

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/112267>

Please be advised that this information was generated on 2018-02-24 and may be subject to change.

GRIETJE DRESEN

*Wat gij niet wilt dat u geschiedt...*

## Spreekwoorden als expressie van alledaags ethos en bron voor intercultureel gesprek

Na een vergadering van de overblijfcommissie op school raakte ik met een paar moeders in gesprek over onze verhouding tot de kerk en ons eigen geloof. Geen dagelijks gespreksonderwerp voor zo'n commissie, maar ze weten dat het mij aangaat. Een van de moeders vertelde dat zij niets meer met het geloof had. Voor haar was een breekpunt geweest het wekelijks bidden, vóór de communie, van de zinsnede: 'Heer, ik ben niet waardig ...'. In die formule verdichtte voor haar zich haar katholieke opvoeding, en vooral haar weerstand ertegen. Even later bespraken we wat je kinderen tegenwoordig allemaal kan overkomen (een van de moeders was kinderverpleegkundige), en in dat verband zei de eerste spreekster met de grootste vanzelfsprekendheid dat zij geloofde dat als er zoiets ergs met je kind zou gebeuren, je ook 'kracht naar kruis' zou krijgen. De vanzelfsprekendheid en overtuiging waarmee zij dat traditionele religieuze spreekwoord gebruikte raakte mij. Dat heeft ze toch maar overgehouden uit haar katholieke achtergrond, dacht ik. Als je zo'n gezegde ter beschikking hebt en het ook werkelijk zo voelt, is dat toch een grote rijkdom, of je het nu nog in religieuze zin gebruikt of niet.

Dit artikel gaat over het geleefde ethos dat tot uitdrukking komt in levensbeschouwelijke spreekwoorden of gezegden als 'kracht naar kruis'<sup>1</sup>. Als moraaltheologe interesseert mij dit levende, vaak nauwelijks bewuste ethos. Ethische systemen in moraal-filosofie of -theologie dreigen de band met het geleefde ethos soms te verliezen<sup>2</sup>; erger nog, door hun complexiteit en onderlinge tegenstrijdigheid kunnen ze de morele sensibiliteit ook verduisteren of verlammen<sup>3</sup>. Natuurlijk kunnen moraaltheologie en -filosofie niet zonder systematische reflectie; maar iedere – historische, analytische, hermeneutische – reflectie die haar relevantie voor het (samen)leven van mensen niet wil verliezen, zal moeten beginnen en eindigen bij de geleefde praktijk, in dit geval: de geleefde moraliteit. Spreekwoorden zijn natuurlijk niet de enige, en wellicht ook niet de meest levendige vindplaats van moraliteit. Zij vormen, zoals ik hierna nog

<sup>1</sup> Ik maak in dit artikel niet, zoals in de paremiologie of spreekwoordenleer, onderscheid tussen het begrip 'spreekwoord' en het begrip 'gezegde', en gebruik beide min of meer als synoniem, afwisselend (uit stilistische overwegingen). Over het algemeen gebruik ik de term 'spreekwoorden', en doel daarbij op uitdrukkingen die een expliciet levensbeschouwelijke lading hebben of die een (morele) richtlijn voor het handelen impliceren. De laatste worden ook wel maximen genoemd.

<sup>2</sup> Vgl. o. a. K.-W. MERKS, *De sirenenzang van de tradities: Pleidooi voor een universele ethiek*, in: *Bijdr.* 58 (1997) 122-143, hier 139: 'Op de een of andere manier blijft ethiek in al deze gevallen abstract en afstandelijk. Het contact met geleefde waarden- en normenervaringen die concreet het morele bewustzijn voeden, is verbroken. Hier lijken mij de eigenlijke (...) redenen te liggen, om de vraag naar de betekenis van tradities opnieuw te stellen'.

<sup>3</sup> Deze laatste stelling wordt bv. strijdbaar uitgewerkt en met voorbeelden geïllustreerd door W. KYMLICKA, *Moral Philosophy and Public Policy: The Case of NRTs* [New Reproductive Technologies, GD], in: *Bioethics* 7 (1993) 1-26. Kymlicka zelf wijst de gulden regel aan als fundament van moraal en van ethische theorie.

nader toelicht, als het ware een voorstadium van de ethiek: een *huis, tuin en keuken*-ethiek. Maar als zodanig geven zij – en daarmee bedoel ik in dit verband de gangbare en moreel relevante spreekwoorden<sup>4</sup> – wel een mooi inzicht in de beproefde ‘gevoelshuishouding’ van culturen<sup>5</sup>; een inzicht dat zowel het ethos in de betreffende cultuur als het gesprek tussen culturen kan verhelderen.

Op verschillende manieren wil ik in dit artikel een voorzet geven voor een dergelijke verheldering. In het eerste deel, dat vooral historisch van aard is, laat ik zien waarom spreekwoorden als expressie van levenswijsheid intellectueel uit de gratie raakten en gingen gelden als volkse of pedagogische clichés. Vervolgens neem ik het in zekere zin voor die pedagogische clichés op. Het slot van deel I – en overigens ook van II – weerspiegelt mijn vaste overtuiging dat de moraaltheologie zich juist in deze tijd niet kan veroorloven voorbij te gaan aan de (moraal)pedagogie. Om te verhelderen wat ons nog kan inspireren en onderling kan verbinden, moeten mensen, liefst zo jong mogelijk, leren met elkaar te praten over wat zij belangrijk vinden en waarom. Ik sluit deel I dan ook af met een concreet voorstel om in het vak levensbeschouwing op scholen levende spreekwoorden te verzamelen en te gebruiken als aanknopingspunt voor intercultureel gesprek. In deel II werk ik mijn overtuiging dat moraaltheologie ook moraalpedagogisch relevant moet zijn en dat de reflectie op spreekwoorden de betekenis en overdracht van waarden kan verhelderen, uit op een andere, meer inhoudelijke en hermeneutische manier. Ik ga in dit deel nader in op één, in vele culturen voorkomend spreekwoord, de zogenaamde gulden regel. Sommige ethici beschouwen de gulden regel, in zijn negatieve (wat gij niet wilt dat U geschiedt...) of positieve versie (die onder meer evangelisch is), als de belangrijkste grondregel voor een ‘universele’ moraal<sup>6</sup>. In de lijn van Kant’s kritiek op de gulden regel wordt daar wel tegen ingebracht dat de regel als zodanig te weinig te universaliseren is. Weer anderen achten de regel vanuit cultureel oogpunt een specimen van abstract en individualistisch denken, en beschouwen hem om die reden als niet universeel (dat wil zeggen: niet universeel gangbaar als spreekwoord). Aan de hand van Paul Ricoeur’s gelaagde interpretatie van de gulden regel in zijn boek ‘*Soi-même comme un autre*’ laat ik in dit deel II zien hoe complex – zowel intuïtief en concreet, als reflexief verfijnd en abstract – het inzicht kan zijn dat in een schijnbaar eenvoudig spreekwoord als de gulden regel gesteld is.

Ricoeur hecht er in het genoemde werk aan om een filosofische, seculiere interpretatie te geven van de gulden regel, ook van die in het evangelie. Juist op dit punt wordt hij bevraagd door de franse theoloog Christoph Theobald. Want dat de gulden regel ook verstaanbaar is en moet zijn in een seculier vertoog, wil volgens Theobald niet zeggen dat een ‘poëtië van de agapè’ daaraan geen eigen, ‘overvloedige’ invulling kan geven. Ik heb me door Theobald’s betoog laten inspireren, niet omdat ik zou zoeken naar een profilering van het christelijk eigene, maar omdat zijn inzet – het onderkennen en verwoorden van de ervaring van genadige liefde; ervaring die het vermo-

<sup>4</sup> Veel spreekwoorden zijn moreel neutraal of ‘leven’ niet meer, omdat het gezichtspunt of de context waaruit zij voortkwamen niet meer vanzelfsprekend is (ik kom daar nog op terug). Ook spreekwoorden zijn overigens vaak onderling tegenstrijdig, en kunnen een weinig sensibele of zelfs cynische moraal uitdrukken (zoals ‘Ieder voor zich en God voor ons allen’; in moderne interpretaties gevoelig zonder de laatste zinsnede). Dat maakt ze als vindplaats echter niet minder interessant, integendeel.

<sup>5</sup> De term ‘gevoelshuishouding’ is ontleend aan het sociologisch oeuvre van Norbert Elias.

<sup>6</sup> Zo bv. KYMLICKA, o.c. (nt. 3), en H. Küng (overigens geen ethicus) in *The Declaration of a Global Ethic* (waarop ik nog terugkom; zie noot 36).

gen zich in een ander te verplaatsen helpt ontplooiën – mij niet alleen theologisch maar juist ook moraalpedagogisch van belang lijkt. De gelaagde interpretatie van Ricoeur, aangevuld door de theologische lezing van Theobald, haalt de gulden regel onder het stoffige imago vandaan dat spreekwoorden aankleeft. Niet zozeer door het spreekwoord te bevrijden uit een verondersteld pedagogisch moralisme, maar door – althans voor mij – te doen oplichten dat een moraaltheorie die zich niet laat verbinden met de (onder andere pedagogische) vraag hoe moraal vlees en bloed krijgt, zelf dreigt te verstoffen. Zoals we zullen zien, kennen veel culturen de gulden regel en wordt deze in ‘The Declaration of a Global Ethic’ zelfs tot universele grondregel uitgeroepen<sup>7</sup>. Gezamenlijk dergelijke ‘minimale’ regels kunnen vinden en erkennen is een groot goed, maar zal alleen zin hebben als de regels zelf beaamd en belichaamd kunnen worden vanuit het levende ethos van concrete mensen<sup>8</sup>.

### I. Spreekwoorden als alledaags ethos en aanknopingspunt voor intercultureel gesprek

In het voorbeeld waarmee dit artikel begon, werd de uitdrukking ‘kracht naar kruis’ heel terloops gebruikt. Geïsoleerd of apodictisch ter sprake gebracht, klinkt een dergelijk gezegde al gauw als onverdraaglijk gepreek. In deze terloopse vorm gebruiken we echter meer spreekwoorden dan we zelf vermoeden. Gezegden als deze vormen de neerslag van alledaagse levenservaringen, maar ze danken hun overlevering aan hun pakkende, gestileerde zegswijze. Zij vormen een beknopte en – in het geval van levende, nog gebruikte spreekwoorden – blijkbaar herkenbare expressie van de wijze waarop in een bepaalde cultuur emoties worden gekanaliseerd of gedragswijzen gewaardeerd, en existentiële ervaringen een plaats krijgen binnen een beeld van de mens, van de wereld en van God<sup>9</sup>. Voorzover spreekwoorden de neerslag vormen van een specifieke, cultuurgebonden evaluatie van menselijk handelen en van de condition humaine, onder het opzicht van de voorstellingen van goed en kwaad of geluk en ongeluk in de betreffende cultuur, zijn ze te beschouwen als een niet-academische vorm van ethiek. Spreekwoorden zijn geworteld in het dagelijks leven, maar hebben ook een trans-cultureel aspect. Veel uitdrukkingen komen in vergelijkbare bewoordingen terug in verschillende talen en culturen<sup>10</sup>. Soms heeft dat te maken met een gemeenschappelijke herkomst in heilige teksten die verschillende culturen beïnvloedden. In talen en culturen waarin de hebreeuwse of christelijke bijbel een belangrijke rol speelde, geldt dat bijvoorbeeld voor de gezegden ontleend aan het boek Spreuken, zoals ‘Wie een kuil graaft voor een ander, valt er zelf in’ of ‘Hoogmoed komt voor de

<sup>7</sup> Voor de ‘Declaration’ zie het slot van de vorige noot.

