rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en kultuur

maart 1983
jaargang 30, nummer 1
verschijnt driemaandelijks

in dit nummer:

- humanisme in nederland
- geestelijke verzorging in strafgestichten
- de vraag naar het zedelijk gehalte van christendom
- avonturiers in de zestiende eeuw: coolhaes, van der haghen en van helmont
- de brede maatschappelijke discussie

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

Drs E. v. d. Hoeven	**DE BREDE MAATSCHAPPELIJKE DISCUSSIE BEDISCUSSIEERD/1** Editoriaal
Mr H. Singer-Dekker	**GEESTELIJKE VERZORGING IN STRAFGESTICHTEN: "DURE POESPAS" OF DRINGENDE NOODZAAK?/4** De dreigende bezuinigingen in het gevangeniswezen kunnen fataal worden voor de fundamentele hulpverlening die de geestelijke verzorging kan bieden aan hen, die vaak door niemand nog iets waard worden gevonden
Dr R. Tielman & Dr J. Sinke	**HUMANISME IN NEDERLAND; EEN SAMENVATTEND OVERZICHT/13** Het humanisme is hard op weg de grootste geestelijke stroming in Nederland te worden.
P. Spigt	**VORMEN VAN AVONTUUR/18** De zelfbeschrijvingen van Coolhaes, Van der Haghen en Van Helmont
Dr J. Sinke	**CHRISTELIJKE THEOLOGIE NA AUSCHWITZ/27** De vraag naar het zedelijk gehalte van het christendom
Drs A. Nieuwland	**REKENSCHAP 'INTERNATIONAL'/41** Uitvoerige bespreking van 'Humanity and Society'
M. Verduyn & F. Bekx	**INGEZONDEN BRIEVEN/48** Naar aanleiding van artikel van Roethof en Schwarz in de vorige Rekenschap
Dr H. Bonger	**LOSSE NOTITIES/54**
	Auteurs in dit nummer/56

De Brede Maatschappelijke Discussie bediscussieerd

Erik van der Hoeven

De 'Brede Maatschappelijke Discussie', tegenwoordig officieel de 'Maatschappelijke Discussie Energiebeleid' geheten, is sinds zijn aantreden sterk veranderd en toch gelijk gebleven. Veranderd doordat alle beschrijvingen van de toekomst, die het volk middels de goede diensten van De Brauw c.s. nu gepresenteerd worden, gekleurd zijn door het grote probleem dat het energieprobleem is gaan overschaduwen: de werkloosheid. Alle vier scenario's zijn beschrijvingen van manieren om de werkloosheid op te lossen, eerder dan oplossingen van een nu nog klemmend energieprobleem. Prof. Den Hartog van het Centraal Planbureau kijkt daarom wat vreemd tegen de energiediscussie aan, die zo overduidelijk een *economie*discussie is geworden (NRC/Handelsblad 5-2-1983).

Gelijk gebleven is de discussie in het feit, dat duidelijk verschillende maatschappijvisies worden gepresenteerd; dat de mogelijkheden en marges van beleid worden aangeduid; dat geen grote grauwsluier over het geheel is getrokken zoals al teveel gebeurt in overheidsnota's.
Wel zijn door de loop van de gebeurtenissen (of door de veranderde inzichten, wie zal het zeggen?) enkele mythen ontzenuwd. Zo blijkt nu, met name door de laag uitgevallen energiegroei in alle scenario's, ook een flink industrieel herstel mogelijk zónder gebruik van kernenergie. Prof. Den Hartog, nogmaals: kernenergie of geen kernenergie, dat maakt voor de Nederlandse economie weinig uit. Het verschil van een paar honderd miljoen is wel bij te passen. Anderzijds blijkt dat ook met industriële groei de milieuproblemen binnen de perken (tenminste binnen de door de regering gestelde normen) blijven.

Humanistische bijdrage in het debat

Wanneer de resultaten van de verschillende scenario's zo weinig van elkaar afwijken, waar gaat de discussie dan nog over? En, op deze plaats, ook de vraag gesteld: wat is de rol van humanisten dan in dit debat? Wel, politiek beschouwd is de discussie natuurlijk nog steeds van groot belang. Zijn het niet meer de vragen van energievoorziening, die het debat levend houden, dan wel de nieuwe maatschappelijke problemen. De politiek belangrijke vragen worden door accentverschuivingen niet anders: wie heeft wat waar te vertellen? En: wie betaalt wàt? Machts- en verdelingskwesties blijven van belang in onze politieke orde, en het is goed dat deze nu voor een breed publiek inhoudelijk bespreekbaar worden.

Humanisten zullen elk vanuit hun politieke overtuiging hun weg kunnen vinden binnen de discussie. Als humanist zullen zij met name die elementen proberen op te sporen, waar de menselijke waarde en waardigheid in het geding is. In mijn ogen is er één gebied waar dat uitdrukkelijk het geval is: de tendens van onze maatschappij, het nageslacht op te zadelen met ons falen. Ons technisch vernuft produceert wonderen binnen het beheerste model van de werkelijkheid; maar daarbuiten veroorzaakt het "externe effecten", namelijk daar waar de technici of de besluitvormers niet meer verder hoefden te kijken. De afvalstoffen die ons productiesysteem voortbrengt, getuigen van die beperkte rationaliteit. Vroeger kwam het voor, dat men niet verder dan de fabriekspoort hoefde te kijken, en daarvan getuigen nu de afvalresten van Lekkerkerk en Broek in Waterland.
We zijn moeizaam bezig, daarvan les te leren, en proberen dat nu te voorkomen door oplossingen te bedenken waarvan deze generatie geen last meer zal ondervinden. Maar het gevaar dat wij een hypotheek nemen op het welzijn van hen die na ons komen, blijft. Kernafval is zo'n kwestie die op rekening van het nageslacht geschreven wordt, als wij geen oplossing vinden vóórdat met kernenergie wordt doorgegaan. Een werkwijze als in Frankrijk, waarbij men het hoog actieve afval slechts goed opbergt voor de periode waarin men echt aan oplossingen moet gaan denken, betekent een herhaling met open ogen van de fiasco's van het chemisch afval. Natuurlijk mogen we bij oplossingen van de kernafvalkwestie niet vertrouwen op papier: zo'n opbergplaats moet in de praktijk zijn beproefd. Maar dat betekent dan óók, dat zulke beproevingen moeten plaats vinden.

Grenzen aan de menselijke macht

Laten we ons niet blind staren op kernenergie: voor kolenafval, in de hoeveelheden en samenstelling waarin de regering die nog steeds wil laten produceren, hebben we evenmin een oplossing. Gaat het bij kernafval om een kleine hoeveelheid stof van extreme giftigheid, bij kolenafval gaat het om zeer grote hoeveelheden matig giftige as en slak, waarvoor in ons drassige land vooralsnog geen goede oplossing bestaat.
Na jaren energiediscussie kan men wél de vraag stellen of het gevaar van een groot ongeluk met een kerncentrale niet zwaarder weegt dan het nog niet opgeloste afvalprobleem. Zo'n geval kan immers zeer veel leed veroorzaken, zoveel leed dat de goedkopere stroom uit een kerncentrale wellicht nooit wordt gerechtvaardigd. Wellicht! Want het probleem bij een groot ongeluk is juist, dat het een mogelijkheid blijft bij elke centrale. Wie zich verdiept in beschrijvingen van het ongeval met de kerncentrale bij Harrisburg, een geluk bij een ongeluk, dat veel leed heeft gebracht bij sommige omwonenden, en nog zal brengen, die ziet: wie eenmaal aangetast is door de bacil van de twijfel, wie autoriteiten en bedrijven niet meer gelooft, kàn in elke kuch van zijn kind een voorbode zien van een naderende stralingsziekte. Mensen zitten vreemd in elkaar: ze vertrouwen autoriteiten vaak tot de voorlaatste snik; maar àls het vertrouwen is verbroken, geloven ze niets of niemand meer. Wie met uiterst giftige stoffen werkt, moet zich

dat realiseren. Uiteindelijk is het niet de menselijke macht, maar de menselijke beperktheid, het menselijk bevattingsvermogen, dat een grens stelt aan de maatschappelijke technologie.
Zo ben ik toch bij een persoonlijke afweging gekomen: het werken met extreem giftige stoffen kan alleen worden gerechtvaardigd door de uiterste zorgvuldigheid (die bestáát op het moment in en rond de Nederlandse kerncentrales), en maatschappelijke noodzaak (die bestaat niet). Waarom niet aan de technologen de vraag gesteld, of een kerncentrale ontwikkeld kan worden, die een miljoen maal minder radioactiviteit produceert? Geen gevaren of psychologische effecten afwentelen op hen die niet mee kunnen spreken!
En tegelijk het besef, dat de wereld niet in één dag kan veranderen. De wetenschap dat tienduizenden hun brood verdienen met het splijten van atomen, en afzet zoeken voor hun produkt. De kennis van onachtzaamheid en kwaadwilligheid in sectoren van de economie, die niet zoals kernenergie in het onbarmhartige licht van de schijnwerpers staan. Weten van problemen en gevaren bij de alternatieven voor kernenergie.
Maatschappelijk humanisme vereist bewogenheid; bij het politieke handelen op grond daarvan mogen de wetten en praktische bezwaren niet uit het oog worden verloren.

Geestelijke verzorging in strafgestichten 'dure poespas' of dringende noodzaak?

H. Singer-Dekker

De mensen die belast zijn met de geestelijke verzorging in onze strafgestichten hebben nooit erg aan de weg getimmerd. Ze hebben zich aan hun cliënten gewijd en vonden dat over het algemeen nuttiger dan luidruchtige acties tegen van alles en nog wat in het gevangeniswezen. Ze lopen nu de kans, dat deze rustige opstelling hun en vooral de gedetineerden duur komt te staan. Als door zou gaan wat in de Heroverweging Strafrechttoepassing[1] ten aanzien van de geestelijke verzorging wordt voorgesteld, lijkt het einde daarvan nabij.

