

Zijn we vandaag de dag geheel en al ‘van God los’, of speelt het verlangen naar God ‘ergens’ nog een rol? Die vraag blijkt in alle artikelen in dit nummer een rol te spelen. Johan Cruijff bijvoorbeeld heeft zijn eigen gedachten over leven en geloof. Dat blijkt uit een artikel over hem in *Trouw* van 25 november 1999. De krantenkop luidde: ‘Cruijff gelooft niet, maar denkt wel dat er iets is’. Aanleiding voor *Angela Roothaan*, filosofe aan de VU, om Cruijffs ‘denkwijzes’ te onderzoeken.

Willem Drees en *Dick Koelega* signaleren dat door het succes van de technologie God flink wat concurrentie is aangedaan. Want technologie verschuift de grenzen van kwetsbaarheid, macht en verantwoordelijkheid. Door onze kennis en onze technologische verworvenheden is God naar de marge van het leven verdrongen of ‘gewoon’ afwezig. Maar de vraag blijft of wetenschap en techniek als ‘dienende geesten’ ten dienste van humaniteit en het goede leven, niet hand in hand met inspiratie en geloven kunnen gaan.

Dat vraagt ook *Arjan Braam* zich af, arts-assistent psychiatrie in de Valeriuskliniek te Amsterdam, in een essay naar aanleiding van zijn proefschrift over religie en depressie bij ouderen. Als hij terugdenkt aan zijn jeugd, herinnert hij zich zijn twijfel: ‘Waar moest een jongeling als postmoderne mens met het geloof naartoe?’ Hoe verhoudt zich die twijfel tot de sympathie die hij vanuit de wetenschap voor het raadsel van het geloof heeft gehouden?

Barbara Roukema-Koning, universitair docente psychologie en godsdienstpsychologie aan de Theologische Universiteit te Kampen, zoekt een antwoord op de vraag: Hoe zinnig is godsdienst? Zij gaat in op het symbool ‘God’, dat ons onze plaats wil doen vinden in het grotere geheel door ons een perspectief te bieden.

Tenslotte gaan *Siebrén Miedema*, bijzonder hoogleraar van de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek (VU), en *Bart Voorsluis* ieder in op vragen rond opvoeding, identiteit en zelfverwerkelijking. Miedema’s bijdrage is een kort commentaar bij het onlangs verschenen proefschrift *Verhaal als opvoeding* (Kok, Kampen.1999) van Wim de Haas. Voor Bart Voorsluis is het proefschrift eerder een aanleiding om te rade te gaan bij de filosofen Paul Ricoeur en Charles Taylor. Hoe voltrekt zich volgens hen de ‘zoektocht naar het zelf?’

Aan het einde van dit nummer treft u nog aankondigingen aan van een tweetal boeiende activiteiten van VU-Podium: één over de biologische wortels van de moraal en één over de verhouding van poëzie en wetenschap.

Het nummer wordt besloten met een kort artikeltje over de ‘virtuele’ activiteiten die gedurende het lustrumjaar op diverse websites worden georganiseerd.

Rest ons te melden dat de laatste aflevering van de serie over eindtijdgeloof van Anton van Harskamp in het juninummer zal verschijnen.

Over geloof, filosofie en levenservaring

Angela Roothaan

Toen ik enige tijd geleden in een krantenkop las 'Cruijff gelooft niet, maar denkt wel dat er iets is', was mijn aandacht direct getrokken. Als filosoof die zich (onder andere) bezighoudt met levensbeschouwing en spiritualiteit, interesseer ik mij tevens voor de verhouding tussen denken en geloven. En ook voor denken en geloven afzonderlijk. Wat is denken eigenlijk? Wat bedoelen we ermee? Is het een discursief gebeuren, een geestelijke ervaring, een inspiratie? Dezelfde vragen kunnen we stellen over 'geloven'. Wij gebruiken dat woord heel vaak, maar wat bedoelen we er eigenlijk mee?

Interesse voor denken en geloven *alleen* verklaart echter niet mijn interesse voor Cruijffs opvatting hierover. Belangrijker reden is mijn opvatting dat wijsbegeerte de bijzondere, beroepsmatige vorm is van een activiteit die op zichzelf alledaags is. Zoals een professionele kok zich zodanig verdiept in een kunst die bijna alle mensen ook wel eens thuis achter het eigen fornuis beoefenen dat we van een beroep kunnen spreken, zo heeft ook de filosoof een kennis van en vaardigheid in praktijken die algemeen menselijk zijn: argumenteren, vragen stellen, zich verwonderen, kritisch beschouwen, etcetera. Vanuit deze visie op filosofie is het van belang om kennis te nemen van de gedachten van niet-professionele denkers over de zaken die mij professioneel interesseren. Op deze wijze hoop ik verstarringen in het wijsgerig taalgebruik te doorbreken, en ook te checken of dat

wat ik zelf bedacht heb wel aan kan sluiten bij breder gedeelde ervaringen en opvattingen. Cruijffs uitspraken lijken met name interessant, omdat ze verwoorden wat uit menig godsdienstsociologisch onderzoek naar voren komt: mensen van vandaag geloven wel 'dat er meer is', maar herkennen zich niet in de klassieke formuleringen van dat 'meer', zoals die door de kerken aangeboden worden. Om nu met deze breder gedeelde geestelijke toestand in gesprek te kunnen gaan, zal ik een aantal passages uit het bedoelde krantenstukje uitlichten en één voor één confronteren met wijsgerige vragen en reflecties. Dit zal ik doen onder drie kopjes, te weten 'geloof', 'filosofie' en 'levenservaring'. Vervolgens zal ik beschouwen wat hetgeen de revue heeft gepasseerd kan betekenen voor een menselijke levensoriëntatie, om met enkele slotopmerkingen te eindigen.

G E L O O F

"Ik heb altijd op een christelijke school gezeten dus, op de Zaaiersweg dus ik weet er in ieder geval *wát* van, laat ik het zo zeggen maar ik denk dat je in de loop van de tijd je eigen geloof zo'n beetje creëert. Dat wil zeggen dat ik ook wel geloof 'dat er wat is', maar om nou te geloven via de kerk - nee, dat doe ik niet, nee. Ik heb dus een andere opvatting wat dat betreft, en die is dus dat er wat is maar niet zoals het omschreven staat."

In deze passage worden twee soorten geloof tegenover elkaar gezet. Ten eerste is er het geloof dat via kerk en school tot iemand komt. Dat is een geloof waar je kennis van kunt nemen (ik weet er wat van), omdat het in wezen al vastligt (het is omschreven). Het is er al, het komt niet tot stand door een persoonlijke ontwikkeling. Je kunt het aannemen of niet aannemen. Ten tweede is er het geloof dat persoonlijk is (je eigen geloof). Dit geloof ligt niet ter kennisname klaar, maar is verbonden met de eigen levensgeschiedenis (in de loop van de tijd), en schijnt een mengsel van keuzes en gebeurtenissen (je creëert het zo'n beetje).

Aan de hand van deze twee beelden van geloof is veel te verhelderen. Het eerste beeld roept herkenning op, dunkt me, bij hen die gedachten of twijfels ontwikkeld hebben bij hetgeen je zou kunnen aanduiden met het woord 'confessie'. Een geloof wordt volgens velen beleden als een pakket stellingen waarvan je de waarheid onderschrijft. Daar hoeft geen sentiment, geen persoonlijke bevoegenheid, geen mystiek bij te komen. Dergelijke gevoels- en ervaringsverschijnselen zijn, vroeger en nu, vaak eerder gezien als bedreigend voor 'geloof'. Want sentiment en mystiek kunnen ook leiden tot het ter discussie stellen van het pakket stellingen. Aldus kunnen zij leiden tot ketterse gedachten en tot verlies van het zielenheil.

Dit beeld van geloof (dat ik hier opzettelijk wat negatief heb aangezet) is het beeld dat in onze tijd voor velen de reden is om kerken te verlaten of te mijden. Toch zoeken veel kerkmijders naar de betekenis van het bestaan. Een manier om dat te doen die beter lijkt te passen bij de hedendaagse zelfbeleving is de manier die in het tweede beeld van Cruiff aangeduid wordt: geloof als iets persoonlijks; als iets dat in de tijd

tot stand komt, in een uiteenzetting met gebeurtenissen en met jezelf; als iets dat niet afgesloten, maar open is. Maar vooral wordt geloof hier toch voorgesteld als iets dat van jezelf is, niet iets externs dat je hebt aangenomen, maar een visie waar je persoonlijkheid mee verstrengeld is.

Een filosofisch interessante vraag is nu waarom het tweede beeld in deze tijd meer mensen aanspreekt, en het eerste zoveel minder. Ja, waarom? Men zou geloof als het belijden van 'externe' inhouden toch ook heel positief kunnen weergeven, als het inzetten van je persoonlijkheid voor hetgeen door een gemeenschap gedeeld wordt, bijvoorbeeld. Of als het willen leven en handelen vanuit dat wat een gemeenschap van God, een kerkgemeenschap bijeenhoudt. Zelfs als trouw aan geopenbaarde, objectieve waarheid. En wie zou er iets tegen gemeenschap, trouw en een gezamenlijk nastreven van het goede kunnen hebben? Een dergelijke confessionele binding kan zowel vruchten afwerpen voor de maatschappij als voor de ontwikkeling van een standvastig moreel karakter. En voor wie daaraan gelooft, bewerkt ze ook nog het heil dat God voor ons voorzien heeft.

Mijn inschatting is dat het probleem dat veel mensen hebben met het aangaan of vasthouden van zo'n confessionele binding hem niet zit in een verwerping van de karaktervormende of maatschappijvormende aspecten daarvan. Dat willen we juist wel allemaal. Het probleem lijkt eerder te zitten in een manier van denken over geloven.

We willen misschien wel gemeenschap en religie, maar we zouden willen dat het op iets anders gestoeld was dan op het aannemen vanuit de wil van een geheel aan dogma's. Het is namelijk juist de wil die in de moderne tijd zoveel negatieve effecten teweeg heeft gebracht. Wilskrachtige (en

ook vaak christelijke) zakenlieden hebben in vroeger eeuwen de verschepping van miljoenen Afrikaanse mensen als slaven naar de nieuwe wereld opgezet. Wilskracht en standvastigheid hebben talloze soldaten naar hun eigen en andermans wisse dood gevoerd. Wilskrachtig hebben moderne mensen de natuur aan zich onderworpen. Wij willen niet meer zoveel willen. Dat is mijn hypothese.

En hoe zit het dan met die behoefte aan persoonlijk geloof? Is daar niet juist een individu aan het werk dat zelf keuzes maakt, een willend individu? Het individu dat, zoals het heet 'shopt op de reli-markt'? Zo zien sommige cultuurpessimistische auteurs het: de schuld van de teloorgang van het kerkelijke geloof ligt in het individualisme. Een dergelijke uitleg hang ik niet aan. Ik zal uitleggen waarom.

In de nadruk op het persoonlijke komt mijns inziens niet zozeer een beleving van zichzelf als autonoom individu naar voren, maar veeleer een beleving van afhankelijkheid en kwetsbaarheid. Als onderdeelje van een geheel, als radertje, kan men een grote kracht ervaren; als allerindividueelst persoon is men voortdurend afhankelijk van gunstige omstandigheden, beschermende instituties en welwillende personen, om zichzelf te kunnen zijn. Zonder artsen, zonder medische techniek, zou onze gemiddelde leeftijd schrikbarend dalen; zonder democratische instituties en bescherming door recht en politie zouden we aan de genadeloze wetten van een ongebreideld maffiadom onderworpen zijn; zonder ouders of andere betrokken volwassenen die ons liefhebben en stimuleren is persoonlijke ontwikkeling welhaast een verloren strijd.

Anders gezegd: het is niet zozeer in de autonomie, in de wilskracht van het individu, maar veeleer in afhankelijkheid en

kwetsbaarheid dat hedendaagse mensen de grondslag van hun bestaan ervaren. Vanuit deze ervaring, denk ik, ontwikkelen we gedachten over de betekenis van dat bestaan, en dus een geloof. Als dat zo is, dan moet dat geloof ook uitdrukking geven aan de ervaring van persoonlijke afhankelijkheid en kwetsbaarheid. Wie zo'n geloof heeft kan, dunkt me, een geloof dat gebaseerd is op een wilskrachtig aannemen van stellingen niet eens meer begrijpen.

FILOSOFIE

Volgens Cruijff wordt het geloof, wanneer het persoonlijk wordt, een denken. Geen aanname, geen belijdenis, maar een verstandelijke afweging van verschillende mogelijke gedachten over de betekenis van ons bestaan. Een afweging van, zo zou men kunnen zeggen, levensbeschouwelijke hypothesen en theorieën. Cruijff gebruikt ook het woord 'filosofie'.

"Ik geloof niet omdat ik dus niet gelovig ben maar ik denk wel dat er iets anders is, maar daardoor geloof ik datgene wat ik dus denk dat er is."

Een prachtige uitspraak, met een kracht van uitdrukken à la cogito ergo sum: ik geloof datgene wat ik dus denk dat er is. Inderdaad kan hier een wijsgerige aanzet in ontdekt worden: het denken gaat voorop, het geloven is de bevestiging van wat het denken heeft uitgevonden.

Men zou echter kunnen vragen: wat is dat voor een soort denken dat nog een gelovige bevestiging behoeft? Het is niet het zelfzekere voortschrijden van een rede die bewijzen levert. Het is eerder een zoekend denken, dat op een bepaald punt min of meer (niet definitief) tot rust komt wanneer het een perspectief heeft ontwikkeld dat op bevredigende wijze uitdrukking kan geven aan de persoonlijke ervaring van op een be-

paalde wijze in een bepaalde tijd te bestaan. Dat wat geloven genoemd wordt is in feite niets anders dan dat tot rust komen: “ja, zo denk ik dat het zit, dat geloof ik dus.”

Denken, filosofie, worden in deze opvatting niet opgevat als onpersoonlijke systematische kennisontwikkeling, maar als persoonlijke reflectie op gebeurtenissen en omstandigheden. Hiermee wordt het geplaatst tegenover wat we uit het eerste Cruijff-citaat haalden: het beeld van een door ‘de kerk’ omschreven geloof. Denken wordt aldus voorgesteld als iets dynamisch en persoonlijk tegenover iets statisch en externs.

Zoals ik al suggereerde, stemt dit beeld van denken niet zonder meer met elke opvatting van filosofie overeen, maar wel met een bepaalde opvatting van filosofie. Deze namelijk die denken beschouwt als een existentieel, gesitueerd gebeuren, als een gebeuren waarin de gehele persoon, met haar culturele, historische, etnische etcetera geaardheid betrokken is. Deze opvatting van filosofie heeft haar wortels in het denken van negentiende-eeuwse denkers als Kierkegaard, Nietzsche en Feuerbach, en staat ook vandaag de dag bij velen in de belangstelling. Vanwege het zoekende aspect ervan wordt wel gesproken van ‘het zwakke denken’, een term die afkomstig is van de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo.

LEVENSERVARING

Een dergelijke opvatting van filosofie kan mijns inziens verder gearticuleerd worden door haar te verbinden met het begrip ‘levenservaring’, een begrip dat we ook weer bij Cruijff terugvinden:

“Ik heb mijn vader verloren toen ik 12 was, ik heb mijn tweede vader verloren toen ik

36 was, dan krijg je natuurlijk allerlei eigen denkwijzes, dat noemen ze ook wel eens ‘levenservaring’ [...]. Maar in ieder geval heb dat dus allemaal met een bepaalde filosofie te maken die je gaat ontwikkelen.”