<sup>8</sup> Vgl. in verband met dit tegenover elkaar stellen van ‘minimale’ consensus en ‘maximale’, geleefde moraal o.a. C. GASTMANS/P. SCHOTSMANS, *Het einde in zicht van ‘christelijke inspiratie’? Smalle en brede moraal in de gezondheidszorg*, in: *TvT* 39 (1999) 321-330, en literatuur aldaar.

<sup>9</sup> Vgl. P. BERGER/TH. LUCKMAN, *The Social Construction of Reality*, New York 1966, 87; C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973; ID., *Common Sense as a Cultural System*, in: *Antioch Review* 35 (1975) 5-26.

<sup>10</sup> Vgl. o.m. H.V. CORDRY, *The Multicultural Dictionary of Proverbs*, Jefferson N.C./Londen 1997. In historisch en vergelijkend opzicht is deze dictionaire overigens geen aanrader. Het boek biedt een thematisch ingedeelde opsomming van (meer dan 20.000) spreekwoorden en gezegden uit ruim 120 talen en culturen. De auteur haalt echter uit bv. het nederlandse slechts relatief onbekende spreekwoorden aan, blijkbaar vanuit de overweging dat hij deze nog niet uit andere taalgebieden had opgenomen. Wetenschappelijk meer verantwoord is *The Prentice Hall Encyclopedia of World Proverbs*, ed. W. Mieder, Englewood Cliffs, N.J., 1986.

val'. Maar ook minder religieus of moreel geladen spreekwoorden – bijvoorbeeld die welke uitgaan van het menselijk lichaam als behoeftig element, en die gebaseerd zijn op de (moreel neutrale) 'ervaringskennis' van dat lichaam, zoals 'Honger maakt rauwe bonen zoet' of 'Slaap is de beste medicijn' – komen in verschillende variaties in vele talen terug<sup>11</sup>. Soms zullen spreekwoorden, met hun gebruikers, gemigreerd zijn van het ene land naar het andere, en in dat migratieproces ook aanpassingen hebben ondergaan. En omgekeerd geldt in ieder geval dat, als een immigrant de taal en cultuur van zijn nieuwe land echt wil leren kennen, daar de meest gebruikte spreekwoorden bij horen. Men spreekt in dat verband van het 'paremiologisch minimum' van een taal- en cultuurgebied<sup>12</sup>.

Aan het inzicht dat spreekwoorden het ethos van een volk vertolken (en in het geval van schriftloze volken daarvoor zelfs een unieke bron vormen) danken we tevens de meest uitgebreide en best gefinancierde projecten voor het verzamelen en documenteren van spreekwoorden, namelijk die uit Afrika. Zowel de zending als de missie in Afrika maakten graag gebruik van lokale spreekwoorden als aanknopingspunt voor de christelijke boodschap. Veel geld, tijd en spuurwerk zijn geïnvesteerd in het aanleggen van verzamelingen uit de talloze afrikaanse talen en dialecten<sup>13</sup>. In dit artikel is mijn belangstelling niet primair missiologisch, althans niet in de traditionele zin van dat woord, maar moraaltheologisch: ik ben geïnteresseerd in levende spreekwoorden als expressie van alledaags ethos en in de vraag welke levenshouding, welke waarden via spreekwoorden (kunnen) worden overgedragen. Maar daarbij interesseert ook mij het interculturele aspect, dat wil zeggen de vraag of en op welke wijze veel voorkomende spreekwoorden kunnen dienen als uitgangspunt voor intercultureel gesprek en als vingerwijzing bij het zoeken naar intercultureel verstaanbare, 'universeel' gedeelde morele uitgangspunten.

Alvorens ik op die laatste vragen nader inga, sta ik eerst stil bij een fenomeen waar de missionarissen en zendelingen in Afrika wellicht weinig last van hadden maar dat in het geletterde Europa de receptie van en waardering voor spreekwoorden des te meer beïnvloedde. Door de vermenigvuldiging van wereldbeelden als gevolg van sociale differentiatie en de verbreiding en toegankelijkheid van verschillende typen *geschreven* teksten, en meer specifiek door een typisch westerse, verlichte voorkeur voor individualiteit en oorspronkelijkheid, boette het gebruik van spreekwoorden in landen als Nederland aan zeggingskracht in. Dat wil niet zeggen dat men in pluriforme en 'ontwikkelde' landen geen spreekwoorden meer kent, maar het repertoire is danig uitgedund, en het gebruik ervan wordt al gauw als oubollig of prekerig ervaren<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Overigens is het onderscheid tussen religieuze en schijnbaar profane morele gezegden soms fictief: ook 'profane' spreekwoorden worden vaak impliciet gedragen door een religieuze levensbeschouwing. Vgl. hierover o.a. C. CAMP, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985, o.a. 160-164.

<sup>12</sup> Zie W. MIEDER, *Paremiological Minimum and Cultural Literacy*, in: *Wise Words: Essays on the Proverb*, ed. W. Mieder, New York/Londen 1994, 297-316.

<sup>13</sup> Er zijn alleen al meer dan 1000 geschreven verzamelingen afrikaanse spreekwoorden. Sinds 1994 wordt de inventarisatie gecoördineerd door het African Proverbs Project, dat financieel vooral ondersteund wordt door The Pew Charitable Trusts. Het project stimuleert onderzoek en de uitgave van boeken, bibliografieën en elektronische informatie (op CD-Rom en internet). Informatie en 'links' via <http://www.afriprov.org> (ik dank mijn collega Frans Wijzen voor zijn informatie over dit project).

*Alledaags, al te bedaagd: het verlichte dédain voor spreekwoorden als cliché*

Laat ik de uitspraak aan het slot van de voorgaande paragraaf illustreren aan de hand van het voorbeeld waarmee ik begon. De vrouw die de uitdrukking 'kracht naar kruis' zo vanzelfsprekend gebruikte, kende deze ongetwijfeld uit haar traditionele katholieke opvoeding. Ik betwijfel of jongeren zonder een dergelijke opvoeding de uitdrukking nog kennen, laat staan gebruiken. Spreekwoorden die hun symbolische context verliezen (in onze streken geldt dat bijvoorbeeld ook voor de talloze gezegden ontleend aan visserij of boerenbedrijf) gaan ten dele verloren. Maar zelfs als ze overleven en nog begrepen worden, is het gebruik ervan tamelijk precair. De wijze waarop in bovenstaand voorbeeld de uitdrukking 'kracht naar kruis' heel vanzelfsprekend vervlochten werd in de – emotioneel toch bepaald niet vanzelfsprekende – uitspraak, is als gezegd de meest aanvaarde en doeltreffende. Worden spreekwoorden geïsoleerd gebruikt, dan ervaart men ze al gauw als dooddoener. Wellicht geldt dit nog het meest voor moreel getinte en levensbeschouwelijke spreekwoorden, waarin persoonlijke ervaringen, verlangens en gedragwijzen gewaardeerd worden tegen de achtergrond van een meer algemene condition humaine<sup>15</sup>. Soms zal dat komen omdat de inhoud van het gezegde ook niet meer aansluit bij een levend ethos, zoals bij spreekwoorden als 'Wie het kleine niet eert, is het grote niet weerd' of 'De mens wikt, God beschikt'. De uitspraak 'kracht naar kruis' bijvoorbeeld zal voor veel mensen, zowel jonge als oude (voor ouderen vanwege de associatie met een traditionele kruismystiek, voor jongeren vanwege hun onbekendheid daarmee) klinken als een moralistisch of inhoudsloos cliché. Nog sterker zal dat gelden voor een ander, traditioneel christelijk spreekwoord rond het begrip 'kruis': 'Ieder huisje heeft zijn kruisje'. In het gunstigste geval zou deze uitspraak voor iemand persoonlijk, in een bepaalde fase van een eigen verwerkingsproces, nog betekenis kunnen krijgen. Maar wie *anderen* wil troosten in hun verdriet zal er niet gauw op terugvallen, uit angst hun verdriet te negeren of 'af te pakken' door het strikt individuele en onzegbare ervan te plaatsen in een wijder, bovenpersoonlijk perspectief (en het daardoor te relativëren, zoals het spreekwoord ook beoogde). Toch kan men van een spreekwoord als dit niet zeggen dat het inzicht dat erin verwoord wordt, in onze tijd geen betekenis meer heeft, of kan hebben. Zo opent de franse filosoof Luc Ferry zijn bestseller 'De God-mens of de zin van het leven' met een verhaal uit het (niet minder populaire) tibetaanse dodenboek, dat een vergelijkbaar inzicht verwoordt<sup>16</sup>. Blijkbaar kan in de vorm van een boeddhistisch verhaal wel

<sup>14</sup> Zie voor het verdwijnen van spreekwoorden (ook voor nuancering) MIEDER, *o.c.* (nt. 12), *passim*.

<sup>15</sup> Ook minder moreel geladen zegswijzen (zoals 'Eén zwaluw maakt nog geen zomer') zullen velen als cliché ervaren, maar als minder moralistisch, en daardoor wellicht minder irritant. Inez van Eijk verzamelde in de jaren zestig en zeventig duizenden (nederlandstalige) 'dooddoeners', voornamelijk uit de gezinsfeer: I. VAN EIJK, *Ik zeg maar zo, ik zeg maar niks*, Utrecht/Antwerpen, 1980 ('1978). Zij sloot hiervan de 'officiële' spreekwoorden uit, omdat deze bekend genoeg zouden zijn en ook in het woordenboek zouden staan. Van Eijk duidt het veelvuldig gebruik van dooddoeners in de 'gezinstaal' als een vorm van afdoen, van niet serieus nemen van de aangesprokenen (meestal kinderen): *ib.* 13.

<sup>16</sup> Een jonge vrouw, verteerd door de wens dat haar gestorven zontje weer tot leven mag komen, komt bij de boeddha om hulp. Deze hoort haar met eindeloos mededogen aan en zegt: 'Er is maar één remedie tegen het ongeluk dat je teistert. Ga naar de stad en breng me een mosterdzaadje uit een huis waar nog nooit iemand is gestorven'. Het vervolg laat zich raden: mosterdzaadjes genoeg, maar in ieder huis waar de vrouw komt hoort zij een verhaal over het ongeluk dat de bewoners trof. Als zij terugkomt bij de boeddha, is ze al op de Weg: ze heeft geleerd dat niemand lijden bespaard blijft. Juist dat inzicht, met name ook in de bronnen van het lijden (de gehechtheid aan vergankelijke dingen), zal het lijden verzachten en vormt het begin van de verlichting (L. FERRY, *De God-mens of de zin van het leven*, Amsterdam 1998, 9-10).

gezegd worden wat in de vorm van een traditioneel spreekwoord niet meer kan. Waarom raakte het verwoorden van inzichten via spreekwoorden zo uit de gratie?

