REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

BIBLIOTHEEK
UVH
UNIVERSITEIT
VAN
HUMAN STAR
UTRECHT

VIERDE JAARGANG
INHOUD NUMMERS 1957

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT
3829 0080

INHOUD VAN DE VIERDE JAARGANG

BRAASEM, W. A.

blz. 12 Arthur Schnitzler: dichter van weemoed en ontgoocheling.

BRANDT CORSTIUS, J. C.

blz. 104 De idee van de openbare school.

CONSTANDSE, A. L.

blz. 58 Unamuno's worsteling met rede en geloof.

DINAUX, C. J. E.

blz. 133 Hugo von Hofmannsthal.

FAHRENFORT, J. J.

blz. 170 Moet er een omwenteling in het onderwijs plaatsvinden?

FREUDENTHAL, H.

blz. 66 Is de toekomst verleden tijd?

blz. 95 Traditie en opvoeding.

blz. 177 Nawoord op art. van J. J. Fahrenfort (blz. 170).

HAVE, T. T. TEN

blz. 47 Over waarde en waardigheid.

KRUG, P.

blz. 178 Marlowe en de renaissance.

KWEE SWAN LIAT

blz. 124 Wat moet Nederland met West-Irian?

LINDEN, CATHARINA VAN DER

blz. 153 De onbereikbare.

PERSONALIA

blz. 199

PRAAG, J. P. VAN

blz. 38 In alle ernst.

blz. 147 De religieuze projectie.

ROETHOF, H. J.

blz. 26 De internationale positie van Nederlands Nieuw-Guinea.

SCHAPER, B. W.

blz. 193 Concurrerende coëxistentie.

SCHENK, V. W. D.

blz. 92 Touwtrekkerij om Erasmus.

STELLINGA, G.

blz. 112 Geestelijke vorming en openbare school.

VELD, J. IN 'T
blz. 1 In memoriam Prof. Mr. R. Kranenburg.

WAL, LIBBE VAN DER
blz. 80 De filosoof Heymans.

WASLANDER, H. B. J.
blz. 4 Humanisme als grondslag voor politieke keuze II.
blz. 154 Godsdienstonderwijs en geestelijke vorming.

RUBRIEKEN EN KRONIEKEN

BOEKBESPREKING

FREUDENTHAL, H.
blz. 66 Is de toekomst verleden tijd?

PRAAG, J. P. VAN
blz. 38 In alle ernst.
blz. 147 De religieuze projectie.

CULTURELE KRONIEK

SCHENK, V. W. D.
blz. 92 Touwtrekkerij om Erasmus

INTERNATIONALE KRONIEK

SCHAPER, B. W.
blz. 193 Concurrerende coëxistentie.

BELLETRIE

LINDEN, CATHARINA VAN DER
blz. 153 De onbereikbare.

J. IN 'T VELD

IN MEMORIAM PROF. MR. R. KRANENBURG

Dat Prof. Kranenburg een belangrijke figuur is geweest zowel op wetenschappelijk als staatkundig terrein, daarover bestaat wel geen meningsverschil. Maar dit behoeft nog geen reden te zijn om hem speciaal in „Rekenschap" te herdenken.
Wanneer ik niettemin daarvoor enige plaatsruimte vraag, is dit, omdat ik meen, dat met name zijn wetenschappelijke arbeid ook voor het moderne humanisme stellig waarde heeft. In deze mening sta ik zeker niet alleen. Het is b.v. niet toevallig, dat de voorzitter van het Humanistisch Verbond, Dr. J. P. van Praag, in zijn boek „Modern Humanisme" naast Heymans ook Kranenburg citeert. Van Praag worstelt, evenals velen onzer, met de vraag, of de humanistische levensbeschouwing als fundering van het practisch handelen wel gelijkwaardig is aan de godsdienstige. Het moge een troost zijn, dat het in de praktijk met de levenshouding van de buiten-kerkelijken nog al mee valt, wij zijn met het vraagstuk niet klaar door — in navolging van Van Praag, t.a.p., bl. 17 — simpel-weg te constateren: wel zal de godsdienstige mens menen, dat al deze oordelen (over mooi en lelijk, waar en onwaar, goed en kwaad, recht en onrecht) de mens door God gegeven zijn, maar ook zonder dat hebben ze voor de humanist een onontkoombare normatieve kracht.
De denkende mens is immers met het enkel constateren van dit feit niet tevreden. Hij kan het met Van Praag eens zijn, dat het mogelijk moet zijn de ethiek onafhankelijk van de godsdienst te funderen, maar deze mogelijkheid moet dan toch nader worden onderzocht. Een eerste terreinverkenning leidt dan in de richting van een autonome, boven-persoonlijke moraal, autonoom, omdat zij nergens anders op kan berusten dan op het eigen onmiddellijke inzicht, boven-persoonlijk, omdat dit inzicht zich aan ons opdringt als onafhankelijk van ons individuele wensen en willen (t.a.p., bl. 16, onderaan).
Veel verder zijn wij daarmede intussen nog niet, want nieuwe vragen dringen zich op: waarom onafhankelijk van ons eigen wensen en willen; waarin vindt ons inzicht steun; oordelen de mensen dikwijls niet heel verschillend; verliezen wij zo niet alle grond onder de voeten?
Heymans heeft nu aan de hand van een uitgebreid onderzoek aangetoond, dat er bij alle schijnbare verschil toch een laatste criterium is, waaraan de mensen, onverschillig tot welk volk of ras zij behoren, door alle tijden heen hun oordeel over goed of kwaad hebben getoetst. Hij noemde dit criterium het *objectiviteitsprincipe*. „Volkomen zedelijk — volgens dit principe — zou degene zijn, die zich bij al zijn beslissingen in het centrum der dingen zou verplaatsen en van hier uit het gewicht der op een bepaald moment zich voordoende motieven zou bepalen; dus iedere persoon, ieder ding, iedere verhouding naar zijn eigen waarde zou behandelen, onafhankelijk van de mate, waarin ze zijn persoonlijke wensen of belangen zou kunnen dienen of schaden."
Kranenburg heeft op dezelfde wijze de werking van het rechtsbewustzijn aan een empirisch-analytisch onderzoek onderworpen. En ook hij kwam

tot de conclusie, dat er een zekere wetmatigheid valt te onderkennen in het menselijk oordeel, of dit nu betreft het onderscheiden tussen waar en onwaar, goed en kwaad dan wel recht en onrecht. Volgens Kranenburg is er ook een laatste criterium, waaraan getoetst wordt, of wij te doen hebben met recht of onrecht. Dit laatste criterium, door hem aangeduid als het *evenredigheidsbeginsel,* werd door hem als volgt geformuleerd: „elk lid der gemeenschap is ten aanzien der verdeling van de voorwaarden voor lust en onlust gelijk en gelijkwaardig, voor zover hij niet zelve de voorwaarden voor het ontstaan van bijzondere lust en onlust schept; zoveel lust en onlust, als waarvoor hij de voorwaarden heeft geschapen, komen aan hem toe."
Men heeft Kranenburg wel tegengevoerd, dat hij deze formule natuurlijk al in zijn hoofd had, vóórdat hij aan zijn onderzoek begon, en dat het onderzoek dus eigenlijk alleen moest dienen om hem aan het materiaal te helpen, dat een bevestiging zou leveren van de formule. Mevrouw Kranenburg heeft mij — overigens ten overvloede — nog eens uitdrukkelijk verzekerd, dat daarvan geen sprake is. Nadat het onderzoek voltooid was, heeft hij lange tijd gebroed op de conclusie, waartoe de resultaten van het veelzijdige onderzoek moesten leiden. En het was in haar bijzijn, op een wandeling over de Waaldijk in een hevige storm, dat hij plotseling uitriep: ik heb het gevonden.
Kranenburg zelf heeft er wel op gewezen, dat het pleit voor zijn formulering, dat men deze blijkbaar zó evident achtte voor het normaal functionerende rechtsbewustzijn, dat zij ook zonder tijdrovend onderzoek wel gevonden had kunnen worden. Het komt intussen meer voor, dat een eminent geleerde in een concrete formule uitdrukt, wat wij „al zo lang gevoeld hadden". Het blijft dan toch een grote verdienste in duidelijke bewoordingen weer te geven, wat bij velen vaag leeft. En hier ging het om nog iets meer. Kranenburg wilde niet alleen formuleren, wat bij velen van het huidige geslacht in de Westerse wereld leeft, maar wat in laatste instantie richtsnoer was voor het oordeel over recht en onrecht bij alle volken en in alle tijden.
Het vinden van deze formule was voor Kranenburg het hoogtepunt van zijn leven, veel meer dan b.v. het voorzitterschap van de Verenigde Vergadering der Staten-Generaal bij de inhuldiging van Koningin Juliana. Het tekent Kranenburg in zijn ware grootheid. Het roept de herinnerinng op aan het leven van Franz Liszt, begonnen als piano-virtuoos, maar die op een gegeven ogenblik tot het inzicht kwam, dat de roem, behaald op het concert-podium, vergankelijk is, en die zich daarom wierp op het componeren, waarin zijn faam zou voortleven.
Zo zal aan de naam van Kranenburg de herinnering verbonden blijven, dat hij het was, die in een forse greep de wet van het rechtsbewustzijn formuleerde: het evenredigheidsbeginsel als laatste toetssteen voor het rechtsoordeel. En daaraan zal niet afdoen, dat er op de exacte formulering nog wel eens critiek zal worden geoefend, zoals ook het objectiviteitsprincipe van Heymans aan critiek heeft bloot gestaan en nog bloot staat. Misschien zal het er zelfs van komen, dat het evenredigheidsbeginsel zelf onder de critiek bezwijkt. Men kan in de wetenschap nooit zeggen, dat met een bepaalde stelling het laatste woord gesproken is. De ontwikkeling gaat voort en leidt tot een steeds verdere verdieping van ons inzicht. Zelf heb ik in „Rekenschap" — van juli 1954 — enkele twijfelpunten opge-

worpen, waarop Kranenburg in het nummer van oktober 1954 heeft gereageerd.
Maar de grote verdienste van Kranenburg zal altijd blijven, dat hij in een tijd van onzekerheid, toen enerzijds het geloof in een bijzondere goddelijke openbaring als grondslag voor zedelijke- en rechtsoordelen afnam en er anderzijds nog weinig klaarheid was over de vraag, waarin men dan wel houvast zou vinden, een duidelijke weg heeft gewezen. Dat deze weg ons een stevige grondslag biedt, moge blijken uit wat hij schreef in de laatste paragraaf van zijn „De grondslagen der rechtswetenschap" (Haarlem, 1955, 5de druk, bl. 179):
„Grove fouten in rechtsvorming en bestuursbeleid worden steeds weer gemaakt; ondeugdelijke en wanstaltige vormen ontwikkelen zich, wier bestrijding en vernietiging stromen bloed en tranen kosten. Maar het is een nimmer eindigend, een eeuwig proces. Sub specie aeternitatis is er geen reden tot skepsis en nihilistische vertwijfeling. Tenslotte: uit de resultaten van het onderzoek volgt, wat ons persoonlijk leven betreft, dat in die mate, waarin wij, beperkte en gebroken mensen, ons leven in dienst stellen, elk op zijn gebied, van de vormende krachten ten goede, wij deel hebben aan het wezenlijk d o e l van het bestaande, aan de eeuwige z i n van het Zijnde."
Van Kranenburg kan zeker getuigd worden, dat hij zijn leven gesteld heeft in dienst van de vormende krachten ten goede. Met de formulering van de wet van het rechtsbewustzijn heeft hij een barrière doorbroken en aldus de weg vrij gemaakt voor een verdere ontwikkeling van de theorie van het rechtsbewustzijn.
Het wil mij voorkomen, dat er zeker voor ons, humanisten, alle reden is dit dankbaar te erkennen. Laten wij op de door Kranenburg gelegde grondslag verder bouwen. Dat is de beste hulde, welke wij hem kunnen brengen, en tevens de zekerste waarborg, dat het resultaat van zijn pioniersarbeid niet verloren zal gaan.

H. B. J. WASLANDER

HUMANISME ALS GRONDSLAG VOOR POLITIEKE KEUZE

II

Terwijl ik in het voorgaande heb gewezen op een zekere divergentie van overtuigingen binnen humanistische kring met betrekking tot de democratie en vooral met betrekking tot haar praktische verwerkelijking — een divergentie, waarvan tot dusver overigens slechts min of meer incidenteel gebleken is, en wel vooral bij de parlementaire behandeling van het zgn. crematie-ontwerp — kom ik thans tot een bespreking van een veel algemener en pregnanter verschil in overtuiging met betrekking tot aangelegenheden van sociaal-economische aard, met betrekking tot de sociale gerechtigheid in het bijzonder. Dit verschijnsel trekt des te meer de aandacht en wekt bij velen — juist ook bij velen in de eigen kring — des te meer bevreemding, omdat een ieder die zich een politieke overtuiging heeft gevormd, voor zich ervaart en vaak ook daarvan getuigt. dat zijn politieke overtuiging niet los staat van zijn levensovertuiging, maar integendeel deze levensovertuiging in belangrijk opzicht — om niet te zeggen: in laatste instantie — bepalend is óók voor zijn politieke opvattingen. Hoe komt het dat dan niettemin politieke inzichten zó uiteen kunnen lopen? Hoe komt het, dat men niettemin vragen, rakende de gerechtigheid in het algemeen en de sociale gerechtigheid in het bijzonder — ideeën, waaraan in de humanistische levensovertuiging toch algemeen een grote plaats wordt toegekend — zo verschillend beantwoordt als blijkt wanneer het tot politieke beslissingen en keuzen moet komen? Liberalen, socialisten en links-socialisten — om maar met deze, betrekkelijk grove indeling te volstaan — leggen blijkbaar de „sociale gerechtigheid" nogal verschillend uit, geven er een belangrijk verschillende inhoud aan, denken er iets verschillends bij. Hoe kan dat? En als dat dan kan, en als dat dan zo *is*, heeft het dan nog enige werkelijke betekenis wanneer zij zich gelijkelijk — b.v. in beginselverklaringen — vóór „sociale gerechtigheid" uitspreken?

Mijn doel is nu in het hiernavolgende duidelijk te maken, dat een en ander vooral zijn verklaring vindt in de omstandigheid dat het probleem der gerechtigheid zoveel problematischer is dan men bijna steeds denkt. Men is zéér overtuigd vaak, meent dat iets zéér evident is, met de klompen wel te voelen, men kan nauwelijks begrijpen dat een ander zinnig mens er ànders over kan denken, is bovendien in vragen over recht en onrecht vaak min of meer (of zéér!) geëmotioneerd, en ziet de gerechtigheid te weinig als vraagstuk. Een ieder van ons maakt zich op z'n tijd daaraan schuldig.

Ik zal dus vooral tot taak hebben om u er iets van te laten aanvoelen, dat de vraag naar gerechtigheid helemáál niet zo eenvoudig ligt, dat het helemaal niet gemakkelijk is om aan te geven en te motiveren, waaróm we iets als recht of als onrecht ervaren.

Ik denk op dit ogenblik vooral aan een oratie van Prof. Mr. G. E.

Langemeyer: „Ons oordeel over wat recht moet zijn". Ik beveel u de lezing daarvan ten zeerste aan, de rede is zeer helder, maar toch niet gemakkelijk. Ik zal veel aan haar ontlenen en vaak trachten in eenvoudige vorm weer te geven, wat voor ons doel het belangrijkste is. [1])

Eén beginsel is er — aldus ook Prof. Langemeyer — dat alle rechtsleer als minimum van juist recht erkent: de eis van *objectiviteit,* de eis dat gelijke gevallen gelijk moeten worden behandeld, en — als men goed doordenkt: als consequentie hiervan — óók de eis dat verschillende gevallen „in evenredigheid van het verschil" moeten worden behandeld. Dat we echter met het stellen van dit *formele* beginsel nog niet zo heel ver komen, demonstreert Prof. Langemeyer op min of meer humoristische wijze door tot tweemaal toe twee fietsendieven tegenover elkaar te stellen. Zijn voorbeelden nog iets uitwerkende, zou ik vooreerst tegenover elkaar willen stellen de beide leden van een eeneïge tweeling, die door de jaren heen op dezelfde wijze zijn opgevoed en onder precies gelijke omstandigheden een fiets hebben gestolen, en die alleen in zoverre verschillen, dat de één nog zijn natuurlijk gebit heeft, de ander echter een vals gebit. Er *is* dus een verschil tussen de beide delinquenten, maar het komt mij voor dat wij het er spoedig over eens zijn, dat het door ons als onrecht zou worden ervaren als de rechter in dat verschil grond zou vinden om de een een andere straf op te leggen dan de ander. We behoeven nu echter op dit voorbeeld maar een kleine variant aan te brengen om het geval al voor de beoordeling wat moeilijker te maken. Stel eens, dat het verschil tussen de beide delinquenten niet zou zitten in hun gebit, maar daarin dat de een nà de diefstal maar vóór de berechting onverwachts een erfenis heeft gekregen, en de ander niet. Zeker, het is best mogelijk dat de meesten van ons dan nog spoedig klaar zouden zijn, en een gelijke straf aangewezen zouden vinden. Maar is dan toch niet enige twijfel mogelijk? Merkwaardigerwijs lijkt mij reeds een verschil in de stelligheid van ons oordeel te verwachten, naarmate de rechter een zgn. geldboete dan wel een vrijheidsstraf zou willen opleggen. Zou de rechter voor een geldboete kiezen, zou het dan nog bij ons verzet ontmoeten, wanneer de rechter de man mèt de erfenis een hogere geldboete zou opleggen dan de man zònder erfenis? En — nogeens: merkwaardigerwijs — wanneer de rechter zou menen, dat een vrijheidsstraf zou moeten worden opgelegd, zou dan misschien de beoordeling van het verschil in juist tegengestelde zin kunnen uitvallen, en zou dan misschien op grondslag van bepaalde gezichtspunten omtrent de noodzakelijke preventieve werking van de straf, de man mèt de erfenis zich een geringere vrijheidsstraf toebedeeld kunnen zien dan die zònder een erfenis, omdat van hem toch wel niet te verwachten zou zijn dat hij zich nog eens aan eenzelfde feit schuldig zou maken? En kunnen we er heelemaal gerust op zijn dat de rechter niet misschien op soortgelijke overwegingen de man zonder erfenis een vrijheidsstraf, daarentegen de man met de erfenis een geldboete zou opleggen?

