

Het einde der religie

Het einde der religie is de wat intrigerende titel van een door een hoogleraar in de theologie, Dr. J. Sperna Weiland, van de Universiteit van Amsterdam, geschreven boek. Wie niet zo vertrouwd is met het jargon van de hedendaagse theologie zou door die titel op de gedachte kunnen komen dat de professor met zijn geloof heeft afgerekend, of misschien andersom, dat hij zijn titel als een uitdaging heeft gekozen. Noch het een, noch het ander is juist. Het is hem helemaal menens.

De schrijver neemt in de protestantse theologie een vooraanstaande plaats in, die men zou kunnen vergelijken met de reputatie die de Nijmeegse hoogleraar dr. E. Schillebeeckx in de progressieve sector van de katholieke theologie geniet. Samen vormen zij de redactie van een serie theologische geschriften.

Ik meen dat in een humanistisch tijdschrift voor een studie als deze wel aandacht mag worden gevraagd. Zij ontvouwt een visie op het christelijke geloof, waarin afgewezen wordt wat volgens de schrijver onder religie moet worden verstaan. Dit zal ook die humanisten interesseren die er prijs op stellen zich religieuze humanisten te noemen.

Het boek heeft een ondertitel die luidt: *Verder op het spoor van Bonhoeffer*. Dat wil zeggen dat Sperna Weiland zich bezig houdt met de persoon en de geschriften van de in 1941 onder het naziregiem terechtgestelde theoloog Dietrich Bonhoeffer en tracht in het spoor van diens theologische denkrichting nog iets verder door te denken. Maar omdat Sperna Weiland tegelijk vermoedt dat Bonhoeffer zelf al verder is gegaan dan hem duidelijk is geworden, onderstelt hij dat hij zijn voorbeeld wellicht ook nog moet inhalen.

Bonhoeffer is na de oorlog, na zij dood dus, de invloedrijkste protestantse theoloog geworden, toen eenmaal zijn geschriften en vooral zijn in de gevangenis geschreven brieven bekend zijn geworden. Hij geldt als een vernieuwer in de theologie, zoals vóór hem Karl Barth is geweest. De brieven die hij in de jaren 1943 en 1944 heeft geschreven zijn in 1951 door zijn leerling en vriend Eberhard Bethge uitgegeven onder de titel *Widerstand und Ergebung* en ook in het Nederlands vertaald als *Verzet en Overgave*.

Men kan van dit boek zeggen dat het ook ten onzent zeer bekend geworden geschrift van de Engelse bisschop Robinson *Eerlijk voor God (Honest to God)* noch de Amerikaanse theologie van de-dood-van-God denkbaar zouden zijn buiten de invloed die van die brieven is uitgegaan. Ze hebben, schrijft Sperna

Weiland, „als een explosie gewerkt“.

Het boek begint met een vrij uitvoerig bericht over het leven van Bonhoeffer, waaruit hier een en ander volgt. Hij is uit een intellectueel, niet kerkelijk gezin, voortgekomen, heeft in Tübingen een jaar theologie gestudeerd en is daarna in Berlijn verder gaan studeren. In 1926 is hij twintig jaar oud, „summa cum laude“ gepromoveerd. Vier jaar later heeft hij, terwijl hij ook nog een jaar als vicaris in Barcelona had gewerkt, zijn „Habilitationsarbeit“ voltooid, die hem de bevoegdheid gaf aan een universiteit te doceren.

In 1930 gaat hij voor een jaar als docent aan een seminarie naar de Verenigde Staten, waar hij eren over en minachting voor de Amerikaanse theologie van overhoudt. Terug in Duitsland wordt hij in het oecumenisch werk betrokken en in 1933, wanneer Hitler de macht grijpt en de Deutsch Evangelische Kirche voor het nazisme kapituleert, behoort hij tot de opstellers van het protest tegen de Nationale Synode, die een nazistische bisschop zal benoemen. Van 1933-1935 is hij, overigens niet met een goed geweten, predikant bij de Duitse gemeente in Londen. De ontwikkeling van de kerkstrijd drijft hem naar zijn land terug, waar hij de opleiding op zich neemt van predikanten van de opgerichte „Bekennende Kirche“. Dan wijkt hij, om aan een oproep voor de militaire dienst te ontkomen, naar Engeland uit, waar hij een uitnodiging ontvangt naar de Verenigde Staten te komen. Maar in Amerika aangekomen, betwijfelt hij de zin van zijn verblijf daar en keert, kort voor de Duitse inval in Polen, naar Duitsland terug.

Hij heeft inmiddels de aandacht van de Gestapo op zich gevestigd en wordt in april 1943 gevangen genomen. Twee jaar later, in april 1945, wordt hij, als zijn relatie met de verzetsgroep van de aan het nazibewind vijandige voormalige chef van de militaire inlichtingendienst, Canaris, bekend is geworden, terechtgesteld.

Bonhoeffer kon zich als volgeling van Karl Barth een moderne theoloog noemen die mede gevormd was door de liberale theologie met als meest op de voorgrond tredende vertegenwoordigers de kerkhistoricus Adolf von Harnack en de theoloog en filosoof Ernst Troeltsch. Tegenover deze theologen die men vertegenwoordigers van de „Aufklärung“ zou kunnen noemen, nam Barth vierkant stelling met zijn eis dat de protestantse theologie terug moest keren naar haar eigen terrein, de uitleg van Gods Woord in de bijbel. In het bittere oorlogsjaar 1941 deed nog een nieuwe theologie haar intrede, die van Rudolf Bultmann. Hij ontdeed bij de interpretatie van het Nieuwe Testament dit van zijn mythologische verpakking — Entmythologisering — en wees tevens de achtergrond ervan, het antieke wereldbeeld, af.

Bonhoeffers bijdrage tot het theologische denken beperkt zich niet tot de zo bekend geworden brieven die hij in zijn gevangenschap heeft geschreven — intussen zijn zijn verzamelde werken verschenen — maar in deze brieven ligt toch wel de quintessens van zijn theologie, die voortgekomen is uit een markante ervaring, die van te leven op de grens van twee werelden, de ervaring dat een eeuwenoude tegenstelling, die van de natuurlijke of fysische en een

bovennatuurlijke of metafysische wereld haar einde naderde. Een ervaring overigens die verwantschap vertoonde met een bewustzijnsverandering die de filosoof Heidegger tot uitdrukking had gebracht in een studie over wat Nietzsche had geschreven over de dood van God. Voor Heidegger werd dit inzicht in het einde van de metafysica het teken om naar de vóór-metafysische denkers van het oude Griekenland terug te keren. Bonhoeffer betrok zijn ervaring op Christus. Hiermee was een eind gekomen aan het dualisme dat het Grieks-christelijke denken had geschapen tussen God en de wereld. Van af het moment dat God in Jezus Christus mens was geworden was dit dualisme opgeheven.

Het was in het Oude Testament, dat Bonhoeffer een vóór-metafysisch wereldbeeld had gevonden en waarin hij het joodse geloof als niet-metafysisch kon interpreteren. Het einde van het metafysische wereldbeeld betekent dat er een wereldlijke opvatting van het geloof mogelijk is, dat wil zeggen, een niet-religieuze interpretatie van de bijbel. Religie wijst op een wereld achter de fysische en historische werkelijkheid, waarmee aan deze werkelijkheid te kort wordt gedaan. Deze werkelijkheid is echter autonoom of, zoals Bonhoeffer bij voorkeur zegt, is een niet meer onder een bovenwereldse voogdij staande, maar een „mondige” wereld geworden.

Nu had Barth ook al over religie gesproken als het negatief van het christelijk geloof, maar wél beschouwde Barth de religie als een algemeen menselijk verschijnsel en hij was van mening dat er geen menselijk bestaan mogelijk was zonder religie. Bonhoeffer was hier radikaler van opvatting en noemde religie een historisch verschijnsel dat eens zou verdwijnen, misschien wel in deze eeuw. Bonhoeffer zegt ergens: „De religieuze mensen spreken over God, wanneer zij de grenzen van de kennis hebben bereikt en wanneer zij het zelf niet meer kunnen klaren”. Eigenlijk is het altijd de ‘deus ex machina’ die zij dan oproepen, „hetzij om de schijn van een oplossing te geven voor problemen die zij zelf niet kunnen oplossen, hetzij als een kracht die zich laat gelden als zij het niet meer weten . . .”

Religie heeft volgens Bonhoeffer ook te maken met het zoeken naar heil, met een soort innerlijkheid, met vrede met God, met een antwoord op laatste vragen, met een apart gebied naast het gewone leven. Maar déze wereld is volgens hem een wereld die op zoek is naar autonomie, naar mondigheid. Daarom kan men spreken van een religie-loze wereld. In dit opzicht lijkt er enige overeenstemming te bestaan tussen wat Bonhoeffer van de religie zegt en de uitspraak van Marx over de religie als ‘opium van het volk’.

Bonhoeffer heeft, begrijpelijk, niet veel op met de zogenaamde verdediging van het geloof, de apologetiek met haar scholastieke tautologieën, die geloof en weten met elkaar moet verzoenen en die hij typeerde als „religieuze chantage”. Ook verwerpt hij de opvatting die in de liberale theologie nog al een punt van belang was, het zogenaamde „religieuze a priori”, een aan de mens eigen aanleg tot religie als voorwaarde voor een volgroeiend geloof. Wanneer

religie de mens niet ingeboren is, maar een historisch verschijnsel, vervalt dit religieuze a priori.

Bonhoeffer stelt zich nu de vraag wat hij met het Evangelie moet aanvangen. Hij zoekt hiervoor ook naar een punt van uitgang, ook een soort a priori, maar dan een van de allereenvoudigste werkelijkheid: De mens staat in zijn leven voor tal van mogelijkheden, waaruit hij zijn keuze moet doen. Wanneer hij ten slotte kiest, dan kiest hij toch weer niet uit deze keuze-mogelijkheden, maar dan kiest hij zichzelf, dan maakt hij een letterlijk „existentiële” keuze, die bestaat in de vraag naar zichzelf, niet als een puur individueel wezen, maar als een sociaal wezen, wat inhoudt dat hij pas in zijn handelen in de wereld zijn identiteit vindt. De onderstelling hierbij is een redelijk overleg, opdat het handelen geen slag in de lucht zal zijn, en meer nog: een oriëntatie die laatste doeleinden zichtbaar laat worden en die ons in staat stelt in een redelijke correlatie van doel en middelen een weg te bepalen. Eén van die mogelijkheden is het Evangelie. Dan gaat Sperna Weiland verder: „Het is niet de enige mogelijkheid, maar één van de mogelijkheden — en een mogelijkheid die de religieuze interpretatie van de christelijke traditie ons een eindweegs heeft ontnomen” (wat een scherp oordeel over die traditie inhoudt). Daarna gaat Sperna Weiland verder met een zinsnede, waarbij ik de onbehaaglijke sensatie krijg in een gelovige mist te zijn geraakt. Hij schrijft: „Het wordt de enige mogelijkheid — hier sta ik en ik kan niet anders — zodra een mens zichzelf handelend in deze mogelijkheid gekozen om niet te zeggen geworpen heeft, waarbij ik niet kan nalaten achteraf iets te zeggen over de genade die hem hier heeft gebracht en misschien over God”.

De verzekeerdheid van „ik kan niet anders” is toch wel moeilijk verenigbaar met de aarzeling die in de woorden „ik kan niet nalaten” en „misschien” tot uiting komt. Positiever wordt het geluid, wanneer Sperna Weiland in de niet-religieuze interpretatie van de bijbel de eerste aanzet ziet voor een theologie van de praxis, waarin het om niets minder gaat dan „om de toekomst van de mens en de hele cultuur”.

Een humanist die enig begrip en gevoel kan opbrengen voor de radikale ombuiging van deze theologie naar de prioriteit van de mens, zijn cultuur en zijn toekomst — die overigens bij Sperna Weiland duidelijker naar voren komt dan bij Bonhoeffer die in politiek-sociaal opzicht vooroorlogs Duits was blijven denken — kan zich toch niet onttrekken aan de indruk dat pas een aan de tijd aangepast evangelie de juiste interpretatie is. Of, zoals een vriend van me volkomen te goeder trouw meende, dat we nu pas de bijbel goed kunnen verstaan.