Cruijff verbindt in deze passage twee belangrijke ervaringen van verlies (zijn vader en zijn tweede vader), met het krijgen van ‘eigen denkwijzes’, ook wel ‘levenservaring’ genoemd. Het gaat hier om een specifieke visie op levenservaring, namelijk als de ontwikkeling van een eigen manier van denken, die een antwoord vormt op bepaalde onuitwisbare ervaringen. Levenservaring betekent hier dus niet zoiets als ‘veel meegemaakt hebben’. Het gaat om het *denken* dat ontstaat door wat men meemaakt.

Wanneer we deze in alledaagse taal geformuleerde gedachten wijsgerig gaan articuleren, dan moeten we opmerken dat het in levenservaring niet gaat om iets wat filosofen wel ‘zuivere ervaring’ noemen, dat is: ervaring, die beschouwd wordt onder abstractie van zowel de taal waarin ze wordt uitgedrukt als de reflectie waarin ze wordt gearticuleerd. Een soort directe verbeelding voor het ‘geestesoog’.

In de visie van Cruijff gaat het om ervaringen waar al over gedacht is, om gereflecteerde ervaringen dus. De ‘denkwijzes’ die ontstaan naar aanleiding van het verlies van een vader, moeten dat verlies een plaats geven. Ze vormen een verhaal, een levensbeschouwing waarin de verloren vader, zij het misschien op een gesublimeerde wijze, herdacht wordt.

Je zou dit ook nog anders kunnen zeggen. Laten we aannemen dat we voordat we zoiets indrukwekkends meemaken als het verlies van een vader, leven vanuit een soort vanzelfsprekend vertrouwen in het

bestaan, een soort naïeve bestaanszekerheid. Groot verlies, maar ook bijvoorbeeld het soort overgave dat nodig is om liefde te ontvangen of een kind in je leven op te nemen, zouden we dan een ernstige verstoring van die vanzelfsprekendheid kunnen noemen. Een soort gaten in het zelfgenoegzame bestaan zoals we dat ons voorstelden. De nieuwe filosofie die als antwoord hierop ontwikkeld wordt, is dan een reconstructie en reparatie van de oorspronkelijke voorstelling, van het oorspronkelijke landschap van het bestaan. Het is een talig en reflexief landschap, bedoeld om de gaten die er in de naïeve bestaanszekerheid gevallen zijn, te dichten.

Ik spreek hier van een *reflexief* landschap omdat dat het karakter heeft van denken, van filosoferen. Zoals Cruijff zegt: het heeft met een filosofie te maken die je gaat ontwikkelen. Het gaat hier precies om het eerder besproken zoekende (zwakke) denken, dat in een persoonlijk geloof bevestigd wordt.

Levenservaring is dus geïnterpreteerde ervaring. Het is een soort kennis die geordend is rondom hoogte- en dieptepunten. Je maakt iets mee dat indruk maakt, dat je leven, en daarmee je visie op het leven, verandert. De filosofie die je ontwikkelt om je ervaring uit te leggen, te interpreteren, heeft niet alleen een oog op het verleden, op wat gebeurd is, maar ook op de toekomst: feitelijk is ze een kader om volgende ervaringen van vergelijkbare aard op te kunnen vangen.

Ik spreek ook van een *talig* landschap, omdat het niet om iets gaat dat mystiek in de zin van onzegbaar is (n.b.: het Griekse woord 'muoo' betekent 'zich sluiten van de lippen'). Zelfs al zouden we aannemen dat 'het', de betekenis van mijn ervaringen van bestaan, uiteindelijk onzegbaar is, dan nog kunnen we zeggen dat 'levenservaring' de

in taal uitdrukbare en uitgedrukte interpretatie is van hetgeen ons overkomt. Met de uitdrukking in taal komt onze ervaring onvermijdelijk terecht in de abstracties, negativiteiten en opposities van de taal. Daarmee speelt dit soort 'levensfilosofie' zich af tussen betrokkenheid (onze emoties rond wat indruk maakt) en vervreemding (de poging dat wat we meemaakten op een algemeen begrijpelijke manier uit te drukken).

Zo'n filosofie, beschouwd als levenservaring, heeft verschillende functies of aspecten. Ik noemde al het plaats geven aan gebeurtenissen die je leven veranderen. Ook noemde ik het beoogde opvangen van vergelijkbare ervaringen in de toekomst. Deze functies zou je kunnen vangen onder de noemer van wat ik het epistemisch aspect noem. Epistemisch van het Griekse woord 'episteme' dat als 'kennis' vertaald kan worden. Levenservaring heeft een kennisaspect. Dat wil zeggen, het beschrijft en verklaart wat er gebeurd is en wat er kan gebeuren in een mensenleven. Dit aspect duidde ik ook aan met de metafoor 'landschap': een waargenomen en communiceerbare omgeving waar ik me in bevind.

Aanknopen bij deze metafoor zou je nog twee andere aspecten kunnen noemen. Om ons zinvol in een landschap te kunnen verplaatsen moeten we richtlijnen, richtingaanwijzers, of landkaarten hebben. Regels voor ons bewegen. Wanneer het landschap een betrokken beschrijving van een menselijk leven betreft, zouden we de bewegingsregels eerder leefregels, handlingsregels, of morele regels noemen.

Tenslotte heeft een landschap ook een einder: een grens waarvan we weten dat het geen echte grens is, maar alleen gegeven met de beperktheid van onze waarneming. Wederom: waar het landschap de mense-

lijke levenservaring betreft, heeft de einder te maken met de ervaring dat ons leven gebonden is aan gegevenheden als leven en dood, oorlog en liefde, gegevenheden die we niet kunnen kiezen of verwerpen. Deze ervaring roept vragen op naar de zin van ons leven binnen deze grenzen. Vragen die te maken hebben met wat ons in de meest fundamentele zin beweegt. Dit zou je het spirituele aspect kunnen noemen.

Aldus kan aan het soort filosofie dat ook wel levenservaring genoemd wordt, een epistemisch, een moreel en een spiritueel aspect onderscheiden worden. Over deze laatstgenoemde twee aspecten, die ik nog niet nader besproken heb, zal ik het in het laatste gedeelte hebben.

LEVENSORIËNTATIE

In het krantenstukje over Cruijffs levensbeschouwing zijn beide aspecten te vinden. Laten we beginnen met het morele, of richtingaanwijzende aspect.

“Nou, dat is hoofdzakelijk dat iedereen er is om het meeste uit zichzelf te halen wat dat dan ook mag zijn [...] als je jezelf maar waardevol maakt in de wereld.”

Dit citaat geeft een leefregel. Nadenkend over het verlies van zijn vaders, en over de vraag wat de betekenis van het bestaan wel kan zijn in het licht van de mogelijkheid dat dierbare mensen er zomaar uit kunnen verdwijnen, komt Cruijff tot een moraal: je moet zorgen dat je bestaan, dat elk moment afgelopen kan zijn, niet tevergeefs is. Je moet jezelf waardevol maken in de wereld. Zorgen dat je aan anderen geeft wat je in je hebt, ‘wat dat dan ook mag zijn’, zodat je in ieder geval je erfenis voor je medemensen hebt nagelaten als je tijd op blijkt te

zijn.

Het spirituele aspect, dat betrekking heeft op de vraag waardoor je bewogen wordt, is door Cruijff als volgt onder woorden gebracht:

“D’r is Iemand die het regelt. Ik ben er nog steeds van overtuigd dat, zoals ik het doe je het moet doen want anders zou ik het niet doen.”

Hij duidt zijn ervaring van bewogen worden aan met de verwijzing naar ‘Iemand die het regelt’, door hem ook wel ‘God’ genoemd. Nadere uitleg volgt in de erop volgende zin: zijn specifieke persoonlijke ontwikkeling, als mens, als voetballer en als trainer, is niet het gevolg van het uitvoeren van een door hemzelf ontworpen levensplan, maar is het gevolg van hoe hij zijn levenstaak, zijn roeping heeft verstaan.

Dat het hier niet om een volledig klare zaak gaat, maar om tekenen die geïnterpreteerd moeten worden, blijkt uit de zinsnede “ik ben er overtuigd van ... anders zou ik het niet doen.” Rationele overwegingen, traditie, vrije keuzen, zijn voor hem geen grootheden die kunnen verklaren waardoor hij voortgedreven wordt. Er is een persoonlijke, hogere macht voor wie je het doet. Anders zou je het niet (hoeven) doen. Enkel een relatie tussen personen heeft, zo lijkt het, voor Cruijff verbindende kracht.

Laten we nu eens kijken hoe de verschillende aspecten van een filosofie à la Cruijff met elkaar samenhangen. Hiertoe wil ik beginnen met het epistemische aspect (de beschrijving en verklaring van opgedane ervaring). Wij zijn er om het meeste uit onszelf te halen, dat is, zo zouden we kunnen zeggen, zijn interpretatie van wat hij heeft ervaren door de dood van zijn twee vaders.

Hoe kan zo’n interpretatie tot stand zijn

gekomen? Stel je voor, je wordt je bewust van de eindigheid van een mensenleven dat voor jou een absolute en tijdloze waarde bezat (een vader). Als je beseft dat die absolute waarde niet gebonden is aan een durend voortbestaan, dan moet hij ergens anders in liggen. Misschien wel in de vervulling van de belofte die jouw specifieke leven inhoudt, in de kwaliteit dus, in plaats van in de kwantiteit. Ja, zo is het, besluit je, en je denken wordt door geloof bevestigd.

Deze beschrijving en verklaring van de betekenis van een mensenleven in het licht van de dood, houdt meteen een leefregel in: zorg dat je het meeste uit jezelf haalt, dat je jezelf waardevol maakt in de wereld. De leefregel hangt samen met de geïnterpreteerde ervaring. Laten we ook hier een reconstructie van het denkproces proberen te geven. Gezien het feit dat het bestaan zó in elkaar zit dat mensen overlijden, terwijl ze toch een absolute waarde voor mij hebben, zouden wij ons zodanig door dat bestaan heen moeten bewegen dat wij onze eigen waarde communiceren aan anderen voor wie wijzelf mogelijk ook zo'n waarde hebben. Wij hoeven daarbij niet te weten wie dat zijn, want de ervaring heeft geleerd dat pas de dood de nabestaanden van de waarde van de gestorvene bewust maakt.

Komen we tenslotte tot het spirituele aspect: de overtuiging dat je de leefregel probeert te volgen, niet enkel omwille van een hypothetisch belang van jouw leven voor anderen, maar ook omwille van een actueel belang van jouw leven voor God. Hiermee wordt het morele aspect, de leefregel, van een diepere motiverende kracht voorzien. Wat zou de achtergrond van deze overtuiging in de geïnterpreteerde ervaring kunnen zijn? Misschien het besef dat de absolute waarde van de overleden vader, gezien je eigen eindigheid, veel te omvat-

tend is om enkel door jou gedragen te kunnen worden. Dan zou de volgende argumentatie kunnen plaatsvinden: A sterft. Ik beseft dat zijn waarde voor mij niet ophoudt met zijn sterven. De waarde van een persoon gaat dus boven de eindigheid van zijn leven uit. Maar deze waarde kan niet enkel een waarde voor mij zijn, want dan zou hij met mij sterven, en ik weet dat zijn waarde daarvoor te groot is. Dus moet er een absolute Ander zijn die de tijdloze waarde van de levenden en van de gestorvenen ziet. Omwille van dit grote goed, dat ons om niet gegeven is, dienen we zoveel mogelijk recht te doen aan die absolute waarde.

Zo zou het op levenservaring gestoelde filosofische geloof van Cruijff gereconstrueerd kunnen worden. Als deze weergave klopt, dan kunnen we ook begrijpen waarom hij over zijn overtuiging zegt:

“Niet op een religieuze manier. Niet in een kerk of zo, maar wel op een of andere manier ermee verbonden.”

Inderdaad zou het mogelijk zijn om de gegeven reconstructie weer te vertalen in klassieke christelijke terminologie. De hier besproken persoonlijke overtuiging is met het geloof van de christelijke traditie verbonden.

Maar Cruijff lijkt geen behoefte te hebben om het aldus te vertalen. Waarom niet? Waarschijnlijk omdat het dan losgemaakt wordt van de persoonlijke ervaring die zijn denken in gang gezet heeft en die maakt dat dit denken en het geloof waarin het geresulteerd heeft, met zijn eigen levensgeschiedenis verstrengeld is. Met de ervaring, namelijk, van kwetsbaarheid en afhankelijkheid waarmee het besef van de waarde van een persoon gegeven is.

Rest ons tot slot nog de vraag wat nu met deze analyse en interpretatie van enkele interviewcitaten gewonnen is. In het begin gaf ik aan dat het mij bij het bespreken van de gedachten van Cruijff er om ging het gesprek te voeren tussen professionele en alledaagse filosofie. Ik heb uitgeprobeerd of de Cruijffiaanse filosofie herkenbaar en consistent zou blijven als ik haar in mijn professionele terminologie zou vertalen, onder andere om te onderzoeken of die terminologie aan kan sluiten bij breder gedeelde ervaringen en opvattingen.

Een verder doel van mijn gesprek met Cruijff is, zoals ik in het begin aangaf, om verstarde patronen in het wijsgerig taalgebruik te doorbreken. Het gaat hier natuurlijk niet om wijsgerig taalgebruik in het algemeen, maar om dat taalgebruik waarin de reflectie op geloof en levensovertuiging zich uitdrukt. Conclusie hiervan mag zijn dat in Cruijffs uitspraken een consistent patroon zichtbaar werd waarin een visie op geloven en denken wordt uitgedrukt. Deze visie kent de volgende stappen: geloof berust op denken (1) en denken wordt in gang gezet door belangrijke gebeurtenissen in een mensenleven (2). Daardoor is een geloof persoonlijk (3), want verstrengeld met een specifieke levensgeschiedenis (4). Een dergelijk geloof kan tot een moraal inspireren (5), die bovendien gedragen wordt door spiritueel besef (6).

Heel specifiek christelijke termen, zoals 'ziel', 'verlossing', 'eeuwig leven', 'genade' etcetera, vallen nergens. Cruijff is erin geslaagd uit wat hij hoorde op de

christelijke school en uit zijn eigen ervaringen een levensoriëntatie te brouwen die aansluit bij wat mijns inziens kenmerkend is voor de hedendaagse, (post-)moderne zelfbeleving, die een beleving is van de waarde van het persoonlijke in het licht van de afhankelijkheid en de kwetsbaarheid van het individu. Door deze levensoriëntatie voor het voetlicht te brengen, hoop ik bijgedragen te hebben aan de articulatie van hedendaagse spiritualiteit met de middelen van de wijsbegeerte.

Let wel: deze articulatie wil niet pretenderen dat traditionele uitdrukkingen van geloofservaring van zin verstoken zijn. Zij gaat er, integendeel, vanuit dat deze zin hebben, dat wil zeggen, dat zij de betekenis van bestaanservaringen hebben kunnen articuleren, en dus niet, zoals sommigen menen, afgedaan kunnen worden als de infantiele vooroordelen van onverlichte generaties. Op grond van dat uitgangspunt mag men aannemen dat dit vermogen om betekenis uit te drukken ook aanwezig is in hun hedendaagse opvolgers. Met andere woorden: men kan redelijkerwijs menen dat iemand die er een geloof op na houdt, zoals Cruijff, als een weldenkend, en als een welvoelend mens kan worden beschouwd.

CITATEN UIT :

“Verlosser’ Cruijff gelooft niet, maar denkt wel dat er iets is’, in *Trouw*, 25 november 1999, p. 14. Het betreffende artikeltje gaf een aantal uitspraken weer van Cruijff in een televisie-interview.

