicaeno-Constantinopolitanum is weergegeven: Christus waarachtig God en waarachtig mens, zijn verzoeningswerk op het kruis, zijn lichamelijke opstanding en hemelvaart, zijn wederkomst en het eeuwig oordeel. Het is daarom een veeg teken dat zij die zich vrijzinnigen noemen, al deze of vele van deze dingen hebben losgelaten, te beginnen met het loslaten van de Schrift als het geïnspireerde en gezaghebbende Woord van God. Zij geloven niet meer dat Christus waarachtig God is, dat Hij op het kruis onze zonden geboet heeft, dat Hij lichamen uit de doden is opgestaan en ten hemel is gevaren. Wie de Schrift als Woord van God loslaat, verliest de Christus der Schriften. Wie Christus loslaat, verliest het christelijk heil en de christelijke hoop.

Ik denk dat traditionele christenen de evidente pluspunten van vrijzinnigen nog wel eens onderschatten. Die pluspunten zouden juist evangelicalen bijzonder moeten aanspreken: de grotere mondigheid van de individuele gelovige, het veel zelfstandiger nadenken over de Bijbel c.q. de christelijke leer, zonder meteen gehinderd te worden door piketpaaltjes waarbinnen men geacht wordt zich te bewegen, de eigen verantwoordelijkheid van de gelovige voor wat hij wel en niet gelooft. Het maakt een enorm verschil of men de aloude christelijke leer gelooft omdat deze bekleed is met het formele c.q. morele gezag van kerk en traditie óf omdat men persoonlijk tot de overtuiging is gekomen dat deze leer het meest in overeenstemming is met de Schrift. Aan de eerste benadering kleven de gevaren van kerkisme, klerikalisme, traditionalisme en confessionalisme; aan de tweede benadering de gevaren van biblicisme, charismatische en individualisme.

Om nog eens met de twee termen te spelen: een christen kan tegelijkertijd rechtzinnig en vrijzinnig zijn. Rechtzinnig in die zin dat hij van de Bijbel, van God en van Jezus Christus datgene gelooft wat de meeste christenen vanaf de eerste eeuwen aangaande deze onderwerpen geloofd hebben. Vrijzinnig in die zin dat hij op geen enkele wijze gelooft onder dwang of drang van de kerk, de traditie of de confessie, van zijn ouders, zijn dominee of zijn onderwijzers, maar geheel naar eigen keuze en inzicht (waarbij men dat wat men in opvoeding en onderwijs heeft geleerd, niet noodzakelijk terzijde hoeft te schuiven). Nogmaals: de twee termen spreken elkaar in de letterlijke zin niet tegen. Daarom ben ik zo vrij de goede evangelicaal te definiëren als iemand die rechtzinnig is – als het Apostolicum daarvoor globaal als maatstaf mag gelden, zonder deze dwingend op te leggen en/of elk detail ervan als maatgevend te beschouwen – én vrijzinnig, omdat hij aan geen enkel menselijk belijdenisgeschrift en geen enkel menselijk instituut gebonden is.

Natuurlijk zie ik best de betrekkelijkheid van dergelijke omschrijvingen in. Hoeveel christenen zijn in staat volkomen onafhankelijk van wat of wie dan ook tot het verstaan van de christelijke waarheid te komen? Formeel kan het zo zijn dat een christen onder geen enkel gezag en geen dwang staat; hij is vrij om te geloven zoals hij meent te moeten doen. Dit ‘moeten’ komt uit hemzelf voort, niet uit enige instantie buiten hem. Maar tegelijk is het waar dat hij op de schouders staat van honderd en meer generaties gelovigen (vanaf Abraham, Mozes, David) die vóór hem over de waarheid van God hebben nagedacht. Dat kan hij nooit zomaar aan de kant schuiven, alsof hij nu eens het wiel en het vuur zou uitvinden.

Vrijheid in verbondenheid

Absolute vrijheid bestaat niet; we zijn allemaal het product van onze cultuur, de tradities van ons milieu, onze opvoeding en onze aanleg. Dit laatste betekent onder andere dat de ene mens veel beter in staat is om tot een persoonlijke geloofs-overtuiging te komen dan een ander, die meer van de meningen van zijn omgeving afhankelijk is. Maar dat verandert niets aan de verantwoordelijkheid van iedere individuele gelovige om te stáán voor zijn persoonlijke – niet door anderen opgelegde – geloofsovertuiging.

nen hebben hiertegen twee bezwaren: ten eerste lezen zij deze zaken niet in de Schrift; zij leggen haar op deze en vele andere punten anders uit. Ten tweede: al zouden deze leringen wél klip en klaar in de Bijbel terug te vinden zijn, dan voelen zij zich niet noodzakelijk daaraan gebonden. De Bijbel is een boek van mensen voor mensen, waarin ook vrijzinnigen iets van de stem van God vernemen, zonder echter álles aan die stem toe te schrijven. Veel van wat de Bijbel zegt is volgens hen oermenselijk, gebrekkig, en vaak wetenschappelijk achterhaald. Niettemin blijft de vrijzinnige christen, anders dan de atheïst of de agnost, iets van de stem van God in de Bijbel horen, of laat hij zich in elk geval door Jezus Christus ‘inspireren’ om in zijn eigen leven iets van God te vernemen.

Ik denk dat traditionele christenen de evidente pluspunten van vrijzinnigen nog wel eens onderschatten

Misschien is de meest nauwkeurige en objectieve omschrijving van het verschil tussen wat men van oudsher rechtzinnig en vrijzinnig noemt, dit: de rechtzinnige gelooft van de Schrift wat zij zelf van zich betuigt – of wat de rechtzinnige in elk geval gelóóft dat zij van zichzelf getuigt – namelijk dat zij het geïnspireerde en gezaghebbende Woord van God is. De vrijzinnige gelooft van de Schrift wat hij in het licht van de moderne cultuur van haar meent te kunnen aanvaarden.

Consequenties

In het vrijzinnige denken bestaat de weg des ‘heils’ uit, en wordt de relatie met God tot stand gebracht en in stand gehouden door, een ethisch hoogstaande levenswandel in navolging – of: geïnspireerd door het voorbeeld – van Christus. De Schrift wordt uitgelegd en gepredikt in het ‘licht’ van de modernistische theologie, waarbij zij dikwijls in de mal van hedendaagse wijsgerige en wetenschappelijke opvattingen wordt geperst. In het rechtzinnige denken daarentegen bestaat de weg des heils uit, en wordt de relatie met God tot stand gebracht en in stand gehouden door, bekering tot God, geloof in Christus’ plaatsvervangend verlossingswerk en de persoonlijke gemeenschap met God. Wat niet wegneemt dat toch ook de rechtzinnigheid altijd kind van haar tijd is en daarmee blootstaat aan de beïnvloeding door hedendaagse wijsgerige en wetenschappelijke opvattingen.

In het vrijzinnige christendom hebben doop en avondmaal primair sociale betekenis als inlijvings- respectievelijk verbondenheidsrite. Ze ondersteunen het gevoel van belongingness, het ‘erbij horen’, het opgenomen zijn in een gemeenschap van min of meer gelijkgezinde mensen. In het rechtzinnige christendom probeert men meer recht te doen aan wat men ziet als de oorspronkelijke sacramentele betekenis van de doop en het avondmaal.



Kunst en literatuur Hans Ester

Richard Wagner en de gekwetste emoties achter zijn muziek

De aanvankelijk miskende Wagner maakte zichzelf groter door zich boven de Joden te verheffen.

De Duitse componist Richard Wagner (1813-1883) heeft de gemoederen in Duitsland nooit met rust gelaten. De Berlijnse historicus Sven Oliver Müller, gespecialiseerd in de relatie tussen muziek en emoties, toont helder het verband aan tussen Wagners muziek en de intense gevoelens van Wagners luisteraars, respectievelijk kijkers, in zijn diepgravende studie over Wagner en de Duitsers, *Richard Wagner und die Deutschen. Eine Geschichte von Hass und Hingabe*. Haat en hartstochtelijke toewijding, dat zijn de twee polen waarbinnen de emoties heen en weer gaan. Ook Enrik Lauer en Regine Müller noemen dit verschijnsel in hun boek *Der kleine Wagnerianer. Zehn Lektionen für Anfänger und Fortgeschrittene*. Lauer en Müller spreken van emotionele *Furor*, van emotionele razernij die Wagners muziek in de toehoorder teweegbrengt. Niemand kan volgens hen onverschillig blijven tegenover Wagners muziek. Extreme reacties liggen tussen het op een lopen zetten aan de ene kant en het aanhoren van deze muziek als marsorder richting verleden anderszijds.

Müllers boek begint bij de echo van Wagners opera's binnen het Duitse Keizerrijk (het 'Tweede Rijk' vanaf 1870) en behandelt daarna de plaats van Wagner in het openbare leven in Duitsland tijdens de Republiek van Weimar, het Derde Rijk van Hitler, de tijd na 1945, om te eindigen met de periode na de hereniging in 1990.

Dat Richard Wagner geniale trekken had, zal niemand ontkennen. Tot zijn briljante invallen behoorde de bouw van een eigen *Festspielhaus* in Bayreuth, waar niets anders dan zijn eigen werk zou worden gespeeld en opgevoerd. Op 22 mei 1872 vond de eerste-steenlegging plaats. Tijdens deze plechtigheid begroef Wagner de eerste steen met een capsule die een telegram bevatte van de Beierse koning Ludwig de Tweede, en daarnaast Beierse munten en een eigen spreuk met de volgende raadselachtige, een tikkeltje pseudodiepzinnige tekst: "Hier verberg ik een geheim / vele honderden jaren zal het rusten / zolang de steen het geheim behoedt, / openbaart het zich aan de wereld." De wereld van de mythen komt in deze raadselachtige regels dichtbij. In de wereld van vooral middeleeuwse Duitse mythen voelde Wagner zich als een vis in het water. Het concert- en theatergebouw werd in 1876 officieel geopend met de première van de opera *Der Ring des Nibelungen*, dat uit vier delen bestaat. Aanwezig was onder anderen de Duitse Keizer Wilhelm de Eerste.