Afgezien overigens van dit alles: het objectiviteitsbeginsel leert ons niet òf een vrijheidsstraf dan wel een geldboete moet worden opgelegd, en

---

[1]) Inmiddels is bij de n.v. W. E. J. Tjeenk Willink te Zwolle van de hand van dezelfde schrijver een veel uitgebreider werk, n.l. een „Inleiding tot de studie van de Wijsbegeerte des Rechts" verschenen. Uiteraard vinden hierin verschillende onderdelen van de Oratie ook — soms uitvoeriger — behandeling.

leert ons niet *hoeveel* van welke straf dan ook moet worden opgelegd, stel al dat het duidelijk zou zijn, dat beide misdadigers dezelfde straf zou moeten worden opgelegd.
Het criterium van de „objectiviteit" brengt ons dus niet zo héél ver; het blijkt te uitsluitend „formeel" te zijn; we zouden gaarne een meer materieel criterium willen hebben. Vaak worden, ook in onze kring, juist in dit verband de namen van Prof. Kranenburg en Prof. Leo Polak genoemd, de eerste met zijn „wet van het rechtsbewustzijn", zijn „evenredigheidspostulaat". Ik wil er echter vandaag van afzien van deze theorieën een nadere uiteenzetting te geven. Voor wie al niet eerder daarvan heeft gehoord en daarover nagedacht, zou het namelijk helemaal niet zo gemakkelijk zijn, een uiteenzetting daarover op het eerste aanhoren te volgen, en ik geloof, dat ik het voor mijn doel ook niet nodig heb daarop nader in te gaan. Ik wil dus op dit punt voor het moment gaarne volstaan met een wel heel algemene, en — bewust — ook wel wat grove aanduiding van wat meer nauwkeurig en precieuzer door Prof. Kranenburg en Prof. Polak geformuleerd is, namelijk met de formule van Prof. Langemeyer, volgens welke „ieder worde behandeld evenredig aan zijn verdiensten".
Ongetwijfeld spreekt een dergelijk postulaat ons allen aan; het komt tegemoet aan ons vage denken over recht en onrecht, geeft vorm aan dat voelen en denken. Maar, zoals ook Prof. Langemeyer reeds opmerkt: ook dat criterium van de „verdienste" roept toch ook al weer heel wat vragen op, die zich niet gemakkelijk laten beantwoorden. Bekend, en telkens terugkerend in vele discussies, is de vraag of „verdienste" slaat op het nuttig effect van iemands arbeid dan wel op zijn inspanning. Op het gebied van het strafrecht, als het gaat om „negatieve" verdiensten, is er de vraag of de daad als zodanig dan wel veel meer de gezindheid van de dader beoordeeld moet worden. Geeft voorts het „vrije spel van economische krachten" ruimte voor beloning naar verdienste, en als en voor zover het dat niet doet, is dan daarmede en in zoverre dat vrije spel veroordeeld? Kan het erfrecht voor de nabestaanden genoegzaam worden gerechtvaardigd met een beroep op de verdiensten van de erflater, of niet? Of is het misschien zo dat alle beoordeling van verdiensten hier achterwege kan blijven, en dat het simpele belang of de simpele wil van de erflater de bevoordeling voldoende kan rechtvaardigen? Waarschijnlijk werd over vragen als deze laatste, weinige tientallen jaren geleden nog belangrijk anders gedacht dan in het heden. Maar bedenken wij dan daartegenover weer, dat ook thans nog de meesten van ons het tot op belangrijke hoogte vanzelfsprekend zullen achten, dat een ieder de vruchten van zijn begaafdheden krijgt te genieten, óók als en voor zover terecht kan worden betwist dat die begaafdheden hem als zijn „verdiensten" zijn toe te rekenen. Zoals wij in het algemeen ook nog altijd een ieder de bezwaarlijkheden van zijn lot laten dragen.

Ik ga nu een gedachtensprong maken en kom tot de bespreking van een paar bij uitstek politieke problemen, als zodanig ook de rechtsorde betreffende en door overwegingen en gezichtspunten van gerechtigheid bestreken, maar waar de moeilijkheden om tot een stellige oordeelsvorming te komen nog groter zijn. Het is wel treffend, dat ook Prof. Langemeyer in dit verband tot een bespreking van twee

problemen komt, die ook in humanistische kring steeds weer de aandacht opeisen: de kwestie van de landsverdediging, en die van het socialisme. Beginnen we met de landsverdediging. We kunnen dan zeggen, dat vóór de landsverdediging pleit, dat zij strekt tot bescherming en instandhouding van de nationale onafhankelijkheid. Er tegen pleit, dat zij vaak groot lijden met zich voert. Het nut van de landsverdediging zou dus a.h.w. tegenover het lijden moeten worden afgewogen, een positieve waarde tegenover een negatieve gesteld. Bedenken we dan verder nog dat de landsverdediging ook met zich brengt dat men anderen eventueel *doet* lijden, waardoor ook ethische overwegingen ernstig in het geding komen, en dat dus de waarde der nationale onafhankelijkheid enerzijds moet worden afgewogen tegenover lijden en doen-lijden anderzijds, dan is het duidelijk dat we zeer ongelijksoortige waarden tegenover elkaar moeten afwegen. En we begrijpen reeds dat de gemeenschappelijke maatstaf, waaraan we die verschillend-soortige waarden zouden moeten meten, ons ten enenmale ontbreekt.

Maar wellicht zijn er, die — zover gekomen — toch nog zouden verklaren met afweging en keus niet zo heel veel moeite te hebben. Voor hen zou misschien „nationale onafhankelijkheid" daarvoor teveel een woord — een schoon woord, ook wel misbruikt — zijn. Maar als dat geopperd is, dan kan toch spoedig worden duidelijk gemaakt dat zó eenvoudig de verhoudingen allerminst liggen. Met „nationale onafhankelijkheid" is niet slechts een groot of schoon woord gebruikt, maar een positieve waarde is daarmee aangewezen, zij het ook geen uiteindelijke waarde, maar een waarde die waarde heeft als middel tot diepere waarden. Als zodanige waarden zal men eventueel in die nationale onafhankelijkheid begrepen kunnen denken de grote mate van „vrijheid" en „gerechtigheid" die in en door die onafhankelijkheid gegarandeerd schijnt, eventueel ook de cultuur en het cultuurniveau, die in en door die onafhankelijkheid beschermd schijnen. En de vraag: vóór of tegen landsverdediging dwingt, zo gezien, tot een afwegen van de eventueel grotere kans op vrijheid, gerechtigheid, cultuur enz. tegenover het lijden en doen-lijden, dat landsverdediging met zich brengt. Opnieuw worden we ons bewust dat het probleem niet eenvoudig ligt.

Maar als ik dan zo-even sprak over „kans", dan komt de nadere vraag op: hoe beoordeel ik die kans of die kansen? Deze vraag aldus gesteld zijnde, word ik mij er gemakkelijk van bewust dat ik die kansen beoordeel op grondslag van allerlei kennis, die ik bezit of vermeen te bezitten over allerlei feiten en feitelijke verhoudingen. Ik meen het een en ander te weten van Nederland en Nederlandse verhoudiingen en van het Westen en westerse verhoudingen, en ik meen anderzijds iets te weten van Rusland en Russische verhoudingen. En ik meen niet alleen iets te weten van die verhoudingen, gelijk zij tot dusver hebben bestaan, ik meen ook iets te weten van die verhoudingen in de toekomst; ik meen namelijk grond te hebben voor bepaalde verwachtingen, zowel voor het geval dat Nederland en het Westen hun onafhankelijkheid zullen weten te bewaren als voor het geval dat Nederland en het Westen door Rusland onder de voet zouden worden gelopen. M.a.w.: mijn waardeoordeel over Nederlandse onafhankelijkheid en over landsverdediging is vermengd met allerlei feitelijke oordelen. Maar hiermede is dan ook meteen gezegd, dat het wel heel belangrijk is hoeveel ernst ik maak met mijn feitelijke oor-

delen, met het vergaren van mijn kennis, mijn kennis omtrent Nederlandse, westerse en Russische verhoudingen. Zien we nader toe, dan bemerken we al spoedig, dat de een over heel andere feiten beschikt of meent te beschikken dan de ander, en dat de een blijkbaar uit zelfde mededelingen omtrent feiten, die tot hem komen, vanwege hun onderstelde betrouwbaarheid, een geheel andere keus maakt dan de ander. Dat men met het al dan niet aannemen van hun betrouwbaarheid een belangrijke beslissing neemt voor de uiteindelijke oordeelsvorming, is duidelijk.

Ik kom thans tot het socialisme, tegenover individualisme of liberalisme. In het bewustzijn van velen leeft de tegenstelling, en dat niet zonder grond, als een tegenstelling tussen enerzijds minder vrijheid en méér rechtvaardige goederenverdeling en anderzijds meer vrijheid en minder rechtvaardige goederenverdeling. Maar ook dan is het al aanstonds weer duidelijk, dat het om nogal ongelijksoortige waarden gaat, die zich heus niet zo gemakkelijk tegenover elkaar laten afwegen. Maar bovendien: het gaat er niet om om kortweg „vrijheid" tegenover „rechtvaardige goederenverdeling" af te wegen, maar zij die zich vóór of tegen socialisme, vóór of tegen liberalisme uitspreken, menen blijkbaar iets te weten van wat socialisme en liberalisme *is*, hebben blijkbaar bepaalde *verwachtingen* van „het" socialisme en van „het" liberalisme of van een bepaald soort socialisme en liberalisme, en veelal zal naar hun gevoelen een bepaalde mate van vrijheid èn rechtvaardige goederenverdeling, die zij met dat socialisme verbonden achten, vergeleken moeten worden met een bepaalde grotere mate van vrijheid en een bepaalde geringere mate van rechtvaardige goederenverdeling, die zij van het liberalisme verwachten. M.a.w.: ook hier weer steunen waarderingsoordelen op bepaalde feitelijke oordelen. En wéér komt het er voor een goed deel op aan, hòe men zijn feiten vergaart en welke feiten men als zodanig aanvaardt. Daarbij komt dan nog, dat het vaak al heel moeilijk is een bestaand stelsel te beoordelen — men waardeert dikwijls weinig, *ziet* niet eens goed meer datgene waaraan men gewend is —, maar nog veel moeilijker is het zich een voorstelling te maken van een niet bestaand, slechts mogelijk produktiestelsel! Als het al vaak zo moeilijk is zich een voorstelling te maken van de werking en de uitkomst van een voorgenomen reorganisatie in een wat groter bedrijf, dan behoeft men er zich niet over te verwonderen, dat over de werking en de uitkomst van een bepaalde reorganisatie van het maatschappelijk bestel nog heel wat meer twijfel en verschil van mening kan bestaan.

Dit alles voert tot het inzicht dat bij onze politieke keuze overwegingen gelden, die slechts ten dele rechtstreeks voortvloeien uit onze humanistische mens- en wereldbeschouwing, voor een belangrijk deel daarentegen afhankelijk zijn van de interpretatie van feiten en inzichten in technische, sociale en economische verhoudingen. Uitdrukkelijk dient nog te worden gezegd, dat ook *doelmatigheids-overwegingen* in onze politieke keuze meespelen, móéten meespelen. Iedere practische stellingname berust op het afwegen van principiële eisen en feitelijke mogelijkheden.
Denken we in dit verband aan de vraag van centralisatie en decentralisatie. Het kost weinig moeite zowel vóór centralisatie als vóór decentra-

lisatie belangrijke principieel-humanistische gezichtspunten aan te voeren. Voor centralisatie pleit de meerdere rechtsgelijkheid, de meerdere zekerheid dat gelijke gevallen op dezelfde wijze worden beoordeeld, maar voor decentralisatie pleit de meerdere vrijheid die gelaten, de grotere aanpassingsmogelijkheid aan bijzondere omstandigheden, die gegeven wordt, — óók eventueel de grotere mogelijkheid om meer mensen bij bepaalde activiteiten te betrekken. En zo zijn er nog wel meer argumenten die, telkens weer, voor centralisatie en decentralisatie kunnen worden aangevoerd en dan ook in het geding plegen te worden gebracht. Maar telkens weer ook, zijn het gezichtspunten van doelmatigheid die in belangrijke mate naast en door alle vorenbedoelde overwegingen heen, bij de concrete oplossing de doorslag geven. Aldus ook als het gaat om de inrichting van staat en maatschappij.
Hier komt nog een merkwaardige vraag op: hoever mogen we met die doelmatigheidsoverwegingen gaan? Stel dat zou vast staan, dat een socialistische maatschappij niet de vrijheid zou tekort doen, en wel een volstrekt rechtvaardige verdeling van lusten en lasten zou brengen, echter op een betrekkelijk laag welvaartsniveau, zou dan die socialistische maatschappij onze voorkeur moeten hebben boven een individiualistische maatschappij op hoger welvaartsniveau, maar met minder rechtvaardige goederenverdeling? Ik denk dat de neiging in humanistische kring om deze vraag bevestigend te beantwoorden naar verhouding groot zou zijn. Maar toch zou ook daaraan wel een eind komen. B.v. als het verschil in welvaartsniveau te groot zou worden. Maar ook naarmate ook de kánsen om op de lange duur in die socialistische maatschappij hoger welvaartsniveau te bereiken geringer zouden worden geschat. Of ook naar gelang men op dat lager welvaartsniveau in de socialistische maatschappij ook een lager cultureel niveau zou vermoeden.

Ik heb nu reeds herhaalde malen gesproken over een vermenging van waardeoordeel en feitelijke oordelen. Me dunkt dat uit de gegeven beschouwingen wel reeds blijkt, dat men deze vermenging niet mag kenmerken als een onzuiver-maken van het waarde-oordeel. Integendeel: rechtsorde en gerechtigheid verlangen juist, dat met feitelijke elementen en omstandigheden terdege rekening wordt gehouden. Met name ook moet om wille van rechtsorde en gerechtigheid rekening gehouden worden met historie, historische ontwikkeling, historisch gegroeide situatie.
Zo wordt het in een maatschappij, waarin jaren lang het erfrecht is erkend geweest, waarlijk geen eenvoudige zaak dat erfrecht af te schaffen. De ouders die misschien jaren lang hebben gespaard om hun kinderen wat na te laten, zullen het licht als een grove onrechtvaardigheid ondervinden wanneer hun dat plotseling en rigoureus onmogelijk wordt gemaakt. Vandaar ook de verschillende methoden, die op dit punt zijn uitgedacht om meer langzaam aan tot het begeerde resultaat te komen.
Vandaar ook, dat het Socialisatie-rapport van de S.D.A.P., dat van 1922 dateert, weliswaar in ruime omvang de eis van socialisatie stelde, maar toch tegelijkertijd die socialisatie maakte tot een socialisatie tegen schadeloosstelling. Ook daarin speelden zeer practische en feitelijke gezichtspunten duidelijk hun rol. De sociaal-democraten van die dagen hadden reeds de tijd achter zich gelaten, waarin men meende dat een revolutie van vandaag op morgen de gehele stand van zaken zou kunnen veran-

deren. Men wilde socialisatie van de ene economische sector tot de andere. Maar op dat zelfde ogenblik werd ook duidelijk, hoe onredelijk het zou zijn eventueel eigendom in de ene sector zonder meer te onteigenen, en tegelijkertijd in andere sectoren de eigenaren wellicht nog gedurende tientallen jaren in het genot van de eigendom te laten!
Nog in de jongste jaren bleek hoe weinig het het rechtsgevoel van een ieder bevredigen kan — ook van hen, bij wie de private eigendom als zodanig niet zeer hoog staat aangeschreven — wanneer bepaalde maatregelen te eenzijdig ten koste van bepaalde groepen eigenaren, b.v. van de huizenbezitters, genomen zijn. Met het oog op het jongste verleden zij ten slotte in dit verband nog gewezen op de moeilijkheden en de twijfels die de zgn. aanpassing van de ambtenarenpensioenen aan de nieuwe ouderdomswet heeft opgeleverd.
Zo blijken ernstige pogingen om de gerechtigheid voor de toekomst beter te benaderen dan in het verleden naar hun aard gedwongen met dat verleden, met het eenmaal gegroeid zijn van bepaalde verhoudingen rekening te houden. Aan de andere kant kan het uiteraard tot nieuwe verhoudingen en nieuwe rechtsorde niet komen zonder dat dat verleden op enige, wellicht ingrijpende, wijze wordt doorbroken. Geen wonder, dat over de mate, waarin en over het tempo, waarin het tot veranderingen kan komen, licht verschil van mening kan bestaan, zonder dat de een de ander bewijsbaar een tekort aan zin voor gerechtigheid verwijten kan.
Ik moet nog even terugkomen op die doelmatigheidsoverwegingen. Deze zijn trouwens ook in mijn laatste beschouwingen zeker niet geheel buiten spel geweest. Wat daarvan intussen ook moge zijn, in ieder geval heb ik, als ik over doelmatigheidsoverwegingen sprak, deze steeds beschreven en behandeld als overwegingen, betrokken op *maatschappelijke* mogelijkheden. Thans wil ik er echter nog met een zekere nadruk op wijzen dat vaak maatschappelijke mogelijkheden mede moeten worden begrepen als *menselijke mogelijkheden*. Er is, zo zou men in verband met dit laatste kunnen zeggen, verschil tussen liberalen en socialisten voor wat betreft een zekere naieve mens-opvatting. In een rapport van het Humanistisch Verbond over „Sociale gerechtigheid" werd daarover geschreven: „het socialisme is in zijn oorsprong geneigd tot een harmonisch levensbesef, het vertrouwt op de gemeenschapszin als de omstandigheden daarvoor gunstig zijn; het liberalisme echter verwacht veel minder van deze menselijke mogelijkheden en doet veeleer een beroep op het beheerste eigenbelang". Van dit laatste heeft nog onlangs de heer Louwes in de Eerste Kamer in duidelijke bewoordingen blijk gegeven.

Ik heb veel over gerechtigheid gesproken, zonder er een definitie van te geven. Ik heb veelmeer voelbaar willen maken, hoe moeilijk het is, er een definitie van te geven. Ik denk liever aan een omschrijving, die eens Prof. Mr. I. Kisch heeft gegeven: „*Gerechtigheid* betekent:
a) gelijkheid en alleen ongelijkheid om goede redenen,
b) vrijheid en alleen onvrijheid om goede redenen".
Het is gemakkelijk om hierop kritiek uit te oefenen: wat is er mee gezegd? Maar tòch lijkt de omschrijving mij voor ons doel zeer geschikt. Inderdaad: als humanisten kunnen wij het er gemakkelijk over eens zijn, dat gerechtigheid iets te maken heeft, véél te maken heeft met de idee van de gelijkheid èn de idee van de vrijheid. Wij kunnen het er echter

ook over eens zijn dat om wille van de gerechtigheid soms ongelijkheid en onvrijheid moeten worden toegelaten, soms zelfs verlangd. Wanneer moeten wij ongelijkheid en onvrijheid toelaten of zelfs verlangen? Het antwoord op deze vraag kan weinig meer inhouden dan „om goede redenen".
Met deze vage omschrijving wordt tenminste niet meer beloofd dan gehouden kan worden en uit haar spreekt duidelijk de problematiek, die wel altijd met de idee der gerechtigheid, en dus ook met elke politieke keuze, gegeven zal blijven.

W. A. BRAASEM

ARTHUR SCHNITZLER

Dichter van Weemoed en Ontgoocheling *)

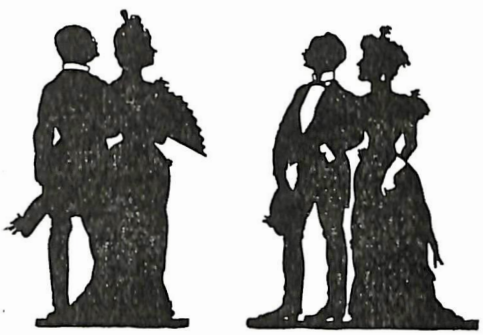
Het zal wel immer tot de onoplosbare vragen van de literatuurgeschiedenis blijven behoren, waarom op een zeker tijdstip — en dit dan bij een min of meer gelijk literair niveau van hun werk — de ene schrijver van een bepaalde periode wèl, en de ander nièt tot het nageslacht zal vermogen te spreken. Het heeft mij tenminste altijd geïntrigeerd, waarom bijvoorbeeld een fin-de-siècle-schrijver als Anton Tsjechow op het ogenblik bij een niet onbelangrijk deel van ons lezend publiek in hoge ere staat — en laat ik om misverstand te voorkomen me direct haasten met te verklaren, hóezeer ik mij ook zelf tot die categorie reken —, terwijl daarnaast, om een enkel voorbeeld te noemen, een fijnzinnig auteur als de twee jaar oudere Graf Eduard von Keyserling, wiens grotendeels in de Baltische Oostzee-provincies spelende romans en novellen in meer dan één opzicht overeenkomst vertonen met Tsjechow's meesterwerken van novellistiek, op een kleine schare van verstokte getrouwen na momenteel wel in een bijkans volledige vergetelheid verzonken schijnt. En — zij het dan misschien niet in die mate — hetzelfde moet worden gezegd van de schrijver wiens 25e sterfdag wij onlangs op 21 oktober 1956 hebben kunnen herdenken: Arthur Schnitzler.