Wat wordt in dit stuk gezegd? Na een overzicht, dat voornamelijk enige historische gegevens en wat cijfers bevat, wordt gesteld: ''*De werkgroep* (dat zijn degenen die de heroverweging hebben opgesteld; wie dat nu precies zijn blijkt uit het stuk niet - HS.D) *heeft de indruk, dat slechts een zeer kleine minderheid van de gedetineerden doet blijken van de behoefte aan geestelijke verzorging in de eigenlijke betekenis.*''[2]
Voorgesteld wordt de geestelijke verzorging te doen geschieden vanuit de plaatselijke kerken/genootschappen, op arbeidsovereenkomst bij de onderscheiden inrichtingen. De bedoeling is op deze wijze vier miljoen op de geestelijke verzorging te besparen.
Hoe men de behoefte aan geestelijke verzorging heeft gemeten blijkt niet. Welke inhoud men daaraan zou willen toekennen, nog minder. Op welke manier men de reorganisatie zou willen doen verlopen, is ook niet duidelijk.
Wel duidelijk is dat men het anders en vooral goedkoper wil.
Verderop in de Heroverweging wordt nog gesteld,[3] dat *''een verderstrekkend beleidsalternatief is dat, vanuit de optiek dat de betrokken kerk/het betrokken genootschap een eigen verantwoordelijkheid heeft voor de zorg van haar leden/gelovigen, aan de vertegenwoordigers gelegenheid wordt geboden een inrichting te bezoeken en eventueel bijeenkomsten te verzorgen''.*

Gebrek aan kennis

Wat dit proza nu precies bedoelt blijft wat raadselachtig. Als ik het goed begrijp betekent het: desnoods zou je het ook afkunnen door helemaal niets te betalen en de kerken en genootschappen (lees voor het laatste: Het Humanistisch Verbond) de zaak te laten opknappen voor eigen rekening.
Dat zou dan het einde zijn van de geestelijke verzorging in de strafgestichten. Het zou eerlijker zijn dat maar meteen te zeggen als men dat zo wenst.
Je vraagt je af of de stellers van het rapport nu werkelijk gespeend zijn van ieder inzicht

in de geestelijke nood van delinkwenten. Of zou het misschien zo kunnen zijn, dat hier handig wordt ingespeeld op het gebrek aan kennis bij de gemiddelde burger omtrent datgene wat mensen tot misdaad brengt en omtrent het leven in gevangenschap?
Geestelijke verzorging is in de ogen van veel mensen: kerkdiensten organiseren en sacramenten toedienen, aangevuld met hoogstens een enkel persoonlijk gesprek over berouw of angst voor de dood, en verder op de christelijke hoogtijdagen een wat uitgebreidere bijeenkomst leiden. De dominee en de pastoor passen goed in dit beeld. Met de humanist wordt het moeilijker. Wat die eigenlijk doet is voor velen duister. Zijn werk wordt dikwijls gezien als het houden van een stichtelijk praatje zonder lithurgie of sacramenten. Een beetje kaal, dat wel, maar als het niet baat, schaden kan het ook niet. Wie er zo tegenaan kijkt is gauw klaar. Zondags een protestantse of katholieke godsdienstoefening en voor de humanist eens in de week het stichtelijke praatje, daarmee heb je het dan wel gehad.
Soms hoor je van degenen, die er zo over denken, een bedekt verwijt aan de geestelijke verzorgers. *''Wat die eens wat meer moesten bedenken is dat er zoveel vreemdelingen in de gevangenis zitten met een heel andere godsdienst dan de christelijke. Ze moesten er eens wat beter voor zorgen, dat dié mensen aan hun trekken komen.''* Zo'n opmerking is verzekerd van goedkeurend geknik. Zo is het maar net. Nederlanders zijn breed van opvatting. Iedereen, die tot wie weet welke godsdienstige of levensbeschouwelijke richting behoort, mag voor ons best zijn eigen geestelijke bijstand hebben — mits hij erom vraagt en aannemelijk kan maken, dat hij er echt toe behoort. Want dàt weten we met gepast cynisme ook nog wel te vertellen: die kerkgang en die bezuinigingsbijeenkomsten zijn voor de meeste gedetineerden eigenlijk maar flauwe kul. Ze hebben gewoon zin in een verzetje. Je neemt het ze niet kwalijk — ze zijn nu eenmaal zo. Maar ze moeten niet proberen ons wijs te maken, dat de behoefte aan al die bijeenkomsten nou zo serieus is. Kerkdiensten, je kunt er niet omheen, maar de rest is toch eigenlijk dure poespas die best gemist kan worden.
Dit zijn geluiden die men, helaas, ook in het gevangeniswezen zelf wel eens hoort. De vraag kan worden gesteld of de communicatie daar altijd wel voldoende is geweest. Misschien hebben de geestelijke verzorgers toch te veel als vanzelfsprekend aangenomen, dat men hun werk wel kende.

Verwerking van diepste gevoelens centraal

Ik zal trachten in dit artikel aan te geven wat geestelijke verzorging betekent en aan welke vereisten geestelijke verzorgers in justitiële inrichtingen zoal moeten voldoen.
Ik meen dat de geestelijke verzorging, van welke richting ook, gebaseerd is op de overtuiging, dat aan geen mens — hoe diep gezonken, hoe verloederd ook — bij voorbaat het vermogen mag en kan worden ontzegd gevoelens en verlangens te hebben , die raken aan de grond van het menselijk bestaan. Ik doel op bijvoorbeeld het gevoel van volstrekte verlatenheid, voor niemand iets te betekenen en voor geen levend wezen van enig nut te kunnen zijn. Daarmee kan gepaard gaan een gevoel van wanhoop en de vraag of het bestaan nog wel enige zin heeft.

Er is de, naar mijn gevoel voor ieder mens fundamentele, behoefte te weten dat hij in staat is enige taak in dit leven te hebben, en die te kunnen vervullen. En er is het daarmee corresponderende radeloze gevoel nergens voor te deugen en overal in te falen.
Een andere zeer wezenlijke menselijke behoefte is, dacht ik, te weten dat je het vermogen hebt met andere mensen een relatie aan te gaan en je met hen verbonden te voelen. Als die innerlijke zekerheid ontbreekt leidt dat tot het verlammende besef dat je altijd eenzaam zult blijven, omdat het toch altijd weer mislukt jezelf aan een ander en deze aan jou te binden.
En dan is er het schuldbesef dat geen uitweg kan vinden en dat niet kan worden opgevangen door op enigerlei manier iets constructiefs aan deze samenleving toe te voegen.
Dat deze gevoelens bij vele gedetineerden voorkomen en wel in negatieve zin, kan een ieder bekend zijn die in het gevangeniswezen werkt. Degene, die rondloopt met het gevoel nergens voor te deugen, voor niemand iets te betekenen en altijd weer te falen, vertoont namelijk vaak de neiging deze gevoelens als het ware te overschreeuwen door opschepperij of verbale en fysieke geweldpleging. De gedetineerde die er weer eens niet tegenop kon en alles om zich heen kort en klein geslagen heeft, is een bekend verschijnsel in onze strafgestichten. Het personeel reageert daarop vaak — begrijpelijk — met isolering van de persoon in kwestie. Er zal veelal niet veel anders op zitten, als het eenmaal weer zover gekomen is. Naar mijn persoonlijke indruk proberen veel bewaarders begrip op te brengen voor de gedetineerde wie het weer eens te machtig is geworden. Maar zo iemand krijg je meestal niet rustig met een kwartiertje aardig wezen en een begrijpend praatje. Je zou moeten zorgen dat het zover niet komt door de mensen te leren hun gevoelens te herkennen en ermee om te gaan. Maar dat is veel meer dan men van een bewaarder kan verlangen. Hij of zij mist daarvoor te enen male de opleiding en de tijd. Bewaarders staan ook niet in een verhouding tot de gedetineerde, die hun dit mogelijk zou maken, gesteld dat zij de vereiste hoedanigheden daartoe bezitten. De bewaarder is tenslotte ook degene die voortdurend deuren achter je moet afsluiten, die een zekere discipline van je mag en moet verlangen en een ''rapportje'' geeft als je tegen die discipline zondigt. Hetgeen tot straf kan leiden. Dat kan in een gevangenis nu eenmaal vaak niet anders. Maar het maakt de bewaarder toch tot een mens aan wie je niet zonder voorbehoud je diepste gevoelens prijs geeft. Ik wil er geen misverstand over laten bestaan: de bewaarder vervult een noodzakelijke functie. Maar hoeveel begrip hij ook voor de gedetineerde tracht op te brengen, hij verkeert in een positie waarin niet van hem kan worden verwacht, dat hij het vertrouwelijk contact met de gedetineerde tot stand brengt, waarin de hierboven gesignaleerde gevoelens door de gedetineerde kunnen worden herkend en op een positieve manier kunnen worden verwerkt.

Mogelijkheden aanreiken

De lezer zal zich wellicht afvragen: wat heeft dit alles met geestelijke verzorging te maken?
Ik meen dat het er alles mee te maken heeft. Bij de mens die zich min of meer normaal

ontwikkelt komen de hierboven omschreven gevoelens ook voor, maar zij vinden een enigermate bevredigend antwoord, hetzij in een godsdienstige belevenis, hetzij in een beleving die zich niet vereenzelvigt met een bepaalde godsdienst, maar nog wel als religieus kan worden ervaren. Daarmee bedoel ik: een belevenis van één geheel te vormen met, onderdeel te zijn van, een groter verband waarin alles wat bestaat is opgenomen en waarin het eigen bestaan een zinvolle betekenis heeft.

Tenslotte zijn er ook mensen die noch de godsdienstige, noch de religieuze belevenis kennen maar die voor zichzelf wel een levensbeschouwing hebben gevonden, waarin zij ook aan bepaalde gevoelens een plaats kunnen geven en die voor hen een min of meer bevredigend antwoord betekent op hun gevoelsmatig ervaren behoeften. Godsdienstige zowel als levensbeschouwelijke overtuigingen vinden m.i. hun oorsprong in emoties en het antwoord dat de mens daarop vindt.

Het probleem is dat men om een min of meer bevredigend antwoord te kunnen vinden van de omgeving mogelijkheden aangereikt moet krijgen. Degene die als kind een goede relatie heeft gehad met ouders of andere verzorgers, zal eerder zijn existentieel gevoel van verlatenheid en eenzaamheid kunnen overwinnen door een besef van verbondenheid met alle mensen of alles wat leeft, dan degene die het gevoel van geborgenheid in de relatie met andere mensen van zijn vroege jeugd af heeft moeten missen.

Men kan zich en zijn als fundamenteel beleefde gevoelens herkennen in bepaalde muziek of poezie of enige andere vorm van kunst of in de natuur. Maar dat vereist bijna altijd, dat men op enigerlei wijze met kunst vertrouwd is gemaakt of dat men opmerkzaam is gemaakt op de betekenis die de natuur in dit opzicht kan hebben. Enige vorm van godsdienst kan een bevredigend antwoord op geestelijke nood bieden. Maar ook daarvoor is noodzakelijk dat men met een godsdienst op positieve wijze in aanraking is gekomen en dit vooral meer gevoelsmatig dan via het verstand.

Velen van onze gedetineerden kenmerken zich door het gemis van jongs af aan van iedere relatie met andere mensen. Zij hebben de ''nestwarmte'' moeten missen, die het jonge kind nodig heeft. Ze hebben nooit antwoorden aangereikt gekregen, ze zijn niet vertrouwd met welke vorm van kunst dan ook, ze hebben nooit kennis kunnen nemen van formuleringen, waarin een mens zijn geestelijke noden en behoeften kan uitdrukken. Kortom, ze hebben niet geleerd hun eigen gevoelens te herkennen en op constructieve manier tot uitdrukking te brengen. Ze weten vaak niet dat deze noden heel gewoon en van fundamenteel menselijke aard zijn. Ze kunnen er niet over praten. Ze zouden gewoon niet weten hoe ze dat zouden moeten doen. Het enige dat ze vaak wel geleerd hebben is hun gevoelens van angst, verlatenheid en schuld, van falen en behoefte aan menselijke warmte en geborgenheid, te ondergaan als raar, zwak of gek en als iets dat weggestopt en overschreeuwd moet worden. Zij menen dat hun tekort bestaat in het hebben van die gevoelens en ze missen het inzicht, dat het probleem daarin nu juist niet ligt, maar wel in het onvermogen met die gevoelens te leven op een constructieve manier.