Muziekdrama's

Wagners voorkeur voor middeleeuwse onderwerpen als Tristan en Isolde, Tannhäuser, Lohengrin en Parsifal voor zijn opera's (die hij liever 'muziekdrama's' noemde) was een van de oorzaken van de onenigheid onder zijn tijdgenoten over de waarde van zijn werk.

Een tweede reden voor de afkeer van prominente muziekcritici van Wagner lag in de bovenmenselijke verering van Wagners aanhangers voor de Meester. Wagner ensceeneerde de cultus van het eigen genie als brenger van het heil en schiep daarmee een Wagner-gemeente die religieuze trekken vertoonde. De volgers van Wagner zagen in hem een geestelijk vernieuwer, die het nieuwe, verenigde Duitsland na 1870 innerlijke hechtheid en geestelijke waarden verschafte. Ook dat schoot liberale denkers en critici als Eduard Hanslick en Max Kalbeck in het verkeerde keelgat.

Wagner actualiseerde het verleden van de verhalen over liefde, trouw en levensopdracht zodanig, dat de toeschouwers de boodschap verinnerlijkten en er emotioneel door geraakt werden. Uit het in 1868 voor het eerst opgevoerde muziekdrama *Die Meistersinger von Nürnberg* sprak een duidelijke visie op de menselijke gemeenschap en de ware adel van eerlijke arbeid in die gemeenschap. Dit muziekdrama was moeiteloos toepasbaar op Wagners eigen tijd. De toepassing gold ook het gebied van de politiek.

Wagner ensceeneerde de cultus van het eigen genie als brenger van het heil

Dat uit Wagners opera's een Duits-nationaal politiek programma was af te leiden en dat de Duitse vorsten, de gegoede burgerij en de voormannen van de industrie het werk om die reden koesterden, was misschien wel de grootste steen des aanstoots bij de critici die gruwden van de verabsolutering van het 'Duitse wezen'.

Superieure cultuur

Wagners vereenzelviging met de Duitse cultuur als een in zijn ogen superieure cultuur leidde tot verwerping van datgene wat vreemd zou zijn aan die Duitse zuiverheid en grootsheid. Zo kwam Wagner tot zijn antisemitische geschriften, die tijdens de twintigste eeuw door de nationaalsocialisten gretig werden opgepakt en voor hun eigen wereldbeschouwing ten nutte werden gemaakt. Dit is een van de aspecten van Wagners *Wirkungsgeschichte* waarop Hub Zwart ingaat in zijn boek *De filosofie van het luisteren. Partituren van het Zijn*. Zwart spreekt over Wagner als 'casus' en constateert: "Het eerste raadsel in deze casus is dat Wagners postume, retrospectieve associatie met het nationaalsocialisme, die de hedendaagse beeldvorming zo onmiskenbaar domineert, slechts één lijn is in een buitengewoon complex verhaal." Het is inderdaad wel erg kort



door de bocht om sprekend over Wagner meteen Adolf Hitler ten tonele te voeren. Niettemin, Adolf Hitler was helemaal weg van Wagners muziek en de nazaten van Wagner, in het bijzonder de oorspronkelijk Engelse schoondochter Winifred Wagner en haar zoons Wieland en Wolfgang Wagner, ontvingen Hitler ('Onkel Wolf' genaamd) als een dierbaar familielid dat regelmatig kwam logeren. De belangrijkste reden van deze verdenking van nationaalsocialisme ligt echter niet in de adoratie achteraf van Wagner door een dictatoriale Duitse politicus van de twintigste eeuw, maar in Wagners publicatie van zijn opstel *Das Judenthum in der Musik* in 1850 en in uitgebreide vorm in 1869. Terwijl het geschrift in 1850 onder het pseudoniem K. Freigedank uitkwam, verscheen het in 1869 onder de naam Richard Wagner.

Antisemitische tendensen zijn niet vreemd aan de negentiende eeuw. Romantici als Clemens Brentano en Achim von Arnim deden uitspraken die anno 2014 als volstrekt onacceptabel worde gezien. Bij het geschrift *Zur Judenfrage* uit 1843 van de hand van Karl Marx zal menigeen vreemd kijken bij passages die over het Jodendom als antisociaal element gaan. Voor de beeldvorming is de stereotypering van de Jood in de letterkunde van die eeuw nog belangrijker. Een roman die aan de negatieve beeldvorming zeer veel bijdroeg is het in zijn tijd immens populaire werk *Soll und Haben* van de romancier Gustav Freytag. In deze roman doet zich een verschijnsel voor dat we veel vaker tegenkomen, namelijk dat er twee typen Joden in worden geportretteerd: de Jood Veitel Itzig, als moreel onbetrouwbare, slechts op geld beluste handelaar naast de geleerde en oprechte Jood Bernhard Ehrental, die geen vlieg kwaad doet en de hele dag in de boeken zit. Het tweede type stelt het eerste type in een nog negatiever daglicht dan wanneer het eerste op zichzelf zou staan. Nu wordt er zelfs van binnen uit, vanuit de norm van de 'acceptabele' Jood een negatief oordeel over de Jood als woekeraar en vrouwenverleider uitgesproken.

Grote talenten van het hart

Ook Richard Wagner plaatst in zijn kritiek op de rol van de Jood in de Duitse cultuur beide typen tegenover elkaar, even-

eens met het effect dat het eerste type er nog slechter afkomt. Wagner spreekt over 'de grote talenten van het hart en van de geest' die sommige individuele Joden eigen zijn. Hij betuigt zelfs zijn erkentelijkheid jegens degenen onder hen die hem vitaal hebben gesterkt. Ondanks deze lof verandert er bij Wagner niet zo heel veel ten aanzien van zijn visie op de Joodse cultuurdragers van zijn tijd. Ik betwijfel of er in de negentiende eeuw een geschrift is uitgekomen dat qua antisemitisch venijn kan concurreren met dit woedende pamflet van Richard Wagner. Voor degene die Wagner door middel van zijn muziek heeft leren kennen, is het verbijsterend om over de fysieke afkeer te lezen die Joden Wagner inboezemen. Het is antisemitisme van de meest onversneden soort. De uiterlijke verschijning der Joden beschrijft Wagner als vreemd voor de Europeaan. Het effect van de door Joden gesproken taal is voor Wagner nog belangrijker dan het uiterlijk: "De Jood spreekt de taal van de natie te midden waarvan hij van geslacht tot geslacht leeft, maar hij spreekt de taal altijd als buitenlander". Vervolgens spreekt Wagner over de "zischender, schrillender, summsender und murksender Lautausdruck der jüdischen Sprechweise". Dit rijtje bijvoeglijke naamwoorden is onvertaalbaar en moet worden uitgesproken om te horen wat Wagner met deze ridiculisering wenste te bereiken. Wagners gedachte dat de Jood nooit toegang kan krijgen tot de taal die rondom hem wordt gesproken, vormt de brug naar zijn constatering dat de Jood niet in staat is om toegang te krijgen tot de echte waarde en de ultieme waarheid van de muziek. Het blijft bij 'aangeleerde en betaalde muzikale vorming'. De Jood, aldus Wagner, is niet in staat om tot het wezen van het leven door te dringen. Dit is vitalistisch taaleigen dat bij Friedrich Nietzsche tot draaischijf van zijn complete denken uitgroeit.

Vooroordelen

Wagners geschrift bevat een enorme concentratie van antisemitische vooroordelen. Veel daarvan behoort tot het algemene gedachtegoed van de negentiende eeuw en is deel van het zogeheten burgerlijk antisemitisme. De vraag hoe dit antisemitisme zich verhoudt tot het wijd verbreide verschijnsel van de assimilatie der Joden in Duitsland en Oostenrijk-Hongarije

kan niet anders dan in een apart opstel behandeld worden. Wagners geschrift is zo gezien slechts een factor in het complexe geheel van aan elkaar tegengestelde tendensen geweest. *Das Judenthum in der Musik* moet niettemin aparte aandacht krijgen, omdat het vanaf de uitgebreide heruitgave in 1869 historie heeft gemaakt. Gezien vanuit de latere ontwikkeling van een specifieke nationaalsocialistische taal zijn de woordverbindingen bij Wagner zeer opvallend. Wagners taal werkt met een openlijke en een verborgen argumentatie. De verborgen argumentatie schuilt in het successievelijk toewerken naar het complete culturele isolement van de Jood. De taal is de argumentatie zelf. Vanuit de vanzelfsprekendheid van de waarde van het Duitse wezen krijgt alles wat met Joodse kunstbeoefening te maken heeft het odium van laagheid en bederf. Dan is de muziek in Leipzig gevormd door de *Judentaufe*, dan is Leipzig tenslotte *Judenmusikweltstadt*. Andere, qua argumentatie vergelijkbare begrippen die opduiken zijn: *Judenthumsfrage*, *Judenverfolgung* (vervolgung door Joden en niet van Joden); *Musik judenthum*, de *von den Juden dirigierte Presse*, *Judenschaft*, *Judenagitation*. De taal van Wagner is vergelijkbaar met taalverschijnselen die Victor Klemperer in zijn boek *LTI [Lingua Tertii Imperii]* (1957) over de taal van het Derde Rijk beschrijft.

In de literatuur over Wagner is vaak gewezen op een persoonlijke rancune van Wagner jegens de componist Giacomo Meyerbeer. Het duurde naar het gevoel van Wagner lang voordat Duitsland bereid was om hem in zijn hoedanigheid van componist en toneelschrijver als profeet te aanvaarden. De in zijn eigen ogen miskende Wagner verweet Meyerbeer dat laatstgenoemde zijn carrière had gedwarsboomd. Het tegendeel was waar, maar dat kon de valse emotie niet wegemen.