Het zij toegegeven: nòch de van een vreemde melancholie doortrokken verhalen van Von Keyserling, waarin hij het leven van zijn standgenoten op de uitgestrekte Oostpruisische landgoederen voor ons oproept, nòch Arthur Schnitzler's novellen uit het uiterlijk zo bruisende, maar reeds door een geest van ondergang en verval aangevreten Wenen van het einde der 19e eeuw, bereiken wellicht die niet aan plaats en tijd gebonden algemene menselijkheid, die Tsjechow's oeuvre tot een der hoogste toppen der Europese literatuur verheft. Maar al mag dan ook Schnitzler — om ons dan verder tot deze schrijver te bepalen — in sommige opzichten en naar de hoogste literaire normen gemeten, misschien niet ten volle met de, de gehele menselijke ziel blootleggende Tsjechow op één lijn zijn te stellen, dit verklaart toch nog allerminst zijn betrekkelijke vergetelheid bij het huidige lezerspubliek.

Want, ondanks dat enige jaren geleden bij het Fischer-Verlag met de *Ausgewählte Erzählungen* en de *Meisterdramen* een keuze uit Schnitzler's verhalen en zijn belangrijkste toneelwerken een heruitgave beleefden, en nog zeer onlangs door het loffelijke initiatief van de uitgeverij W. Gaade te Delft in de door haar uitgegeven reeks van in het Neder-

*) Rede gehouden voor het Haags Letterkundig Genootschap *„Oefening Kweekt Kennis"* ter herdenking van Arthur Schnitzler's 25e sterfdag op 21 oktober 1956.

lands vertaalde internationale novellen — de Preciosa-reeks — het ter gelegenheid van Schnitzler's 25e sterfdag uitgegeven bundeltje: *In de ban van het Noodlot* het licht zag, ware het toch minder juist hieruit te concluderen, dat Arthur Schnitzler momenteel nog de onverdeelde belangstelling van de tegenwoordige en vooral jongere lezersgeneratie geniet.
Arthur Schnitzler is, hóezeer ook ten onrechte en zeker hier in Nederland, tot de vergeten schrijvers te rekenen. De jongeren kennen hem niet of nauwelijks meer en de trouwe bezoekers van antiquariaten en tweedehands boekwinkels zal het maar al te zeer bekend zijn, dat de Schnitzlerdeeltjes tot die winkeldochters behoren, die men bij ieder nieuw bezoek nog trouw op hun vaste plaatsje in de rekken zal terugvinden. En ook hij die zich, zoals schrijver dezes, gedrongen zou voelen in een grote openbare bibliotheek als bijvoorbeeld de Haagse O.L.B. aan de hand van steekproeven eens een onderzoekje in te stellen naar de vraag die er nog naar Schnitzler bestaat, ook hij zou, de tienduizenden lezers van deze instelling ten spijt, al gauw tot de ontdekking moeten komen, dat het daar aanwezige vrijwel voltallige oeuvre van deze auteur langzamerhand tot een boekenbezit is geworden, waaruit nog slechts sporadisch van tijd tot tijd een deeltje onwennig de magazijnen verlaat.
Persoonlijk echter de vaste overtuiging toegedaan, dat het werk van deze grote Oostenrijkse novellist en toneelschrijver uiteindelijk zal blijken de tijd te hebben overleefd, meen ik dat het wellicht enige zin kan hebben thans — een kwart eeuw na de dood van de dichter — nog weer eens het ongerijmde van deze toestand naar voren te brengen en ook verder nog even stil te blijven staan bij een der meest fijnzinnige geesten van het Europese literaire leven van zo omstreeks het einde der vorige en de aanvang van deze eeuw.



Wie Arthur Schnitzler zegt, zegt Wenen, wie Wenen zegt, zegt Barok.
En inderdaad: er zal onder de hoofdsteden van Europa wel nauwelijks een tweede stad zijn aan te wijzen, waarop, zowel in architectonisch als in cultureel opzicht, de Barok in die mate zijn stempel heeft gedrukt. Men is gewoon, al naar zijn persoonlijke instelling, bij het oproepen van een beeld van Wenen in de eerste plaats te denken aan het kleurige geëmailleerde dak van de St Stephanskathedraal en zijn slanke gothische toren, aan de (thans nog grotendeels namaak) Biedermeiersfeer van de gemoedelijke wijnvoorstadjes aan de voet van de heuvels van het Wiener Wald of aan de 19-eeuwse, protserige grootsheid van de, de oude binnenstad omsluitende Ringstrasse met zijn orgie van imposante neo-stijlen. En, hoe belangrijk al deze aspecten dan al mogen zijn bij de bepaling van het bonte totaalbeeld van deze stad, voor iedere bezoeker die Wenen met iets meer dan oppervlakkige belangstelling benadert, zal het al spoedig duidelijk worden, dat zijn ware grandeur niet zetelt in de Middeleeuwen

der Stephansplatz, nòch in de Romantiek van Grinzing en de Heurigen, of in de pompeuze pracht van Heldenplatz en Neue Hofburg; het is de Barok die Wenen's Gouden Eeuw en de meest trotse periode uit zijn geschiedenis weerspiegelt, de Barok, zoals we die aantreffen in het machtige paleiscomplex van Schönbrun, in de heerlijke compositie van lustslot- en tuinarchitectuur van het betoverende Schloss Belvedère, in de statige Josefsplatz met Nationalbibliothek en Redoutenzaal, in de tuinen van het Palais Schwarzenberg, in de trotse schepping van vader en zoon Fischer von Erlach: het symbool van de Ecclesia triumphans, de Karlskirche met haar met gouden dubbele adelaars gekroonde zuilen, in de talloze andere Weense koepelkerken en de onafzienbare reeks van barokke adelspaleizen in de oude binnenstad.
Ik ken geen prachtiger typering van dit 18e-eeuwse Wenen van Barok en Rokoko dan het gedicht van Hugo von Hofmannsthal, waarmee hij onder het pseudoniem Loris de Anatol-cyclus van Schnitzler inluidt en waarvan hier een fragment mag volgen. Een gedicht, dat bijna geschreven moet zijn in de van Vivaldi-muziek doorruiste tuinen van het Belvedère en dat ons het gracieuze en frivole Wenen van Maria Theresia met een verrassende plastiek voor ogen roept:

Hohe Gitter, Taxushecken,
Wappen, nimmermehr vergoldet,
Sphinxe, durch das Dickicht schimmernd.....
.....Knarrend öffnen sich die Tore. —
Mit verschlafenen Kaskaden
Und verschlafenen Tritonen,
Rokoko, verstaubt und lieblich
Seht... das Wien des Canaletto,
Wien von Siebzehnhundertsechzig...
... Grüne, braune, stille Teiche,
Glatt und marmorweiss umrandet,
In dem Spiegelbild der Nixen
Spielen Gold- und Silberfische...
Auf dem glattgeschornen Rasen
Liegen zierlich gleiche Schatten
Schlanker Oleanderstämme;
Zweige wölben sich zur Kuppel,
Zweige neigen sich zur Nische
Für die steifen Liebespaare
Heroinen und Heroen...
Drei Delphine giessen murmelnd
Fluten in ein Muschelbecken...
Duftige Kastanienblüten
Gleiten, schwirren leuchtend nieder
Und ertrinken in dem Becken...
...Hinter einer Taxusmauer
Tönen Geigen, Klarinetten...
Und sie scheinen den graziösen
Amoretten zu entströmen,
Die rings auf der Rampe sitzen
Fiedelnd oder Blumen windend,

Selbst von Blumen bunt umgeben,
Die aus Marmorvasen strömen:
Goldlack und Jasmin und Flieder...

De lezer zal zich wellicht afvragen, wat dit stilstaan bij het Wenen der 18e eeuw eigenlijk met een zo bij uitstek met het eind der 19e eeuw verbonden schrijver als Schnitzler te maken heeft. Dit verband is m.i. echter aanwezig en ik hoop U zo dadelijk duidelijk te maken hóe.
Het was de Weense cultuur-historica Ann Tizia Leitich, die aan een drietal boeken over de geschiedenis der laatste eeuwen van haar geboortestad titels gaf, die deze geschiedenis op treffende wijze karakteriseren. Aan het eerste deel, dat de 18e eeuw van het Maria Theresia-Wenen behandelt, gaf zij de titel: „Vienna Gloriosa"; het tweede deel, „Wiener Biedermeyer", gaat over de eerste helft der 19e eeuw, die nog een burgerlijk-gemoedelijke naglans vormt van die gouden Barok-eeuw; het derde deel tenslotte, dat de tweede helft der 19e eeuw bestrijkt, de tijd van Frans-Jozef en de opkomst der haute-bourgeoisie van handels- en industriebaronnen, de tijd van een grote uiterlijke welvaart en voorspoed, met daarnáást echter de zich reeds immer duidelijker aftekenende uiteenval en ondergang der politiek-vergane Habsburgmonarchie, aan dit deel gaf Ann Tizia Leitich een titel die, in vergelijking tot de bloei der stad in de Baroktijd, het ware karakter van dit uiterlijk zo vitale, maar innerlijk decadente tijdvak treffend weergeeft: „Verklungenes Wien".
En het was dit — na het Vienna Gloriosa van Maria Theresia — ondanks alle bruisende uiterlijkheid „Verklungene Wien" van Frans-Jozef, dit Wenen van de laatste decennia der oude vermoeide dubbelmonarchie, een Wenen van, stellig ook hier, een „belle époque", maar waar, anders dan bij de uitdagende cancans van Montmartre en Montparnasse, de deinende cadans der wiegende walsen een immer aanzwellende ondertoon van ineenstorting en verval nauwelijks meer vermocht te overstemmen, het was dit Wenen met zijn vage weemoed naar wat verloren ging en zijn steeds bitterder ontgoocheling om wat daarvoor in de plaats was gekomen, dat we als onlosmakelijke achtergrond van het gehele oeuvre van Arthur Schnitzler hebben te zien.

De breuk tussen het aristocratische Wenen van Maria Theresia en het gemoedelijk-romantische Biedermeier-Wenen van Frans I en Metternich enerzijds, en het zich steeds meer in een gekunstelde uiterlijkheid verliezende Frans-Jozef-Wenen van de tweede helft der 19e eeuw anderzijds, wordt als het ware gemarkeerd door een nu juist een eeuw geleden in 1857 uitgevaardigd keizerlijk decreet tot sloping van de oude Basteien, die sedert de Turkenbelegeringen de oude stad hadden omsloten. En, het was een des te zinvoller symboliek, dat op de plaats van deze trotse kentekenen van Wenen's grootheid en macht al spoedig, als een incorporatie van de nieuwe tijd, de „grossartige", maar innerlijk-lege en voze architectuur zou verrijzen van de zich in een bont palet van eclectismen uitlevende Ringstrasse.
Bij het sociale patroon van dit Wenen uit de tweede helft der 19e eeuw

moeten we hier even blijven stilstaan, daar het een verhelderend licht kan werpen op de ware achtergronden van Schnitzler's werk en kunst.
Na de smadelijke nederlaag van '66 tegen Pruisen en de daarop volgende economische en politieke crisis van de zeventiger jaren had Wenen een periode van welvaart gekend, die een ingrijpende wijziging bracht in de sociale structuur van de stad. Een nieuwe generatie van rijke „newcomers" uit de wereld der haute-finance en industrie begon in Wenen de toon aan te geven. Hun pretentieus-monumentale „hôtels" verrijzen langs de Ring en de belendende straten en hun villawijken beginnen de oude romantische wijnvoorstadjes aan de voet van het Wienerwald te overwoekeren. Anderzijds begint dan als een machtige tegenstroom ook de moderne arbeidersbeweging en het socialisme in Wenen vaste vorm aan te nemen. Uit alle delen van het uitgestrekte rijk stromen de arbeidskrachten der nieuwe industrieën naar de hoofdstad en doen in het laatste kwart van de eeuw het bevolkingstal groeien van ½ tot 1½ millioen. Een gevolg van deze snelle ontwikkelingsgang is, dat de oud-Weense patriciërsklasse en de eertijds de grondslag van het economische leven vormende Weense middenstand tussen de immer aangroeiende arbeidersbevolking en de „nouveaux riches" der nieuwe society bekneld beginnen te raken. En het is bij deze vanouds-gevestigde oud-Weense groepen, dat het eerst een nostalgisch verlangen naar de oude toestanden van weleer een donkere onderstroom begint te vormen van het uiterlijk zo lichte en uitbundige leven van het fin-de-siècle-Wenen. Een uit sociale ontevredenheid en economische afgunst voortspruitend gevoel van onbehagen begint de kop op te steken, waarin zich dan ook al spoedig de eerste symptomen van een kribbig anti-semitisme beginnen af te tekenen, een anti-semitisme, dat door een Oostenrijks politicus van die dagen zo treffend werd omschreven als het „Socialisme van de Kleine Man".
Maar ook andere groepen uit de oud-Weense samenleving beginnen de druk der gewijzigde sociale omstandigheden te voelen. Het waren de leden van een kaste, die hun vanouds gepriviligeerde en met velerlei voorrechten omklede positie door de aanstormende nieuwe tijd van socialisme en liberalisme hoe langer hoe meer bedreigd zagen: de kaste der zich zelf als rechtstreekse vertegenwoordigers van de opperste Kriegsherr op de Hofburg beschouwende officieren van het Oostenrijks-Hongaarse leger. Het is in deze kringen van k.u.k. officieren, vanaf het jongste luitenantje uit een vergeten Pools of Hongaars grensgat tot de hoogste generaal-veldmaarschalk der keizerlijke en koninklijke Weense „Generalität", dat zich een immer ostentatiever beleden korpsgeest begint te manifesteren, die zich in zijn eigendunk en burger-vijandige instelling steeds meer tot een staatje in de staat gaat ontwikkelen. Zij het, dat de Oostenrijkse officier, vergeleken bij zijn Pruisische collega, nog altijd een zekere mate van „gemütlichkeit" blijft behouden.
Maar ook in het politieke vlak beginnen zich boven het feestgewoel van ruisende walsen en meeslepende operettemelodieën de eerste wolken samen te pakken. Weliswaar bleef het over talloze Kanzleien verspreide apparaat der centrale administratieve bureaucratie vanuit de hoofdstad haar op beproefde routine gevestigde bestuurstaak over de verre kroonlanden ongewijzigd uitoefenen, maar ook voor de beste vertegenwoordigers van de oude Oostenrijkse ambtenaren-adel kon het langzamerhand moeilijk meer verborgen blijven, dat allerwegen in het kleurige nationali-

teitenmozaïek der uitgestrekte Donaumonarchie de politieke spanningen en tegenstellingen een gevaarlijk explosief karakter gingen aannemen. Droeg het uiterlijke leven in het fin-de-siècle-Wenen een nog onveranderd licht en onbezorgd karakter, onder dit schoonglanzende oppervlak van immer voortdurende feestelijkheden en amusement begon zich een groeiende dreiging van twijfel en onzekerheid voelbaar te maken. De stad leefde nog slechts bij de gratie van het verleden, waarvan men de klank nog in de oren had, maar waaraan men het geloof begon te verliezen. De zo graag als onaantastbaar geziene grondvesten van de sociale pyramide der Habsburg-dynastie bleken hoe langer hoe meer in drijfzand verankerd te liggen. Oude geheiligde leerstellingen die gedurende generaties het gehele politieke, sociale en morele leven als onwrikbare zuilen hadden geschraagd, bleken allengs van iedere ware zin te zijn ontbloot en slechts nog bruikbaar als rhetorische stoplappen en gemeenplaatsen voor de conventionele woordenpraal der officiële feestredenaars. Het lichtvaardige optimisme van de eerste jaren van expansie en economische opbloei kreeg een immer brozer en vergankelijker vorm; een gevoel van scepticisme en een critisch inzicht in de ware achtergronden van het uiterlijk zo frivole en zorgeloze leven van de keizerstad begon zich van steeds groter groepen meester te maken; het werd in de gegoede kringen bon ton aan zijn zenuwen te lijden, aangezien dit van een superieure gevoeligheid blijk gaf en tevens een welkome gelegenheid bood, dieper zetelende psychische spanningen af te reageren. Het was de tijd, waarin Sigmund Freud de eerste grondslagen legde voor zijn formidabele werk van observatie en revolutionaire interpretatie van het menselijke onderbewustzijn.

Deze Weense versie van een fin-de-siècle-stemming, een mengsel van zelf-critiek, exhibitionisme en zelfbespiegeling, vormde het geestelijke klimaat van een Weense literaire beweging, die voornamelijk gedragen werd door vier vrienden: Herman Bahr, Richard Beer-Hoffmann, Hugo von Hofmannsthal en Arthur Schnitzler.
Naar het Wenen van de tachtiger jaren kwam een jonge man uit de provincie met al de onstuimige kracht van een wervelwind: Hermann Bahr. Afkomstig uit de slaperige provinciestad Linz bracht hij in zijn vrolijke zelfgenoegzaamheid iets als een Amerikaans tempo met zich mee naar het sterk-traditionele literaire leven van de hoofdstad. Altijd in beweging, steeds vol opwinding en geestdrift, voerde hij allerlei modernismen in deze stad van traditie in. Gedurende zijn gehele leven bezat deze man, die zijn vriend Arthur Schnitzler met enige jaren zou overleven, een buitengewoon instinct voor mensen en bewegingen. Zodoende had hij al gauw een kring van jonge dichters om zich heen verzameld, met wier hulp hij de onontwikkelde „petit-bourgeois" uit zijn sleur wilde opheffen. Het was het zojuist genoemde viertal — met nog een paar anderen bekend geraakt onder de naam „Jung-Wien" — dat in de negentiger jaren der vorige eeuw zijn intrede deed in de Oostenrijkse letteren en daar de nieuwe richtingen van het impressionisme, het symbolisme en de décadence vertegenwoordigde. Hermann Bahr, met zijn onstuimige stormloop op hetgeen hij noemde het „petit-bourgeois salon-naturalisme" van

oudere auteurs als Marie von Ebner-Eschenbach en Ludwig Anzengruber, als de onbetwiste stuwende kracht van de groep; Von Hofmannsthal en Schnitzler als respectievelijk haar belangrijkste vertegenwoordigers op het gebied van de poëzie en de toneelliteratuur en de novelle. Het was 21 oktober 1956 juist 25 jaar geleden, dat de oudste van deze jong-Weense vriendenkring, Arthur Schnitzler, in Wenen overleed. De gruwelijke nachtmerrie van Hitler's Derde Rijk en de voor zijn geliefde vaderland daarop volgende duistere periode van de „Anschluss" zijn hem gelukkig nog net bespaard gebleven. Nog eerder dan reeds uit hoofde van zijn afkomst — als verscheidene anderen van zijn groep was ook Schnitzler van Joodse huize — zouden deze jaren Schnitzler's volledige ondergang hebben betekend. Deze geboren individualist die, ook in zijn kunst, vóór alles in het individuele geval, in het autonome individu belang stelde, zou in de brute collectiviteitsorgie der Nazi's ook zonder de — ongetwijfeld met graagte verleende — hulp der S.S.-kommando's reeds zeer spoedig geestelijk geheel zijn verkommerd. Verwierp Schnitzler met grote nadrukkelijkheid het nationaal-socialisme, deze in zich zelf gekeerde man die zelfs zijn beste vrienden in zijn streven naar een persoonlijke reserve nooit tutoyeerde en die in zijn betrekkingen tot de medemens — voor wie hij overigens grote liefde en mededogen koesterde — tot het einde toe „outsider" wilde blijven, kon evenmin socialist zijn met dr Victor Adler, als Zionist met dr Alfred Döblin, hóe hartelijk de persoonlijke betrekkingen ook waren, die hij met deze geestelijke voormannen onderhield. Het individuele geval interesseerde Schnitzler altijd, de massa en haar problemen vrijwel nooit. Zowel als mens en als kunstenaar had Schnitzler nu eenmaal het individualisme als levenshouding gekozen, een keus, die hij tot zijn dood trouw zou blijven en die hem, als onvermijdelijke konsekwentie, immer scherp bewust deed zijn van de uiteindelijke grote eenzaamheid waarin de mens verkeert. Bewust plaatste Schnitzler een scheidsmuur tussen zichzelf en andere mensen. Hij wilde zich de persoonlijke vrijheid voorbehouden de Mens en zijn doen en laten als objectieve toeschouwer te observeren, zijn handelingen en reacties tot in de kleinste details op te merken, teneinde deze in het perspectief van de eeuwigheid te beschouwen en zo in zijn toneelstukken en novellen literaire vorm te geven. Slechts tegenover enkele zeer intieme vrienden als Hugo von Hofmannsthal en Jacob Wassermann, met wie hij iedere zomer de vacantie doorbracht in Alt-Aussee aan een van die wondermooie meren van het Salzkammergut, trad deze stille, dikwijls dromerige en als het ware omfloerste persoon wel eens buiten zich zelf.

