

2-diverse-essays-door-sieth-delhaas

Ontmoeting (2015)	2
Grensganger (2014)	5
“Zorg dat je er bij bent...” (2013)	7
De motor van Montaigne (2005)	10
Vorbij de grote en de kleine C (2004)	13
De biograaf aan banden (2004).....	18
De dood als belevenis (2003)	21
Dorothee Sölle: leven met een hoge inzet (2003)	25
Denken over en het doen van het goede leven (2002).....	28
Tekens in de tijd (1999).....	32
Afscheid als groeiproces (1994)	36

Ontmoeting (2015)

Sieth Delhaas

maart 2015

De opdracht om de foto van de onbekende vrouw te bekijken, bracht mij onmiddellijk bij een uitspraak van de filosoof Emanuel Levinas (1906-1995). Door zijn joodse afkomst en zijn ervaring met wat er in WOII met joden gebeurde, schreef hij veel over 'ik en de Ander'. De Ander schreef hij altijd met een hoofdletter. Hij wilde daarmee het *onophefbaar anders-zijn* van mensen benadrukken.



Met dit weten in mijn achterhoofd keek ik naar de onbekende. Ik probeerde te ontdekken waar deze vrouw zich bevond. Probeerde haar rimpels te interpreteren. Waren deze in haar gezicht gegroefd door een woestijnachtig klimaat? Of had haar levensweg de rubberachtige sporen in haar huid en het vlees daaronder getrokken?

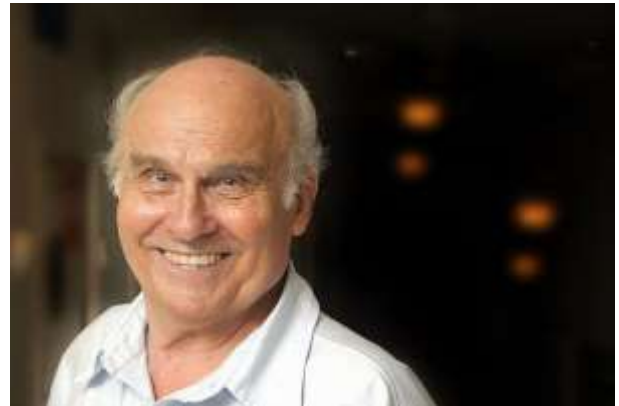
Thuis legde ik de foto steeds neer op een andere plek. Zichtbaar, zodat ik haar telkens weer ontmoette; liggend op een tafeltje in de gang, op een bank in de kamer, staand op de achterwand van mijn bureau, de overkapping van het opklapbed, waar mijn logée haar zag en we over haar spraken.

Doende met haar, legde ik witte papieren over de zwarte omranding tot aan de grenzen van haar gezicht. Nieuwsgierig wat dit wit in tegenstelling tot het roetzwarte daarmee zou doen. Was ze me deze dagen al vertrouwd geworden, de witte afgrenzing gaf haar gezicht opnieuw iets onbekends. Iets dat vroeg om nieuwe interpretatie.

Dit experiment van het veranderen van de omlijsting, maakte me nog meer duidelijk. Ik probeerde aan de hand van de gegeven opdracht deze vrouw te doorgronden met mijn vragen over haar leven en vooral aan de hand van haar rimpels. Het viel me op, naast de eerste indruk van ernst, dat ze ook humor had. Mijn aandachtig kijken onthulde dat ze zich licht had opgemaakt; haar lippen iets had aangezet en haar donker gemaakte oogleden leken een nog dringender signaal naar mij uit te zenden. Ik vertaalde haar blik zo: wie ben jij eigenlijk? Jij die probeert mij te ontcijferen?

Ging ik niet te ver met mijn speuren, beoordelen en inschatten van haar? En dat nog wel om een goede beurt te maken met een essay? Ik besloot haar terug te laten kijken. Mijzelf onderwerp van haar kijken te maken. Aan haar ogen zag ik, dat zij ook wilde weten wie ze tegenover zich had.

Ik kwam op die gedachte omdat mijn kijken naar haar me aan nog iemand anders deed denken. Aan een man die na zijn overlijden in 2007 wel *de reporter van de eeuw* wordt genoemd: Ryszard Kapuscinski. Hij heeft zelfs een bundel met zes essays geschreven over 'de ander'. Hem, een Pool, geboren acht jaar voor WOII, daarna gevangen in een communistisch systeem dat zijn burgers beperkte bewegingsvrijheid gunde, boeide het onderwerp van 'de ander' heftig. Hij was er misschien nog wel gevoeliger voor dan ik die door de opdracht met de foto bezig ben. Want hij was niet alleen Pool en bewoner van het Europese Oostblok, hij kreeg de kans om voor zijn Poolse krant naar Afrika te reizen en in de jaren zestig van de voorbije eeuw verslag te doen van de zelfstandig worden van vele door West-Europa gekoloniseerde Afrikaanse landen.



Via de reizen en essays van Kapuscinski kom ik weer terug bij mijn foto: de mij aankijkende vrouw. En ineens zie ik het. Dat ik het zie, komt door de encenering. Ik weet niet of onze docente die foto zo heeft bewerkt om ons de opdracht te kunnen geven, of dat een ander het heeft gedaan. Wie bijvoorbeeld? De fotograaf...

Ineens krijg ik door, dat niet ik mij in eerste instantie hoeft te verhouden tot deze vrouw. Ik ben het niet die zij nieuwsgierig aankijkt, licht geamuseerd, nieuwsgierig. Niet voor mij heeft zij zich opgemaakt. Het is de fotograaf op wie ze haar blik richt. Een vrouw of een man, dat doet er niet toe. Aan mij heeft zij geen vraag. Zelfs geen boodschap.

Ik kijk opnieuw naar de foto. Een foto als deze, geënceneerd, gemaakt door een fotograaf is immers een kunstwerk. Ik denk aan de tentoonstelling van tweehonderd schilderijen van kunstenares Marlene Dumas, die ik vorig jaar november bezocht in het Stedelijk. Ik herinner mij wat mij het meest van haar werk fascineerde: de diverse verzamelingen van meters lange en tot vier, vijf portretten hoge ophanging van afzonderlijke tekeningen of schilderijen van gezichten. Soms in inkt of aquarel, soms in grafiet op papier.

Hoe ik daar nu op kom? ik betrapte mij er tijdens dat museumbezoek op dat ik niet langzaam langs al die gezichten liep, als een interessant kunstproject. Interessant omdat kunstenares Dumas het had gewaagd om al deze gezichten op deze manier op te hangen. Nee, ik herinner mij nu dat het was alsof al die verschillende gezichten mij dwongen op één van de banken tegenover hen plaats te nemen en hen één voor één te bekijken. Alsof zij mij dwongen tot een ontmoeting. Soms herkende ik, als voormalige anti-apartheids-geïnteresseerde, één van die gezichten. Zij vroegen mijn aandacht als mens én als leden van een samenleving die in die tijd, de decennia totdat Nelson Mandela van Robbeneiland werd vrijgelaten, uitermate gewelddadig was voor zwarten, kleurlingen en die witte mensen die



zich voor de rechten van de zwarten en kleurlingen inzetten.

Via haar schilderen en tekenen gaf Dumas haar Zuid-Afrikanen de kans aandacht voor hun leven te vragen aan de bezoekers van dit museum en nog velen in de toekomst. Ik kreeg de kans om terug te kijken en mij hun levens te herinneren.

Ik keer terug naar de vrouw op mijn foto. Ik kijk met andere ogen. Afstandelijker. Ik kan dat nu doen met een uitspraak van Marlene Dumas in gedachten. Hij staat in de catalogus bij deze tentoonstelling: *Kunst is geen spiegel. Kunst is een vertaling van dat wat je niet weet.*

En zo is het: na al mijn kijken ben ik met de vrouw op de foto geen stap verder gekomen. Ik weet niets van haar.

Grensganger (2014)

Sieth Delhaas

ISVW-cursus 14 juli 2014

‘Was treibt Dich dazu?’

Vier woorden waarmee een bericht in mijn mailbox begint. In de cursusdagen waarin we leren schrijven over onze levensgeschiedenis, dwingen deze woorden me na te gaan wat mij ertoe heeft ‘gedreven’, zoals Peter het in zijn eigen taal zo aangrijpend neerzet, een zoektocht naar zijn adres te beginnen. Ja, wat dreef me enkele weken geleden zijn naam op google in te typen en ‘Berlin’? Deze kwam onmiddellijk tevoorschijn in combinatie met de Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche. Waarop mijn vraag aan de info op die site: wilt u mijn mailadres aan hem doorgeven? En nu zijn reactie: was ‘treibt’ Dich dazu?



Nee, niet teruggrijpen nu naar 1994 als ik in Wittenberg op zijn Luther-seminarie word uitgenodigd een lezing te houden. Ik moet naar elf jaar eerder. Naar het moment dat ik met mijn geliefde, na maanden voorbereiding, eindelijk de papieren heb om per auto de DDR binnen te trekken. Eerst naar Leipzig en van daaruit naar de dorpjes en stadjes waar Katharina von Bora werd geboren, had gewoond, elf jaar in een klooster had geleefd en in 1525 na haar vlucht uit het klooster in Nimbschen, in Wittenberg haar kerkhervormer Luther trouwde.

Daar begon het. De rit na de grensovergang bij Kassel, de grauwheid, de verslonzing, de schuwheid van de mensen als we hen de weg vragen, de verlaten autowegen, de lege winkels, het beladen landschap. De gesprekken met de kerkhistoricus Hermann en zijn vrouw in Leipzig, die toestemming kregen van de ‘Behörden’ ons te ontvangen. Die vrienden voor het leven werden.

Nadat ik alle plekken had bezocht die in die DDR-tijd dichter bij de zestiende eeuwse realiteit van Katharina en Luther lagen dan ik had vermoed, kon ik mijn boek schrijven.

Na de ‘Wende’ in 1989 kwam vijf jaar later de uitnodiging uit Wittenberg. Ik mocht een lezing houden in het oude klooster waarin Käthe en Luther hadden gewoond. Wat me van die lezing bijbleef was het verrukte gezicht van Ilse. Want van vrouwenstrijd binnen de kerken was er in haar ex-DDR nog geen sprake. Het jaar daarop opnieuw een lezing voor de studenten van het seminarie. Ik logeerde bij Ilse en Peter in het klooster. De ergste grauwheid was uit de straten verdwenen. Het klooster was met 20^e eeuwse luxe teruggebracht naar zestiende-eeuwse stijl. Ilse was haar eigen zoektocht naar vrouwen begonnen, diepte Käthe Kollwitz op, slachtoffer van Hitler’s beleid en de ‘entartete Kunst’.

Kollwitz die mij en Ilse vier jaar later sterker bindt in haar beeld van het ouderpaar in het Vlaanderse land. In 1999 logeerde ik bij hen voor mijn derde lezing toen ik het bericht kreeg van de dodelijke ziekte van mijn dochter. De laatste maand van hetzelfde jaar stortte hun

jongste zoon zich van het dak van een hotel in West-Duitsland. De volgende zomer reisde Ilse naar mij om in mijn huis ons verdriet te delen.

Ik herinner me haar ongemak over het verschil in verdriet tussen Peter en haar dat hen uiteen leek te drijven. Ilse's hart kwam de klap van het verlies van haar kind niet te boven.

Gelukkig zit mijn condoleancebrief aan Peter van 2003 in mijn computer. Ik herinner me dat ze aan het eind van dat jaar, na Peters pensionering, naar Berlijn zouden verhuizen.

“Dit, deze bewogen geschiedenis van dertig jaar, Peter”, zal ik hem mailen, “‘treibt’ mij. De sfeer van jouw land, en de geschiedenis daarvan, waarmee ik vanaf mijn vierde jaar op een rampzalige manier werd verbonden.”

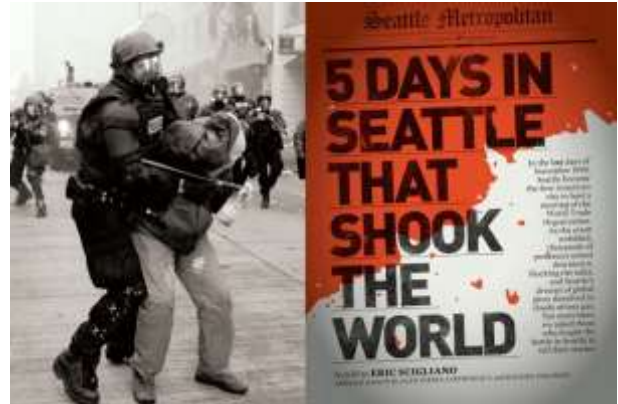
In oktober reis ik naar Berlijn.

“Zorg dat je er bij bent...” (2013)

Sieth Delhaas

VVAO-Magazine, april 2013

Globalisering is een woord dat voor mij pas echt betekenis kreeg gedurende de rumoerige protesten in september 2000. Protesten tegen mondiaal kapitalisme, voortkomend uit de overtuiging dat multinationale bedrijven de macht hebben, dat volksvertegenwoordigers niet naar je luisteren, dat multinationals eenenvijftig van de honderd grootste economieën in handen hebben en er slechts negenenveertig worden gevormd door nationale staten.



Die maand vergaderden het Internationaal Monetaire Fonds (IMF) en de Wereldbank in Praag. ‘Zorg dat je erbij bent...’, luidde de boodschap die vooraf razendsnel per internet door de wereld ging. Hij was gericht aan oud-strijders van voorgaande demonstraties in steden als Seattle (november 1999), Melbourne, Londen en vele andere. Demonstraties gericht tegen vertegenwoordigers van het kapitalisme. De demonstranten kwamen deze keer naar Praag.