Willem B. Drees en Dick G.A. Koelega

TERNEUZEN – “Een vorm van bijgeloof, dus zonder meer verwerpelijk”. Dat vindt de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP) in Zeeland van de inzegening, woensdag door een katholieke pastor, van de boor die de tunnel onder de Westerschelde gaat graven. Vooral het plaatsen van het beeldje van de Heilige Barbara in de tunnel is de Zeeuwse protestanten een doorn in het oog.

Gods zegen afsmeken over het werk is een goede zaak, vindt SGP-statenlid W. Kolijn, maar de ludieke katholieke ceremonie zoals die zich deze week aan het begin van de tunnel afspeelde, zal ook menig katholiek veroordelen, veronderstelt hij. “De pastor stond in een hoogwerker!” (...)

Aldus *Trouw* van zaterdag 3 juli 1999. Ook in de omgang met technologie doen oude theologische verschillen zich gelden. Voor de katholiek is via de Heilige Barbara Gods bescherming vrijwel tastbaar aanwezig, terwijl de protestant het plaatsen van dat beeldje een vorm van bijgeloof acht. Op z'n best wordt in de eredienst Gods zegen over het werk van onze handen afgesmeekt; het werkwoord ‘afsmeken’ markeert de afstand tussen God en mens. Ook zijn er verschillen in stijl – met afschuw meldt de protestant dat de pastor in een hoogwerker stond! Maar bij alle verschillen staan gelovigen van allerlei achtergrond voor de uitdaging om helderheid te verschaffen over ‘geloven in een technologische cultuur’.

TECHNOLOGISCHE CULTUUR

Telefoon, auto en koelkast: wij leven te midden van apparaten. Die worden op hun

beurt ondersteund door technologische systemen, zoals telefooncentrales en kabelnetwerken, raffinaderijen en benzinestations, elektriciteitscentrales en nog veel meer. Bij technologie gaat het echter niet alleen om *apparaten* en *systemen*, maar ook om *vaardigheden*, van het besturen van een auto tot het maken van computers en het veranderen van genetische eigenschappen van organismen. En tenslotte wordt het woord ‘technologisch’ ook wel gebruikt om een bepaalde *levenshouding* aan te duiden, namelijk een houding die ervan uitgaat dat mensen problemen in het leven op een praktische wijze zelf kunnen en moeten aanpakken. In plaats van zich over te geven aan ‘het lot’ – een tragische of fatalistische houding – leeft deze houding vanuit de hoop en het vertrouwen dat mensen zelf in staat zijn problemen op te lossen met behulp van beschikbare of nog te ontwikkelen technologie.

Wij leven in een *technologische cultuur*. Dankzij koelkast en magnetron zijn we in staat op elk moment dat het ons uitkomt zelfstandig en in korte tijd voedsel van onze gading te bereiden. Dat heeft een individualistische eetcultuur bevorderd. De centrale verwarming maakte de gemeenschappelijke ruimte rondom de haard minder belangrijk; we kunnen nu ieder op onze eigen kamer de tijd doorbrengen zoals we dat zelf willen. Terwijl vroeger mensen in nood slechts konden hopen op Gods reddende hand en zich in gebed tot God wendden voor een goede oogst, genezing van ziekte of bescherming tegen blikseminslag, hebben mensen via de moderne technologie

de middelen om zelf redding te brengen en wensen in vervulling te doen gaan. De mens is 'zelfredzaam' geworden, of denkt dat te zijn, geïnspireerd (en overmoedig geworden?) door het enorme succes van de moderne technologie.

De opkomst van de moderne technologie betekent een uitdaging voor het netwerk van overtuigingen, rituelen, verhalen en ervaringen dat *geloof* genoemd wordt. Daar waar wij steeds meer zelf beschikken over belangrijke aspecten van leven, zullen we minder gauw uitspreken: "de Heer heeft gegeven, de Heer heeft genomen". Verwachten wij nog steeds de komst des Heren, of gaan we zelf aan de slag voor een betere wereld? Of wordt met de koppeling van de begrippen actief & technologisch en passief & religieus een foute tegenstelling gemaakt? Kan ons technologisch handelen niet ook gezien worden als vervolg op het grote gebod om God en onze medemens te dienen met heel ons hart, heel onze ziel, heel onze kracht en heel ons verstand?

NIEUWE BEELDEN

In tekenfilms vol ruimteschepen, laserwapens en pratende robots treffen we nieuwe variaties op oeroude thema's aan: goed en kwaad strijden als de machten van het licht en die der duisternis, buitenaardse wezens vertonen de trekken van beschermengelen of van demonen, de eenzame held en zijn trouwe bondgenoten strijden met boosaardige machtswellustelingen en hun trawanten, de smalle weg ten leven en de brede weg naar het verderf worden geschetst. En net als in oude religieuze verhalen is er in de moderne televisieseries, zoals the X-files, en in Science Fiction boeken sprake van overweldigend licht, angstaanjagend kwaad, geestverschijningen, magie, visies op het lot en de zin van

alles. In die zin blijft de mens wie die was: even angstig en goedgelovig als altijd. Maar door nieuwe voorstellingen, nieuwe kennis en nieuwe macht veranderen technologische ontwikkelingen toch ook ons geloof, onze voorstellingen en onze beleving van het bestaan.

Technologie is als een *spiegel* waarin wij onszelf en onze wereld zien. In zeventiende-eeuwse discussies over het bewustzijn en de natuur was het uurwerk nog een veelgebruikt model. Het uurwerk leverde ook metaforen voor wetenschappelijke idealen zoals voorspelbaarheid en autonomie, en voor visies op de Staat en op God. Het middeleeuwse beeld van God als bouwheer, naar het model van de kathedraalbouwers, werd toen vervangen door het beeld van God als klokkenmaker. Sinds de komst van de stoommachine zijn we gewend geraakt om te spreken van 'onder druk staan' en 'stoom afblazen', en sinds de radio van 'even afstemmen' en 'ruis onderdrukken'. Tegenwoordig leveren met name de computer en het internet ons metaforen. We spreken over 'geprogrammeerd zijn', 'ons geheugen wissen' en 'input geven'. Ook proberen mensen hun religieuze voorstellingen met behulp van die nieuwe technologie opnieuw vorm te geven. Sommigen spreken over leven na de dood als 'het draaien van dezelfde software op nieuwe hardware' of als een vorm van 'ingelogd blijven op cyberspace'.

NIEUWE LEVENS

Niet alleen als bron van metaforen en beelden heeft de nieuwe technologie invloed op de wijze waarop we onszelf en de wereld verstaan. Ook de concrete vruchten van de technologie worden *geïntegreerd in ons lichaam*. Van bril en oortoeter via kunstgebit en contactlens tot siliconentransplantaat en anticonceptiepil: hoe moderner de tech-

nologie hoe nauwer de verwevenheid is met ons lichaam. Volgens sommigen zijn we daarom op weg om ‘cyborgs’ te worden, wezens waarin het technologische (cybernetische, zelfsturende) en het organische vergroeid zijn. Ook in een ander opzicht is onze verwevenheid met technologie groot geworden. We zeggen met een gerust hart: “Ik sta om de hoek”, als we onze auto bedoelen. Kennelijk beleven we die soms als een deel van ons lichaam. De verwevenheid van het organische en het technologische wordt verder versterkt doordat allerlei complexe functies van de mens nu met behulp van technologie kunnen worden uitgevoerd: post sorteren, schaken en zelfs spraak herkennen. Die ontwikkeling is niet alleen maar negatief, niet alleen een verlies van vertrouwde of natuurlijke vormen van mens zijn. De toenemende verwevenheid van het organische en het technologische is ook positief. Ze kan mensen met een lichamelijke handicap nieuwe kansen bieden. Ze kan bevrijdend zijn doordat beperkingen die een natuurlijke oorsprong hebben steeds minder ervaren worden als een noodlot omdat ze met behulp van moderne technologie overwonnen kunnen worden. Door technologie neemt de ruimte voor cultuur toe.

Wij leven in een wereld die in hoge mate van eigen makelij is. Met onze technologie veranderen we de wereld, grijpen we in natuurlijke processen in, doorbreken we grenzen die vanzelfsprekend waren. Er is al veel veranderd, en er staat ons nog meer te wachten. Een wereldomspannende cultuur en markt vormen voor velen al vrijwel een dagelijkse realiteit, van Heereveen tot Hong Kong. Daarnaast blijven regionale culturele verschillen bestaan; ze worden zelfs pregnanter. Technologie is bij deze veranderingen niet slechts een instrument, een hamer om een spijker mee in te slaan. Nee, technologie vormt ook onze specifieke

ke wensen, onze benadering van problemen, onze omgang met de natuur, onze houding ten opzichte van levensvragen. Vandaar dat we spreken over een ‘technologische cultuur’. Al moeten we de veranderingen ook niet overdrijven; mensen blijven mensen, met hun angsten, dromen en driften. Zoals de cabaretier Wim Kan ooit zong: “in de hoek hangt ons beestenvel nog”. Kunnen we met intuïties en reactiepatronen die in de Steentijd zijn gevormd, met onze godsdienstige tradities en onze meer recente politieke idealen, goed omgaan met de nieuwe kansen en bedreigingen die de moderne technologie biedt? Zijn we voor die nieuwe mogelijkheden niet, zoals Günther Anders vreest, te zeer ‘antiquiert’?

LOT EN VERANTWOORDELIJKHEID

Technologie wordt door mensen gebruikt als onderdeel in hun strijd tegen de kwetsbaarheid en eindigheid van hun bestaan. Technologie brengt echter ook *nieuwe* vormen van kwetsbaarheid mee. Auto’s zijn afhankelijk van benzine. Daarvan werden we ons in 1973 in Nederland tijdens de ‘eerste oliecrisis’ maar al te zeer bewust. Ziekenhuizen, fabrieken, winkelbedrijven en overheidsinstellingen zijn in hoge mate afhankelijk van computersystemen. Bij de overgang van het jaar 1999 naar 2000 werd gevreesd dat die overgang wellicht niet goed zou worden verwerkt. Internet verspreidt informatie, maar ook geruchten. Daardoor staan we telkens voor de vraag of we kunnen vertrouwen op de informatie die ons via het net bereikt.

Naast nieuwe vormen van kwetsbaarheid, blijken ook oude hardnekkig. Ziekte en dood blijven bij ons bestaan horen. Pokken is uitgeroeid, en misschien lukt het binnenkort ook om polio uit de wereld te helpen, maar kanker is lang niet altijd te

genezen – onbeheerste celgroei blijkt de keerzijde van onze natuurlijke vermogens tot groei en herstel. En nieuwe ziekten, zoals AIDS, verspreiden zich snel dankzij de toegenomen internationale contacten. Daarnaast hebben oude kwalen als astma en allergieën nieuwe verschijningsvormen gekregen die veel mensen last bezorgen.

Kwetsbaarheid proberen we te beheersen. De fabrikant dekt zich in tegen schadeclaims door in de gebruiksaanwijzing te vermelden dat het product niet bestemd is voor kleine kinderen. Sigarettenfabrikanten verplichten we op de verpakking te vermelden dat roken de gezondheid schaadt. Als ouders of docenten proberen we door seksuele voorlichting te voorkomen dat meisjes ‘per ongeluk’ zwanger worden. Tegelijk moeten we erkennen dat we niet alles in de hand hebben. Ook al leggen we rubbertegels bij klimtoestellen, kinderen komen toch met een geschaafde knie thuis. En de technologie zelf blijkt kwetsbaar – niet voor niets horen bij de CV-ketel en de computer een servicecontract en een helpdesk. Utopische verwachtingen – dat we met technologie ooit de dood zullen kunnen overwinnen en ongelijkheid, armoede en gebrek zullen kunnen uitbannen – blijken naïef, irreëel en zelfs gevaarlijk te zijn.

Technologie verschuift de grenzen van kwetsbaarheid, macht en verantwoordelijkheid. Wat we vroeger als noodlot beschouwden, is nu eigen verantwoordelijkheid geworden. In het Engelse taalgebied wordt in verzekeringen over het risico van blikseminslag nog gesproken als over een ‘act of God’, die niet onder de verzekering zou vallen. Maar dat vinden wij onzin; de bescherming tegen blikseminslag is sinds de uitvinding van de bliksemafleider door Benjamin Franklin in 1752 wel degelijk onze eigen zaak. Verzet tegen het gebruik van de bliksemafleider is een immorele

daad die levende have, goederen en mensen onnodig aan gevaar bloot stelt.

‘SPELEN VOOR GOD’ ALS METAFOOR

Door het succes van de technologie, met name op het punt van de bescherming van ons kwetsbare bestaan, is ‘God’ concurrentie aangedaan. Veel taken die onze voorouders aan God toeschreven, zijn God afgenomen. In de ogen van velen is God naar de marge van het leven verdrongen of zelfs ‘dood’. Ondanks de marginalisering van God, bedienen velen – ook niet-gelovigen – zich nog altijd van de metafoor ‘spelen voor God’ als ze hun zorg over een nieuwe technologie formuleren. Wat is daar aan de hand?

Wellicht het volgende. In een essay met als titel ‘De ontorechte angst voor God te spelen’ in het dagblad *Trouw* van 9 oktober 1999 schreef de Amerikaanse filosoof Ronald Dworkin over de weerstand die kloneren (celkerntransplantatie) en andere vormen van biotechnologie bij de mens oproepen. Hij wijst erop dat we in de morele ervaring onderscheid maken tussen wat ons gegeven is en datgene waar wij zelf verantwoordelijk voor zijn. Wat ons gegeven is, is de achtergrond waartegen wij handelen. Dat zijn de zaken die we niet kunnen veranderen – en die zaken noemen we de natuur, het lot of de door God geschapen wereld. Daarnaast is er datgene in ons doen en laten waar wij zelf wezenlijk invloed op hebben, en waar we dus verantwoordelijk voor zijn. Bij de ‘gegeven zaken’ hoort ook ons eigen bestaan. Wij gaan uit van een duidelijke grens tussen wie wij zijn (of dat nu aan God of lot te danken is) en wat wij met en in de gegeven situatie doen. Die grens vormt de ruggengraat voor onze moraal. Als een nieuwe technologie aanleiding geeft tot het verschuiven van die

grens worden we – gelovig of niet – onze-ker en verontrust. Het is, zo signaleert Dworkin, vooral in zulke situaties dat de frase ‘voor God spelen’ in het debat opduikt. Het woord ‘God’ duikt op, omdat het gaat om datgene wat als ‘gegeven’ beleefd werd. We beschuldigen technici en wetenschappers ervan ‘voor God te spelen’, omdat zaken die aan gene zijde van de grens lagen, nu door hun toedoen aan onze kant komen te liggen.

De angst ‘voor God te spelen’ is dan ook niet zozeer de angst voor wat verkeerd is, alsof het terrein zelf helder is, maar de angst om de greep te verliezen op wat verkeerd is. ... “Voor God spelen is met vuur spelen”, aldus Dworkin. Die angst is volgens hem echter onterecht. Mensen hebben al eeuwenlang ‘met vuur gespeeld’. En wij moeten dat ook doen; het alternatief is onverantwoordelijke lafheid tegenover het onbekende, een slappe overgave aan het lot.

Of men op de wijze als Dworkin hier doet zo radicaal alle grenzen kan en mag relativeren is een vraag die verdere discussie verdient. Sommigen menen dat er wel degelijk intrinsieke grenzen aan te wijzen zijn, grenzen die wij niet horen te overschrijden. Anderen benadrukken met Dworkin de voortdurende activiteit van de mens ‘op weg’, maar vragen zich daarbij af of de veranderingen niet te snel gaan om ons daar sociaal, maatschappelijk en psychologisch op in te stellen. In ieder geval stelt de voortgaande ontwikkeling ons voor meer dan alleen praktische en ethische vragen. De ontwikkeling impliceert ook een veranderende kwetsbaarheid en macht van de mens, en daarmee een veranderende beleving van lot, God en gebod.