Perspectief bieden

Juist in dat onvermogen — dat meestal niet aan henzelf kan worden verweten, maar zijn oorzaak vindt in gebreken van de omgeving, waarin ze zijn opgegroeid — ligt ook de oorzaak van hun onaangepast gedrag, dat hen tenslotte in de gevangenis bracht.
Bij deze mensen moet men niet aankomen met kerkdiensten of stichtelijke preken. De geestelijke verzorger heeft aan hen niets anders te bieden dan zichzelf, zijn eerlijke belangstelling voor hun persoon en zijn trouw aan hen, door alles heen. Het gaat om een benadering als medemens. Daarvoor is allereerst iemand nodig die buiten de hiërarchie in de gevangenis staat. Alles in de gevangenis herinnert aan dat falen, dat buitengesloten zijn. Men heeft je immers daarin gestopt en afgesloten van de gewone menselijke gemeenschap omdat je niet deugt. Ieder lid van het stichtingspersoneel is daarvan een bevestiging, hoe aardig en begrijpend men ook probeert te zijn. Tenslotte draaien ze de deur, waarachter je werd opgeborgen, op slot.
Met de geestelijke verzorger ligt dat anders. Je mag hem uitschelden zonder dat je een rapportje krijgt, je hoeft hem niet te ontvangen; je bent vrij in je keuze. Je mag alles aan hem vertellen wat je kwijt wilt, zonder de angst te hebben dat hij dat ergens aanbrengt of dat in enigerlei vorm in je penitentiair dossier terechtkomt. Dat is de zwakheid van de geestelijke verzorger, maar ook zijn kracht. Hij kan niets afdwingen, maar als de gedetineerde naar hem vraagt en hem blijft toelaten, zit er een kans in dat een echte relatie tot stand komt. Zijn zwakheid kan men daarin zien, dat hij gedwongen is te beginnen op het niveau van de cliënt. Als die zit te tobben over zijn kind, dat op school met de nek wordt aangekeken of zijn vrouw, die hem wil verlaten of de huur die betaald moet worden, kan je niet over de ''diepere dingen van het leven'' beginnen. Het is immers juist een positieve trek in de cliënt dàt hij zich om deze dingen bekommert. Bij een goede organisatie van het werk in de inrichting zal de geestelijke verzorger deze problemen doorspelen naar de maatschappelijke werker. Maar als dat door ziekte of afwezigheid van die functionaris niet lukt, zal de geestelijke verzorger wel eens gedwongen zijn zelf dit soort hulpverlening ter hand te nemen. Het gaat echter om het perspectief waarin de geestelijke verzorger deze problemen plaatst. Uiteindelijk richt hij zich op de existentiële nood van zijn cliënt en tracht hij wegen te vinden deze enigermate te lenigen.
Zijn relatie met de cliënt kan ertoe leiden, dat deze zich voor hem openstelt. Dan krijgt de geestelijke verzorger de gelegenheid hem ervan bewust te maken, dat zijn gevoelens niet raar of gek maar gewoon menselijk zijn. Dat je daarvan mag laten blijken zonder een zwakkeling te zijn. Pas wanneer dàt de cliënt is duidelijk geworden, kan een zinvol antwoord op veel geestelijke nood een kans krijgen.

Kwaliteit van geestelijke verzorging

Om dat te bereiken moet de geestelijke verzorger goed zijn toegerust. Hij moet allereerst bekend zijn met de vele mogelijke oorzaken van criminaliteit. Hij moet er weet van hebben wat het betekent te zijn opgegroeid in een omgeving, waar het gevoelsleven geen enkele kans krijgt tot ontplooiing te komen. Hij moet onder het praten over allerlei zeer

aardse zaken, de opschepperij, het vertoon van viriliteit, de stem kunnen horen van een vaak wanhopig mens, die nooit enige warmte van andere mensen heeft ondervonden.
De geestelijke verzorger moet ook in staat zijn te onderscheiden waar het gewoon menselijke ophoudt en de geestelijke storing begint. Onder de bevolking van onze justitiële inrichtingen bevinden zich vele, min of meer geestelijke gestoorde mensen. Ik meen dat het ook voor hen van groot belang is, dat zij (ook) benaderd worden door functionarissen, die hen als gewoon mens zien. Maar deze functionarissen moeten wel weten waar hun grenzen liggen. Zij moeten kunnen onderscheiden waar nog een taak voor hen is weggelegd, eventueel na overleg met gedragsdeskundigen, en waar geheel andere technieken, ontleend aan het medisch-psychiatrische model, nog slechts uitkomst kunnen bieden.
De geestelijke verzorger zal de gesprekstechniek goed moeten beheersen. Hij zal niet alleen met zijn cliënt onder vier ogen moeten kunnen praten en vooral naar hem luisteren, hij moet ook in staat zijn een groepsgesprek te leiden. Het is bekend dat het herkennen van de eigen nood bij anderen bevrijdend kan werken. Maar aan de leiding van deze groepsgesprekken worden hoge eisen gesteld. Een groepsgesprek kan ook grote nadelen hebben als het niet goed in de hand wordt gehouden. Gedetineerden zijn in wezen zeer kwetsbare mensen. Wanneer in de gespreksgroep verder wordt gegaan dan op een gegeven moment door de deelnemers kan worden verwerkt, kan er schade worden aangericht.
De geestelijke verzorger dient ook bedreven te zijn in het hanteren van andere technieken dan die van het gesprek, om mensen ertoe te brengen iets samen te doen en daardoor iets van menselijke solidariteit en lotsverbondenheid te beleven. Rollenspelen bijvoorbeeld of het opvoeren van een Kerstspel[4] behoren daartoe. Dit zijn technieken die, mits goed toegepast, mensen in staat kunnen stellen iets van hun gevoelens uit te drukken op een andere manier dan door middel van het gewone gesprek.

Deskundigheid is eerste vereiste

Ik hoop met het voorgaande enigermate duidelijk te hebben gemaakt, dat de godsdienstoefening en de bezinnings-bijeenkomst meer als het slot van een ontwikkeling moeten worden beschouwd dan als een begin. Natuurlijk, de gestichtsbevolking kent vogels van diverse pluimage. De gedetineerde, die de wens tot het bijwonen van deze bijeenkomsten kenbaar maakt, moet deze mogelijkheid worden geboden. Daarover bestaat, zelfs bij de opstellers van de Heroverweging, geen misverstand. Maar het zijn juist de meest gedepriveerden, de meest beschadigden, die deze wens niet te kennen geven. En juist zij hebben hulp bij het oplossen van geestelijke problemen het meest van node. Ik vind het rondweg verbijsterend dat de opstellers van het bewuste stuk daarvoor geen oog blijken te hebben. Het is duidelijk dat van de "gewone" geestelijke verzorgers verbonden aan de organisaties uit de omgeving van de inrichting, niet kan worden verwacht dat ze begrip hebben voor de speciale problematiek van de gestichtsbevolking. Zij zijn nu juist ingesteld op de al gemotiveerde burger, die in vrijheid beslist of en welke

geestelijke verzorging hij wenst te genieten. Het zou van het toeval afhangen of zo iemand met enig werkelijk begrip de gedetineerde benadert, nog afgezien van het feit, dat hij er gewoon geen tijd voor zal hebben. Want dit werk eist van de zielszorger zeer veel geduld en dus tijd. Er dreigt overigens nog een ander gevaar. De geestelijke verzorger zal, als iedere andere functionaris van het gevangeniswezen, goed op de hoogte moeten zijn van de mogelijkheden en onmogelijkheden van het verblijf in zo'n inrichting. Mensen die opgesloten worden, willen er nu eenmaal uit. Dat is een normale menselijke reactie. Ze willen vaak ook de regels ontduiken. Het gevaar voor manipulatie zit er, in de omgang met gedetineerden, nu eenmaal altijd in. Men moet goed op de hoogte zijn, niet alleen van wat kan en niet kan, maar ook van de techniek die de mens gebruikt, wanneer hij is opgesloten en datgene wil bereiken wat nu juist niet kan.
Ik zou haast zeggen: bewaar ons voor de sociaal voelende, maar op dit terrein ondeskundige zielzorger.
Het zou tenslotte niet de eerste keer zijn, als een ernstig misdrijf binnen de gevangenismuren zou worden mogelijk gemaakt door de onbewuste medewerking van een idealistische maar niet al te nuchtere celbezoeker, die buiten de gewone organisatie staat.
De tegenwoordige geestelijke verzorgers zijn weliswaar niet direct in dienst van het gevangeniswezen, maar wel van het Ministerie van Justitie. Aangezien zij ook financieel geheel of voor een belangrijk deel op dat ministerie zijn aangewezen, blijft de controle op hun doen en laten, met inachtneming van de privacy van hun cliënten, aanwezig. Ze krijgen op deze wijze ook enige bijscholing en ze hebben een duidelijke vraagbaak als ze in de problemen komen.
In de tegenwoordige situatie is op zorgvuldige wijze een evenwicht opgebouwd tussen vrijheid van de geestelijke verzorgers enerzijds en tegelijk de noodzakelijke controle op hun gaan en staan anderzijds. Ook de samenwerking tussen de geestelijke verzorgers onderling is op deze manier verzekerd. De gevangenis mag onder geen voorwaarde benut worden als een mogelijkheid tot zieltjes-winnerij. Het moet bijvoorbeeld mogelijk zijn, dat de humanistisch geestelijke raadsman tot zijn cliënt zegt: *''ik geloof dat U zich gelukkiger voelt in een godsdienstig verband''* en er dan ook het zijne toe bijdraagt, dat hij daarin wordt opgenomen. En omgekeerd.
Het organiseren van gezamenlijke activiteiten door de geestelijke verzorgers van de verschillende richtingen is van groot belang. Daardaar krijgen de gedetineerden de kans een keuze te doen.

Er staat veel op het spel

Ik keer terug naar het uitgangspunt van dit artikel: de bezuinigingen in het gevangeniswezen. De lezer zal van mij niet vernemen, dat de geestelijke verzorging buiten alle bezuinigingen moet blijven. De crisis drukt op ons allen; geen dienst behoort bij voorbaat van onderzoek naar mogelijke beperkingen te worden vrijgesteld. Gekeken moet worden of er niet doelmatiger kan worden georganiseerd. Het werk van geestelijke verzorger en dat van de reklasseringsambtenaar verdient wellicht een betere afbakening om

overlapping en daarmee overbodig werk te voorkomen. Mogelijk kan hier en daar worden verlangd dat men langer werkt. Wellicht is het niet altijd noodzakelijk, dat bij ieder gesticht drie geestelijke verzorgers in actie zijn. Met vrijwilligerswerk, mits op beperkte schaal en zéér goed begeleid (zie de hierboven geschetste eisen en gevaren) zou misschien iets kunnen worden opgevangen.[5] Maar dat is wat anders dan wat in de Heroverweging wordt voorgesteld. Het meest schokkend vind ik dat de werkgroep door haar stelling: *''de behoefte aan geestelijke verzorging bestaat slechts bij een zeer kleine minderheid der gedetineerden''* blijk geeft niet de geringste voorstelling te hebben van de geestelijke nood, die in gevangenissen heerst. Wie daaraan voorbij gaat moet niet verwonderd zijn als straks opgekropte frustraties een ontlading vinden, gepaard gaande met schade aan mensen en goederen, van een omvang, die wij tot dusver alleen in het buitenland voor mogelijk hielden.