Uit verspreid historisch onderzoek naar gebruik en verspreiding van spreekwoorden in Europa, blijkt dat in *geletterde* kringen dit gebruik en de waardering ervoor opvallend afneemt vanaf de tweede helft van de 17de eeuw<sup>17</sup>. Vóór die tijd bedienen ook grote schrijvers als Villon, Cervantes, Rabelais, Chaucer en Shakespeare zich graag en veelvuldig van de morele wijsheid van spreekwoorden. Onder invloed vooral van de romantiek treedt hierin echter een kentering op, eerst en vooral in geletterde kringen en in de literatuur. Juist als het gaat om de expressie van emoties en de omgang met existentiële wederwaardigheden toont de romantiek een uitgesproken voorkeur voor individualiteit en oorspronkelijkheid. Spreekwoorden gaan meer en meer gelden als iets volks, als een cultuuroed van en voor de ongeletterden. In geletterde kringen ontstaat, min of meer als vervanging, een voorliefde voor aforismen, de puntige gezegden waarvan veel 18de- en 19de-eeuwse filosofen zich graag bedienden en waarin zij hun allerindividueelste brillen konden uitleven. Zulke aforismen werden vervolgens weer in tal van vormen gebundeld, per auteur of per thema. Op hun beurt gingen ze zo de rol vervullen van spreekwoorden voor geletterden. In de tweede helft van de 19de eeuw voegde zich daarbij nog een voorliefde voor uitspraken van beroemde mannen. Deze citaten ontleenden hun zeggingskracht dus niet zozeer aan de spitsvondige intelligentie van de auteur of spreker in kwestie, maar vooral aan diens gezag, meestal politiek gezag. Zo circuleren in het Amerikaanse taalgebied nog tal van uitspraken van Benjamin Franklin<sup>18</sup>.

In Europa en zeker in onze streken is inmiddels vrijwel iedereen geletterd. Dit geletterde volk kent voornoemde verzamelingen aforismen en citaten als de zogenaamde Succesagenda- of scheurkalender-teksten. De geletterde bovenlaag heeft op haar beurt ook daar een *dédain* voor ontwikkeld. Zelfs literaire teksten, die verondersteld worden oorspronkelijk en verrassend te zijn, worden in recensies soms weggeschreven vanwege een te hoog Succesagenda-gehalte; een kwalificatie die bijvoorbeeld Connie Palmen's boekenweekgeschenk 'De erfenis' herhaaldelijk ten deel viel. 's Lands eigen spreekwoorden tref je in Succesagenda's overigens weinig aan. Blijkbaar worden deze bekend verondersteld. Spreekwoorden lees je nog slechts op tegeltjes in een bruin café, in gespecialiseerd onderzoek en dictionaires en, ook al minder, in schoolboeken en literair weinig hooggeachte genres als streekromans en ouderwetse kinderboeken<sup>19</sup>. Wel heel gebruikelijk zijn variaties op spreekwoorden als kop boven kranten- of tijdschriftartikelen ('De aandeelhouder wint', i.p.v. de aanhouder wint). Ook in andere vormen van publieke communicatie blijken verdraaide spreekwoorden populair als blikvanger. Zo stimuleert de Katholieke Universiteit Nijmegen al jaren het stemgedrag bij universitaire verkiezingen via grote spandoeken met de

<sup>17</sup> In deze alinea volg ik het uitvoerige en goed gedocumenteerde artikel van een autoriteit op dit gebied: J. OBELKEVICH, *Proverbs and Social History*, in: *Wise Words*, l.c. (nt. 12), 211-252.

<sup>18</sup> De *Multicultural Dictionary of Proverbs* (l.c., nt. 10) geeft er althans opmerkelijk veel, vaak variaties op bestaande spreekwoorden (zoals 'Hunger is the best pickle'); variaties die blijkbaar voortleefden omdat ze van Franklin kwamen.

<sup>19</sup> Ook vroeger waren wandtegels overigens een geliefd medium om de boodschap van spreekwoorden zichtbaar te maken, zoals in slot Loevenstein nog mooi te zien is. Toen waren het geen gecalligrafeerde, ingelijste spreuken, maar afbeeldingen op tegels die een functie hadden in het interieur, bijvoorbeeld in de keuken of langs de haard. De tegels vervulden zo een tweeledig doel: zij dienden als wandbescherming (meestal verwerkt tussen andere, minder gedecoreerde tegels), maar ook ter lering en vermaak van de (vaak ongeletterde) toeschouwer ter plekke.

tekst 'Wie niet stemt, zwijgt toe'. In deze verdraaide vorm zijn spreekwoorden ook heel geliefd bij graffiti-schrijvers. Uit onderzoek naar dit gebruik van spreekwoorden, uitgevoerd in Amerika en Duitsland, bleek dat het mens- en wereldbeeld in die verdraaide graffiti-gezegden meestal getekend is door cynisme en een mentaliteit van ieder-voor-zich ('If at first you don't succeed, cheat!', 'Crime pays, but you've got to be careful!')<sup>20</sup>. Dat ligt ook voor de hand, omdat graffiti-sputters bijna per definitie revolterende eenlingen zijn. Het arnhemse plakkers-collectief Loesje maakt ook graag gebruik van verdraaide spreekwoorden, maar het is interessant dat de affiches van dit collectief veel minder zo'n cynische ieder-voor-zich mentaliteit vertonen. Loesje is gespecialiseerd in weliswaar maatschappij-kritische, maar ook speels-opbouwende doordenkertjes. Wat spreekwoorden betreft blijkt dat bijvoorbeeld uit de klassieker 'Meer knuppels in meer hoenderhokken!' en het spitsvondige 'Waarom ligt de waarheid toch altijd in het midden? Omdat we er voortdurend omheen draaien' (tekenend in die laatste uitspraak is het woordje we: het collectief plaatst zich niet buiten of tegenover de maatschappij die het kritiseert)<sup>21</sup>.

Uit de laatste voorbeelden blijkt dat jonge mensen nog wel spreekwoorden en gezegden kennen, maar deze bij voorkeur (in elk geval in deze geprononceerde vorm) op een nieuwe manier gebruiken, daarbij de betekenis verschuivend. Zij maken gebruik van een bekend maar verdraaid spreekwoord om de eigen tekst meer retorische kracht – meer gezag, legitimiteit of intensiteit – te geven<sup>22</sup>. Blijkbaar maakt men zich nog wel een aantal spreekwoorden eigen, maar wordt dat 'eigen maken' heel letterlijk vertaald: het oude gezegde wordt gebruikt om, door de verdraaiing en het verrassingseffect daarvan, extra aandacht te krijgen voor de eigen, nieuwe tekst. Maar: waar leert men die oude gezegden dan, als ze in de 'hogere' cultuur zo uit de gratie zijn?

### Moedertaal

Uit het sporadisch onderzoek dat de kennis en het gebruik van spreekwoorden in Europa in kaart brengt<sup>23</sup>, lijkt geconcludeerd te kunnen worden dat spreekwoorden in een *stedelijke* context vooral gebruikt werden door vrouwen, en wel in een pedagogische context: informeel, in het dagelijks leven, of geformaliseerd in de vorm van individueel of klassikaal onderricht<sup>24</sup>. Het gebruik van spreekwoorden lijkt in die contex-

<sup>20</sup> J. NIERENBERG, *Proverbs in Graffiti: Taunting Traditional Wisdom*, in: *Wise Words*, l.c. (nt. 12), 543-561, hier 554-555. De oorspronkelijke spreekwoorden luiden: 'If at first you don't succeed, try, try again' en 'Crime doesn't pay'.

<sup>21</sup> Mogelijkerwijs 'corrigeert' het gemeenschappelijk procédé van tekstproductie bepaalde vormen van cynisme en ideologisch narcisme. Het collectief moest ook zijn (speels-kritische) naam hooghouden en zal daarbij bepaalde mensen hebben aangetrokken, andere juist afgestoten. Zie over de geschiedenis ervan: *Humor, verbeelding en initiatief: Loesje 15 jaar postermodel*, Arnhem (Stichting Vrienden van Loesje) 1998.

<sup>22</sup> Zo luidt althans, heel kort samengevat, de conclusie van NIERENBERG, *o.c.* (nt. 17), 558.

<sup>23</sup> Ook als onderzoeksobject zijn spreekwoorden niet erg populair. Onder invloed van de groeiende wetenschappelijke interesse voor volkscultuur komt daar het laatste decennium overigens verandering in. Aan de nijmeegse universiteit (waar ik werk) zijn op dit gebied de belangrijkste historische en vergelijkende woordenboeken echter niet aanwezig, evenmin als het belangrijkste wetenschappelijke tijdschrift: *Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship* (uitgegeven sinds 1984, met sinds 1998 nog 'Supplement Series' naast het jaarboek). De universiteit van Groningen is op dit terrein verreweg het best gedocumenteerd.

<sup>24</sup> OBELKEVICH, *o.c.* (nt. 17), 216. Dat dit in agrarische contexten anders zou zijn, wordt vooral afgeleid uit de vele gezegden over vrouwen – vaak met een 'anti-female bias' – die uit die context zijn overgeleverd. Dit onmiskenbare fenomeen (dat ook naar voren komt uit de afrikaanse collecties; vgl. *Een vrouw is als de*



ten ook allereerst – maar zeker niet uitsluitend – een moreel-pedagogische rol te vervullen<sup>25</sup>. Via spreekwoorden worden gewenste handelwijzen en beproefde waarden mnemotechnisch vastgelegd, ingeschreven in het geheugen. Als alledaags ethos representeren spreekwoorden in deze context ook vaak een ‘moederlijk’ weten. Uit een onderzoek in 1921 naar de bekendheid van spreekwoorden onder Amerikaanse studenten kwam bijvoorbeeld als het meest bekende naar voren ‘A stitch in time saves nine’<sup>26</sup>. Dit spreekwoord komt onmiskenbaar uit een huiselijke context, want voor één steek gaat men niet naar de kleermaker. Het lijkt tegelijkertijd een voorbeeld van een spreekwoord dat niet meer leeft: het ethos van huiselijke nijverheid en spaarzaamheid dat er uit spreekt, zal de tijd waarin naaimachines en wegwerperconfectie gemeengoed werden, wel niet overleefd hebben. In ieder geval kwam het in latere onderzoeken niet meer naar voren, en ken ik er ook geen nederlands equivalent van<sup>27</sup>. In de jaren zeventig en tachtig kwamen uit verschillende onderzoeken onder Amerikaanse en afro-Amerikaanse studenten als bekendste spreekwoorden naar voren: ‘If at first you don’t succeed try, try again’; ‘Where there’s a will there’s a way’ en ‘Practice makes perfect’<sup>28</sup>. Ook dit zijn gezegden die een pedagogische context van aanmoediging en aansporing weerspiegelen, maar tegelijkertijd een cultureel klimaat vertegenwoordigen (de American Dream) en waarschijnlijk juist daarom zo goed in het geheugen bekliven.