G O D E N G E B O D I N D E T E C H N O L O G I S C H E C U L T U U R

Dworkin verbindt het gebruik van het woord ‘God’ met het gegevene, dat wat wij soms als lot of natuur en soms als schepping aanduiden. Als God zo beleefd wordt, dan is ons technische handelen een terugdringen van ‘God’ – hoe meer macht aan de mens, hoe minder er nog aan God toe te rekenen is. Er is echter ook een andere wijze van spreken over God. God wordt ook verbonden met het visoen van een Koninkrijk van vrede en gerechtigheid, een stad vol licht en glans, waar de dood niet meer zal zijn. Beelden van verlossing en bevrijding horen in de christelijke traditie ook bij God. Daarom is de taak van de mens niet alleen te bewaren wat er is, maar ook bekering ten goede, om mee te werken aan het doorbreken van Gods Koninkrijk.

In de christelijke traditie is er telkens weer de spanning tussen het belijden van God als Schepper – en daarmee het zien van de wereld als Gods schepping – en het zien van God als de genadige, liefhebbende Vader van Jezus Christus, die uitziet naar verandering van deze wereld. In beschouwingen over geloof in een technologische cultuur hebben beide oriëntaties voor verschillende auteurs een verschillend gewicht.

Wanneer de natuurlijke orde religieus wordt geduid, bijvoorbeeld als schepping, dan biedt ze een grond voor het stellen van grenzen aan technologische ingrepen. Niet dat die normen eenvoudig zijn af te lezen. Misschien is daarvoor een hermeneutische rationaliteit nodig, een redelijkheid die het moet hebben van verhalen en overwegingen. Terwijl sommige auteurs verantwoordelijkheid zoeken te verankeren in een scheppingsorde of normatief geladen kosmologie, zien anderen – waaronder, zo bekenen wij kleur, wij zelf – weinig in een

dergelijk 'houvast'. Niet alleen is de vraag of het wel mogelijk is om zo vanuit het bestaande normen af te leiden, maar ook of dat in bijbels perspectief wel wenselijk is. Er zijn immers ook al die bijbelse verhalen over het 'op weg gaan' naar een onzekere toekomst. Misschien met een rustige gang, zodat wij onderweg ervaring op kunnen doen met nieuwe mogelijkheden en behoeften, maar wel op weg. Grenzen kunnen we ook niet vooraf trekken omdat de werkelijkheid ambivalent is; biotechnologie, bijvoorbeeld, kan ten goede en ten kwade gebruikt worden. De roeping van de mens is niet om stil te blijven zitten maar om op weg te gaan, geïnspireerd door de geest van Christus, met wetenschap en techniek als 'dienende geesten' ten dienste van humaniteit en van het goede leven. Bij de afweging reikt de traditie ons idealen aan, visioenen. Omdat 'de wereld van de tekst' niet 'de wereld van de lezer' is, kan de tekst niet werken als simpele norm, maar ze kan wel vormend zijn voor onze identiteit van nu.

We kunnen niet aflezen uit de natuurlijke orde wat we hebben te doen. Ook de pretentie te weten hoe het uiteindelijk allemaal zou dienen te zijn, bleek in de geschiedenis een gevaarlijke droom. Bij pogingen dromen te verwezenlijken werd al te makkelijk datgene wat niet paste uitgerangeerd. Met name geldt dat voor de sociale utopie die de onberekenbaarheid en dubbelzinnigheid van het menselijk gedrag wil afschaffen. Technologische realisatie van utopische verwachtingen is minder dreigend. Het laat ruimte aan verantwoordelijkheid, die gestalte krijgt in individuele en collectieve besluitvorming. En doordat technologie altijd weer anders gebruikt kan worden dan de ontwerpers dachten, laat technologie ruimte aan de menselijke eigen wijsheid.

BOEK EN SYMPOSIUM

In april a.s. verschijnt *God & Co. Geloven in een technologische cultuur*, onder redactie van Dick G.A. Koelega en Willem B. Drees (Kampen: Kok, i.s.m. het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving/Stichting Kerk en Wereld).

Bovenstaand artikel is een bekorte en bewerkte versie van de in- en uitleiding; daar zijn ook de literatuurverwijzingen bij dit betoog te vinden. Bijdragen aan dit boek gaan ondermeer over geloofsbeleving in de technologische cultuur: Otto Sondorp over internet, Pieter Anton van Gennip over katholieke participatie en distantie. Over het gesecculariseerde karakter van onze cultuur en de beperkte ruimte die dat laat aan geloof wordt het nodige geschreven door Frits de Lange en Egbert Schroten. Evert Jonker behandelt de omgang met bijbelse beelden uit het boek Openbaringen, terwijl Jan Hoogland schrijft over de gedachte dat vertrouwen in technologie vertrouwen op God zou vervangen. Auteurs zoals Anton Houtepen, Theo de Boer en Koo van der Wal zien nieuwe kansen voor het doordenken van Gods plaats in de wereld, meer nabij aan het handelen van mensen, de schepping, natuur, geschiedenis.

Op vrijdag 19 mei zal er in Twente een symposium aan dit boek gewijd worden. Van 13.30 – 17.00 in het Logica-gebouw. Henk Procee (Studium Generale, UT) ondervraagt Frits de Lange (TU Kampen) en Pieter Anton van Gennip (Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving) over de vraag of en hoe aan technologische ontwikkelingen *morele maat en grens* gesteld moet worden. In de tweede ronde gaat het over de vraag of technologie de rol van religie over kan nemen in het verduren van de *menselijke kwetsbaarheid*, met Anton Houtepen (Utrecht) en Willem B. Drees (VU en Twente). Aan deelname zijn geen kosten verbonden. Opgave kan tot 10 mei bij het bureau Studium Generale in Twente, tel. 053 4893321.

Over de motivatie om epidemiologisch onderzoek te doen naar depressie en religie

Arjan Braam

Van augustus 1992 tot februari 1999 heb ik, met enkele onderbrekingen, gewerkt aan een studie over religie en depressie bij ouderen. De studie mondde uit in een epidemiologisch proefschrift (*Religion and depression in later life; an empirical approach*) dat ruime belangstelling in de pers ontving. Het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit adviseerde bij de opzet van de studie en volgde het beloop ervan betrokken. Derhalve kreeg het proefschrift ook belangstelling van de redactie van *In de Marge*. Het oog was gevallen op een regel in het dankwoord, een persoonlijke noot, waarin de eigenlijke motivatie voor de hele onderneming even werd aangestipt. "Religie herbergt voor mij, met alle twijfels die daarbij horen, een sympathiek raadsel waar ik graag in verwijl." De redactie verzocht mij om juist op die regel eens nader in te gaan, niet op allerhande epidemiologie, concepten, of conclusies, maar op het 'sympathiek raadsel'.

O NDERZOEK : NIETS PERSOONLIJKS ?

Een promovendus zit gebakken aan conventies. Bij elkaar hebben die conventies iets weg van twaalf opdrachten die men moet volbrengen, zoals dat in Griekse sagen placht te gebeuren. Elke opdracht lijkt dermate kapitaal, dat de hele horizon er door wordt ingenomen. Dat heeft te maken met de onervarenheid en het gebrek aan overzicht bij de onderzoeker, maar ook met de lastigheid van de materie. Als een hin-

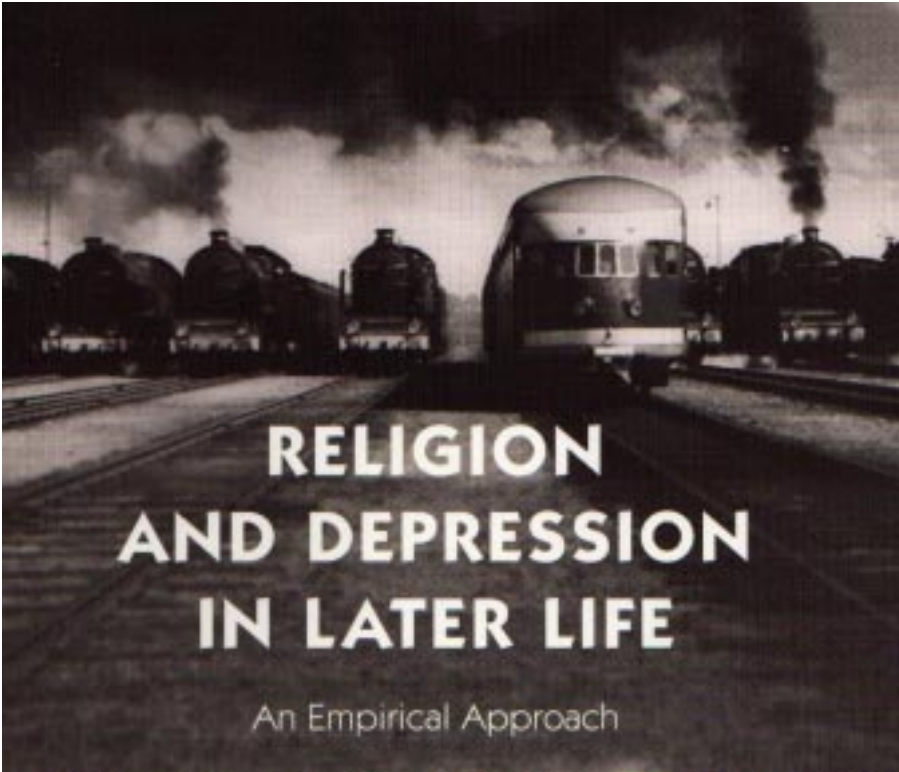
dernis is genomen, klaart het even op, maar binnen korte tijd vult de volgende opdracht de horizon wederom. Voor mij bleek een verraderlijke hindernis dat de persoonlijke visie op het onderzoeksmateriaal in het uiteindelijk wetenschappelijke artikel niet aan bod hoeft te komen. Integendeel, waar ik een passage te lyrisch had neergeschreven, wist ik mij verzekerd van kritiek van co-auteurs of referenten. Zulke passages sneuvelen categorisch. De onderzoeker schrijft alsof het onderwerp hem of haar onverschillig laat, zo leek het wel.

Uiteindelijk leerde ik het zelf: elke 'persoonlijke' passage werd in een vroeg stadium uit de manuscripten gelicht. Eerst was ik daardoor beteuterd, later schrapte ik onverschrokken. De rapportages werden droog, en schijnbaar ontdaan van wat ik er zelf van vond. Inmiddels sta ik ook wel achter deze conventie van de empirische wetenschap. Het maakt een stuk veel leesbaarder, en je vermoeit de lezer niet. Niettemin rest de vraag waar de persoon nog zichtbaar is in het geheel. In een proefschrift blijken een paar mazen te bestaan in het net van conventies. Vroeger leefde men zich uit in de stellingen, waar echter paal en perk is gesteld aan de Vrije Universiteit. Soms wordt het dankwoord benut om even uit de anonimiteit van de concertbak te klauteren. Iemand die echter vaak proefschriften in handen krijgt, ziet snel waar vrijwel elke onderzoeker zich even vrij weet: de omslag.

Lang heb ik gemijmerd over de omslag van het ooit te voltooien proefschrift. Daarbij stond ik voor twee dilemma's. Het eerste dilemma was hoe ik iedere zweem van ongepaste vroomheid kon vermijden, ook al

boekje maar een heel select publiekje bereiken. Een beetje sceptisch, maar wel realistisch bekeken hoeft zo'n boekje ook niet eens gelezen te worden: men kan er kennis van nemen, en slechts een enkeling maakt er studie van.

Ik koos uiteindelijk voor een foto van



gaat de studie over religiositeit. Het tweede punt was hoe de omslag dan toch persoonlijk kan worden vormgegeven, een tikje eigenaardig, zonder aan esthetiek in te boeten. Nu ik er achteraf op terugkijk, vraag ik me af waar ik me zo druk om maakte. Met een oplage van minder dan 600, grotendeels verspreid als attentie naar vakgenoten en beleidsmakers, zal het

een spoor-emplacement uit 1939. Zeven stoomlocomotieven staan in de verte. Drie ervan vullen de hemel met kolommen stoom. Daartussendoor koerst één diesel-treintje naar voren over het brede emplacement. Het was toen nog een modern toestel, met drie kleine raampjes onder een brede zilveren bies, het diesel-elektrisch treinstel II. De foto, die ik op een aspect

trof, was van Frits Lemaire, bij wie ik een origineel exemplaar kon kopen. “Het is een van de mooiste foto’s die ik heb gemaakt”, verzuchtte de oude fotograaf aan de telefoon. Hij was tegen de twintig toen hij hem maakte. De foto werd gebruikt voor de spoorwegfilm ‘Na 100 jaar’. Een vormgeefster van de drukkerij vergrootte het emplacement met behulp van de computer, zodat het de gehele voorkant van het proefschrift vulde.

Op de promotor na vroegen alle betrokkenen wat ik er mee bedoelde. Religie, depressie en al die treintjes. Toch niet iets met zelfmoord? Ik was daar nog niet eens opgekomen. Ik stamelde wat over tradities, zoals die bij oude mensen nog bestaan, de verschillende sporen, de nieuwe tijd, de wolken waar ieder iets geheimzinnigs in kan zien. Zeker, ik heb een zwak voor dieseltreinen, meer nog dan voor de legendarische voorgangers met kolentractie. “Het is gewoon een metafoor”, zei de promotor, toen ik hem aangaf dat mijn toelichtingen vruchteloos leken. Maar waar is het sympathieke raadsel te vinden?

O VER KLOOSTERLINGEN

In het dankwoord van mijn proefschrift noem ik ook enkele kloosterlingen. Een oudtante, Franciskanes uit Oosterhout, nu bijna negentig (“Ach, wij noemen dat dan Christus”) en de paters en fraters benedictijnen van de Willibrordsabdij in Doetinchem, waar ik sinds mijn vijftiende eens per jaar logeer. Als zoon van een hervormde vader en een katholieke moeder, die uiteindelijk voor de hervormde kerk koos, raakte ik gefascineerd door het kloosterleven, zoals ik dat leerde kennen in Doetinchem. Het is namelijk niet dermate katholiek dat je aan afgoderij gaat denken, en

ook weer niet zodanig protestants dat iedere denkbare geloofsvariant tot publieke discussie wordt gebombardeerd. Afgezonderd van de roerige samenleving concentreren de benedictijnen zich eerbiedig op het geheim, op het mysterie van hun geloof. Dit is evenwel een romantische visie van een outsider. Ik heb immers geen leven als kloosterling durven kiezen, en ook de tijdgeest komt het aantal roepingen niet tegemoet. Niettemin leerde ik veel tijdens de kloosterbezoeken: over geloven, over mezelf, over de samenleving en moraal, en over het kloosterleven, waar veel moed voor nodig is vandaag de dag.