Er staat hier méér op het spel dan het prijsgeven van belangrijke culturele waarden. De voorgestelde maatregelen zouden wel eens *''penny-wise but pound-foolish''* kunnen blijken te zijn.

Tenslotte nog een punt. In september 1982 deed de toenmalige Staatssecretaris van Justitie een nota verschijnen onder de titel *''Taak en toekomst van het Nederlandse gevangeniswezen''*. Daarin wordt gezegd, dat voorbereiding van de gedetineerden op de terugkeer in de maatschappij een van de belangrijkste opdrachten van het gevangeniswezen is en blijft. Letterlijk staat er, dat het regiem in de inrichting . . . *''zo goed mogelijk (zal) moeten zijn afgestemd op het streven de gedetineerden ''iets mee te geven''*.[6]

Blijkens informatie bij de Tweede Kamer werd de Heroverweging in augustus 1982 in de openbaarheid gebracht, dus voordat de nota verscheen. De hier genoemde uitlatingen in de nota staan in schril contrast met de Heroverweging. Het ligt voor de hand, dat buitenstaanders die met deze tegenstrijdige uitlatingen worden geconfronteerd, gaan twijfelen aan de goede trouw van de overheid. Toch geloof ik, dat men zover niet behoeft te gaan. De ambtenaren van het gevangeniswezen zijn met de beste bedoelingen bezield. Maar de coördinatie van de top van het Ministerie is blijkens niet al te best. De ambtenaren die belast zijn met het uitdenken van bezuinigingen hebben, naar ik vermoed, weinig contact met hen, die leiding moeten geven aan het gewone werk. Dit alles kan verklaarbaar zijn, aanvaardbaar wordt het daarmee nog niet.

We leven in een tijd, waarin begrippen als *''normvervaging''* en *''gezagscrisis''* niet van de lucht zijn. De onbedachtzame en onzorgvuldige wijze waarop de overheid thans opereert (men denke ook aan het overplaatsen of laten afvloeien van gevangenispersoneel dat soms pas een half jaar eerder was tewerkgesteld), maakt deze begrippen tot een beangstigende realiteit.

Noten:

1. *Heroverweging collectieve uitgaven.* Kamerstuk 16625, no. 47, Zitting 81-82.
2. *Heroverweging,* blz. 34.

3. *Heroverweging,* blz. 47 en 48.
4. Mij is bekend dat in het Huis van Bewaring te Assen zo'n spel is opgevoerd tijdens de Kerstdagen 1982. De gedetineerden drukten daarin uit wat iemand, die met Kerstmis in de gevangenis zit, voelt. Het spel schijnt een ontroerende en ook bevrijdende uitwerking te hebben gehad op spelers en toeschouwers.
5. In het Huis van Bewaring te Assen fungeert een groep celbezoekers onder verantwoordelijkheid van de gezamenlijke geestelijke verzorgers. Deze zoeken celbezoekers en gedetineerden bij elkaar. Zij geven voorlichting aan de celbezoekers en organiseren af en toe bijeenkomsten om algemene problemen die zich bij dit werk voordoen te bespreken. Ik heb een aantal van deze bezoekers gesproken. Zij deelden mij mee dat zij het werk, geheel gratis, zonder reiskostenvergoeding, graag doen maar daarbij de begeleiding van de professionele krachten onmisbaar achten. Een soortgelijke groep gaat binnenkort in Groningen van start.
6. *Taak en toekomst van het Nederlandse gevangeniswezen,* blz. 25.

Vervolg van pagina 53

7. De SGP heeft ook in mijn ogen allerlei vreemde en ook heel enge gedachten. Als we op die manier aan het verbieden slaan, dan kan zo ongeveer de helft van de Nederlandse politieke partijen verboden worden. Dit was ook de conclusie van de 'Nederlandse Juristen Commissie voor de Rechten van de mens' over het wetsontwerp, waarbij partijen verboden kunnen worden wegens strijd met de openbare orde en goede zeden. De N.J.C.M. concludeerde terecht, dat het dan met de democratische samenleving zou zijn afgelopen.
8. De C.P.N. is inderdaad een jarenlang voor ambtenaren verboden partij geweest. Ik heb nog in de jaren zeventig de strijd in de Tweede Kamer moeten voeren om daaraan een eind te maken.

Hein Roethof

Humanisme in Nederland; een samenvattend overzicht

Rob Tielman & Joos Sinke

In het vorige nummer van Rekenschap hebben Yvette Bommeljé en Peter Doorn een schets gegeven van de sterk toegenomen buitenkerkelijkheid in Nederland. In dit artikel willen wij laten zien dat het humanisme hard op weg is de grootste geestelijke stroming in Nederland te worden, en dat ons land daarmee in de vrije wereld een unieke positie inneemt.

Eén van de ernstigste verwijten die men Nederlandse sociale onderzoekers mag maken is dat zij bijna stelselmatig het bestaan van het humanisme als geestelijke stroming genegeerd hebben. Een zeer kwalijk voorbeeld daarvan is Goddijn die het gepresteerd heeft om in een herhalingsonderzoek in 1979[1] het humanisme te ''vergeten'' terwijl het eerste onderzoek al aangetoond had dat in 1966 9% van de mannen en 5% van de vrouwen humanist waren.[2] Men stelle zich eens voor dat een onderzoeker een geestelijke stroming met vergelijkbare omvang zoals de gereformeerden weggelaten zou hebben: een storm van kritiek zou losbarsten! Maar nu kwamen alleen protesten van humanistische zijde.[3] Zoals Van Praag het heeft uitgedrukt: *''Wat daar tegen het humanisme aan onkunde, geborneerdheid en hooghartigheid wordt uitgespeeld grenst aan het ongelooflijke. Niet dat humanisten in de geestelijke begeleiding een claim leggen op wie dan ook; mondige mensen laten zich niet claimen en humanisten willen dat niet. Maar humanisten aanvaarden het ook niet dat christenen een monopolie van geestelijk leven opeisen, dat in de geestelijke werkelijkheid geen grondslag heeft''.*[4]

Onkunde omtrent humanisme

Een recent voorbeeld van onkunde omtrent humanisme leveren de onderzoekers Felling, Peters en Schreuder uit Nijmegen.[5] Anders dan Goddijn echter proberen zij de werkelijkheid niet te verdoezelen, waardoor het humanisme als sterke geestelijke stroming in Nederland duidelijk tot uiting komt, ook al noemen zij het *''de binnenwereldlijke of immanente duiding van het leven''*. Zij hebben een groot aantal uitspraken aan een representatieve steekproef voorgelegd, waardoor wij een goed overzicht krijgen van het denken over fundamentele levensvragen. Zij ontdekken vervolgens een aantal clusters van opvattingen die in twee blokken uiteen vallen. Het eerste blok wordt gevormd door de christelijke stroming en de transcendente, waarbij men wel in een hogere macht gelooft maar niet in de christelijke god. Deze stromingen treft men hoofdzakelijk onder de kerkleden aan[6]: 58% van de Nederlanders (waarvan 12% kernleden, 26% modale leden en 20% randleden). Opmerkelijk is dat er ongeveer twee

keer zoveel ongelovigen zijn onder de kerkleden, dan gelovigen onder de buitenkerkelijken.[7] Maar de belangrijkste conclusie is toch wel dat in de praktijk buitenkerkelijkheid en ongelovig-zijn zo goed als samenvallen: zij komen op 42% onkerkelijken en 49% ongelovigen.[8] Van de onkerkelijken is 19% ex-kerkleden, 11% eerste-generatie-onkerkelijken en 12% tweede-generatie-onkerkelijken.[9]
Wat de ongodsdienstige opvattingen betreft is het jammer dat de onderzoekers niet bij het humanisme hebben aangeklopt (zoals zij wel met het christendom hebben gedaan). Hun conclusie dat er naast het christelijke model geen volwaardig levensbeschouwelijk alternatief bestaat is dan ook het gevolg van hun onkunde omtrent het humanisme en hun poging om *''immanentie-filosofen, sceptici, agnostici of nihilisten''* te vinden zonder naar humanisten te kijken![10] Het meest zullen humanisten zich kunnen vinden in de uitspraken over de *''binnenwereldlijke duiding van het leven''* zoals *''het leven heeft alleen zin, als je die er zelf aan geeft''*[11]: een cluster die het hoogste scoorde. Daarop volgen vanuit humanistisch oogpunt de uitspraken waarin twijfel of ontkenning wordt uitgesproken met betrekking tot *''het bestaan van een hogere werkelijkheid en de zin van de dood''* en de uitspraken over *''twijfel aan en ontkenning van de zin van het lijden''*.[12] Moeilijker ligt het met de uitspraken over de zinloosheid van het leven: vermoedelijk zullen nihilisten hier hoger scoren dan humanisten.

Trend: christenen een minderheid

Wat de ongelovig-onkerkelijken betreft (de categorie die het dichtst tegen de humanisten aan ligt) vallen de volgende dingen op. In de eerste plaats bestaat deze groep voor 60% uit mannen en voor 40% uit vrouwen[13], bij de leden van het Humanistisch Verbond is dat precies omgekeerd! Wat de leeftijdsopbouw betreft hebben de ongelovig-onkerkelijken de toekomst: van de 65-plussers vormen zij slechts 16% en van de 18- tot 34-jarigen maar liefst 43% (tegenover respectievelijk 63% en 31% gelovig-kerkelijken).[14] *Dit betekent dat bij voortzetting van deze trend de christenen binnenkort een minderheid van onze bevolking zullen uitmaken.*[15] Ook blijken de ongelovig-onkerkelijken gemiddeld beter opgeleid en beter betaalde banen te hebben dan gelovig-kerkelijken[16], iets wat ook bij de georganiseerde humanisten was opgevallen. De partijpolitieke voorkeuren van ongelovig-onkerkelijken kloppen ook aardig met die van de georganiseerde humanisten: belangrijkste is de PvdA (40%), gevolgd door VVD (20%), D'66 (18%) en klein links (17%).[17]
Bij internationale vergelijking blijkt Nederland in de vrije wereld het hoogste percentage onkerkelijken te hebben: 42% tegenover slechts enkele percenten in de rest van West-Europa en Amerika[18], hetgeen eveneens overeenstemt met de organisatiegraad van humanisten in de diverse landen.
Wordt in dit onderzoek het in belangrijke mate humanistisch karakter duidelijk van de ongodsdienstige buitenkerkelijken in Nederland, daarmee is nog niet helder hoeveel mensen zichzelf ook toerekenen aan de humanistische stroming. Dit laatste is ook van betekenis voor de verdeelsleutel van overheidssubsidies voor geestelijke verzorging,