Een humanist is van oordeel dat de toekomst van de mens en de hele cultuur al lang niet meer een christelijke aangelegenheid is. Het christelijk geloof wordt door welke nieuwste interpretatie ook niet geloofwaardiger. Als wij de lange geschiedenis van het christendom overzien dan moet men constateren dat het evangelie van de gerechtigheid dat, zoals we nog zullen zien, in dit boek wordt bepleit, een kommerlijk bestaan heeft geleid. Er door gedreven zijn

alleen enkele ketteren en ketterse bewegingen en ten tijde van de Hervorming opstandige boeren, die bij de hervormers zelf geen steun hebben gevonden. En in de nieuwe tijd is de eis van gerechtigheid in feite buiten en tegenover de christelijke kerken gesteld.

Wat de theologische uitleg van de bijbel betreft, is elke interpretatie steeds van een bepaalde tekst uitgegaan, die moest dienen als sleutel tot het juiste verstaan van de bijbel. Het is al een oud gezegde dat in de bijbel elke ketter zijn letter vindt. Bonhoeffer vindt de sleutel tot het verstaan van de bijbel in de Bergrede: „zoekt eerst het koninkrijk Gods en zijn gerechtigheid”. Nergens wordt de eis van gerechtigheid zo indrukwekkend gesteld als door de profeten in het Oude Testament. Sperna Weiland vindt dit dan ook het anti-religieuze boek bij uitstek. Daar vindt hij ook de ‘politieke theologie’, waarbij het niet gaat om een wereld hier-boven of hier-na maar „om de wereld van nu en hoe ze in stand gehouden, in wetten vervat en vernieuwd wordt”.

De niet-religieuze interpretatie van de bijbel wil een antwoord geven op de vraag wat christendom en Christus in deze tijd eigenlijk *is*. De eerste en meest fundamentele uitspraak is dan dat „Christus de mens - voor - anderen is”. Dit geldt dan binnen wat hier de ‘hermeneutische horizon’ wordt genoemd, waarin het godsrijk en zijn gerechtigheid het middelpunt vormt. Dit er-zijn-voor-anderen kan niet opgaan in een charitatieve medemenselijkheid die de wereld laat voor wat ze is, maar omvat de strijd tegen de structuren die de gerechtigheid in de weg staan en de mens van zich vervreemden. Voorts behoort tot de niet-religieuze interpretatie van de bijbel dat het Evangelie los wordt gemaakt van het metafysische wereldbeeld, dat het individualistische kader wordt afgewezen evenals wat wordt genoemd het antwoord op de ‘laatste vragen’, dat er geen afzonderlijk religieus levensgebied in stand wordt gehouden en er geen nieuwe religie ontstaat, *omdat het om het leven zelf gaat*. Christelijk geloof is een herschepping naar het voorbeeld van Christus, het opkomen voor het recht van de vernederden en verachten met al de consequenties hiervan.

Ook voor wie tegenover het theologiseren van Bonhoeffer en zijn commentator zich wat vreemd voelt staan, zijn de brieven uit de gevangenis ongemeen treffend. Sperna Weiland spreekt zelf van de raadselachtige indruk die de brieven op ons maken. Hij verklaart dit uit de toestand waarin Bonhoeffer verkeerde, die van zich te bevinden op de grens van twee werelden die elkaar ontmoeten en zich van elkaar afscheiden. In een van de brieven betoogt hij dat alles in het leven, evenals op het gebied van de wetenschap, blijkt zonder ‘God’ te gaan en wel even goed als tevoren. ‘God’ wordt steeds verder uit het leven teruggedrongen, hij verliest terrein. „Katholieke en protestantse geschiedschrijving zijn daarin eenstemmig”, schrijft Bonhoeffer, „dat in deze ontwikkeling de grote afval van God en Christus gezien moet worden . . . men probeert de mondig geworden wereld te bewijzen dat zij zonder de voogdij van ‘God’ niet bestaan”. Dan volgen iets verder de meest ondoorzichtige woorden: „Wij kunnen niet eerlijk zijn zonder in te zien dat wij in een wereld

moeten leven — etsi deus non daretur — (ook als god er niet is). En wij zien dat in — voor God. God zelf dwingt ons tot dat inzicht. Zo brengt ons mondig-worden ons tot een waarachtig inzicht in onze situatie voor God. God geeft ons te verstaan dat wij moeten leven als mensen die het zonder God met het leven klaren. De God die in ons is is de God die ons verlaat. Steeds staan wij voor de God die ons in de wereld laat leven zonder de werkhypothese God. Voor en met God leven wij zonder God”.

Hierbij merkt Sperna Weiland op, dat Bonhoeffer even later „heel religieus over de leiding van God in zijn leven kan schrijven”. En hij concludeert: „Hoe de aanwezigheid van het een naast het ander mogelijk is, dat is het raadsel waar *Widerstand und Ergebung* ons voor stelt”.

Het laatste hoofdstuk: „De constructie van een nieuwe wereld” is een samenvatting van wat in de brieven onsystematisch is genoteerd. Dit gebeurt in een aantal dogmatische verkenningen over God, Christus, de kerk en de toekomst. Sperna Weiland is van mening dat de theologen van de dood-van-God zich vergissen als zij Bonhoeffer voor zich opeisen. „Bonhoeffer geloofde — en hij geloofde in God”. Wat wel het geval is volgens Sperna Weiland is de verandering in ons spreken over God. Het is namelijk wel mogelijk over de mens te spreken zonder daarbij God ter sprake te brengen, maar over God spreken zonder hierbij de mens, ons zelf, te betrekken, is niet mogelijk. Hij stelt dat alle theologie ook antropologie is en daarom wil hij Feuerbach, die alle theologie tot antropologie maakte, een heel eind tegemoet komen. God verandert, nu onze ervaring van de werkelijkheid een andere is geworden, maar hij verdwijnt niet. Deze nieuwe ervaring van de werkelijkheid zegt ons dat de natuur over God zwijgt. Maar dat doet evenzeer de geschiedenis, dat doet ook het geweten, want het geweten is — wat zo vaak al is gezegd — niet de stem van God, maar het is de stem van onze collectieve ervaring. Ten slotte kan ook de rede evenmin de sprong maken van het eindige naar het oneindige.

Wij kunnen eenvoudig niet meer over God spreken als in de tijd van de metafysika. Aan dit spreken lag geen werkelijke ervaring ten grondslag. Deze komt, zegt Sperna Weiland, eerst wanneer wij Jezus Christus ontmoeten. In „de ontmoeting met Jezus Christus” ligt de scharnier waar alles om draait. God, zo zegt hij verder, was een onbekende geworden, die door Jezus Christus weer tot leven is geroepen en deze is „niet alleen ‘de historische Jezus’, een joods leraar die in het begin van onze jaartelling in het Heilige Land heeft geleefd”. In het menselijke handelen, in het er-zijn-voor-anderen, in het deel hebben aan het zijn van Jezus kunnen wij alleen God ter sprake brengen. Hetzelfde kan van de kerk gezegd worden, die alleen dan kerk is, wanneer zij er voor anderen is. Het is de uitzonderlijke figuur van Jezus Christus die „de mogelijkheden leeft die er zijn, terwijl ze er nog niet zijn”, die God en mens in zich verenigt.

Dit boek zal wel voornamelijk geschreven zijn voor theologen en andere theologisch belangstellende lezers. Het wil een brede, verantwoorde uiteenzetting geven van het tegenwoordig zo op de voorgrond tredende theologisch

denken van Bonhoeffer en van wat er bij verder doordenken uit voort kan komen.

Bonhoeffer is de laatste van een trits van vermaarde Duitse theologen van de twintigste eeuw, waarvan Karl Barth en Rudolf Bultmann hem zijn voorafgegaan. Deze drie hebben volgens Sperna Weiland met hun meest karakteristieke publicaties de theologie van de twintigste gemaakt tot wat ze is, Barth met zijn commentaar op de Paulinische brief aan de Romeinen (1919), Bultmann met zijn in 1941 uitgesproken rede over de mythologie en het Nieuwe Testament, Bonhoeffer met zijn brieven uit de gevangenis.

Hun theologie heeft stellig buiten de Duitse grenzen weerklank gevonden en discussie uitgelokt, maar als men vraagt of deze theologische vernieuwing enigszins te vergelijken is met vorige keerpunten in het kerkelijk en theologische leven als de hervormingsdenkbeelden in de zestiende eeuw of die der verlichting in de achttiende eeuw, dan kan men alleen een vergelijking maken op het godsdienstig-theologische terrein. En sindsdien hebben godsdienst en theologie aan historische betekenis zoveel ingeboet, dat daarom al zelfs op dit terrein de vergelijking moeilijk wordt. Als we verder bedenken dat de Hervormingstijd diep ingrijpende politieke en maatschappelijke veranderingen hebben teweeggebracht, dat de Verlichtingsdenkbeelden het politieke, maatschappelijke en wetenschappelijke denken tot ver in de negentiende eeuw hebben gestimuleerd, dat de Hervorming een scheuring heeft veroorzaakt in de enige Rooms-katholieke Kerk, dat de Verlichting de christelijke godsdienst zelf ter discussie stelde, dan mag men met reden betwijfelen of de twintig-eeuwse vernieuwing van de theologie — en zij heeft dan ook nog alleen in het protestantisme invloed gehad, aanvankelijk ten minste — buiten kerk en geloof veel uitwerking zal hebben. Misschien mag men de vraag stellen of zij een vernieuwing en versterking van het kerkelijke en geloofsleven zal brengen of juist in tegengestelde richting zal werken, gezien de voortschrijdende secularisering in leven en denken.

De humanist kan zich nauwelijks enige voorstelling vormen van een christelijk revival van oecumenische allure. Dit sluit in het geheel niet uit dat een theologische vernieuwing en radikalisering in de versie van Sperna Weiland een humanist kan aanspreken, voorzover zij aardser en menselijker is en de gerechtigheid centraal stelt.

Overigens blijft een humanist tegen een theologische uiteenzetting als deze aankijken als tegen een beslagen spiegel. Hij zal een betoog tegen de religie als een product van metafysische denk- en voorstellingswijze kunnen volgen en beamen, maar in zijn onbegrip toch de vraag blijven stellen, waarom de religie een historisch verschijnsel is dat eens zal verdwijnen en het christelijk geloof niet, waarbij hij niet zal nalaten bij zich zelf de vraag te stellen, welk christelijk geloof?

Een humanist die nu eenmaal niet anders kan denken dan dat zijn denkbeelden en meer dan dat, zijn mens-zijn in de geschiedenis van het mensdom uit menselijke ervaring, begrip en wat al niet is voortgekomen, vat eenvoudig niet

dat hij ze zou kunnen toetsen aan een gegeven geloofsverlichting, uit een openbaring. Natuurlijk zal hij dan denken dat ook het christelijk geloof onder mensen is ontstaan. Maar blijkbaar onderstelt het christelijk geloof al een geloof in het verhaal waarin ons de oorsprong van het christelijk geloof wordt verteld of liever: geopenbaard. Het zal de humanist ook blijven verbazen dat twee eeuwen van historisch-kritisch bijbelonderzoek de theologie zo onaandoenlijk heeft gelaten, terwijl het toch zozeer heeft bijgedragen tot het „profane” denken, tot de ontkerstening van de christenheid.

Het is ook wel zeer theologisch gedacht om „religie” alleen te verstaan in negatieve zin zoals Barth al deed door ze als het negatief van het geloof te beschouwen, al noemde hij religie wel een essentieel menselijk verschijnsel. Bonhoeffer gaat veel verder. Hij ziet religie als een verdwijnend verschijnsel en met haar verdwijning wordt ook de religieuze formulering van het christelijk geloof ongeloofwaardig. Religie is een tot ondergang gedoemde erfenis van het grieks-christelijke metafysische denken.

Men mag nu vragen of ook de buitenchristelijk religies, met name de oosterse, ook gedoemd zijn te verdwijnen, omdat zij, evenals de religieuze interpretatie van bijbel en geloof, de waarheid van het geloof aan Jezus Christus missen. Hier komt het imperialistisch karakter van het christelijk geloof weer te voorschijn. Een ambtgenoot van Sperna Weiland, hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis, een vooraanstaande figuur ook in de zending (Kraemer), heeft in een boekje *Kerk en Humanisme* deze oosterse godsdiensten bestempeld als „grandiose manifestaties van humanisme”, maar ook als een „principieel verbijsterend mysterie”. Waarom — omdat zij het christelijk geloof niet kennen? Staat de theologie van Bonhoeffer en zijn volgelingen ook zo verbijsterd tegenover deze volmaakt van het christelijk geloof verschillende religies? Wat is er toch met dat christelijk geloof, vraagt de humanist zich af, om steeds weer het eerstgeboorterecht voor zich op te eisen van de enig ware godsdienst te zijn met het joodse geloof als voorloper?