Globalisering is voor mij tegelijkertijd verbonden met de in die tijd nog zeer jeugdige Britse econome Noreena Hertz (1967) en haar boek *De stille overname*. Terwijl ik tijdens de anti-globaliseringsdemonstraties nog spijtig naar mijn tv-scherm staarde, mezelf ervan overtuigend dat ik daar aanwezig had moeten zijn, leerde ik door het boek van de jonge professor, adjunct-directeur van de universiteit van Cambridge en actievoerster, anders naar het woord te kijken.

Nieuwe economische visie

Ik begon haar boek te lezen samen met een vrouw die toen al veertien jaar een weduwenproject in Kenia begeleidde. In haar theologiestudie tijdens de jaren tachtig had ze veel over economie geleerd. Een vorm van economie die haaks stond op het toen opkomende wereldwijde kapitalisme. Het oude kapitalisme is erop gericht om zo veel mogelijk belemmeringen voor de wereldwijde vrijhandel weg te nemen. In die globalisering van vrijhandel is het de bedoeling dat



kapitaalstromen en hun bewegingsvrijheid voorop staan. Die globalisering trekt zich niets aan van wat kapitaalstromen met mensen doen die voor hun voedsel, werk, onderkomen en scholing van hun kinderen, van geldstromen afhankelijk zijn (Stiglitz). Mijn leesmaatje probeerde al jaren vanuit een nieuwe economische visie Keniaanse weduwen vanuit hun armoede op eigen benen te zetten.

Wereldwijd bleef het geweld dat gepaard ging met de anti-globaliseringsdemonstraties, voor degenen die zich verwant voelden met de beweging, een doorn in het oog.

Waarom ik me verwant voelde met de demonstranten? Omdat ik al meer dan een decennium het gevoel had dat de vrouwenbeweging waarin ik mij vanaf de jaren zeventig bewoog, hoegenaamd geen of in elk geval te weinig stelling nam tegenover het om zich heen grijpende wereldkapitalisme.

Vanuit die onvrede besloot ik in 2007 een onderzoek te beginnen naar het Keniaanse weduwenproject dat ik vanaf 1988 volgde. Daar groeide een vorm van economische ontwikkeling en zelfstandigheid van de honderden weduwen met hun kinderen. Zij lieten, in samenwerking met de donateurs en de vrijwilligers in Nederland, mogelijkheden zien van een andere globalisering. Een globalisering waarin mensen zich elkaars bestaan en ontwikkeling aantrekken. Een globalisering waarin de humane kant van het verschijnsel uitgangspunt is.

Weduwenproject

Het specifieke van het project is dat jonge weduwen, als ze weigeren zich te laten vererven aan een zwager, zoals de Luo traditie voorschrijft, door hun schoonfamilies worden verstoten.

Tijdens dat onderzoek deed ik een belangrijke ontdekking. In 2008 interviewde ik een jonge kokkin van het guesthouse. Zij werkte als gehuwde vrouw voor het weduwenproject. Het guesthouse moest een gediplomeerde kokkin aanstellen. Die was niet te vinden onder de weduwen, want in die afgelegen streek heeft een vrouw zo goed als nooit een beroepsopleiding kunnen volgen. Luo meisjes worden jong uitgehuwelijkt en zijn daarna het bezit van de schoonfamilie die niet in hen investeren. Kinderen baren en op het land van de schoonfamilie werken is haar taak.

Koksopleiding als bruidsschat

Deze kokkin, Elizabeth, nog geen dertig, was moeder van vier kinderen en de derde vrouw van een polygame man. Echter, toen haar vader jaren geleden met de echtgenoot onderhandelde over de bruidsprijs had de vader aan zijn dochter gevraagd (!) wat de dochter voor haar familie als bruidsprijs verlangde. Zij koos niet voor vee, zoals te doen gebruikelijk, zij koos een koksopleiding. Ze wilde werken aan haar eigen toekomst.

Ze ging naar het internaat van de Nederlandse zusters Franciscanessen in Lwak aan de oever van het Victoriameer en haalde haar diploma. Bij het guesthouse verdiende ze haar eigen inkomen.

Ik vroeg haar hoe het kwam dat ze zo goed voor zichzelf kon opkomen. Ze kwam met een veelbelovende uitleg: 'Op de middelbare school vertelden mijn onderwijzers mij dat wij vrouwen in de toekomst evenveel macht zouden hebben als mannen. Als mannen ons dan zouden mishandelen, konden wij naar de politie gaan en de mannen zouden in de gevangenis komen. Vrouwen zouden gelijke rechten krijgen. Onze onderwijzers hadden gehoord dat dit



besloten was op de VN Wereldvrouwenconferentie die dat jaar, in 1995, in Beijing werd gehouden. Ze vertelden ons dat ons leven totaal zou veranderen.’

Ik stond perplex. Ik was toen, in dat jaar in Beijing bij de schaduwconferentie van de vierde WVC. En op dat moment, dertien jaar later, vertelt een jonge Keniaanse vrouw mij wat die conferentie bij haar persoonlijk heeft teweeg heeft gebracht; in het leven van een meisje van zeventien in het Keniaanse achterland. Dat meisje Elizabeth is vanaf die dag in haar afgelegen dorp vanuit de besluiten van de vierde WVC gaan leven.

Schaduwconferentie

De gelijke rechten die Elizabeth waren beloofd, zijn in 2010 met de komst van de nieuwe grondwet in Kenia realiteit geworden. Vrouwen hebben voor de wet gelijke rechten als mannen. De vrouwenorganisaties in haar land die belang hechten aan die rechten, zetten zich ervoor in dat die rechten politiek ook worden gerealiseerd.



International Federation of University Women
Empowering women & girls through lifelong education

Het zijn precies deze rechten, ben ik me sindsdien weer bewust, waarvoor een organisatie als de VVAO – evenals vele anderen vrouwenorganisaties die internationale relaties hebben – zich inzet. De VVAO doet dit via de IFUW (International Federation of University Women). De IFUW heeft een consultatieve status bij de Verenigde Naties. Dat betekent dat de IFUW de VN gevraagd en ongevraagd advies en kritiek kan geven over de positie van vrouwen. Vrouwen wereldwijd. Ook over de positie van vrouwen in Kenia. Van het effect van die brede vertegenwoordiging ben ik in Kenia getuige geweest.

De motor van Montaigne (2005)

Sieth Delhaas

Leusden, 26 augustus 2005

Ieder mens heeft een motor nodig. Daarmee bedoel ik niet het automobiel dat de mens gebruikt om in rond te rijden en het leefmilieu te verpesten. Met motor bedoel ik een innerlijke bron die de mens aanzet tot zelfrealisatie. De motor van Montaigne¹ is naar mijn oordeel zijn zelfverzekerdheid.

Waarom spreekt die bron mij aan? Ik koppel het woord zelfverzekerdheid in de eerste plaats aan Montaigne zelf. Uit het weinige dat ik van hem weet, durf ik te concluderen dat hij gekenmerkt werd door zelfverzekerdheid. Dat begrijp ik vooral uit het zich terugtrekken in zijn toren op zijn landgoed om daar te gaan schrijven over de alledaagse dingen van zijn tijd. Voorlopig kenschetst hij ze als schijnbaar onschuldige en heel persoonlijke onderwerpen. Maar achteraf blijken ze van belang voor mensen uit zijn eigen tijd en vele eeuwen later.

Pascal² ontleende bijvoorbeeld aan Montaignes gedachten veel van zijn aforismen. Voltaire³ herkende er tweehonderd jaar later 'mijn eigen dwaasheden en tekortkomingen' in.

In de tweede plaats spreekt die bron mij aan in relatie tot mijn eigen leven. Ik denk die bron nodig te hebben om mijn eigen grote verlangen te realiseren. Dit verlangen is: essays te schrijven. Om na een lange loopbaan als publicist in het genre van Montaigne over alle mogelijke onderwerpen te filosoferen en mijn verworven inzichten weer te geven. Teruggetrokken in mijn eigen toren. Al moet ik het dan met een denkbeeldige doen.

Wel is belangrijk te weten: bezit ik die motor van Montaigne ook? Zijn er overeenkomsten tussen zijn geschiedenis en die van mij?

Montaigne leefde in een tumultueuze tijd. Een van de ernstigste verschijnselen waren de heksenvervolgingen die Europa teisterden. De Inquisitie zette ze in aan het eind van de vijftiende eeuw en zij duurden tot ver na Montaignes dood. Daar komen nog tijdens zijn leven de vervolgingen bij tegen aanhangers van de Reformatie. Beide werden door 'Rome' aangejaagd en gelegitimeerd. Montaigne werd als lid van het gerechtshof van Bordeaux hiermee rechtstreeks geconfronteerd.



¹ Montaigne, Michel Eyquem de (1533-1592)

² Pascal, Blaise (1623-1662)

³ Voltaire, pseudoniem van Francois-Marie Arouet (1694-1778)

Zestien jaar lang moet hij de wreedheid en de absurditeit van de rechtspraak van zijn dagen aanzien en er in meedraaien. Voor een humanist als Montaigne moet dit niet te verteren zijn geweest.

Een humanist streeft immers naar een geheel eigen levenshouding, waarbij hij zich baseert op het werk van de grote denkers en schrijvers uit de Oudheid. Een humanist accepteert ook alleen die ideeën die door de rede en de eigen ervaring op hun houdbaarheid zijn getoetst.

De omgeving van Montaigne, zijn collega's bij het gerechtshof, de geestelijkheid van de dominante kerk, evenals de boeren, burgers en buitenlui, staan echter grotendeels nog met hun voeten in het middeleeuwse gedachtegoed.

Op zijn zevenendertigste stapt Montaigne uit het gerechtshof. Hij noemt de op handen zijnde heksenprocessen in Bordeaux als directe aanleiding. Met deze beslissing, voortgekomen uit juist deze aanleiding sluit ik Montaigne in mijn hart. Immers: zelden vermeldt de geschiedenis van die tijd een man die zijn eigen lot verbindt met dat van de heksen.

Montaigne trekt zich vervolgens terug in een van de torens van zijn kasteel. Zogenaamd om zijn geërfde bezit te besturen. In werkelijkheid om zijn onafhankelijkheid en zijn innerlijke vrijheid veilig stellen in een verdwaasde tijd. Niet langer wil hij de schijn wekken zich als lid van het gerechtshof te conformeren aan de dwaasheden waarin de overheden door hun martelpraktijken en straffen verstrikt raken. Verzet daartegen, weet hij, heeft in dit rumoer geen zin.

Loopt Montaigne niet het risico van zijn toren een ivoren toren te maken? Hij gaat er in de eerste plaats klassieken bestuderen. Zoals een rechtgeaard humanist past. Dat is beter, vindt hij, dan zich over te geven 'aan de slavernij van het gerechtshof'. Maar laat hij daarmee zijn tijdgenoten, de mensen die lijden onder de willekeur van overheid en kerk niet in de steek? Hebben deze juist zijn inzichten als humanist niet nodig? Zouden deze juist niet in zijn tijd als een zoutend zout moeten werken binnen de laffe sfeer van politiek en geestelijkheid?

Zijn beslissing heeft vooral te maken met zijn overtuiging dat verzet tegen de overheden zinloos is. De verantwoordelijken van zijn dagen lijken elke redelijkheid te hebben verloren. Tegelijkertijd lijkt hij een boodschap uit te zenden naar zijn mede-'burgers'. Adel of geen adel. De leden van alle standen. Waar is hun eigen verantwoordelijkheid? Waar hun verzet?

Wat Montaigne doet met zijn zich terugtrekken in zijn tijd in zijn zelfgekozen afzondering, herinnert mij aan wat de Chinese schrijfster Jung Chang van *Wilde Zwanen* vertelt over haar vader als de Culturele Revolutie onder partijleider Mao op haar hoogtepunt is. Ook hier is verzet zinloos. Ook hier is de rede op de loop. Chang's vader pakt op zekere dag een hengel. Hij gaat er mee naar de rivier en zal daar dagen, weken zitten. Zwijgend. Het is zijn stille protest tegen de machthebbers die het verstand verloren hebben. Hij praktiseert met zijn handelwijze een eeuwenoude Chinese wijsheid. Elke Chinees weet welke boodschap hij uitzendt met zijn schijnbaar alledaagse actie.

Of Montaigne met zijn manoeuvre ook in zo'n eeuwenoude traditie stapt? Daarop kan ik geen antwoord geven. Misschien zou ik dan eerst de klassieken moeten bestuderen. Zijn essays zijn er in elk geval, ook na ruim vier eeuwen, het bewijs van dat zijn schuilplaats geen ivoren toren werd.

Waarom kom ik steeds terug op die zelfverzekerdheid van Montaigne? Ik draai er omheen als een kat om de hete brei. Maar diep in mijn hart leeft het antwoord. Het is zijn lef om zich

terug te trekken. Zich los te maken van de plichten in het openbare leven en schijnbaar onbenullige dingen te gaan doen. Ook ik zou dat willen. Maar het definitieve besluit is ingewikkeld. Ingewikkeld omdat ik al tientallen jaren lang gewend ben me in te zetten voor een betere wereld. Ik, als product van een periode die *de maakbare samenleving* hoog in haar vaandel had, vind het moeilijk Montaigne te volgen en ‘probeersels’ te schrijven. Mijn zelfportret te tekenen tegen die achtergrond en in de context van een minstens zo verdwaasde tijd.