levensbeschouwelijke zendtijd en dergelijke. Het Humanistisch Verbond wordt vaak verweten de buitenkerkelijken te claimen, maar dit is niet juist. Het tegenovergestelde is eerder het geval: dat kerkelijke onderzoekers zelfs humanisten tot hun achterban of doelgroep gaan rekenen.[19] Op grond van de humanistische levensovertuiging zelf gaat het HV uit van het zelfbeschikkingsrecht van mensen. Voorop dient derhalve de keuzemogelijkheid te staan, en dan zal bij vrije keuze vanzelf blijken of er behoefte aan humanistische voorzieningen bestaat. Zo blijkt dat bij eerlijke keuzevrijheid 20 tot 25% van de betrokkenen voor humanistische geestelijke verzorging in leger, gevangenissen en ziekenhuizen kiest c.q. gebruik maakt[20] en 50% van de ouders en/of kinderen voor humanistisch vormingsonderwijs in de openbare scholen.[21]
In het verleden zijn onderzoekers naar de omvang van de geestelijke stromingen teveel uitgegaan van het formele lidmaatschap als maatstaf. Zeker voor het humanisme is dat geen werkelijkheidsdekkende benadering.[22] Maar in toenemende mate geldt dat ook voor de kerken. Zo werd in 1966 al een buitenkerkelijkheid gemeten van 33% [23] terwijl de volkstelling van 1971 suggereerde dat het maar 24% zou zijn. Er is van HV-zijde herhaaldelijk opgemerkt dat het persoonskaartenbestand op dit punt volstrekt verouderd is en derhalve niet meer als grondslag voor een objectieve beschrijving van de werkelijkheid kan dienen. Voor een reële omschrijving van de omvang van een geestelijke stroming zal men derhalve gebruik moeten maken van objectief onderzoek, bijvoorbeeld op grond van gebleken maatschappelijke behoeften.

Ongelijke behandeling ongodsdienstigen

Een grondig onderzoek moet nog steeds plaatsvinden, maar er zijn wel een aantal aanwijzigingen voorhanden. In 1979 weet 83% van het bestaan van de humanistische beweging, 30% voelt zich er mee verwant, 45% niet, en 13% staat er afwijzend tegenover.[24] In 1977 noemt 19% zichzelf humanist[25], en in 1978 voelt 14% zich verwant met de doelstellingen van het Humanistisch Verbond.[26] Het Sociaal Cultureel Rapport 1980 komt tot 8% humanisten naast 14% socialisten en 7% liberalen, waaronder zich ongetwijfeld ook vele humanisten bevinden.[27] Er zijn momenteel ruim 50.000 georganiseerde humanisten in Nederland.[28] Daarbij moet men echter wel bedenken dat veel humanisten principiële bezwaren hebben tegen het zich organiseren omdat zij bevreesd zijn daardoor hun persoonlijke vrijheid en verantwoordelijkheid op te geven. In de tweede plaats tellen de meeste kerken de kinderen van hun leden mee, terwijl het HV daartegen principiële bezwaren heeft op grond van het menselijk zelfbeschikkingsrecht. (In verband hiermee is het overigens de vraag of de overheid op basis van de nieuwe grondwet wel gerechtigd is om de *''kerkelijke gezindte''* van minderjarigen te registreren): In de derde plaats baseren de grote kerken zich op de persoonskaart-gegevens die zoals eerder gesteld geen juiste weergave van de werkelijkheid bieden.
Op grond van het nu voorhanden zijnde onderzoek en bovenstaande overwegingen menen wij nu tot de volgende conclusie te mogen komen.
Nederland kent momenteel 29% katholieken, 16%hervormden, 8% gereformeerden en

44% buitenkerkelijken.[29] Daarvan is ongeveer de helft (20 tot 25%) humanist. Gegeven de leeftijdsopbouw in de verschillende geestelijke stromingen is het aannemelijk te achten dat het humanistische bevolkingsdeel binnen afzienbare tijd de grootste geestelijke stroming in Nederland zal zijn, gevolgd door katholieken, hervormden en gereformeerden, op hun beurt gevolgd door kleinere stromingen waaronder islamieten, boeddhisten en hindoestanen. Alle christenen gezamenlijk zullen in Nederland binnenkort een minderheid van de bevolking uitmaken. Vergelijkt men deze gegevens met het gebruikelijke negeren door sociaal-wetenschappelijke onderzoekers van het humanisme, met het christelijke karakter van de rubrieken geestelijk leven in de pers, met de hoeveelheid christelijke zendtijd versus humanistische, met de achterstelling in de bekostiging van humanistisch vormingsonderwijs, en met het feit dat 95% van de burgemeesters christen is, dat de humanistische geestelijke verzorging bij defensie ruim 20% van het werk zou kunnen verrichten doch slechts 8% van de subsidie krijgt, dat de humanistische opleiding voor geestelijk werk per student minder dan een derde krijgt van de subsidie die de kerkelijke opleidingen ontvangen per student, dat in de helft van de gemeenteraden nog een verplicht christelijk ambtsgebed bestaat, dat slechts 5% van de ziekenhuizen humanistische geestelijke verzorging aanbiedt, en het zal u duidelijk zijn dat in Nederland een fundamenteel grondrecht wordt geschonden, namelijk de gelijke behandeling van godsdienstigen en ongodsdienstigen.[30]

Noten:

1. Goddijn, W., e.a.: *Opnieuw: God in Nederland,* Amsterdam, 1979.
2. Zeegers, G. H. L., e.a.: *God in Nederland;* Amsterdam, 1967, p. 104.
3. Zie voor overzicht van de kritiek: Tielman, R. A. P.: *De onderzoekers hebben het humanisme genegeerd,* in De Tijd, 16 november 1979, pp. 45-47.
4. Van Praag, J.: *Opnieuw God in Nederland,* in: Rekenschap, 1979-4, p. 178.
5. Felling,A.; J. Peters; O. Schreuder, *Gebroken identiteit, een studie over christelijk en onchristelijk Nederland,* in: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland, jaargang 24, 1982-1, Nijmegen, pp. 25-82.
6. Idem, p. 57.
7. Idem, p. 69.
8. Idem, pp. 57 en 69.
9. Idem, p. 57.
10. Idem, p. 79.
11. Idem, p. 52.
12. Idem, p. 50.
13. Idem, p. 70.
14. Idem, p. 71.
15. Idem, p. 72.
16. Idem, p. 74.
17. Idem, p. 75.
18. Idem, p. 63.
19. Zie voor voorbeelden het artikel uit noot 3.

20. Tielman, R. A. P.; J. F. Sinke, *Humanistische raadslieden bij de Nederlandse strijdkrachten,* Utrecht/Zeist, 1981, pp. 30-56.
21. Koopmans, W., *Aktieve pluriformiteit,* Utrecht, 1982.
22. Wichers, A. J. e.a., *Humanisme en buitenkerkelijkheid I,* Utrecht 1979., idem II, Utrecht, 1981.
23. Zie noot 2, p. 105.
24. Zie noot 1, p. 172.
25. Humanist, 1 februari 1978.
26. N.O.S., *Radio en religie,* Hilversum, 1978.
27. Sociaal Cultureel Planbureau, *Sociaal en Cultureel Rapport 1980.* Den Haag, 1980, p. 235.
28. Zie noot 20, p. 38.
29. Bommeljé, Y.; P. Doorn, *Buitenkerkelijkheid in Nederland, nieuwe feiten en gegevens,* in: Rekenschap 1983-1, pp. 196-202.
30. Zie het Memorandum inzake de achterstelling op grond van levensbeschouwing dat op 8 november 1982 aan de regering is aangeboden.

Vormen van avontuur

De schrift, het compas en de retort

Na 1500, in de bloeitijd van renaissance, humanisme en reformatie — de ontdekking van de buiten- en de binnenwereld volgens Jacob Burckhardt — ontstaat de literaire uitingsvorm van het zelfbesef: de autobiografie. Cellini en Cardano zijn de eerste auteurs, in Italië.
Ook in de Nederlanden nemen we er een zwak begin van waar: Erasmus, Oem, Van Mijnden, Viglius, Leoninus en een kleine reeks van gedenkschriften die nog ver af staan van werkelijk diepgaande zelfbeschrijving (zie Rekenschap, maart 1982). Later in die eeuw verdiept zich de zelfbeschouwing bij bijzonder markante persoonlijkheden als Coolhaes, de theoloog, Van der Haghen, de zeevaarder, en Van Helmont, de chemicus. De zestiende eeuw, de periode van de economische en sociale expansie — namelijk de ontdekking van het eigen oordeel in geloof en overtuiging, van de ingang tot de wijde buitenwereld en van de brede vlucht van kennis en wetenschap — inspireert tot het overzien van het beleefde en waargenomene.
De volgende eeuw, de zeventiende, zal meer een tijdvak worden van stillere aard in dit opzicht, een eeuw van consolidatie.

Tegen het einde van de zestiende eeuw, om precies te zijn: in 1580, verschijnt in Parijs de eerste editie van de *Essais* van Michel de Montaigne, twee banden, tesamen duizend bladzijden. De auteur was toen zeven-en-veertig jaar en hij had met zijn geschrift een van verre zichtbaar monument geschapen dat een impuls zou geven aan stromen van bezinnend, individualiserend zelfbeschouwen. Hij naderde heel dicht de autobiografie. Er was overigens niet veel van gelijk kaliber in zijn eeuw — afgezien van de voldragen zelfbeschrijvingen van Cellini en Cardano. De geschiedschrijver van de autobiografie, Georg Misch, onderzocht tientallen geschriften van die tijd uiterst zorgvuldig,

Michel de Montaigne
1533-1592

maar stereotiep klinkt terecht zijn vonnis: geen echte autobiografie. [1] Zo ook over de Essais van Montaigne (1533-1592). [2]

Niettemin is Montaigne een speciaal geval. Zijn ''Proeven'', om zo de titel van zijn hoofdwerk te vertalen, houden zich op indringende wijze bezig met wat daarna, in Frankrijk vooral, een briljant genre van schriftuur zou worden: de belichting van *la condition humaine* - het opdelven van de menselijke gevoelens, aandriften, remmingen, voorkeuren en afkeren in allerhand situaties, vooral het bestaan onder druk, in het uiterste geval de dreiging van de dood. Maar over zichzelf is hij toch — na nauwgezette afweging — nogal zwijgzaam.
In nog één opzicht is Montaigne de belichaming van een tendens van zijn tijd: de bewegelijkheid. Eén van zijn meest kenmerkende spreuken luidt: ''Ik geef niet een afschildering van hoe het *is*, maar van datgene waar wij aan voorbijgaan''. In zijn essais komt veelvuldig voor het werkwoord ''branler'', in de betekenis van ''zich her en der bewegen''.[3] Het is dan ook bekend dat hij zich graag verplaatste; zijn beste gedachten kreeg hij op de rug van zijn paard en tijdens enkele uitzonderlijk grote reizen die hij met intense aandacht ondernam.
Hij is een opmerkelijke man van de zestiende eeuw geweest, en het is wel suggestief tegen zijn statuur nog enkele markante mannen van die tijd in de Lage Landen af te zetten.[4]