Als tiener, verruilde ik na een dag of drie de kale kloostercel voor de luxe woonkamer thuis, en merkte dat ik even van slag raakte. Ik miste niet alleen het kloosterritme en de kloosterklok, maar ook de gelegenheid voor bezinning en oefening in gebed. Het leven thuis bood veel te veel vrijheid om een kloosterritme in aan te brengen. Als ik dat probeerde, voelde ik me alleen maar krampachtig en potsierlijk. Waar moest de jongeling als ‘postmoderne’ mens met het geloof naartoe? Geleidelijk aan vond ik mijn eigen manieren, om mijn affiniteit met religie in mijn leven vorm te geven. De pater die mij uiteindelijk, vier jaar geleden, doopte, had als adagium: “Eigenlijk leeft de mens steeds op de drempel van het gebed”. Daar had ik wat aan. Ook tijdens het wandelen op straat, het zitten in de trein, het gesprek aan de cafétafel, was gebed, of het gericht zijn op het religieuze mogelijk. Men zou het een soort lichtgewicht gelovigheid kunnen noemen. Geen zware gedachtes, geen morele onderonsjes, maar wel aandacht, in het hier en nu voor de eeuwigheid. Aandacht buiten de geloofsgemeenschap om. De stap naar mijn onderzoeksonderwerp werd op deze manier een vanzelfsprekende stap. De stap naar

het doopsel volgde wat later, vergelijkbaar vanzelfsprekend.

Eén van mijn peetouders gaf mij Gerard Reves boek *Moeder en zoon*. Hoewel anders geaard en met name anders van smaak, herkende ik me wel in Reves beleving hoe hij tot het geloof kwam. Hij creëert in zijn eigen leefwereld een symbolische wereld, en herkent in zijn persoonlijke relaties het transcendente karakter. Ik wil deze manier van geloofsbeleving niet meteen aanmerken als volledig, ook niet als moreel correct, maar zij houdt wel contact met de traditie zonder dat de gelovige mens een anachronisme wordt. Het christelijk geloof kenmerkt zich door grote droefheid en grote verbondenheid. In de huidige, individualistische tijd kan dit beklemmend werken. In Reves vrije, maar fantasierijke beleving en zijn humorvolle instelling kon ik me wel herkennen.

TUSSEN EPIDEMIOLOGIE EN KLINIEK : GEEN MEDISCHE THEOLOGIE

De motivatie tot mijn studie werd ook gevoed vanuit ervaringen in mijn basisarts opleiding. Binnen de psychiatrie zag ik mensen op problematische wijze met religie omgaan. Ik zag een oudere depressieve dame vol schuldgevoelens pogen het onze vader te bidden. Een jonge Marokkaan verzekerde me dat hij Jezus was. Buiten de psychiatrie, op chirurgische en interne afdelingen, brachten diverse patiënten, met ernstige aandoeningen, hun geloof ter sprake. “Boven is er Een die voor mij zorgt”, vertelden mij twee of drie patiënten spontaan. Een epidemiologische vraag werd zo geboren: bij welke mensen werkt religie steunend, bij welke ondermijnend?

Uiteindelijk is een deels epidemiologische, deels sociologische studie ontstaan,

met genuanceerde bevindingen. In epidemiologisch opzicht komt religiositeit op de kaart te staan als een factor die in gelijke mate relevant is voor depressie bij ouderen als andere factoren, zoals sociaal netwerk en opleidingsniveau. Met name voor ouderen met lichamelijke problemen neemt de relevantie toe. Mogelijk vormt religiositeit een bron van ‘coping’: steun bij aanpassing aan nieuwe, moeilijke omstandigheden. In sociologisch opzicht kwam uit de bus dat in sommige plaatsen een streng gereformeerd klimaat depressieve klachten lijkt te bevorderen, ook bij de onkerkelijken, terwijl een ‘gewone’, synodaal gereformeerde komaf depressie juist tegengaat. Genuanceerde bevindingen dus, en genoeg om nader uit te spitten. In een vervolgstudie wordt, in de komende jaren, het beloop in de tijd van de relatie religie depressie verder onderzocht.

Hoe gedroeg nu het ‘sympathieke raadsel’ zich tijdens het onderzoek? De aanpak werd dermate technisch, dat het er feitelijk niet meer toe deed of ik nu religie of bodemgesteldheid onderzocht, om maar iets te noemen. De epidemioloog zit namelijk het grootste deel van de tijd achter de computer, en zoekt verantwoorde statistische bewerkingen, om de duizenden interviewgegevens op een zinvolle manier door te lichten. Toch bleef voor mij religie religie. Elke bevinding bracht mij even in contact met de verbazing hoe de verschijnselen liggen. Verbazing en verwondering in de wetenschap is niet beperkt tot natuurwetenschappers, maar geldt mijns inziens ook voor sociale wetenschap. De religievariabelen herbergden voor al onze respondenten een bepaalde mate van affiniteit met het eeuwige, hetzij binnen een trouw gevolgde traditie, hetzij geheel individueel, of allebei. Het onderzoeksmateriaal van de Longitudinal Aging Study Amsterdam aan

de VU, waarbij ruim 3000 ouderen werden geïnterviewd, leverde meer bevindingen op dan we hadden durven hopen. Soms kreeg ik tijdens de analyses even een rilling, of lag ik wakker van de resultaten: een epidemiologische studie over religie was dus werkelijk mogelijk, alle haken en ogen ten spijt.

Momenteel werk ik weer als arts-assistent psychiatrie. De epidemiologie van religie en depressie bij ouderen raakt weer op de achtergrond. Niettemin snijd ik het onderwerp regelmatig aan in de behandelcontacten, met als doel het behandelcontact te verbreden, buiten de kaders van strikt medische onderwerpen, zoals uitleg en begeleiding van medicamenteuze behandeling. Religie is een mozaïek: voor iedereen werkt het anders, en het is ook niet voor iedereen even bepalend. Bovendien zijn er tal van niet-religieuze bronnen van zingeving. Het zou interessant zijn de kernelementen daarvan te leren kennen. Waar leeft iemand voor? Deze vraag is in het behandelcontact heel relevant. In de Verenigde Staten bestaat een lobby om religie in de geestelijke gezondheidszorg te promoten. De moderne psychiatrische behandeling zou bestaan uit 'prayer and prozac'. Ik vrees dat bij deze vorm van 'medische theologie' morele problemen ernstig over het hoofd worden gezien, in elk geval voor de gemiddelde patiënt, die niet per se voor een religieuze aanpak gekomen is. Gezien vanuit het 'sympathieke raadsel', vind ik dat 'sympathiek' een respectvolle benadering inhoudt. Niettemin is de psychiatrie wel gebaat bij kennis over religie, in al haar heterogeniteit, en in Nederland leeft in het veld dan ook interesse voor het onderwerp, zonder aperte ideolo-

gische bijbedoelingen. Het fenomeen bestaat, ergert en fascineert, en de wetenschap is welkom.

TOT BESLUIT

In mijn proefschrift neem ik in de laatste paragraaf de vrijheid om tot de kern van religiositeit te komen in psychologische zin: 'Religion between Zeitgeist and Oedipus'. Dat stond buiten de empirische, epidemiologische opzet, en de oppositie zag de kans dankbaar schoon mij hier het vuur aan de schenen te leggen. In theoretisch opzicht is over religie en persoonlijkheid al veel uitgezocht, maar de basis is hetzelfde: religiositeit is een fenomeen dat persoonlijk is, emotioneel en in grond der zaak intiem. Zo kom ik ertoe religie een raadsel te noemen, het onnoembare en eeuwige, dat met ons is en met ons lijdt (sympathie). Dat raadsel bestaat ook zonder de gebruikelijke iconologie en dogmatiek, hoe belangrijk, illustratief en richtinggevend deze ook zijn. Voor wie het wil, is het besef van het eeuwige ook verbonden met de sensatie en fenomenologie van de trein. Voor oude mensen zijn dat oude treinen. Het integreren van een archaische, wellicht tijdloze belangstelling, religie, in modern epidemiologisch onderzoek bood mij de gelegenheid om op een alledaagse manier in een sympathiek raadsel te verwijlen. Het opgedwarrelde stof van de promotie is inmiddels weer op het emplacement neergedwarreld, en alles blijkt relatief: het was maar een proefschrift (en die verschijnen bij dozijnen). Wie weet vindt mijn Reveaanse toepassing van religie in het dagelijks leven wel een nieuw beslag.

H O E Z I N N I G I S G O D S D I E N S T ?

Een visie op geloven met behulp van de godsdienstpsychologie

Barbara Roukema-Koning

In de godsdienstwetenschappen en in de theologie wordt godsdienst als een op zichzelf staand gegeven genomen en bestudeerd. In de godsdienstpsychologie daarentegen vormt niet de godsdienst als zodanig het onderwerp van studie, het is de wisselwerking tussen mensen en hun godsdienst die wordt onderzocht. Dit vakgebied kent veel verschillende terreinen en uiteenlopende benaderingen. Een psychologische visie die steeds meer in opkomst is, legt veel nadruk op de rol van intermenselijke relaties bij het psychisch functioneren¹. Lange tijd is die invloed onopgemerkt gebleven in de wetenschap psychologie. Maar wanneer we erop letten kunnen we zien dat het gevoels- en gedachteleven van mensen voortdurend gericht is op ervaringen met andere mensen, dichtbij of verder weg. Aansluitend bij deze visie kunnen ook zingeving en zin-ervaring niet beschouwd worden als een eigenschap van individuen, dus iets wat een individu zelf kan 'hebben'. Het betekent dat ook de individuele zinervaring een dimensie of vrucht is van intermenselijke relaties.

Voor de godsdienstpsychologie komt hierin een belangrijke vraagstelling mee. Dat is namelijk de vraag *op welke wijze* het symbool 'God' mensen kan oriënteren op het samenleven met andere mensen, zó dat zinervaring hierdoor bevorderd wordt. Deze thematiek wordt in deze bijdrage in twee stappen verkend. Eerst zullen we nagaan wat het betekent om het woord 'God' als een symbool op te vatten. Vervolgens

zullen we onderzoeken hoe dit symbool 'God' enkele belangrijke en elementaire inzichten over het menselijk bestaan in zich kan bergen. Dit essay heeft een bezinnend karakter en is in persoonlijke taal getoetst.

G O D A L S S Y M B O O L

De term 'het symbool God' kan misschien misverstanden wekken. Al te gemakkelijk wordt zo'n zegswijze opgevat als een uitspraak dat God er niet werkelijk zou zijn. Maar logischerwijze wordt in de psychologie met de term 'symbool' geen uitspraak gedaan over objectieve kenmerken. Met de term 'symbool' wordt bedoeld op een bepaalde rol die woorden, dingen en/of figuren kunnen vervullen in het kader van een *organiserende functie* van de menselijke psyche. Symbolen zijn als het ware een 'mentaal label' om een diversiteit van ervaringen te organiseren. Een analogie kan dit onderscheid verduidelijken. Een auto is een concreet voorwerp en een koning is een werkelijk bestaand mens. Tegelijkertijd kan men deze woorden psychologisch gezien ook hanteren als symbool. Dan bezien we hoe de menselijke geest via dit woord een cluster van *uiteenlopende* ervaringen kan hebben 'opgeslagen' en 'bijeengebracht'. Zoals in het geval van het symbool 'auto' bijvoorbeeld: status, snelheid, onafhankelijkheid, milieuvervuiling, of gevaar. Het symbool 'koning' kan betrekking heb-

ben op een cluster van betekenissen zoals macht, rijkdom, wijsheid, uitbuiting, etc. Door deze eigenschap verwijzen symbolen naar iets meer dan alleen naar een tijd-ruimtelijke aanwijsbare referent. Symbolen zijn per definitie meerzinnig. En symbolen spelen een grote rol in de psychische organisatie van het perceptuele veld en affectieve beleven². Wanneer we in het vervolg spreken over 'God als symbool' bedoelen we iets soortgelijks. We kunnen dan proberen na te gaan, welke resonantie het symbool 'God' teweeg kan brengen in het menselijke ervaringsproces; en daarbij: hoe dit idealiter vormgegeven kan worden.

DE ERVARING VAN GODS WERKELIJKHEID GEBONDEN AAN CULTURELE CONDITIES EN PRAKTIJKEN

De ervaring van 'werkelijkheid' van God kan benaderd worden als een van de mogelijke resonanties van het symbool 'God'. Dat God 'werkelijkheid' is, stond eeuwenlang niet echt ter discussie. De werkelijkheid van God (en daarbij die van hemel en hel) was een objectief gegeven in het maatschappelijke, culturele en sociale leven. De 'werkelijkheid van God' is ons overgeleverd via verschillende instituties. In protestantse kringen hebben onder andere de regelmatig gelezen bijbelverhalen daarop een grote invloed gehad. Maar de taal en zeggingskracht van de bijbelse verhalen is gebonden aan de cultuur van een totaal andere historische periode. Er is sindsdien cultuurhistorisch enorm veel gebeurd en ons werkelijkheidsbeeld ziet er totaal anders uit dan in de bijbelse tijd³. Wellicht kunnen wij als eenentwintigste-eeuwers niet voldoende op weg geholpen worden met een aantal eeuwenoude dogmatische formuleringen. Mij lijkt het moge-

lijk om vanuit de verhalen en de overlevering een eigentijds begrip te vormen van de 'werkelijkheid van God'. En om die nu, in onze tijd met ons huidige wereldbeeld, met een nieuw idioom uit te drukken.

We zouden bijvoorbeeld kunnen zeggen, dat de werkelijkheid van God een 'gebeurlijke' werkelijkheid is. Dat God en de Geest zich manifesteren in een zekere dynamische of energetische kwaliteit van gebeurtenissen en van menselijk zijn. Die kwaliteit laat zich niet statisch of logisch vastleggen, maar kan zich op velerlei wijzen tonen, bijvoorbeeld daar waar mensen liefhebben, recht doen, of opstaan uit apathie. Daarin zien we een actualisering van de bijbelse verhaaltrant: hoe opnieuw 'het geschiedde, dat...'. Daar zien ontvankelijke mensen een 'geschiedenis van God'⁴.

DE BEPERKINGEN VAN DE ALLEDAAGSE SPREEKTAAL

Maar hoe belangrijk het herzien van het idioom ook is, de daad van het 'verwoorden' van de werkelijkheid van God is om principiële redenen altijd onvolkomen als middel om kennis over te dragen. Dit komt omdat de *spreektaal als zodanig* een aantal beperkingen in zich bergt wanneer we trachten communicatief expressie te geven aan existentiële ervaringen. De cultureel antropoloog Van Baal heeft zich met deze thematiek intensief beziggehouden⁵. Hij heeft geconstateerd dat de spreektaal ontstaat aan onze *gemeenschappelijke* ervaringen met de *tijd-ruimtelijke* dimensie van de werkelijkheid. We zijn dus dubbel gehandicapt om ons diepgaand met elkaar te 'verstaan'. Ten eerste wanneer we proberen te communiceren over andere dan tijd-ruimtelijke facetten van het leven, zoals over de

dimensie van zingeving, het antwoord dat wij zoeken op de vraag naar de betekenis van het mens-zijn. Ten tweede wanneer we willen proberen individuele ervaringsnuances uit te drukken, ervaringen die niet vanzelfsprekend door anderen gedeeld zijn. Van Baal ziet hier dan ook een belangrijke functie voor andere dan linguïstische symboolstelsels, bijvoorbeeld die van de beeldende kunst en de muziek. Met behulp van dergelijke symboolstelsels kunnen we tot expressie komen van noties en inzichten die niet op andere wijzen kunnen worden uitgedrukt. Deze niet-linguïstische symboolstelsels vullen de beperkte, dingmatige gebondenheid van onze spreektaal aan. De expressie en ordening van onze individuele ervaringsnuances zijn met die kunstzinnige uiting weliswaar zeer geholpen, maar tegelijkertijd is het minder zeker dat anderen de boodschap op gelijke wijze opvatten.