Chronologisch doorgaans ingedeeld bij de nastroom van het naturalisme en als zodanig ook stellig beïnvloed door de kunst van zijn tijd — vooral Flaubert en De Maupassant — kan men niettemin de van een grote melancholie doortrokken toneelstukken en novellen van Schnitzler moeilijk zien als het werk van een gereputeerde naturalist in de zin van een Zola of een Hauptmann, of een Heyermans bij ons.

„Als men Schitzler een naturalist moet heten — zo wil ik hier even citeren uit een knappe karakteristiek die Pierre Dubois enige tijd geleden van het werk van deze schrijver gaf — omdat hij realistisch, pessimistisch en van een bijna exact-wetenschappelijke analytische nauwgezetheid is, hij is er tegelijkertijd van verwijderd door het element van de droom, de illusie, het verlangen, die weliswaar telkens weer bedrogen uitkomen,

maar desondanks het dichterlijke onderstrepen. Het is hier, tegen alle schijn in, niet de realiteit die domineert, maar een voortdurend verzet van het irrationele tegen de harde werkelijkheid, van het hart tegen de wanhoop." —

En rechtstreeks hieruit voortvloeiend is het feit, dat een van de hoofdthema's die men als een rode draad door Schnitzler's gehele werk kan vervolgen, wordt gevormd door de eenzaamheid. „Die eenzaamheid — zo haal ik hier nog even Dubois aan — is even bepalend bij Schnitzler als de liefde; zij vullen elkaar aan, omdat zij elkaar oproepen. Het pessimisme van Schnitzler, zijn scepsis, staan hem niet toe in de grote liefde te geloven. De vrouw is voor hem de gezellin, waarvan niet de trouw, maar de aanwezigheid, de illusie-schenkende zoete schijn gevraagd wordt. De desillusie die hier steeds weer op volgen moet, het drama en, naar gelang van de aard en het karakter van de personages, de wanhoop, de melancholie of de weemoed, het worden steeds weer nieuwe bronnen van eenzaamheid en van de verdrietige bitterheid die een van de personen uit het toneelstuk „Der einsame Weg" laat zeggen: „Hebben we ooit onze zielerust of ons leven op het spel gezet terwille van het geluk van een ander, die zich aan ons had gegeven?"

Eerder dan in het werk van Schnitzler met alle geweld een naturalistische inslag te willen zoeken, hebben we in deze novellen, toneelstukken en een tweetal romans dan ook het diepbedroefde zelfverweer te zien van een gevoelig man, een „dichter van de ontgoocheling" zoals men hem wel heeft genoemd, die geobsedeerd wordt door die weemoedig stemmende menselijke eenzaamheid, welke hij in een van zijn stukken als volgt onder woorden brengt: „Ieder leeft en sterft op zich zelf en alleen, ieder bemint en verliest wat hij beminde, alleen..."

Arthur Schnitzler werd de 15e mei 1862 geboren in het Leopoldstadt-kwartier van Wenen, een typisch-Joodse wijk. Hij stamde uit een van die hoogontwikkelde families uit de Joods-Weense bourgeoisie, waaraan het artistieke en wetenschappelijke leven van de stad in de laatste eeuw zo veel verschuldigd is. Het was een van die families, die op een algehele culturele assimilatie uit was en ieder door rasverschillen ingegeven verlangen tot afzondering had laten vallen. Een instelling, die echter niet verhinderde, dat zij door haar omgeving te allen tijde bewust werd gehouden van haar verschil in afkomst. Dit verhinderde echter niet, dat Schnitzler's vroegste werk nog geen enkel teken van „rasbewustzijn" vertoont en ook in zijn overige oeuvre neemt het protest tegen het anti-semitisme op lange na nog niet die centrale positie in als bij sommige andere, jongere Joods-Weense auteurs als bijvoorbeeld Karl Kraus, Stefan Zweig of Jozef Roth, die opgroeiden in een tijd waarin deze duistere geestesgesteldheid reeds veel minder latente vormen had aangenomen. Schnitzler had het voorrecht zijn jeugd door te brengen in Wenen's liberale era, waarin het anti-semitisme nog grotendeels het bedenkelijke privilege vormde van enkele beperkte groepen, maar die de verlichte Weense bourgeoisie van die dagen nog niet had vergiftigd. En als in later jaren hierin het tij begint te keren en deze uitwas van het Europese denken ook in enkele van Schnitzler's latere

novellen en toneelstukken gaat opduiken, brengt zij de in een sfeer van cultureel cosmopolitisme gerijpte en vóór alles op objectiviteit gerichte auteur ook dan nog zelden tot een àl te nadrukkelijke en defensieve strijdbaarheid. Het is ook dan eerder met droefheid en weemoed, dan met een verbeten en vlammend protest, dat Schnitzler dit trieste probleem van onze eeuw tegemoet treedt. Wel heeft het er echter toe bijgedragen, zijn van nature reeds aanwezige neiging tot een melancholische reserve ten opzichte van de medemens nog te intensiferen.

De familie Schnitzler kwam oorspronkelijk uit Hongarije, waar Arthur's grootvader zijn naam als beroep had gevoerd: Zimmermann. Later, toen de familie naar Wenen was verhuisd, werd deze beroepsnaam veranderd in: Schnitzler (houtsnijder). Zijn vader was medicus, professor aan de Weense Universiteit, waar hij zich gespecialiseerd had in de behandeling van keelziekten. Hierdoor kwam de jonge Arthur reeds als knaap in contact met de grote acteurs en actrices van zijn tijd als Sonnenthal, Wolter e.a., die zijn vader als patiënt bezochten en als vriend verlieten. Deze omgang zal bij Schnitzler de belangstelling voor de dramatische kunst stellig hebben aangewakkerd en later zal zij er tevens toe bijdragen, dat zijn werken reeds spoedig het grote Weense toneel bereiken.

Na de Middelbare School te hebben afgelopen, ging Schnitzler op zijn 17e jaar naar de Weense universiteit, waar hij — evenals zijn broer en hierin de traditie van vele Joods-Weense bourgeois-families volgend — medicijnen ging studeren. Na een studie van vier jaar promoveerde hij en werd eerst inwonend geneesheer aan het Algemeen Ziekenhuis. Later kreeg hij een aanstelling als assistent aan de psychiatrische kliniek, daarop aan de kliniek voor huidziekten, waarna hij tenslotte in 1888 nog enige tijd assistent van zijn vader werd. Maar na vijf jaren van medische practijk beëindigde hij zijn loopbaan als dokter en wijdde zich — evenals die andere, twee jaar oudere grootmeester van het korte verhaal: Anton Tsjechow — geheel aan de literatuur; eerst onder het pseudoniem Anatol en later onder zijn eigen naam.

Hierin verschilde hij van zijn collega-dichters, de medici Gottfried Benn, Alfred Döblin, Ludwich Schleich e.a., die het dubele beroep bleven uitoefenen, zonder een van beide geheel op te geven.

Toch zijn het deze medische antecedenten geweest die Schnitzler in de daarop volgende jaren — in de dagen van Freud's baanbrekende ontdekkingen op het gebied der psycho-analyse — zonder twijfel onder de invloed van deze zes jaar oudere geleerde hebben gebracht. Een invloed, die hij echter op zeer persoonlijke wijze en vóór alles als kunstenaar heeft verwerkt. Anders dan veel latere door Freud en zijn school geïnspireerde schrijvers ging Schnitzler's analitische belangstelling daarbij zeker niet uitsluitend naar de neurotische, doch in minstens even sterke mate naar de „normale" geest uit, ondanks hem van bepaalde zijde wel gemaakte verwijten van het tegendeel. Schnitzler was, in tegenstelling tot de wetenschapsman Freud, echter in de allereerste plaats kunstenaar, die een autonoom kunstwerk wilde scheppen, géén wetenschappelijke theorie. Dit neemt niet weg, dat menige van zijn latere novellen overduidelijk aantonen, in welke mate de dichter de nieuwe ontdekkingen der psychoanalyse in zich had opgenomen. In zich opgenomen en artistiek verwerkt, eerder dan louter geadopteerd. In een recent gehouden voordracht over Freud geeft de Amerikaanse psycholoog Kupper een door deze de

14e mei 1922 aan Schnitzler gerichte brief (aangehaald in het Algemeen Handelsblad van 14 jan. '57), die ons een aardige kijk geeft op de ware aard van de beïnvloeding — wisselwerking eerder — die de dichter van de wetenschapsman onderging en omgekeerd:

„Geachte Doctor — zo schreef Freud aan de vooravond van Schnitzler's 60e verjaardag — Ik wil U een bekentenis doen. Ik heb mij afgevraagd, waarom ik in al deze jaren geen poging heb gedaan om U te ontmoeten. Ik denk, dat ik U heb gemeden uit angst geconfronteerd te worden met mijn dubbelganger. Wanneer ik een van Uw schitterende werken lees, komt het mij voor, dat ik achter de dichterlijke fantasie dezelfde vermoedens, belangstelling en gevolgtrekkingen vind, welke mij bekend zijn uit mijn eigen gedachten. Uw vermogen om diep geroerd te zijn door de waarheden van het onderbewustzijn, de terugkeer van Uw gedachten naar de polariteiten van liefde en dood — het had voor mij een angstwekkende vertrouwdheid. Ik geloof, dat U door intuïtie leerde, wat ik pas na talloze onderzoekingen te weten kwam. Ik geloof zelfs, dat U eigenlijk een dieptepsycholoog bent."

Typerend is het in dit verband, dat reeds in 1914 de psycho-analist Theodor Reik van bepaalde uit Schnitzler's literaire oeuvre geputte interpretaties van het menselijk onderbewustzijn gebruik zal maken ter staving van zijn eigen wetenschappelijke theorieën.

Naast kunstenaar was Schnitzler bovendien een bijzonder bekwaam hypnotiseur. Het probleem der hypnose bleef hem ook als dichter zijn gehele verdere leven boeien. Van zijn eerste toneelstukken af: de episode uit de Anatol-cyclus: „Die Frage an das Schicksal" en de een-acter in verzen: „Parazelsus", waarin hij het hypnotisme behandelde, tot zijn laatste novellen — korte romans eerder — als „Fräulein Else" (1924), „Traumnovelle" (1925) en „Flucht in die Finsternis" (1931), waarin de geneeskundige hypnose zich oplost in een problematieke alleenspraak van een gehypnotiseerde, verliet de wereld der dromen hem nooit meer. Men heeft Schnitzler wel de dichter van Eros genoemd; met meer recht had men hem een dichter van de hypnose kunnen noemen.

Herhaaldelijk zien wij hem zijn aandacht richten op dit geheime gebied tussen waan en wetenschap, die vage droomwereld — soms, als in menige van zijn novellen, door een duister onontkoombaar noodlot beheerst — die zijn vreemde sluier weeft tussen geboorte, liefde en dood, en die deze dichter van „Dämmerseelen" — zoals hij een van zijn bundels noemt — ook zijn hele verdere leven niet meer zal verlaten.

Schnitzler's wereld is groot en dicht bevolkt. Een van zijn biografen telde eens bijna 250 individuele typen die in zijn werk voorkomen. Het is wonderbaarlijk, hoe Schnitzler de kunst verstaat, in zijn novellen en toneelstukken soms in niet meer dan enkele zinnen een bepaald karakter als een levende persoon voor ons op te roepen. Om slechts een drietal voorbeelden te noemen: in zijn toneelstukken „Der grüne Kakadu", „Der junge Medardus" en „Professor Bernhardi" laat hij dozijnen personages, soms met niet meer dan slechts enkele clausen optreden, waarbij ze echter een dusdanige kleur en realiteit verkrijgen, dat ze ons als mensen van vlees en bloed voor ogen blijven staan en we ze niet meer vergeten. Het is misschien in zijn jaren van medische practijk, dat Schnitzler een dergelijke zeldzame opmerkingsgave had ontwikkeld.

Een socioloog zou in Schnitzler's werk een schat aan materiaal opgetast kunnen vinden over de Oostenrijkse en meer in het bijzonder Weense samenleving zo tussen de jaren 1892 en 1914. Zo bijvoorbeeld over de rol van het duel in een tijd, dat er onder de intellectuelen eigenlijk niemand meer werkelijk geloofde in deze in de grond barbaarse erecode, welke echter in de Oostenrijkse officierskringen nog algemene geldigheid bezat. In een toneelstuk als „Freiwild" en in een meesterlijke novelle als „Leutnant Gustl" laat Schnitzler een schril licht vallen op de konsekwenties, waartoe deze verwrongen geesteshouding kan leiden. Verder krijgt men uit Schnitzler's werk een beeld van een reeds veelal ontbreken van werkelijk religieus geloof onder dit volk van practiserende Katholieken en van het tolerante scepticisme, dat het eigenlijke credo vormde van de overgrote meerderheid der ontwikkelde Weners; men krijgt een indruk van de positie van de hooggeciviliseerde Joods-Weense bourgeoisie, die in zovele sectoren van het culturele, artistieke en wetenschappelijke leven van de stad zo'n dominerende rol heeft gespeeld; men maakt kennis met de bijzondere plaats die de muziek en het theater in de harten van alle rechtgeaarde Weners innemen; men ziet de bedreiging met een finantieel bankroet die zich als een steeds donkerder wolk boven de hoofden van menige rijke bankiersfamilie gaat samenpakken, en die slechts des te duidelijker doet uitkomen in welke mate bij vele van deze charmante levensgenieters reeds een bijkans volledig moreel bankroet aanwezig is; men krijgt een inzicht in de houding der hogere standen ten opzichte van het huwelijk, ten opzichte van liefdeszaken en de prostitutie. En tenslotte wordt men binnengevoerd in de gehele levenswijze van de hogere en de middelklassen der Weense burgerij. Want — in tegenstelling tot Tsjechow die niet aarzelde af te dalen tot de laagste sociale niveau's — heeft Schnitzler maar hoogst zelden getracht personages uit de werkelijke arbeidersstand te scheppen. De werkmansklasse kende hij niet en naar het schijnt heeft hij er ook nimmer ernstig naar gestreefd nader met haar in kennis te geraken. Zijn wereld reikte slechts vanaf de welvarende families der haute-bourgeoisie tot en met de brede laag van oud-Weense middenstanders en kleine zelfstandigen, welke tezamen die typische bevolkingsgroep van het Weense „Kleinbürgertum" vormde.
De eerste Wereldoorlog en de rampen die deze over zijn geliefde vaderland bracht, hebben Schnitzler sterk aangegrepen. Na de oorlog keerde hij het toneel vrijwel volledig de rug toe, om zich voortaan uitsluitend aan het proza te gaan wijden. Voor hetgeen hij te zeggen had, was het toneel nu als het ware te schitterend, te luidruchtig geworden. Ontledend met de minitieuze zorgvuldigheid van de anatoom, schreef hij nu grotendeels over het lot van die naturen, die een probleem waren geworden, omdat het leven en de wereld ze ontworteld hadden. Het was, als men het zo mag noemen, en daarbij gebruik makend van de titel die Schnitzler zelf aan een van zijn novellen gaf: Casanova's terugkeer. Vijfendertig jaar eerder, vóórdat hij de genotzoeker, de romantische held, de Casanova, in zich zelf had gedood, had hij onder het pseudoniem „Anatol" „De episoden van Anatol" geschreven en zich zodoende geestelijk van hem bevrijd. Nu, nadat vier bloedige oorlogsjaren mèt het machtige keizerrijk waarin hij was opgegroeid ook vele van zijn illusies hadden vernietigd, was er geen Casanova meer, geen romantische held, maar alleen nog maar een menigte angstige mensen, die bang waren geworden

voor het leven. Het leven dat zo'n bittere ontgoocheling was gebleken en dat ze verlieten, hetzij gedreven door vervolgingswaanzin, hetzij in een roes van bedwelming. Dikwijls heeft Schnitzler dit alles uitgebeeld in de voor hem geijkte vorm van de monologue intérieure, zoals bijvoorbeeld in het reeds even genoemde „Leutnant Gustl" en verder in novellen als „Fräulein Else", „Traumnovelle" of „Die Flucht in die Finsternis". Daarnaast nemen ook jaloezie en vervolging, die twee duistere broeders van liefde en haat, een belangrijke plaats in Schnitzler's wereld in. Veel daarvan kan gegrond zijn geweest op zijn persoonlijke ervaringen, op de — naast successen — vervolgingen en teleurstellingen die hij te verduren had in een Oostenrijk, dat voor sommige van zijn verhalen en toneelstukken nog te preuts en te bekrompen gebleken was. Het heeft hem allemaal niet zozeer geprikkeld, als dat het hem alleen nòg wat sceptischer en eenzamer heeft gemaakt.

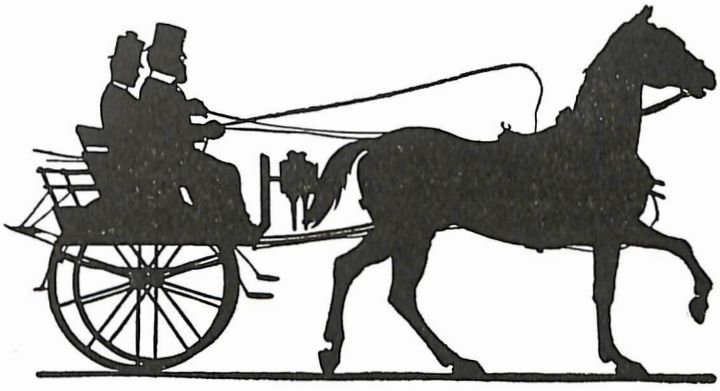
Het is hier niet de plaats van deze auteur van een 25-tal toneelstukken, tussen de dertig en veertig novellen en 2 romans een volledig bibliografisch overzicht te laten volgen.
Schnitzler's literaire oeuvre strekt zich uit van de aanvang der jaren '90 tot zijn laatste, enige jaren voor zijn dood in 1931 verschenen roman: „Thérèse, Chronik eines Frauenlebens" en een enkele novelle in de aanvang der dertiger jaren. Het zou mijn betoog veel te ver voeren, om ons, na mijn poging tot een algemene karakteristiek van Schnitzler's oeuvre, ook nog te gaan verdiepen in elk van zijn werken afzonderlijk. Ik moet mij er dus toe bepalen, hier slechts enkele van zijn voornaamste toneelwerken en novellen even in het kort te vermelden.
Van zijn toneelstukken — zoals reeds opgemerkt een genre, dat hij na de eerste wereldoorlog zal verlaten — mag dan als eerste het stuk worden genoemd, waarmee Schnitzler debuteerde: de uit zeven een-acters bestaande *„Anatol-reeks"* uit 1890, waarin Schnitzler een mild-satirisch, ietwat melancholisch portret tekent van de jeunesse dorée van het Weense fin-de-siècle en de Werther-stemming die om de meeste leden daarvan hangt. In Anatol — tevens het pseudoniem waaronder Schnitzler aanvankelijk schreef — hebben we het proto-type te zien van de dichter uit de vriendenkring van „Jung-Wien", zoals dat ook treffend wordt geformuleerd in de volgende passage uit de poëtische proloog die Hugo von Hofmannsthal voor de cyclus schreef:

„Also spielen wir Theater,
Spielen unsre eignen Stücke,
Frühgereift und zart und traurig,
Die Komödie unsrer Seele,
Unsres Fühlens Heut und Gestern,
Böser Dinge hübsche Formel,
Glatte Worte, bunte Bilder,
Halbes, heimliches Empfinden,
Agonien, Episoden..."