In een pedagogische context is het intellectuele *dédain* voor de cliché-matige of moralistische aard van spreekwoorden ook minder aan de orde. Dagelijkse omgang en opvoeding bestaan nu eenmaal voor een deel in het uitwisselen van morele clichés. Opvoeders vallen bovendien vaak onbewust terug op het voorbeeld van hun eigen opvoeder. Wat betreft het bijbrengen van morele waarden en van taal kwam dat voorbeeld tot voor kort vooral van de moeder, eenvoudigweg omdat zij het meest aanwezig was: zij ving het kind op, corrigeerde en stimuleerde het, en voerde het door haar eigen praten binnen in de taal (die niet voor niets moedertaal heet)<sup>29</sup>. Zelfs als een moeder weinig spreekwoorden *expliciet* gebruikt, zal het kind van de spreekwoorden die het later hoort – bijvoorbeeld op school – toch vooral diegene onthouden die aansluiten bij een bestaand weten: die als het ware ‘klikken’ met zijn geweten, met wat al *geweten wordt*.

Veel spreekwoorden krijgen overigens pas op latere leeftijd of in de context van een speciale gebeurtenis echt betekenis, omdat het gezegde zelf is ontstaan vanuit vergelijkbare levenssituaties<sup>30</sup>. Zo kan een spreekwoord als ‘Een mens lijdt nog het meest

*aarde: Afrikaanse spreekwoorden en zegswijzen over vrouwen*, red. M. Schipper, Baarn 1994) betekent m.i. echter niet, dat mannen in die context dus meer spreekwoorden gebruikten dan vrouwen. Wellicht gebruiken vrouwen de andere, min of meer sekse-neutrale agrarische spreekwoorden minstens zo vaak. Het feit dat er minder gezegden met een ‘anti-male bias’ zijn overgeleverd kan er ook op wijzen dat vrouwen, om wat voor reden dan ook, minder geneigd waren voor mannen een dergelijk paremiologisch corpus van waarschuwingen te creëren; ofwel (en dat ligt meer voor de hand) dat dat corpus er wel was, maar niet in geschreven vorm bewaard is gebleven; bv. omdat men de betreffende uitspraak niet als gangbaar gezegde herkende, of als zodanig niet geschikt achtte, of omdat de opschrijvers geen toegang hadden tot vrouwen-gemeenschappen.

<sup>25</sup> OBELKEVICH, *o.c.* (nt. 17), 217.

<sup>26</sup> MIEDER, *o.c.* (nt. 12), 299.

<sup>27</sup> Wel een enigszins vergelijkbaar gezegde, dat mijn moeder gebruikte als ik bij het leren naaien weer eens een knoop in mijn (te lange) draad had: ‘Luie naaisters, lange draden’. Het betekende zo iets als: de schijnbaar makkelijkste weg is meestal niet de beste.

<sup>28</sup> MIEDER, *o.c.* (nt. 12), 303-304.

<sup>29</sup> N. SCHEEPMAKER spreekt in het voorwoord van Van Eijk’s boek (*o.c.* [nt. 15]) in verband met de daar verzamelde uitdrukkingen van ‘gezinstaal’.

<sup>30</sup> Vgl. in verband hiermee ook T.B. ROGERS, *Psychological Approaches to Proverbs: A Treatise on the Import of Context*, in: *Wise Words*, l.c. (nt. 12), 159-181.

door het lijden dat hij vreest' decennia lang in het onderbewuste sluimeren, om opeens, in een concrete situatie, actief inzicht te geven in de eigen angst. Waarschijnlijk geldt iets dergelijks ook voor alle 'religieuze' spreekwoorden, die getuigen van een actief en positief vertrouwen op een macht die de mens als actor te buiten gaat (zoals 'Ik doe mijn best, God doet de rest'), en geldt dat des te meer in een tijd waarin vertrouwend godsgeloof niet meer vanzelfsprekend is.

### *Spreekwoorden als aanknopingspunt in het multicultureel levensbeschouwelijk onderwijs*

Het bovenstaande wil echter niet zeggen dat het zinloos zou zijn levensbeschouwelijke of 'sapiëntiële' spreekwoorden jong te leren; integendeel. De vooralsnog lege, door anderen geformuleerde ervaringskennis die in het geheugen is ingeschreven in de vorm van een spreekwoord kan – evengoed als andere, onbegrepen rituele vormen en handelingen – niet alleen in een later stadium *met betekenis gevuld worden*, maar reikt ook *zelf*, in de loop van dat proces, betekenis aan. En die aangereikte betekenis kan op momenten waarin gezocht wordt naar woorden voor ingrijpende ervaringen – ervaringen als rouw, jaloezie of hevig verlangen – een houvast bieden dat zonder die sluimerende formule wellicht pas na langer omzwervingen gevonden wordt. Daarom hoop ik ook van harte dat het leren van spreekwoorden niet wordt opgeofferd aan de almaar woedende modernisering van het onderwijs. Zelf denk ik dat er juist interessante mogelijkheden zijn om spreekwoorden in het onderwijs te gebruiken. Ik denk daarbij niet zozeer aan de taallessen, maar aan het levensbeschouwelijk onderwijs, vooral op scholen met leerlingen uit verschillende culturele en levensbeschouwelijke achtergronden.

Het zou interessant kunnen zijn, juist op dergelijke cultureel gemengde scholen, om kinderen uit de hoogste klassen van het basisonderwijs of de eerste klassen van het secundair onderwijs met elkaar te laten discussiëren over bekende levensbeschouwelijke spreekwoorden uit hun cultuur, met name over maximen<sup>31</sup>. Daarvoor zouden ze eerst, als huiswerk, hun ouders (en eventueel grootouders) kunnen interviewen. In een tijd waarin ouders weinig tijd hebben om uitgebreid met hun kinderen te praten (of andersom: kinderen weinig tijd hebben om met hun ouders te praten), kan een dergelijk interview een leuke aanleiding tot gesprek zijn. Welke ouder zou een huiswerkopdracht van zijn kinderen willen dwarsbomen? Overigens zullen kinderen daarvoor waarschijnlijk basislijsten met spreekwoorden uit hun eigen culturele achtergrond moeten meenemen, samengesteld met behulp van leerkrachten uit het Onderwijs in Allochtone Levende Talen (OALT). Uit onderzoek blijkt namelijk dat mensen spreekwoorden 'droog', buiten hun context, niet gemakkelijk kunnen opsommen<sup>32</sup>. Dat zegt echter niet zo veel over de hoeveelheid spreekwoorden die zij actief kennen en eventueel zouden gebruiken in een situatie die daartoe aanleiding geeft. Lijsten meegeven leidt natuurlijk tot sturing van het proces. Dat hoeft echter geen onoverkomelijk bezwaar te zijn, omdat het niet gaat om representatief paremiologisch onderzoek, maar om een gelegenheid om kinderen uit verschillende achtergronden in gesprek te

<sup>31</sup> Vgl. noot 1. In het algemeen zou men de spreekwoorden in een dergelijk interview of gesprek waarschijnlijk moeten beperken tot die met een praktisch-morele of -levensbeschouwelijke strekking, anders wordt de lijst onwerkbaar lang.

<sup>32</sup> MIEDER, o.c. (nt. 12), 300.

brenge, eerst met hun ouders (en grootouders) en vervolgens met elkaar, over de mogelijke inhoud en betekenis van de spreekwoorden die zij nog kennen en waarderen. Bij het interviewen van de ouders zouden deze laatste vragen ook kunnen dienen als leidraad bij het doornemen van de lijst: welke spreekwoorden kennen de ouders, welke zouden zij eventueel nog gebruiken, en vooral, welke spreken hen het meest aan, dat wil zeggen, welke herkennen zij als expressie van hun (meestal nauwelijks bewuste) mensbeeld en moraal, en eventueel van hun godsbeeld en 'levensbeschouwing'?

De kinderen zouden vervolgens over het interview of een eigen selectie daaruit kunnen rapporteren in de klas. Die rapportage en de reacties die deze oproept, kunnen een aanknopingspunt zijn voor verder gesprek: begrijpen zij wat een bepaald spreekwoord wil zeggen, kunnen ze het in eigen woorden uitleggen, het in verband brengen met concrete situaties? Is de gedachte die erin vervat ligt herkenbaar en aansprekelijk of juist niet, en zo nee, waarom niet?<sup>33</sup> Welke spreekwoorden komen, al dan niet in variaties, terug in de verschillende culturen?<sup>34</sup>

In het tweede deel van dit artikel ga ik meer inhoudelijk in op een spreekwoord dat bij een dergelijke inventarisatie zeker niet zal ontbreken: de gulden regel. In ons taalgebied is de gulden regel alleen tot gangbaar spreekwoord geworden in de negatief geformuleerde variant: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet' (althans in de minder bijbelvaste kringen waartoe ikzelf, als katholiek, behoor). Deze negatief geformuleerde variant wordt ter onderscheiding van de positieve (onder andere evangelische) versie, ook wel *zilveren* regel genoemd<sup>35</sup>. Maar goud of zilver: het adjectief maakt duidelijk dat het een bijzonder waardevol geachte regel is. In 'The Declaration of a Global Ethic', opgesteld door Hans Küng, wordt zelfs gesteld dat de regel – in positieve of negatieve vorm – een 'onherroepbare, onvoorwaardelijke norm voor alle gebieden van het leven [zou] moeten zijn, voor families en gemeenschappen, voor rassen, naties en religies'<sup>36</sup>. Ook filosofen en theologen die meer kanttekeningen plaatsen bij het universeel en categorisch karakter van de regel, maar die wel, net als

<sup>33</sup> Vgl. ROGERS, *o.c.* (nt. 30), 170-171, voor een voorbeeld van zo'n gesprek over spreekwoorden in het (niet expliciet multiculturele) onderwijs; Rogers verwijst naar J. PASAMANICK, *Talk Does Cook Rice: Proverb Abstraction Through Social Interaction*, in: *Internat. Jn. of the Sociol. of Language* 44 (1983) 5-25. Een dergelijke gespreksvorm is te zien als een eenvoudige, schoolse variant van J. Habermas' ideale communicatie(gemeenschap). In de procedurele vorm van een kringgesprek kunnen zo ook meer 'substantiële' inzichten onderwerp van gesprek worden. Vgl. in verband met dit onderscheid ook het tweede deel van dit artikel.

<sup>34</sup> Ik zou graag zelf bijdragen aan de ontwikkeling van een dergelijk lesonderdeel levensbeschouwelijke vorming, maar moet bekennen dat ik geen catechetische achtergrond heb. Het idee voor zo'n lesonderdeel ontwikkel ik dus als leek, maar wel aan de hand van mijn eigen ervaring als ouder, actief betrokken bij onderwijs en leefklimaat op een qua culturele achtergronden zeer gemengde basisschool (De Driemaster te Nijmegen). Juist op grond van die ervaring lijkt me een dergelijke opzet van (een deel van) het levensbeschouwelijk onderwijs met kringgesprekken rond spreekwoorden a.d.h.v. interviews met (groot)ouders, heel leuk. Graag nodig ik lezers die hierop willen doordenken en er zelf vorm aan willen geven, in eigen onderwijs of curriculum-ontwikkeling, uit om met mij contact op te nemen; dan zal ik hen ook met elkaar in contact brengen, en denk zelf graag mee. Reacties liefst per e-mail: g.dresen@theo.kun.nl.