Het zal de lezer van het onderhavige boek wel verrassen en verbazen dat de schrijver ervan in *Widerstand und Ergebung* de tendentie bespeurt van een „confrontatie met Marx en de in het marxisme levende gedachten over de dialectiek van de geschiedenis en over de weg naar het Rijk van de vrijheid”. En dan gaat het niet over atheïsme en het geloof in God maar „over de vragen die betrekking hebben op het menselijk handelen”. Hij ziet overeenkomst tussen Marx en Bonhoeffer in hun kritiek op de religie, overeenkomst tussen wat Marx „Opium des Volks” noemde en Bonhoeffer als religie verwerpt. Nu spreekt de *Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, waarin dat opium genoemd wordt al dadelijk over „die Kritik der Religion” als „die Voraussetzung aller Kritik” en verder op staat er ook nog: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei”. Marx bedoelde met Religion niet wat Bonhoeffer Religion noemt, maar de heersende christelijke godsdienst en als volstreekte voorwaarde voor een strijd tegen de kapitalistische maatschappij zag hij allereerst de strijd tegen de

godsdienst die het menselijk denken in zijn ban hield. Het komt me nog al gewaagd voor Marx te betrekken bij een theologische vernieuwingspoging, waarvan de schrijver blijkbaar diepgaande maatschappelijke verwachtingen koestert. Bonhoeffer en zijn vrienden in 1941 stonden, weet Sperna Weiland ons te berichten, wel iets anders voor de geest: „een sterke Duitse regering van christelijke signatuur, die het gevaar van de liberale anarchie zou kunnen keren en recht en orde zou weten te handhaven” en onder de vrijheid in het nieuwe Duitsland zou moeten worden verstaan „vrijheid voor de dienst van God en aan de naaste, vrijheid voor de gehoorzaamheid aan de geboden die God ons heeft gegeven”. Hij noemt dan ook de gedachten van Bonhoeffer over de toekomst uitgesproken conservatief, maar meent dat in zijn theologie van de niet-religieuze interpretatie van de bijbel consequenties liggen opgesloten die betrokken zijn op een theologie van het menselijke handelen met een „politieke” signatuur.

Hier achter ligt de overtuiging dat vanuit de kerk en de theologie nog een kracht mag worden verwacht voor het ontwerpen en construeren van een nieuwe wereld. Het is een stoute verwachting in een tijd waarin de kerken aan aanzien en betekenis steeds meer terrein verliezen, waarin hele contingenten buiten de in vorige eeuwen zo vanzelfsprekende christelijke missionering zijn geraakt en trachten hun eigen culturele en maatschappelijke identiteit te herwinnen.

Onze slotsom kan geen andere zijn dan dat de betekenis van de hier uiteengezette en verdedigde theologie — hoe groot haar belang dan ook mag zijn voor het christelijk geloof en het theologisch denken — voor de wereld daar buiten niet anders dan schromelijk overtrokken wordt. De tijd is voorbij dat de christelijke theologie ons werkelijk zou moeten en kunnen voorlichten over wat er te denken en hoe er te handelen valt voor de toekomst van de mensheid.

O. Noordenbos

Simone de Beauvoirs tovercirkel

La vraie morale se moque de la morale.

Wij moeten deze uitspraak verstaan als een wenselijkheid, want eenmaal van moraal doordrenkt, blijkt het spotten ermee maar een lastige zaak. Veel verder dan het vervangen van de oude moraal door een nieuwe komt men niet. Dit is niet zo verwonderlijk. De moraal is voor de mens wat het chitine is voor het insect: een huidskelet dat zekerheid verschaft in het leven. Het verlangen ernaar is nagenoeg ondoofbaar. Inzien dat de enige zekerheid die is dat er geen zekerheden bestaan is maar weinigen gegeven. „Zeker zijn van” zou moeten plaatsmaken voor „vertrouwen hebben in”. Maar juist het dienen of ondergaan van de moraal verhindert dat men vertrouwen heeft in het vertrouwen.

Het zich eigen maken van de moraal — destijds, in de jongste levensjaren — ging gepaard met de duidelijke positieve dan wel negatieve reacties van de omgeving. Goed was dat waarvoor men over de bol werd gestreken en slecht was dat waarvoor men een tik op de vingers ontving. Is de moraal eenmaal opgenomen, dan heeft men in zichzelf die positieve en negatieve reacties vastgelegd. Of met andere woorden: men is — vooral emotioneel — geconditioneerd op de moraal en deze is hiermede een vanzelfsprekende geworden. En niets heeft een taaier leven dan het vanzelfsprekende. Dit *spreekt* immers in en voor ons. Om deze reden zou men ook kunnen zeggen: la morale se moque de nous.

Doordat bijna alle mensen — in het bijzonder de zogenaamde immorelen — leven in en via een of andere moraal, beoordelen wij elkaar in de eerste plaats aan de hand van moralistische formules. Bij wat men een morele confrontatie pleegt te noemen slaan wij elkaar met dergelijke formules om de oren. Het effect is wel nog meer dan een wat roder worden van die oren.

Dan toch „komen mensen tot andere gedachten”. De oorzaak hiervan is altijd een zeer gecompliceerde. Maar in de kern van de zaak komt men tot andere gedachten door een groeiende spanning tussen dat wat men beleidt en dat wat zich realiter voordoet in het leven. Of met andere woorden: de leer dekt het gebeuren niet langer. Er zijn dan in principe twee mogelijkheden. Als de spanning tussen de leer en het gebeuren niet al te groot is of als deze zich over een langere periode openbaart, past men de leer aan bij het gebeuren. De godsdiensten zagen er in 1870 anders uit dan zij er nu uitzien. Bij een (te)

grote spanning komt er een duidelijke breuk: de betrokkene migreert naar een ander gebied.

Niet zomaar gebruikte ik hierboven het woord „migreert”. Want zoals een migrant bijna alles wat kenmerkend is voor zijn plaats in het leven meeneemt naar het nieuwe gebied zo geschiedt het met de morele landverhuizer. Van zijn gehele morele bagage blijft maar weinig liggen op de kade. Om dit met een voorbeeld te verduidelijken: dat met name de Nederlandse arbeidersbeweging godsdienstig van signatuur, van „attitude”, was, had niets met toevalligheid te maken. De moraal van de min of meer godsdienstige ambachtslieden en boerenknechten handhaafde zich tijdens het proces van de proletarisering tot in de sfeer van de industriële arbeid. En op de messianistische rol die de arbeidersklasse in de strijd om een nieuwe maatschappij was toegedacht is reeds meermalen gewezen.

In de morele emigratie zijn vooral de innerlijke conflicten niet voorbij. De afgezworen oude opvattingen hebben hun emotionele wortels achtergelaten. Onzichtbaar in de lucht beweegt de vermanende vinger. Geluidloos klinken de stemmen: dit mag niet, zo moet je doen. De morele emigrant behoudt bijna altijd iets van een emotioneel ontwortelde. In elk geval blijft de behoefte om zich te rechtvaardigen lange tijd bestaan. En achter de term rechtvaardigheid verbergt zich maar al te vaak het verlangen te bewijzen dat men tot iets gerechtigd is. De eens „toegediende” moraal blijkt een moraline te zijn, iets waardoor wij zo niet vergiftigd dan toch iets waaraan wij verslaafd zijn geraakt.

De (eigen) moraal is rechtstreeks gerelateerd aan de (eigen) groep en heeft te maken met *gedragsnormen*. Het groepslid wordt geacht dit te laten en dat te doen en het is de groep in zijn geheel die zorgt voor de handhaving van de normen. Deze zijn trouwens onmisbaar voor de instandhouding van de groep. En dat dit laatste op zijn beurt van de allergrootste betekenis voor de groepsleden is, behoeft hier niet nader betoogd. De handhaving van de normen vindt plaats via sancties. De sancties variëren van een zekere verkoeling tegenover het devierende groepslid tot aan zijn algehele isolatie. Maar ook in het laatste geval blijft de band met de groep bestaan: hij kan terugkeren op de verkeerde schreden zijns weegs. De band met de groep wordt zelfs niet geheel verbroken nadat uittreding of uitstoting heeft plaatsgevonden. De vermaningen dan wel vervloekingen blijven klinken, wanneer niet met het doel de zondaar te bekeren dan toch om de groepsband te verstevigen.

De (sociologische) groep kan zich voordoen als of is tenminste een deel van de (economische) klasse. Het woord bourgeoisie heeft een duidelijk andere klank dan het woord burgerij. Burgerij klinkt vlak, koel en is liberalistisch geëndeooriseerd. Bourgeoisie is geladen met de oudere herinneringen aan de Franse revolutie en de jongere van de inmiddels nagenoeg verdwenen arbeidersklasse. Simplificerend mogen wij stellen dat de term bourgeoisie overeenkomt met de term burgerlijke klasse. En deze kent een economische en zeker ook sociologische sub-klasse, die van de kleinburgers. Hoewel de kleinbur-

gers ook niet meer zijn wat zij waren, bestaan zij zeker nog als groep in sociologische en dus moraliserende zin. Hun groepsbestaan onderging de machtige schudding van de aandenderende trein van het grootkapitalisme. Voorzover er nog plaats was in die trein, haastten zij zich op de pluchen dan wel houten banken. Voor het overige namen zij genoegen met staanplaatsen. En velen rolden op het perron. De trein daverde op een dood spoor — wij denken hier aan de crisis tussen de wereldoorlogen in — en in de afremmende, slingerende beweging raakten de staande passagiers, de klein gebleven kleinburgers dus, in paniek. Zij sprongen uit de trein en trokken de oorlog in. Maar genoeg van deze spraak in manke beelden.

De kleinburgerlijke klasse werd hierboven aangeduid als een sub-klasse. Klein noch sub heeft hier echter een kwantitatieve betekenis, want het kruid tierde welig. Maar hoe welig het kruid ook tierde, het gebeurde onopvallend. De kleinburger wenst niet op te vallen. Bescheidenheid is een goede sier. Dit is een kenmerk van zijn psychische opmaak.

Hoe bescheiden is nu Simone de Beauvoir?

Deze vraag is minder merkwaardig dan men wel denkt. Zij heeft als kleinburgeres geleerd bescheiden te zijn, niet op te vallen, als burger niet en als vrouw nog minder. Zij heeft zichzelf op zeker moment gedeklasseerd en dit is tegenover de klasse resp. groep waartoe men behoorde de grootste onbescheidenheid die men kan begaan. Met deze onbescheidenheid worstelt zij nog altijd. Tussen het aangeleerde en dus eenmaal innerlijk geaccepteerde bescheiden zijn en de „principiële plicht” openlijk onbescheiden te zijn ontstaat een spanningsveld. Haar werk getuigt hiervan. Dank zij de luciditeit waarmee zij de problematiek van de vrouw beschrijft, belicht zij de problematiek van een vrouw: Simone de Beauvoir.

Dit geldt voor haar essayistische werk zo goed als voor haar romans. Hoezeer Simone de Beauvoir ook opvalt — en zij is zich maar al te bewust hiervan — zij heeft het verlangen *niet* op te vallen. Aan de vrouwelijke hoofdpersonen in haar literaire werk valt dit duidelijk af te lezen en ook haar autobiografische werk (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, *Force de l'âge*) getuigt hiervan. Bescheidenheid zoals wij die kennen — en wij kennen eigenlijk geen andere — is een aangemeten gedrag om op andere wijze toch op te vallen en wel tegenover hen die de normen hanteren. Bescheidenheid is nagenoeg altijd valse bescheidenheid.

Na de door haarzelf „veroorzaakte” deklassering groeide haar afwijken van de normen uit tot een maar al te openlijk stellingnemen tegenover haar land van herkomst. Natuurlijk is zij als geen ander ervan overtuigd dat zij niet anders kon. „*Le deuxième sexe*” kan worden gelezen als een met honderden redenen en feiten omkleed betoog dat de vrouw Simone de Beauvoir niet anders kon en mocht hanteren dan zij deed. Misschien ten overvloede: men kan dit boek zo lezen.