Dit inzicht kunnen we toepassen op religieuze taal en beelden. Deze taal gaat over iets anders dan de tijd-ruimtelijke dingmatige facetten van het leven. Toch gaat het ergens over. Met religieuze taal en symbolen proberen we weliswaar iets op te roepen bij elkaar, maar we kunnen eigenlijk alleen maar hopen dat er tussen ons werkelijk een gelijksoortig bewustzijn en begrip ontstaan. Nu kennen de godsdienstige tradities ook altijd een aantal religieuze praktijken. Verschillende rituelen en leefregels worden in de godsdienstige traditie voorgehouden en voorgeschreven. (zoals 'inzet voor gerechtigheid', 'dienen', of 'liturgie vieren'). Binnen de zienswijze van Van Baal gaat het hier niet om bijzaken; alsof de hoofdzaak bestaat uit het verstandelijk aannemen van en geloven in het statische en dingmatige 'zijn' van God. Binnen de zienswijze van Van Baal kunnen we herkennen dat de *praktisering* van religieuze voorschriften en rituelen een eigen

soort van 'taal' inhoudt, vergelijkbaar met beeldende kunst en muziek. Het praktiseren van religieuze voorschriften kan gezien worden als een niet-linguïstisch symboolstelsel. De geloofspraktijk is een belangrijk aanvullend medium van uitleg en vorming. De beoefening van godsdienst is eigenlijk onmisbaar om de *bedoeling* van de religieuze taal en beelden te begrijpen⁶.

VERSCHILLENDE KENNENDE VERMOGENS

De visie van Van Baal kan worden samengevat met de volgende these. Mensen hebben verschillende soorten van kennende vermogens met elk een eigen taal en een eigen bewustzijns-structuur. Deze verschillende kennende vermogens zijn elk geschikt voor andere, onderling verschillende levensdomeinen waarop het 'kennen' betrekking heeft. Wanneer we ons menselijk bestaan zoeken te duiden en wanneer we zicht willen krijgen op onze plek in het grotere geheel, is spreektaal een onvolkomen instrument voor verwerving en overdracht van kennis. Niet-linguïstische symbolisering is daarbij daarentegen essentieel.

Ook bij het symbool 'God' doet het er toe met welk kennend vermogen mensen dit symbool eigenlijk benaderen. Het woord 'God' ontplooit psychologisch gezien niet de volle rijkdom wanneer mensen er 'dingmatig kennend' mee omgaan. Dan vormen zij zich bijvoorbeeld een beeld van God als een personage ergens op een troon boven de wolken. En kunnen zij vervolgens in verlegenheid komen wanneer dit niet overeenstemt met wetenschappelijke astronomische kennis. Van 'God' kunnen mensen uiteraard in hun denken een afzonderlijk compartiment van de werkelijkheid

maken. Maar dat komt psychologisch gezien nogal vaak neer op een soort van 'opbergen in de parkeergarage'. God wordt een feit temidden van andere feiten. Er kan echter een rijkdom aan verrassende betekenissen onthuld worden wanneer mensen de werking van het symbool 'God' toelaten in de bewustzijnslaag waarin zij symboliserend kennen. Dan ontstaat er een verbinding van het symbool 'God' met allerlei domeinen van betekenisgeving en mens zijn.

DE ACT VAN HET BIDDEN ALS PROCES VAN INWERKING VAN HET SYMBOOL GOD

Het meest direct kan deze inwerking van het symbool 'God' plaatsvinden in de daad van het bidden. Bidden behoort tot de religieuze praktijken - waarvan we hierboven noemden dat zij onmisbaar zijn voor het begrijpen van de bedoeling van religieuze taal. In de psychologische act van het 'bidden' stellen mensen zich op een of andere wijze open voor een ontmoeting met God. In de ontmoeting voltrekt zich psychologisch gezien een wezenlijk ander proces dan in het denken. Bij de daad van het 'denken over' neemt men min of meer een bepaalde distantie tot het onderwerp waarover men denkt. In een act van ontmoeten - eigenlijk in elke vorm van relationaliteit - vormen de betrokkenen zich een beeld van hun eigen identiteit *via* de identiteit van de ander. *De partner waarop men in de relatie betrokken is wordt een component van het zelfverstaan.* Het gaat erom dat ook het symbool 'God' een diepgaande betekenis kan hebben voor ons zelfverstaan en daarmee voor onze uiteindelijke oriëntatie op het menselijk bestaan. De volgende voorbeelden zullen dit kunnen verduidelijken.

G O D ALS CONTRASTBEGRIJP

Het symbool 'God' kan bijvoorbeeld functioneren als een contrastbegrip. In godsdienst leren we iets over God en dit gaat gepaard met het besef *dat mensen niet gelijk zijn aan* die God. Gelovigen worden bijvoorbeeld onderricht over een God die 'eewwig' is. In contrast daarmee zijn mensen echter sterfelijk en vergankelijk. Het omgaan met een eeuwige God wekt bij mensen het besef, eindig te zijn. Wanneer mensen het besef van hun eindigheid tot zich door laten dringen heeft dat enkele verreikende consequenties. In vele religieuze tradities bestaan dan ook praktijken die hierop betrekking hebben. Het kan mensen ertoe brengen anders met het moment van het 'nu' om te gaan. Zorgvuldiger en aandachtiger. Doordrongen van de noodzaak om zo volledig mogelijk te leven. Om zo volledig mogelijk present te zijn in het moment van het nu. En om geen onafgewerkte zaken - zoals ruzies, maar het kan ook om diepe idealen gaan - uit te stellen tot een onbepaald toekomstig moment. Je weet immers niet of dat moment er ooit nog wel eens zal zijn⁷. Dit aspect van het symbool 'God' kan de noodzaak om zin te geven aan en zin te vinden in het leven van alledag sterk intensiveren. De symbolisering in religieuze tradities van God als 'eewwig' is dan ook te waarderen als pedagogie die van diepe mensenkennis blijkt geeft.

God wordt tevens gezien als *almachtig*. Wie zo'n God aanbidt, aanvaardt per definitie dat aan elke eigen machtsaanspraak een begrenzing is gesteld. En aanvaardt de noodzaak om zich te voegen naar datgene, waar *déze* God op uit is, gerechtigheid bijvoorbeeld. Wie ziet niet in dat dit een zeer grote waarde zou kunnen hebben voor het grotere samenlevingsverband van mensen

met elkaar? Macht corrumpeert maar al te gemakkelijk. We kunnen hedendaagse despoten zien regeren met onbegrensde machtsaanspraken: zij ontnemen hun onderdanen zelfs het minimum aan elementaire menselijke waarde en waardigheid.

God dient *geëerd* te worden; meer en op andere wijze dan wij dat bij mensen doen. Deze God te ontmoeten bepaalt ons in onze zelfbezinning op de vraag, wat of wie het nu waard is om in ons leven eer aan te geven. Waaraan hechten we een zodanig belang, dat we ons erover opwinden, verbijten of ons ervoor inzetten met geheel ons hart, geheel onze kracht en geheel ons verstand? Waarbij roepen we 'oh' en 'ah' van verrukking? In onze hedendaagse cultuur bijvoorbeeld bij bezit, snelheid, comfort en bij prestaties. Natuurlijk mogen we over dergelijke zaken voldaan zijn. Maar wat zou het een misvatting zijn wanneer we menen pas 'iemand' te zijn wanneer we op deze terreinen scoren. In de act van het 'eren van God' leren we de subtiele maar zeer wijze levensles dat we eer dienen te geven en uitiem belang dienen te hechten aan andersoortige, bijvoorbeeld niet-materiële waarden. Zoals die van intermenselijke bekommernis en integriteit. Hoewel er verschillende lezingen mogelijk zijn van het Oude Testament, voel ik me wel geïnspireerd door de God die oproept tot 'rechte' intermenselijke verhoudingen. In 'het heilige der heilige' ligt: een rol met tien 'woorden' (geboden). Het centrum van de heilige plaats waar God gezocht wordt, verwijst rechtstreeks naar ons eigen handelen! Het eren van God houdt daarom een intrinsieke verbinding in aan respectvol omgaan met medemensen.

God is *onzichtbaar* voor onze ogen. Niemand heeft ooit God gezien. Wanneer we in onze godsdienstige cultus leren dat een onzienlijke God onze eer en aanbidding

waard is, worden we erop geattendeerd dat het uiteindelijk niet draait om dat wat zichtbaar en tastbaar en 'voor handen' is. Aan het materialisme voorbij kunnen we ons ontspannen concentreren op een ander - niet zichtbaar en vooral ook 'niet grijpbaar' - domein van betekenissen. En wat worden we daarvan afgeleid in ons hedendaagse bestel. We consumeren tot we erbij neervallen maar zijn daarbij innerlijk vaak collectief ten prooi aan gevoelens van eenzaamheid en onvervuldheid. Op deze wijze zouden nog vele andere facetten van het symbool 'God' onderzocht kunnen worden. Ze blijken dan steeds een rijke bron van zingeving mee te kunnen brengen.

DE ZEGGINGSKRACHT VAN RELIGIEUZE GEBRUIKEN

Ook religieuze gebruiken kunnen we op een vergelijkbare wijze benaderen. Dit zijn gebruiken die mensen in verband brengen met het symbool 'God'. We kunnen er bijvoorbeeld eens bij stilstaan, dat in alle godsdiensten *feestdagen* zijn ingeruimd voor de herdenking van belangrijke thema's. Daarmee wordt naar mijn besef minstens aan ons meegegeven dat *vreugde* een belangrijke religieuze oer-emoatie is. Wanneer we hierbij stilstaan kunnen we kanttekeningen plaatsen bij de eenzijdige nadruk op het belang van schuldgevoel. Dat we vreugde scheppen in elkaars en ons eigen bestaan is een grond voor werkelijk levensgeluk. Wie deze vreugde kent kan de concentratie op 'hebben' loslaten en verruilen voor de concentratie op 'zijn'. Daarom is het een wezenlijke bijdrage aan spirituele ontwikkeling wanneer mensen elkaar kenbaar maken en tonen dat zij elkaar waarderen. En wanneer zij als leidraad voor hun handelen willen nemen dat zij -

indien mogelijk - zo leven, dat zij anderen geen verdriet doen. Het behoeden van de vreugde is een inspanning alleszins waard.

Ook biedt godsdienst ons een wekelijkse *rustdag* aan. De dag van 'rust' is zelfs bij uitstek de 'dag van God'! In het protestantisme kunnen we ons zo moeilijk losmaken van werken en plichten; zelfs de rustdag werd tot een plicht verheven. Maar in een werkelijke innerlijke houding van rust gaat het heel anders toe. Dan komen mensen er bijvoorbeeld eens aan toe bewust stil te staan bij wat zij hebben meege- maakt. Het kan dan allemaal op zijn plaats vallen. Het mediteren biedt mensen daarom een wezenlijke hulp bij het proces van ont- waken en verlicht worden. En vanuit een innerlijke en uiterlijke orde die in de rust ontstaat, leven mensen ook op doorde- weekse dagen anders. Zij kunnen er dan toe komen hun bestaan in te richten vanuit heel andere prioriteiten dan die waaraan onze cultuur hen wil doen geloven.

Het is mijn overtuiging dat geloven op deze wijze zeer zinnig is. Het symbool 'God' wil ons onze plaats doen vinden in het grotere geheel. Dit verstaansproces vol- trekt zich vooral via de beoefening van de religieuze cultus. Langs deze weg worden we geattendeerd op dat wat essentieel is voor ons mens-zijn. Dit is, hoewel niet grijpbaar, zeer werkelijk. Het is de ge- beurlijke werkelijkheid van het ernaar ingerichte, geleefde leven. Ons zo aan 'God' over te geven houdt een perspectief in: dat het mogelijk is vervulling te erva- ren. Omdat mensen zich verbonden voelen met elkaar, vreugde scheppen in elkaars bestaan, liefhebben en aan welzijn meer belang hechten dan aan welstand.

NOTEN

1. Vgl. Gergen, K.J. (1994). *Realities and Relationships. Soundings in Social Con- struction* Cambridge: Harvard University Press
2. Hill, P.C. (1995) Affective Theory and Religious Experience. In: R.W. Wood, (ed). *Handbook of Religious Experience Bir- mingham* (Ala): Religious Education Press, 353 – 377.
3. Vgl. o.a. Fortmann, H.M.M. (1976- 1978). *Als ziende de onzienlijke, een cultuurpsychologische studie over de reli- gieuze waarneming en de zogenaamde reli- gieuze projectie*. Hilversum: Brand; Fortmann, H. (1970). *Oosterse renaissan- ce: kritische reflecties op de cultuur van nu*. Bilthoven: Ambo.
4. Peursen, C.A. van (1967), *Hij is het weer! Beschouwingen ove de betekenis van het woordje 'God'*, Kampen: Kok.
5. Baal, J. van (1972). *De boodschap der drie illusies. Overdenkingen over religie, kunst en spel*. Assen: Van Gorcum; Baal, J. van (1981). *Men's Quest for Partnership: The Anthropological Foundations of Ethics and Religion*. Assen: Van Gorcum.
6. Wit, H. de (1987) *Contemplatieve Psy- chologie*. Kok: Kampen.
7. Vgl. Kübler Ross, E. (1970). *Lessen voor levenden: gesprekken met stervenden*. Bilthoven; Ambo; Thich Nhat Hamh (1982). *Het gras wordt groener, meditatie in aktie*. Langenboom: Stichting Theresiahoeve..

Over verhaal en opvoeding

Siebre Miedema

Opvoeden en verhalen hebben alles met elkaar te maken. Opvoeders vertellen ‘opvoedelingen’ immers vaak verhalen. Het zijn verhalen van goede en slechte gebeurtenissen, van succes en mislukking, van grote en kleine voorbeelden, kortom, van wat mensen zouden moeten doen en moeten nalaten. Maar geen verhaal is onschuldig. Elk verhaal bevat een plot en een meer of minder duidelijke visie op hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Om wat voor verhalen zou het dan in de opvoeding moeten gaan? Over die vraag heeft pedagoog Wim de Haas twee jaar na het afsluiten van zijn loopbaan in school, pedagogische academie en universiteit, een interessant en mooi uitgegeven proefschrift op tafel gelegd. Het draagt als titel: *Verhaal als opvoeding: Narrativiteit in pedagogisch perspectief*. Kok: Kampen, 1999. Het werd door hem op 16 december jl. aan de Vrije Universiteit verdedigd ten overstaan van de promotiecommissie van de faculteit der psychologie en pedagogiek. Als promotoren traden op de hoogleraren Koops en Van Olst.

De Haas concentreert zich in zijn boek op twee fundamentele opvattingen over verhalen. ‘Fundamenteel’, omdat het hem gaat om de vraag hoe verhalen zich uiteindelijk verhouden tot de werkelijkheid waarvan ze vertellen. Er is een oude visie op verhaal, dat wel het ‘correspondentie-theoretische’ verhaalconcept wordt genoemd. Men gaat er dan vanuit dat elk verhaal precies correspondeert met de werkelijkheid. En er is een nieuw, een zoge-

naamd ‘constructivistisch’ verhaalconcept, waarin een verhaal bovenal wordt opgevat als een bewuste of niet-bewuste ‘constructie’ van de verteller over de gewenste gang van zaken in de opvoeding. De Haas kiest in zijn boek voor het ‘constructivistisch’ concept. In deze bespreking ga ik op twee zaken in. Zaken die het hart van De Haas’ pedagogische exercitie raken. Eerst zal ik even stilstaan bij die fundamentele relatie tussen verhaal en werkelijkheid. Daarna pak ik de vraag op of De Haas er wel in slaagt een constructivistische visie op verhaal echt in de pedagogische theorie te verankeren.

VERHAAL EN WERKELIJKHEID

De Haas maakt om te beginnen goed duidelijk dat voor de twee zojuist al genoemde pedagogische verhaalconcepten de interrelatie tussen verhaal en werkelijkheid cruciaal is. In het oude concept is er sprake van een werkelijkheid die continuïteit belichaamt. Die continuïteit zou objectief gegeven zijn in de werkelijkheid. In het nieuwe verhaalconcept wordt echter de werkelijkheid begrepen als wezenlijk discontinu. De continuïteit van het verhaal moet juist geconstrueerd worden.