Caspar Coolhaes, christen zonder kerk (1536-1615)

In zijn kolossale studie over de godsdienstige sekten in de zestiende eeuw — voor een belangrijk deel zich afspelend in de Lage Landen — heeft de Poolse filosoof Leszek Kolakowski het antagonisme onderzocht tussen het geloof (la foi) en de godsdienst (la confession) en hij meent die strijdigheid het best te kunnen karakteriseren als een conflict tussen het geweten (la conscience) en de kerk (l'institution).
Wonderlijkerwijs noemt hij Caspar Coolhaes niet, hoewel hij angstvallig volledig heeft willen zijn, maar zeker is het dat Coolhaes overeenkomstig het schema van Kolakowski aan de kant van het geloof en het geweten heeft gestaan, tegenover de institutie, de kerk en al heel vroeg pertinent tegenover het kerkgezag.[5]
Maar laat ik iets over zijn levensloop vertellen.[6] Hij werd in Keulen geboren, op 24 januari 1536; van zijn afkomst en zijn vroegste jeugd is weinig of niets bekend. In Dusseldorp studeerde hij theologie en hij werd karthuizer monnik. Al vroeg, in 1560, ging hij over tot de nieuwe hervormde religie en, na getrouwd te zijn, werd hij predikant in verscheidene West-Duitse plaatsen. In 1566 nam hij een beroep naar Deventer aan.
Nu hij zich meer uitte kwam er een opmerkelijke kant van zijn overtuiging aan het licht: hij leek een radikaal voorstander te zijn van een bijna onbeperkte verdraagzaamheid, waarbij hij het accent legde op de volstrekte individuele vrijheid in de keuze van geloofsvoorkeur.
Na een reeks van avonturen, die begrijpelijkerwijs voortvloeiende uit deze tegendraadse

houding, werd hij in 1574 naar Leiden beroepen, waar hij door het beroemde beleg en ontzet, pas in 1575 zijn ambt kon gaan uitoefenen.
Al heel korte tijd stond hij tot zijn hals in de konflikten met zijn ambtgenoot Pieter Cornelisz. Deze collega stond op het standpunt dat de kerk, met name de kerkeraad, ouderlingen en diakenen, de dienst geheel onafhankelijk moesten uitmaken. Coolhaes was van mening — uitgaande van zijn eigen visie der verdraagzaamheid, en nog dieper: van zijn verlangen naar enige garantie voor kerkelijke verdraagzaamheid — dat de officiële (tolerante) overheid beduidende en in sommige opzichten beslissende zeggenschap moest hebben ook in formeel religieuze aangelegenheden, althans middelen van toezicht en overzicht moest bezitten.

Nu was Leiden een bijzonder geval. Secretaris van de Leidse magistraat was de fijnzinnige humanist Jan van Hout en iets verder verwijderd, maar sterk betrokken bij het Leidse geestelijke leven, was daar Dirk Volkertsz. Coornhert.
Toen het conflict in een impasse was gekomen kreeg Coornhert de opdracht van de Leidse overheid om een rechtvaardiging van het overheidsbeleid te schrijven.[7] Coornhert deed dit en betoogde in die Justificatie (1579) dat het op de weg van de magistraat lag om ook in kerkelijke aangelegenheden de vrede te bewaren — echter, en hier wordt de visie op verdraagzaamheid van Coornhert superieur voor die tijd: zonder de ene religie boven de andere te stellen. Bij dit vér-gaande standpunt bleef Coolhaes ten achter, die in geschriften en brieven de overheden toch het recht toemat ''den valschen godsdienst uyt te roeyen, ende den waren aen te rechten''.
Er werden over en weer scherpe aanvallen en verdedigingen opgesteld. Maar Coolhaes verloor het tenslotte in kerkelijke zin. Op een Nationale Synode in Middelburg van 1581 werd hij in zijn denkbeelden veroordeeld en het werd hem verboden te preken en boeken uit te geven. Op 25 maart 1582 werd hij ten overvloede in Haarlem en Delft nog eens officieel geëxcommuniceerd. Daarmee kwam er, op zes-en-veertig jarige leeftijd een einde aan zijn loopbaan als predikant.
In de volgende jaren verschenen er veel pamfletten van zijn hand over brandende theologische kwesties — onder meer betoogde hij keer op keer tégen de orthodoxie in, dat naar zijn interpretatie van de Schrift God zijn Genade tot álle mensen uitstrekt. Hij zat niet stil, maar invloedrijke vrienden moesten hem wel herhaaldelijk beschermen. In 1586 bereikten die relaties dat de excommunicatie werd ingetrokken.
Maar Coolhaes had intussen een ander bestaan opgebouwd. Voorgelicht door een bevriende hoogleraar, de beroemde Heurnius, had hij een destilleerderij opgezet voor de bereiding van geneeskrachtige oliën en wateren. Hij stelde over zijn nieuwe kundigheden ook een boekje samen, maar bij een paar losse zinnen omtrent zijn beroepswijziging gaf hij weer zoveel aanstoot dat hij dreigende vermaningen uitlokte.
In 1591 bevond hij zich in Amsterdam met zijn destilleerderij, maar begon dan ook gruwelijk stichtelijke prenten te vervaardigen. Er zijn er twee uit die tijd bewaard gebleven, één er van getiteld: Reizigers wandelende op weg naar De Eeuwige Stad.

Tegen het einde van zijn leven, in 1610 — hij is dan zes-en-zeventig jaar en heeft juist zijn vijftig jarig huwelijksfeest gevierd — al wel zwak en gekweld door lichaamsgebreken, zet hij zich aan een overzicht van zijn leven: ''Een cort warachtig verhael van 't sorgelicke vyer der hatelicker ende van God vervloecter oneenicheyt in religions saken'' — enz. enz. zo gaat de titel nog zestien regels door.
Hij begint zijn levensverhaal heel karakteristiek met een gelijkenis van een man die 's nachts een stad binnen komt waar hij een beginnende brand waarneemt en vanzelfsprekend terstond alles in rep en roer brengt en iedereen doet ontwaken om de brand te blussen.
Zo iemand — vraagt hij zich af — zou men het toch niet kwalijk mogen nemen dat hij alarm heeft geslagen; niemand zou het ook in zijn hoofd halen om te vragen: door wie hij geroepen was, wie hem gezonden of bevolen had dit te doen of waarom het nodig was op die manier te keer te gaan, daar hij, als vreemdeling, huis noch hof noch iets anders ter wereld daarbij te verliezen had. De magistraat zou hem voor het misbaar ook niet straffen maar eerder erg dankbaar zijn. Indien evenwel de brandstichters uit wrok om het mislukken van hun toeleg, door het tijdig ontwaken der burgers, die vreemdeling gingen belasteren en hem zelf als brandstichter aanklaagden en de overheid dat geloofde en hem bestrafte, zou dat dan niet onrecht zijn en zou de magistraat het vonnis voor God kunnen verantwoorden? . . .
Dit is de toon van zijn wijdlopig betoog en de kern van het beeld dat hij van zijn levensloop geeft. Hij valt aan, hij verdedigt; hij verdiept zich niet in de eigen overwegingen, maar hij laat zich argeloos geheel gaan, hij láát zich kennen.
Caspar Coolhaes is de typische vertegenwoordiger geweest van wat de historicus H. Enno van Gelder (die Coolhaes overigens evenmin als Kolakowski bij name noemt) de belangrijkste hervorming van de zestiende eeuw noemt: de omwenteling van godsdienstig bewustzijn dat zich tussen doctrinair katholicisme en rechtzinnig protestantisme ontwikkelde en dat zijn bronnen had in de klassieke oudheid: vrijheid en verdraagzaamheid — maar geenszins een indifferentisme, geen vlakke gelijkmoedigheid ten opzichte van geestelijke, religieuze waarden. Eer het tegendeel: een diep geloofsleven en een overweldigend besef van de menselijke onzekerheden en een sterk gevoel voor de veelvormigheid van de belevingswijzen van het onkenbare.[8]

Steven van der Haghen, varend over de wereld (1563-1624)

In deze lage landen is Van der Haghen, bij mijn weten, de eerste die op een gevorderd tijdstip van zijn leven zijn bestaan van reizen en trekken door Europa en over de zeeën naar Oost-Indië terugkijkend heeft beschreven. Daarmede komt er in ons cultuurgebied een nieuw element van menselijk reageren bij. Er zijn er ongetwijfeld wel meer en ook tevoren wel geweest die rondtrokken door de wereld, maar Steven van der Haghen is de eerste die er zich toe zet — gedreven door die nieuwe aandrang om te vertellen en vooral om te overzien — een relaas te construeren van belevingen die zich ontrollen als een groot tafreel.[9]

We hebben hier te maken met een man die van heel jong af van het ene land naar het andere trekt, vele zeeën bevaart, zich steeds los maakt van alle gevestigde verbanden en zich in het onbekende begeeft, risico's neemt die we ons niet goed kunnen voorstellen. Het is de vraag of hij zich zélf bewust was van de omvang van zijn avonturen in die dagen.
Hij reist, primitief, door een reeks van landen, pakt een schip, stapt over op een muilezel of gaat wekenlang te voet door verzengde of bar-koude streken. Hij raakt vast met een schip in het ijs en ontkomt nauwelijks aan bevriezing. En andere keer ''rijdende so alleen sonder eenich geselschap, weesende wtermate coudt, van Saraval(?) tot Lindau was tlant also dick besneut dat oude mannen seyden in 20 jaaren so veel sneus niet vernomen hadden''.
Aanvankelijk lijdt hij vaak gebrek, maar later komt hij in steeds beter doen. Hij wordt een gewiekst koopman, wordt echter op zeker moment gevangen genomen door zeerovers, weet zich te bevrijden en toont grote leergierigheid, maakt zich vlot een aantal talen eigen en stijgt steeds hoger op de ladder.