Van deklassering kan eerst sprake zijn nadat de betrokkene de eigen klasse als zodanig heeft herkend. De ervaring die hieraan voorafgaat, is van wezen-

lijk belang: de relaties met de mensen die men persoonlijk kent, worden verbroken. Dit nu veroorzaakt een emotionele crisis. Contacten met een nieuwe groep of tenminste met andere gelijkgerichte solitairers zijn een noodzaak. De emotionele crisis kenmerkt zich door een grote onzekerheid. Opmerkelijk is dan in zo'n periode de rationele benadering van de problematiek. Maar zelfs de rationele *verklaring* van de eigen situatie blijkt van maar gering nut: het gevoel van onverbondenheid blijft. De groep van intellectuelen waartoe Simone de Beauvoir behoorde, bood geen echt groepsleven („Le sang des autres", „Les mandarins"). Eenzelfde situatie heeft bestaan voor vele revolutionaire arbeiders, toen bleek dat — langzaam eerst en steeds sneller dan — de arbeidersklasse vervluchtigde. Genoemde intellectuelen en revolutionairen doorleefden min of meer bewust wat thans steeds meer „gewone" mensen onbewust doorleven: een groeiend gevoel van onverbondenheid.

Het is niet eenvoudig op literaire wijze het gevoelsleven van een klasse of groep te beschrijven. De schrijftechnische moeilijkheden — verspringen van individu naar kleine groep naar grote groep — blijken veelal onoverkomelijk. Enkele werken waarin de auteurs in dat opzicht wel slaagden, zijn: „De Stille Don" van Sjolochow, „La condition humaine" van Malraux, „The grapes of wrath" van Steinbeck. Dat zij slaagden heeft echter niet in de eerste plaats te maken met hun literaire kundigheid. Van veel groter gewicht is het vermogen de groepssituatie persoonlijk te doorleven. En dit heeft te maken met (het gevoel van) verbondenheid. Wel, gevoelens laten zich niet dwingen. Hier moeten wij dit zo verstaan dat de rationele verklaring van wat is en wat zou moeten worden geen garantie zijn voor het ontstaan van de zo noodzakelijke emotionele verbondenheid.

Uit vooral het literaire werk van Simone de Beauvoir blijkt een opvallend verlangen naar — en dus een ontbreken van — het gevoel van verbondenheid. Waar zo'n gevoel ontbreekt, krijgt het sterven een bijzondere betekenis. Geen deel uitmaken van een groep houdt in dat het eigen leven eindigt bij het eigen sterven. Persoonlijke vrezen en angsten worden niet „opgelost". Over deze problematiek handelt Simone's roman „Tous les hommes sont mortels".

Simone de Beauvoir behandelt de vele vraagstukken die uit sociale situaties oprijzen (*l'expérience vécue*). Vele van haar beschouwingen hebben betrekking op Franse en zelfs op bepaalde Parijse kringen. Dit laatste wordt haar soms voorgehouden als een tekort. Buytendijk doet dit onder anderen in zijn boek „De vrouw". Het is niet alleen een wat al te simpele critiek maar bovendien een zwak argument tegen Simone's conclusies. Immers: Frankrijk en Parijs zijn niet zo heel anders dan de rest van de westelijke wereld. Wel kan ik een heel eind meegaan met de uitspraak van Buytendijk, dat uit haar wetenschappelijk werk een — verborgen — mannelijk protest blijkt. Maar dan zou ik direct willen opmerken dat hier eerder sprake is van een mannelijk soort van protest dan van een protest geen man te zijn.

Het is niet bijzonder te menen dat Simone de Beauvoir op „typisch mannelijke" wijze argumenteert. Had zij dit niet gedaan, dan zou meer dan de goe-

gemeente alleen haar onmiddellijk hebben verweten dat zij „typisch vrouwelijk” argumenteert. En op dat moment helpt geen verder betogen dat in wezen argumenten niets anders zijn dan . . . argumenten, goede of minder goede. De „typisch mannelijke” wijze van argumenteren is voor Simone de Beauvoir ongeveer hetzelfde als het hanteren van een bepaalde vaktaal. Het ligt voor de hand dat het gebruik van zo'n vaktaal plus het denken in „mannelijke” structuren hun sporen hebben nagelaten.

De kracht van de vrouwelijke spieren is gemiddeld tweederde van die van de mannelijke spieren. De man is in de bovenste ledematen ongeveer tweemaal zo sterk als de vrouw. De man is groter en zwaarder dan de vrouw. Het lichaam van de vrouw tendeert naar rond, dat van de man naar hoekig. En dus . . . En dus . . .

Uit deze enkele fysieke verschillen — er zijn er veel meer — wordt niet zelden geconcludeerd dat de man wezenlijk anders is dan de vrouw. Met andere woorden: *doordat* de man groter, zwaarder en sterker dan de vrouw is, moet hij anders dan zij zijn. Opzettelijk heb ik de redenering eenvoudig gehouden. Maar ook de ingewikkeldste redeneringen, waarin alle fysieke verschillen zijn opgenomen, vertonen een merkwaardige recht toe recht aan conclusie. Als waar is wat wordt betoogd, dan zou een grote, zware en sterke vrouw minder vrouwelijk en een kleine, lichte en zwakkere man minder mannelijk moeten zijn. Voortbouwende op deze visie zouden wij moeten vaststellen dat gorilla's mannelijker zijn dan mensen. Zij zijn immers groter, zwaarder en sterker? Wel, er waren er die het waagden te stellen dat er meer en minder mannelijke volkeren waren. En rassen, niet te vergeten. Dit soort redeneerders was wel zo goed te beklemtonen dat „meer mannelijk” betekende kwalitatief meer. En op deze wijze keerden zij terug naar hun uitgangspunt, namelijk te bewijzen dat *zij* meerwaardig waren. Ditzelfde nemen wij waar bij degenen die geporteerd zijn voor het construeren van wezensverschillen tussen man en vrouw.

De polaire tegenstelling tussen man en vrouw is niet primair (oorspronkelijk, wezenlijk), maar secundair (sociaal bepaald). Het is vooral in het hierboven reeds genoemde „*Le deuxième sexe*” dat Simone de Beauvoir aantoont hoe sterk de redematies over de verschillen tussen man en vrouw zijn doordeesemd met wenselijkheden en „belangen”. Weliswaar zijn man en vrouw verschillend door hun verschil in lichamelijkeheid, maar dit heeft niets van doen met een polaire tegenstelling. De vrouw is niet het tegendeel van de man, beiden zijn „gewone” mensen. Voorzover er tegendelen en tegenstellingen bestaan — en zij bestaan wel degelijk — zij ze gevolgen van specifieke sociale verhoudingen. De vrouw is „*un être*” met een lichaam waarvan zij vervreemd (*aliéné*) is. In haar wijsgerige studie „*Pyrrhus et Cinéas*” zegt Simone de Beauvoir dat de mens „*un être des lointains*” is en alleen zichzelf door zijn verhouding tot iets anders. Tegenover hen die het gezin als een paradijs van rust voor de vrouw beschouwen merkt zij op: „*Les paradis immobiles ne nous promettent qu'un éternel ennui*”. Het kan niet anders of Simone is in haar uitspraken bij voort-

during aanwezig. Per slot van rekening is zij een betrokkene. Het gaat niet om chemische formules. Een neger die spreekt over rassendiscriminatie heeft het over *zijn* discriminatie en is zich eveneens bij voortduring bewust een donkere huid te bezitten. Simone de Beauvoir is niet bevreesd stevige en dus schokkende uitspraken te doen. Maar nergens gaat zij zover als de Amerikaanse Betty Friedman in „Feminine mystique”, waar deze het huwelijk vergelijkt met de situatie van bewoners van een concentratiekamp. Vanzelfsprekend doelt Betty Friedman niet zozeer op het brute geweld en de vernietiging maar op de ontmenselijking. Tot dergelijke overtrokken vergelijkingen komt Simone niet, al was het slechts dat zij haar ressentiment — ongetwijfeld aanwezig — beter in bedwang weet te houden. „Dans sa pure subjectivité l'être humain n'est rien”.

Als het meest onthullend omtrent de mens Simone de Beauvoir achter de auteur Simone de Beauvoir beschouw ik haar essay over de markies de Sade. Ik zal trachten dit aan te tonen zonder te verdrinken in de eigenlijk obligate zee van adstructies.

Genoemde essay acht ik in kwalitatief opzicht het minst geslaagde. De wijze van redeneren is zo nu en dan opvallend geforceerd en men kan niet aan de indruk ontkomen dat de auteur de behoefte had om de Sade veel positiever voor te stellen dan hij in werkelijkheid was. De Sade was onmiskenbaar een abnormaal mens en dit niet in de zin van moreel verderfelijk maar „eenvoudig” door zijn onvermogen om zijn sterk verlangen naar lustbeleving te ontdoen van de facetten die een menselijke bevrediging ervan in de weg stonden. Hij kon zijn bevrediging alleen dan vinden wanneer anderen daaronder leden. En niets versterkt het eigen isolement meer dan juist dit, waarbij wij hier tevens mogen vaststellen dat de sade-istische lustbevrediging een gevolg is van het eigen isolement. Van dit laatste is Simone de Beauvoir beslist niet onkundig. En tegen het feit dat zij de zo problematische figuur van de Sade herleidt tot een geheel van filosofische vraagstellingen die samenhangen met individu en gemeenschap is op zichzelf niets in te brengen.

Zij doet dit op de wijze die wij van haar gewend zijn: omvattend, consequent en logisch. Maar hoe gek het in dit verband ook klinkt: er ontbreken morele maatstaven. Vanzelfsprekend doel ik hiermee niet op absolute normen maar op nastreefbare objectief geldende normen in de zin van: zoals de mens (wezenlijk) is zo moet hij zijn.

Voorzover ik kennis heb kunnen nemen van wat de Sade heeft geschreven — en ik moet bekennen dat mijn kennis fragmentarisch is — verschijnt hij mij als een verlegen man, bang voor andere mensen. Zijn vastberadenheid op papier is overduidelijk een dwangmatig uiten van wensen. Die dwangmatigheid is zo groot dat de lezer meer dan eens verzucht dat hij het nou wel weet. Doordat de Sade er niet in slaagt zich uit zijn groeiende isolement los te maken vervalt hij tot een schijnbaar doorbreken hiervan. Het algemene sociale contact wordt vervangen door een bijzondere wijze van lustbevrediging. Simone de Beauvoir zegt hiervan: „Hij heeft zijn hele bestaan ondergeschikt gemaakt aan

zijn seksualiteit doordat hij hierin de enig mogelijke vervulling van zijn bestaan zag".

Het was de Sade niet mogelijk die bijzondere vorm van lustbevrediging geheim te houden. En eigenlijk mogen wij concluderen dat hij dit zelfs niet wilde. In dit verband kunnen wij het geheel eens met de redenatie van Simone de Beauvoir waar zij stelt dat de Sade juist door zijn handelen de samenleving — les autres — toch wil benaderen. Zijn gedrag en vooral zijn gedrag op papier was er een van protest, een negatief uitvallend en zichzelf benadelend protest, vergelijkbaar met het gedrag van iemand die een eind aan zijn leven maakt. De samenleving kwalificeerde zijn handelingen als misdadig in plaats van als ziekelijk en doet dit goeddeels nog tot op de huidige dag.

Intussen vond de grote revolutie in Frankrijk plaats. Deze ontnam de Sade in zekere zin de mogelijkheid sociaal „aanwezig" te zijn. Het absolute heersen en het absolute onderwerpen waren voorbij, in elk geval per definitie, per decreet. En juist de mogelijkheid om absoluut te heersen en te onderwerpen — op zijn seksuele manier wel te verstaan — betekenden het toppunt van zijn verlangen om een absoluut individu te zijn. Na de revolutie hoort hij nergens meer bij, zelfs niet bij de aristocratie in verval. Steeds opvallender wordt nu zijn „sociale schizofrenie", steeds duidelijker blijkt hij een introvert in een maatschappij waarin hij trachtte een extravert te zijn. Simone de Beauvoir formuleert dat de Sade zich een vrouw voelde en in zijn hart de vrouwen verweet dat zij niet de mannelijke wezens waren waarnaar hij verlangde. En ook formuleert zij dat de Sade het beslist prettig vond dat de waarheid (over hem) schandaal verwekte, maar dat tegelijkertijd het schandaal voor hem een middel was om „zijn" waarheid tot uitdrukking te brengen.