Indien we met De Haas de interrelatie van verhaal en werkelijkheid als uitgangspunt van de analyse nemen, is de door hem in *Verhaal als opvoeding* geboden reconstructie van het oude verhaalconcept navolgbaar. Dat oude concept kende een zogenaamde teleologische, zeg maar doelge-

richte oriëntatie. Het is namelijk gefundeerd in een werkelijkheid die voortschrijdt op weg naar haar voleinding. Het concept is dan ook verankerd in een bovenpersoonlijke levens- en wereldbeschouwing, meestal van religieuze aard. Het verhaal krijgt daardoor een tijdloos karakter. Het moet de 'opvoeding' brengen tot imitatie van wat verteld wordt. Pedagogisch betekent dit dat het kind 'een verhaal krijgt aangeboden en daardoor ingebed wordt in een bovenpersoonlijke visie op de aangenomen, vaste loop en voltooiing der dingen in de objectieve werkelijkheid'.

Anders ligt dat voor het nieuwe verhaalconcept. Dat concept veronderstelt dat de interrelatie van verhaal en werkelijkheid doorbroken is, maar dat vertellers telkens opnieuw weer een zeker verband suggereren en een 'plot' aanbrengen in het verhaal van de werkelijkheid. Dat betekent echter dat De Haas ook bij dit concept blijft uitgaan van de verhaaldynamiek als *teleologisch*, dus gericht op een bepaald doel, en op continuïteit. Deze continuïteit heet dan wel een geconstrueerde - in plaats van een gegeven continuïteit te zijn. Maar desondanks gaat het volgens De Haas hier nog steeds om continuïteit. Maar waarom, zo luidt mijn vraag, wordt de discontinuïteit van de werkelijkheid hier niet ook op verhaalniveau zelf verdisconteerd? De opvatting dat verhalen per se continuïteit moeten aanbrengen is niet consistent met de opvatting dat de werkelijkheid discontinu is.

Tekenend voor deze inconsistentie vind ik de toelichting die De Haas geeft bij het fraaie, door hem zelf gesneden houtreliëf dat op de omslag prijkt. Het verbeeldt de engel uit het bijbelboek *Openbaring*, hoofdstuk 10, de engel die 'op de zee en de aarde staat' en die een geopend boek in de hand heeft (Op. 10: 8). Het kan geen toeval zijn dat De Haas hierbij opmerkt dat naar

zijn mening alle verhalen van de wereld geschreven staan in dat geopende boek dat de engel draagt. Is, zo vraag ik hier, dit toch weer niet het objectieve boek der verhalen, kortom: het oude verhaalconcept? Het geopende boek zou natuurlijk ook in lijn van een consistent nieuw verhaalconcept geïnterpreteerd kunnen worden. Dan duidt de voorstelling op de open mogelijkheid tot het construeren van verhalen. Een constructieproces met als voorteken de discontinuïteit van de relatie van werkelijkheid en verhaal.

Nogmaals, zo vraag ik aan De Haas, indien er geen archimedisch punt in de werkelijkheid is, waarom dan ook niet het verhaal als discontinu gekarakteriseerd? Het verhaal als ten principale open, met hooguit tijdelijke verdichtingen binnen die openheid. Van groot belang lijkt mij daarbij de aandacht voor de desbetreffende historische, sociale en culturele context of omgeving als constitutief deel van de interrelatie van verhaal en werkelijkheid. Ik krijg de indruk dat waar de verhouding van verhaal en werkelijkheid aan de orde is, De Haas in zijn boek nog steeds bezig is met het zoeken naar een absolute basis voor zekerheid. Waar hij constateert dat de vastigheid niet meer in de buiten- en de binnenwereld gevonden kan worden, lijkt hij deze toch nog te willen zoeken in het verhaal.

EEN NIEUW OPVOEDINGSCONCEPT

Het tweede punt dat ik aan de orde wil stellen, sluit direct bij het voorgaande aan. In het begin van zijn betoog maakt De Haas namelijk de opmerking dat het nieuwe verhaalconcept moeilijk te integreren is in de opvoedingstheorie. Toch stelt hij dat met het nieuwe verhaalconcept wel eens een nieuw opvoedingsconcept nodig zou kunnen zijn.

Aan het eind van zijn boek lijkt hij echter toch voor deze consequentie van de keuze voor het nieuwe verhaalconcept terug te schrikken. Dat wordt duidelijk in de wijze waarop hij daar de thematiek van het algemene doel van de opvoeding behandelt. Zowel in de theorieën over structuur en werking van verhalen (narratieve theorieën) als ook in theorieën die over het opvoedingsdoel gaan, wordt volgens De Haas afscheid genomen van een (voor)gegeven doel. De nadruk wordt daarentegen gelegd op het contextuele, situationele en constructivistische karakter van het formuleren van pedagogische doelen.

De Haas constateert daarbij ook dat sommigen nog een stap verder gaan, en de idee van een totaaldoel van de opvoeding als onbruikbaar kwalificeren. De teloorgang van een finaal levensdoel op het terrein van de levens- en wereldbeschouwing krijgt in dergelijke opvattingen dan zijn pedagogische pendant in het verloren gaan van het totaaldoel van de opvoeding. Hoewel hij echter een dergelijke consequentie voor een nieuw opvoedingsconcept wel als mogelijkheid ziet, zet De Haas zelf die stap toch niet. Hij lijkt het beantwoorden van de vraag of die stap ook werkelijk en ook noodzakelijk gezet moet worden voor zich uit te schuiven. Hij stelt niet echt de vraag of de idee van een totaaldoel van de opvoeding inderdaad onbruikbaar is.

Naar mijn mening heeft dit alles te maken met de door De Haas geboden onderbouwing van het nieuwe verhaalconcept. Die is, zoals ik eerder al aangaf, namelijk nog steeds van doelgerichte (teleologische) snit. Dit belet hem om de aangegeven consequentie ook als een onvermijdelijke te zien. Ik meen echter dat wanneer men als De Haas voorbij een teleologisch opvoedingsconcept wil komen, er wel degelijk een mogelijkheid bestaat. De Haas zelf wijst overigens ook in die richting

wanneer hij de Franse filosoof Paul Ricoeur aanhaalt. Ricoeur behandelt het verhaal bovenal als 'zelfverhaal', dat wil zeggen als medium voor verwerving van een persoonlijke identiteit. Maar hij erkent daarbij ten volle de kwetsbaarheid van elk 'zelfverhaal', de afhankelijkheid van de context bijvoorbeeld, en de onvermijdelijke spanningen erin. Zodat we met Ricoeur verhalen moeten zien als een 'niet eindigende opdracht tot zelfinterpretatie die in het teken staat van het zich verwerven van een persoonlijke identiteit'. Die persoonlijke identiteit dient dan niet als consistente identiteit zonder interne tegenspraak begrepen te worden, maar als een uitkomst met hooguit een temporele stabiliteit. Ze wordt narratief ontwikkeld, en behoudt daarin altijd een dialogisch karakter. Tegenover de visie dat een enkelvoudige en consistente identiteit door overdracht van waarden, normen en kennis ontwikkeld moet worden, staat het concept van het dialogische 'zelf' dat in staat is en gesteld wordt om creatief en in dialoog met anderen participerend een eigen aandeel in de betekenisverlening te hebben.* Zo'n visie op persoonsvorming past naadloos bij een niet-teleologische opvoedingsconceptie.

Tot slot: het commentaar dat ik hier naar voren gebracht heb, laat onverlet dat ik *Verhaal als opvoeding* een uiterst waardevol en stimulerend boek vind. Het kan een nieuwe impuls geven aan de nog maar net begonnen pogingen om de relatie tussen verhalen en pedagogische theorievorming te doordenken.

A ANTEKENING

* Deze gedachte heb ik uitgewerkt in: *De comeback van God in de pedagogiek. Waterink-lezing 2000*, Amsterdam: Vrije Universiteit/Faculteit der Psychologie en Pedagogiek.

Bart Voorsluis

De vraag naar onze identiteit blijft ons intrigeren. Deze dagen is in de Tweede Kamer het voorstel aan de orde of de anonimiteit van de spermadonor opgeheven moet worden. Dat haalt het wel, ondanks zwaarwegende bezwaren. Weten wie je bent: wie zou je daarin mogen dwarsbomen? Niemand mag toch onkundig blijven van zijn afkomst? Tegelijkertijd is het steeds moeilijker te weten wie je werkelijk bent. Dat je bent voortgebracht door een niet meer anonieme vader mag een troost wezen, maar die biologische basis is nog maar een begin van je identiteit. Die is veel rijker en ze groeit en groeit maar. Iets soortgelijks geldt ook voor een religieus-culturele identiteit. Kennis van je wortels is interessant en leerzaam; tegelijk dien je te beseffen dat in onze huidige cultuur die 'roots' voor heel wat conflicten, maar ook dubbelzinnigheid zorgen.

IDENTITEIT ALS FILOSOFISCH PROBLEEM

De zoektocht naar het zelf, exploratie van identiteit is een hoofdthema van onze cultuur dat niet alleen de romanliteratuur beheerst, maar ook voor de sociale wetenschappen en de filosofie een kernprobleem vormt. Recente bijdragen vanuit de filosofie over persoonlijke identiteit laten twee benaderingen zien, de ene in termen van 'verhaal' en de andere als interpretatie van identiteit als zelfverwerkelijking. Ondanks

het gemeenschappelijke uitgangspunt verschillen deze bijdragen aanzienlijk. De recente dissertatie van Wim de Haas, *Verhaal als opvoeding: Narrativiteit in pedagogisch perspectief* (Kok: Kampen. 1999.) biedt gelegenheid om op zowel overeenkomst als verschil in te gaan. Het gaat om de beschouwingen van Paul Ricoeur en Charles Taylor.

NARRATIVITEIT

De Franse filosoof Paul Ricoeur baseert zijn visie op identiteit op de opvatting dat het leven van de mens een verhaal is waartoe hij in principe zelf de sleutel in handen heeft. Menselijke identiteit rust niet in een onveranderlijke persoonskern, maar is *narratief* van aard. De vergelijking met het verhaal is daarom zo vruchtbaar, omdat elk verhaal een 'plot' heeft en die gedachte stelt iemand in staat om de ervaringen van zijn leven een zekere betekenis en eenheid geven. Met name ervaringen die de zin van zijn leven verstoren kunnen zo in het levensverhaal worden opgenomen, dat zijn leven als geheel betekenis krijgt en niet uiteen valt. Het ontwerpen van zo'n plot is dus gericht op een synthese van heterogene elementen. Deze narratieve benadering steunt op het inzicht - ontleend aan Freud en Nietzsche - dat wij niet onmiddellijk toegang tot onszelf hebben. Zelfkennis is geen intuïtief proces maar uitkomst van duiding. Zo'n interpretatie kenmerkt zich

door afstand. Het is een noodzakelijk proces. Die noodzaak heeft nog een andere reden: wij missen pijlers voor onze identiteit. We kunnen nauwelijks meer terugval- len op voorgegeven kaders die in het verle- den identiteit hebben verschaft, zoals tradi- ties en ‘grote verhalen’.

Deze condities maken het verwerven van een narratieve identiteit tot een pre- caire opdracht. Bovendien is deze zelf- interpretatie nooit afgerond. De mens legt een weg af in het leven, tracht zijn levens- loop te reconstrueren en die reconstructie met de gebeurtenissen in verband te bren- gen. Maar het resultaat van die reconstruc- tie kan met geen mogelijkheid definitief worden genoemd. Eerder gaat het om een nooit eindigende opdracht. Aan die onein- digheid valt niet te ontkomen, dat is onze ‘condition (post)moderne’.

SPANNINGEN IN HET VERHAAL

Essentieel voor het reconstructieproces is dat het begint bij de zelfvervreemding. Om tot zichzelf te komen, moet de mens doen alsof hij zichzelf niet toebehoort, niet met zichzelf vertrouwd is. Hij moet zichzelf als een ander (of: een vreemde) beschouwen. Als hij dat doet, komt hij tot het inzicht dat de eigen levensloop ‘van binnenuit’ bezien er anders uitziet dan ‘van buitenaf’. Het verhaal dat iemand geneigd is over zijn eigen leven te vertellen, vindt voor hemzelf zijn basis in het verleden en in een ge- gronde toekomstverwachting. In de recon- structie echter wordt hij geconfronteerd met tegenstrijdigheden: de onverenig- baarheid van een blijvend zelf met de ver- andering die het leven is; de eigen levens- tijd en de chronologie van de feiten; de spanning tussen twee soorten identiteit, uniciteit (anders zijn dan anderen) en een- heid in de tijd. De volgorde van de levens-

gebeurtenissen en het verhaal dat iemand erover vertelt, gaan uiteen. Feit en verbeel- ding, geschiedenis en fictie komen tegen- over elkaar te staan.

Ricoeur wil deze spanningen opheffen door wat hij een ‘onderlinge kruising’ noemt, een proces waarin geschiedenis en fictie, verbeelding en werkelijkheid op el- kaar worden betrokken, met de uiteinde- lijke bedoeling dat ze elkaar gaan door- dringen. Dat leidt tot een visie op identiteit waarin feit en fictie elkaar niet langer uit- sluiten: fictionele geschiedenis en histori- sche fictie. Een dergelijke wederzijdse doordringing heeft een esthetiserende kijk op het leven tot gevolg. Maar vooral levert de poging om de spanningen op te heffen een kwetsbaar zelf op en juist die broos- heid is het kenmerk van narratieve identi- teit.

Wat maakt die identiteit desondanks voor ons zoveel waard? Ricoeur antwoordt: het morele engagement. Menselijke identi- teit is in de grond van de zaak een morele kwestie. Het is geen verworven bezit, eer- der een antwoord op de vraag: wie heeft die daad gesteld, wie kan erop worden aan- gesproken? En narratieve identiteit is daarop een antwoord. Ze houdt commit- ment in, verantwoordelijkheid voor toe- komstig handelen omdat iemand met déze identiteit de verantwoordelijkheid voor dít leven aanvaardt of uitspreekt. Het is zijn levensinterpretatie en de verantwoording voor toekomstige keuzes vloeit voort uit de aanvaarding van deze identiteit. Het is zijn leven, niet dat van een ander, daarom is het zijn daad.

ZELFVERWERKELIJKING

De Canadese filosoof Charles Taylor bena- dert identiteit op een ander wijze. Taylor is een aanhanger en verdediger van de idee

van zelfverwerkelijking. Hij stelt belang in de vraag hoe de moderne identiteit tot stand is gekomen. Maar zijn historische interesse wordt gevoed door een brandende actuele kwestie. Volgens Taylor verkeert de huidige cultuur in een hevige conflict waarin zelfverwerkelijking een centrale rol speelt. Daarin kiest Taylor partij. In de strijd tegen een technocratische en verwetenschappelijkte cultuur en samenleving vestigt hij zijn hoop op zelfverwerkelijking en gaat er daarbij vanuit dat zelfverwerkelijking een veel belangrijker idee is dan doorgaans wordt aangenomen. Zelfverwerkelijking wordt als *idee maitrise* schromelijk onderschat. Het gedachtegoed van de Romantiek staat hier tegenover dat van de Verlichting. Degenen die haar bestrijden beseffen niet, evenmin overigens als de aanhangers, hoezeer die idee ons eigen is geworden. Dat wordt door onze historische kortzichtigheid verhinderd. Van even weinig begrip getuigt de misvatting dat het in zelfverwerkelijking gaat om een individualistisch-egocentrische levenshouding met een sterk hedonistische inslag, zoals de tegenstanders beweren. Taylor ziet dit vooral als hedendaagse ontaarding van een oorspronkelijk ideaal.