<sup>35</sup> Bv. door J. TOPEL, *The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31): The Inescapable Radicalness of Christian Ethics*, in: *Theol. Stud.* 59 (1998) 475-485.

<sup>36</sup> In 1993 te Chicago voorgelegd aan het zgn. Parlement van Wereldreligies. De tekst vindt men in: *The Declaration of a Global Ethic*, in: *Stud. in Interrelig. Dialogue* 3 (1993) 101-113; vert.: *De verklaring van een wereldwijd ethos*, in: *Op leven en dood: Religies op zoek naar een wereldwijd ethos* (themanummer *Allerwege* 30 [1999], nr. 35), 3-13.

Küng, op zoek zijn naar intercultureel verstaanbare morele principes als grondslag voor een zo breed mogelijk gedeeld ethos van menselijkheid en rechtvaardigheid, wijzen vaak op de gulden regel als een elementaire vorm van een dergelijk uitgangspunt; deze achtergrond vindt men onder andere in de Verklaring van de Rechten van de Mens.

Wat maakt de gulden regel zo gulden, zo waardevol? In de gangbare, formele vorm van het spreekwoord (negatief dan wel positief) is het een stelregel die uitgaat van wat een *individu* voor zichzelf wenselijk acht, zonder dat wenselijke inhoudelijk in te vul- len. Maar geeft de regel daarmee ook aanwijzingen voor wat *algemeen* wenselijk, dat wil zeggen menselijk is? Is het een spreekwoord dat, juist vanwege de formele vorm ervan, los van iedere levensbeschouwelijke context begrijpelijk, redelijk en zinvol is, of krijgt het vanuit een religieuze achtergrond nog een eigen invulling? Moet men daarbij nog verschil maken tussen de negatief en de positief geformuleerde vorm, en zo ja, waarin zou dat verschil dan bestaan?

## II. De gulden regel: Alledaags ethos van wederkerigheid, pre-ethische ervaring van gave

In de negatief geformuleerde variant komt de gulden regel al voor bij Confucius, in de zesde eeuw voor Christus<sup>37</sup>. In dezelfde tijd wordt de basisgedachte ervan geformuleerd – en woord voor woord via orale transmissie doorgegeven – in de hindoeïstische en de boeddhistische traditie; het centrale begrip ‘dharma’ of levensordening steunt namelijk op een vergelijkbare voorstelling. In vedische geschriften is deze gedachte zelfs al veel eerder te vinden<sup>38</sup>. Vanaf de vierde eeuw voor Christus is een variatie op de regel te vinden in het werk ‘Tao Te Ching’, waarin de al langer bestaande taoïstische traditie tot geschreven expressie komt<sup>39</sup>. Ik beperk mij in dit deel echter tot een verkenning van interpretaties aan de hand van recente westerse auteurs, die zelf ook vooral de westerse (klassieke, joodse en christelijke) receptie van de regel volgen. Gezien mijn voorstel aan het slot van I is dat een vreemde beperking, waar ik mij niet-temin toe gedwongen voel uit gebrek aan kennis van de andere tradities van de regel, bijvoorbeeld ook de islamitische. Hier dus geen kringgesprek, maar een monoloog, zij het een die juist nadere vergelijking en discussie beoogt.

### *Ethos van wederkerigheid*

In een inmiddels klassieke (maar qua interpretatie aangevochten) studie naar de ontwikkeling van de gulden regel als expressie van volksethiek (Vulgäarethik) in klassieke, joodse en vroegchristelijke bronnen concludeerde Albrecht Dihle in 1962 dat de regel in deze contexten berust op een ‘vergeldingsschema’, een principe van concrete wederkerigheid en de toestand of voorstelling van zedelijk evenwicht die gebaseerd is op die wederkerigheid, zoals onder andere verwoord wordt in de klassieke richtlijn ‘do ut des’. Op grond van die conclusie maakt Dihle een tamelijk strikt onderscheid tussen de gulden regel en het joodse, christelijke en laat-klassieke (met name stoïsche) gebod van de naastenliefde. De gulden regel, zo concludeert hij, is weliswaar complexer en abstracter geformuleerd dan het gebod van de naastenliefde – opgevat als

<sup>37</sup> Zie hierover o.a. J. WATTLES, *The Golden Rule*, New York/Oxford 1996, hfst. 2.

<sup>38</sup> Voor deze informatie dank ik mijn nijmeegse collega Paul van der Velde.

<sup>39</sup> TOPEL, o.c. (nt. 36), 482.

gebod om mensen als mens, en als zodanig verwant aan zichzelf (dus niet slechts als stam- of volksgenoot) rechtvaardig te behandelen, resp. het goede toe te wensen –, maar stamt als principe uit een eerder, meer primitief niveau van zedelijk bewustzijn<sup>40</sup>. Juist het feit dat de gulden regel als uitgangspunt aansluit bij een ‘vulgair’ zedelijk bewustzijn<sup>41</sup>, maar als maxime zowel formeel als pakkend (einprägsam) geformuleerd is, zou eraan hebben bijgedragen dat de regel zo goed kon worden ingepast binnen de ‘intellectuele eisen van een meer ontwikkelde beschaving’<sup>42</sup>.

Paul Ricoeur preciseerd het principe van wederkerigheid dat Dihle aanwijst, maar nuanceert en corrigeert de ‘ontwikkelingsniveaus’ die deze veronderstelt en het element van ‘vergelding’ dat hij als oorsprong van de regel aangeeft<sup>43</sup>. Ricoeur verwijst naar de gulden regel binnen zijn ontwerp voor een theorie van het morele zelf, zijn ‘kleine ethiek’. In dit ontwerp onderscheidt hij drie fasen of niveaus. De eerste en blijvend centrale fase is een substantiële verkenning van het goede, te onderscheiden naar, opnieuw, drie dimensies: de vraag wat goed leven is, wat goed leven is *met en voor anderen*, en wat goed leven is *in gemeenschap* (de klassieke vraag naar het ‘bonum commune’), institutioneel vertaald. Deze eerste, meer substantieel ingevulde dimensies van het goede moeten getoetst en gezuiverd worden aan de hand van (veel-er procedureel uitgewerkte en ook institutioneel te vertalen) criteria van het juiste en rechtvaardige. De kritisch getoetste bepaling van het goede en juiste moet vervolgens – de ‘derde’ fase – in een concrete situatie worden toegepast met behulp van praktische wijsheid of ‘phronêsis’.

De gulden regel speelt vooral een belangrijke rol in de tweede dimensie van de eerste fase, dat wil zeggen bij de bepaling wat goed leven met en voor anderen is. Ricoeur citeert zowel de negatief geformuleerde regel die te vinden is in de joodse traditie als de positieve formulering in Lc. 6, 31 en Mt. 7, 12, en gaat ervan uit dat tussen beide continuïteit bestaat<sup>44</sup>. Deze continuïteit localiseert hij in de formele structuur van wederkerigheid in beide formules. In beide gevallen ziet hij verwantschap tussen het principe van de gulden (of zilveren) regel en de formulering van het gebod der naastenliefde in Lev. 19, 18 en Mt. 22, 39 (en parallelplaatsen). In ‘Soi-même comme un autre’ – waarin Ricoeur een autonoom filosofisch vertoog wil ontwikkelen – gaat hij echter vooral in op de achtergrond van de genoemde, formele structuur van wederkerigheid, en niet zozeer op een mogelijke theologische betekenis van de verwantschap met het liefdesgebod. Het eigene van dit laatste interpreteert hij namelijk niet als iets dat *inhoudelijk* eigen is, maar situeert hij binnen een meta-ethische ‘economie van de gave’, waarin ‘de liefde verbonden is met het “benoemen van God”’<sup>45</sup>. Een

<sup>40</sup> A. DIHLE, *Die Goldene Regel: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Göttingen 1962, 110.

<sup>41</sup> Het begrip ‘alledaags ethos’ dat ik zelf gebruik is als synoniem op te vatten van Dihle’s begrip ‘Vulgäretik’; ik deel echter niet zijn diachroon ontwikkelingsmodel, zoals uit het vervolg moge blijken.

<sup>42</sup> DIHLE, *o.c.* (nt. 40), 126/7.

<sup>43</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Parijs 1990 (de titel varieert op de basisgedachte in de gulden regel). In dit werk gaat hij niet expliciet op Dihle in, maar wel – en juist i.v.m. het principe van vergelding dat Dihle in de regel aanwijst – in een andere tekst uit dezelfde tijd, zijn bekende voordracht *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice* (Tübingen 1990, 50/1). Voor zijn eigen interpretatie van de gulden regel recipieert Ricoeur ook dezelfde traditie als Dihle, nl. de klassiek-filosofische (m.n. Aristoteles), joodse en christelijke.

<sup>44</sup> De joodse traditie vindt men o.a. in het boek Tobit (4, 15) en bij de invloedrijke joodse bijbelegeten Hillel en Philo, beiden uit de eerste eeuw.

<sup>45</sup> RICOEUR, *Soi-même*, l.c. (nt. 43), 35 vv. [Préface], hier 37.

dergelijke economie van de gave overstijgt de (autonome) bepaling van het goede en juiste, maar diskwalificeert deze niet. Precies dit strikte onderscheid tussen een autonome *dynamiek van wederkerigheid* en een bijbels geïnspireerde *dynamiek van overvloed* (in de dubbele betekenis van overvloed) wordt bekritiseerd door Christoph Theobald, zoals we nog zullen zien.

Ricoeur plaatst de wederkerigheid of symmetrie die in de gulden regel wordt ontwikkeld, tegen de achtergrond van een dissymetrie die oorspronkelijker is: de (grammatisch behouden) dissymetrie tussen degene die doet ondergaan en degene die ondergaat. Deze dissymetrie toont zich – onder andere – in het geweld, in destructieve vormen van handelen jegens anderen. De negatieve formulering van de gulden regel roept aan dit geweld een halt toe, verwant aan de negatieve geboden in de tora ('Gij zult niet...'), maar geformuleerd op basis van een alledaagse context van verwantschap en zorg. De gulden regel heeft zo, als overgeleverde notie 'die de filosofie niet hoeft uit te vinden', de functie van overgang tussen een concreet en substantieel ethos van *zorg* of bezorgdheid (sollicitude) en een meer abstracte formulering van normen in de vorm van een wet<sup>46</sup>. De gulden regel vormt als zodanig in de ethiek ook een bemiddeling tussen meer substantiële, eudaimonistische tradities en de meer formalistische in de traditie van Kant. Om deze bemiddelende functie uit te werken gaat Ricoeur in op Kant's kritiek op het onvoldoende formele karakter van de gulden regel. Zoals bekend was Kant's kritiek op de gangbare formulering van de gulden regel dat deze – zowel in de negatieve als in de positieve variant – vertrekt vanuit de feitelijke, subjectieve, 'onzuivere' wil of neigingen van een individu, neigingen die de in de regel aanbevolen vorm van universalisering onvoldoende zou corrigeren. Kant's eerste formulering van de categorische imperatief ('Handel zo, dat het richtsnoer van uw wil tegelijk kan dienen als beginsel tot algemene wetgeving') beoogde juist zo'n minder subjectieve, meer formele vorm van universalisering aan te reiken. Zijn tweede categorische imperatief ('Handel zo dat je de mensheid, hetzij in je eigen persoon, hetzij in de persoon van een ander, nooit slechts behandelt als middel, maar altijd tegelijk ook als doel') corrigeert de 'onzuivere' formule van de gulden regel door er een formeel, deontologisch (maar als zodanig ook inhoudelijk) criterium aan toe te voegen: als rationele wezens moeten mensen altijd – ook – beschouwd worden als doel in zichzelf. Juist in deze tweede formulering ziet Ricoeur echter een fundamentele spanning, namelijk tussen de abstracte categorie mensheid en het begrip persoon. In zijn commentaar op deze spanning werkt hij zijn eigen interpretatie uit van de (tussen zorg, wet en wijsheid) bemiddelende functie of 'overgangsstructuur' (structure de transition) van de gulden regel<sup>47</sup>.