De gedrevenheid van de Sade is ons, mensen van de twintigste eeuw, wel duidelijk. Toch mogen wij niet vergeten dat de morele maatstaven, hoe weinig van nut ook voor het verklaren van zijn en anderer seksueel-negatieve handelingen, nog altijd kwistig worden gehanteerd. Veel meer nog was dit de houding van de maatschappij waarin de Sade leefde. Zelfs maar enig begrip omtrent de motieven van zijn handelen ontbrak. En juist dit laatste stimuleerde hem tot het steeds opnieuw bewijzen dat het juist was wat hij deed. Hij moest wel, zover gaan te bewijzen dat wat hij zelf als ondeugd zag de ware deugd was. Per slot van rekening kon hij ook voor zichzelf slechts morele maatstaven hanteren. Simone de Beauvoir formuleert dit op zo voortreffelijke wijze waar zij zegt: „Zijn steeds weer terugkeren tot hetzelfde thema is te vergelijken met een louteringsritueel, waarvan de herhaling voor hem even natuurlijk is als van de biecht van een gelovig katholiek". En: „Zijn ondeugden veroordelen hem tot de eenzaamheid, dus zal hij de noodzaak van de eenzaamheid en de suprematie van het kwade bewijzen".

De uitermate logisch ingeklede argumentatie in het essay over de Sade brengt Simone de Beauvoir tot verbazingwekkende en schokkende uitspraken. Dit geldt zelfs voor hen die toch wat gewend zijn. De man die een isme „grondvestte" dat zoveel en zovaak werd en wordt misverstaan verschijnt ons als de

drager van een echte levensfilosofie. En het is juist in dit opzicht dat de auteur net iets te ver gaat. Ik citeer: „Het is de onschatbare verdienste van de Sade dat hij de waarheid van de mens handhaaft tegenover de abstracties en de vervreemding”. En: „De Sade heeft op zijn manier bijgedragen tot het wezenlijkste probleem: hoe de relaties tussen mensen moeten zijn”. Nadat onze verbazing en geschoktheid zijn afgeëbd beginnen wij ons af te vragen of de zo logische redeneringen niet toch een wat al te grote sympathie van de schrijfster met haar object verhullen. De door Simone de Beauvoir gedemonstreerde koelheid blijkt van een enigszins gedwongen karakter te zijn. En wanneer wij tot deze conclusie zijn gekomen, leidt de „psychologische logica” ons tot een volgende conclusie: Simone de Beauvoir voelt zich sterk verwant aan de Sade. Dit betekent niet dat zij een sade-iste zou zijn, hoewel — il va de soi — enig sadisme haar stellig niet vreemd kan zijn. Het gaat er echter veel meer om dat zij de sociale problematiek waarmede de Sade te worstelen had ervaart als haar eigen sociale problematiek.

Laat ons enige punten van overeenkomst tussen Simone de Beauvoir en de Sade aangeven. Daar is dan de verlegenheid tegenover — zelfs de vrees voor — mensen, die wordt gecompenseerd door een grote vastberadenheid op papier. Wie ook maar iets van haar essayistische werk heeft gelezen, moet concluderen dat daarin sprake is van een grote vastberadenheid. Deze is niet altijd even logisch, even „verantwoord”. Zij wenst niet zelden te bewijzen waar niet te bewijzen valt of waar dit zelfs onnodig is. Er is voor ons voldoende aanleiding om te stellen dat die vastberadenheid haar werk accentueert. Daarnaast weten wij uit haar literaire en biografische werk dat zij veel minder zeker is van de dingen en dus van zichzelf dan uit haar essayistische werk kon worden geconcludeerd.

Vervolgens kan worden vastgesteld dat beiden het eigen bestaan ondergeschikt hebben gemaakt aan een „principiële” seksualiteit. Bij de Sade is er weliswaar sprake van seksualiteit in engere en bij Simone van die in omvattende zin, maar voor beiden is de seksualiteit duidelijk een *pièce de résistance* — het *résistance* hier ook bedoeld in zijn eigenlijke betekenis. Die *résistance* voert tot het protest en voor de een zo goed als voor de ander geldt dat dit protest toch vooral tekent voor het verlangen naar contact met de anderen.

Sociaal-economisch gezien tonen beider levenssituatie grote overeenkomst: de Sade beleefde de Franse revolutie en hiermee de ondergang van de aristocratie als „klasse”, Simone de Beauvoir werd volwassen in de twintiger jaren, tussen oorlog en crisis in, toen „de kleinburgerlijke klasse ten onder ging”. Voor beiden geldt dus dat de absolute gedragsnormen in verval raakten als gevolg van die historische uitwissing van hun klassen. Hun specifieke wijze van reageren, in de vorm van een nadrukkelijk en scherp omlijnd thema van sociale (on)deugden veroordeelde hen tot reële eenzaamheid. Voor de Sade was deze objectief goed zichtbaar: hij werd vaak justitioneel vervolgd en zat vele jaren in gevangenschap. Voor Simone de Beauvoir was en is er de

breuk met het oude milieu. In hoeverre dit laatste „nodig” is, valt buiten onze beoordeling. Trouwens: hoe zou eenzaamheid te meten zijn? Simone de Beauvoir heeft dus ongeveer gesteld dat de Sade zich een vrouw voelde die de vrouwen verweet dat zij geen mannen waren. Wel, even veronderstellend dat wij inderdaad weten wat nu precies een man respectievelijk een vrouw is, als wij dan haar uitspraak over de Sade eens toepasten op Simone de Beauvoir zelf, met verwisseling van de termen man en vrouw?

Van de moralistisch sterk bepaalde situatie waarin de Sade verkeerde, is Simone zich terdege bewust. Vanzelfsprekend, moeten wij hieraan toevoegen. In verband hiermee formuleert zij als volgt: „Wanneer hij het recht opeist zichzelf te zijn, probeert hij tegelijkertijd zich te verontschuldigen”. Kijk, deze enkele uitspraak is veel directer van toepassing op haarzelf dan vele bladzijden van haar autobiografie. Het is niet zo uitzonderlijk te veronderstellen dat de auteur zich tijdens het schrijven van dit essay of later bewust werd dat zij zich met de figuur van de Sade in sterke mate heeft geïdentificeerd. Moeten wij hier schrijven: in te sterke mate? Zij schrijft altijd in betogende trant. En degene die betoogt, overdrijft toch enigmate. Bovendien duidt het (verlangen tot) betogen erop dat men nog altijd niet is uitgesproken. Gelukkig maar, zeggen wij dan meteen, want er kan over de materie waarmee Simone de Beauvoir zich bezighoudt, niet genoeg worden betoogd. Is zij hierom niet altijd voldoende wetenschappelijk? Misschien is dit zo in formalistische zin. Laat ons ronduit zeggen dat het ons niet schelen kan.

Nog één opvallend verschijnsel. Simone de Beauvoir heeft de gezinsverhoudingen op velerlei wijzen becritiseerd. Haar critiek richt zich op het kleinburgerlijk gezin. Vanzelfsprekend, moeten wij zeggen, want dit is maatgevend, ook voor de gezinnen in andere milieu's, groepen, klassen. Dan toch haakt haar critiek wat al te veel aan dat kleinburgelijke gezin. Het eigen eczeem plaagt het meest. Bovendien — en dit is van meer gewicht — heeft zij het zelden over veranderingen die plaatsvinden, evenmin over mogelijke dan wel gewenste ontwikkelingen van het gezin. Om te zwijgen over een al dan niet waarschijnlijk opgaan van het gezin in grotere leefgemeenschappen. Uit het werk van Simone de Beauvoir blijkt dus wel dat er veel moet veranderen, maar dat haar conceptie van de gezinsstructuur zich nauwelijks wijzigt. Het is als kan zij niet uit de toverkring stappen. Wat scherper gezegd: de overgordijnen van weleer hangen te vaak voor haar tegenwoordige vensters.

Wij willen hier concluderen dat zij nog altijd worstelt met haar „normatieve” verleden. Is dit zo verwonderlijk? Bezwaarlijk zou kunnen zijn dat haar eigen persoonlijke verleden ook in algemene zin tot de verleden tijd zou kunnen behoren. Met andere woorden: dat zij schrijft over dingen die achterhaald zijn. Maar zover is het nog lang niet. De discriminatie van de vrouw is nog steeds een feit, le deuxième sexe nog steeds een niet weg te wuiven maatschappelijk fenomeen. Simone de Beauvoir is nog lang niet uitgesproken.

De bespreking van de opvattingen van Simone de Beauvoir heb ik tot een minimum beperkt. Ik deed dit opzettelijk. Het kan van nut zijn van een schil-

der te weten wat voor een man het is die de penselen heeft gehanteerd. Om dan van daaruit direct terug te keren tot zijn werk. Want om zijn werk in de eerste plaats gaat het.

Het kan dus beslist geen kwaad ons ervan bewust te zijn dat ook — en misschien wel *juist* — deze grote schrijfster een historisch en moreel „gebondene” is. Haar worsteling met het morele verleden zal geen einde nemen. Deze worsteling blijkt voor haar niet zelden een grote hinder te zijn. Misschien mogen wij hier zeggen: la morale se moque de Simone. En nadat wij dit zeggen, zullen wij ons nog meer met deze koele hartstochtelijke auteur verwant voelen dan reeds het geval was.

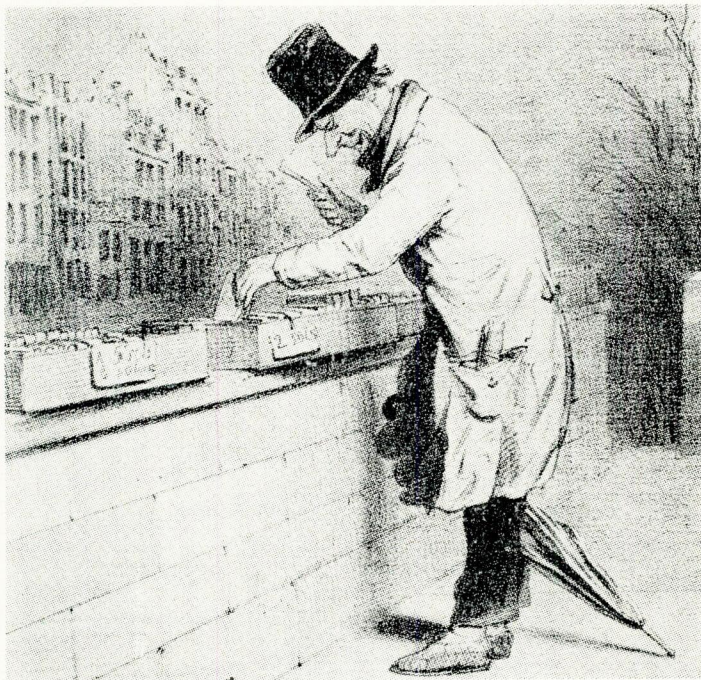
Pszisko Jacobs

Multatuli: een bundel essays naar aanleiding van zijn honderdvijftigste geboortedag

Wie in een land, waar de literaire cultuurtraditie zwak is, zich weet te handhaven als een levende klassieke auteur, moet een belangwekkende persoonlijkheid en een groot schrijver zijn. Triomferend over de ingewortelde onverschilligheid voor het literaire nationale verleden, is hij voor elke volgende generatie een intrigerende tijdgenoot: zijn naam heeft betrekking op haar leven en zijn werk behoort tot haar literatuur.

Deze ervaring doet men opnieuw met Multatuli op bij lezing van de essays, die ter gelegenheid van zijn honderdvijftigste geboortedag werden geschreven en onder redactie van Garnt Stuiveling bij Heideland-Orbis n.v. te Hasselt uitgegeven in de reeks Genie en Wereld. De schrijvers van deze opstellen hebben tot die ervaring natuurlijk het hunne bijgedragen, de bundel heeft een goed niveau. Maar zelfs door de dorre stem van de allersaaieste letterkundige verhandelaar heen zou Multatuli ons nog direct aanspreken. Hoeveel te meer komt dit onmiddellijk contact tot stand wanneer, zoals in dit geval, bij lezing voortdurend voelbaar blijft, dat over hem wordt geschreven niet alleen met veel kennis van zaken, maar ook bij de gratie van de inspiratie die van Multatuli nog steeds uitgaat.