Heb ik voor het mij terugtrekken een toren nodig? Op z’n minst een toren in overdrachtelijke zin. Een toren waarin mijn onzekere zelfverzekerdheid geborgen is en die me aanzet om tot de eerder genoemde zelfrealisatie te komen waarnaar ik verlang: dat te schrijven wat ik wil.

Misschien ligt het geheim daartoe besloten in de woorden van Montaigne over eenzaamheid:

‘Wij moeten zo mogelijk een vrouw hebben, kinderen, bezittingen, en vooral een goede gezondheid, maar ons daar niet zó aan hechten dat ons geluk ervan afhangt. Wij moeten een achterkamer voor onszelf apart houden, om daarin volkomen ongestoord onze eenzaamheid en afzondering te cultiveren om ons werkelijk vrij te maken.’

‘Een kamer voor jezelf’, bevestigt Virginia Woolf vijf eeuwen later.

De motor van Montaigne lonkt. Met volle tank.



Voorbij de grote en de kleine C (2004)

De ruimte van cultuurwetenschappen en De Efteling

Sieth Delhaas

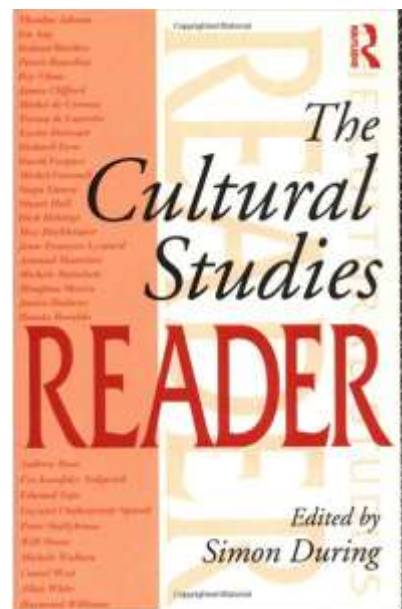
2004

“In de twintigste eeuw zou de bestudering van de cultuur zich ontworsteld hebben aan de normatieve beperkingen van de elitaire negentiende-eeuwse cultuurgeschiedenis”, schrijft Ed Jonker in zijn bijdrage aan de CW-cursus van de Open Universiteit (OU) *Denken over cultuur*. Cultuur zou niet langer met een hoofdletter geschreven te hoeven worden omdat het niet langer staat voor ‘hoge cultuur’. Er zou in de twintigste eeuw een meer democratische wijze van geschiedschrijving zijn ontstaan.

Tegelijkertijd staken andere discussies de kop op of werden voortgezet. Dat bewijst de reader bij het *Onderzoekspracticum: Nederland Moderniseert (1973-2001)*, dat samen met andere varianten is ondergebracht onder de paraplu van het *Onderzoekspracticum cultuurwetenschappen* voor Masterstudenten Algemene cultuurwetenschappen. Daarin wordt met nadruk gewezen op nieuwe inzichten voor cultuurwetenschappelijk onderzoek door het gebruik van theorieën uit andere disciplines, hoe vaak deze in het verleden ook verkeerd werden gebruikt. Verscheidene auteurs moedigen cultuurhistorici aan – dus ook aankomende – , zo vrijmoedig mogelijk theorieën bij andere disciplines te ‘lenen’. Voor zover ze natuurlijk voor het eigen onderzoek geschikt zijn.

Het winstpunt van de reader bij dat *Onderzoekspracticum* is, dat de student, om het onderzoek tot een goed einde te brengen, uitgedaagd wordt zelfstandig te kiezen voor een van de aangedragen perspectieven of theorieën. Vanwege de relevantie ervan of misschien wel omdat die het meest bij haar/hem past. Ik vind deze uitdaging een belangrijk element dat ontbreekt aan de leerroute van de doctoraalopleiding die ik als student van de ‘oude garde’ heb gevolgd. Deze uitdaging inspireerde mij ook verder te zoeken dan het gebodene.

In die reader nu worden de *cultural studies* genoemd. Volgens During zijn deze geïnteresseerd in hoe groepen met de minste macht hun eigen lezing geven van een cultureel product of de ontwikkeling daarvan. Deze richting binnen de cultuurwetenschappen brengt een heel ander terrein binnen de aandacht van onderzoekers dan het terrein dat tot nu toe met de discussie over de grote of de kleine C werd bestreken. Voor mij opende deze richting perspectieven om in genoemd onderzoekspracticum elementen aan de orde te stellen die de in het practicum genoemde wetenschappers hebben laten liggen.



De derde ruimte

Een fout van de Open Universiteit bij de omboeking bood mij de mogelijkheid om als afsluitend moduul, hoewel bedoeld voor de masteropleiding, het *Onderzoekspracticum:*

Nederland Moderniseert (1973-2001) te kiezen. Het bijzondere van dit practicum is dat het een hedendaags probleem als onderzoeksterrein heeft – je kunt het gerust een *hot item* noemen -, namelijk de ‘derde ruimte’. Bedoeld wordt die ruimte in Nederland die steeds opvallender en ook agressiever in beslag wordt genomen door attracties van de *vrijetijdsindustrie*.

In 2000 verscheen het rapport van de Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) over de ontwikkeling van de vrijetijdsindustrie én de houding die de overheid daarin zou moeten innemen. Auteur Mommaas reikt, omdat hij niet streeft naar een harde afbakening van dit concept, enige kernwoorden aan. Deze industrie zou voortkomen uit de vermaatschappelijking van vrije tijd vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw, in samenhang met de commercialisering van vrijetijdsproducten en -diensten, digitalisering van informatie en communicatie en transnationale verdichting van vrije tijd. Daarnaast is er aan de kant van consumenten sprake van multimediale ‘protoprofessionalisering’, toename van vrij besteedbaar inkomen en verandering in samenstelling van huishoudens. In vervolg op hun onderzoek naar de modernisering van Nederland tussen 1948 en 1973 – ook een CW-cursus van de OU, maar dan binnen de bachelor opleiding – hebben de rechtssocioloog Kees Schuyt en de architectuurhistoricus Ed Taverne zich voorgenomen een vervolgonderzoek te doen naar de ontwikkeling van de Nederlandse samenleving in het laatste kwart van de 20ste eeuw, waarbij ze inhaken op het WRR-rapport. De samenstellers van het Onderzoekspracticum namen daarop het initiatief om CW-studenten binnen de plannen van Schuyt en Taverne het element *vrijetijdsbestedingen* te laten onderzoeken.

De Efteling als casus van de vrijetijdsindustrie

Mij werd dit onderwerp in de schoot geworpen dankzij een radiobERICHT eind oktober 2003: ‘Actievoerders van Groenfront hebben een bos van natuurpark de Efteling in Kaatsheuvel bezet als reactie op uitbreidingsplannen’. Voor mij was het bijzondere in deze mededeling de wetenschap dat Schuyt en Taverne een casestudy hadden gepland van de strip tussen Eindhoven, Tilburg en Waalwijk. Midden in dit gebied ligt de Efteling. Sterker, lezend in het WRR-rapport van Mommaas, lijkt de



ontwikkeling van het in 1952 opgerichte Sport- en Wandelpark “voor kinderen uit arme grote gezinnen in de Langstraat”, de Efteling, model te hebben gestaan voor wat Mommaas bedoelt met het concept *vrijetijdsindustrie*. Termen die hij gebruikt zijn in de geschiedenis van de Efteling terug te vinden zoals *ongekende expansie*, *spectacularisering* en *mediasering*.

Zowel Mommaas als Schuyt en Taverne vinden dat door de toename van dit soort industrie de rol van de overheid, die in het verleden producent was van plannen voor de indeling van de ruimte, ter discussie komt te staan. Zij vinden dat de overheid te weinig aandacht heeft voor de negatieve effecten van die industrie. Daar komt bij dat het WRR-rapport vaststelt dat de effecten van vrijetijdsbesteding op de veranderende relatie tussen stad en land in het ruimtelijk beleid van de overheid onderbelicht zijn gebleven. De onderzoekers zouden de opgedane kennis willen inzetten voor een gericht overheidsbeleid.

De inhoud van het WRR-rapport was voor mij een openbaring. Sindsdien zie ik, reizend door Nederland, de vrijetijdsindustrie als een vraatzuchtig monster door onze open ruimten schuimen. En wie zich tijdens het weekend rijdend op de Nederlandse snelwegen afvraagt wat al die files betekenen, die weet nu dat de vrijetijdsindustrie in het spel is. Meer dan de helft van de verplaatsingen per auto zijn hierop terug te voeren (Mommaas 2000).

De Wereld van de Efteling

Wat mij opviel in zowel het onderzoeksvoorstel als in het WRR-rapport is dat het accent daarin vooral ligt op de overheidskant, hoewel Schuyt en Taverne de ontwikkelingen ook relateren aan de democratiseringsbewegingen uit de jaren zeventig. Bij mij kwam bij bestudering van hun onderzoeksplan de vraag op hoe burgers, van wie het leven ongeraagd en/of ongewild beïnvloed wordt door een zich voortdurend uitbreidende vrijetijdsindustrie, dit ervaren. In mijn onderzoek geldt dit dus de inwoners van het dorp Kaatsheuvel. Met andere woorden: *wat zijn de reacties van bewoners van Kaatsheuvel op de uitbreidingsplannen van Stichting Natuurpark de Efteling aan het eind van de 20ste eeuw?* Hoe denken deze mensen, die in dit ontwikkelingsspel de minste macht hebben, over het om zich heen grijpende ‘culturele product’ de Efteling, dat intussen is omgedoopt in *De Wereld van de Efteling*?

Wat in Kaatsheuvel extra weegt is dat de dorpsbewoners zich intensief bij het natuurpark betrokken voelen. Vele ouderen hebben in de jaren vijftig en zestig als vrijwilliger en/of als werknemer het park helpen opbouwen. Jarelang waren dorpingen de bestuurders van het sprookjespark. Van het laatste is sinds eind van de jaren zeventig geen sprake meer. Wel verdienen veel Kaatsheuvelaars er hun dagelijks brood; de Efteling is de grootste werkgever van de omgeving.

Geleidelijk aan is het park vergroot van 12 naar 72 ha. Vooral in de jaren negentig is het uitgegroeid en zal nog verder groeien tot een commercieel megapark van 370 ha inclusief een omvangrijk bungalowpark, hotels, vergader- en conferentieruimtes en bijpassende parkeervoorzieningen. De eigenaren doen alles om zoveel mogelijk grond rondom het oorspronkelijke park in handen te krijgen.

Cultural studies en de Kaatsheuvelaars

Welke mogelijkheden nu bieden de *cultural studies* om de plaats van de dorpsbewoners in het geheel van deze ontwikkelingen te onderzoeken? De cijfers en de onthullingen in het rapport van Mommaas geven een beeld van wat het voor mensen kan betekenen wanneer hun dagelijkse leefomgeving zo ingrijpend en negatief wordt aangetast door een ‘vrije radicale’ als deze vrijetijdsindustrie. Hoe ondergaat de individuele Kaatsheuvelaar dit? Een steekproef met interviews lag voor de hand. Een steekproef slechts, want de omvang van het practicumverslag moet beperkt blijven.



Gloobaal laten de uitkomsten van deze steekproef zich als volgt omschrijven: Kaatsheuvelaars zijn van huis uit niet gewoon zich uit te spreken. Ook niet als ze het hunne denken over de uitbreidingen van de Efteling, over het doen en laten van de directie, over slechte arbeidsvoorwaarden, over onvoordelige arbeidscontracten, over verstopte autowegen, over sombere vooruitzichten als het pretpark niet alleen de zomermaanden, maar straks het jaar rond open zal zijn, over handjeklap spelen van plaatselijke bestuurders met die van de Efteling, over angst voor verlies van werk en over nog veel meer.



Hun situatie is te vergelijken met die van Engelse arbeiders in een sterk veranderende economie na 1920. Hun cultuur fragmenteerde en veranderde eveneens. Er waren nadelen van verlies, bijvoorbeeld voor de waardering van vakmanschap. Maar verandering leverde ook voordelen op, zoals nieuwe technologie, betere lonen en toegang tot begerenswaardige consumptiegoederen. Hun traditionele ‘buurt’-cultuur veranderde in een cultuur die van buitenaf werd georganiseerd – Adorno en Horkheimer noemen dit de cultuurindustrie. Vanuit *cultural studies* werd de specifieke functie van cultuur onderzocht en kritiek geleverd op het democratische machtsblok dat na de Tweede Wereldoorlog de politiek in Engeland domineerde en de macht naar de staat had toegetrokken. Vanaf de jaren zeventig analyseerde men cultuur vanuit het concept ‘hegemony’, afkomstig van Antonio Gramsci, dat de relaties van dominantie omschrijft die als zodanig niet zichtbaar zijn. Gramsci legt aan de hand van dit concept uit waarom Mussolini’s fascisme zo populair was, terwijl het tegelijkertijd de vrijheid van de Italianen inperkte. Sociale en culturele (levens)voorwaarden veranderen: ze zijn in elkaar geflanst en inwisselbaar. Volgens Doring moeten ze voortdurend worden herzien.

Doring noemt Willis als een van de belangrijkste onderzoekers op dit gebied. Deze past in zijn boek *Common Culture* naar mijn idee toe wat Doring verstaat onder *cultural studies ethnography*. In deze methode cirkelen de belangrijkste vragen rondom de betekenis en het belang van de sociale en culturele processen. Een belangrijke techniek van onderzoek is het ondervragen van de bronnen. Groot is het belang dat gehecht wordt aan het luisteren naar deze mensen, het belang van respect voor hun manier van kijken naar een zaak en het belang, zelfs de noodzaak van aandacht voor de zintuiglijke menselijke ervaring. Voor Willis is deze noodzakelijke houding van de onderzoeker het verrassingselement in zijn onderzoek.