En inderdaad: dit spelelement in alle menselijke verhoudingen met zijn donkere onderstroom van melancholie en eenzaamheid vormt tevens de meest op de voorgrond tredende trek van Schnitzler's gehele levensinstelling, die we daarna nog telkens en telkens weer in zijn werk zullen tegenkomen.
Na het veel minder geslaagde *„Das Märchen"* moet hier stellig ook nog worden genoemd het lieflijk-weemoedige *„Liebelei"* uit 1895, dat in het Holland-Festival van 1954 hier te lande nog zulke meesterlijke opvoeringen door het Wiener Burgtheater heeft mogen beleven.
Van zijn grote stukken met een ernstiger inslag noem ik hier het eerst — zij het, dat het daarvan zeker niet het belangrijkste is — het een sterke sociale aanklacht bevattende, antiduel-stuk *„Freiwild"* (1896), dat de verwrongen, zich in duels uitlevende erecode der Oostenrijkse officiersstand tot onderwerp heeft. Meer op zichzelf staat de uit tien scènes bestaande dialogen-reeks *„Reigen"* (1900), een soort „Dodendans der Erotiek", die in de tijd zelf nogal aanstoot heeft gegeven (het stuk werd niet in de Gesammelte Werke opgenomen) en die door zijn recente verfilming als „La Ronde" Schnitzler's werk tot zelfs onder groepen bracht, voor wie zijn naam totdien — en waarschijnlijk ook wel grotendeels nádien — een volslagen onbekende was. Als een van Schnitzler's gaafste en meest algemeen-menselijke stukken moeten we het prachtige drama *„Der einsame Weg"* (1903) zien, te karakteriseren als een „Elegie van het ouderworden". Toch valt er naar mijn smaak over te twisten, of we als Schnitzler's belangrijkste stuk „Der einsame Weg" of het uit 1912 daterende doktersdrama *„Professor Bernhardi"* hebben te zien. Dit, op het anti-semitisme stoelende stuk, waarin dozijnen scherp getekende karakters soms met niet meer dan enkele zinnen optreden, is waarschijnlijk wel een der meest toneel-technisch knappe en warm-menselijke drama's, die Schnitzler ooit schreef en daarbij tevens een bittere aanklacht tegen de politieke lafheid en de kwezelige bigotterie van bepaalde milieu's in de oude Oostenrijkse samenleving.
Nóg kleuriger en plastischer echter dan in zijn drama's rijst voor ons in zijn briljante reeks van novellen het in een laatste avondgloed oplichtende Wenen der verstrijkende 19e eeuw op. Reeds in zijn allereerste — en naar mijn mening tevens reeds zijn allerbeste — in 1892 verschenen novelle, het in prachtige weemoedige grijzen gehouden *„Sterben"*, zet Schnitzler de koers uit, die hij ook in zijn volgende vertellingen niet meer zal verlaten, hóe 'n boeiende veelheid van motieven de dichter in zijn verhalen al aan ons voorbij mag laten gaan. Daar is allereerst de sublieme schets *„Ein Abschied"*; verder het slechts enkele bladzijden tellende kleinood, de lachwekkende, maar in zijn diep-menselijke tragiek aangrijpende monologue intérieure van het in al zijn groteske rechtschapenheid aandoenlijke kleine ambtenaartje met zijn verbeten geloof in de ontrouwe echtgenote: *„Andreas Thameyers letzter Brief"*. Eveneens in deze door Schnitzler bijzonder geliefde vorm gegoten is het beroemde *„Leutnant Gustl"*, de warm-menselijke satire op een in geborneerde standswaan verstrikte jonge luitenant, een novelle die Schnitzler zijn rang als reserve-officier kostte. Tot kleine romans uitgegroeid zijn de novellen: *„Frau Bertha Garlan"*, de „Oostenrijkse Madame Bovary"; de vertelling van de in haar vrouwelijke verlangens verward rakende moeder *„Frau Beate und ihr Sohn"*; *„Doktor Grasler Badearzt"*; de reeds

genoemde na-oorlogse psycho-analitische verhalen waarbij dan ook nog het meeslepende *„Spiel im Morgengrauen"* moet worden genoemd. En tenslotte de belangrijkste van Schnitzler's beide romans: het breed opgezette en een dwarsdoorsnede van het gehele Weense fin-de-siècle-leven biedende *„Der Weg ins Freie"* uit 1908.

Ik hoop dat deze poging, om in een korte kenschets zowel het werk als de persoon van Arthur Schnitzler samen te vatten, er althans enigermate toe zal kunnen bijdragen, om dit zo boeiende, maar te zeer in vergetelheid geraakte oeuvre weer wat meer aan de belangstelling te helpen, die het zo ruimschoots verdient. Op die wijze zou dan misschien tevens enigermate kunnen worden bijgedragen tot het inzicht, dat deze in Schnitzler's verhalen en toneelstukken voor ons opgeroepen wereld waarlijk méér vertegenwoordigt, dan een louter op nostalgische herinnering gebouwde waan: dat we in haar schepper ook nog wel wat anders hebben te zien dan alleen maar een sierlijk stylist en knap psycholoog: dat zij beiden een onvervreemdbaar deel uitmaken van ons Europese culturele erfgoed, dat niet verloren mag gaan. Nú minder dan ooit!



H. J. ROETHOF

DE INTERNATIONALE POSITIE VAN NEDERLANDS NIEUW-GUINEA

Aan bezinning over wat men gemeenlijk pleegt aan te duiden als de kwestie Nieuw-Guinea heeft het de laatste tijd niet ontbroken. De Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk, een honderdzestiental intellectuelen, de Quakers en laatstelijk een aantal vertegenwoordigers van de Nederlandse gemeenschap in Indonesië hebben zich gemengd in het koor dergenen, die op een of andere wijze hun verontrusting over de bestaande situatie meenden te moeten uitspreken.
„Het is niet de taak van de kerk een oplossing voor de kwestie Nieuw-Guinea aan te wijzen. De kerk moet echter uitspreken, dat een oplossing niet kan bestaan in een voortzetting van de bestaande aanvechtbare en onzekere situatie", aldus de Generale Synode der Nederlands Hervormde Kerk. „De opvatting, dat voortzetting van het Nederlands bewind over Nieuw-Guinea in zijn huidige vorm haar rechtvaardiging vindt in een zedelijke roeping, wijzen de adressanten af", aldus de honderdzestien intellectuelen. „Wij dringen er bij U op aan zodanige initiatieven te nemen, dat zo spoedig mogelijk opnieuw onderhandelingen plaats vinden tussen Nederland en Indonesië, te voeren in een atmosfeer van wederzijds begrip en waardering. Basis voor deze onderhandelingen zou dan moeten zijn de bereidheid van onze regering om afstand te doen van de soevereiniteit over West Nieuw-Guinea", aldus het Genootschap der Vrienden. En een aantal vertegenwoordigers van de Nederlandse gemeenschap in Indonesië constateert: „Voortduring van het conflict over Nieuw-Guinea zal de Nederlandse belangen in Indonesië, die ondanks Nederland's na-oorlogse rehabilitatie en heroriëntatie nog steeds van bijzonder belang zijn voor de Nederlandse volkshuishouding, zonder twijfel hoe langer hoe meer schade berokkenen."
Men ziet het, het is alles duidelijke taal voorzover althans in elke oproep de bestaande situatie beslist wordt verworpen. De gehele argumentatie in de hier geciteerde stukken gaat er van uit, dat die toestand onbevredigend is, dat er gemakkelijk iets bevredigenders tegenovergesteld kan worden. Men neemt dit als het ware als een axioma aan; dit blijft een zeer zwak punt in de wijze waarop men tot dusver gemeend heeft zich in verschillende kringen over het vraagstuk van Nederlands Nieuw-Guinea te moeten bezinnen. Werkelijke bezinning zou immers alle beweegredenen hebben gewogen, die voor de bepaling van zijn standpunt ten slotte van betekenis zijn. Dat dit niet gebeurde is haast even sterk te betreuren als het feit, dat de bezinners zich in hun verschillende manifesten over het algemeen (de een iets meer, de ander iets minder) aan de oppervlakte houden zodra het om hun verplichting gaat een bruikbaar alternatief aan te wijzen voor een bestaande situatie, die men immers begint als onaanvaardbaar te kenschetsen.

De aandachtige lezer van de geciteerde oproepen is geneigd naar een

verklaring te zoeken voor deze omissies. Hij kan immers moeilijk aannemen, dat de wens om zich serieus te bezinnen op een moeilijk probleem niet voorop zou hebben gestaan. Daarvan uitgaande moet wel als verklaring worden gezocht het uitgangspunt van twijfelachtige waarde, waarop de samenstellers van de oproepen hun verdere redenering hebben opgebouwd, te weten de moeilijke betrekkingen tussen Nederland en Indonesië. In haar oproep zegt de Generale Synode van de Nederlands Hervormde Kerk met toenemende bezorgdheid te zien, hoe de ontwikkeling van de zaken rondom Nieuw-Guinea heeft geleid tot een bedenkelijke spanning tussen het Nederlandse volk en het Indonesische. „Het kan onze kerk, die door sterke banden is gebonden met de kerken in Indonesië en Nieuw-Guinea niet onverschillig laten, dat er tussen Nederland en Indonesië omtrent deze aangelegenheid een diepgaand geschil bestaat." De Quakers beginnen hun brief zelfs met de woorden: „Nu de betrekking tussen Nederland en Indonesië minder bevredigend wordt, hetgeen zelfs de relatie Europa-Azië nadelig beïnvloedt, meent ons Genootschap uw aandacht te mogen vragen voor gedachten, welke in onze kring leven omtrent het vraagstuk der Nederlandse soevereiniteit over West Nieuw-Guinea, dat als twistpunt in de bedoelde betrekkingen een grote rol speelt." De honderdzestien adressanten spreken van een „ernstig en acuut probleem, dat de verhouding van Nederland tot Indonesië raakt" en de leden van de Nederlandse gemeenschap in Indonesië stellen uit de aard van de zaak de Nederlands-Indonesische betrekkingen in het middelpunt van hun request.
Dit alles nu is een uitgangspunt van twijfelachtige waarde. Twijfelachtig niet eens in de eerste plaats omdat een verbetering van de Nederlands-Indonesische betrekkingen na een overdracht van de soevereiniteit over Nederlands Nieuw-Guinea aan Indonesië geenszins verzekerd schijnt. Het staat helemaal niet vast, dat de positie van de hervormden in Indonesië dan gunstiger zou worden; het zou best kunnen zijn, dat de Nederlandse gemeenschap in Indonesië voor de Indonesische autoriteiten een nieuwe bliksemafleider werd om onlustgevoelens over het niet volledig in de hand hebben van de situatie in Indonesië op af te reageren; het zou ook in de rede liggen dat de agitatie tegen het Nederlandse bedrijfsleven in Indonesië met een beroep op de absolute Indonesische soevereiniteit sterker werd en de eerstvolgende bron tot vertroebeling van de verhoudingen tussen Nederland en Indonesië zou vormen. Wat dit betreft mag men zich de situatie, zolang Indonesië zich temidden van een intern gistingsproces bevindt, beslist niet te gunstig voorstellen. Doch geheel afgezien daarvan moet het antwoord positief ontkennend luiden op de vraag of de Nederlands-Indonesische betrekkingen voor de bepaling van de status van Nieuw-Guinea ooit van beslissende betekenis mogen worden geacht of als uitgangspunt voor bezinning op die status genomen mogen worden. Voor de bepaling van de positie van Nederlands Nieuw-Guinea dienen namelijk andere overwegingen een doorslaggevende rol te spelen en wel in de voornaamste plaats de wensen en de belangen van de bevolking van dit gebied; iedere bezinning zal er niet aan kunnen ontkomen zich daarop te oriënteren wil zij inderdaad haar karakter van bezinning ongerept bewaren.
Het zou immers ongerijmd zijn een verhoopte vriendelijke houding van Indonesië af te kopen met de overdracht van een stuk territorium zonder

dat daarbij de belangen van de bevolking in ogenschouw werden genomen. Het nationaal-socialistische Duitsland was voor de oorlog ontstemd over in onze pers op dit land geoefende kritiek; had men voor een welwillende Duitse houding onze traditionele persvrijheid mogen indammen? Had Frankrijk de genegenheid van dit zelfde Duitsland mogen afkopen met Elzas-Lotharingen? Had Nederland in 1919 aan België Zeeuws Vlaanderen en Zuid-Limburg moeten afstaan, toen het er een ogenblik op leek alsof België daar zelfs een oorlog voor wenste te riskeren? En kunnen wij ons thans aan onze N.A.V.O. verplichtingen onttrekken onder de uitsluitende overweging, dat de Sowjet-Unie de nakoming van deze verplichtingen als een onvriendelijke daad blijft kenschetsen? Het zijn alle rhetorische vragen waarop niet meerdere antwoorden tegelijk mogelijk schijnen.
Een andere kwestie is natuurlijk of Indonesië misschien gelijk heeft in zijn eis tot overdracht van de soevereiniteit over Nederlands Nieuw-Guinea.

De Nederlandse regering is met betrekking tot Nieuw-Guinea sedert 1949 geleidelijk een concreter standpunt gaan innemen. Het Charter van soevereiniteitsoverdracht verplichtte Nederland en Indonesië tot onderhandelingen, binnen een jaar na de erkenning van de Indonesische onafhankelijkheid, over de staatkundige status van Nieuw-Guinea. Deze onderhandelingen hebben niet tot resultaat geleid, ofschoon de Nederlandse regering aanvankelijk bereid bleek een nogal tegemoetkomend standpunt in te nemen, teweten een opdracht van de soevereiniteit over Nederlands Nieuw-Guinea aan de Nederlands-Indonesische Unie. Indonesië heeft zoals bekend nooit voor die Unie gevoeld en moest ook van een verzwaring van het apparaat dus niets hebben. Toen de onderhandelingen op dit punt doodliepen is Indonesië een andere taktiek gaan volgen; het wilde zelf zijn recht gaan zoeken en wel op internationaal niveau. Met juridische middelen? Neen, niet met juridische middelen. want een suggestie van de Nederlandse regering om de zaak aan het Internationaal Gerechtshof voor te leggen werd insgelijks van Indonesische kant van de hand gewezen. Klaarblijkelijk zijn derhalve de juridische aanspraken van Indonesië op Nederlands Nieuw-Guinea niet bijzonder sterk.
Niettemin begon Indonesië een quasi-juridisch standpunt in te nemen met de bewering, dat na de mislukking van de krachtens het charter van soevereiniteitsoverdracht voorgeschreven onderhandelingen de Nederlandse soevereiniteit over Nieuw-Guinea de jure op Indonesië was overgegaan en elke volgende discussie met Nederland slechts op deze basis kon worden begonnen; een voor Nederland uit de aard van de zaak volstrekt onaannemelijk uitgangspunt waaruit men overigens tevens de conclusie zou mogen trekken, dat ieder die in een oproep tot bezinning een nieuw Nederlands-Indonesisch gesprek over Nieuw-Guinea bepleit, zijn voorkeur voor een overdracht van de soevereiniteit aan Indonesië reeds indirect heeft uitgesproken.
Daarnaast bracht Indonesië de kwestie voor de algemene vergadering van de Verenigde Naties en riep het op eigen initiatief een Biro-Irian in het leven, terwijl „vertegenwoordigers" van Nieuw-Guinea in het Indonesische parlement werden opgenomen. Tezamen met de verslech-

terende politieke ontwikkeling in Indonesië zelf leidde deze gang van zaken er toe, dat van Nederlandse officiële zijde meer en meer de nadruk op de Nederlandse soevereiniteit over Nieuw-Guinea werd gelegd. Indien men mede in aanmerking neemt, dat nooit van Indonesische kant enige verzekering is gegeven omtrent de mogelijkheid van een vrije volksuitspraak in een niet al te verwijderde toekomst lijkt dit alles niet al te onbegrijpelijk. De Indonesische eis is niet anders dan imperialistisch (waarover nader); zij houdt geen verband met een stevige juridische ondergrond terwijl men ook wat de geografische ligging van het gebied en de samenstelling van deszelfs bevolking betreft moeilijk kan volhouden dat deze meer verband houdt met Indonesië dan met het Australische gedeelte van het eiland.
Intussen zou men de samenstellers van de verschillende oproepen tot bezinning onrecht doen indien men er van uitging, dat zij zich bij hun redenering uitsluitend door de teleurstelling over verslechtering van de Nederlands-Indonesische betrekkingen hebben laten leiden. Er klinkt in hun referaten ongetwijfeld mede de bezorgdheid door over de houding, die de wereldopinie ten aanzien van het vraagstuk inneemt. Het gaat er in hun gedachtengang niet allereerst om of Nederland van een Indonesisch gelijk overtuigd is of zelfs een Indonesisch ongelijk zou kunnen aantonen, maar evenzeer hoe de wereldopinie over dit Indonesisch gelijk denkt dan wel hoe in het algemeen de wereldopinie staat tegenover handhaving van de bestaande situatie. En dan komt men al spoedig tot de slotsom, dat de wereldopinie deze situatie inderdaad niet onverdeeld ondersteunt. Op dit punt gearriveerd is nu het ogenblik gekomen kwesties van zelfbeschikking, kolonialisme en imperialisme iets nader in deze beschouwing te betrekken.