Men wordt zich dit eens te meer bewust door de grote afstand tot het verleden, dat deze essays oproepen, in het bijzonder omtrent de relatie, die er toen bestond, tussen de kunstenaar en zijn publiek. In onze tijd kunnen nationalistische drijfveren soms nog wel leiden tot grootse openbare vieringen van een dichter. Men kan na zijn dood op geheiligde grond een mausoleum oprichten, zoals werd gedaan voor de Pakistaanse nationale zanger Mohammed Iqbal († 1938) op het terrein van de grote moskee te Lahore. Maar honderd jaar geleden kon, ook zonder dat er nationale en politieke motieven in het spel waren, het publiek de gevoelens die het voor „zijn” dichter koesterde bij gelegenheid nog in weidse gebaren tot uitdrukking brengen, die de toen gebruikelijke en voorgeschreven gestes van de toneelspeler evenaardden. De kunstenaar kon, levend of dood, de burgerij in vervoering brengen, paarden doen afspannen, kransen omhangen, bloemen werpen, zangkoren jubelen, allemaal offeranden van een cultuur die de behoefte aan dweperij en adoratie (het toenmalige vrouwenleven!) nog kon bevredigen en aan de wens tot persoonlijk contact met de kunstenaar tegemoet kwam doordat in de relatief kleine kring van de ontwikkelden de betekenis van de individu groter kon zijn dan in de tegenwoordige verhoudingen het geval is. Men kan bij de Vogüe



(*Le Roman Russe*) nalezen welke tumultueuze scènes zich in de sterfkamer van Dostojevski hebben afgespeeld en hoe een onafzienbare menigte zijn baar volgde naar het kerkhof. Vier jaren later schaarden zich de Parijzenaars bij duizenden op de balcon en voor de ramen langs de route, die door de met vele paarden bespannen lijkkooets van Victor Hugo, gevolgd door wagens met enorme rouwkransen, werd afgelegd. En waren in Utrecht op de Maliebaan niet alle vlaggen uitgestoken toen Nicolaas Beets in die stad zijn tachtigste verjaardag vierde? Uit de historische taferelen in de opstellen, die tezamen de jongste publikatie over Multatuli vormen, komt ons bij vlaggen deze emotionele sfeer, die aan onze tijd vrijwel geheel vreemd is geworden, tegemoet, ondanks het feit, dat Multatuli tot lang na zijn dood een controversiële en vaak verguisde figuur is geweest.

Tegen de achtergrond van dat onherroepelijke verleden zien we scherper onze relatie tot Multatuli. Tussen die tijd en de onze ligt echter nog een andere fase van de Multatuli-waardering, die — het blijkt uit deze bundel — eveneens verleden is geworden. De Multatuli-rennaissance van de jaren dertig, ingeluid door Du Perron en ter Braak, stond in het teken van de toenmalige controverse: vorm of vent. Zij heeft het persoonlijkheidsaspect van Multatuli's schrijverschap verhelderd, zijn werken beschouwd als de uitingen van de non-

conformist, de anti-burger, de rebel, de ontmaskeraar, de Ibsiaanse man-die-alleen-kon-staan, de man die de moed had de dingen bij hun naam te noemen. Geen van de medewerkers aan de nieuwste publikatie over Multatuli schrijft nog uit deze positie. Maar allen zijn door die fase heengegaan. Zo blijken we nu aangeland bij een Multatuli-waardering die recht doet wederen aan zijn technische schrijverschap, bij de gratie waarvan zijn werk ons blijft aanspreken, ook in een tijd dat Indonesië een onafhankelijke staat is, en waarin de morele en maatschappelijke opvattingen zich, in vergelijking met die van honderd jaar geleden, op vele punten ingrijpend hebben gewijzigd.

De meeste aanleidingen tot zijn werk zijn vervallen, het werk heeft zich gehandhaafd. De literatuurwetenschap en de theaterwetenschap hebben de bijzondere bouw van de *Max Havelaar* en van de drama's aangetoond; de hoogleraren Marcel Janssens (steunende op de onderzoekingen van Sötemann en Maatje) en de Leeuwe doen daaromtrent verslag. De psychologie van het karakter en de droom wordt in een belangwekkend betoog van Spigt gehanteerd om de aard van Multatuli's aforismen te doorlichten. De schrijver plaatst Multatuli als moralist in het spanningsveld van Douwes Dekker contra Douwes Dekker, de keurige man met zijn correcte stijl contra de omwentelaar, zijn agressie contra zijn innerlijke censuur, wie hij wilde zijn contra wie hij was.

Max Havelaar en Indonesië komen aan de orde in de bijdragen van de hoogleraren Wertheim en Resink en de schrijfster Beb Vuyk. De eerste geeft een interpretatie van de *Max Havelaar* in het licht van de sociale situatie op Java ten tijde dat Douwes Dekker daar als bestuursambtenaar fungeerde. Hij brengt daarbij naar voren hoe Dekker tegen de patrimoniale bureaucratie en de particularistische sfeer in, die de relatie bestuursambtenaar-bevolking kenmerkten, handelde van een modern-bureaucratisch en modern-ethisch normbesef uit; maar ook, hoe hij op het beslissende moment toch op het particularistische actiepatroon teruggreep door een persoonlijk beroep te doen op de G.G., waardoor voor hem de zaken misliepen.

Resink maakt duidelijk waardoor het verhaal van Saïdjah en Adinda in het tegenwoordige Indonesië een grote bekendheid geniet. De *Max Havelaar* in zijn geheel valt grotendeels buiten het interessegebied van de Indonesische lezer omdat er zoveel typisch Nederlandse situaties in voorkomen. Maar Saïdjah en Adinda wil verfilmen, dat dit verhaal voor Indonesië van even grote zich zowel op Java als op Sumatra af, 2) het schildert de onderdrukking door een binnenlands feodaal bestuur en 3) het verhaalt van de guerilla tegen de buitenlandse overheersing. In een toevoeging tot zijn artikel citeert Resink de interessante uitspraak van de Indonesische filmregisseur Usmar Ismaël, die Saïdjah en Adinda wil verfilmen, dat dit verhaal voor Indonesië van even grote betekenis is als dat van Romeo en Juliet voor Europa.

Het korte stukje van Beb Vuyk releveert nog eens, en treffend, het moeilijke bestaan van de jonge Indonesische intellectuelen in de jaren dertig, die de nationale beweging waren toegedaan en voortdurend werden opgejaagd en

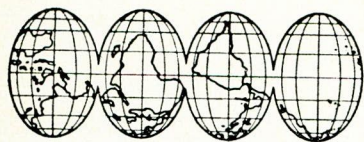
in hun bestaan bedreigd door de censuur en het verbod van hun volksontwikkelingswerk.

Een bijzondere plaats neemt de bijdrage van Hella Haasse in over Multatuli en de vrouwen. Tachtig jaren geleden schreef Lodewijk van Deyssel over hetzelfde onderwerp een essay, dat bij herlezing alleen dankzij de rhetorische stijl van deze schrijver nog net geen tractaatje genoemd kan worden. Tussen beide opstellen over dit onderwerp ligt de invloed die de dieptepsychologie op ons denken heeft uitgeoefend. Door haar intelligente en gevoelige interpretatie van de relevante documenten en door de keuze van haar perspectief (de schijngestalten van Fancy) slaagt Hella Haasse erin voor de lezer van 1971 Dekkers relatie tot de vrouwen, die in zijn leven van betekenis zijn geweest, te verduidelijken en daarmee zowel hemzelf als deze vrouwen.

In de volgorde van de opstellen valt weinig systeem te ontdekken. De bijdragen van Wertheim, Resink en Beb Vuyk vormen een trio, maar in de bundel zijn ze opgenomen onder de nrs. II, VIII en IX. De stukken van Hella Haasse en Spigt staan wegens hun psychologische inslag, dicht bij elkaar, maar ze staan resp. als IV en VI in de bundel. De opstellen van Janssens en De Leeuwe volgen ook al niet op elkaar, hoewel zij eenzelfde aspekt van Multatuli-onderzoek representeren. Essay VII, hiervoor nog niet genoemd, staat geheel op zich zelf. Het is een bijdrage van Ger Schmoock over de contacten van Multatuli met Vlaanderen en de invloed die zijn werken daar hebben uitgeoefend. De opneming van dit stuk vindt ruimschoots haar rechtvaardiging in het feit, dat de bundel een Belgische uitgave is. En, dat mag er worden bijgezegd: een bijzonder goed verzorgde en royale uitgave, met veel en interessant fotomateriaal, dankzij de goede zorgen van Henri A. Ett en Dr. G. W. Huygens.

Tenslotte een enkel woord over het eerste opstel van de bundel, getiteld „Kroniek van een bewogen leven” en geschreven door Garmt Stuiveling. Het is niet de eerste keer dat Stuiveling over Multatuli schrijft en het zal, hopen we, niet de laatste zijn. Wie zich langdurig met het leven en werk van een en dezelfde auteur bezig houdt, kan zo innig vertrouwd raken met zijn onderwerp, tot in de vele kleine details, dat hij niet meer in staat is het in zijn synthetische greep te krijgen. Het bewonderenswaardige van deze „Kroniek” is, dat de schrijver in een zo beknopt bestek uit die vele hem zo bekende gegevens het leven van Douwes Dekker als in één trek op papier heeft gezet en daarmee de bundel een boeiende ouverture heeft gegeven die de lezer inspireert tot verder lezen van een aantal opstellen over Multatuli, die de resultaten van zowel het extrinsieke als het intrinsieke literairhistorische onderzoek met betrekking tot deze auteur voor een publiek dat in Multatuli geïnteresseerd blijft, toegankelijk maken.

J. C. Brandt Corstius



Actualiteiten

De Chinese ideologie

Hoewel in het conflict tussen China en de Sowjet-Unie nationale belangen uiteraard een zeer grote rol spelen, moet de betekenis van de ideologische tegenstellingen toch evenmin onderschat worden. In een lezenswaardig artikel in „Problems of communism” (mei/juni 1969) wees L. Eastman op enkele aspecten van deze ideologische controverses, die tot op heden wellicht te weinig aandacht kregen. Uit zijn beschouwing blijkt, dat ook het mensbeeld een rol speelt in de verschillende ideologische uitgangspunten. Dit artikel, getiteld „Mao, Marx and the future society” geven wij hier in het kort weer:

In tegenstelling tot Lenin en Trotski verschilt Mao's visie op de toekomstige maatschappij in aanzienlijke mate van de verwachtingen van Marx. Mao gelooft weliswaar in een socialistische maatschappij zonder klassen, staatsmacht en politieke partijen, maar hij verschaft geen definitieve oplossing voor de antagonismen tussen de mensen onderling.

Ook in een communistische maatschappij zullen a-sociaal gedrag en tegenstellingen (conflicten en meningsverschillen) voorkomen, want zelfs dan zal volgens Mao niet iedereen volmaakt zijn. Door aan te nemen, dat de tegenstellingen onvermijdelijk en universeel zijn, keert Mao zich tegen de zienswijze van Marx, Lenin en Stalin, (die de tegenstellingen tussen de productiekrachten en -verhoudingen bij wijze van uitzondering in een socialistische maatschappij bestaansrecht gaven) en van Lioe Sjao-tsjj.

Mao's afwijkende opvatting over de menselijke natuur brengt met zich mede dat hij het bestaan van een overheersende groep, die politiek gezag uitoefent, noodzakelijk acht, terwijl Marx en de Russische communisten de mening zijn toegedaan, dat een dergelijk gezag in de communistische maatschappij overbodig zal zijn geworden. „Wij kunnen niet zonder

vrijheid, maar ook niet zonder discipline”, aldus Mao.

De Chinakenner Stuart Schram, die een biografie aan Mao wijdde, schrijft het grote belang, dat Mao aan de contradicties hecht, aan de conflictsituatie van China's binnen- en buitenlandse politiek toe, maar deze verklaring geeft nog geen antwoord op de vraag waarom Mao een afwijkende visie op de communistische staat heeft en waarom hij de volmaaktheid van het menselijk gedrag verwerpt.