Wat Willis deed in zijn interviews met jeugdige Engelse arbeiders (m/v), deed ik in mijn interviews met een aantal Kaatsheuvelaars: “to give room to voices other than the theorist’s own”.

Aanbevelingen

Niet alleen de toelichting van Doring, maar ook de uitlatingen van andere *cultural studies ethnography*-auteurs, doen vermoeden dat ook deze methode zich binnen felle discussies heeft moeten ontwikkelen. Misschien wel vergelijkbaar met de discussies over de ‘hoge’ en de ‘lage’ cultuur. Ik ben in elk geval blij dat ik aan het eind van mijn CW-studie nog deze

methode heb kunnen toepassen. Het was een betrouwbare leidraad bij de interviews die ik als bijlagen aan mijn onderzoeksverslag heb toegevoegd.

Afgezien van wat de interviews en de analyse daarvan mij aan kennis opleverden, bevestigden ze mijn hypothese over het mankement aan het onderzoeksplan van Schuyt en Taverne. Uitgaande van dit resultaat zouden deze wetenschappers hun onderzoeksplan moeten bijstellen. Wellicht zouden zij meer moeten kijken naar hoe relaties van politieke en culturele aard in de door hen te onderzoeken gebieden zich met elkaar verhouden, en in hoeverre de burgers daadwerkelijk zijn geëmancipeerd. In hoeverre hebben democratiseringsbewegingen, die Schuyt en Taverne in hun onderzoek betrekken, in die emancipatie een rol gespeeld of minstens een kans gekregen? In hoeverre hebben (overheids)politiek en regionale en/of plaatselijke cultuur daarop een remmende of ondersteunende invloed gehad?

Gebruikte literatuur

- Delhaas, Sieth, Dorpsbewoners en hun sprookjespark. Een onderzoek naar de reacties van dorpsbewoners op de uitbreidingsplannen van Stichting Natuurpark de Efteling aan het eind van de 20^e eeuw, Vught, 2004.
- During, Simon, 'Introduction' in: S.During (red.) *The Cultural Studies Reader*, London, New York, 1993.
- Gray, Ann, *Research practice for cultural studies*, Londen, Thousand Oaks, New Dehli, 2003.
- Jonker, Ed, 'Cultuurgeschiedschrijving in de twintigste eeuw' in: Auke J.J. van Bremen (red.), *Denken over Cultuur. Gebruik en misbruik van een concept*, Heerlen, 1993, blz. 297-325.
- Mommaas, Hans e.a., *De vrijetijdsindustrie in stad en land. Een studie naar de markt van belevenissen*. Voorstudies en achtergronden, Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid V109, Den Haag, 2000.
- Schuyt, Kees en Ed Taverne, *1950: welvaart in zwart-wit*, Den Haag, 2000.
- Willis, Paul, *Learning to Labour*, (z.p.), 1977.
- Willis, Paul (red.), *Common Culture. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young*, Buckingham, 1990.

De biografie aan banden (2004)

Sieth Delhaas

Locus, tijdschrift voor studenten en docenten Cultuurwetenschappen Open Universiteit, September 2004

‘Aan welke eisen moet de historische levensbeschrijving voldoen?’ vraagt Sem Dresden in *Over de biografie* zich af. Dit is niet de enige vraag die hij stelt. Integendeel: zijn diepgravend essay is gelardeerd met vele vragen over de biografie als kunst- en wetenschappelijk werk. Ik noem twee steeds terugkerende. Welke figuren komen in aanmerking voor een biografie en waarom? Hoe dient een biografie tegenover zijn onderwerp te staan? Volgens Dresden verwijst elk antwoord op vragen omtrent de biografie naar ‘alle andere vragen, die men om welke reden dan ook het liefst onbeantwoord zou laten’.

Tijdsclimiet

Mij houdt een vraag bezig die ik ook in ander gelezen werk over dit genre niet ben tegengekomen. Ze luidt: wanneer, of binnen welke tijdsclimiet na het overlijden van een ‘held/in’ mag een biografie met zijn/haar levensgeschiedenis beginnen?

Mijn vraag kan niet, omdat deze misschien nooit eerder is gesteld, als te uitzonderlijk, of als niet ter zake doende opzij leggen. Ik denk eerder dat ik een belangrijk punt aansnijd. Ik voel me daarin bevestigd door opmerkingen van enkele recensenten van biografieën. Zoals Martin van Amerongen, die opmerkt dat het tot een halve eeuw na Wagners dood heeft moeten duren voordat ‘de eerste ongekleurde, serieus te noemen ‘Wagnerbiografie verscheen. Alles wat voordien als biografie werd gepresenteerd, was ‘een berg onzin’. Auwerda zegt over Martin Sommer, biografie van het ‘krantebeest’ J.M. Lückcr, dat hij met distantie kon schrijven omdat hij zijn held niet persoonlijk had gekend. Daarin lees ik dat het niet-persoonlijk-gekend-hebben een gunstige uitgangspositie is voor een biografie. Nico Lettinck schrijft over een ‘belangwekkende gebeurtenis’ op 1 oktober 1993, namelijk ‘de presentatie van de eerste moderne biografie van Johan Huizinga (1872-1945)’. Deze gebeurtenis hing in de lucht omdat enkele jaren eerder al Huizinga’s briefwisseling en kort tevoren een proefschrift over de historicus was verschenen. Het laatste zou als een blauwdruk voor een biografie beschouwd kunnen worden.

Voorgaande opmerkingen lijken er op te wijzen dat niet alleen persoonlijke distantie van de biografie ten opzichte van zijn held, maar ook een distantie in tijd belangrijk is om tot een verantwoorde biografie te komen.

Biografie van De Beauvoir

Mijn vraag kwam bij mij op bij het verschijnen van de biografie over Simone de Beauvoir. Deze hangt samen met een zeker tumult dat daarna ontstond. En zeker niet alleen onder haar volgelingen. De filosofe overleed in 1986. De achthonderd pagina’s dikke biografie



verscheen in 1990. Deirdre Bair heeft bijna tien jaar aan de levensbeschrijving gewerkt. Dat betekent dat zij zes jaar voor het overlijden van haar ‘heldin’ met haar werk begon. Het lijkt een geweldige buitenkans. Uit de mond van je heldin zelve wellicht nergens vastgelegde details over haar leven horen. Haar vragen kunnen stellen, antwoorden krijgen op nog onopgehelderde kwesties in haar filosofie, haar politieke stellingname.

In 1980 stuurde Bair De Beauvoir een briefje met het verzoek haar biografie te mogen schrijven. Dat mocht. Ze mocht zelfs haar bandrecorder gebruiken. De Beauvoir ‘drong er zelfs op aan dat alles wat ze zei werd opgenomen’.

Maar is het wel zo’n buitenkansje om zes jaar lang met de volle medewerking van je heldin je materiaal te verzamelen? De meeste recensenten van Bairs werk reageerden daar negatief op. Interviewen heeft Bair verleid tot details die uiteindelijk zowel de gebiografeerde als de biograaf geen goed zouden doen. De samenwerking met De Beauvoir zou haar boek extra betrouwbaarheid en autoriteit moeten verschaffen. Bair wilde ‘de waarheid laten zien’. Van Heijst merkt echter op dat de biograaf juist door die samenwerking een precedent schept. Dat ze in haar werk het zelfbeeld van de geportretteerde kopieert. Dat ze genoeg neemt met de interpretaties die De Beauvoir zèlf in de eindfase van haar leven geeft. Afgezien van de kritiek op vaak ‘weinig verheffende’ details uit De Beauvoirs leven, krijgt Bair het verwijt dat zij tekort schiet in de interpretatie van het werk van de wereldberoemde Francaise. Vooral het filosofische werk zou in haar biografie geheel op de achtergrond zijn geraakt.

Hoe terecht mijn vraag is over de tijdslijmiet wordt helder in het interview van *De Tijd* met Bair. Daarin gaat ze zover te koketteren met de manier waarop zij haar sterk aftakelende ‘heldin’ tot drie weken voor haar dood intieme details probeert te ontfoetselen.

Afstand

Esthetiek en ethiek zijn begrippen die in de theorievorming over de biografie een belangrijke rol spelen. In de discussie daarover gaat het bijna altijd over de relatie tussen de biograaf en zijn onderwerp. En toch blijft het genre geassocieerd met goedkope roddels, scandaleuze onthullingen, gewetenloze commercie en inbreuk op de privacy. Richard Holmes lijkt dat in zijn Huizingalezing van 1997 niet zo erg te vinden want elke biograaf bouwt immers een geheel eigen relatie op met zijn onderwerp, ziet nieuwe aspecten, interpreteert anders en oppert nieuwe antwoorden. Zou er op die manier dan een steeds vollediger beeld van de geportretteerde ontstaan?

Hoe waar de bewering van Holmes wellicht moge zijn, toch pleit ik ervoor dat de biograaf zichzelf aan banden legt. Dat hij tenminste enkele decennia afstand neemt van zijn ‘personage’. Misschien wordt mijn pleidooi wel ingegeven door de tijd waarin wij leven. Een tijd waarin voyeurisme en bekentenislectuur ruim baan krijgen. Waarbij ‘objecten’ zich door media en schrijvers laten verleiden en waarbij het te vaak alleen om ‘debunking’ lijkt te gaan.

Dresden heeft op de bijzondere positie van de biograaf gewezen: hij is in zijn werk gebonden aan een levenswerkelijkheid waarop hij geen invloed meer kan hebben.

De biografen die nog tijdens het leven en met behulp van hun onderwerp beginnen met het vastleggen van gegevens, overschrijden, naar mijn mening, een gevaarlijke grens. Zij breken in in het leven van hun onderwerp, worden daardoor zelf manipulerend onderdeel van dat leven en beduimelen het daarmee. Zij vergeten dat het in de biografie gaat om 'de eerbiedige benadering' van een verleden leven.



Maar misschien behoort ook mijn vraag wel tot al die andere vragen over dit genre 'die men', zoals Dresden wenst, 'om welke reden dan ook het liefst onbeantwoord zou laten'.

Gebruikte literatuur

- Amerongen, Martin van, *De buikspreker van God*, Amsterdam 1983
- Auwerda, Richard, 'J.M. Lücker: meedogenloos portret van een krantebeest', in: *Historisch Nieuwsblad 2* (1993) nr. 6
- Bair, Deirdre, *Simone de Beauvoir; biografie*, Baarn 1990
- Dresden, Sem, *Over de biografie*, Amsterdam 2002
- Heijst, Annelies van, 'Simone de Beauvoir: baanbrekend en visionair', in: *De Bazuin*, 26 april 1991
- Holmes, Richard, *De biografie en de dood* (Huizinga-lezing 1997) Amsterdam 1997
- Koning/Goedkoop, 'De dans om de erfenis', in: *HP/De Tijd*, 12 april 1991
- Lange, Frits de, 'Een Mythisch Tweetal', in: *HN Magazine*, 16 maart 1991
- Lettinck, Nico, 'Heb dan de moed om altijd waar te wezen', in: *Historisch Nieuwsblad 2* (1993) nr. 6
- Romein Jan, *De biografie*, Amsterdam 1951

Met bovenstaand essay won de auteur de eerste prijs in de Essayprijsvraag 'De biografie' 2004, uitgeschreven door LOCUS, Tijdschrift voor studenten en docenten Cultuurwetenschappen en de Open Universiteit Nederland.

De dood als belevenis (2003)

Sieth Delhaas

De Heraut, 2003

Deze week bezocht ik vrienden die ik 37 jaar geleden voor het eerst ontmoette. Hoewel we gaande de tijd naar verschillende plaatsen verhuisden, bleven we elkaar spreken maar wat minder, zien. Ze waren en bleven vijftien jaar ouder dan ik. En ineens ontdekte ik deze week dat het gesprek niet meer, zoals nog maar kort geleden, ging over spannende dingen als politieke en maatschappelijke zaken, maar over kwalen en ziekten. Toen ik daarop attendeerde werd er wat besmuikt gelachen en begonnen we over ‘belangrijker’ zaken. Maar in de kortste keren zaten we weer op hetzelfde thema. Ik liet het maar zo. Sporend naar huis overdacht ik, met het oog op dit artikel, of mijn verwachtingen niet te hoog gespannen zijn met mijn gedachten over de dood en de voorbereiding daarop: de dood te maken tot een belevenis.

Toch blijft een dichtregel van Ida Gerhardt in mij rondzingen: *Het raken aan de zomen van het licht*. Het is de slotregel van het gedicht *Grensgebied II*. Het laatste couplet daarvan luidt:

*beseft ik bij dit wijlen aan de grens
het raadsel van de hoge ouderdom;
het prijsgegeven zijn en alreeds vrij.
Het raken aan de zomen van het licht.*



Gerhardt schreef deze regels toen zij de zeventig ruim was gepasseerd. Mijn vrienden zijn wat ouder. Ze wonen nog op zichzelf, lijden geen pijn, zijn licht beperkt in hun bewegingsvrijheid en hebben het materieel goed tot zeer goed. Ik overweeg en noem deze omstandigheden omdat zij mij, inclusief hun ontwikkeling, hun religieuze en maatschappelijke betrokkenheid, de personen bij uitstek lijken om op een open manier om te gaan met hun onontkoombaar levenseinde. Hun bezig zijn met eigen en andermans kwalen bewees mij echter het tegendeel daarvan. Ik kwam weer uit bij mijn eerdere vraag: zijn mijn verwachtingen over een voorbereiding op het menselijk levenseinde te hoog gespannen? Toch geeft de regel van Gerhardt mij de moed om verder te denken over de dood zoals ik daarmee jaren geleden, aarzelend, begon.