Bayreuth

De band van Bayreuth met het nationaalsocialisme leek na 1945 aanvankelijk fataal te zijn voor de speelbaarheid van Wagners muziekdramas, maar Wagners erfgenamen wisten zijn werk te zuiveren en acceptabel te maken door op de tijdsloosheid, de eeuwige geldigheid van dit werk de nadruk te leggen. Daardoor konden de *Bayreuther Festspiele* in 1951 weer worden georganiseerd. Deze traditie wordt tot op de dag van heden voortgezet. In 1975 dreigde Winifred Wagner roet in het eten te gooien door in een gefilmd vraaggesprek met Hans-Jürgen Syberberg haar onverminderde liefde voor de Führer te belijden, maar dit tastte de stabiliteit van Bayreuth uiteindelijk toch niet aan.

De voortzetting van het concept van Bayreuth na het Derde Rijk betekent echter niet dat over de encensering van Wagners werk niet heel verschillend kon worden gedacht. Wieland Wagner introduceerde in 1961 bijvoorbeeld onverwachte elementen bij de opvoeringen door de psychoanalyse van Jung met haar archetypen op de figuren van Wagner toe te passen en door een zwarte zangeres de partij van Venus uit *Tannhäuser* te laten zingen. In zijn uitstekend gedocumenteerde boek laat Müller zien dat vernieuwingen binnen de encenseringen tot gevolg hadden dat voor- en tegenstanders elkaar te vuur en te zwaard bestreden. De emoties bleven een grote rol spelen, omdat de vereenzelviging met Wagners figu-

ren en hun problemen en oplossingen de diepste overtuigingen over de mens en zijn toekomst van de Wagner-aanhangers raakte. Wagner en zijn werk, dat was deel van henzelf geworden. Een hevige rel veroorzaakte om die reden de voor de gestaalde Wagnerianers onbegrijpelijk vervreemdende encensering van de *Ring des Nibelungen* door Patrice Chéreau en Pierre Boulez. Boulez wist precies hoe antisemitisch gezind Wagner was. In een tekst die in de Nederlandstalige *Boulez-Schriften* is opgenomen schijft Boulez: "Al is Wagner geen uitzondering binnen het antisemitisme van de intellectuelen,

Ik betwijfel of er in de 19e eeuw een geschrift is uitgekomen dat qua antisemitisch venijn kan concurreren met het woedende pamflet van Wagner

toch vertegenwoordigt hij een mengsel van denkbelden waaruit je maar al te gemakkelijk kon putten om van hem de schutspatroom van een bijzonder heftige kruistocht te maken. [...] Zo zal de hagiografie zich nooit helemaal meester kunnen maken van de persoon Wagner: bepaalde essentiële keuzes in zijn bestaan maken hem voor altijd kwetsbaar. "

Müller vertelt in zijn boek ook het een en ander over de rol van Wagners muziek in de DDR. Wagner en de DDR, dat is op zijn minst gezegd toch een verrassende combinatie. Omdat Wagner in 1848 tot de revolutionairen behoorde die de Duitse samenleving wilden veranderen, was hij volgens de redenering van Oost-Berlijn in principe voorloper van de zich socialistisch noemende Oost-Duitse staat. Toch moest er wel hier en daar gekneed worden om de politiek omstreden Wagner aan de eisen van de kunst in de DDR aan te passen.

Toekomst?

Is het nu in 2014 rustig geworden rond Richard Wagner? Mogelijk zijn de emoties naar aanleiding van Wagners werk iets minder heftig dan vroeger. De overweldigende natuur van zijn composities zal ook in de toekomst tot aanhangers en tegenstanders van dit werk leiden. De titel 'Meester' voor de ijdele componist is wél definitief van het toneel verdwenen. Die titel is niet te combineren met de overtuigingen die Wagner in 1869 schriftelijk vastlegde.

Literatuur

- Truus de Leur (red.), *Boulez' wegen naar Wagner*, Nijmegen 2014
- Enrik Lauer, Regine Müller, *Der kleine Wagnerianer. Zehn Lektionen für Anfänger und Fortgeschrittene*, München, 2013.
- Sven Oliver Müller, *Richard Wagner und die Deutschen. Eine Geschichte von Hass und Hingabe*, München, 2013
- Richard Wagner, *Das Judenthum in der Musik*, Leipzig, 1869
- Hub Zwart, *De filosofie van het luisteren. Partituren van het Zijn*, Nijmegen, 2012

Morele (on)volwassenheid in organisaties

Management Corinne Starreveld

Corinne Starreveld onderzocht drie hedendaagse zingevingsinitiatieven in het bedrijfsleven. Deze initiatieven tonen hoe ethiek en zingeving beter bespreekbaar gemaakt kunnen worden op de werkvloer.

Applē adverteert met de slogan *Forward thinking*, maar heeft de reputatie om op het gebied van maatschappelijk verantwoord ondernemen een achterhoedespeler te zijn.

Ruim vijftien procent van de mensen op de werkvloer is slachtoffer van pestgedrag van collega's en de leidinggevende, zo blijkt uit onderzoek van TNO.

De meeste grote organisaties hebben tegenwoordig wel een MVO- of *Corporate Social Responsibility*-afdeling. Helaas geven die niet zelden bijna de helft van hun budget uit aan zelfpromotie in plaats van het vergroten van de verantwoordelijkheid van het bedrijf.

Dit zijn voor mij drie voorbeelden van morele onvolwassenheid in bedrijven; een oppervlakkige houding waarin mensen nauwelijks intellectuele inspanning steken in het doordenken van de visies, missies en praktijken in hun bedrijf. Ze verbazen me steeds weer en daarom startte ik in 2013 een zoektocht naar zingeving, ethiek en filosofie op de werkplek. Ik bezocht drie zingevingsinitiatieven voor organisaties die me lieten zien hoe we ethiek en zingeving beter bespreekbaar kunnen maken op de werkvloer. Andere inspiratiebronnen op mijn zoektocht waren de filosoof Susan Neiman en de organisatieadviseur Martijn Vroemen. Wanneer we willen dat organisaties en medewerkers moreel meer volwassen gaan handelen, zal dat niet uit henzelf komen. Ze hebben een plek nodig waar ze *critical friends* kunnen ontmoeten en het gesprek kunnen aangaan.

Een maatschappij van organisaties

In de jaren zeventig van de vorige eeuw stelde Charles Perrow dat organisaties niet alleen goederen en diensten voortbrengen, maar dat zij ook invloed hebben op onze mentaliteit, onze levensbeslissingen, ons begrip en onze ervaring van menselijkheid en daarmee dus ook op ons moreel denken. Organisaties produceren dus ook onze werkelijkheid en leefwereld.

Binnen het postmoderne denken wordt zingeving vooral gezien als een aangelegenheid van het individu. Zonder een

collectief zoeken naar zingeving ontstaan echter vreemde praktijken in organisaties en de samenleving. Vroemen stelt dat de huidige westerse samenleving erin is geslaagd om 'Kantoren' te scheppen waar werknemers heel vaardig din-

Er worden miljarden gepompt in het in stand houden van een 'werklozenindustrie' die mensen niet helpt bij het vinden van werk

gen, documenten en diensten produceren tegen lage kosten en zonder fouten. Deze 'Kantoren' echter gaan werknemers op den duur de keel uit hangen: werknemers "willen óók vooruitgang in de samenleving, zij willen zinvol werk en zij willen als volwassenen worden behandeld. De welvaart, die Kantoren ons brengen, heeft helaas niet geleid tot meer welzijn." (Vroemen, 110).

Net als Perrow constateert Vroemen dat we een maatschappij van organisaties zijn geworden: "er wordt door politici en maatschappijcritici geklaagd over verloedering van de samenleving, gebrek aan normen en waarden en vooral over het uiteenvallen van sociale structuren. Wanneer gaan we nou eens het verband zien met precies diezelfde verschijnselen in arbeidsorganisaties?" (Vroemen, 74).

Vroemen illustreert in *Kantoorlog* zijn hartenkreet met tot de verbeelding sprekende voorbeelden: het propageren van een monocultuur (bijvoorbeeld: man, pak, blank), de constante drang naar efficiencyverbetering, een verplicht optimisme en de verstoorde verhouding tussen werk en privé. Het laat zien dat organisaties moeite hebben met zingeving.

Rutger Bregman (2014) bracht begin dit jaar een ander mooi voorbeeld hiervan naar voren: de Nederlandse werklo-

zenindustrie. Er worden miljarden gepompt in het in stand houden van een 'werklozenindustrie' die mensen niet helpt bij het vinden van werk. Volgens Bregman maakt ons geloof in het maakbare individu ons blind voor deze miljardenverspilling.

Morele onvolwassenheid

Hoe kan het dat we zo verblind zijn door dit soort praktijken en dat we het gebrek aan zingeving op de werkvloer niet zien? Ik denk dat dit te maken heeft 'morele onvolwassenheid'. Morele onvolwassenheid vindt haar oorsprong in een morele luiheid in de samenleving. Deze luiheid werkt door naar een

Mensen zijn wel aanwezig op het werk maar niet wezenlijk betrokken bij wat ze doen

afwezige, niet-betrokken houding van werknemers. Mensen kunnen op allerlei manieren mentaal afwezig zijn, variërend van burn-out, zwart verzuim, bore-out (het ervaren van te weinig uitdaging in je werk) tot en met collectief mentaal verzuim: ruim 60% van de werknemers wereldwijd is niet-betrokken bij zijn werk (Gallup, 2013). Mensen zijn wel aanwezig op het werk, maar niet wezenlijk betrokken bij wat ze doen. Het zijn uitingen van morele onvolwassenheid.