Het koloniale vraagstuk begon eerst aan het begin van deze eeuw latent te spelen, toen enerzijds verschillende koloniale mogendheden zich van hun verantwoordelijkheid met betrekking tot de door hen overheerste volken bewust werden — in Nederland denke men aan het Gidsartikel van 1899 van Van Deventer en aan de „ethische" troonrede van 1901 — en anderzijds het emancipatieproces onder deze volken zelf een aanvang kon nemen mede onder invloed van bepaalde internationale gebeurtenissen als de Japans-Russische oorlog, die de tot dan toe onbetwist geachte Westerse suprematie zekere afbreuk deed. In Indonesië wordt het startschot tot deze emancipatie met de oprichting van Boedi Oetomo in 1908 geacht te zijn afgevuurd.
Voorlopig was er in de praktijk weinig verandering maar toch kwam omstreeks 1917 het koloniale vraagstuk wederom in een nieuw stadium en wel op het stuk van de internationale politiek: ten eerste omdat de Amerikaanse president Woodrow Wilson ten aanzien van Europese naties theorieën over het zelfbeschikkingsrecht verkondigde, die moeilijk beschouwd konden worden als voor de grenzen van de koloniën te moeten halt houden en ten tweede omdat ook het communistische Rusland na de revolutie het leerstuk van de zelfbeschikking ging hanteren op een wijze, die niet kon nalaten de positie van de Westerse mogendheden in de koloniën te beïnvloeden. Het verzet in de verschillende Aziatische en Afrikaanse landen in de jaren tussen beide wereldoorlogen is, zonder als zodanig communistisch genoemd te mogen worden, toch

op het internationale vlak in belangrijke mate gestimuleerd door de organisatie van uit de Russische gedachtensfeer voortkomende congressen en de theoretische opleiding in Rusland van de tot de gekoloniseerde volken behorende personen.
Dientengevolge ontstond een vreemde toestand. Niet zozeer gezien van het gezichtspunt van de betreffende volken, die begrijpelijk in hun omstandigheden steun zochten waar deze te krijgen was, doch hoogst merkwaardig in het licht van de al spoedig van de zijde van de Sowjetregering zelf met betrekking tot het zelfbeschikkingsrecht aangenomen houding. Niettegenstaande de leninistische verkondiging van het zelfbeschikkingsrecht naar buiten en naar binnen, bleek immers reeds na een schuchtere overgangsperiode van vrijverklaring of autonomieverlening van iedere werkelijke zelfstandigheid van gebieden binnen de enorme Russische invloedssfeer geen sprake; de uitoefening van het zelfbeschikkingsrecht werd ten enen male onmogelijk gemaakt en de dragers van deze gedachte hadden zich in deze nieuwe orde van zaken te schikken of werden zonder meer geliquideerd.
Geheel anders bleef de benadering van het vraagstuk in de kring van de meeste vooraanstaande Westelijke mogendheden; daar bleef men zich in die mate op het zelfbeschikkingrecht bezinnen, dat reeds in de jaren vóór de tweede wereldoorlog binnen deze kring de soevereiniteit van „Westerse" naties in beginsel een dubieuze zaak was, zij het natuurlijk dat er in die Westerse landen nog zeer velen waren, die als het er op aankwam de overdracht van de soevereiniteit eindeloos wensten uit te stellen onder de meest uiteenlopende voorwendsels. Maar de gehele geestesgesteldheid was anders dan in de communistische wereld, gelijk waarachtig niet slechts uit de gedurende de oorlog door de Amerikaanse staatssecretaris Summer Welles ontwikkelde theorieën omtrent de koloniën bleek; de objectieve waarnemer zou op zijn minst hebben moeten constateren, dat het koloniale vraagstuk in de Westelijke landen volop in discussie was en ernstige twijfel was gerezen aan de juistheid van een blijvende Westerse roeping.
Het behoefde dan ook niet te verwonderen, dat de sneeuwbal van de ontvoogding der gekoloniseerde volken na 1945 zo snel voortrolde en aangroeide. De nationale bevrijding in de koloniën vloeide ondanks de schijn van het tegendeel (militaire acties in bijv. Noord-Afrika, Indochina en Indonesië) in meerdere mate voort uit de lankmoedigheid van de overheersers dan uit de stoutmoedigheid van de onderdrukten. Het „westen" stond „zwak" omdat het in wezen van de vanzelfsprekendheid van de situatie niet meer overtuigd was. Indien deze stelling onjuist ware, hoe dan te verklaren dat het in de door de Sowjet-Unie gekoloniseerde naties in Europa en Azië, waar met de knoet geregeerd werd, rustig bleef? De eerste moeilijkheden ontstonden ginds pas toen ook daar enige twijfel rees omtrent de onaantastbaarheid van enkele door de overleden leider Stalin vertolkte stellingen en dan nog uitsluitend aan de periferie.
Indien men tot zover de redenering kan volgen moet dus worden vastgesteld, dat verscheidene tot voor kort gekoloniseerde naties haar onafhankelijkheid verkregen niet in de allerlaatste plaats omdat men in het Westen meende, dat zij er recht op konden doen gelden, zij het natuurlijk, dat verschillende figuren in het Westen het proces van onaf-

hankelijkheidsverkrijging gaarne gelijkmatiger hadden zien verlopen. (Vandaar de strubbelingen). Hoe is nu de positie van die jonge naties? Hier doet zich het verschijnsel voor, waarover Wilson reeds in 1920 klaagde toen zijn theorieën over het zelfbeschikkingsrecht in Midden-Europa vruchten begonnen af te werpen, namelijk dat de bevrijde volken zich even heftige, zo niet heftiger hypernationalisten, imperialisten en onderdrukkers van hun minderheden betoonden dan hun voorgangers waren geweest. De gehele ontwikkeling in Indonesië na de soevereiniteitsoverdracht heeft geleerd, dat men het (ook in de R.T.C. overeenkomsten verankerde) zelfbeschikkingsrecht ook daar slechts zolang wenste te hanteren als het te eigen bate kon worden benut; daarna hadden de minderheden binnen de nieuwe staat geen ander recht meer dan de machtspositie die zij (op dat moment) nog niet hadden kunnen opbouwen. Behalve de gewelddadige omschakeling van de federale naar de unitarische staat, het neerslaan van Oost-Indonesië en het bestrijden van de op Ambon uitgeroepen Republiek der Zuid-Molukken werd ook de eis om het gebied van Indonesië uit te breiden tot Westelijk Nieuw-Guinea één der hoekstenen van het Indonesische beleid. Met betrekking tot India mag hetzelfde worden geconstateerd; de overweldiging van Hyderabad en de bezetting van een gedeelte van Kasjmir, ja de weigering daar van een plebisciet onder auspiciën van de Verenigde Naties, kunnen moeilijk anders gezien worden dan van de gezichtshoek ener imperialistische politiek, die met zelfbeschikkingsrecht en regeren overeenkomstig de instemming van de geregeerden niets meer van doen heeft. De in de Arabische staten en met name in Egypte veel gehoorde kreet, dat Israël maar van de kaart moet worden geveegd, gaat almede in dezelfde richting; over de in verscheidene van die landen openlijk getolereerde slavernij zwijgen we dan nog maar.
Met dit alles wil maar betoogd worden, dat men bij het wegen van de wereldopinie terzake van de positie van Nederlands Nieuw-Guinea, mede zal hebben te rekenen met de mentaliteit van hen, die in het orchest van de Verenigde Naties waarin die wereldopinie tot uitdrukking komt een gewichtige partij meeblazen. Het zou eenvoudig onjuist zijn er van uit te gaan, dat wij in de tegenwoordige wereldconstellatie nog slechts met een uitsluitend Westers imperialisme en kolonialisme te maken zouden hebben; de werkelijkheid leert integendeel dat dit Westerse imperialisme overal definitief op zijn retour is, al worden ongetwijfeld op verschillende punten door de beherende mogendheid nog dezelfde fouten gemaakt, die hen vóór de tweede wereldoorlog de haat van gekoloniseerde volken op de hals hebben gehaald. Maar de gehele ontwikkeling neigt (anders dan bijvoorbeeld in Kazakstan of Toerkmenië) naar zelfstandigheid en bestaande klachten zijn nog niet zover in hun bloed gesmoord, dat zij tenminste nog tot het internationale forum kunnen doordringen. En wanneer men dus al te zeer met betrekking tot de status van Nieuw-Guinea er van zou uitgaan, wat „de" Verenigde Naties er van denken (tot dusver hebben deze overigens geen enkele voor Nederland nadelige uitspraak met voldoende meerderheid aanvaard) moet men er wel van doordrongen zijn, dat men het gevaar loopt de belangen van de bevolking van Nederlands Nieuw-Guinea af te stemmen op de inzichten, die er in bijvoorbeeld de Sowjet-Unie, Hongarije (!), India, Egypte of de Arabische landen omtrent de meest

wenselijke bestemming van dit gebied heersen, zijnde immers juist de communistische en Afroaziatische landen de meest fervente bestrijders van het Westerse imperialisme. De kolonisatoren in eigen kring, de feodalen, de slavenhouders en zij, die de rechten van de mens het gemakkelijkst met voeten treden vormen m.a.w. de spits tegen dit Westerse kolonialisme, ook waar dat reeds de vorm van liquidatie en overgang naar zelfbeschikking heeft aangenomen!

Dreigen dus zij, die zich tot dusver hebben bezonnen in een nogal bont gekleurd gezelschap terecht te komen, een andere vraag blijft natuurlijk, welke mogelijkheden er overigens voor Nieuw-Guinea zijn, anders dan handhaving van de bestaande situatie? De verschillende oproepen tot bezinning houden zich hieromtrent in de regel nogal erg in het vage. Waarschijnlijk zijn het in grote trekken de volgende: aansluiting bij Indonesië, een of andere vorm van gemeenschappelijk bestuur, aansluiting bij Australië dan wel een beheerschap onder de Verenigde Naties of een vorm van internationaal bestuur. Over aansluiting bij Indonesië kan na al het voorgaande de nodige beknoptheid betracht worden. De Indonesische eis tot overdracht van de soevereiniteit kan met de beste wil niet anders dan als een zuiver imperialistische gekwalificeerd worden. De Nederlandse regering heeft met betrekking tot het zelfbeschikkingsrecht van de bevolking van Nederlands Nieuw-Guinea de meest vèrstrekkende garanties gegeven, met uitzondering van de vaststelling van een zekere termijn. De situatie verschilt wat dit betreft principieel van die vóór de oorlog ten aanzien van Nederlands-Indië, gelijk nog onlangs in de Eerste Kamer der Staten-Generaal uit een antwoord van de Nederlandse minister-president, dr. W. Drees, op vragen van de c.h. mr. dr. Kolff is gebleken. Mr. dr. Kolff wenste namelijk de verzekering, dat ook na de effectuering van het zelfbeschikkingsrecht van de bevolking van Nieuw-Guinea een bijzondere verhouding tot het Koninkrijk zou worden gecreëerd, zoals deze eveneens in de betrekkingen tot Suriname en de Nederlandse Antillen tot stand is gebracht. Ook vóór de oorlog was dit de redenering, ja deze was nog iets stringenter; iedere emancipatie van Nederlands-Indië naar zelfstandigheid zou zich behoren te voltrekken binnen een rijksverband. Dr. Drees heeft thans evenwel ten aanzien van Nieuw-Guinea opnieuw doen weten — en hij deed dit klaarblijkelijk in navolging van de helaas te vroeg ontslapen prof. Kernkamp — dat het zelfbeschikkingsrecht in dit opzicht onverkort is en het derhalve onmogelijk is de bevolking van Nieuw-Guinea voor de toekomst enige beperking op te leggen. Indien men in aanmerking neemt, dat Nederland jaarlijks gehouden is omtrent zijn vorderingen ten behoeve van de verdere ontwikkeling van de bevolking overeenkomstig artikel 73 van het Handvest verantwoording aan de Verenigde Naties af te leggen en een overdracht aan Indonesië een annexatie zonder meer zou zijn met het wegvallen van deze verplichtingen en zonder garantie van zelfbeschikkingrecht kan men alleen reeds op die grond moeilijk besluiten, dat zulk een overdracht het belang van die bevolking waarlijk zou dienen.
Wat verwacht men intussen van een internationaal, resp. gemeenschappelijk bestuur? In de verschillende bezinningsmanifesten is, zoals wij zagen, sprake van ernstige bezorgdheid over de verslechtering van de

Nederlands-Indonesische verhoudingen; mag men aannemen, dat deze zullen verbeteren in geval van een internationaal beheer over Nieuw-Guinea? Het antwoord kan nauwelijks bevestigend luiden, aangezien Indonesië de soevereiniteit zonder meer wenst, ja er zelfs van uitgaat die soevereiniteit reeds de jure te bezitten en het Nederland dus slechts kwalijk zou nemen niet tot de noodzakelijk geachte overdracht van de soevereiniteit te willen meewerken. Afgezien daarvan zijn de zeldzame ervaringen met het internationale beheer in de geschiedenis van het internationale recht niet zo gunstig dat zij tot navolging noden. Het meest bekende voorbeeld daarvan is immers wel het misdadigersnest Tanger (ook het ongure Moresnet op de grens van Nederlands Limburg en Luik had vóór 1914 een vorm van internationaal of „neutraal" bestuur); het al evenzeer zeldzame zuivere condominium scheen in de regel slechts te moeten dienen als een camouflage van de onbeperkte gezagsuitoefening van de sterkste medebesturende mogendheid (de Anglo-Egyptische Soedan of het Duits-Oostenr. condominium over Sl. Holstein). Een Nederlands-Indonesisch condominium over Nw.-Guinea zou Indonesië ongetwijfeld een welkome springplank bieden tot volledige verkrijging van de soevereiniteit; het lijkt al heel weinig aanbevelenswaard de uit een dergelijke situatie onvermijdelijk voortspruitende competentiestrijd over de hoofden van de Papoeabevolking te laten uitvechten; beter ware het dan inderdaad in een rechtstreekse overdracht van de soevereiniteit te bewilligen.

Terzake van Nederlands Nieuw-Guinea is in bepaalde kringen ook weleens de Australische verantwoordelijkheid onderstreept. Australië zou als nabuur veel meer belang bij het gebied hebben en Nederland zou geen enkele behoefte hebben om zich internationaal voor een belang, dat dus ook tot op grote hoogte een Australisch belang mag heten, in de nesten te steken. Het ligt voor de hand, dat in deze redenering de afkeer voorop staat om een door een toevallige loop van de historie op de Nederlandse schouders neergekomen verantwoordelijkheid met betrekking tot de bevolking van Nieuw-Guinea tot het laatst toe te effectueren. Overwegingen van strategische en geografische aard staan hier immers op de voorgrond; niet in de voornaamste plaats het bestwil van de bevolking van het gebied zelf. Indien men in aanmerking neemt, dat de beloning van door autochthonen verrichte arbeid in Australisch Nieuw-Guinea nog niet een vijfde bedraagt van die in Nederlands Nieuw-Guinea om slechts een enkel aspect te noemen en ook overigens in Australisch Nieuw-Guinea nog trekken van typisch koloniaal beheer worden aangetroffen, gelijk men die wel in het Nederlands-Indië van vóór 1940 ten dele vond doch niet langer in het Nederlands Nieuw-Guinea van na 1949, springt dit nog duidelijker in het oog. De Australische jaarlijkse bijdrage voor het anderhalf miljoen inwoners tellende gebied bedraagt rond 70 miljoen gulden; de Nederlandse dito over dit jaar voor de ± 700.000 Papoea's in Ned. Nieuw-Guinea 60 miljoen gulden. Per hoofd van de bevolking bedraagt de Nederlandse bijdrage aan Nederlands Nieuw-Guinea dus *f* 86 tegen de Australische bijdrage aan Australisch Nieuw-Guinea *f* 47.

Blijft dan nog van de verschillende alternatieven de mogelijkheid van een beheerschap voor Nederlands Nieuw-Guinea van de Verenigde Naties. Zulk een vorm van beheer kende men sedert 1919 toen de bevol-

king van enige gebieden, die niet geacht werd zichzelf te kunnen besturen, zonder soeverein kwam als gevolg van diens nederlaag in de wereldoorlog en het niet opportuun geacht werd de soevereiniteit zonder meer aan de overwinnaars over te dragen. Ook hier gaat het derhalve, evenals bij het gemeenschappelijk beheer, over een betrekkelijk zeldzaam voorkomende figuur, die in elk geval principieel verschilt van de toestand zoals we die heden ten dage in Nederlands Nieuw-Guinea aantreffen. Een dergelijke oplossing op Nieuw-Guinea toegepast zou met andere woorden een novum zijn, wat natuurlijk niet betekent dat men er daarom voor zou behoeven terug te schrikken. Vastgesteld mag intussen wel worden, dat deze beheersvorm (indien de beherende mogendheid, die de uitoefening van het bestuur heeft, tegenover de V.N. een krachtig standpunt inneemt, hetgeen tot dusver regel was) in de praktijk weinig meer verschilt met de wijze van beheer over alle andere niet zelfregerende gebieden. Alle beherende mogendheden zijn immers sinds 1945 gehouden terzake van het gevoerde beleid (in het kader waarvan de belangen van de bevolking als overheersend dienen te worden beschouwd) jaarlijks verantwoording aan de Verenigde Naties af te leggen. Indien ook Nederland tegenover de V.N. stevig de touwtjes in handen zou houden, zou er dus in vergelijking met de tegenwoordige toestand weinig veranderen.

Wat er zou gebeuren, indien Nederland dit niet zou doen kan men natuurlijk slechts vermoeden. Het zwaartepunt van de verantwoordelijkheid voor de bevolking van Nieuw-Guinea zou dan metterdaad bij de Verenigde Naties komen te liggen. In dat geval moet worden gevreesd dat een politiek oordelende doch in politiek opzicht uiterst heterogeen samengestelde, bovendien ver van het eigenlijke toneel verwijderde instantie als de V.N. niet het meest geschikte apparaat zal blijken te zijn om de gevraagde verantwoordelijkheid metterdaad te dragen. Enerzijds zou er dan wèl een heel bedenkelijk politiek element in de figuur sluipen, namelijk dat ook landen als de Sowjet-Unie, Hongarije, Roemenië e.d. (om een woordspeling te gebruiken) zèlf gaan beschikken over een zelfbeschikking, die zij in eigen kring hardnekkig weigeren te erkennen, gezwegen nog van de bemoeienis van een land als Indonesië, dat al evenzeer met die zelfbeschikking op hoogst gespannen voet staat. Anderzijds komt er ook een grote mate van ondeskundigheid aan bod. Evenals dezer dagen in „Mens en Wereld" geschiedde, mag in dit verband nog wel herinnerd worden aan hetgeen prof. mr. F. M. baron van Asbeck in juni 1955 in W e n d i n g opmerkte omtrent de conclusies van de oecumenische conferentie van Evanston: „Wij missen in het rapport dienaangaande aan de ene kant enigerlei waardering, welke ook, voor wat de koloniale mogendheden met vallen en opstaan gedaan hebben en doen voor de aan hun bewind onderworpen volken..... Het rapport bezondigt zich anderzijds aan overwaardering van het trustschapsstelsel der Verenigde Naties, vergetend dat een deel der huidige „koloniën" voor hun laatste fase van de koloniale status waarlijk niet gediend zijn met een invoeging in het trustschapsstelsel, en dat koloniale leiders hier en daar meer vertrouwen stellen in de emancipatie onder directie hunner van nabij bekende koloniale mogendheden dan in de politiek doorspekte bemoeienis van een veraf zetelende onbekende Trustschapsraad en Algemene Vergadering, ge-

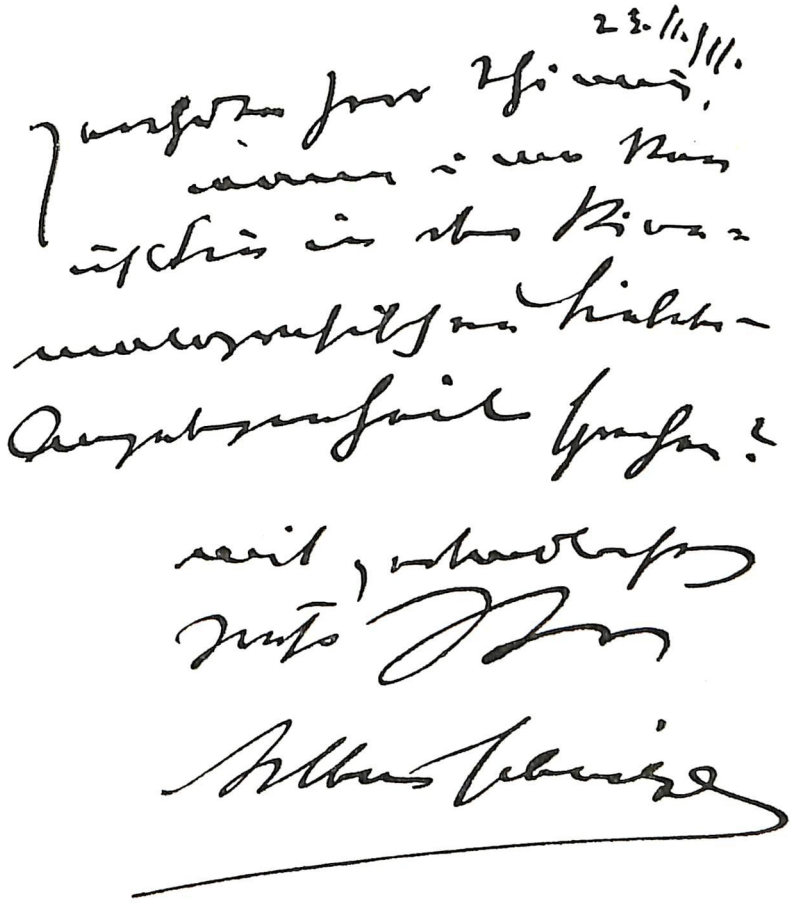
zwegen van het somtijds weinig aantrekkelijke amateur-optreden van „visiting missions" der Verenigde Naties en de nasleep daarvan."
De prestaties van de V.N. op het gebied van steunverlening aan laagontwikkelde gebieden blijken trouwens in de praktijk wel wat tegen te vallen. Indien men in aanmerking neemt, dat Nederland jaarlijks ten behoeve van Nieuw-Guinea ruim zestig miljoen gulden op zijn begroting uittrekt, waarvan een zeer groot deel rechtstreeks aan de ontwikkeling van de 700.000 Papoea's ten goede komt, terwijl men daarnaast moet constateren, dat de totale bijdrage ten behoeve van de hulpverlening aan onderontwikkelde gebieden van de Verenigde Naties (het gaat hier om ongeveer anderhalf miljard steunbehoevende personen) niet hoger is komen te liggen dan dertig miljoen dollar, mag men nauwelijks aannemen, dat de V.N. bereid zouden zijn ook maar een fractie uit te trekken ten behoeve van de bevolking van Nieuw-Guinea van hetgeen Nederland thans jaarlijks suppleert. Zeker niet, indien men zich de wat trieste debatten in de algemene vergaderingen der V.N. der laatste jaren in herinnering brengt, waar Nederland steeds heeft aangedrongen op sterk verhoogde financiële hulpverlening door de instelling van een internationaal noodfonds voor de onderontwikkelde gebieden, doch daar met deze gedachtengang tot dusver nog niet het minste succes heeft kunnen boeken anders dan een beleefd applaus. Het met Nederlands Nieuw-Guinea vergelijkbare beheerschapsgebied der V.N. van Australisch Nieuw-Guinea krijgt aan technische hulp der V.N. niets, evenmin trouwens als één der andere trustschapsgebieden.