De dichteres spreekt over die grens van haar bestaan vanuit het besef van haar hoge leeftijd. De jaren korten. De beeldtaal die zij gebruikt maakt de levensgrens, daar waar het leven ophoudt en dan..., tot een belevenis. Een belevenis omschreven (Van Dale) als het ervaren van iets. In dit geval de dood. Getuige zijn van je dood. De dood ondervinden. Alshetware in gespannen afwachting daarvan zijn. Een laatste betekenis kan zijn: het innerlijk ervaren, in geest en gemoed deel hebben aan het genoemde. Kan de dood een belevenis worden? Gerhardt stelt zich dat levenseinde voor als iets wat men een belevenis zou kunnen noemen. Als, misschien al, een raken aan wat op het leven zou

kunnen volgen: iets van licht. Met dit gedicht nodigt zij haar lezers uit ook een blik te werpen vooruit, tot daar waar...

Ik zelf ben, ingeleid door wat er (niet) gebeurde rondom het sterven van mijn vader dertig jaar geleden, gevoelig voor dit denken geworden door de ziekte en het overlijden van mijn geliefde zestien jaar geleden. Door ons, van het begin af, spreken over de dood – we kregen bijna een jaar de tijd – en het sterven zelf, hadden wij, zoals mijn man het uitdrukte, de tanden uit de muil van de dood gebroken. Archaische taal. Maar die paste hem. Voor mij als achterblijvende en omdat hij de laatste dagen langzaam wegebde, zonder pijn, zonder medicijnen, alsof hij langzaam ‘overging’ was het alsof ik met hem op een grens verkeerde. Alsof ik getuige was van iets. Die ervaring is me bij gebleven. Alsof je bijna een blik werpt in wat er achter ligt. Ik wilde iets met die belevenis.

Tien jaar later volgde, in duur, een bijna zelfde proces rondom mijn jongste dochter. Dramatischer vanwege de leeftijd en de hevigheid van de ziekte. Weer konden we, goddank, open spreken parallel aan het gevecht tegen de ziekte in een langzaam proces van weten en zich verzetten. Ten slotte de vraag om te mogen sterven. Een moordende week voor ons om haar heen. En zij, hoewel pas 25 jaar, ‘leidde ons’, zoals mijn oudste dochter het uitdrukte, ‘door die dagen en nachten heen’. Zij zonk niet zachtjes weg, maar leidde het proces tot op het laatste moment. Zonder enige angst. Zonder ‘vrome’ taal. Maar als in een vanzelfsprekendheid waarnaar ik het niet waagde te vragen. De belevenis van mij als nabestaande was heftiger en intenser dan de eerste keer naast mijn geliefde omdat zij er zo ‘bij’ bleef.

Vanaf die tijd is mijn verlangen om ‘iets’ met die belevenis te doen nog sterker. Waartoe dienen zulke belevnissen? Mijn oudste dochter die er bij stond heeft gezien, zoals ze zegt, dat er *iets* gebeurde. Er zijn geen woorden voor. Zij heeft die belevenis vertaald door werk te kiezen dat aan die ervaring raakt.



Op de dag waarop ik aan dit artikel werk, verschijnt de uitslag van een onderzoek over mensen die om euthanasie hebben verzocht. Een van de uitkomsten ervan is dat ‘stervenden’ en nabestaanden zich intensiever op deze dood voorbereiden. De dood kan daardoor, in mijn woorden, een belevenis worden. En dan gaat het niet meer alleen om ouderen. Hier komen mensen van alle leeftijden in beeld.

Ik vraag me af, wanneer mensen van jongs af aan geleerd zou worden opener met het levenseinde, dat elk mens toch te wachten staat, om te gaan, of sterven en alles daaromheen dan vanzelfsprekender zou worden? Het euthanasieonderzoek getuigt daar, mijns inziens, wel van. Een grensgebied, noemt Gerhardt het levenseinde. Welke ruimte ligt daarachter?

Verlaten

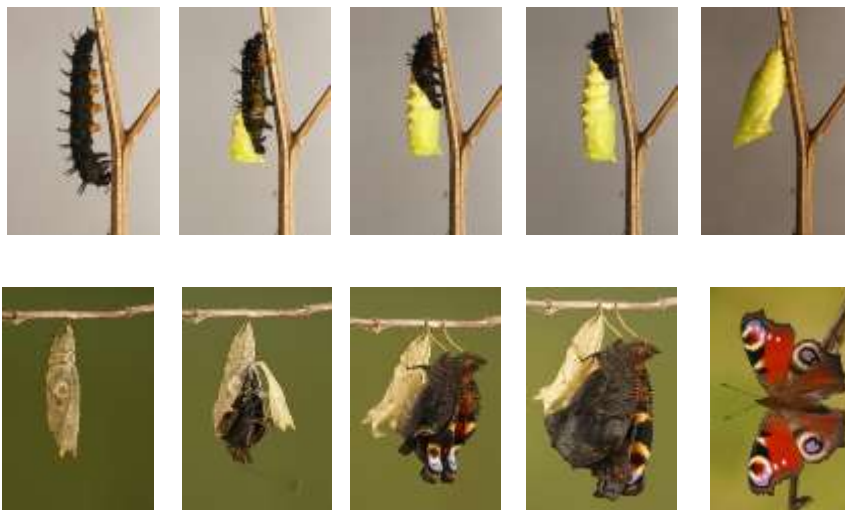
Een van de verworvenheden van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw is dat voor de meeste gelovigen het bestaan van een hel in het hiernamaals werd afgeschaft. Min of meer als

vanzelfsprekend volgde daarop ook de afschaffing van de hemel. Kennelijk was de gedachte onverdraaglijk dat, als de hel niet bestond, er bepaalde mensen in de hemel zouden komen die daar, volgens de overlevering, niet thuis hoorden. Bijna logisch volgde voor velen uiteindelijk de conclusie daarop dat er na de dood niets is.

Degenen die bleven aannemen dat er na de dood wel iets is, werden min of meer medelijdend bekeken. Na de komst van de new-age-beweging mag dat 'iets' weer wel in sommige kringen. Dat 'iets' kan dan zijn als 'opgenomen worden in de zee', 'een plaats tussen de sterren' of andere vindingen. Het 'iets' kan naar believen worden ingevuld. In het algemeen echter wordt in de kerken en de theologie over wat enkele decennia geleden nog een centraal punt was: het sterven en wat daarna, niet of nauwelijks meer gesproken. Het hiernamaals is min of meer een taboe geworden.

Metamorfose

Ik zou wensen dat dit gesprek heropend zou worden. Niet om mensen meer zekerheid te bieden. Wie zou dat kunnen? Wel om mensen uit te dagen tot, laten we het noemen, hun eigen gedachtenexperiment over wat er zou kunnen zijn. Bijvoorbeeld met de vraag: waarom denk je dat jij niet zomaar stopt na al je belevenissen? Of waarom wel? Laten we er op z'n minst met elkaar over praten. Dat gesprek zou bijvoorbeeld de dichtregel van Ida Gerhardt als uitgangspunt kunnen hebben. Met de vraag aan elkaar: hoe denk jij over dat *raken aan de zomen van het licht*?



silviareiche.com

met dank aan

Silvia Reiche

Op de verjaardag van mijn dochter, twee jaar na haar overlijden, maakte ik met een groepje mensen een excursie door het bos. Ergens onderweg hing een vreemd weefsel aan een sprietige tak. Onze gids wees ons hoe hier de pop van de rups veranderde in een vlinder. De oogvlekken van de vleugels van de dagpauwoog schemerden al door de pophuid heen. Ik beschouwde deze 'ontpopping' op die dag als een cadeautje. In elk geval kan zo'n verbeelding helpen bij een gedachtenexperiment over wat er kan gebeuren in het grensgebied waar Gerhardt haar gedicht mee laat eindigen.

Vastbesloten

Kun je het denken en het spreken over dat grensgebied ontlopen door dit gebied te verleggen naar de praktijk van het leven zelf? Vindt, waar christenen vroeger op vertrouwden na de dood, de verrijzenis dan plaats in het leven zelf?

Je ziet mensen om je heen die tijdens hun leven door diepe dalen gaan. Die zoveel tegenslagen, verliezen, met het bijbehorende verdriet, te verwerken krijgen, dat je je adem er bij inhoudt. Wanneer is de grens bereikt? Wanneer is het moment aangebroken dat de rek eruit is? Je ziet ze telkens opnieuw na een felle aanslag op hun leven, hun relaties, hun bestaansmogelijkheden uit de diepste diepten opkrabbelen en met een energie verder gaan, waar de omstanders niets van begrijpen. Waar komt hun kracht vandaan? Kun je dat verrijzenis noemen? Maar op een zeker moment is er ook voor deze 'zeer sterken' ten slotte het levenseinde daar. Het grensgebied. Komen zwakken en sterken niet voor hetzelfde einde te staan? En dan? Heeft die steeds nieuwe verrijzenis de sterken een andere kijk op hun levenseinde gegeven? Hebben ze het daar allemaal voor gedaan? Of moeten ze het na hun einde stellen met de dooddoener: nu mogen ze rusten? Is het dat dan helemaal?

Ik geloof niet dat veel tegenslagen en de daaruit geboren kracht een garantie op zich is voor toenemen in wijsheid, zoals Gerhardt die toont in haar gedicht. Ik denk dat het door diepten gaan in het leven en het tegen alles in weer opkrabbelen ook doodgewoon een automatisme kan zijn. Een overlevingsdrang.



Ik denk dat we niet tot een oplossing komen als we onze mond niet open gaan doen; als we niet gewoon gaan praten over wat Gerhardt het grensgebied noemt. Wat ieder van ons daarvan verwacht. Niks ouderwets diegene die nog 'iets' verwacht, of met eigen beelden komt. Niks monddood gemaakt door de ander, die zelfverzekerd beweert dat het 'uit' is na de dood. Het komt mij voor dat op dit moment vooral degenen die op 'punt uit' gokken, de heropening van het gesprek blokkeren.

In zijn boek *Een huis waar alles woont* (1996) bekennt Huub Oosterhuis iets dat ook een aanzet tot het gesprek zou kunnen zijn. Hij schrijft (p. 75) dat mensen van alle religies hun eigen kleine verhaal, droom of vraag hebben over een leven na dit leven. Hij vindt dat de Bijbel ruimte laat aan velerlei speculaties. 'En hoezeer zij ook (...) het zwaartepunt van het leven hier op aarde legt en niet in het hiernamaals, zij praat ons de hoop op een leven na de dood niet uit het hoofd.'

En hij benadrukt: 'Ik ben dan ook vastbesloten te blijven verlangen naar een eeuwig weerzien met mijn geliefden.'

Dorothee Sölle: leven met een hoge inzet (2003)

Sieth Delhaas

Fier, 2003



Op 5 mei jl. werd de Duitse theologe Dorothee Sölle begraven. De datum van de Bevrijdingsdag 1945 voor Nederland in verbinding met de uitvaart van de profetes van een bevrijdingstheologie. Dat spreekt aan. Toen ik rondom haar overlijden door enkele media gevraagd werd daarop te reageren klonken er in de vragen, maar ook in reacties van bewonderaars, twijfels door of haar theologie niet ‘voorbij’ was, al te tijd gebonden. De overdenking die tijdens haar uitvaart werd gehouden en die in dit nummer

is afgedrukt, spreekt andere taal. ‘Wij zullen haar boeken lezen en ze zal tot ons blijven spreken. Ze heeft de staf aan ons doorgegeven’, zei voorgangster Bärbel von Wartenberg.

Betekenis

Wat is haar betekenis voor de feministische theologie, vroeg de redactie van ‘Fier’? Haar betekenis is nauwelijks te meten. Ze zal daar zichtbaar worden waar de feministische theologie of waar vrouwen die in die traditie willen staan, zelf de thema’s waarover ze sprak en schreef levend houden. En als dat niet gebeurt, is ze niet begrepen. Sölle heeft met haar eigen leven op de tijd gereageerd. Haar leven, dat wat ze meemaakte, dat wat er om haar heen gebeurde, dwong haar tot *nach-denken*. Zo noemde ze het. Ze dacht achteraf na over dat wat er gaande was; ze reflecteerde, ze filosofeerde. De gebeurtenissen en het *nach-denken* samen dwongen haar tot handelen. Vanuit haar leven, haar belevenissen en belevingen ontwierp ze een ethiek. Haar leven zelf dwong haar tot het ontwerpen van een ethiek. Titels van haar boeken als ‘Kies het leven’ en ‘God heeft mensen nodig’ spreken voor zich. In die boeken roept ze mensen op tot de hoogste vorm van ethiek, namelijk het mede-schepper zijn met God in een voortdurend scheppingsproces.

Sölle’s boeken vormen samen een ethiek van: hoe te leven in onze tijd. In de jaren die achter ons liggen, de jaren van strijd in Nicaragua, in Chili, in de strijd tegen het wereldkapitalisme, tegen de feminisering van de armoede, tegen kernwapens, tegen de verachting van het milieu, tegen de slachtoffers van de Golfoorlog, tegen de banalisering van het alledaagse leven. Al die fasen die velen onder ons politiek mee beleefden: Sölle leverde er een ethiek bij. Ze gunde je geen rust. Je moest achter haar aan rennen.