Morele onvolwassenheid wordt in stand gehouden door vier factoren: 1) een gebrekkig moreel vocabulaire, 2) de institutieopvatting, 3) het conservatisme en 4) naïef idealisme.

Een gebrekkig moreel vocabulaire

Neiman refereert in *Morele helderheid, goed en kwaad in de 21ste eeuw* aan het ernstige gebrek aan een moreel vocabulaire

in onze samenleving. Ze haalt de studie *Habits of the Heart* van Robert Bellah aan, die in 1985 onderzoek deed naar het moreel vocabulaire van de Amerikaanse middenklasse. De conclusie van Bellah was zorgelijk: mensen hebben wel degelijk diepe morele overtuigingen die ze leidend laten zijn in hun leven, maar ze vermijden het om zich in morele termen uit te drukken. Volgens Bellah is de consequentie van het ontbreken van een adequaat moreel vocabulaire, dat de middenklasse, en dus ook het merendeel van de werknemers, uiteindelijk eerst haar denken en vervolgens haar handelen over morele kwesties zal inperken. Wanneer werknemers wel handelen, maar niet hun morele drijfveren onder woorden leren brengen, neemt de morele onvolwassenheid toe. *MVO-loont.com* is daar een mooi voorbeeld van. De website wil het MVO-beleid van bedrijven stimuleren en legt daarbij vooral de nadruk op de zakelijke voordelen daarvan, bijvoorbeeld kostenbesparing, beter gemotiveerde medewerkers en een *imagoboost*. De morele drijfveren van MVO-beleid krijgen nauwelijks tot geen aandacht.

Institutieopvatting

Volgens de institutieopvatting van organisaties worden organisaties gezien als fenomenen *in* de samenleving. Dat wekt de indruk alsof organisaties en de samenleving twee verschillende werelden zijn. De samenleving is natuurlijk meer een geïnstitutionaliseerd geheel van overlappende, aaneensluitende en elkaar beïnvloedende organisaties. Gevolg van de institutieopvatting is dat werknemers zich niet of hoogstens ten dele verantwoordelijk voelen voor de morele invloed van organisaties op de samenleving. Die invloed zijn we zo normaal gaan vinden, dat die ons niet meer opvalt. De institutieopvatting stimuleert werknemers natuurlijk niet tot een moreel-kritische houding.

Conservatisme

Neiman waarschuwt degenen die op weg willen naar morele volwassenheid voor twee zaken: het conservatisme en een



naïef idealisme. Het huidige conservatisme vindt in Neiman een fel tegenstander. Volgens haar presenteren conservatieven hun visie als een mix van gezond verstand en harde feiten. "Ideeën en ideologieën zijn iets voor progressieven; conservatieven zijn simpelweg realisten die zich tevreden stellen met erop wijzen hoe de wereld nu eenmaal in elkaar steekt." (Neiman, 137).

De kennistheoretische basis van het conservatisme is hier volgens Neiman debet aan; de enige vorm van betrouwbare kennis is de kennis die gebaseerd is op gewoontes, gewinning en traditie. Het conservatisme gelooft ten diepste niet dat de

Een moreel volwassen persoon heeft geleerd zijn ene oog op de werkelijkheid te houden en zijn andere oog op wat er mogelijk is

wetenschap ons begrip van de wereld wezenlijk vooruit kan helpen, en al helemaal niet dat we met de rede de wereld kunnen verbeteren. Dat leidt uiteindelijk tot een ongeïnspireerde, morele luiheid, maar dan onder het mom van conservatieve nuchterheid: de dingen zijn nu eenmaal zoals ze zijn. Een recent voorbeeld van deze conservatieve nuchterheid vinden we bij de VVD. In november 2012 verscheen in het NRC weekend een reconstructie van de informatiebesprekingen over het regeerakkoord. Volgens het stuk zou de instelling van VVD-onderhandelaar Stef Blok zijn: "Ik ben meer van: er moet nu eenmaal geregeerd worden. Hier zijn de spreadsheets." (Pfeijffer, 2012).

Naïef idealisme

Het conservatisme kon diep wortelschieten in ons denken na de vastgelopen, progressieve revoluties uit de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw. Waar conservatieven zich als het ware ingraven in de status quo, daar springen idealisten naar de utopie, zonder zich al teveel rekenschap te geven van een taaie vertreksituatie. Dit naïeve idealisme leidt tot overspannen verwachtingen en tot het krampachtig forceren van een gewenste toekomst, en uiteindelijk tot teleurstelling en vaak tot geweld.

Neiman omschrijft morele volwassenheid als idealisme dat niet alleen gericht is op hoe de wereld zou moeten zijn, maar ook nadenkt over hoe de wereld is. Moreel volwassenen zijn bereid om de blik op beide te richten. Het is zoals Kant het ooit stelde: een moreel volwassen persoon heeft geleerd zijn ene oog op de werkelijkheid te houden en zijn andere oog op wat er mogelijk is.

Hedendaagse initiatieven

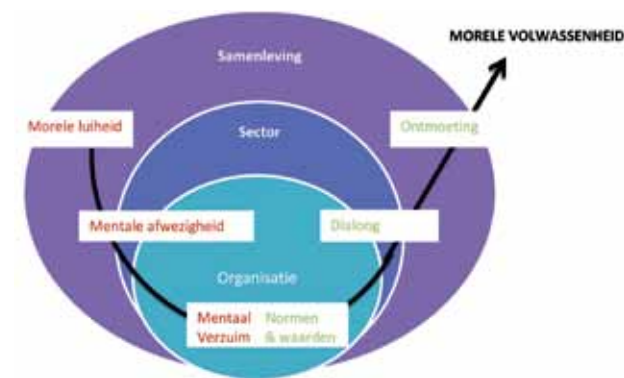
Het is gelukkig niet alleen kommer en kwel in organisatieland. Er ontstaan ook initiatieven van mensen en organisaties die het gebrek aan zingeving willen doorbreken. Ik heb drie van dit soort initiatieven bezocht en bestudeerd. Ze dragen elk op

een andere manier bij aan het weer moreel volwassen worden van werknemers.

Het eerste initiatief is een uitgebreide ethiektraining voor werknemers bij een Nederlandse vestiging van een Amerikaanse hightechonderneming. De training, op Amerikaanse leest geschoeid, is bedoeld voor de interne organisatie en wordt verzorgd door de HR-afdeling van het bedrijf.

Het tweede initiatief, FIERbankieren, wordt gevormd door bankiers die werkzaam zijn bij diverse banken. FIERbankieren is sectorbreed actief en wil een voortrekker zijn bij de herijking van waarden en zingeving in de bancaire wereld.

Het derde initiatief is niet organisatie- of sectorgebonden, maar locatiegebonden. ZingevingZuidas richt zich op zingeving op het bedrijventerrein in Amsterdam waar grote banken, advocaten- en consultancykantoren zijn gevestigd. Het heeft daar een ontmoetingsplaats. De doelgroep van ZingevingZuidas zijn *young professionals* maar ook andere groepen, zoals buurtbewoners, senioren en asielzoekers uit de buurt.



Ik heb bijeenkomsten van deze drie initiatieven bezocht en met de organisatoren gesproken. Als ik met de concepten van morele volwassenheid/onvolwassenheid ernaar kijk, zie ik drie werkzame elementen: 1) dialoog, 2) een *critical friend* buiten de organisatie en 3) een plek van ontmoeting.

Ik denk dat organisaties niet voldoende in staat zijn om op eigen kracht morele onvolwassenheid terug te dringen. Zij beschikken over een te beperkte morele woordenschat om te verwoorden wat er misgaat en ze zijn blind voor hun eigen valkuilen. De interne ethiektraining is een sympathiek programma maar heeft heel nadrukkelijk het karakter van een monoloog. De werkgever vertelt zijn werknemers uitgebreid welk gedrag wel of niet gewenst is. Uiteindelijk is de boodschap: je slijkt 'onze' waarden en normen of je neemt ontslag. Ik vraag me af of dit de werknemers werkelijk moreel volwassen maakt of houdt.

FIERbankieren en ZingevingZuidas daarentegen staan buiten de organisatie. Vanuit die onafhankelijke positie zoeken ze het gesprek met mensen in organisaties op. Met hun activiteiten houden ze werknemers een spiegel voor en werken ze veel meer dialogiserend aan moreel bewustzijn. Waar

de interne ethiektraining zich op werknemers richt en hen als het ware heel gericht omhoog wil duwen, richten FIERbankieren en ZingevingZuidas zich op mensen in organisaties of in een sector en willen ze hen laten groeien. De initiatieven laten, denk ik, zien dat het juist externe partijen zijn die het initiatief kunnen nemen om de dialoog te starten met organisaties over ethische zaken. Externe partijen zijn nodig om als *critical friend* de morele dialoog te stimuleren en om zodoende het morele vocabulaire van organisaties te vergroten.

Tot slot maakte het initiatief ZingevingZuidas duidelijk dat een fysieke ontmoetingsplek van groot belang kan zijn. De ontmoetingsplek is een locatie waar werknemers van organisaties de samenleving ontmoeten. Het is de plek waar werknemers in gesprek kunnen komen met buurtbewoners, asielzoekers, dichters, filosofen, kunstenaars, dominees et cetera; en uiteindelijk met zichzelf. Inloophuizen, kerken, cafés of andere fysieke ontmoetingsplekken kunnen op een eigentijdse manier werknemers helpen te groeien naar morele volwassenheid.

Op weg naar morele volwassenheid

Het model *Op weg naar morele volwassenheid* maakt duidelijk hoe organisaties en werknemers verzeild raken in morele onvolwassenheid en welke stappen nodig zijn om te komen tot morele volwassenheid.