In de formulering die Kant gebruikt, worden mensen *als* rationele wezens, ongeacht hun particuliere eigenschappen, beschouwd als exponenten van de mensheid. De persoon waarop mijn feitelijke of voorgenomen handelen betrekking heeft is echter allereerst een concrete, particuliere en materiële persoon. Juist de particulariteit en verscheidenheid van mensen en de potentiële tegenstellingen tussen hen vormen de oorspronkelijke situatie – situatie van dissymetrie – waarbinnen de gulden regel oproept tot een besef van symmetrie, van wederkerigheid. De gulden regel en zeker

<sup>46</sup> Zie o.a. ib. 222, noot 2: 'Dans l'étude suivante, nous interpréterons la Règle d'Or comme la structure de transition entre la sollicitude et l'impératif catégorique (...)'. Het citaat vindt men in de paragraaf getiteld 'La sollicitude et la norme', ib. 254 e.v., hier 255.

<sup>47</sup> Vgl. noot 46.

de verdere formalisering ervan in de vorm van Kant's tweede categorische imperatief, roepen op tot wederkerigheid met betrekking tot een veronderstelde, abstracte en veralgemeniseerde ander. Maar de oproep zelf ontstond als antwoord op een oorspronkelijke, concrete dissymetrie, en wel als antwoord vanuit het materiële en alledaagse ethos van de zorg(zzaamheid). Uit de regel van 'abstracte' wederkerigheid spreekt de stem van de zorg, die weet heeft van de concrete verschillen en de onderlinge afhankelijkheid en betrokkenheid tussen mensen, maar óók van de potentiële gewelddadigheid tussen hen<sup>48</sup>.

In het kader van het project van zijn 'kleine ethiek' gaat Ricoeur's interesse in de gulden regel in eerste instantie uit naar de wijze waarop de regel, als antwoord op potentieel geweld, een 'ethische zin' (sens éthique) tot uitdrukking brengt, een met de zelfachting verbonden 'welwillende spontaniteit', die juist in een asymmetrische situatie de aanspraak van de ander kan erkennen of sympathie voor diens lijden kan voelen<sup>49</sup>; die, kortom, bestaat in de elementaire, zintuigelijk-affectieve gevoeligheid voor de behoefte en het lijden van de ander, die Ricoeur zorg of bezorgdheid noemt<sup>50</sup>. De gulden regel is aldus een elementaire expressie van een 'zorgzaam' ethos (hier: met betrekking tot de vraag wat het leven met en voor anderen goed maakt), maar geformuleerd op een ander, meer abstract of zelfs (in de categorische imperatieven van Kant) geüniversaliseerd niveau, dat op zijn beurt ook weer institutioneel vertaald en verstandig geconcretiseerd moet worden. De gulden regel speelt uiteindelijk dan ook een rol in alle drie de fasen die Ricoeur in 'Soi-même comme un autre' onderscheidt en op elkaar betreft<sup>51</sup>. Precies in de wijze waarop de regel een zorgzaam ethos vertaalt in een abstracte, institutioneel te vertalen maxime<sup>52</sup>, die in de concretisering en toepassing daarvan vervolgens weer vraagt om 'ethische zin' en praktische wijsheid<sup>53</sup>, bestaat de 'overgangsstructuur' van de gulden regel, naar de interpretatie van Ricoeur. Een kritische hermeneutiek kan zo de wijsheid die besloten ligt in een gangbaar spreekwoord als de gulden regel via interpretatie en kritische argumentatie transformeren tot een inzicht dat – met een begrip van John Rawls – getuigt van reflexief evenwicht<sup>54</sup>.

### *Wederkerigheid en gave*

Zoals gezegd beoogt Ricoeur in 'Soi-même comme un autre' een autonoom filosofisch vertoog te ontwikkelen. Hij gaat wel uit van de gulden regel in jodendom en

<sup>48</sup> Ib. 263/4. S. BENHABIB werkt in haar bekende artikel *The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg Gilligan Controversy and Moral Theory* (o.a. in: ID., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge 1992, 148-177) een vergelijkbare spanning tussen de ontwikkelingspsychologische ideaalmodellen van morele oordeelsvorming van resp. Lawrence Kohlberg en Carol Gilligan, creatief uit.

<sup>49</sup> RICOEUR, *Soi-même*, l.c. (nt. 43), 221/4, cit. 222.

<sup>50</sup> Ib. 224: 'Bornons-nous ici à souligner la part que prennent les *sentiments* – qui sont en dernier ressort des affections – dans la sollicitude. Ce que la souffrance de l'autre, autant que l'injonction morale issue de l'autre, descelle dans le soi, ce sont des sentiments spontanément dirigés vers autrui. C'est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m'a paru justifier le choix du terme "sollicitude" (curs. orig.).

<sup>51</sup> Kort samengevat, ter herinnering, zijn die fasen: (1) de vooral substantieel-ethische bepaling van het goede leven, met en voor anderen, in gerechte instituties; (2) een veeleer procedurele verkenning van de vraag hoe gerechtigheid institutioneel vorm kan krijgen; (3) de concrete toepassing van het kritisch-bepaalde goede en juiste in een concrete situatie, met behulp van praktische wijsheid of 'phronêsis'.

<sup>52</sup> Zie bv. ib. 261-262.

<sup>53</sup> Zo – onder verwijzing naar de gulden regel – ib. 309 e.v.

<sup>54</sup> Ib. resp. 261 en 292.

christendom, maar wil het ethos van zorg en de structuur van wederkerigheid in die regel interpreteren binnen een niet-religieus verklaringsmodel. Om die reden brengt hij de regel ook niet expliciet, zoals in andere teksten, in verband met het joodse en christelijke gebod van de naastenliefde, omdat het liefdesgebod pas betekenis zou krijgen in een 'economie van de gave' en binnen een 'logica van de overvloed', dat wil zeggen: in een religieus vertoog<sup>55</sup>. In Ricoeur's bekende voordracht 'Liebe und Gerechtigkeit' gaat hij wel expliciet in op 'een dergelijke religieuze 'logica van de overvloed', en plaatst hij deze in eerste instantie *tegenover* het alledaagse ethos dat in de gulden regel tot uitdrukking zou komen, en dat hij ook hier – onder meer in aansluiting bij, maar ook in discussie met Dihle – benoemt als een structuur van wederkerigheid<sup>56</sup>. In deze voordracht ziet hij het dan ook als de taak van theologie en filosofie samen om meer licht te werpen op de schijnbare of reële tegenstrijdigheden tussen beide logica's (dat is: de vertogen waarin beide logica's cultureel vorm kregen), en vooral om te verhelderen onder welke voorwaarden een zeker evenwicht tussen beide tot stand kan komen, met name in het praktische morele oordeel<sup>57</sup>. In 'Soi-même comme un autre' daarentegen wordt een 'logica van de overvloed' of 'economie van de gave' expliciet buiten het vertoog gehouden, omdat deze *inhoudelijk* niets zouden toevoegen aan de gevolgderekening<sup>58</sup>.

In een boeiend artikel over Ricoeur's interpretatie van de gulden regel plaatst de franse (van oorsprong duitse) theoloog Christoph Theobald een aantal vragen bij die verbanning van de theologie in 'Soi-même comme un autre'. Theobald's vragen troffen mij niet zozeer omdat ik Ricoeur's verlangen een autonome filosofische argumentatie te ontwikkelen niet zou waarderen, integendeel; want voor de communicatie met niet-gelovigen is een dergelijke argumentatie onontbeerlijk. Ik acht het echter net als Theobald van belang – niet alleen in theologisch, maar ook in moraalpedagogisch opzicht – te proberen *binnen* een dergelijke argumentatie woorden te vinden voor een 'poëtiëk van de agapè', voor de betekenis van de *ervaring* van liefde als gave.

Theobald constateert dat in de teksten waarin Ricoeur wel expliciet ingaat op de verhouding tussen gulden regel (als structuur van wederkerigheid) en liefdesgebod (als 'economie van de gave'), een zekere discontinuïteit tussen beide wordt verondersteld of aangewezen. Theobald vraagt zich echter af of achter die schijnbare discontinuïteit niet een dieper liggende continuïteit verborgen ligt, voorzover juist in het ethos van de zorg waaraan de gulden regel ontspringt, een dergelijke economie van de gave werkzaam kan zijn<sup>59</sup>. Theobald ziet deze dimensie van de gave vooral werkzaam waar

<sup>55</sup> Vgl. RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit*, l.c. (nt. 43), 48/9 e.v.; in dit werk en in *The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities* (in: *New Test. Stud.* 36 [1990] 393-397) legt hij het verband met de oproep tot naastenliefde wel. Deze wordt in *Soi-même comme un autre* wel meer zijdelings ter sprake gebracht, als een aanmaning of uitnodiging uit het alledaags ethisch domein die nog niet tot wet is geworden, en die – op deze wijze geformuleerd – ook niet tot wet kan worden (zie p. 226, resp. 405).

<sup>56</sup> RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit*, l.c. (nt. 43), 50/1. Met name bij Lucas wordt de (positief geformuleerde) gulden regel immers opgevoerd in de context van het gebod tot vijandsliefde, dat in een schijnbare tegenstelling tot de gulden regel wordt geformuleerd.

<sup>57</sup> Ib. 64/5-66/7.

<sup>58</sup> RICOEUR, *Soi-même*, l.c. (nt. 43), 37; vgl. ook nt. 45.