Haar hele werk lijkt één groot verzet. Dat gaf onrust. De strijdhouding. Het voortdurende gevecht. Maar hoe lang houd je dat vol? Ik herinner me een zin uit een van haar boeken: ‘Zolang er nog één vrouw onderdrukt wordt, ben ik niet vrij’. Als je zo’n zin tot je laat doordringen...

Mystiek en verzet

Voor Sölle is er een combinatie geweest die er voor zorgde dat haar verzet niet in cynisme verzandde. In haar boek 'Mystiek en verzet' (1998) doet ze die met passie uit de doeken. Het is haar geschiedenis van het godsverlangen. Geïnspireerd door en opgeschreven aan de hand van de geschiedenis van bijzondere, alledaagse mensen door de eeuwen heen. De mystiek was een onuitputtelijke bron voor haar. In haar boek 'De heenreis' (1975) hield ze al een pleidooi voor die bron. Toen al wilde ze geen scheiding maken tussen mensen die politiek actief waren of mediteren.

'Ik zou het volstrekt onjuist vinden om een scheiding te maken tussen mensen, die politiek en sociaal actief zijn en de wereld als veranderbaar beschouwen, én degenen die mediteren, en dan te spreken van of – of; dat vind ik dodelijk.'

Ruim twintig jaar later verbindt ze mystiek en verzet letterlijk met elkaar in een zeer uitgebreide overzichtsstudie. Opdat wij er iets aan zouden hebben. Om het vol te houden in dat verzet. Mystiek en verzet; voor haar behoren zij bij elkaar als twee kanten van een munt.

Misschien wel het mooiste uit het boek vind ik het fragment van het gesprek met haar echtgenoot. Met het voorbeeld van de oude moeder ontdoet ze het mistige woord mystiek van alles wat mensen op afstand kan houden en dat ze als excuus kunnen gebruiken dat het niets voor hen is, mystiek.

Dorothee heeft de eerste pagina's van haar studie op papier staan en ze laat ze aan haar man Fulbert lezen. Hij vindt mystiek niet zo bijzonder, omdat het niets is voor eenvoudige mensen. Die hebben meer aan vroomheid. Maar Dorothee vindt dat het bij mystiek nu juist om vroomheid gaat. Je hoeft bij mystiek niet onmiddellijk te denken aan ascese, aan afgezonderdheid, aan geestelijke gymnastiek et cetera. Fulbert, die mystiek een beetje spottend 'spirituele artisticeit' noemt, vindt dat het bij het evangelie vooral gaat om de dagelijkse wensen van mensen: gezondheid, niet wanhopen aan het leven; simpelweg: de mogelijkheid tot leven. Dorothee weerlegt dat het de mystiek nu juist dáárom te doen is! En dan vertelt ze hem een voorval dat volgens haar precies laat zien wat mystiek is. Ze liep op een avond zonder te kloppen de kamer van Fulberts moeder binnen. 'En daar zat de oude vrouw met gevouwen handen. Ik weet niet', zegt Dorothee 'wat ze deed; *bidden* of *overpeinzen*. Maar ik ervoer bij haar een grote vrede. 'Die vrede zou ik willen gaan uitdelen.'

Voor Dorothee is het belangrijk de mystiek te democratiseren. Daarmee wil ze de mystieke gevoeligheid, die volgens haar in alle mensen steekt, uitgraven uit het puin van de trivialiteit. De alledaagsheid. De onbeduidendheid. Of de 'zelftrivialisering'; jezelf niet zo veel waard vinden.

'Wij zijn allen mystici'. zet Dorothee tegenover de woorden van haar echtgenoot. Die constatering houdt een opdracht in, lijkt mij.



Praktijk

Voor veel vrouwen, en dat is een praktijkervaring, heeft de theologie van Sölle een houvast bij verzet en grote veranderingen in hun leven betekend. Sölle heeft de theologie aangedragen die vrouwen in de plaats durfden te stellen van de valse leerstellingen waarmee zij vanuit haar jeugd op hun plaats waren gehouden. Het sprookje van de *Menseneter* is er een voorbeeld van. Afwisselend stond het sprookje model voor het naoorlogse Duitsland, daarna breidde het zich uit tot de wereld van de kernwapens, het kapitalisme. Vrouwen hoorden er hun eigen verhaal in: de vrouw die zich in de luxe van het Westerse leven te goed kan doen, maar ze weet dat er een dag komt dat de heer des huizes haar verslinden zal. Velen zijn haar gevolgd in wat zij noemde: de dienst opzeggen aan het patriarchaat omdat dit op geld en geweld is gegrondvest.

Die tijden zijn wel en niet veranderd sinds zoveel vrouwen haar woorden zo verstonden. In elk geval kunnen we haar leven en haar theologie in onze tijd niet afdoen met de woorden 'tijd gebonden'. De voorgangster bij haar uitvaart beloofde: 'Wij zullen haar grote verwachtingen niet met haar in het graf leggen'.

Vanuit die belofte zullen we haar boeken blijven lezen, haar woorden blijven herhalen, de staf die zij uit handen moest geven, verder dragen.

Denken over en het doen van het goede leven (2002)

Sieth Delhaas

Zijwind, 2002

‘Is Nederland met de legalisering van prostitutie op de goede weg? Moet er een nieuwe normen- en waardendiscussie komen over het lichaam als handelswaar? Zouden hoerenlopers niet eens goed ingepeperd moeten krijgen dat zij de vrouwenhandel in stand houden door hun consumentengedrag? Zou de Jellinekkliniek niet een aparte afdeling voor prostitutieverslaafde mannen kunnen opzetten?’ Deze en nog vele andere vragen stelt de schrijfster Anke Manschot zich in het artikel *Moet een hoerenloper gestraft? wanneer* zij in ‘OPZIJ’ (november 2002) het beleid in Zweden ten opzichte van prostitutie vergelijkt met dat van Nederland.

In haar boek over zorg⁴ pleit politicologe en hoogleraar Vrouwenstudies te Utrecht Selma Sevenhuijsen voor een herwaardering van de zorg vanuit een feministisch perspectief. Daarmee stelt ze een herverdeling voor van arbeid en zorg, zoals feministen dat altijd al wilden, maar die herverdeling vraagt een andere manier van denken over zorg, moraal en politiek. Sevenhuijsen pleit voor een door de politiek gesteunde zorgethiek die ‘in staat is inzichten uit de feministische ethiekbeoefening in zich op te nemen’.

In het eerste voorbeeld over prostitutie begint de schrijfster alshetware de discussie over prostitutie in ons land op een punt dat allang gepasseerd is en dus afgedaan. Je zou kunnen zeggen: daar moet ze nu niet op terugkomen, die zaken liggen vast, zo is nu eenmaal het standpunt in de discussie over prostitutie. De schrijfster heeft echter haar reden om de discussie te hervatten en te bekijken of Nederland met haar standpunt wel op de goede weg zit.

Ze motiveert haar terugkomen op de discussie met de opmerking van de prostitutiedeskundige Sietske Altink: ‘de hedendaagse hoerenloper is niet meer dezelfde als die uit de jaren vijftig. Toen waren het vooral zielige, alleenstaande mannen die van hun hospita geen damesbezoek mochten ontvangen. (...) De Nederlandse hoerenlopers-van-nu gaan voor de sensatie en de kick, of voor een seksuele variant waar vrouwlief of vriendin niet happig op is’.

Sevenhuijsen verwijst, om haar feministisch standpunt over arbeid en zorg te herzien, naar de gevolgen van het besluit van de vrouwenbeweging vanaf het eind van de jaren zestig. De beweging wilde af van de vanzelfsprekendheid dat vrouwen zorgden. Ze wilde herverdeling van zorg tussen de seksen en een herwaardering van zorg als handeling, identiteit en moraal. Van herverdeling is niet veel terechtgekomen. Sevenhuijsen wil door het hervatten van de



⁴ Selma Sevenhuijsen, *Oordelen met zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek* (Amsterdam 1996)

discussie speuren ‘naar manieren om zorg een plaats te geven in opvattingen van democratisch burgerschap, in de hoop dat daarmee “oordelen met zorg” mogelijk wordt’.

Opnieuw over het goede leven nadenken

Wat Manschot en Sevenhuijsen deden in bovengenoemde voorbeelden: een poging om de ethische discussie over een onderwerp opnieuw te openen, gebeurde begin september 2002 in het groot in de vorm van een internationaal symposium in Salzburg over feministische ethiek.

Feministen hebben andere ideeën over hoe de wereld er uit zou moeten zien dan vrouwen en mannen die zich goed voelen binnen de door de eeuwen gegroeide leefstijlen van *het patriarchaat*. Met dit laatste wordt bedoeld de door mannen bedachte en vormgegeven maatschappij zoals deze tot ver in de twintigste eeuw vanzelfsprekend was. Vanuit die situatie hebben vrouwen vanuit de vrouwenbeweging hun eigen zienswijzen ontwikkeld over een wereld waar vrouwen en andere groepen die het binnen het patriarchaat niet zo plezierig hebben, hun eigen volwaardige plaats kunnen innemen. Nadenken en ideeën ontwikkelen (filosoferen) over die nieuwe wereld enerzijds en volgens die nieuwe ideeën handelen (ethiek) anderzijds zou een voortdurende bezigheid moeten zijn van vrouwen die zich deel voelen van die vrouwenbeweging.



De Duits-Zwitserse Dr. Ina Praetorius, theologe en ethica die talrijke publicaties schreef over feministische ethiek, bio-ethiek en economische ethiek en dit nadenken en handelen bij anderen krachtig wil stimuleren, nam het initiatief tot het internationale symposium in samenwerking met verschillende Oostenrijkse feministische groepen en Europese onderzoeksters. In Nederland kreeg Praetorius bekendheid door haar referaat tijdens de eerste Europese Vrouwensynode in 1996.⁵ Ruim tachtig deelnemende vrouwen,

onder wie een enkele man, luisterden naar referaten van uiteenlopende achtergrond en discussieerden daarover. Uitgangspunt vormde het referaat van Praetorius *Het einde van het patriarchaat*.⁶ Bij die constatering in de titel kunnen vrouwen het niet laten. Integendeel. De tijd dringt dat vrouwen zelf nieuwe initiatieven nemen om in het gat te springen dat ontstaat aan het einde van het patriarchaat en met eigen ideeën, dus vanuit het perspectief van kritische vrouwen komen om de wereld anders vorm te geven. Voor de filosoof Aristoteles (384-322 v.C.) betekende filosoferen: nadenken over het goede leven. De slogan voor het ethieksymposium in Salzburg was, met verwijzing naar het einde van het patriarchaat waar ook Aristoteles model voor stond: opnieuw over het goede leven nadenken.

⁵ Ina Praetorius, *Nadenken over economie aan gene zijde van de androcentrische orde* in: Delhaas, Sieth e.a., 'Vrouwen bewegen Europa. Verslag-werkboek' (Gorinchem 1996) 55-65

⁶ Het referaat van Praetorius en meer informatie over het symposium en de resultaten daarvan zijn te vinden op www.frauenbildung.at

Wat te doen?

Zeker is dat de vrouwen die vanuit acht Europese landen naar Salzburg reisden er gemeenschappelijk in geïnteresseerd waren de wereld vorm te geven. Zeker is ook dat elk van deze vrouwen in haar eigen werk- en woonomgeving met iets bijzonders bezig is. De manier waarop deze vrouwen willen werken aan die nieuwe vorm is niet op basis van toevalligheid, maar op basis van gemeenschappelijke inzichten. Opzet van de bijeenkomst is dus niet alleen kennis nemen van elkaars projecten, maar de belangrijkste factor is nauwkeurig uitvinden hoe de verbindinglijnen lopen tussen deze verschillende projecten die schijnbaar onafhankelijk van elkaar en op allerlei verschillende plekken zijn ontstaan. Tegelijkertijd moet worden nagedacht en overlegd hoe de deelnemers aan de buitenwereld, die nog steeds traag van begrip blijkt te zijn als het om nieuwe ideeën van vrouwen gaat, nog duidelijker uit te leggen om welke belangrijke en tot ver in de toekomst reikende zaken het gaat. Zaken die ver uitgaan boven de traditionele eis van vrouwen voor gelijkberechtiging.

Overschatten de deelnemers zichzelf met hun plannen niet mateloos? Waren de organisatoren niet erg naïef toen ze de naam van dit symposium bedachten: ‘Aan het einde van het patriarchaat opnieuw over het goede leven nadenken’? Er lijken voldoende bewijzen te zijn om die zelfoverschatting te onderschrijven. Hoe kun je nu van het einde van een oude orde spreken, terwijl mannen elkaar voor terroristen en schurken uitmaken? Hoe kun je spreken van een nieuwe tijd terwijl je weet dat er in laboratoria gewerkt wordt aan gekloonde nakomelingen?

Op deze bijna spottende vragen antwoordt Praetorius dat het niet belangrijk is of het patriarchaat werkelijk voorbij is. Belangrijk is dat deze titel uitnodigt tot discussie. Ook met tegenstanders. ‘Wat we nodig hebben’, aldus Praetorius is ‘een geïnspireerd en geduldige voortgaan met nadenken in een sfeer van welwillende betrokkenheid op elkaar. Wij moeten ons stap voor stap proberen in te denken welke wegen wij de laatste jaren zijn gegaan en waar wij nu staan’.