Laat ik zijn levensverhaal regelmatig vertellen, grotendeels afgeleid uit zijn eigen levensbeschrijving, gecorrigeerd en aangevuld met behulp van andere bronnen.
Steven van der Haghen werd in Amersfoort in 1563 geboren als zoon van Andries van der Haghen en Maria van Surkesteyn. Zijn vader was afkomstig uit Zuid-Nederland en toen zijn ouders weer naar Vlaanderen trokken bleef Steven bij zijn grootvader van moederszijde in zijn geboortestad achter. Hij bezocht de Latijnse school, maar op tienjarige leeftijd voegde hij zich in Brugge bij zijn vader en ging ook daar weer op school. Na zijn schooljaren zwierf hij wat door de Zuidelijke Nederlanden, was in Doornik een jaar en ging later in de leer bij een oom, een koopman in Yperen. Aangezien deze oom bijzonder streng en hard was nam Steven de vlucht. Zijn autobiografie laat hij op dit moment beginnen. Want dáár lag — ook voor zijn gevoel — de start van zijn levenstocht.
Over Duinkerken gaat hij naar Calais, waar hij er in slaagt met enige Antwerpse kooplieden mee te mogen gaan naar Spanje. In 1575 — hij is dan twaalf jaar — is hij in San Lucar in dienst bij een Vlaamse koopman in katoen. Hij leert hier vloeiend Spaans. Maar lang duurt die betrekking niet, hij erkent zijn grote ongedurigheid.
In korte trekken zal ik het relaas van zijn veelvuldige avonturen vertellen. Twee jaar werkt hij bij een paar andere handelaren, maar als hij vijftien jaar is bevindt hij zich weer in Holland, verneemt dat zijn moeder gestorven is en dat zijn vader in Yperen is hertrouwd. Hij gaat naar zijn vader, maar eind 1580 — hij is dan zeventien jaar — is hij in Rome en treedt voor een half jaar in dienst bij een Spaanse kanunnik. Weer wisselt hij van dienst en werkt in Napels bij de onderkoning Don Juan de Zuniga die hem eind '82 meeneemt naar Spanje. Twee jaar later is hij in Holland, maar in het voorjaar van '85 verblijft hij kort in Yperen, want vandaar vertrekt hij in dienst van een Hollandse schipper als tolk op een reis naar Italië. Op de terugreis over zee wordt het schip door

Spanjaarden aangehouden en Van der Haghen wordt op grond van zijn talenkennis vrijgelaten om in Madrid over de losprijs te onderhandelen. Hij is evenwel nog niet tot een oplossing gekomen als bekend wordt dat het betrokken schip door de Engelsen in brand is gestoken en dus geen pand meer vormt.
Steven reist weer naar Holland en vandaar weer spoedig naar Spanje waar hij er getuige van is dat de Armada wordt uitgerust. Hij drijft handel op Italië, raakt weer in Spaanse gevangenschap, doch komt weer vrij door voorspraak van één van zijn ontelbare relaties.

Eindelijk komt er enige rust in zijn leven. Midden 1589 — hij is dan zes-en-twintig jaar — is hij in Amsterdam en trouwt met Stephanie van der Maet. Er wordt een zoon geboren, Cornelis, die in 1613 trouwt, raad van de stad Utrecht wordt maar al jong, in 1622, overlijdt en drie jonge kinderen achterlaat waar grootvader Steven de zorg voor op zich neemt.
Steven dreef gedurende enkele jaren handel op Frankrijk en Spanje. In 1592 zit hij echter in Spanje al weer gevangen. Het is duidelijk dat hij in die tijd van oorlog en rumoer riskante zaken deed en daardoor steeds een goede kans liep gegrepen te worden door één van de oorlogvoerenden.
Hij kwam vrij, trok over Italië weer naar Holland waar hij begin '93 arriveerde en opnieuw een wat langere periode van betrekkelijke rust beleefde. Vier jaar bleef hij hier en dreef hoofdzakelijk handel in het binnenland. In de jaren '97 en '98 maakte hij toch weer twee reizen naar de kust van Guinée. Op dat moment breekt hij het verhaal van zijn leven af.

Door te putten uit andere bronnen kunnen wij zijn levensbericht aanvullen. Hij was in relatie getreden met de oude Oost-Indische Compagnie en dan bereikt hij de weg naar de top van zijn bewogen carrière: In 1599 trok hij als Admiraal met drie schepen naar Indië. Deze periode — hij is dan zeven-en-dertig jaar — is weer een stormachtige. Hij gedroeg zich erg actief in de Indische Archipel. Maar daar bewogen zich niet alleen de Hollanders, ook de Spanjaarden, Portugezen en Engelsen, hetgeen aanleiding was tot allerlei conflikten. Tenslotte keerde hij met een rijke buit — in 1602 — naar zijn vaderland terug. Kort na aankomst treedt hij in dienst van de zojuist opgerichte Verenigde Oost-Indische Compagnie en vertrekt weer naar Indië aan het hoofd van een vloot van dertien schepen. Hij levert strijd met een Portugese vloot, doet geweldige zaken en weet met de Ambonezen een uiterst voordelig monopolie voor kruidnagelen af te sluiten. In de zomer van 1606 arriveert hij met groot gewin weer in Holland. Hij is dan drie-en-veertig jaar en gunt zich een lange periode van rust — die zeven jaar duurt.
In 1613 vertrekt hij weer naar Indië in gezelschap van de pas benoemde Gouverneur-Generaal Gerard Reynst, die hij begeleidt als tweede man. Van der Haghen had bij de Bewindhebbers van de V.O.C. groot vertrouwen verworven, maar toch hadden zij hem gepasseerd bij de benoeming van G.G. aangezien hij nooit onder stoelen of banken had

gestoken dat hij door zijn Indische praktijk een uitgesproken tegenstander van het monopoliesysteem was geworden. Van der Haghen keurde het stelsel af dat de inlander absoluut verbood om met anderen handel te drijven — ''want, zo had hij gezegd, ''daermee neemt men die menschen het broot uyt den mont''.

Hij kreeg wel grote opdrachten. De Spanjaarden richtten een soort van Armada op om de Hollanders uit de archipel te verjagen. Van der Haghen wist dat te verijdelen. De volgende jaren — van 1616 tot 1618 — was hij Gouverneur van Ambon (de eerste), en in 1619 ging hij met J. P. Coen succesvol te keer tegen de bezetting door de Engelsen van Jacatra. Korte tijd hierna was hij Eerste Raad naast Coen. Maar in 1620 was hij weer in Holland en nu voor goed. Hij was een befaamd en geëerd man geworden. Uit alles blijkt dat hij een onvervaarde maar ook zeer taktvolle man was die in de omgang met de inlanders vertrouwen wist te winnen, misschien ook wel doordat hij tegenover zijn Bewindhebbers zijn weloverwogen mening duidelijk uitsprak en grenzen stelde aan wat hij in handel en wandel geoorloofd achtte.
Hij werd in een vergadering van de Heren XVII erkend als de grondlegger van het gezag van de V.O.C. op Ambon en kreeg daarvoor een gouden ereteken ter waarde van tweeduizend Karolus-guldens. Nog eens verscheen hij voor de Heren, in april 1623, nu met het verzoek om een serie kaarten van Ambon te mogen uitgeven. Hij verkreeg de vergunning ''mits de uitgifte op eigen kosten ging''.
Steven van der Haghen overleed in juli 1624 ''nalatende zijn huisvrou en kindskinderen''. Hij was één-en-zestig jaar geworden.

Het was, zoals gebleken is, een veelbewogen leven dat Steven van der Haghen geleid heeft. Maar toch weet ik maar heel vaag wat voor een soort van mens hij is geweest. Volgens het recept van William Bolitho — in zijn boek over grote avonturiers — heeft hij de juiste start gemaakt: hij is vroeg van huis weggelopen. Bemerkbaar is wel dat er een nieuw element in de levenshouding is bijgekomen in die zestiende eeuw, namelijk het vertellen van het levensverhaal, het relaas van overstelpende belevingen. Dit is op zichzelf al een novum, maar daar komt bij dat het duidelijk is dat iemand zich, ongeveer voor het eerst, realiseert dat er gehoor voor is. Het nieuwe zit ook in de losheid van overgeleverde bindingen, de vrijheid van bewegen en het bewustzijn van onbegrensde mogelijkheden. Steven van der Haghen is in deze contreien geloof ik de eerste die het beleefde wil optekenen op een heel persoonlijke hoewel niet dramatische manier — als een snoer van opeenvolgende en samenhangende gebeurtenissen.
Daarbij is evenwel van het uiten van innerlijke rekenschap nog geen sprake. Van der Haghen is losgebroken uit de enge cirkel van gevestigde verbanden: ouderlijk huis, dorpsgemeenschap, beroep en kerkplein. Hij trekt de wereld in, maar verandert overigens heel weinig. Van begin af aan staat en gaat hij in die wereld net alsof hij er thuis is, met dezelfde normen en opvattingen en gewoonten alsof hij in zijn dorp van huis tot huis gaat. Hij blijft zich — zelfs in de warmste streken — kleden alsof hij in het barre

en gure weer van de noordelijke regen-gebieden leeft.
Steven van der Haghen handelt en wandelt met onvoorstelbare zelfverzekerdheid op elke breedte-graad van de aarde, onproblematisch en ongebonden. Op één toon verhaalt hij zijn avonturen, van scheepsjongen tot admiraal. Maar wat er in hem omgaat: angst of vrees, hoop of geloof, twijfel of wanhoop — geen woord, geen toespeling, geen wending in de toon van zijn geschrift. Op één enkel moment, bij de beschrijving van een heel zwaar noodweer, verzucht hij ''doch Godt die inder Eeuwicheit moet gelooft ende gepresen worden, diet weder ten besten liet vergaen''.
Het moet nog tijden duren voor de mens in deze Lage Landen van het uiterlijke avontuur naar de gebeurtenissen van het innerlijk het oog richt. En dan duurt het weer heel lang voordat er een evenwicht van binnen- en buiten-gebeuren wordt gevonden.

Johan Baptista van Helmont, empiricus zonder boeken (1577-1644)

Er is nóg een merkwaardige man in de Lage Landen die zijn leven heeft beschreven, en wel volgens de alleroudste traditie: in de vorm van een nawoord bij zijn Verzamelde Werken — ''Confessie van de auteur''.[10]
Johan Baptista van Helmont was van oud-Nederlandse, katholieke adel, Heer van Merode, Rogenborch, Oorschot, Pellines enz. enz. Hij werd in Brussel geboren. Op zeventienjarige leeftijd studeert hij in Leuven filosofie en valt daar al op als hij de toekenning van de magistergraad van de hand wijst met de mededeling dat hij van mening is ''nog niets te weten''. Direct daarna begint hij colleges te lopen in de chirurgie. Maar al op achttien jarige leeftijd trekt hij zich terug en gaat geografie studeren, leest alles wat hij maar vinden kan van algebra, astronomie, klassieke schrijvers als Seneca, Epictetus, Pythagoras, maar ook mystieken als Tauler en Thomas a Kempis.[11]
Even overweegt hij in een geestelijke orde te treden, maar laat die idee varen, wijst de theologie af en gaat heel ijverig medicijnen studeren. Op twee-en-twintig jarige leeftijd wordt hij in Leuven doctor in de medicijnen. Snel verspreidt zich zijn roem als geleerd en vaardig medicus. Hij reist veel en legt ontelbare contacten. In de jaren 1604 en '05 is hij in Londen en wordt daar gevierd als een vermaard man. In 1605 vestigt hij zich definitief in Vilvoorden bij Brussel als arts en corresponderend geleerde. Zijn zinspreuk luidde: ''begrijpen, vergeven, liefhebben''.
Een tamelijk lang en belangwekkend geleerdenbestaan eindigde met zijn dood op 30 december 1644, 's avonds om zes uur.