In het laatste stapje van dit model, ontmoeting, zie ik wel een mooie kans voor kerken. Juist kerken kunnen als externe partij organisaties en werknemers opzoeken en hen laten kennismaken met hun 'naasten'. Kerken kunnen letterlijk en figuurlijk de plekken worden waar mensen worden gestimuleerd in het groeien naar morele volwassenheid. Een mooi voorbeeld daarvan is de ontmoetingsplek De Nieuwe Poort in een bedrijvenpark in Amsterdam. Het is een vervolg op ZingevingZuidas van predikant Ruben van Zwieten. Wat De Nieuwe Poort onderscheidt van veel kerken is dat het zich nadrukkelijk tussen de bedrijven heeft gevestigd, een voor bedrijven aantrekkelijk programma ontwikkelt en hen daarvoor uitnodigt, bijvoorbeeld op een vrijdagmiddagborrel.

Corinne Starreveld deed haar onderzoek bij het Lectoraat Mens & Organisatie van Christelijke Hogeschool Ede

Bronnen

- Bregman, R., Het failliet van de Nederlandse werklozenindustrie, *De Correspondent*, geraadpleegd op: <https://decorrespondent.nl/754/het-failliet-van-de-nederlandse-werklozenindustrie/28987530-054a9ebb>
- Neiman, S., Morele helderheid, goed en kwaad in de 21ste eeuw, Amsterdam, 2008
- O'Boyle, E., Harter, J., *State of the Global Workplace Report 2013, Employee Engagement Insights for Business Leaders Worldwide*, 2013, Gallup, free download op: <http://www.gallup.com/strategicconsulting/164735/state-global-workplace.aspx>
- Pfeijffer, I.L., Alleen maar woorden, *nrcnext.nl*, 9 november 2012; geraadpleegd op: <http://www.nrcnext.nl/columnisten/2012/11/09/alleen-maar-woorden/>
- Vroemen, R., *Kantoorlog, de strijd tussen zingeving en vervreemding*, Schiedam, 2005

Je snapt toch niet dat mensen tegenwoordig hun kinderen niet meer 'vernoemen'. Ikzelf kan mijn twee voornamen, Willem en Johannes, eeuwen ver terugvolgen, doordat het vernoemen tot niet zo lang geleden nog een vaste 'wet' was. Kijk nu eens hoe keurig dat gegaan is in het voorgeslacht van Sophie, de koningin van Spanje (elke pa of ma is pa of ma van de voorgaande persoon):

- Sophia van Griekenland, koningin van Spanje
- Pa: Paul I, koning van Griekenland († 1964)
- Ma: Sophia van Pruisen († 1932)
- Pa: Frederik III, keizer van Duitsland († 1888)
- Ma: Augusta van Saksen-Weimar-Eisenach († 1890)
- Ma: Maria Paulowna van Rusland († 1859)
- Ma: Sophia Dorothea Augusta Louisa van Württemberg († 1828)
- Ma: Frederika Dorothea Sophia van Brandenburg-Schwedt († 1798)
- Ma: Sophia Dorothea van Pruisen († 1765)
- Ma: Sophia Dorothea van Hannover († 1757)
- Ma: Sophia Dorothea van Celle († 1726)
- Pa: George Willem, hertog van Brunswijk-Lüneburg († 1705)
- Pa: George, hertog van Brunswijk-Calenberg († 1641)
- Pa: Willem V, hertog van Brunswijk-Lüneburg († 1592)
- Ma: Sophia van Mecklenburg-Schwerin († 1608)
- Pa: Hendrik V van Mecklenburg († 1552)
- Ma: Sophia van Pommeren-Wolgast († 1504)
- Ouders: Erik II van Pommeren († 1474) & Sophia van Pommeren-Stolp († 1497)
- Zijn ma: Sophia van Saksen-Lauenburg († 1462)
- Pa: Bernhard II, hertog van Saksen-Lauenbrug († 1463)
- Ma: Sophia van Brunswijk-Lüneburg († 1416)
- Pa: Magnus II, van Brunswijk-Lüneburg († 1373)
- Ma: Sophia van Brandenburg († 1356)
- Pa: Hendrik I, markgraaf van Brandenburg-Stendal († 1318)
- Ma: Sophia van Denemarken († 1247)
- Pa: Valdemar II, koning van Denemarken († 1241)
- Ma: Sophia van Minsk († 1198)

Hier loopt het spoor (voor mij althans) helaas dood; maar vijftien Sophia's op één snoer, dat is toch niet gek! Vernoemen betekent dat in je kinderen iets wezenlijks, dat in de naam wordt uitgedrukt, is terug te vinden van je voorgeslacht. In Sophia van Spanje is nog iets terug te vinden van Sophia van Minsk!

De verleiding van de mystiek

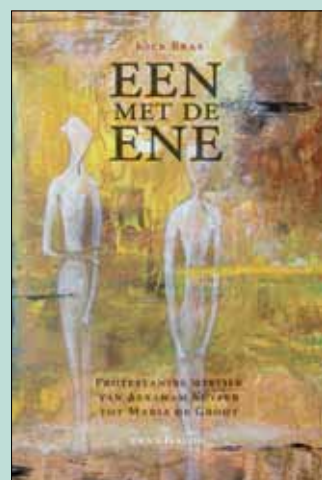
Boekbesprekingen Klaas van der Zwaag

Wat hebben protestanten met mystiek? Mystiek is er niet alleen voor katholieken, zou je kunnen denken, maar ook voor protestanten, hoewel die doorgaans zich oriënteren op het Woord. Maar geen geloof kan zonder ervaring.

De kern van mystiek is de ervaringsgerichte omgang met God. Geen vereenzelviging met God, maar wel een wezenlijk door hem geraakt zijn in de diepste bron van ons zijn. De onmiddellijke ervaring van God, een ervaring die van binnenuit komt, staat tegenover de geloofs-ervaring, die gebaseerd is op het gezaghebbende woord van de Bijbel van buiten. Kick Bras schreef een helder overzicht van de protestantse mystiek. De neiging om mystieke kennis boven het geloof te stellen heeft volgens de zendingswetenschapper J. H. Bavinck de kerk de eeuwen door bedreigd. We kunnen volgens hem wel van mystici leren hoe we persoonlijk, meditatief verwerken wat God ons in zijn Woord zegt.

Mystiek mag geen obsessie met zichzelf en de eigen ervaring worden, los van het dagelijkse leven, zo waarschuwde de hervormde theoloog K. H. Miskotte in de vorige eeuw. Het geloof is een daad van toevertrouwen aan een Ander, die de initiator van de relatie is. De mysticus claimt een directe relatie met God, los van gemeenschappen waar alles geordend is in dogma's en sacramenten, zo stelt de vrijzinnig hervormde predikant D. A. Vorster. Hij hoopt op een breed reveil, dat zich niet vastklampt aan oude voorstellingen, maar leeft uit de Geest. De meest gunstige aanknopingspunten hiervoor ziet hij in het vrijzinnig protestantisme.

In het algemeen is te constateren dat er vaak een spanning is tussen mystiek en instituut. Mystiek draagt het karakter van een tegenbeweging, die zeer uiteenlopende vormen kan aannemen: van de Moderne Devotie tot en met progressieve opvattingen van Dorothee Sölle, zo is als belangrijke les uit het boek van Bras te trekken. Het boek van Rose-Marie en Jean-Marc Berthoud laat zien hoe hoog de spanning tussen openbaring en ervaring kan oplopen. Inleider David Vaughn



zegt dat de religieuze ervaring niet het *onderwerp* van de relatie met God kan zijn, maar de *vrucht* ervan. De gelovige heeft zijn bronnen te toetsen aan wat God in zijn Woord zegt. Hij maakt onderscheid tussen een 'mysticus', die zijn toevlucht neemt tot directe en bovennatuurlijke openbaringen (en een 'superieure' spiritualiteit nastreeft) en de 'bijbelse christen' die zich (enkel) baseert op de Bijbel.

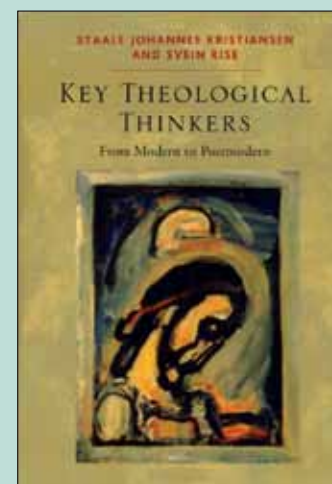
Het mysticisme wordt beschreven aan de hand van een opwekking in 1904/1905 onder leiding van Evan Roberts in Frankrijk, waarbij het excentrieke van religieus enthousiasme (met zelfs mogelijk occulte gevaren) door middel van zijn eigen vervoering in de Geest duidelijk wordt. Maar het gevaar zelf is nog levendig aanwezig. De conclusie van het boek is dat het mysticisme de gelovige mens afbrengt van de ware kennis van God. De tendens om emotie en gevoel boven geloof en rede te laten prevaleren, is een bedreiging die de kern van het christendom bedreigt.

Kortom, we hebben hier te maken met de voortdurende verleiding van de mystiek. Het geloof kan niet zonder existentiële verankering van de waarheid, maar waar ligt de kritische grens? Waar gaat het vrome subject de inhoud van het object bepalen? Beide boeken geven hier ruimschoots bezinning op.