HET MORELE KADER

Zelfverwerkelijking zoals Taylor het ziet, is geen nauw omschreven begrip, eerder een familie van begrippen. Er is sprake van een oorspronkelijke kern waaromheen andere, verwante noties zich gaandeweg historisch hebben gegroepeerd. Zelfverwerkelijking houdt naast zelfontplooiing ook zelfexpressie en zelfverheldering in. Het gaat in de huidige opvatting van zelfverwerkelijking om een complex van intellectuele en emotionele processen met een es-

thetische ondertoon (creativiteit). Om de betekenis ervan op het spoor te komen is historisch onderzoek nodig en langs die weg komen we niet alleen tot het besef van de historische rijkdom van het begrip, maar worden we ook het wezenlijke van de moderne identiteit gewaar. Dat historisch besef ontbreekt, met als resultaat dat we het begrip misverstaan.

De kern van zelfverwerkelijking is echter niet intellectueel of emotioneel. Sinds haar oorsprong bij Rousseau bezit de notie een bij uitstek morele dimensie en die is nog steeds niet helemaal verloren. ‘Trouw aan jezelf’ is die kern, of, als opdracht: word wie je (eigenlijk) bent. Een daar ligt het wezenlijke misverstand. Zelfverwerkelijking wordt nauwelijks meer in verband gebracht met moraliteit. En dat het hier gaat om een moreel *ideaal*, wordt al helemaal niet meer onderkend. Toch is zelfverwerkelijking dat wel degelijk. Het begrip duidt keuzevoorkeuren aan op grond waarvan mensen hun handelingen en opinies ‘beter’ of ‘slechter’ kunnen noemen. Zelfverwerkelijking is noch een product van de jaren zestig, noch een bastaard van het egoïsme, maar een authentiek en te verdedigen, bijzonder invloedrijk moreel ideaal.

De notie ‘zelfverwerkelijking’ is mede te begrijpen als een ‘exercise concept’: de mens oefent beheersing over zijn eigen leven uit. Jij bent de enige die de vorm van je leven kan bepalen, een vorm die niet vastligt. Dat komt omdat je leven een onvervreemdbare uitdrukking is van jezelf. Om dat leven te realiseren heb je niet alleen de vrijheid, je draagt ook verantwoordelijkheid om te worden wat je bent. Dat impliceert een actief proces van zelfcreatie. Het model is dat van de schepende kunstenaar.

IDENTITEIT ALS OPDRACHT

In de vergelijking van de twee concepten van identiteit - die hier in vogelvlucht zijn geschetst - vallen een paar overeenkomsten in uitgangspunt op.

Zowel Ricoeur als Taylor gaan ervan uit dat de mens tot identiteit en zelfverheldering komt door interpretatie van zijn eigen handelen en denken. Beiden staan in de hermeneutische traditie. Bovendien beschouwt elk van hen identiteit als een opdracht en wel een die nooit eindigt. Voorts heeft die opdracht een onmiskenbaar moreel karakter, Bij Taylor een intrinsiek-morele (trouw aan jezelf), bij Ricoeur is de gerichtheid moreel van aard (wie is het die hiervoor verantwoordelijk is?).

ANGSTVALLIGHEID EN VERTROUWEN

Maar in de uitwerking komen ingrijpende verschillen aan het licht. Ricoeurs toon is gereserveerd, zo niet beducht, Taylor slaat een optimistische toon aan. Dat verschil heeft te maken met de vraagstelling. Ricoeur wil de vraag beantwoorden: wie heeft deze daad gesteld? Hij ziet de reconstructie van de identiteit als antwoord. Maar zowel vraag als antwoord lijken omgeven te zijn met terughoudendheid en de angstvalligheid waarmee die reconstructie wordt verricht, getuigt van de vrees dat wij ons, de inzichten van Freud ten spijt, steeds parten laten spelen door onze onkri-

tische behoefte aan identiteit. Zelf denken we wel die daad gesteld te hebben, maar we kunnen even goed slachtoffer zijn van zelfmisleiding. Achtergrond van Ricoeurs streven naar correctie lijkt vooral de vrees te zijn dat ons 'zelf' uiteenvalt in onderscheiden ervaringen. De oneindigheid van de opdracht staat dan in het teken van opbouw van en kritiek op het bereikte resultaat. Daarom is identiteit broos van aard. De invloed van het anti-humanisme klinkt door: het subject als illusie.

Taylor is vrij van een dergelijke angstvalligheid. Het vertrouwen dat hij in het subject heeft is rotsvast. Hij is overtuigd van de kracht van de persoon. De opdracht wordt eerder als uitdaging gezien, vreugdevol aanvaard en de oneindigheid biedt vooral gelegenheid voor rijke mogelijkheden. Het proces van zelfkennis is oneindig maar dat is geen manco. Juist in het niet-definitieve, het overstijgen van de vormen die ik heb gerealiseerd, ligt de weg van de zelfkennis. Identiteit is daarom ook iets wat het zelf nog niet weet ('ik wist niet dat ik het in mij had').

De een zoekt het in de broosheid, de ander in de stevigheid van de persoon. De een ziet het subject als voortdurend bedreigd door desintegratie, de ander meent dat de integratie tot stand zal komen in een proces van zelfrealisatie. De een zoekt een antwoord op het anti-humanisme, de ander gelooft in een activistische oplossing. Ondanks het gemeenschappelijk uitgangspunt gaan ze verschillende wegen.

Themaymposium

VU-podium organiseert op zaterdag 20 mei 2000 te Utrecht een symposium over de biologische fundamenteën van de moraal. Inzet is de spannende vraag of er een nieuwe moraal op komt is. Een korte toelichting:

De vrijheid, ons hoogste goed, is volgens bezorgde critici doorgeslagen. Is de tolerantie te ver doorgevoerd? Het hedendaagse moreel besef lijkt eerder een lappendeken van opvattingen dan een eenheid. De verplichting van algemeen geldende normen is afgenomen en de moraal lijkt gereduceerd tot de vragen: 'wat mag?' en 'wat mag niet?'. Bevrijd van autoriteit kunnen we ons leven meer dan ooit inrichten naar eigen idee, maar die vrijheid blijkt ook een last. Nog altijd wordt een aantal grondregels geaccepteerd, zoals blijkt uit de verontrusting over 'zinloos geweld'. Toch gaat het daarin vooral om een minimale moraal van het elkaar geen schade berokkenen. Tegelijkertijd groeit in sectoren als beleid en onderwijs bezorgdheid over de moraal en wordt gezocht naar een meer positieve inhoud en een medium om die over te dragen.

Onder deze verwarrende omstandigheden is een nieuwe visie op de moraal heel welkom. Al enige tijd biedt die zich aan vanuit de evolutiebiologie, in het bijzonder de sociobiologie. De moraal is in die visie een product van de biologische ontwikkelingsgang van de mens, iets wat de mens tot op zekere hoogte deelt met de dieren. Moraal is geen typisch menselijke verworvenheid. Altruïsme, zelfopoffering, medeleven, samenwerking vinden we ook bij dieren. Het basisprincipe is *samenwerking*. Coöperatief gedrag blijkt op de langere termijn voor het individu meer overlevingskansen te bieden dan puur eigenbelang. De bewijzen die men aanvoert voor het evolutionaire nut van samenwerking en gemeenschapsvorming zijn indrukwekkend. Ze dragen bovendien kritiek in zich op onze samenleving, die bijna sociaaldarwinistisch ingesteld is

op de ontplooiing en het succes van het individu. Veel van wat wij als typisch menselijke eigenschappen zien, blijkt even goed in (hogere) dieren aanwezig. Mensen gaan er prat op, niet alleen dat ze mens zijn, maar ook dat ze menselijk zijn. Dat klopt niet. De mens is niet uniek in zijn morele eigenschappen. In die zin is er sprake van ontmythologisering van de mens.

Toch blijven er fundamentele vragen over. Zit in de menselijke speurtocht naar de overeenkomst tussen mens en dier niet een zekere trots op eigen zelfvernedering? Hoe zit het met de verschillen tussen mens en dier, is hier geen sprake van een ontoelaatbare reductie? En ook: is onze moraal niet veel meer gebaat bij het doordenken van andere vragen dan die van samenwerking? Te denken valt aan: de aard van onze vrijheid, de wijze waarop we ons handelen verantwoordend, de aanvaarding van regels en voorschriften. En als we de oorsprong van de moraal ontdekt hebben, zijn dan de levensbeschouwingen die van oudsher steunpilaren van de moraal waren, overbodig geworden?

Dr. Henk de Vos, socioloog, zal spreken over de spanning tussen de trend naar individualisering en de biologisch verankerde behoefte om deel uit te maken van een gemeenschap. Prof. dr. Paul Cliteur, jurist en filosoof, behandelt de ingrijpende gevolgen van het darwinisme voor ons mensbeeld. Prof. dr. A.W. Musschenga, ethicus, behandelt de implicaties van de biologisering van de moraal voor religie en ethiek.

Zaterdag 20 mei 2000; aanvang: 10.00 uur
Utrecht, conferentiecentrum Hoog Brabant (Hoog Catharijne)

Toegang: fl. 75,- (incl. lunch). Leden van de Vereniging fl. 65,-

Informatie/opgave: *VU-podium*, tel (020) 444 9292 of via internet: www.vupodium.nl

D I C H T E R B I J D E W A A R H E I D

Themaproject over poëzie en wetenschap

In samenwerking met De Rode Hoed organiseert VU-podium het themaproject 'Dichter bij de waarheid'; een programma met dichters/academici over de raakvlakken tussen poëzie en wetenschap. Dichten zij omdat zij aan weten niet genoeg hebben? Kan hun kennen het zonder de kunst stellen? En wat hebben dichtkunst en wetenschap in hun ogen met elkaar te maken?

Tijdens elke bijeenkomst wordt een tweetal dichters in een ontspannen ambiance aan de tand gevoeld door een deskundige derde, het geheel afgewisseld met muziek en aantrekkelijke ent'actes. Het programma luidt als volgt:

Zondag 14 mei *Maarten Doorman* en *K. Michel* o.l.v. *Theo de Boer*

Zondag 21 mei *Renée van Riessen* en *Nachoem Wijnberg* o.l.v. *Mariëtte Willemsen*

Zondag 4 juni *Rutger Kopland* en *Gerrit Krol* (o.v.b.) o.l.v. *Ad Zuiderent*

Maandag 12 juni Slotmanifestatie met o.m. de uitslag van de *poëzieprijsvraag*.
(2^e Pinksterdag)

Alle bijeenkomsten vinden plaats in De Rode Hoed, Keizersgracht 102 in Amsterdam; aanvang: 14.30 uur. De toegangsprijs is fl. 20,- per persoon. Een passe-partout voor de vier middagen kost fl. 67,50. Thee en een tractatie zijn bij deze prijs inbegrepen. Men dient zich van tevoren aan te melden.

NATIONALE POËZIEPRIJSVRAAG ROND HET THEMA WETENSCHAP

Bent u geïnteresseerd in wetenschap en dicht u weleens? Dan is dit uw kans. In het kader van het project 'Dichter bij de waarheid' organiseert VU-podium ook een eenmalige nationale poëzieprijsvraag. Het thema is 'wetenschap' in de ruimste zin van het woord. Er zijn drie geldprijzen te winnen: een eerste prijs van fl. 500,-, een tweede van fl. 250,- en een derde van fl. 100,-. De deelname staat open voor iedereen; amateur- en beroepsdichters, studenten, academici en niet-academici. Uit de beste inzendingen zal een bloemlezing worden samengesteld.

De prijsuitreiking vindt plaats op 12 juni (tweede pinksterdag) in De Rode Hoed in Amsterdam tijdens de slotmanifestatie.

De gedichten dienen in drievoud te worden gezonden aan: VU-podium, Kamer 3^E-21, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam, onder vermelding op de envelop van 'Poëzieprijsvraag', en voorzien van naam, adres en telefoonnummer. Inzenden via e-mail kan ook: prijsvraag@dienst.vu.nl.

De inzending sluit op 1 april aanstaande. Een deskundige jury, onder leiding van dichter/letterkundige Ad Zuiderent, zal de inzendingen beoordelen.

Informatie/opgave: VU-podium, tel. (020) 444 9292 of via Internet www.vupodium.nl

Wim Haan

In een vorig nummer van *In de Marge* hebben we u al een impressie gegeven van de activiteiten die gedurende het lustrumjaar 2000 van de VU worden georganiseerd. In deze bijdrage willen we u met name attenderen op het *virtuele* lustrumgebeuren op internet.

De lustrumsite www.lustrum2000.nl bevat de elektronische versie van een kalender die speciaal voor het lustrumjaar is gefabriceerd. Alle medewerkers van de Vrije Universiteit hebben deze kalender op hun werkruimte aangetroffen op 3 januari 2000. Op 31 december 24.00 uur is ook de internet-versie van de kalender van start gegaan.

In de *virtuele* kalender bevatten de dagen niet alleen de informatie die in de papieren versie is opgenomen, maar eveneens interessante links, grafische afbeeldingen en waar mogelijk ook andere multimedia-elementen. Het voordeel van internet is dat meteen na afloop van een activiteit een verslag (incl. filmpjes, foto's) kan worden opgenomen. Zo zijn de toespraken op de nieuwjaarsbijeenkomst meteen dezelfde dag verwerkt, inclusief foto's van de sprekers. De College van Decanen dag over *Het (on)schuldige kind: mythen en mogelijkheden* bevat ook de complete syllabus van de dag. Deze informatie kan via de januari pagina worden opgevraagd.

In februari wordt op de 16^e de aftrap gegeven van een Studium Generale cyclus over *Het studentenleven is bitter, het studentenleven is best*. De pagina van 22 februari bevat een aantal informatieve links met info over Freek de Jonge. Na de lezing zijn impressies (filmpjes en foto's van de lezing zelf opge-

nomen). De filmnacht van Gyrinus natans (25 februari) bevat behalve plaatjes van de getoonde films ook links naar een grote film-database op internet, waar extra info over de films gevonden kan worden. De presentatie van het lustrumbier tenslotte (29 februari) bevat naast een aantal interessante links over bier ook de toespraken van dr. Wim Noomen en Wim Haan, alsmede enige filmpjes van de Klezmerband die tijdens de bijeenkomst optrad.

Op 6 maart heeft de Kuyper-voordracht van Amos Oz plaatsgevonden. Enige impressies van de lezing zijn op de site opgenomen. Vanaf maart zal het ook mogelijk zijn om elektronisch in te schrijven voor activiteiten die verder worden georganiseerd, zoals de Dag van het Onderwijs, Symposia in april, mei, september en oktober en een aantal andere activiteiten.

Speciale aandacht willen we u vragen voor de Bach-website die eveneens op de lustrumsite is ondergebracht: www.lustrum2000.nl/bach/home.html. Iedere dag van het jaar 2000 is op deze site een kort MIDI-fragment (muziek) te beluisteren. Daarnaast veel info over Bach en de activiteiten die tijdens het Bachjaar 2000 worden georganiseerd.

Tenslotte willen we u nogmaals attenderen op de site www.vragenvuur.nl, waarop u de mogelijkheid wordt geboden uw levensvragen te deponeren. En misschien treft u wel uw eigen vraag (uiteraard geanonimiseerd) aan op één van de 50 publicatieborden die speciaal voor de opbrengst van vragenvuur in de verschillende VU-gebouwen zijn geplaatst.