Een voorbeeld van deze nauwkeurige werkwijze is de Salzburgse Verklaring over bio-ethiek die door een groot aantal deelnemers werd ondertekend. Hierin spreken de ondertekenaars zich uit voor een *wereldvisie van betrokkenheid* en tegen ethische deeldiscussies waarin het bijna altijd gaat om het al dan niet toelaten van nieuwe medische technieken (zie: www.frauenbildung.at voor de volledige tekst). In deze tekst wordt uitgegaan van het opnieuw ter discussie stellen van bio-ethische ontwikkelingen. Vele beslissingen over de ontwikkeling van bio-ethiek zijn in het verleden genomen toen vrouwen door hun wetenschappelijke achterstand op dit terrein geen bijdrage konden leveren aan het gesprek over belangrijke ethische kwesties die met dit onderwerp samenhangen.



De werkelijkheid opnieuw denken



Tijdens dit symposium werd geoefend om dingen op een nieuwe manier te zeggen (Neusagens). Niet alleen in Salzburg, overal ter wereld is het belangrijk dat vrouwen elkaar vertellen hoe ze bezig zijn, hoe zij de werkelijkheid benoemen en hoe deze daardoor daadwerkelijk verandert. Een voorbeeld ervan gaf de theologe Michaela Moser door het gebruikelijke ‘feminisering van de armoede’ te vervangen door uitdrukkelijk de *rijkdom van vrouwen* in bijvoorbeeld hun relaties te benoemen. Hiermee wilde zij ontsnappen aan het gevaar dat armoede als vanzelfsprekend tot het *wezen* van de vrouw wordt gerekend.

Het proces van het nieuw benoemen is begonnen. En wat let ons dit proces in Nederland voort te zetten? Ieder op haar eigen wijze en plaats?

Het patriarchaat is voorbij!

Tekens in de tijd (1999)

Sieth Delhaas

Voorlopig, april 1999

Inleiding

In de bijbel komen weinig profetessen voor, maar intussen zijn er natuurlijk heel wat vrouwen die de kenmerken dragen, meent Sieth Delhaas. Ze noemt Hildegard von Bingen en Winnie Mandela. En ze beschrijft hoe het verhaal van Izebel haar beeld van de profeet Elia radicaal veranderde. Hij werd een donkerbruin uitgedoste, harige fanaat.

Profeten Israëls

Mijn kijk op profeten is in tien jaar geleden radicaal veranderd. Vooral mijn kijk op Elia. Voor die tijd zat het wel goed bij mij met die profeten. En dan spreek ik natuurlijk over *de profeten Israëls*.

Deze profeten waren tot halverwege mijn veertigste tamelijk onaantastbare figuren. Het was toen eind jaren zeventig. Hoogtepunt van de maakbare samenleving. In die tijd waren profeten betrouwbare oriëntatie- en uitgangspunten voor mij. In mijn kritiek op eigen kerk, theologie en politiek konden de profeten overeind blijven. Zij waren immers de betrouwbare getuigen naar wie je kon verwijzen als het ging om deugende als gerechtigheid, recht, barmhartigheid, getuigenissen tegen armoede en extreme rijkdom. Zij stonden aan de kant van de kritische bewegingen van die tijd. Vóór vrede, tégen armoede, geweld, kruisraketten, racisme, apartheid en wat niet al. De profeten van Israël leverden de kernwoorden waarom het in die jaren ging en waardoor je er zeker van was dat je het bij het rechte eind had. Dat je aan de goede kant van de streep stond. Dat God op je hand was en dat jij meewerkte aan het heil dat komen ging, want dat hadden profeten voorspeld.



Harige fanaten

Ruim twintig jaar verder. Moet ik glimlachen om mezelf? Mijn hoofd schudden? Me schamen? Nee. Ik kan me mijn opstelling goed herinneren. Ik begon in die tijd mijn theologie-opleiding en ik heb er de ordners waarin ik mijn studiemateriaal heb opgeborgen nog eens op nageslagen. Ik herlees mijn antwoorden op de lessen zonder schaamte, omdat ik toen zo geloofde en dacht vanuit mijn opvoeding, mijn kerkelijke achtergrond en mijn, toch al behoorlijk, kritische instelling.

De kentering werd ingezet door de feministische analyses die we vanuit die theologie eind jaren zeventig begonnen te maken. Zoekend naar vrouwen in de bijbel, hoe er naar vrouwen gekeken werd, hoe er over hen gesproken werd.

Eén van de stromingen binnen de feministische theologie wilde heel bewust binnen de joods-christelijke traditie blijven. Deze theologes wilden, ondanks de bewezen verachting voor vrouwen binnen de patriarchale cultuur waarin de bijbel was ontstaan, dit als een bevrijdend boek blijven zien. Ik zag meer in die andere stroming. Er is best een bevrijdende lijn in de bijbel, ook voor vrouwen, maar ik wilde daarnaast op zoek naar waardevolle elementen in andere tradities, culturen, religies en literatuur van alle tijden.

Misschien was ik daarom tien jaar geleden rijp om geraakt te worden door de roman *Izebel van Tyrus* van Guus Kuijer. Ik had hem ergens van een redactietafel uit een stapel boeken gepikt die niet interessant genoeg waren om te recenseren. Mij intrigeerde de titel. Een roman over de zo ongeveer meest goddeloze vrouw uit de bijbel. Wat viel er over haar te schrijven? Na lezing van Kuijers boek staan Israëls profeten op mijn netvlies gebrand als donkerbruin uitgedoste, harige fanaten. Het beeld komt overeen met het beeld dat ik van moslimfundamentalisten heb in bijvoorbeeld Iran en alle fundamentalisten van welke godsdienst dan ook.

‘Het was niet duidelijk waar de profeet eindigde en de mantel begon’. Zo zag Izebel de profeet Elia. Zij, koningsdochter, komend uit een land waar men gewend is elke god met respect te bejegenen – Jahweh krijgt dus ook haar respect al brengt ze haar eigen goden mee – snapt niets van die rondzwervende harige mannen in dito mantels die Baälheiligdommen met de grond gelijk maken.



Ik heb het levensverhaal dat Izebel vertelt, vijftien jaar na de dood van haar echtgenoot, Israëls koning Achab, en wachtend op haar moordenaar Jehu, gefascineerd gelezen. Kuijer heeft me geholpen nog meer bijbelse cultuurkritiek te leren. Niet alleen vanuit mijn positie als twintigste eeuwse vrouw lezend in de bijbel, maar ook kijkend door de ogen van een toenmalige ‘heidense’ vrouw. Een vreemdelinge, koningin van een volk dat het tamelijk hoog in zijn bol had over zijn plaats onder de volken.

Ook voor Hét Verhaal gaat het om de vragen: wie kijkt? wie spreekt? wie handelt? En in welke tijd speelt dat verhaal?

Van Dale 1987 geeft over profeteren de betekenissen ‘voorspellers’ en ‘namens God iets verkondigen’. Van Dale geeft een hoofdletter voor God. Izebel brengt haar eigen goden mee. De hoofd- en kleine letters zeggen iets over de cultuur en het kijken. Een god als één van de vele of de God – waarnaar de schrijfwijze van Van Dale verwijst – uit de joods-christelijke traditie. Kan deze schrijfwijze in een multiculturele samenleving die Nederland geworden is gehandhaafd blijven? Of zal daar meer uitleg bij moeten in de toekomst?

Profetisch teken

Profeten zijn van alle tijden en alle culturen. Sprekend over profeten in onze Nederlandse cultuur kan men er van op aan dat ze kenmerken dragen van wat typisch was voor bijbelse profeten. Bisschop Simonis hoorde ik onlangs in het radioprogramma *Kruispunt* zeggen dat hij de nieuwe actie van collega Muskens in het verpleeghuis zag als een 'profetisch teken'. Daar komt bij mij onmiddellijk het bijbelse begrip barmhartigheid boven.

Ik vind het een opluchting dat bisschop Simonis zijn collega niet onmiddellijk tot profeet heeft uitgeroepen. Dat hij dat ene optreden bescheiden benoemt als een profetisch teken. Daarmee geeft hij Muskens de ruimte om gewoon als mens met alle fouten en gebreken te blijven voort leven. Van een profeet wordt gauw veel verwacht. Zo iemand mag zijn boekje niet meer te buiten gaan. Hij wordt al snel een soort heilige die boven anderen uitsteekt.

De bijbelschrijvers vertellen daar mooie verhalen over. Jona die zijn lesje moet leren over de plaats van de volken in het heilsplan van Israëls God. Mozes die na een flinke verspreking het Beloofde Land niet in mag. Toch zijn ze door de eeuwen profeten gebleven.

De media van toen waren misschien milder voor de figuren uit hun verhalen dan de media van onze tijd. Of berichtten de bijbelschrijvers met een ander doel?

Winnie Mandela en Allan Boesak

In het Oude Testament stonden profeten op als er goddeloze koningen waren. Die methode volgend is het in onze tijd eenvoudig om profetische mensen op te sporen. Zij die hun nek uit steken. Het is verleidelijk om mensen, die zich tot de jaren negentig verzetten tegen de apartheid in Zuid Afrika, als profetische figuren te zien. Nelson Mandela is zo iemand voor mij.



Tegelijkertijd kijk ik met angstige spanning toe of er geen verhaal opduikt waardoor hij voorgoed profeet af raakt. Dat kan in onze tijd waarin mensen tot aan de grond toe kunnen worden afgebrand. In mijn ogen gebeurde dat met zijn medestrijder Alan Boesak. Hoopvolle woorden sprak hij in de zwarte nacht van zijn land. Het verhaal gaat dat hij is bezweken voor de macht van het geld. Toch doet dat voor mij niets af aan zijn profetisch spreken in de tijd dat hij zich daartoe geroepen voelde.

Nog sterker geldt dat Winnie Mandela. De eer die haar toekomt, is verwoord in het prachtige *Lied van Debora* dat Huub Oosterhuis in 1985 voor haar schreef. Ook al voldoet de vrouw, die Stompies moeder onder het oog van de waarheidscommissie de hand schudde, niet meer aan het daarin geschetste beeld, haar profetische kracht van weleer mag overeind blijven. Zij heeft haar volk met haar optreden een stuk door de Rode Zee geleid.

Zelfs een organisatie kan profeteren. Een man die het weten kan, Nelson Mandela alweer, *voorspelde* vorig jaar op de Algemene Vergadering van de *Wereldraad van Kerken* in Harare dat als deze organisatie er niet was geweest, Mandela daar op dat moment niet had kunnen staan. Met die uitspraak verwees hij naar het profetisch spreken van de *Wereldraad* in de jaren dat hij op Robbeneiland zat en de *blanke goden* nog regeerden in zijn land.

Tegelijkertijd daagde hij de Wereldraad uit dat spreken van toen waar het nodig is vol te blijven houden.

Deze tuinlieden

Profetessen komen in de bijbel weinig voor. Nog geen twee handen vol. Dat klopt wel met de patriarchale, vrouwvijandige cultuur van destijds. Het is vruchtbaarder, vind ik, te zoeken naar vrouwen die wat duidelijker uit de verf komen en zelf tot ons kunnen spreken via eigen taal of geschriften.

In deze tijd geldt als topprofetes Hildegard von Bingen. Haar schat aan nagelaten werken – driehonderd brieven, tachtig muziekstukken, boeken over theologie, geneeskunde, natuurkunde en allerlei praktische zaken – hebben haar als abdis uit de Middeleeuwen (1098-1179) de laatste twintig jaar wereldberoemd gemaakt. Zij leefde in een tijd en een cultuur, met een manier van denken, die voor mensen van vandaag bijna of net zo slecht te begrijpen zijn als die waarin de bijbelboeken werden geschreven. Hoewel zij door haar inzicht, doortastendheid en moed bij paus, keizer, maar vooral bij gewone medemensen hoog in aanzien stond, werd de herinnering aan haar in de eeuwen daarna planmatig onder geschoffeld. De heren die het weten konden hadden bepaald dat een vrouw onmogelijk dit alles kon hebben bedacht en geschreven. Al die teksten moesten dus wel vervalsingen zijn. Gezegd deze tuinlieden. Want juist in onze dagen, als vrouwen gezag hebben verworven deze teksten naar waarde te schatten, haar Eibingse medezusters in de eerste plaats, lijken de profetische uitspraken van Hildegard van de hoogste betekenis. En niet alleen binnen kerkelijke tradities. Zij overschrijden de kerkgrenzen verre. Haar nalatenschap is niet alleen stof voor wetenschappers. Muziek- en theatergezelschappen brengen haar woorden waar kerken allang terrein verloren hebben.



Hedendaagse profetessen

Intussen zijn er natuurlijk gewoon heel veel vrouwen die kenmerken dragen van profetessen. Als het heet dat profeten in Israël de opdracht hadden het volk bij te brengen hoe het zedelijk had te leven, dan ken ik een vrouw, die onlangs, om met bisschop Simonis te spreken, een profetisch teken heeft afgegeven. Ik denk aan Jenny Schneider-van Egten, die als lid van de projectgroep *Godsdienst en Incest* in de januari-vergadering van de SOW-synode aan de synodeleden een machtsanalyse heeft uitgelegd. Zij wilde laten zien waar de macht zit bij seksueel misbruik. Het was de eerste keer dat kerkleiders zich op deze wijze door een vrouw lieten gezeggen. Als dat geen profetisch teken is.