Naar aanleiding van

Kick Bras, *Een met de Ene. Protestantse mystiek van Abraham Kuyper tot Maria de Groot*, Vught, 2013

Rose-Marie et Jean-Marc Berthoud-Monot, *Mysticisme d'hier et d'aujourd'hui*, Lausanne, [2000] 2013 (te bestellen bij Librairie la Proue, Escaliers du Marché 17, 1003 Lausanne, Zwitserland)



Staal en Rise bieden een belangrijk overzicht van de hoofdfiguren in de theologie van de twintigste en de eenentwintigste eeuw, alsmede de belangrijkste theologische stromingen in deze periode. Voortdurend worden ook de filosofie en de literatuur erbij betrokken. Dat gebeurt met name in een laatste deel, waarin de verhouding van theologie, filosofie en literatuur aan de

orde komt. Theologie is in dit compendium breed genomen: protestant, katholiek, oosters-orthodox. Voordat veel theologen uit Europa en de Verenigde Staten afzonderlijk aan bod komen, wordt eerst een overzicht van de theologie van de verschillende 'kerkfamilies' in de twintigste eeuw gegeven. In totaal worden 52 denkers behandeld, met in elk artikel de biografische context, een overzicht van de belangrijkste theologische of filosofische denkbeelden, de betekenis van de desbetreffende persoon en een kort literatuuroverzicht.

Interessant is de postmoderne theologische richting, die aangeduid worden als een postliberale theologie (Yale University) en de Radical Orthodoxy (bewust teruggrijpend op de platoons-christelijke traditie tegenover wat genoemd wordt de nihilistisch-seculiere traditie). Deze richting beoogt de overbrugging van de kloof tussen conservatieve en liberale theologie, de traditionele dichotomie van transcendentie en immanentie, het cartesiaanse dualisme van subject en object, dit alles vanuit de overtuiging dat religieus geloof wortelt in concrete individuen in bijzondere contexten. Het postmoderne discours is boven-confessioneel, gedragen door het besef van het anders-zijn van God (God als subject in plaats van object), wat leidt tot de populariteit van een zogeheten 'apofatisch' spreken over God (een afwending van duidelijke beelden en begrippen), het mysteriekarakter van het christelijk geloof, de opheffing van de scheiding tussen theologie en leven, en het streven naar een theologie die gericht is op de gehele mens. Zo was in de 'nouvelle theologie' in de Katholieke Kerk van de vorige eeuw al afscheid genomen van de neoscholastiek en het onveranderlijke karakter van de waarheid (gericht op de essentie ten koste van een dynamisch concept van openbaring). Waarheid en ervaring c.q. historische, culturele context, zijn nauw met elkaar verbonden. Een rijk gedocumenteerd boek, dat laat zien dat theologie en filosofie niet zonder elkaar kunnen.

Naar aanleiding van

Staal Johannes Kristiansen and Svein Rise (ed.), *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*, Ashgate Publishing Company, 2013



Hoe weet je eigenlijk wat je gelooft? De Amsterdamse theoloog Maarten Wisse schrijft hierover op een originele wijze door de kernbegrippen van het christendom te verduidelijken. Het christelijk geloof heeft last van betekenisverlies. Wat is nu de kern van het geloof en hoe kun je die aan anderen uitleggen? De schrijver, docent dogmatiek en oecumene aan de Vrije Universiteit, belicht de verschillende vormen van het

christendom: traditioneel, gemoderniseerd, evangelicaal en buitenkerkelijk. Vervolgens komen aan de orde: bekering (tot gerechtigheid), geloof, kerk, doop en avondmaal, het doorgeven van je geloof aan kinderen. Hij legt dat uit aan de hand van de verschillende gebeurtenissen van de paaswake.

Wisse is een voorstander van een duidelijk, realistische vorm van christendom, dat God God laat en niet ziet als een verlengstuk van de (religieuze) mens. Hij zet in op de 'zware' variant, in de zin van radicale diagnose van de zonde van de mens, het kwaad in de wereld maar ook – als tegenwicht – de radicale oplossing van een geheel nieuw leven in Jezus Christus. God staat voor een totaalperspectief op het leven. De gedachte van Jezus' lijden als een plaatsvervangend offer zit diep verworteld in de traditie van het christendom, al nemen gemoderniseerde en evangelicale theologen steeds meer afstand van het standaardbeeld van verzoening door voldoening. Het christendom is nooit een automatisme of vanzelfsprekendheid: er is een fundamentele verandering in de mens nodig, een radicale genade, die een persoonlijke zaak wordt.

Wisse ziet bij huidige evangelicale theologen een tendens om zo de nadruk te leggen op Gods wezen als liefde, dat straf of hel moeilijk zijn voor te stellen. God is zo sterk een 'God met ons' geworden dat wij mensen 'mede-God' zijn geworden, Gods partners, zodat je samen God bent. Waar blijft dan het verschil tussen gelovigen en ongelovigen, zo vraagt hij zich af. Dat verschil is toch altijd een belangrijk kenmerk van evangelischen geweest (de noodzaak van bekering en een persoonlijke beslissing). Is God een poeslieve Sinterklaas, die naar iedereen lacht en niemand straft? Het probleem met een dergelijke Sinterklaasgod is dat je die in diens liefde niet langer serieus neemt. Zonde en vergeving zijn verdwenen, en dat God van ons houdt is fijn om te weten, maar verbazen doet het ons niet meer. Een boek dat spelenderwijs moeilijke begrippen en belangrijke kerkelijke stromingen en 'ideaaltypen' duidelijk maakt en de kerk een kritische spiegel voorhoudt.

Naar aanleiding van

Maarten Wisse, *Zou zou je kunnen geloven*, Franeker, 2013

Het debat over God is de laatste jaren behoorlijk verscherpt. De zogeheten 'New Atheists' uit met name het Engelse taalgebied hebben een ongekend felle aanval op het bestaan van God geopend. Onder leiding van Richard Dawkins wordt religie op alle mogelijke manieren in verband gebracht met onderdrukking, achterlijkheid, onvrijheid, geweld en hersenspoelerij. Er is maar één wens: religie zo snel mogelijk de wereld uit helpen. Dawkins heeft tal van navolgers gekregen, zoals Christopher Hitchens, Daniel Dennett, Sam Harris en Michel Onfray.

Er zijn verschillende tegenreacties gekomen, zoals van Alister McGrath, Keith Ward en David Robertson, die allen met respectabele publicaties kwamen. John C. Lennox, hoogleraar wetenschap en filosofie aan de Universiteit van Oxford, neemt in dit koor een waardige plaats in. Hij debatteerde met Dawkins en Hitchens. Lennox, die op uitnodiging van Veritas Forum in Nederland sprak, typeert de nieuwe atheïsten als mensen met een religieuze bekeringsijver. Ze zien zichzelf als eminente en waardige tegenwoordigers van de Verlichting, verkondigers van een nieuw tijdperk van de ratio, dat een einde maakt aan de duisternis van religieuze dwalingen en bijgeloof.

Wat nieuw aan hen is, aldus Lennox, zijn niet hun argumenten, maar de toon. Ze klinken veel luidruchtiger dan hun voorgangers en zijn ook agressiever. Ze zijn niet alleen atheïst, maar anti-theïst, voor wie religie gevaarlijk gif is, oorzaak van alle negatieve zaken in de wereld. Gelukkig zijn ze niet allemaal zo, zegt Lennox, want veel van zijn atheïstische vrienden, zoals hij ze noemt, distantiëren zich van de agressie van deze nieuwe atheïsten.

De wetenschapsofopvatting van de nieuwe atheïsten getuigt volgens Lennox van een enghartige modernistische kijk op de waarheid: alleen wat door het verstand te vatten is, is waar. Dat God bestaat en dat Jezus is opgestaan, is niet met de rede te vatten en dus onwaar. De nieuwe atheïsten hebben volgens Lennox iets totalitairs, door de wetenschap in plaats van God en religie te stellen. De nieuwe lichte atheïsten heeft vooral de monotheïstische religies op het oog, met name het christendom.

Lennox gaat uit van een bijbels theïsme: er is een redelijk universum, dat tot stand is gebracht door God, een rationele, persoonlijke Schepper, naar wie de mens als zijn evenbeeld is geschapen. Het nieuwe atheïsme reduceert echter alles in het universum tot ongeleide, natuurlijke processen. Het getuigt van een nihilisme dat het bestaan van waarheid loochent en daarmee ook zijn eigen argumenten ondermijnt. Nieuwe atheïsten vinden het geloof blind, terwijl zij zelf blind zijn voor hun eigen geloofsvoorstellingen. Qua kennisleer is hun

atheïsme blind, anti-wetenschappelijk en onsamenhangend, concludeert Lennox.

De schrijver laat overtuigend zien dat religie niet verderfelijker is. Integendeel, het christendom is goed geweest voor de ontwikkeling van de wetenschap en als inspiratiebron voor zingeving en zorg. Zijn hoofdstelling is dat God zich drievoudig openbaart: in de schepping, het morele geweten en de geschreven openbaring in de Schriften.

De nieuwe atheïsten maken de categorische fout te stellen dat het bestaan van een mechanisme (de wereld) op een of andere wijze de behoefte aan een ontwerper van dat mechanisme overbodig maakt. Allesbepalend is hun naturalisme, dat ook geen antwoord heeft op de dood noch ultieme hoop biedt. "Het is een leeg en kil wereldbeeld, dat ons achterlaat in een afgesloten universum dat uiteindelijk ieder spoor van ons bestaan zal uitwissen. Het is, heel letterlijk, een hopeloze filosofie."

Beste filosofieboek

Een waardevolle bijdrage aan het thema van God en religie is de hoogstaande discussie tussen de filosofen Theo de Boer en Ger Groot. Ger Groot noemt zich atheïstisch, maar vindt religie een belangrijke zaak voor mens en samenleving en keert zich tegen het kortzichtige secularisme en platte rationalisme van Herman Philipse en de zijnen. De Boer stelt dat de God van de rationele, natuurlijke theologie (God als een transcendent wezen) gestorven is, maar wil religie als bron van zingeving en schoonheid een waardige plek geven. Hun boek *Religie zonder God* is door dagblad *Trouw* uitgeroepen tot het beste filosofieboek van 2013.