Er bestaat in ons land na de affaire met Indonesië in brede kringen een vrij sterke onwil, hetgeen begrijpelijk is, om welke „koloniale" taak nog te vervullen. Men geraakte meer dan ooit doordrongen van vóór en na de oorlog in Indonesië gemaakte fouten, wat gemakkelijk tot de slotsom leidt dat wij het ook in Nieuw-Guinea wel verkeerd zullen doen (al bestaat natuurlijk de mogelijkheid, dat wij wat dit betreft bepaalde lessen uit de trieste zaak van het verleden hebben weten te trekken). Daarnaast is men er van overtuigd, dat kolonialisme uit de tijd is, waarbij men zich echter weleens te zeer blindstaart op het verschil tussen Westers bestuur in de laatste fase over een snel naar onafhankelijkheid op weg zijnd gebied en vormen van imperialisme en kolonialisme in de sfeer van de communistische landen en sommige hypernationalistische jonge staten, die nog geheel in opkomst zijn als schreven wij 1857 in stede van 1957. Nederlands Nieuw-Guinea zal in elk geval de eerstkomende jaren op een of andere manier dienen te worden bestuurd. De bevolking van Nieuw-Guinea is nog zo primitief, dat zij dit zelf thans onmogelijk aan kan; het aantal intellectuelen op het niveau van een Nederlandse onderwijzer is op de vingers van één enkele hand af te tellen. De mens is oud, de stammen zijn belangrijk jonger, de staten nog jonger maar de naties het jongst. De gehele moderne wereld is sedert verscheidene decennia in staten opgedeeld en op die realiteit zijn ook de Verenigde Naties gebouwd. Nederland heeft de verantwoordelijkheid voor Nieuw-Guinea krachtens een wisselvallige loop der historie, juridisch krachtens *occupatio* van *res nullius*, bezetting van niet bestuurd gebied. Het huidige tijdsbestek eist voor een gebied een min of meer regelmatig bestuur. De Papoea echter is nog nauwelijks aan

de historische fase van het stamverband toe; zelfs hoofden komen onder de autochthone bevolking van Nederlands en Australisch Nieuw-Guinea niet voor. Het Australische bestuur behelpt zich door sommige figuren eenvoudig door de uitreiking van een aan een ketting om de hals te dragen insigne als „hoofd" aan te stellen, hetgeen voor de verantwoordelijkheden in de praktijk in die gemeenschap natuurlijk weinig verschil maakt. Honderden talen worden in Nederlands Nieuw-Guinea gesproken, waarvan een enkele zelfs door nog slechts twee personen. De Papoea blijkt geenszins gelukkig met zijn primitieve status; hij wordt geteisterd door meedogenloze tegenstanders van naburige stammen, door verschrikkelijke ziekten, door velerlei boze geesten alsmede door een onuitsprekelijke materiële en geestelijke armoede. Een ieder, die met de werkelijke toestand van de Papoea geconfronteerd is geweest zal moeten toegeven, dat deze niet gehandhaafd kan worden. De „gezegende natuurstaat" bestaat alleen in de verbeelding van bepaalde idealisten, die misschien Rousseau hebben gelezen, maar nog nooit een varkensfeest aan de Wisselmeren — om nog maar een van de meest onschuldige vermaken te noemen — hebben bijgewoond of een hele reeks tropenzweren hebben zien uitbaggeren.

Indien derhalve de momentele toestand van de Papoea's van dien aard is, dat dringend steun benodigd wordt terwijl daarnaast de feitelijke rechts- en machtsverhoudingen in de wereld een isolement van de Papoea niet langer zouden gedogen, rijst dus alleen de vraag of Nederland zich als deel van het Westen aan zijn verantwoordelijkheid met betrekking tot de bevolking van Nieuw-Guinea vrijwillig mag gaan onttrekken. Het Westen heeft de Papoea aangeraakt en hij zal aan die wereld van het Westen moeten deelhebben; hij wenst dit ook en ziet het Westen als een mogelijkheid om vooruit te komen. Voor de humanist zal hier een belangrijke, zo niet de voornaamste, factor moeten liggen voor de bepaling van zijn standpunt met betrekking tot de staatkundige status van Nieuw-Guinea. Het koloniale beheer van voor de oorlog heeft in vele toenmaals overheerste naties haat gezaaid tegen de vroegere overheersers met alle afschuwelijke consequenties van dien. Die geschiedenis zou zich herhalen indien de tegenwoordige beheerders in de nog niet zelfregerende gebieden de zaken op de oude voet zouden blijven voortzetten, hetgeen in verschillende gevallen waarschijnlijk helaas nog geschiedt en waar het de voornaamste kunst is het emancipatieproces zolang mogelijk uit te stellen. Doch dit laatste mag ons er toch niet toe brengen het oog te sluiten voor het gevaar opnieuw verbittering te zaaien door ons aan onze wèrkelijke verantwoordelijkheden niets gelegen te laten liggen en de kwestie van de soevereiniteit over Nederlands Nieuw-Guinea terug te brengen tot de vraag, hoe wij er zo gemakkelijk mogelijk afkomen. Met het bovenstaande werd getracht aan te tonen, dat het niet zo eenvoudig is tegenover het Nederlandse bestuur over Nederlands Nieuw-Guinea een verstandig en in de praktijk goed hanteerbaar alternatief te stellen, waarbij aan de belangen van de bevolking ten volle recht wordt gedaan. En toch zou dit laatste argument het kardinale punt moeten zijn in het kader van elke vorm van bezinning over de staatkundige status. Vooralsnog zou men er daarom beter aan doen zich te bezinnen op de vraag hoe het huidige beslist vooruitstrevende beleid in Nederlands Nieuw-Guinea — waarbij men er bewust

op uit is de bevolking vooruit te brengen volgens een nieuwe stijl en met vermijding van vroegere in Nederlands-Indië gemaakte fouten — verder zou kunnen worden uitgebouwd en uitgediept ten behoeve van land en volk dan dat men zich het hoofd pijnigt hoe Nederland op de snelst denkbare wijze van zijn verantwoordelijkheid voor het welzijn van de Papoea's ontslagen kan worden, ongeacht wat er dan verder van hen terecht komt.



Handschrift van Arthur Schnitzler uit een brief aan de toneelspeler Hugo Thimig.

(Bildarchiv Österr. Nationalbibliothek)

J. P. VAN PRAAG

IN ALLE ERNST

Prof. Dr. H. Kraemer, Kerk en Humanisme, Kerk en Wereld reeks, nr. 1. — 96 pag. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1956. (2e herziene en vermeerderde druk. 1e druk 1945).

Dit boekje behoort ieder die zich bezighoudt met de verhouding tussen christendom en humanisme gelezen te hebben. Het is een omwerking en uitwerking van de gelijknamige publicatie uit 1945 en getuigt van een grote kennis van de ontwikkeling die sindsdien heeft plaats gehad. Het demonstreert ook de openheid en de ernst waarmee de schrijver zijn onderwerp benaderd heeft. De meeste publicaties over het humanisme in Nederland munten uit door onkunde en onbegrip. Bij sommige heeft onbegrip plaats gemaakt voor welwillendheid, bij andere onkunde voor elementaire kennis. Slechts zelden worden wij verwend met beschouwingen die zowel kennis als begrip tonen. Overheid en Humanisme van prof. dr A. A. van Ruler was één daarvan. Maar dit boekje van Kraemer geeft blijk van iets dat wij, in het openbaar althans, nog veel minder zijn tegengekomen. Hoe zal ik dat „iets" aanduiden? Laat ik het sympathie noemen, die zich verblijdt in de waarheid, ook al is het een waarheid ten dele.

Men kan dit geschrift op vele wijzen bespreken. De verleiding is groot om uitvoerig te citeren uit het vierde hoofdstuk, waarin op zo waarderende wijze gesproken wordt over het vele dat door humanisten in de laatste tien jaar zowel practisch als theoretisch verricht werd. Men zou deze beoordeling graag willen voorhouden aan allerlei hele en halve tegenstanders..... en ook aan talloze medestanders die dunkt me de resultaten van een uitzonderlijke inspanning en toewijding te zeer onderschatten. Mij persoonlijk heeft dit hoofdstuk, en trouwens het hele boekje, nog op een heel andere wijze geboeid, en ik mag wel zeggen getroffen. Voorzover ik bij de oprichting van het Humanistische Verbond en daarna, mede leiding aan ons werk heb kunnen geven, stond mij daarbij dikwijls de beweging voor Gemeenteopbouw in de Hervormde Kerk voor ogen Deze beweging is in zijn oorsprong dunkt me onlosmakelijk verbonden met figuren als Banning en Gravemeyer, en bovenal, naar ik meen, met Kraemer. Juist daarom ook heb ik zijn geschriftje over Kerk en Humanisme ademloos uitgelezen als een persoonlijke boodschap.

Maar ik sprak zo even van de verleiding om in deze geest uit Kraemers werkje te citeren. Want men zou het op die manier, juist in onze kring, schromelijk te kort doen. Het is immers naar zijn wezen allerminst een lofzang op het moderne humanisme. Reeds in de eerste drie hoofdstukken gaat Kraemer kritisch in op christendom en humanisme in hun onderlinge verhouding. Op grond van de bijbel enerzijds, en mede aan de hand van schrijvers als Rüssell en Maritain anderzijds, behandelt hij die relatie theologisch en historisch. Maar als ik het goed zie vormt het vijfde hoofdstuk de kern van zijn betoog: een kritische waardering van het huidige (Nederlandse) humanisme. Daarom mag dit hoofdstuk het eigenlijke

thema van deze bespreking vormen. Het doel daarvan zal zijn Kraemers kritiek niet zozeer te weerleggen als wel te doordenken, om aldus zijn vraagstelling ten volle tot zijn recht te doen komen. In alle ernst!

De grote ontmoeting

De kernvraag die Kraemer ons voorlegt is: Wat zegt ge van de ontmoeting met Christus? Dit is het thema dat het hele hoofdstuk beheerst. Daarop komt feitelijk en terecht zijn hele betoog neer. Terecht, want als wij ons geen christenen noemen, dan kan dat alleen zijn omdat de figuur van Christus voor ons iets anders betekent dan voor hen die dat wel doen. Geen welwillendheid tegenover andersdenkenden, geen toenadering tot kerkelijke vormen en activiteiten, geen algemene religiositeit, hoe fundamenteel ook, kan dit grondfeit verdoezelen: Christen is hij voor wie Christus de mensgeworden God is, de weg, de waarheid en het leven. Ieder ander gebruik van deze naam neigt, naar het mij voorkomt, tot godslastering in de oren van hen die uit deze overtuiging leven.
Op dit niveau, dunkt me, wil Kraemer met de humanisten een gesprek voeren. De vulgaire kritiek, waaraan het humanisme veelal heeft blootgestaan, wijst hij af. Deze kritiek, zegt hij, „kan en zal waarschijnlijk de Humanist ergeren, doch in elk geval zal zij de Christen, die zich, met de Humanisten mede verantwoordelijk en tot medearbeid geroepen voelt, voor de *hele* samenleving en cultuur van Nederland, bedroeven en tot beschaming strekken". Er is echter, zo gaat de schrijver voort, „ook aanleiding het Humanisme rechtuit enige vragen te stellen. Deze vragen zijn: Zijt ge wel zo „open" als gij voortdurend pretendeert te zijn? Is Uw „a limine" afwijzen van bijzondere openbaring en dogmatisch gezag wel te verenigen met die openheid? Zou het niet in de lijn liggen van die openheid en de onafhankelijkheid van geest die gij pretendeert, U eens in te spannen U te bevrijden van Uw uit een lange traditie geboren kramp tegen „Geloof" en „Openbaring", en eens te beproeven wat bijzondere Openbaring naar zijn zelfgetuigenis, en niet naar de verminking ervan bij vele van zijn aanhangers is?"
Dit is het steeds terugkerende thema. Gij negeert het Christendom in zijn werkelijke wezen. Gij grenst U zonder vorm van proces ervan af. Gij zwijgt over Christus. Gij stelt U niet bloot aan een eerlijke confrontatie met geloof en openbaring. Omdat gij niet wilt en niet kunt. Zo leest men op talloze bladzijden (p. 70—75 passim). Deze vragen hebben mij, ik moet het eerlijk zeggen, enigszins verwonderd. In de eerste plaats omdat hun uitgangspunt feitelijk niet geheel juist is. Er is van humanistische zijde meer aandacht geschonken aan deze grondvraag dan professor Kraemer zich blijkbaar realiseert. B.v. in „Een poging tot plaatsbepaling" (1951), „Ontmoeting der levensovertuigingen" (1954), in „Mens en Wereld", 8e jaargang (1953) nos. 8, 9 en 10, en ook elders, vooral in „gesprekken", forumbijeenkomsten, e.d. Maar het is waar: wij zoeken het thema niet, en als we ons er mee bezig houden, dan is het meestal in formele zin. Dat heeft verschillende redenen.
Eén van die redenen is dat men daardoor komt in de sfeer van het antigetuigenis. Dat zou men ter wille van de waarheid moeten aanvaarden, als men de mening kon koesteren, dat de waarheid daardoor gediend werd. Maar ik betwijfel dat. Om psychologische redenen allereerst. Door het getuigenis van de niet-ervaring voelt de christen zich licht gekwetst

en voorts geïsoleerd in zijn overtuiging. Het open zoeken naar waarheid wordt aldus eerder belemmerd dan bevorderd. En onze energie — ik meen de gezamenlijke energie van humanisten en christenen — die we zo brood- en broodnodig hebben voor de gemeenschappelijke aanvaarding van onze verantwoordelijkheid, dreigt uitgeput te worden in een vruchteloos en uitzichtsloos antagonisme. Want — en hiermee kom ik op de principiële reden — de christen zal zich altijd, zoals ook Kraemer zelf doet (p. 74), beroepen op onze „geestelijke blindheid, die *alleen* (curs. v. H. K.) maar kan genezen door de kracht van de Heilige Geest." Nu zal de christen wel altijd stellen, dat we ons daarvoor *niet willen* openstellen, maar de humanist kan het niet anders ervaren dan dat dit niet-willen een *niet-kunnen* is. Wat laat zich daaromtrent nog zinvol zeggen of weerleggen? Deze problematiek, tragiek zal de christen allicht zeggen, bepaalt ons ongodsdienstige standpunt in onderscheid van een ook mogelijke anti-godsdienstige stellingname.

Waarheid en werkelijkheid

Ik schreef al dat de vragen die professor Kraemer stelt, me iet of wat verwonderd hebben. Geenszins omdat ik er nooit eerder op gestuit zou zijn. Niet alleen, dat ik bij het schrijven van mijn boek over modern humanisme in 1943 al besefte, dat hier de beslissende vraag lag, maar bovendien is het een gesprekstheme bij uitstek tussen christenen en humanisten. Wat denkt U van Christus? vroeg mij eens een vrijzinnig-protestantse dame in het bijzijn van een eveneens vrijzinnige theoloog. Ik antwoordde toen: De Christus-figuur, *zoals* deze in het evengelie beschreven is, betekent voor mij een inspirerend *voorbeeld* van een mens, die uit de diepte van zijn bestaan de waarheid van liefde en lijden *veelal* voorbeeldig beleefd en geleefd heeft. — Zo denk ik er ook over, zei die dame toen. — Maar zo moogt U er niet over denken! viel de theoloog in. En terecht! Zo denkt een humanist, niet een christen. Maar wat valt hier bovenuit nog te zeggen? Heeft het veel zin nog van gedachten te wisselen over getuigenissen die uiteraard op existentiële ervaringen berusten, maar als zodanig niet discutabel zijn?
Laat ik het toch proberen. Maar dan moet ik eerst een misverstand uit de weg ruimen. Het komt me voor dat professor Kraemer ons „niet-uitgaan-van-bijzondere-openbaring" onjuist verstaat. Zo ongeveer valt. een humanist op principiële, logische of wijsgerige redenen deze mogelijkheid uitsluit. Daarop doelt blijkbaar zijn herhaalde kritiek, dat de humanist in dit opzicht niet zo open is als hij voorgeeft. Maar dat is een miskenning van de bedoeling. Het gaat hier niet om een principiële premisse, maar om een existentieel uitgangspunt. Omdat hem inhoudelijk niets op bijzondere wijze geopenbaard is, kan de humanist in zijn levensovertuiging niet van dit niets uitgaan. Nauwkeuriger gezegd: humanisten in deze zin zijn mensen die gemeen hebben, dat hun de ervaring ontbreekt die christenen ja doet zeggen op de „bijzondere openbaring" in Christus. Daarom zijn ze in de formulering van hun humanistische overtuiging op dit punt — zij het ook in negatieve zin — ook aangewezen op een theologische term.
Maar hierbij dringt zich dan ook onweerstaanbaar de centrale en beslissende vraag op: die naar de waarheid. Wat is waarheid? Er zijn vele humanistische schakeringen (misschien evenveel als christelijke), maar

me dunkt dat allen het eens kunnen zijn over deze opvatting dat in de waarheid de werkelijkheid op adequate wijze tot uitdrukking komt. Ik weet wel dat er veel verschil van opvatting mogelijk is over de aard van die werkelijkheid en over de draagkracht van de term adequaat, maar niettemin kan die hier genoemde omschrijving dunkt me bruikbaar zijn. Welnu, dan is de uitspraak van Christus, dat hij Gods zoon is, voor humanisten onwaar. Omdat zij dit lezend en herlezend, horend en opnieuw horend, ook met de grootst mogelijke bereidheid tot openheid en invoeling, en met inachtneming van alle belevingen van tekort en raadselachtigheid in het bestaan, niet als adequaat aan de werkelijkheid kunnen ervaren.
En eigenlijk is hiermee alles gezegd wat er m.i. over te zeggen valt. Men kan deze confrontatie met de goddelijke openbaring uitbreiden tot het gehele evangelie waarin Christus met zijn gehele handel en wandel verwijst naar de in hem mens-geworden en zich openbarende God waarover hij spreekt met de innerlijke zekerheid van macht en autoriteit; men kan ook het Oude Testament met zijn heilsgeschiedenissen en de getuigenissen der profeten in de ontmoeting betrekken, evenals de latere geschiedenis van de kerk en het christendom; maar de humanist kan niet anders dan „neen" zeggen, omdat hij onwaarachtig zou zijn, als hij „ja" zei op iets dat voor hem niet het karakter van onontkoombare bestaanswerkelijkheid draagt.