<sup>59</sup> C. THEOBALD, *La règle d'or chez Paul Ricoeur: Une interrogation théologique*, in: *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, ed. J. Greisch, Parijs 1995, 139-158, hier 151. Voor mijn eigen lezing van Ricoeur is dit artikel voor mij bijzonder verhelderend geweest. – Ook TOPEL (o.c. [nt. 35]) gaat overigens uit van een continuïteit tussen de gulden regel en het gebod van de liefde. Binnen de gegeven context van het gebod van de liefde tot de vijand (Lc. 6, 27-36), de afwijzing van een bepaald type (volgens Topel grieks) wederkerigheidsdenken (Lc. 6, 32-34) en de oproep tot navolging (Lc. 6, 35c-36) zou de



Ricoeur spreekt van ‘de paradox van de plaatsverwisseling op de plaats zelf van het onvervangbare’: in de bereidheid zich in fantasie en sympathie in de ander te verplaatsen, zonder de eigen plaats te verlaten<sup>60</sup>. Neemt men echter een dergelijke continuïteit aan tussen de verschillende ordeningen of dimensies waaraan de gulden regel uitdrukking geeft, dan is, aldus Theobald, niet goed meer in te zien waarom men filosofie en theologie strikt zou moeten scheiden aan de hand van een veronderstelde grens tussen autonome filosofie en vertoog van de gave: waarom zou de filosofie omwille van haar autonomie de ‘poëtië van de agapè’ moeten buitensluiten? Zijn immers ‘de gebaren en de woorden van de laatste niet ook toegankelijk voor de filosofie als filosofie’?<sup>61</sup> Theobald reserveert, met Ricoeur, de *gelovige benoeming* van de ervaring van gave wel voor de theologie – een theologie die, in naam van een God die alle singuliere overtuigingen overstijgt, niet buiten een filosofische argumentatie kan –, maar meent dat een filosofische onderkenning van de *functie* van de ervaring van gave binnen een fenomenologie van het geweten niet hoeft te leiden tot crypto-theologie binnen de filosofie. Ze draagt integendeel bij aan een beter verstaan van de ethische dimensie van de ‘zorg’, of (precieser) van het vermogen en de bereidheid tot ‘plaatsverwisseling’ en sympathie, welke bij Ricoeur de oorspronkelijke voedingsbodem zijn van de gulden regel<sup>62</sup>. Een filosofie die niet terugschrikt voor de thematisering van die dimensie zou juist een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan een openbaar, politiek-agnostisch debat dat zoekt naar de aanhechtingspunten voor tolerantie en ‘zin voor samenleven’ binnen de verschillende levensovertuigingen zelf, aldus Theobald. Niet om in die levensovertuigingen een laatste fundering en legitimering te vinden voor die samenleving als gerechte institutie – want die legitimatie moet men niet zoeken in God, maar in de instituties zelf, in de wijze waarop rechtvaardigheid daarbinnen vorm krijgt –, maar door filosofisch ruimte te laten voor de ‘verborgenheid’ Gods. Dat wil zeggen: door ruimte te laten voor het besef dat God ‘zich verbergt en tegelijkertijd toont in de ethische spontaniteit van het menselijk geweten’<sup>63</sup>. De gulden regel is, ook en juist in de gelaagde interpretatie die Ricoeur ervan geeft, te zien

evangelische regel (die volgens Topel op dat moment uniek is) oproepen tot een actief, initiërend altruïsme, gebaseerd op de erkenning van onderlinge verwantschap (mutuality) tussen degene die handelt en degene die ondergaat. Tot een vergelijkbare conclusie over de ‘religieuze dimensie’ van de gulden regel komt WATLES, die de regel in religieuze zin interpreteert als ‘the principle of the practice of the family of God’ (*o.c.* [nt. 37], 183).

<sup>60</sup> RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, l.c. (nt. 43), 226.

<sup>61</sup> THEOBALD, *o.c.* (nt. 59), 151.

<sup>62</sup> Id. 156. Een vergelijkbare redenering niet zozeer omtrent een economie van de gave, maar over de betekenis van het vermogen tot empathie en luisteren als voorwaarde voor het functioneren van meer abstracte, procedurele theorieën van rechtvaardigheid (bv. het ideaal van machtsvrije communicatie in Habermas’ theorie van het communicatieve handelen, en [de bereidheid om] de sluier van onwetendheid aan te nemen in J. Rawls’ ‘Theory of Justice’) vindt men geformuleerd bij zorg-ethici, als aanvulling op die meer procedureel functionerende theorieën van rechtvaardigheid. Een goed overzicht van (en discussie met) deze zorgtheorieën en een uitgebreid literatuuroverzicht vindt men in S. SEVENHUIJSEN, *Oordelen met zorg: Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*, Amsterdam-Meppel 1996. In TvT werd deze denkrichting twee jaar geleden geïntroduceerd door A. VAN HEIJST, *Zorg voor anderen als zorg voor zichzelf: De traditie van vrouwelijke religieuzen als bijdrage aan de zorgethiek*, in: TvT 38 (1998) 3-13; ook daar vindt men een (beknopt) overzicht van de belangrijkste literatuur. Mij zijn geen beschouwingen van zorgethici over de gulden regel bekend.

<sup>63</sup> THEOBALD, *o.c.* (nt. 59), 158; zie ook 157. Wellicht zou het beter zijn ‘conscience’ hier als bewustzijn te vertalen, om de dimensie van de gave niet louter ethisch te vertalen (met twee ethisch geconnoteerde begrippen) en als zodanig weg te drukken, zoals in de geschiedenis van moraaltheologie en moraalfilosofie te vaak gebeurd is. Theobald sluit hier echter aan bij een exposé van Ricoeur over het geweten (‘Gewissen’; zie diens *Soi-même*, l.c. [nt. 43], X.3.c).

als een expressie van een dergelijke ethische spontaniteit waarin 'God' zich verbergt.

Theobald doet zelf, als aanvulling op Ricoeur's bewust gekozen filosofisch agnosticisme in 'Soi-même comme un autre', een poging theologisch te benoemen waar we God zouden kunnen vinden in de context van de evangelische gulden regel. Hij gaat daarbij niet zo uitvoerig in op de context en specifieke betekenis van de gulden regel in Lucas' versie van de bergrede, maar vooral op de zogenaamde vervullingsformule in Mt. 5, 17, waarop Matteüs' versie van de gulden regel in 7, 12 teruggrijpt ('Alles wat gij wilt dat de mensen voor u doen, doet dat ook voor hen. Dat is wet en profeten')<sup>64</sup>. Theobald ziet de vervulling van wet en profeten waarvan Matteüs in verband met de gulden regel spreekt, verbonden met het thema van de plaatsbekleding dat bij Matteüs eveneens zo'n belangrijke rol speelt (zo bijvoorbeeld in Mt. 25, 31-46, in de wijze waarop Jezus oproept tot de joodse werken van rechtvaardigheid). Hij spreekt in verband met de context en interpretatie van de gulden regel van een 'messiaanse dramatiek', en verbindt deze dramatiek zowel met het thema van de plaatsbekleding bij Matteüs als met de dynamiek die Ricoeur de 'paradox van de plaatsverwisseling op de plaats zelf van het onvervangbare' noemde. De evangelische gulden regel is niet nieuw, aldus Theobald, maar krijgt in de context van de vervullingsformule en van Lucas' veldrede misschien een andere, een letterlijk en figuurlijk overvloedige dimensie: 'Dit vermogen of deze kracht [om zich op de plaats van de ander te stellen zonder de eigen plaats te verlaten, G.D.] is de werkelijke plaats van de vervulling, waarvan de totale en "overvloedige" dimensie zich pas onthult in het gebod van de liefde en van de liefde tot de vijand, die in de gulden regel verborgen liggen'<sup>65</sup>. In de context van het evangelie gaat het dan niet allereerst om een vermaning tot het bijna onmogelijke, maar om een appèl op wat al gegeven is: 'Matteüs lijkt eerder te steunen op de herinnering – bemiddeld door de Mensenzoon – zelf in de situatie van de ander geweest te zijn en door de sympathie van een ander te zijn welgedaan, om dat "altijd grotere" vermogen zich op de plaats van de ander te stellen, wakker te roepen'<sup>66</sup>.

Deze 'dramatiek van de messiaanse vervulling' is niet dezelfde als de veeleer tragische spanning tussen wet en complexiteit van het dagelijks leven, aldus Theobald<sup>67</sup>. In theologisch opzicht gaat het niet om de spanning tussen norm en werkelijkheid, of tussen autonomie en heteronomie in de morele oordeelsvorming, of tussen 'goed' en 'slecht' geweten, maar om de vraag of en hoe de ervaring van Gods overvloed te vertalen is in een menselijk handelen en oordelen waarin iets van die overvloed tot uitdrukking komt (vergelijkbaar met de wijze waarop in Mt. 5, 17-48 gevraagd wordt meer te doen dan de voorgeschreven gerechtigheid)<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Theobald ziet namelijk, evenals Lucas-kenner TOPEL (*o.c.* [nt. 35]) maar in tegenstelling tot Ricoeur zelf, geen tegenspraak tussen de in Lc. 6, 31 geformuleerde gulden regel en de context van het gebod tot liefde voor de vijand.

<sup>65</sup> THEOBALD, *o.c.* (nt. 59), 154. – Zoals gezegd (in nt. 59) spant Topel zich wèl in om aan te tonen dat de evangelische versie van de gulden regel nieuw en uniek is. Theobald ziet af van een dergelijke exercitie omdat het hem, net als Ricoeur, niet gaat om het benadrukken van een eigen levensbeschouwelijke identiteit, maar om het zoeken naar de voorwaarden waaronder de ethische spontaniteit en ethische rationaliteit, mogelijk gescherpt door een levensbeschouwing, een vruchtbare rol kunnen spelen in het openbaar domein waar gerechtigheid en liefde waargemaakt moeten worden, agnostisch-politiek maar ook individueel (bv. in de vorm van een werkelijke openheid voor anders denkenden).

<sup>66</sup> *Ib.* 154.

<sup>67</sup> Theobald refereert hier aan Ricoeur's commentaar op de thematiek in de tragedie *Antigone* van Sophocles: *ib.* 155.

<sup>68</sup> *Ib.* 155/6.

### *Liefdes vermogen*

In het nederlands is de evangelische, positief geformuleerde gulden regel zoals gezegd geen gangbaar spreekwoord geworden. Brengt men – met onder meer de bijbels theoloog en Lucas-kenner John Topel – een wezenlijk onderscheid aan tussen de negatief en de positief geformuleerde gulden regel, samen te vatten als het onderscheid tussen niet-schaden en weldoen, dan zouden we dat in het licht van het voorafgaande moeten vertalen in de vraag of in het alledaagse ethos van ons taalgebied wel plaats is voor de ervaring van gave of de dimensie van overvloed waarvan Theobald spreekt. Hoewel een dergelijke vraag verleidt tot metaforische bespiegelingen over de strijd van een polderland met de (over)vloed, waag ik me niet aan een antwoord erop. Ik hou me liever aan de leest waarop ik begon en keer terug naar de pedagogische context waarin mijn interesse voor het thema van dit artikel ontstond en zich ontwikkelde<sup>69</sup>. Tenslotte worden spreekwoorden ook vooral, zoals we zagen, in pedagogische contexten levend gehouden.

In de discussies over ‘The Declaration of a Global Ethic’ werd tegen de daarin veronderstelde universaliteit van de gulden regel ingebracht dat een vergelijkbaar spreekwoord niet in alle culturen gangbaar is<sup>70</sup>. De ethische grondregel die erin wordt voorgehouden impliceert – zoals Ricoeur ook uitwerkt – een individueel proces van gewetensvorming. De procedure als zodanig veronderstelt wel een vermogen tot sympathie of empathie, zoals Ricoeur en Theobald laten zien, en de uitkomst ervan kan misschien ‘altruïstisch’ zijn, zoals Topel benadrukt, maar de gedachtegang zelf gaat uit van een individueel vertrekpunt en voltrekt zich ook individueel en innerlijk. In culturen waarin handelingen allereerst bepaald en beoordeeld worden door het gemeenschapsleven en door concrete, al dan niet uitwendige gedragscodes, zal een spreekwoord als de gulden regel daarom minder gauw ontstaan of minder goed wortel schieten, minder ‘leven’<sup>71</sup>.