De Boer constateert de neergang van de rationele theologie, het wankelen van de eeuwige waarheden van de natuurlijke of filosofische theologie. Oorzaak daarvan is de ontwikkeling binnen de rede zelf. Het klassieke redebegrip dat een universele rede voor de gehele werkelijkheid leert, is sinds de negentiende eeuw onttroond onder de druk van het ontwakend historisch bewustzijn. De rede is pluriform geworden, zij kent zelf een geschiedenis en maakt geschiedenis. De Duitse theoloog Schleiermacher verkondigde het gevoel van bevrijding dat het failliet van het verlichtingsideaal van de ene, universele religie gaf. Het historisch bewustzijn hoeft voor De Boer geen relativisme te betekenen, maar biedt ruimte voor creatieve erkenning van verscheidenheid.

De Boer ziet een intern verband tussen de godsleer zonder religie waarop de rationele theologie uitloopt, en de opkomst van een religie zonder God, een 'posttheïstische' godsdienst. Het is een 'vroomheid van ongelovigen', dat wil zeggen, zij gaan uit van het geloof dat niet een weten is, maar een besef



dat de wereld een geheel is, zinvol en goed. God is er omdat er godsdienst is.

Ger Groot plaatst hedendaagse secularisten als Philipse en Cliteur in het straatje van de Franse filosoof en socioloog August Comte, die vooruitgang van de mensheid ziet sinds duidelijk is geworden dat God niet bestaat en religie bijgeschreven kan worden bij de grote vergissingen van de mensheid. Philipse neemt volgens Groot een sprong van tweehonderd jaar terug in de tijd door wetenschap en geloof als tegenstrijdig met elkaar te zien. Edoch: extremen reiken volgens hem hier elkaar de hand: Dawkins, Philipse en Cliteur aan de ene kant, en creationisten aan de andere kant. In beide gevallen wordt religie vereenzelvd met een gedateerd wetenschapsideaal. Men heeft geen oog voor het feit dat de nieuwe bijbelwetenschap de scheppingsverhalen heeft losgemaakt van hun historische setting, die gedragen wordt door wat Groot noemt het naïeve religieuze realisme.

Groots stelling is dat religie in de moderne tijd een zaak van pure innerlijkheid is geworden, zonder verwijzing naar een reëel bestaan van God buiten deze werkelijkheid. God is hoogstens een bron van ethische en humanistische waarden. "Het goddelijke, voor zover het al bestaat, wordt als het ware ingeslikt en teruggenomen in het innerlijk van de moderne mens." Niet aan het wetenschappelijk inzicht is godsdienst ten onder gegaan, maar aan de subjectivering van de werkelijkheid en de verabsolutering van het menselijk bewustzijn.

Hier ligt volgens Groot de ironie: de verinwendiging werd uit religieuze motieven ondernomen. De goddelijke waarheid moest immers bij iedere gelovige in het hart worden geplant, opdat hij zich zou richten op de bovenwereldlijke God. De geest van religieuze verinnerlijking en de verwetenschappelijking bleek echter onbeheersbaar en keerde zich tegen de godsdienst uit wiens naam hij in eerste instantie was opgeroepen. "Terwijl de wetenschap de bijl legde aan de wortel van de godsidee, besepte het verinnerlijkte subject dat het alles wat het aan de godsdienst had ontleend net zo goed als eigen product kon zien."

Ger Groot bestrijdt de stelling van de hedendaagse secularisten dat godsdienst slechts een theorie is van de werkelijkheid. Nee, het gaat om wat hij noemt een hardnekkige 'werkelijkheid' (die voor hem vooral het karakter aanneemt van rite, gebeurtenis en mythe) die serieus genomen moet worden. Religie is nog altijd een te belangrijk element in de samenleving om haar over te laten aan bestrijders en voorvechters, die in hun verbetenheid voornamelijk elkaars fundamentalisme weerspiegelen.

Groot zegt dat het blote feit van het (voort)bestaan van de religie een uitdaging is die de filosofie ertoe dwingt met zichzelf in het reine te komen. Uiteindelijk zijn het niet rationele argumenten die de doorslag geven. Wat men niet wil zien, ziet men ook niet. De kruistocht van de nieuwe atheïsten laat dat duidelijk zien: er is meer blinde haat en vooringenomenheid dan heldere argumentatie. Uiteindelijk staat geloof tegenover geloof.

Naar aanleiding van Theo de Boer & Ger Groot, *Religie zonder God. Een dialoog*, Amsterdam, 2013; John C. Lennox, *God in het vizier. Waarom The New Atheists hun doel missen*, Amsterdam, 2013

De zeebries der eeuwen

Naast het schrijven van boeken heeft C.S. Lewis ook veel lezingen en radiotoespraken gehouden over diverse onderwerpen. In deze bundel is een dertigtal lezingen opgenomen, een groot deel hiervan is filosofisch, dan wel ethisch van aard. Een aantal lezingen heeft hij later verder uitgewerkt in boeken, zoals 'Brieven uit de hel' en 'Wonderen'. Over het wonder komt hij met heldere argumenten. Hij stelt dat je wonderen niet zult zien als je een filosofie aanhangt die het bovennatuurlijke uitsluit. Natuurwetten gelden zolang er niets tussen komt. Ze kunnen niet zeggen of er iets tussen komt. Daarnaast komt het probleem van de taal om de hoek kijken en niet alleen voor de theoloog; hoe definieer je een wonder? Hij gaat nog verder en stelt dat het christelijk geloof zonder wonder helemaal niet kan: ieder wonder vertoont het karakter van de incarnatie. Haal je het wonder weg, dan blijft er niets specifiek christelijks over. Heel grappig merkt hij op dat velen niet kunnen geloven in een maagdelijke geboorte maar wel dat er een ei was zonder kip (*of was het nou andersom?*).

In het artikel over 'Bulverisme' komt hij voor het eerst met 'het argument van de rede' waarin hij zijn kritiek geeft op het denkklimaat van de twintigste eeuw; een gedachte die later door Plantinga systematisch is doordacht.

Nu, zeventig jaar na dato, is het boeiend om te lezen dat volgens Lewis vivisectie alleen vanuit het naturalisme is te verdedigen; een christen dient ertegen te zijn. Hij noemt een rationele discussie over dit onderwerp zelfs behoren tot de zeldzaamste dingen op aarde. Het gaat namelijk meestal alleen over 'sentimenten'. Ook zijn opmerkingen over de zogenaamd toegenomen kennis over de omvang van het heelal ten opzichte van de aarde is verhelderend. De kennis is de laatste eeuwen niet zozeer toegenomen, de wijze waarop men de gegevens de laatste 150 jaar interpreteert zorgt ervoor dat het lijkt of de traditionele geloofsopvatting niet meer te rijmen valt met de huidige wetenschap. Het boek heb ik met veel plezier gelezen. De toelichtingen in de eindnoten door de vertaler zijn heel verhelderend. Al met al is het boekje een goede uitdaging voor kritische denkers.

Lewis, C.S., *De zeebries der eeuwen en andere essays*, Franeker, 2013

Wijsgerige ethiek met analytische scherpte

Boekbespreking Pieter Vos

Met hun boek *Wijsgerige ethiek. Hoofdvragen, discussies en inzichten* bieden de emeritus-hoogleraren Govert den Hartogh, Frans Jacobs en Theo van Willigenburg een scherpzinnige en boeiende inleiding in de wijsgerige ethiek. De auteurs maken vanaf het begin duidelijk dat ethisch nadenken over morele vragen niet eenvoudig is. De moeilijkheid van het vak zit 'm erin dat de ethiek niet over methoden beschikt om tot een 'juist' antwoord te komen, zoals dat in empirische wetenschappen wel het geval is. De enige middelen die de ethiek tot haar beschikking heeft zijn zaken als verhelderen, analyseren en argumenteren. De ethiek analyseert begrippen, legt vooronderstellingen bloot, brengt orde aan in de veelheid van overtuigingen en formuleert beargumenteerde, onderbouwde antwoorden op morele vragen. Ethiek is een argumentatievak. Daarbij aanvaarden de auteurs wel de pluriformiteit van waarden en van visies op het goede leven, maar zonder daaruit te concluderen dat morele waarden relatief zijn (relativisme). Er zijn juiste, minder juiste en pertinent onjuiste antwoorden op morele vragen. Daar kunnen we echter alleen achter komen door erover te argumenteren.

Alle drie de auteurs hebben zich jarenlang gewijd aan onderwijs en onderzoek in het vakgebied. Dat is te merken. Het boek is met grote deskundigheid geschreven, maar wel wat uitgesponnen en her en der breedsprakig. Het telt bijna 400 pagina's, terwijl de grote velden van de zogenoemde specialistische ethiek, zoals politieke ethiek, medische ethiek, milieu-ethiek, seksuele ethiek, arbeidsethiek enzovoort niet eens afzonderlijk besproken worden. Sommige hoofdvragen uit die domeinen komen overigens wel aan bod. Want de schrijvers vatten ethiek op als systematische, normatieve reflectie op het praktische leven. Dit betekent dat concrete, morele vraagstukken voortdurend aan de orde komen. En dat is ook de kracht van het boek: concrete handelingsvragen worden verbonden met uitstekende besprekingen van de grote



wijsgerig-ethische theorieën, zoals utilisme (Bentham en Mill), deontologie (Kant), contractualisme (Rawls) en deugdethiek (Aristoteles). Naast hoofdstukken over deze en andere theorieën, zijn ook hoofdstukken opgenomen over 'sociale verbanden', met vooral aandacht voor de zorgethiek, en over meta-ethiek – zeg maar 'de wiskunde van de ethiek', waarin de aard en de rechtvaardiging van morele oordelen centraal staan. In het universitaire onderwijs kan het boek dan ook goed dienen voor cursussen wijsgerige ethiek.