Afscheid als groeiproces (1994)

Sieth Delhaas

De Heraut, maart 1994

Inleiding

Als ik terugkijk naar de tijd dat mijn meest-nabije-mens en ik leefden tussen aanzegging van ziekte en het daarmee hoogstwaarschijnlijk samenhangende overlijden, en het moment dat dit laatste werkelijkheid werd, zie ik een pijnlijk maar tegelijkertijd fascinerend beeld. Ik ervaar mezelf zittend in een lege, duistere theaterzaal. Op het toneel, onder spotlight twee balletdansers. Zij bewegen zich binnen een kleine cirkel. Lang zijn hun bewegingen op elkaar ingesteld in ontmoeting en verstrengeling. Dan vindt er, aanvankelijk bijna onopgemerkt maar allengs duidelijker, een verandering plaats. De danser maakt zich los van de danseres en keert steeds meer in tot zichzelf. De cirkel om hem heen wordt kleiner en kleiner tot zijn bewegingen verstillen. De danseres is in haar beweging buiten zijn cirkel geraakt en kijkt sprakeloos toe hoe haar partner langzaam aan transparant wordt en ten slotte opgaat in het niets.



Kiezen

Ik gebruik dit beeld omdat het zichtbaar maakt dat de danser, degene die sterven gaat, een zelfstandige rol speelt in het aangeven van het moment van het terugtrekken in zichzelf. Een moment dat vanuit zijn innerlijk komt, een moment waarin hij – misschien aanvankelijk onbewust – een keuze doet waardoor zijn bewegingen veranderen en hij los komt van wat hem in dit leven houdt en ten slotte verdwijnt.

Dit beeld van twee dansers drong zich vooral op bij het nadenken over de inhoud van dit essay. Maar het is ook een samenvatting van een zienswijze die is ontstaan na het schrijven van mijn boek over de tijd tussen aanzegging en sterven *Geen andere handen* (Ten Have 1992).

Wat zich tijdens de maanden van ziek zijn en sterven stap voor stap voortbewoog, van keuze naar keuze, is in de zes jaren daarna verhelderd tot wat er ook op een ander niveau gebeurde en waarvoor in die tijd van gevecht en verdriet geen tijd en ruimte was.

Ongeveer een jaar geleden las een vriend van mij enkele weken voor zijn overlijden – hij wist dat hij spoedig zou sterven – mijn boek en zei tegen zijn vrouw: wat zij kan, kun jij ook. Die conclusie uit de inhoud van mijn boek te trekken is onjuist. Ik wil daarmee zeggen, dat wat ik beschrijf in ons proces is verbonden met precies onze levensgeschiedenis en onze situatie. Dat geldt ook voor dit artikel. Niemand kan en mag zich daarmee vergelijken zonder zichzelf of de meest nabije partner te overvragen of te kort te doen. Als ik dus iets weergeef van wat ik uit die levensfase heb geleerd, dan is dat een heel persoonlijk verhaal, maar ik kan er ook iets in

ontdekken dat belangrijk zou kunnen zijn voor mensen die zich binnen de in onze cultuur heersende ideeën en handelwijzen rondom ziekte en dood niet gelukkig voelen.

Het sterkste aspect daarin is, denk ik, dat wij vanaf het eerste moment zelf de verantwoordelijkheid op ons genomen hebben voor de weg die wij wilden gaan bij de behandeling van de ziekte. Als ik 'wij' zeg, dan geldt dat voor de hele periode dat mijn man en ik daarover samen overlegden. Evengoed waren er momenten waarin wij niet dezelfde keuze konden maken en hij moest leren daarin alleen te staan en mij daarin niet naast zich te weten, en ik moest leren zijn keus te respecteren. Daarin zie ik het beeld van de twee dansers in hun afwisselende ontmoeting en afstand nemen.

Afgescheiden zijn

De cirkel waarbinnen zij dansen staat voor het afgescheiden zijn van de wereld om hen heen. In de keuze die wij maakten voor alternatieve geneeswijzen in de eerste plaats, met ondersteuning van de reguliere gezondheidszorg, brengt mensen in onze samenleving in het algemeen in een eenzame situatie. Onbegrip en tegenwerking valt hun meestal ten deel. In ons geval hadden wij een meewerkende huisarts en een trouwe adviseuse vanuit het alternatieve circuit, maar het teruggeworpen zijn op jezelf is voelbaar en zwaar.

Het positieve daarvan is het bewustwordingsproces dat in jezelf plaatsvindt. Ik stel me voor dat in het algemeen, als een dodelijke ziekte wordt aangezegd, mensen geneigd zijn de behandeling aan de arts over te laten, zich aan haar/zijn adviezen over te geven en zich te begeven op het pad van de medische behandelingen dat daarna volgt. Omdat wij dat pad vanaf het begin niet zijn opgegaan, maar onze eigen keus tegenover die van de artsen plaatsten en op zoek gingen naar een andere behandelingsweg, worden de keuzen waarom je die weg wilt gaan ook tegenover jezelf steeds meer aangescherpt.

Sommige mensen uit onze omgeving verweten ons dat we ons wanhopig verzetten tegen de dood. Onszelf werd al gaande duidelijk dat hij en ik, ieder vanuit onze eigen positie als stervende en nabestaande, de dood ten diepste hadden geaccepteerd. Steeds meer verheldering kregen we waarom we de strijd waren aangegaan. Niet tegen de dood die vroeg of laat toch komt. Het verzet richtte zich veel meer tegen de inbreuk op onze liefde, op het werk waarmee hij bezig was en dat hij graag wilde afmaken. Ons verzet richtte zich bovendien meer en meer op de aantasting van zijn lichaam; verzet tegen het afbreken van het lichaam waarmee je zichtbaar bent in deze wereld, waaraan je herkenbaar bent, waarmee je liefhebt en waarin je wordt bemind. Dat verzet is binnen onze cultuur des te vreemder als je de zeventig nadert en de mens maatschappelijk is uitgerangeerd.

Gaaf lichaam

Ik ben me er van bewust, dat ik, in de zware opgave die ik mezelf had gesteld in het volgen van het dieet, het zoeken naar het juiste voedsel en de beperkingen die hij en ik ons daarbij moesten opleggen, ernaar streefde om zijn lichaam zo gaaf mogelijk te houden. Misschien ben ik daarop gespitst geraakt omdat de operatie die een poging had moeten zijn om zijn leven met vijf jaar te verlengen, hem zichtbaar zou hebben verminkt. Tijdens de veertien maanden die wij kregen tussen aanzegging en overlijden, werden we ons steeds meer bewust van wat kwaliteit van het bestaan voor ons wilde zeggen. We beseften steeds scherper dat kwaliteit voor ons niets te maken had met alle technologie en chemie die men in staat is los te laten op

een mens, maar op de mate van welbevinden. Dat welbevinden kan er zelfs zijn in de felste strijd en in het weten afscheid te moeten nemen van elkaar.

Tijdens die maanden heb ik pas echt oog gekregen voor wat recht op eigenheid van een mens betekent. Recht op eigenheid tot in de dood. Eigenheid hangt voor mij samen met steeds meer het respect voor de ander aanscherpen. Vaak zien we om ons heen gebeuren – ik heb het in die maanden toen het lichaam van mijn partner steeds meer verzwakte ook meegemaakt dat ouderen, zieken of stervenden niet meer rechtstreeks worden aangesproken – dat er niet meer naar hun mening wordt gevraagd, zelfs niet naar hen wordt geluisterd. Boven een bepaalde leeftijd telt men niet meer mee, in een bepaalde lichamelijke of geestelijke conditie wordt een mens geacht geen mening meer te hebben. Ik ben er echter zeker van dat hoe meer men als zieke of stervende het recht op eigen keuzen voor zich opeist en krijgt, de mensen in haar/zijn omgeving die keuzen gaandeweg zullen gaan respecteren en men de zwakker of ouder wordende mens ook in onze samenleving weer zal leren te respecteren.

Respect

Ik moet daarbij denken aan een verhaal van de schrijver Albert Helman. Hij vertelt hoe een oude Indiaan aan zijn stamgenoten te kennen geeft dat hij niet verder met hen mee zal trekken maar besloten heeft achter te blijven. Midden in de verlatenheid van het landschap knoopt hij zijn hangmat aan een paar bomen en gaat erop liggen. De anderen trekken verder, ontroerd, maar het besluit van de oude respecterend. Helman beschrijft dan het visioen dat de oude Indiaan krijgt van het paard waarop hij wegrijdt naar veelbelovende verten. Hij sterft en iemand zal hem wellicht vinden of ‘de natuur’ ruimt zijn lichaam op. Hard? Ik vind het een prachtig beeld en een grootse manier om aan te geven dat je je eigen tijd gekomen voelt. Dat de mensen die bij jou horen je niet tegen je eigen gevoelens en wensen in mee moeten slepen en moeten proberen je tegen je eigen weten in in leven proberen te houden.

Wat mijzelf betreft, ik ben een gefascineerde toeschouwer geworden naast een stervend mens. Misschien druk ik me juister uit als ik zeg: naast een zich langzaam terugtrekkend mens. Dat terugtrekken gebeurde aanvankelijk zonder dat hij het zichzelf bewust was en ik het in de gaten had. Na zijn weten, zijn toegeven aan het feit binnenkort te zullen sterven – in zijn geval drie weken voor zijn overlijden – werd het terugtrekken als het ware een inkeer in zichzelf waarbij de levens-cirkel zo klein werd dat de stervende tenslotte niemand meer daarbinnen kon verdragen.

Doordat ik hem die laatste twee maanden heb verzorgd is me die beweging dag voor dag duidelijk geworden. Ik heb mezelf toen – ondanks de zware lichamelijke opgave – en doe dat nog steeds, gelukkig geprezen dat ik dit heb mogen meemaken en hem niet steeds opnieuw heb moeten achterlaten in een ziekenhuis.

Gevoelig

Men zou uit het bovenstaande kunnen opmaken dat wij ons met onze keuzen keerden tegen de reguliere gezondheidszorg en de zegeningen van een ziekenhuis. Dat is niet zo. Maar zeker nu ik terugkijk besef ik dat op het moment dat je jezelf of de ander kritiekloos uitlevert aan de technologie van de gezondheidszorg, je jezelf en de ander de kans ontnemt gevoelig te

worden voor die dingen die er op de andere weg te ervaren zijn. Ik zeg dit met heel veel schroom en bedacht op bewijzen van het tegendeel.

Dat wij besloten deze weg te gaan lag zeker niet voor de hand. Tot aan deze ziekte had mijn man een rotsvast vertrouwen in de medische stand. Hij holde voor elk pijntje of ongemak naar de huisarts om maar niet gestoord te worden in zijn leven en werk. Ik beschikte vanuit mijn levensgeschiedenis over een ervaring van vijftien jaar met niet-reguliere geneeswijzen en had van daaruit oog gekregen en leren letten op mijn lichaam en mijn welbevinden. Op het moment dat de vraag van leven en dood zo nabij kwam, en de bedreiging van het leven zo concreet werd, viel dit voor ons beiden als vanzelfsprekend samen met de ons eigen geworden levenshouding ten opzichte van wat er in de samenleving gaande is. Deze kwestie van leven en dood werd op dat moment op het niveau getild van maatschappelijke keuzen. Want ziek zijn en behandeld worden voor kanker is niet alleen maar een persoonlijk proces. Het wordt de keuze tussen leven tot elke prijs, of je eigen einde of dat van je partner onder ogen durven zien, en je afvragen wat het je waard is verder te leven, welke middelen je daarvoor wilt inzetten en hoe je dan verder wilt leven. De zin van dit stuk van het leven werd ons met de dag duidelijk gemaakt in relatie tot ieder van onszelf, tot elkaar en ook tot de mensen om ons heen.

Datzelfde geldt voor de tijd tussen sterven en begraven worden. De wens van mijn partner was thuis te mogen sterven, vanuit huis te mogen worden begraven. Toen hij zelf niet meer meedeed in de keuzen enkele dagen vóór zijn sterven, heeft die wens voor mij boven al het andere gestaan, waren mijn keuzen daarop gericht.

Ik schrijf deze tekst in de dagen dat de berichten in de krant verschijnen over het gebruik van lijken bij het testen van de veiligheid van auto's. Wie zijn deze gestorvenen? Wie levert hen uit aan deze experimenten? Hoe denken zij, die overledenen zo gebruiken en daarvoor afstaan, over de geesten over de bezieling die deze overledene misschien nog niet heeft of nog bezig is te verlaten?

Aanwezig

Als ik hierboven het beeld gebruik van de danspartner die transparant wordt en opgaat in het niets, dan begint die fase van transparantie al voor het overlijden en strekt zich uit tot de dagen daarna. In die dagen tussen sterven en begraven worden is de aanwezigheid van de gestorvene voelbaar. Wij, de kinderen en ik, het bezoek dat elk moment van de dag welkom was en hem gekleed in zijn mooiste kostuum op zijn eigen bed, zijn voeten bedekt met een kleurig kleed, zagen liggen, ervoeren die aanwezigheid. Er was niets bedreigends in. We beleefden deze als een laatste gelegenheid om bij hem te zitten, het evangelie te lezen, wierook te branden, bloemen neer te zetten, samen stil te zijn. Pas de laatste avond voor de dag van de begrafenis werd de afwezigheid voelbaar. Toen mocht hij gaan en was het tijd om te begraven.

Dit alles gebeurde zes jaar geleden. Wat wij besloten en gedaan hebben is nu gelukkig geen uitzondering meer. Steeds vaker hoor ik dat de dood haar plaats krijgt in het midden van de levenden. Dat sterven echt bij het leven hoort. Dat mensen rijker van haar worden. Dat mensen vanuit die ervaring zich ook beter voorbereiden op hun eigen levenseinde. Zo kunnen de dagen rond sterven en begraven zelfs tot feestelijke herinneringen worden.