Eastman veronderstelt, dat Mao het probleem van de waarde van het individu eigenlijk niet aan de orde stelt, omdat het Chinese denken bij uitstek op de groep is afgestemd. De Chinese communisten hebben dan ook Marx' geschriften over de vervreemding als producten van een onrijpe geest naast zich neergelegd. Mao houdt zich niet met het zichzelf waarmaken van het individu bezig, maar bekommert zich om het welzijn van de Chinese natie. De repercussies van de materiële veranderingen in de maatschappij op het innerlijk leven van het individu interesseren hem niet.

Een tweede oorzaak van het verschil in visie op de communistische maatschappij is misschien het feit, dat Mao's gedachten door de traditionele utopische visie zijn beïnvloed, terwijl het denken van Marx naar het Joods-Christelijke chiasme verwijst. De afwijzing van de idee van de volmaakte mens door Confucius en andere klassieke Chinese denkers heeft tot een maatschappelijk ideaal van „ordered inequality” (D. Bodde) geleid. Mao's geloof in de vooruitgang is daarentegen niet met Confucius in overeenstemming.

Andere afwijkingen van het klassieke Chinese denken zijn de nadruk op de contradicties en de afwijzing van het wezenlijke onderscheid tussen geestelijke en lichamelijke arbeid in de zgn. hsia-fang-politiek.

P.K.



Notities van een lezer

Gisteravond heb ik een heropvoering gezien van „Wachten op Godot”, het stuk van Samuel Beckett waarmee hij in januari 1953 plotseling wereldroem verwierf. Ik heb het indertijd al gezien en vond het een curieus verschijnsel maar vervelend en reactionair. Later heb ik het nog eens gelezen, ook ander werk van hem, maar ik heb mij niet kunnen losmaken van een gevoel dat een mengsel vormt van meligheid, principiële bezwaren en diepe ergernis aangaande praktisch alle bezigheden van Samuel Beckett.

De opvoering die ik nu van „Godot” bijwoonde — door de Nederlandse Comedie op het Leidseplein — was niet fraai, niet meeslepend, eerder traag en een beetje onnozel. In dit zeer gerekte stuk van 1953 — de lengte vond ik destijds al een naïef middel om de uitzichtloosheid te suggereren — had wel fors gecoupeerd mogen worden. De vertaling van Jacoba van Velde leek mij op enkele onderdelen niet verstandig. Je laat twee schamele, wat banale figuren niet praten over „het zenith” en „caryatiden” — of misschien beken ik nu mijn onvatbaarheid voor de heel fijne nuance.

Maar nu pratende over een stuk dat geafficheerd wordt als een uiterst gewichtige toneelgebeurtenis van de vijftiger jaren — hetgeen *zonder meer* kan worden toegegeven — wil ik mijn serieuze bezwaren aanvoeren, als de huidige regisseur zegt: „Wij geloven dat het stuk niet alleen aan kracht niets heeft ingeboet, maar dat een minder „bevooroordeeld” publiek van deze tijd, getroffen zal worden door de intensiteit en rijkdom van Beckett's eerste toneelwerk, dat door de tijd eerder gewonnen dan verloren heeft”. (Theun Lammertse)

Wat is de inhoud van dit stuk? Twee uiterst vulgaire figuren wachten op een zekere meneer Godot. Deze Godot zal bij zijn verschijning alles oplossen. Maar

hij komt alsmáar niet. Intussen voeren die twee een eindeloze dialoog, over hun lasten en zorgen, hun moedeloosheid en hun tijdelijke, futiele oplossingen. Op de plek waar zij wachten passeren twee andere figuren, waarvan de één de ander als slaaf geleidt. Het begin is wanhoop, het eind is wanhoop. Godot komt niet en zal niet komen.

Bij dit stuk van Beckett — dat zonder veel intelligentie begrepen mag worden als een schets van de *condition humaine* — stel ik mij levendig voor dat de auteur een heel rijtje van menselijke sores successievelijk heeft afgewerkt: de verveling, de onoplosbare menselijke eenzaamheid, de oppervlakkigheid der relaties, de hopeloosheid van de solidariteit, het gebrek aan moed en initiatief, de begripsverwarring door de onbeholpenheid van de taal, de baatzucht die zich in idealen verhult, de tirannie van mens over mens, de huichelarij en de schaamte, de neiging om zich met behelpfels te troosten, de hardleersheid, de onnadenkendheid — en nog zo het een en ander, kortom alle aspecten van de schaduwzijde van de menselijke staat.

Maar zo werd „Godot” een gespeeld essay; de dialoog is in paragrafen te splitsen, de figuren zijn personificaties van gedachten als in een „moraliteit” uit de nadagen van de vijftiende eeuw.

Het is misschien wel een mooi betoog: dat hier tot de oorsprongen van menselijke dramatiek van vóór het burgerlijk drama werd teruggegrepen, maar daartegenover kan ook gesteld worden dat „Godot” getuigt van artistieke machteloosheid door in een episode van menselijk leven de wezenlijke beweegredenen en drijfveren niet *te laten zien* maar min of meer op te sommen. Het kan van mijn kant een dom vooroordeel zijn: niet te geloven in de volstrekte hopeloosheid van het bestaan, maar het zou mijn bestrijders wel helpen als

Beckett hun niet met zulk dom gepraat — waarin ik een modieus, bekrompen pessimisme onderken — te hulp kwam. Want dat is voor mij essentieel: Beckett overtuigt mij niet van de benarde positie van de mens. Zijn benauwdheden lijken mij van klierige aard en wat *mij* beducht maakt, ziet hij in de verste verte niet. Beckett is werkelijk met zijn zwartgalligheid niet verder dan het jaar 1900 — toen Gods dood verbijstering verspreidde. Auteurs en denkers als Beckett snakken in feite naar het wonder: dat god schijndood blijkt te zijn, dat straks alles weer goed geregeld wordt! Een visie van een mensheid die het redden zal, is hem volkomen vreemd. Intussen is het hem in 1953 al ontgaan dat de mensheid helemaal niet op Godot wacht. God of Godot vormt het schijnprobleem van een kleine subcultuur van onze wereld.

Binnen enkele weken verschijnt in Parijs de eerste (onuitgegeven) roman van **Albert Camus: „La mort heureuse”**, die in 1936 en '37 werd geschreven maar in de la werd gelaten. Ik had er al een kort uittreksel van gelezen in de Pléiade-editie van het werk van Camus, maar nu heeft Le Monde alvast twee hoofdstukken gepubliceerd en ik verheug me er daardoor al op het boek straks mee te nemen op vakantie.

Camus was drie-en-twintig jaar toen hij deze eerste roman schreef en het boek is sterk autobiografisch. Hij gebruikt de herinneringen aan zijn jeugd in Algerije, als zoon uit een Frans gezin in een kolonie. Zijn plannen en verrukkingen, de eerste liefdes, zijn teleurstellingen, zijn reizen, de ontdekking van zijn tuberculeuze gestel, de kuren en angsten. Deze hele geschiedenis is, min of meer vertekend, verkort en verhevigd, ten slotte opgebouwd in de richting van het verhaal dat vooral zijn vroege levensfilosofie wil illustreren.

Later heeft hij dit jeugdwerk sterk gekannibaliseerd — zoals men dat noemt door er grote stukken van te gebruiken voor andere publicaties — vooral voor zijn grote, beroemde roman *L'Etranger*. De hoofdpersoon van het debuut heette

Mersault, een kantoorbediende, evenals Meursault van *L'Etranger*. Het jeugdwerk is naiever, minder strak, ongeraffineerd. Maar de hoofdtendens is dezelfde: de dood als bewuste verlossing.

De jonge, kleurloze kantoorbediende Patrice Mersault vermoordt en besteelt zijn veel oudere, verlamde vriend Zagreus, die eigenlijk op het punt stond zelfmoord te plegen. Met het geld is Mersault nu in staat de sleur van zijn dagelijks leven te ontvluchten en zijn ideaal te verwezenlijken door te reizen. In een somber hotelletje in Praag overvalt hem evenwel een hevige aanval van angst en walging. Hij keert terug naar Algerije waar hij in de grootse natuur de harmonie terugvindt. Maar na verloop van tijd bespringt hem weer de angst — nu letterlijk de angst voor de dood. In de crisis die hiervan het gevolg is ontdekt hij de oplossing: men ontkomt aan de angst door zich te bevrijden van het bewustzijn in een extatische vereniging met de elementen: Mersault loopt de zee in en verdrinkt — „niets, geen liefde en geen omgeving, maar een eindeloze uitgestrektheid van eenzaamheid en geluk”.

Het latere boek, *L'Etranger* is veel bewuster, maar het aantrekkelijke van *La mort heureuse* is wat Camus tot zo'n zeldzame man heeft gemaakt: de dodelijke ernst en smetteloze integriteit van een man die altijd jong bleef. Weliswaar was het in latere jaren soms moeilijk onder de woekeringen van de literatuur en de politiek de authentieke Camus te blijven onderkennen, toch behield hij tot in zijn dood op gewichtige momenten iets van de volstreekte overgave van de kwetsbare jongen — die bepaald had dat zijn lijk door het elftal van zijn voetbalclub uit zijn jeugd naar zijn graf moest worden gedragen.

Lezende in het werk van Camus — vooral in zijn dagboeken — beleeft men op zeldzame wijze, ondanks de eruditie en het raffinement van een auteur op wereldformaat, toch steeds de sfeer van volstreekte jeugd, idealen en verliefdheden, de stimulerende staat van opwinding en de bereidheid tot opoffering en toewijding die door de ware volwassenen al lang achter zijn gelaten. Camus is de filosoof

van het geluk geweest die daardoor zijn mond niet kon houden over de dood.

Een goed voorbeeld van de geestdrift van Camus vond ik in een voorwoord dat hij schreef bij een boek van zijn leermeester **Jean Grenier**, die op 5 maart van dit jaar op 73-jarige leeftijd in Frankrijk overleed. Camus schrijft in het voorwoord bij *Les Iles*: „Toen ik destijds op straat dit kleine boekje openmaakte deed ik het na enige zinnen gelezen te hebben weer dicht, nam het onder de arm en holde naar mijn kamer om de tekst zonder toeschouwers te verslinden”. Deze Grenier heeft een overweldigende invloed gehad op Camus. Zij behoorden ook als het ware bij elkaar. Het laatste boek van Grenier kwam een jaar geleden uit: een bundel met herinneringen aan Albert Camus. Grenier was een breed georiënteerde, pedagogisch blijkbaar begaafde man, die in de geschiedenis van de wijsbegeerte toch een marginale positie zal worden toegewezen. Zijn denkbeelden waren uiterst persoonlijk; hij heeft zich eigenlijk nooit aangesloten bij een van de populaire richtingen van het denken in Frankrijk, noch bij die van Sartre, noch bij die van Marcel of Wahl. Eén van zijn belangwekkendste boeken is „La phénoménologie de l'indifférence”. Daarin is hij helemaal aanwezig: bijzonder intelligent, passief, aandachtig zonder een spoor van actie, van een oosterse rust en onthechting — stoïcijn in de beste betekenis van het woord. Een flaneur in de wereld van de geest zoals hij flaneur was in het leven, in zijn huis in Bourg-la-Reine, 's morgens vroeg door het dorp, in zijn tuin; langzaam en spits formulerend terwijl hij heen en weer slenterde langs de lange rijen van zijn bibliotheek. Kan men Camus omschrijven met enkele duidelijke lijnen, Grenier was onbepaalbaar. Hij vertegenwoordigde in de Europese cultuur de goede smaak.

Er zijn twee **anecdotes** die ik wil vertellen. Ik vond ze in de geschiedschrijving van Huizinga aangaande de universiteit van Groningen. Wie eens een stukje volkomen vrije tijd heeft moet die historie

in het achtste deel van het verzamelde werk van Joh. Huizinga eens lezen.

In 1828 werd Jacob Herman Philipse hoogleraar in het Romeins recht. Dat was een buitengewoon aan vaste gewoontes gehechte man, oer-conservatief en stokstijf celibatair. Zijn colleges werden — zoals destijds te doen gebruikelijk was — in het Latijn gegeven en op ouderwets-grondige manier werd er formeel gedoceerd.

Huizinga beschikte evenwel over informaties waaruit hij afleidde dat het toch een verstandig, nadenkend en welwillend man was, erg op gezelligheid gesteld en onopvallend zeer humaan voor zijn leerlingen.