Wijsgerige ethiek, want de theologische ethiek ontbreekt geheel. Zo'n beperking valt op zichzelf te legitimeren. Maar dat er ook hoe genaamd geen aandacht is voor wijsgerige ethiek die is ingebed in een religieus en levensbeschouwelijk verstaan van de wereld, vind ik

een tekortkoming. Vanuit historisch en hermeneutisch perspectief is het bijvoorbeeld vreemd om de bespreking van de deugdethiek te beperken tot Aristoteles en een doorvertaling naar de hedendaagse deugd 'integriteit', zonder veel aandacht voor de transformatie van de deugdethiek in het christendom bij Augustinus en Thomas (alleen heel kort op 255). Daardoor wordt de deugdethiek opgevat als een ethische theorie naast andere wijsgerige theorieën en niet als deel van een teleologische wereldopvatting waarin ze haar betekenis en samenhang krijgt. Weliswaar worden religieuze antwoorden zo nu en dan meegewogen, maar die antwoorden komen niet ter sprake vanuit omvattende levensbeschouwelijk geïnspireerde wijsgerige denkkaders, natuurwet, Calvinistische wetsethiek, fenomenologische of existentialistische ethiek. Desalniettemin biedt het boek een rijk palet aan ethisch denken, gepresenteerd met aantrekkelijke voorbeelden en grote analytische scherpte.

Govert den Hartogh, Frans Jacobs & Theo van Willigenburg, *Wijsgerige ethiek. Hoofdvragen, discussies en inzichten*, Budel, 2013

Jane Eyre in Lijn 4

Terzijde Hans Ester

Wie de Volksrepubliek China bezoekt, komt weinig tekenen van het oude communisme tegen, maar ziet des te meer verschijnselen die van de moderne westerse maatschappij en leefwijze zijn afgekeken. Het is vooral de Amerikaanse *way of life* die zich via soap-series in de talloze huiskamers van de torenhoge flats nestelt en de cultuur van imitatie en verlangen beheerst.

De bezoeker aan een miljoenenstad als Guangzhou (ook wel Kanton genaamd) in het Zuiden van China (anderhalf uur per trein vanuit Hongkong) raakt overweldigd door het aanbod van luxe kleding en accessoires in de ontelbare winkelpromenades. Ieder zichzelf respecterend westers merk heeft hier meerdere vestigingen. Wanneer Emporio Armani (wie verzint zo'n naam!) een winkel opent, kunnen Prada en Gucci niet achterblijven. De ene zaak schittert door al het koper en marmer nog mooier dan de andere. Er gaat van al deze schittering een brutale vanzelfsprekendheid uit die de bezoeker gemakkelijk inpalmt.

Wat is het dan een heilzame ontzuivering en verademing om midden in het meest luxe winkelcentrum van Guangzhou een enorme boekwinkel tegen te komen. Terwijl bij de zojuist geopende winkels van Bally, Louis Vuitton en Tommy Hilfifer geen enkele klant rondliep, was het gewoon druk bij de boeken. In plaats van een fraai plafond bood de bovenkant van de boekwinkel zicht op de pijpen en buizen die de ingewanden van het winkelcentrum vormden. Een koffiehok ontbrak niet en bovendien werden er allerlei fototentoonstellingen gehouden. Een grote afdeling bestond alleen maar uit Engelstalige boeken. De sfeer was ontspannen en er heerste tussen al die in boeken snuffelende mensen een weldadige rust.

Metro

Op de terugweg naar mijn logeeraadres viel mijn oog op een jonge Chinese vrouw die in de metro, leunend tegen een paal, een boek stond te lezen. Het moest wel een fascinerend boek zijn. De vrouw merkte niets van wat er in haar omgeving gebeurde. Ik was te nieuwsgierig naar de titel van dat in Chinese karakters uitgegeven boek om hier niet naar te informeren. Na enige aarzeling dus toch maar de stoute schoenen aangeetrokken. Het boek bleek de roman *Jane Eyre* van Charlotte Brontë te zijn. De Chinese vrouw verteld dat ze had op internet de roman *Wuthering Heights* van Charlotte's zus Emily al

had besteld. Na deze korte ontmoeting kwam ik met meer mensen in contact die de meesterwerken uit de Europese literaire traditie wilden lezen. Om deze belangstelling te stimuleren zou een Europees Cultuurcentrum in de grote steden van China uiterst nuttig zijn. Het Duitse *Goethe-Institut* en het *British Council* zijn daar bestaande voorlopers van.

Hoe staat het omgekeerd met de Europese belangstelling voor de Chinese cultuur van het heden en het verleden? Gelukkig zijn er in Nederland boeken te koop die achter de voorgevel van het in luxe badende China kijken, onder meer de boeken van journalist Jan van Putten. Het mooie van gelijkwaardige cultuuruitwisseling is dat je elkaar verrijkt en tegelijkertijd over jezelf leert nadenken. Jane Eyre is voor een jonge Chinese vrouw herkenbaar, over de eeuwen heen. Willen we vredig samenleven op deze aarde, dan is uitwisseling van kennis van de ander en van diens taal onmisbaar. Chinezen zijn geweldig dankbaar voor het aan hun cultuur betoonde respect. Daarom was het zo mooi dat in de Nieuwe Kerk in Amsterdam de prachtige tentoonstelling over de Ming-dynastie werd georganiseerd. Het leren van Mandarijn, de in China als officieel geldende, overkoepelende taal, gebeurt in Nederland inmiddels op een aantal middelbare scholen en heeft zelfs al enkele basisscholen bereikt.

Het eigene

Op vrijwel alle veilingen van antiek in Nederland en Engeland kopen de inmiddels welgesteld geraakte Chinezen de spullen terug die tijdens de vorige eeuwen van China naar Europa waren verhuisd. Dat verlangen naar het eigene wijst op een tendens die boven de interesse in goedkope Amerikaanse schijnromantiek uitstijgt. China bouwt ook een toekomst op het fundament van een andere omgang met het eigen verleden.

Of ik ooit nog iets hoorde van de jonge vrouw uit Lijn 4 in Guangzhou? Welzeker. Het laatste bericht was dat zij aan een cursus deelnam over de cultuur van het theedrinken volgens de tradities van het voor-revolutionaire China. Koffie, zo schreef zij, kan zich qua cultuur niet meten met thee. Thee kan zelfs de vergelijking met wijn glansrijk doorstaan, aldus de brief uit Guangzhou. Met het oordeel over de verrukkelijke koffie kan ik niet volmondig instemmen. Daarvoor is koffie mij veel te dierbaar. Meteen wordt hierdoor wel duidelijk dat Europa nog heel wat te leren heeft.

ERVARINGSKAART VAN HET SCIËNTISME



Fragment van de kaart

Veel wetenschappers en filosofen zeggen dat alleen de wetenschap betrouwbare kennis oplevert. Deze opvatting wordt ook wel 'sciëntisme' genoemd.

Onderzoeker Rik Peels schetst in een belevingskaart hoe de wereld eruit ziet als de wetenschap de maat van alle dingen is. Ontdek het zelf! Begin bij de boom van goed en kwaad. Reis voorbij de Stad van God. Ga op weg naar de Metropool van de Natuurwetenschappen. En zie in de verte de besneeuwde bergtoppen van Nobel in het zonlicht glinsteren. Een kaart voor inspirerende en vrolijke momenten.

EXPERIENCE MAP OF SCIENTISM

Uitgave Buijten & Schipperheijn – Amsterdam

De kaart is leverbaar in twee uitvoeringen en verkrijgbaar bij Buijten & Schipperheijn:

isbn 9789058817853 (plano in koker); prijs inclusief verzendkosten (Nederland) € 14,50

isbn 9789058817860 (gevouwen); prijs inclusief verzendkosten (Nederland) € 9,50

Bestelwijze: www.buijten-motief.nl, auteur Rik Peels.

Ook verkrijgbaar bij de boekhandel.



Durf te denken

Boekbespreking Pieter de Boer

De studententijd is een uitgelezen periode om na te denken over wie je bent en wat je gelooft. Juist in deze periode komen christenstudenten in aanraking met een grotendeels seculiere wetenschap, die zogenaamd neutraal is. Zoals Dooyeweerd al lang geleden heeft betoogd blijkt dat neutrale in de praktijk tegen te vallen. Veel wetenschappers gaan uit van een liberale of nihilistische levensoriëntatie. Daarmee komen het doel van deze wereld en vragen rondom zingeving op losse schroeven te staan. Er is



daarom in onze tijd moed voor nodig om als student wetenschap en geloven met elkaar te verbinden. Het boek 'Durf te denken' wil studenten een handreiking bieden om te komen tot een christelijke levensoriëntatie. Het boek begint met een plaatsbepaling: waar staan we als christenen in het wetenschappelijke speelveld.

Daarna komen een aantal fundamentele vragen aan de orde, zoals de vraag waar God is, wie de mens is en wat de betekenis is van een scheppingsgeloof. Vervolgens wordt ingegaan op de rol van christelijke ethiek in de wetenschap en techniek. Afgesloten wordt met het perspectief van de hoop op het Koninkrijk.

Bijzonder aansprekend aan het boek vind ik dat elk hoofdstuk wordt ondersteund met een korte levensloop van een christen-wetenschapper, waarin tegelijk thema van het hoofdstuk wordt toegepast. De besproken thema's komen op deze wijze dicht bij de lezer en studenten kunnen hiervan leren om standvastig te zijn. Een aantal van deze wijze identificatiefiguren zijn Nicholas Wolterstorff, Aurelius Augustinus en Abraham Kuyper. Van deze laatste komt het volgende bekende citaat: 'Geen duimbreed is er op heel 't erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die aller Souverein is, niet roept: Mijn.' Het boekje kan christen jongeren die (gaan) studeren helpen om weerbaar te zijn tegen de vloedgolf van secularisatie.

Naar aanleiding van Roel Kuiper, Robert van Putten en Maarten Vogelelaar, *Durf te denken. Oriëntatie in geloof, wetenschap en cultuur*, Amsterdam, 2014