Rede en openbaring

In het voorgaande is geen aandacht besteed aan de rationele kritiek die men op het evangelie en de gehele godsdienstige openbaring hebben kan; nog minder aan de kritische waardering van de empirische kerk. Om de eenvoudige reden, dat deze kritiek m.i. slechts secundaire betekenis heeft. Het is dunkt me helemaal niet zo onredelijk als het lijkt om te geloven dat water in wijn veranderd wordt, of een dode tot het leven wordt teruggeroepen als men de waarheid ervaren heeft van de bestaanswerkelijkheid van een God, die almachtig is om ook van zijn eigen scheppingswetten af te wijken. Voor mij zit daar trouwens geen grotere moeilijkheid in dan in het geloof dat hij zich met mij persoonlijk zou bemoeien en de haren op mijn hoofd geteld heeft. Maar, en dat dient er beslist bij gezegd, ook geen grotere moeilijkheid dan in het geloof dat ieder mens in beginsel de aanleg heeft tot zelfbewustzijn, d.i. bewustzijn van zich zelf en van zijn eigen bewustzijn, en dat dit bewustzijn gericht is op een wijze van zelfverwerkelijking, die zover ik het zien kan, niet geheel, ik denk zelfs geheel niet, uit de anorganische en organische „wetten" der natuur kan worden afgeleid. Alleen op dit laatste geloof zeg ik wel „ja" omdat ik het als bestaanswerkelijkheid van mijn eigen menszijn ervaren heb.
Er is een anecdote, die op deze en dergelijke kwesties een verrassend licht kan werpen: Een Duitser, een Engelsman en een Fransman discussiëren met elkaar over de voortreffelijkheid van hun talen. Het debat lijkt zonder uitzicht, totdat de Duitser stelt, dat zijn taal werkelijk de beste is, en dat hij dat bewijzen kan ook. Neem nu eens het begrip „water", zegt hij. Wat zegt de Fransman daartegen? „De l'eau". Het schijnt dat de Fransman zich daarmee redden kan, maar dat is ook het beste wat er van te zeggen valt. Wat zegt nu de Engelsman? „Water". Dat is al iets beter. Maar wat zegt de Duitser? „Wasser"... Und meine Herren, es ist

doch auch Wasser! — Is het niet zo dat ieder van ons zozeer met zijn eigen taalsymboliek vertrouwd is, dat hij meent de wonderlijkheid en ondoorgrondelijkheid der werkelijkheid daarin „waarachtig" te vatten? Wanneer ik de boodschap van Christus niet kan aanvaarden, dan is dat in wezen om geen andere reden dan waarom naar ik veronderstel professor Kraemer evenals ik de boodschap van Mohammed afwijst. Niet omdat hij die boodschap qualitatief beoordeelt, maar omdat hij er geen ja op kan zeggen. Pas daarna krijgen de qualitatieve beoordelingen betekenis, en die is dàn niet gering. In dit vlak liggen ook de rationele bezwaren tegen de godsdienst, die dàn ook van een andere aard blijken te zijn, dan die tegen de humanistische overtuiging zijn aan te voeren. Met betrekking tot Oude en Nieuwe Testament is er op dit niveau geen enkele waarschijnlijkheid meer voor de talloze willekeurige afwijkingen van de natuurlijke orde, waarvan beide wemelen. Maar ook de authenticiteit van de bijbel zelf komt dan in het geding. Dat de tekst van het O. T. dubieus is, wordt geloof ik algemeen erkend. En wat het N. T. betreft: Welke waarde moet men hechten aan getuigenissen die eerst vijftig tot tweehonderd jaar na dato zijn te boek gesteld? Is het niet merkwaardig dat Jezus als historische figuur nergens in profane bronnen genoemd wordt (eigenlijk ook bij Paulus maar terzijde!), behalve op één plaats bij Flavius Josephus, waarvan men aannemelijk heeft gemaakt, dat het een vervalsing is?
Daar komt dan nog bij dat het empirische Christendom er allerminst in slaagt de twijfel omtrent zijn wezenlijke authenticiteit overtuigend op te heffen. Men kan de ogen niet sluiten voor de positieve waarden van naastenliefde en opofferingsgezindheid die door christenen op grote schaal zijn verwerkelijkt en stellig mede in de godsdienst wortelen. Maar men mag evenmin blind zijn voor het feit dat dit alles zich afspeelt in een sfeer die principieel deze waarden ondergeschikt maakt aan de geloofsgehoorzaamheid. Daarom is het niet toevallig dat het christendom de menselijke rijping op geestelijk, wetenschappelijk, moreel en maatschappelijk gebied op verre afstand volgt. Dat versterkt bepaald niet het gevoel voor de authenticiteit van het christelijk geloof in het humanistische oordeel. En evenmin is in dit verband de kreet overtuigend, waarmee P. Clausing (De mens in de knoop. 1953. p. 148) tracht het godsdienstig geloof te redden door uit te roepen: Hoe zou een mens er ooit toe komen om zo iets hachelijks te verzinnen?

Geloof en Religie

Intussen wordt met deze vraag in het rationele vlak toch een punt aan de orde gesteld, waarvan de humanist zich rekenschap moet geven, namelijk de vraag hoe hij van zijn standpunt uit het godsdienstig geloof „verklaart", en wel het „echte" geloof (Zie T. T. ten Have, Rekenschap 1956, II p. 120). Men wordt immers geconfronteerd met godsdienst in de ruimste zin als historisch verschijnsel. Maar juist als zodanig roept het ook weer talloze vragen en problemen van historische interpretatie op. Is er een evolutie, maar dan met sprongmutaties! van animisme, via polytheïsme naar monotheïse. En is dat laatste definitief? Is er een samenhang tussen de Egyptische zonnedienst en de dienst van de Joodse woestijngod(en), zoals Freud wil (Der Mann Moses und die monotheïstische Religion)? Is er een ontwikkeling van de profeten via het secte-

wezen (de Esseners) naar het Christendom? En zijn er meer figuren geweest wier leer en leven parallel liep met dat van Jezus? Wat zullen de rollen van de Dode Zee ons daaromtrent nog kunnen leren?
Blijft er nog wel ruimte voor Christus' unieke plaats en macht als we zien hoe algemeen de voorstellingen waren in de Oosterse en Griekse mysteriediensten, van maagdelijke geboorte, menswording Gods, lijden, dood en opstanding. Wat moeten we ervan denken als we in een sfeer van algemeen heilsverwachten ook keizer Augustus beschouwd zien als brenger van een blijde boodschap en redder van het levende en de komende geslachten (Wagenvoort). En welke betekenis moet worden toegekend aan de historiciteit van Christus, als we zijn verschijnen „verklaard" zien als concretisering van astrologische symboliek (Van den Bergh van Eysinga). Heeft Jezus werkelijk geleefd of moeten we ook hierbij denken aan een religieuze projectie waarmee de mens zijn wereld gestempeld heeft? (Sierksma). Alles vragen; maar zij geven een aanwijzing omtrent de wijze waarop een humanist de godsdienst als historisch verschijnsel wel verwerken zal. Hij kan daartoe een aanknopingspunt vinden in zijn eigen religieuze ervaring.
Niet in alle humanisme wordt het religieuze beleven als een wezenlijk element erkend, en als het erkend wordt zijn verschillende interpretaties mogelijk. Niettemin zijn een aantal aspecten van dit beleven aanwijsbaar die geheel binnen de humanistische overtuigingssfeer liggen. Als negatief aspect wijs ik allereerst op de ervaring van ontoereikendheid in het menselijk bestaan. De mens is krachtens zijn wezen nooit geheel met zichzelf en zijn wereld vereenzelvigd. Hij neemt onophoudelijk afstand in een typisch zelfbewustzijn. Op grond daarvan kent hij de spanning tussen drift en bezinning, tussen vitaal automatisme en beschouwelijke verantwoordelijkheid. En in die verantwoordelijkheid staat hij steeds voor de keuze. Het goede dat hij onderkent, kiest hij dikwijls niet; en als hij het kiest bereikt hij veelal iets anders dan hij bedoelt; bovendien stelt het leven hem herhaaldelijk voor de keus, niet tussen goed en kwaad, maar tussen goed en goed. Zo voltrekt zijn leven zich in schuld en tekort. Hij lijdt aan de ontoereikendheid van zijn bestaan of vervalt in de sleur. Maar ook sleur is ontoereikendheid, leegte, wanhoop. In de sleur loopt het bestaan hem als zand door de vingers.
Daartegenover kan de mens zichzelf ontdekken als betrokken op een overweldigende en alomvattende totaliteit. Hij kan beseffen dat het zijn zin is die hij op die totaliteit projeceert, maar tegelijk ligt in het begrip projectie besloten dat er wezenlijk affiniteit bestaat tussen subject en object. Opduikend in tijd en ruimte, ziet de mens zich geplaatst in een wereld, die hij in haar „zo-zijn" nimmer volledig doorlichten kan. In de beleving kan hij zich evenwel opgenomen weten in de zich ontplooiende totaliteit van het zijn, hetgeen aan zijn leven een nieuwe dimensie verleent. Aldus kan hij met alle tekort geworteld raken in het bestaan. Deze religiositeit voegt geen kennis toe aan ons weten, maar voltooit de beleving. Als zodanig blijft zij als door een kloof gescheiden van godsdienstig openbaringsgeloof. God is niet totaliteit maar staat als echte werkelijkheid daartegenover. Daarvan heeft de humanist echter geen weet.
Wel zal hij van zijn standpunt kunnen begrijpen dat de religieuze ervaring in de ontwikkeling van het menselijke bewustzijn de vorm heeft

aangenomen van een antropomorfe projectie, ook al vindt hij voor déze projectie geen steun in eigen beleving. Dat „verklaart" voor hem de religie als historisch verschijnsel, maar maakt nog niet dat hij haar vormen ook aanvaarden kan. Niet omdat hij ongevoelig zou zijn voor de betekenis van antropomorfe duidingen, maar omdat de inhoud daarvan hem ontsnapt. Hij zou nog kunnen spreken over Gods macht, maar moeilijker over zijn wijsheid, en nauwelijks over zijn liefde en goedheid. Integendeel, hier ligt in het rationele vlak juist een reden om dit antropomorfe spreken af te wijzen. Wezenlijk wordt de humanistische religiositeit als belevingswerkelijkheid niet door een Ik-Gij verhouding gekarakteriseerd maar door de verhouding van ik tot Het. De brug van Het tot Gij wordt thans alleen nog gevormd door de bijzondere openbaring, waarop de humanist echter geen „ja" kan zeggen. Zonder dat kan hij het christelijk godsgeloof slechts zien als een projectie naar ons-menselijk-evenbeeld. Daarom is voor hèm de waarheid van het humanisme een zuiverder benadering der werkelijkheid. In alle ernst.

Kerstening en Verzuiling

Hiermee is eigenlijk het wezenlijke gezegd. Er blijven nog een aantal vragen over van practische aard, die ik deels nog even wil aanstippen. Hoe is de verhouding tussen humanisten en buitenkerkelijken, is één van die vragen. Het verbaast me enigszins dat onze antwoorden op dit punt blijkbaar nog niet duidelijk zijn geweest. Ik zou er thans dit van willen zeggen: De buitenkerkelijken vormen geen privé-jachtterrein van de humanisten. Wij hebben dat nimmer gesteld. De ervaring leert wel dat men geneigd is dit terrein waar mogelijk voor de kerken te monopoliseren. Daar hebben we bezwaar tegen, dat spreekt vanzelf. Het ligt immers voor de hand, dat humanisten zich in het bijzonder tot de buitenkerkelijken richten, ook al „claimen" zij ze niet (waarvan de buitenkerkelijken ook niet gediend zouden zijn). En er is ook nog dit, dat de humanisten de gedachte hebben in veel opzichten de (grote meerderheid der) buitenkerkelijken te representeren, niet in formele zin, maar wel zo dat ze dikwijls menen spreekbuis te zijn van wat er onder buitenkerkelijken leeft. Meer valt er in principe niet over te zeggen, dunkt me.
De vraag of het Humanistisch Verbond niet „eigenlijk" een soort kerk zou worden, heeft hier niet zo veel verband mee. Als wij zeggen geen kerk te (willen) zijn, bedoelen we eenvoudig, dat we ons Verbond niet baseren op bijzondere openbaring en godsdienstig geloof. Dat brengt mee dat we ook anders staan tegenover onze geestelijke grondslag. Meestal wordt dit uitgedrukt door de term „ondogmatisch", waarbij het woord dogma dus gebruikt wordt in de zin van omschrijving juist van die bijzondere, en dus onaantastbare openbaring. Voor het overige is het geen toeval dat we spreken van Verbond en Gemeenschappen i.p.v. Vereniging en Afdelingen. Bewust wordt daarmee uitgedrukt het streven naar een hechte geestelijke samenhang en een levende gemeenschap, hetgeen allicht op den duur ook uitdrukking vindt in de vormen van geestelijk verkeer en gemeenschappelijk beleven. Persoonlijk zou ik dat bepaald toejuichen. Het lijkt me evenwel onzuiver woordgebruik om die reden van een kerk te spreken, ook al weet ik dat sommige van onze buitenlandse zusterorganen er veel prijs op stellen als religieuze gemeenschap te worden aangemerkt.

Weer een andere vraag is deze: Moogt gij Uw streven het openbare leven te „humaniseren" zo onbelemmerd stellen, en tegelijkertijd de Kerk de pas afsnijden om het leven te „herkerstenen"? Mijn antwoord is: Bij mijn weten hebben we tegen de „herkerstenings"-pogingen van de Kerk als zodanig nimmer bezwaar gemaakt. Wij kunnen alleen niet accepteren dat deze geestelijke taak wordt uitgevoerd met behulp van politieke macht, waarmee het kerkelijk monopolie, of ten minste de discriminatie van het humanisme feitelijk wordt doorgevoerd of gehandhaafd. Zo berust ons bezwaar tegen het streven het godsdienstonderwijs op de openbare school min of meer als gewoon leervak binnen te smokkelen eveneens op het vermoeden dat dit het begin van een voortgaande discriminatie zal zijn. Anders begrijpen wij niet, waarom men vrijwel nooit de gelegenheid heeft gevonden daarover met ons tot een open gesprek te komen, teneinde de inderdaad niet geringe moeilijkheden onder het oog te zien.
En dan tenslotte de moeilijke vraag, die ook onszelf voortdurend bezig houdt: Werken wij door ons optreden niet mee aan de verzuiling? Zeker op dit punt zijn wij te allen tijde voor een ernstig gesprek te vinden. Ik geloof dat we het er over eens kunnen zijn dat de verscheidenheid op zichzelf, het bewust ontwikkelen van een eigen overtuiging door verschillende volksgroepen, en ook het organiseren van die groepen in gezindten op zichzelf nog geen verzuiling is. De afkeurende gevoelswaarde van het woord verhindert het toe te passen op de gezamenlijke en georganiseerde doordenking en beleving van de eigen levensovertuiging. Ver-zuiling treedt naar de definitie van Kruyt (Socialisme en Democratie. 1957, p. 15) eerst op in het streven naar „op levensbeschouwelijke grondslag gebaseerde, wettelijk gelijkgerechtigde blokken van *maatschappelijke* organisaties en samenlevingsvormen binnen een grotere, levensbeschouwelijk gemengde, maar raciaal en ethnisch overwegend homogene, democratische maatschappij (natie)." De humanisten nemen in dit opzicht een duidelijk anti-verzuilingsstandpunt in. Zij streven niet naar humanistische politieke, economische of culturele apartheid. Maar zij geven toe — en ik mag hier zeker ook namens Humanitas en Thuisfront spreken — dat er ook op die gebieden waar de levensovertuiging een directe rol speelt, zoals in de geestelijke zorg en het maatschappelijk werk, nog wel problemen liggen. Juist omdat zij beslist *niet* „lustig meebouwen" aan de verzuiling zijn zij werkelijk bereid tot een open en ernstig gesprek hierover.

Slot

Met de vorige paragraaf zijn we in zekere zin bij het „kleingoed" terecht gekomen. Vragen die niet onbelangrijk zijn en ook beantwoord moeten worden — juist ook omdat zelfs bij een man als professor Kraemer hier en daar nog een typisch misverstaan blijkt — maar die hun betekenis toch vooral verkrijgen tegen de principiële achtergrond, die in Kraemers boekje zo fascinerend getekend wordt. Over en weer geldt dat men in de waarachtige strijd van de geesten vaak beter gediend wordt door zijn „tegenstanders" dan door zijn „vrienden". En beide mogen we het ons aantrekken, christenen en humanisten, wanneer Kraemer uitspreekt, wat ook wij vaag vermoeden (p. 79): „Wij willen slechts één blik in de toekomst werpen, omdat wij het vermoeden willen uitspreken dat er een gigantische ontmoeting van Kerk en Humanisme op til is, waarvan nog weinig Humanisten en Christenen een idee hebben. Dat zal nog een heel

andere verbijstering geven, waarbij de huidige, door Van Ruler uitgesprokene, kinderspel is. Wij doelen op de naderende *werkelijke* ontmoeting met de grote Oosterse godsdiensten en culturen, niet verweg ergens in het Oosten, maar hier op ons eigen Westers erf."
Laten de humanistische lezers hier niet te gauw „hei" roepen, want Kraemer vervolgt, en terecht (p. 80, 81): „Wanneer het traditionele Christendom bij deze kolossale ontmoeting met het Humanisme op zijn sterkst en zijn konsekwentst (een Humanisme dat in onderscheid van het Westerse, niets van een beroerd-zijn door het Christendom weet) in die ure niets anders kan opbrengen dan een verbarricadering, een weinig getemperd door wat timide openheid, dan zal het weerloos uitgeleverd zijn aan deze permanente aardverschuiving. Met het Humanisme en de Humanisten ten onzent zal het, naar mijn inzicht niet anders gaan, omdat (vele) religieuze Humanisten zich thans nog de weelde kunnen veroorloven eigen smaak terug te vinden in de religieuze totaliteit van Brahma- en Tao-denken, maar in feite, door hun restricties en reserves, bewijzen dat het religieuze Humanisme, dat men in de humanistische beweging tracht af te tasten, op zijn best een verschraalde, bleek-wijsgerige editie is van het grootse religieuze Humanisme, dat de esoterische kern is van de grote Oosterse godsdiensten."
Ik geloof dat hier veel waars in zit. Wel zie ik een ontwikkeling in Westerse richting binnen het Oosterse humanisme zelf, maar het Westerse humanisme, dat nog pas op weg is naar zijn bronnen, zal nog ongehoord moeten toenemen in intensiteit en uitdrukkingsvermogen, wil het in deze ontmoeting een volwaardige bijdrage leveren. Maar daarmee maak ik mij weer los uit de ontmoeting met professor Kraemer om mij weer te wenden tot onze eigen taak. Niet uit hooghartigheid of doctrinarisme, zoals Kraemer wellicht meent, maar omdat die taak zo slopend, zo ongehoord zwaar is, en alle krachten opslorpt. Intussen blijft het gesprek tussen humanisten en christenen alom aan de orde; meer dan professor Kraemer geloof ik meent. Overal in de samenleving, in en om onze gemeenschappen, in forums en discussies, in gesprekcentra en tussen enkelingen. Wij verheugen ons erover; vooral als het samenspreken ook mocht leiden tot het samen dragen van onontkoombare verantwoordelijkheden.