Als kritiek op een veronderstelde universaliteit van de gulden regel zal deze correctie zeker terecht zijn. In zogenaamde moderne, complexe samenlevingen echter zal de morele vorming altijd óók moeten verlopen via een proces van individuele gewetensvorming (hoezeer ook van buitenaf, door ouders en omgeving, beïnvloed), al was het maar omdat het individu er in eigen leven ook ‘zelf’ voorstaat, en niet vanzelfsprekend gedragen wordt door één, besloten gemeenschap. Juist in samenlevingen waarin verschillende culturen met elkaar moeten leven, spreken en onderhandelen, kunnen vastliggende ethische codes die door de spreker of spreekster zelf niet argumentatief toegelicht kunnen worden, gewelddadig uitwerken in de onderlinge omgang of het ethisch gesprek. Ik denk dan ook dat de zowel empathische als ethisch-rationele procedure die besloten ligt in de gulden regel, in samenlevingen als de onze alleen maar

<sup>69</sup> Op vergelijkbare wijze ontstond, naar eigen zeggen, WATTLE’s interesse in de gulden regel: *o.c.* (nt. 37), ‘Preface’, vi.

<sup>70</sup> Zie o.a. J. VAN RAALTE, *De wereld is van God en daarom van ons allen*, Kampen 1996. Voor een beknopt overzicht van de reacties op de Declaration vgl.: P. VALKENBERG, *Ontvangst en verdere verspreiding van de verklaring van een wereldwijd ethos*, in: *Op leven en dood*, l.c. (nt. 36), 27-39, hier resp. 34 en 37. De korte samenvatting die hij op p. 37 geeft van een studiedag in Nijmegen in okt. 1997 vul ik hier aan met eigen informatie uit papers en lezingen op de dag zelf.

<sup>71</sup> Zo leverde navraag op internet in de betreffende discussielijst [proverbs-list@afriprov.org](mailto:proverbs-list@afriprov.org) mij geen afrikaanse versies van de gulden regel (dank aan de deskundigen J.G. Healey en D. Sybertz voor hun informatie), en kent de CD-Rom *African Proverbs* (vgl. noot 13) geen trefwoord ‘golden rule’. Dit alles wil overigens niet zeggen dat de regel ook niet voorkomt, – wellicht in meer concrete en beeldende varianten.

aan belang zal winnen, ...als formele, maar ook als ‘materiële’ basis voor ethische en politieke discussie<sup>72</sup>. In ieder geval merk ik zelf als moeder van jonge, maar al behoorlijk mondige en straatwijze kinderen, wonend en schoolgaand in wat men noemt een multiculturele wijk, dat wanneer ik de regels die ik mijn kinderen stel voor hen ook wil verantwoorden, ik vaak teruggrijp op eenvoudige variaties van de gulden regel, zoals: ‘dat zou je zelf ook niet leuk vinden’ of ‘stel nou dat iedereen dat zou doen’ (wat eigenlijk een simpele variant is van de eerste categorische imperatief). Vanuit die constatering kwam ik ook op het idee voor het spreekwoorden-interview en -kringgesprek dat ik eerder voorstelde<sup>73</sup>. Maar ik moet dan tegelijkertijd constateren dat ik op zo’n moment inderdaad teruggrijp op varianten van de negatief geformuleerde regel. Dat ligt in de context ook voor de hand, want het gaat om verboden: niet plagen, geen rommel in het speeltuintje maken. Kinderen oproepen tot weldoen gaat een beetje ver.

Betekent dit nu dat de dynamiek van de gave en de dimensie van overvloed die Theobald in de evangelische regel verborgen ziet, in een pedagogische context niet tot leven te brengen zijn? Ik denk – of hoop – dat niets minder waar is. Niet alleen kunnen ook heel kleine kinderen werkelijk en diep medelijden voelen voor een ander (een ander kind dat pijn heeft, bijvoorbeeld), maar ze willen hun medelijden, of hun gevoel van verbondenheid met en liefde voor iemand, ook heel graag uiten – liefst zo tastbaar mogelijk, door iets te geven. Het is hier niet de plaats om uitvoerig uiteen te zetten hoezeer het liefdesvermogen van kinderen *verstikt* kan raken als zij in beknellende omstandigheden opgroeien, maar wel om er op te wijzen dat een samenleving die er niet alles aan gelegen is dergelijke beknellende omstandigheden te voorkomen of te verlichten, de basis verliest om te spreken over ‘normen en waarden’. Theobald zag het vermogen tot plaatsverwisseling en naastenliefde bij Matteüs ‘steunen op de herinnering – bemiddeld door de Mensenzoon – zelf in de situatie van de ander geweest te zijn en door de sympathie van een ander te zijn welgedaan, om dat “altijd grotere” vermogen om zich op de plaats van de ander te stellen, wakker te roepen’<sup>74</sup>. Zonder te willen suggereren dat de ervaring van Gods liefde voorbehouden is aan hen die al eerder door mensenhand werden welgedaan (want Gods liefde moet groter en rechtvaar-

<sup>72</sup> Als ik ‘Soi-même comme un autre’ goed begrijp, zoekt ook Ricoeur daarin mede aan de hand van de gulden regel (functionerend als bemiddeling tussen de niveaus van zorg, wet en wijsheid) naar een dergelijke ‘materiële’ basis voor het geweten (d.w.z.: voor het zelf in diens betrekking tot de ander).

<sup>73</sup> Overigens stelde ik me daarbij – over polders gesproken – niet direct een klassikale variant van een poldermodel voor, omdat een dergelijk gesprek er niet op gericht is tot één compromis te komen (vgl. ook P. VALKENBERG, *Religie als bijdrage aan het poldermodel: Een wereldethos als heilsmodel voor religieuze veelkleurigheid?*, in: *TvT* 39 [1999] 3-13), maar om kinderen kennis te laten nemen van het ethos dat in hun eigen cultuur leeft, om op basis daarvan met elkaar in gesprek te gaan over de ‘zinnigheid’ daarvan, en eventueel over de overeenkomsten ertussen, in geval zij die zelf zien.

<sup>74</sup> Zie noot 66. – Om een vergelijkbaar vermogen tot plaatsverwisseling of ‘empathie’ te funderen spreken sommige feministische theologes liever in meer holistische termen van (de ervaring van) *verbondenheid*. Zie bv. M. GREY, *Naar nieuwe verbondenheid: Feministisch proces-denken als belofte voor de theologie*, in: *TvT* 29 (1989) 114-130, en literatuur aldaar. Dit spreken van verbondenheid (overigens niet alleen geïnspireerd door het proces-denken, maar ook door psychoanalytische interpretaties van de ‘vrouwelijke’ zelfwording) heeft het grote voordeel in principe niet antropocentrisch te zijn, maar kent ook de problemen van iedere vorm van organisch denken in filosofie en theologie (problemen met de situering en interpretatie van het ‘kwaad’ en de vraag wat te doen met elementen die niet passen in de idee van verbondenheid, resp. er niet aan gehoorzamen). De problematiek rond de idee van verbondenheid in feministische heilsvoorstellingen heb ik uitgewerkt in mijn proefschrift *Onschuldphantasieën: Offerzin en heilsv verlangens in feminisme en mystiek*, Nijmegen 1990, en in mijn bijdrage *Het verloren paradijs en wat vrouwen daar verloren: Notities over ethiek en seksepolitiek aan de hand van de paradijsmythe*, in: *Vrouwen in opspraak: Vrouwenstudies als cultuurkritiek*, red. M. Brüggmann, Nijmegen 1987, 31-45. Overigens negeert Mary Grey de genoemde problematiek in haar werk beslist niet.

diger zijn), denk ik dat we deze dynamiek van de plaatsverwisseling ook moeten lezen als een oproep om de ontstaansvoorwaarden voor het passief en actief kunnen *ervaren* van liefde – kunnen voelen en geven van liefde – in ieder geval niet te bemoeilijken, en er, voorzover dat in onze macht ligt, aan bij te dragen dat het liefdesvermogen van kinderen uitgroeit tot wat het verbergt. In een pedagogische context leven kinderen voor het eerst bij gratie – uit de genade – van een ander. Als die ander het vermogen tot plaatsverwisseling niet wakker roept door zijn of haar liefde en zorg, zullen de door schrift en traditie aangereikte expressies van wederkerigheid en gave – waaronder spreekwoorden als de gulden regel – grote kans lopen dode letters te blijven.

## SUMMARY

### *Proverbs as Expression of Day-to-Day Ethos and Source for Intercultural Discussion*

Current and morally relevant proverbs offer insight in the tested 'emotional economy' of cultures; this insight can clarify the ethos of a given culture as well as the discussion between cultures. This article attempts this clarification in various ways. The first part, which is primarily historical, shows why proverbs lost favour among intellectuals as expressions of practical wisdom, and devaluated to popular or pedagogical clichés. The author posits that it is worth the effort for a moral theologian to take these clichés seriously, at least as area of research, but also as point of contact for intercultural discussion, for example in schools. The first part thus closes with a proposal to use proverbs in multicultural philosophical education.

The second part develops the central proposition of the article – that moral theology and moral education should be relevant and that reflection on proverbs can clarify the meaning and conveyance of values – in a more content-oriented, hermeneutical manner. To do this it examines a proverb that is found in many cultures: the so-called 'golden rule'. Using P. Ricoeur's layered interpretation of the golden rule in *Soi-même comme un autre*, the author shows how complex – not only intuitive and concrete, but also reflectively refined and abstract – can be the insight that has been distilled into a proverb as seemingly simple as the golden rule. The author underwrites the questions that C. Theobald put to Ricoeur's consciously 'secular' analysis of the golden rule. This is not done to dispute the importance of such an autonomous ethical analysis, or to emphasise the essence of the Christian element in (the gospel version of) the golden rule. Rather, it seeks words, within an autonomous ethical argumentation, for a 'poetry of agapè, i.e. for the importance and meaning of the experience of gracious love, as an experience that helps develop the ability to step into another's shoes.

(tr. Cath. Romanik)

**M.J.M. Dresen**, in 1953 te Zeist geboren, studeerde theologie aan de Kath. Univ. te Nijmegen, waar zij in 1990 promoveerde op het proefschrift *Onschuldphantasieën: Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek* (vgl. *TvT* 30 [1990] 303). In 1982 werd ze aangesteld als wetenschappelijk onderzoeker bij de theologische faculteit van de K.U.N. voor een historisch onderzoek over de huwelijksmoraal in de r.-k. traditie; in 1985 volgde aldaar haar aanstelling als univ. docent theologie vanwege het Centrum voor Vrouwenstudies, en in 1999 als senior onderzoeker moraaltheologie. Zij publiceerde tal van artikelen op het raakvlak van moraalgeschiedenis, -psychologie en -theologie, en over het begrip liefde in de christelijke traditie, o.a. in de vrouwenmystiek. Onlangs verscheen haar bundel *Is dit mijn lichaam? Visioenen van het volmaakte lichaam in katholieke moraal en mystiek* (Nijmegen 1998). Zij is te bereiken op het theol. instituut: Erasmusplein 1, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen; e-mail: G.Dresen@theo.kun.nl.