Nu komt 't. Hij gaf — door een legendarische vreesachtigheid voor zijn gezondheid — altijd college met zijn hoed op. Citeerde hij evenwel een beroemde, maar natuurlijk Romeinse rechtsgeleerde: „ut ait clarissimus Paullus” (zoals de voortreffelijke Paullus zegt): — dan lichtte hij de hoed op. Dit gebeurde echter niet bij aanhalingen uit moderne juristen, met uitzondering van één, die een plaats apart had in zijn hart: „ut ait clarissimus Savignius”, dan ging óók, maar éven, de hoed omhoog.

In die tijd werden sommige hoogleraren wel gepest door de studenten, zoals nu — dacht ik — nog menige leerkracht bij het middelbare onderwijs. In Groningen was het in het begin van de negentiende eeuw vooral professor Van Eerde, die het zwaar te verduren had. Er was in het literaire auditorium een kathedraal met twee verdiepingen. Eens, zo wil het verhaal, hadden de studenten vóór het college in het bovenste vak een bok vastgebonden die, toen de hoogleraar begonnen was met zijn ietwat dorre dictaat, boven zijn hoofd aan het mekkeren sloeg. Want Van Eerde was niet gevat en werd gauw woedend. Toen hem de gal eens overliep riep hij een plaaggeest in de landstaal toe: „Je moeder moest je naar een kakschooltje sturen!” Waarop de boef in dezelfde taal repliceerde: „Dat deut z'al peffesser”.

Er is voor het eerst een groot, veelomvattend boek verschenen over de naar

mijn smaak voornaamste sociaal-psycholoog van deze tijd: **Erik H. Erikson** — schrijver van *Childhood and Society*, *Young man Luther*, *Insight and Responsibility*, *Identity - youth and crisis*, *Gandhi's Truth*. Het boek is geschreven door Robert Coles, een kinderpsychiater van de staf van Harvard University. Coles geeft een uitvoerig overzicht van het leven van Erikson, die aanvankelijk tekenaar was en door een vriend naar Wenen werd uitgenodigd om les te geven op een schoolje voor kinderen van mensen die bij Freud cursussen volgden of als patiënt langjarig in behandeling waren. Hij ging in analyse, zoals dat heet, bij Anna Freud, werd zelf analist, ging naar Amerika en werd daar één van de grootste leraren en therapeuten. Begrippen als „identiteit“, „identiteitscrisis“ zijn door hem ontwikkeld. Het enige bezwaar voor mij is de wat halfzachte religieuze inslag van het boek van Coles, zoals een motto dat eindigt: „To be a man is to suffer for others. God help us to be men“. En de slotzin: „We had to decide where we were going next, and by God, hope we would find our way there“. Dit moeten we maar negeren.

Ik moet ook attenderen op een editie van een selectie van brieven van **Belle van Zuylen**: *Rebels en beminnelijk* (Arbeiderspers, 1971). Simone Dubois, die enige jaren geleden een voortreffelijke biografie over die achttiende eeuwse vrouw schreef — *Belle van Zuylen, leven op een afstand* — heeft uit de al sinds lang onvindbare verzameling van haar brieven (Philippe Godet) een selectie samengesteld die beslist representatief is. Er is een typisch verhaal bekend. Belle van Zuylen woonde, getrouwd met Charles de Charrière in Neuchâtel. Op een gegeven ogenblik was haar kamenier zwanger geraakt. Belle ging bijzonder fel in tegen de haatdragende, kwaadaardige huichelaars in de provincie. Ze hield het meisje in haar dienst, ze betaalde de bevalling en zorgde dat het kind een goede opvoeding kreeg. Maar het euvel herhaalde zich. Deze keer kon Belle de terreur van de omge-

ving niet bezweren. Henriette werd door de autoriteiten uit het vorstendom verbannen. De plaatselijke predikant De Chaillet, een vriend des huizes, had bij die gelegenheid per brief te kennen gegeven dat hij met Madame de Charrière zou breken als ze het meisje niet wilde verstoten. Hij ondertekende zoals gewoonlijk: „Chaillet, dienaar van Jezus Christus“. Belle van Zuylen riposteerde meteen: „Men kan niet zeggen, zo heer zo knecht“.

Er is een vorm van zwendel, erger dan die welke het wetboek van strafrecht strafbaar stelt: dat is de knoeierij met capaciteiten, het verzaken van de plichten die moreel voortvloeien uit iemands gaven, vermogens, talenten of — in de hevigste mate — uit het genie. Dat is een bedrog van de verschrikkelijkste soort, want — wat niet ten opzichte van de materiële zwendel in het algemeen het geval is — bij ontrouw aan eigen vermogens is het zedelijk oordeel paraat. Hier ligt ook de enige morele eis die men artsen en wetenschappelijke lieden kan stellen — niet dat zij moralistisch moeten zijn — maar dat zij hun mogelijkheden niet prostitueren. Niet het werk behoort getoetst te worden aan de morele standaard van de dag, maar de *gezindheid* van de maker mag onderzocht worden op zuiverheid, integriteit en oprechtheid. Dat is namelijk óók het criterium dat henzelf eventueel dwars zit — een duidelijker alarm van immoreel gedrag bezitten we niet: zelfverwijt. Een beeldende anecdote uit het leven van **Dostojewski** komt mij te hulp. Hij had in de winter van 1844 zijn eerste roman geschreven: „Arme mensen“ — een boek in brieven, waarin een oude ambtenaar in een correspondentie met een over-buurvrouw ten voete uit wordt getekend. In zijn dagboek komt Dostojewski vijf-entertig jaar later terug op een gebeurtenis die voorviel in die eerste jaren van zijn carrière en die één van de doordringendste ervaringen van zijn leven blijkt te zijn geweest. Destijds wist hij niet wat hij moest ondernemen met het manuscript van zijn eerste

boek. Hij had geen kennissen in de uitgeverwereld. Een vriend bracht hem in aanraking met de dichter Njekrassof en deze — buitensporig enthousiast over de roman — wist het handschrift in handen te spelen van Bjelinski, de grote theoreticus van de moderne cultuur in het Rusland van die dagen. Terstond nadat Bjelinski het boek had uitgelezen liet hij de twintigjarige Dostojewski bij zich roepen. In zijn dagboek geeft de oudere Dostojewski later ongeveer weer wat de grote Bjelinski tegen hem zei: „Begrijp je zelf eigenlijk wel wat je geschreven hebt? Het is eenvoudig niet mogelijk dat jij met je twintig jaren al begrepen hebt wat je schreef! Die rampzalige beambte, zoals jij hem tekende, is het eeuwige beeld van de Dienaar geworden. Van louter dienstbaarheid durft hij zich zelfs niet ongelukkig te voelen en een klacht van zijn kant zou hij beschouwen als zuivere vrijgeesterij. De idee van het *recht* te hebben om zich ongelukkig te voelen komt niet eens in hem op. En als zijn heer en meester hem 100 roebel schenkt, is hij verbijsterd, verpletterd, dat iemand als „Zijne Excellentie“ medelijden met hem heeft. En op het moment dat hij zijn heer de hand kust — daar is het je waarachtig gelukt bij die chef niet medelijden maar walging te schilderen.

Dáár heb je de kern van de zaak geraakt, dat is geen verhaal meer, dat is een vleug van de eeuwige menselijke tragedie.

Wij filosofen kunnen redeneren en illustreren, droog en dor — maar jij, de kunstenaar schrijft een historie, zonder dat je precies weet wat je doet, zonder dat je er de volle geestelijke rijpheid voor kan bezitten; en je schept een onvergankelijk beeld van zuivere waarheid, als een openbaring”.

En toen legde Bjelinski de volle zwaarte van zijn overtuiging in zijn slotwoorden: „Eén ding: blijf trouw aan deze gevaarlijke gave, blijf trouw!”

Helemaal in de war, als dronken, verliet de jonge Dostojewski het huis van de scherpe criticus. Op de hoek van de straat bleef hij staan, zag de mensen, het gewemel van het verkeer, de blauwe lucht en hij voelde dat dit een geweldig moment in zijn leven was. Het overwelldigende gevoel nam hem geheel in beslag, dat hij iets bezat, waarmee hij alle kanten op kon, waarmee hij waarheid, schoonheid en recht kon dienen — maar waarmee hij ook de leugen en het onrecht kon bevorderen.

En nog in zijn dagboek, kort voor zijn dood, vroeg hij zich af: „Ben ik trouw gebleven?”

P. Spigt



Een aardige recensie voor Studio

„En wat ons nu — voor we ons experiment beginnen — het meest intrigeert, is de vraag in hoeverre bent u bereid ons te volgen?“, staat in het programma-boekje.

Het gaat hier om de voorstelling van „Elcker-ik“, een variatie op het middeleeuwse „Elcerlyc“, door toneelgroep Studio.

Maar, de heren critici hebben gesproken. Onverbiddelijk: in vrijwel alle gevallen afwijzend.

De voorstelling, die tijdens de openbare repetities daarvan nog enthousiast ontvangen was, dreigt nu te vallen door gebrek aan publiek: het is namelijk nogal onbevredigend om te spelen voor een zaal met ongeveer dertig mensen. Men is dus niet bereid om de weg die Studio gaat, te volgen. En dat vind ik jammer.

Welke is de weg die Studio gaat?

Na de woelige periode met de akties van de groep-Tomaat vorig jaar, hield toneelgroep Studio op met het geven van voorstellingen.

Men besloot zich te gaan bezinnen op de doelstellingen van het toneel, maar vooral zochten de spelers zichzelf in relatie tot dat toneel en in relatie tot de omgeving, de maatschappij.

Later kwamen er openbare repetities. De nadruk lag daar op de beweging en het geluid. Woorden werden vrijwel niet gebruikt.

Men probeerde het publiek te betrekken bij deze ontwikkelingen. Dit gebeurde dan meestal in de diskussies na afloop van zo'n repetitie. Weinig bevredigend, ook al door de warrige toelichting die gegeven werd (Guus Rekers: „We zoeken naar het weten achter het zijn . . .“).

Deze eerste periode werd gekenmerkt door het — voor de toeschouwer vooral — ongerichte bezig zijn.

De tweede stap nu is dit projekt van „Elcker-ik“. Verschillende elementen uit de eerste openbare repetities en improvisaties keren hier terug in herkenbare thema's met daarin goede dialogen, monologen en boeiend samenspel. Een interessante voorstelling, een goed experiment.

Het oorspronkelijke middeleeuwse stuk „Elcerlyc“ is opgebouwd rond drie motieven. (1) Ieder moet sterven en kan geen wereldse goederen naar het hiernamaals meenemen. Naast deze algemene waarheid worden twee christelijke geloofswaarheden geplaatst. (2) De mens moet rekenschap geven van zijn daden en (3) God's barmhartigheid is eindeloos. Wat zien we daarvan terug bij Studio? De grote nadruk wordt gelegd op het tweede motief. Maar dit is niet geïnterpreteerd volgens het christelijk geloof, nl. dat op de dag des oordeels gevraagd wordt om rekenschap te geven. Nee, de mens is verantwoordelijk vandaag, gisteren en morgen en moet zich dat bewust blijven tegenover zichzelf en anderen. Om dat thema gaat het in dit stuk. Studio brengt de Dood (het eerste motief) niet op het toneel en de God (die uitstekend gespeeld wordt door Jaap Hoogstra), is ontdaan van vroegere luister.

De grote lijn van de voorstelling, het thema, ligt vast. Maar binnen dit raam is een grote plaats voor improvisaties. De spelers vullen dat met een groot aantal snel wisselende scènes, waarin steeds kleine verhaaltjes gespeeld worden. Komplimenten vooral voor Joop Admiraal, Coby Stunnenberg en Marijke Frijlink

(de laatste met een prachtige parodie op een hoge ambtenaar van een cultureel ministerie, die een perskonferentie geeft). Uit dit stukje blijkt, dat ik wel bereid ben de weg te volgen, die Studio gaat. En ik betreur dan ook sterk recensies die

mensen afraden, beletten voorstellingen van welke toneelgroep dan ook te gaan zien. En zeker recensies die „Elcker-ik” kraken. Studio is op een goede weg.

R.S.

Voorstelling: „Elcker-ik”, door toneelgroep Studio in de Brakke Grond Nes 53 te Amsterdam tot en met 3 juli dinsdag t.m. zaterdag aanvang 20.30 uur.