Van Helmont was een curieus en uiterst veelzijdig man. In zijn autobiografie zegt hij: ''Ik heb al heel jong een volstrekt ongehoord besluit genomen om alle boeken, die vol zwendel en domheid staan, weg te doen. Ze hebben één-en-twintig eeuwen lang de wereld bedrogen''.
Hij gaat dan zijn eigen gang en ontwikkelt zich tot een buitengewoon oorspronkelijke denker op vele gebieden. De psychologie acht hij de meest primaire wetenschap en hij is voortdurend bezig door zelf-inzicht en zelf-analyse tot algemene inzichten te komen. In

zijn korte zelfbeschrijving, die sterk het karakter van een zelfontleding bezit, houdt hij samenspraken tussen zijn intellect en zijn ego. Hij ontmaskert voortdurend in zichzelf de sporen van egocentrisch streven. Het lijkt er op dat hij op volwassen leeftijd het pantheïsme aanhing, anderen noemen hem een typische christenhumanist. Maar bijzonder opmerkelijk was zijn wetenschappelijke instelling: hij experimenteerde stelselmatig en eindeloos en benadrukte steeds: ''waarnemen-waarnemen-waarnemen'', dus het systematisch onderzoek met de reageerbuis, de retort. De waarheid die hij zocht lag voor hem niet in de dingen, maar in de functionele verhouding tússen de dingen, in de wetten die onder bepaalde omstandigheden gelden. In dit opzicht vooral is hij een volstrekt moderne denker.[12]

Als chemicus wordt hem grote betekenis toegekend; hij moet een belangrijk aandeel gehad hebben in de ontwikkeling van het begrip *gas*. Ook met de constructie van de thermometer heeft hij zich beziggehouden. En daarbij had hij een grote faam als praktiserend arts.

Twee citaten uit zijn eigen levensbeschrijving: ''Nutteloos scheen mij het leven als het zich in menselijke meningen beweegt. Ik erkende dat het zwaar genoeg voor mij zou zijn alleen voor mijzelf al een zekere richtlijn te verwerven''.

Hij eindigt zijn geschrift met een gebed: ''Geef Heer, geef het schepsel *weten* opdat het schepsel zich zelf innerlijk leert kennen, eerst zichzelf, dan het andere dat buiten hem is''.

P. Spigt

Aantekeningen:

1. G. Misch: *Geschichte der Autobiographie,* IV, 2te Hälfte, s. 657-738.
2. *Oeuvres de Michel de Montaigne,* één deel, J. A. C. Buchon, Paris 1837. Commentaar J. J. Bode: *Gesammelte Schriften Montaignes,* München und Berlin 1915, 8 delen.
3. ''Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage''.
4. Zie ook Donald M. Frame: *Montaigne.* New York, z.j. (1965).
5. L. Kolakowski, *Chrétiens sans église,* z.j. (1965), Paris, blz. 798.
6. H. C. Rogge, *Caspar Coolhaes. De voorloper van Arminis en der Remonstranten.* 2 delen, Amsterdam, 1856, i.c. deel 2, blz. 137 e.v.
7. Zie voor gedetailleerd overzicht van de kwesties in Leiden: H. Bonger: *Leven en werk van D. V. Coornhert.* Amsterdam 1978, blz. 97 e.v.
8. H. Enno van Gelder: *Two reformations in the 16th century.* (Second printing), Den Haag, 1964. Zie ook C. P. Burger Jr.: *De Amsterdamsche boekdrukkers en uitgevers in de 16e eeuw,* IV, blz. 1-140.
9. Tiele: *Steven van der Haghen's avonturen van 1575 tot 1597, door hem zelven verhaald.* In: Bijdragen en mededeelingen Hist. Genootschap VI, 377 e.v. Ook IJzerman: *Aanteekeningen betreffende Steven van der Haghen.* In: Bijdragen tot de T.L. en V.-kunde van Ned. Indië, 88, 473 e.v.
10. *Opera Omnia, Nova.* Ed. M. B. Valentini, Frankfurt, 1707.
11. Misch t.a.p. 733 e.v.
12. Zie ook Franz Strunz: *Johan Baptist van Helmont (1577-1644). Ein Beitrag zur Geschichte der Naturwissenschaften.* Leipzig und Wien, 1907.

Christelijke theologie na Auschwitz

De vraag naar het zedelijk gehalte van het christendom

J. F. Sinke

Voor het bewijs dat *geestelijk imperialisme* tot op heden een levensgevaarlijk verschijnsel kan zijn, hoeven we niet ver en lang te zoeken. Het Iran van de ayatollahs, waar een fundamentalistisch reveil alle wezenlijke levensgebieden beheerst, is het meest recente voorbeeld van het schokkende fenomeen dat op grond van een hernieuwde exegese van een, wat wel wordt genoemd, heilig boek (i.c. de Koran) en een daarop aansluitend extatisch élan, een greep wordt gedaan naar de macht: geestelijk, politiek, cultureel, economisch, militair. [1]
Voor de mensen onder zo'n geestelijk-totalitair regiem is maar één reële mogelijkheid open: zich aansluiten of worden uitgestoten. Uitstoting kan dan al snel betekenen: sterven door executie.

Ik dacht aan Iran, waar de burger- en mensenrechten met voeten worden getreden, toen ik in een studie, die ik hier zal bespreken, werd bevestigd en versterkt in de overtuiging dat iedere godsdienst (horribile dictu lopen hier parallellen met politieke stelsels waar het fascisme er een van is)[2] die het alleenrecht op de waarheid belijdt, de kans maakt om intolerantie zo ver door te voeren dat geestelijke en fysieke onderdrukking en uitbuiting er logisch uit voortvloeien. Ook het christendom blijkt tot die godsdiensten te behoren. Het verleden van deze godsdienst wordt immers overwegend gekenmerkt door intolerantie naar en achtervolging van Joden, ketters, heidenen, homofielen e.a., alsmede door interne scheuringen, twisten en oorlogen.[3]
Voor wat betreft de vervolging en onderdrukking van de Joden, is een recente vooral historische studie het overtuigend bewijs op welke wijze kerk en theologie eeuwenlang zijn opgetreden en hoe daarmee deze kerkelijke policy de vraag naar het zedelijk gehalte van het christendom indringend oproept.
De studie die de verhouding tussen Joden en christenen in historisch perspectief aan de orde stelt en welke hier in dit artikel ter bespreking ligt, is: *Christelijke theologie na Auschwitz,* verschenen in 1981; in 1982 voor de vierde maal herdrukt en uitgekomen bij het Boekencentrum te 's-Gravenhage. De auteur is dr Hans Jansen, Nederlands Hervormd predikant te Heemstede. Het gaat thans om het eerste deel, dat de geschiedenis van genoemde verhouding schetst en als ondertitel draagt: *Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme.* Een tweede deel is aangekondigd en zal gaan heten: *Christelijke theologie en de overleving van het Joodse volk.* Daar het eerste deel een in tijd en naar thematiek, afgerond geheel vormt, leent het zich zeker voor een korte analyse los van het toegezegde tweede deel. De studie is, dit als voorschot op de opmer-

kingen hierna, niet alleen op zichzelf een beschouwing waard, maar met name ook binnen de humanistische kring omdat Jansen een historisch proces van dé-humanisering bij uitstek analyseert en beschrijft en daarmee een anti-humanistische tendens[4] aangeeft welke tot op heden zijn werking heeft. Tevens is het onderzoek van Jansen een impliciet symbool van de wijze waarop kerken vroeger (en voor een deel nog steeds) reageren op andersdenkenden en op afwijkend gedrag. De studie geeft bovendien een breed historisch kader voor de felheid waarmee de staat Israël vorig jaar de ontvangst door de huidige paus van de PLO-leider Jasser Arafat (op 15 september 1982) afwees en hekelde o.m. verwijzend naar de rol van de kerk inzake de Joden.[5]
Het lijvige onderzoek (675 pagina's!) is als volgt opgebouwd. Geopend wordt met een Proloog (blz. 7-12). Daarna volgt een korte beschouwing over een koerswijziging in de theologie na Auschwitz (Deel I, blz. 13-54). Het kernstuk vormen Deel II: Theologische en kerkelijke wortels van Auschwitz (blz. 55-374) en Deel III: Viervoudige opdracht van de kerken in de schaduw van Auschwitz (blz. 375-503). Toegevoegd zijn een Epiloog (blz. 505-510), drie Appendices (blz. 512-563), een omvangrijke literatuurlijst (blz. 567-637), een Personenregister (blz. 638-648) en een Zakenregister (blz. 649-668). De studie sluit af met de Inhoud (blz. 669-675). Na ieder Deel afzonderlijk is een uitvoerige bronvermelding opgenomen.
Hoewel het belang van Jansen's onderzoek een uitvoeriger analyse en beschouwing zou rechtvaardigen (wellicht dat Rekenschap daar in de toekomst, als ook het vervolgdeel is uitgekomen, extra ruimte voor zou willen reserveren), volsta ik hieronder met achtereenvolgens: een korte samenvatting, alsmede een kritische beschouwing van de technische en inhoudelijke kant.

Samenvatting van de studie

In de *Proloog* bepaalt de schrijver middels de methode van de uitsluitende reductie de werkelijke betekenis van Auschwitz, waarbij hij tot de conclusie komt dat deze betekenis niet alleen slaat op een afschuwelijk gebeuren van de wereldgeschiedenis, maar vooral van de kerkgeschiedenis. De werkhypothese die Jansen wil gaan bewijzen is deze: ''Als historici de giftige plant van het racistisch en politiek antisemitisme met wortel en al uit de geschiedenis uitgraven, komt de geschiedenis van het theologisch en kerkelijk anti-judaisme van het christendom bloot te liggen. Want het theologisch en kerkelijk anti-judaisme zijn de wortels (....) van het racistisch en politiek antisemitisme van het Derde Rijk, dat in de 19e en 20e eeuw wortel kon schieten omdat de ''catechese der verguizing'' de harten van miljoenen christenen had vergiftigd. Daarom behoort Auschwitz niet alleen tot de wereldgeschiedenis maar helaas niet minder tot de geschiedenis van theologie en kerk'' (blz. 10).
In navolging van rabbijn Awraham Soetendorp, constateert Jansen dat de meeste theologen, ook in Nederland, met een grote boog om Auschwitz zijn heen gelopen. Hij wil deze lacune in de kerkgeschiedenis, alsmede in de theologische moraliteit, wegwerken.[6]
In *Deel I* komt hij op die door hem als schrijnend en ethisch-theologisch verwerpelijke

omissie terug, waarbij hij letterlijk tot zijn leedwezen moet stellen dat, terwijl in de Verenigde Staten al van kort na de Tweede Wereldoorlog de algemene en theologische bezinning op de ''Endlösung der Judenfrage'' dateert, in ieder geval de Europese theologen het decennia lang hebben laten afweten, m.n. om te voorkomen dat de kerkelijke en theologische schuld aan het ontstaan van de Holocaust, zichtbaar zou worden. Terwijl in Amerika de ''Holocaust-theology'' al vele jaren lang tot wasdom was gekomen, komen theologie en kerkgeschiedenis eerst dan in Europa in beweging (in diverse landen en recent dus ook in Nederland, met name door Jansen), nadat vooral vanaf 1967/1968 de (kerk-)historicus Friedrich Heer het meest belastende materiaal voor de kerkelijke en theologische politiek t.o.v. de Joden, heeft opgeleverd.[7]
Zowel Heer, andere Europese (kerk-)historici, maar vooral een aantal vertegenwoordigers van de Holocaust-theologie, leveren daarmee een ingrijpende uitdaging aan het adres van de christelijke theologie, ''. . . . als een gericht over de wijze waarop christenen christenen waren en zijn én als een gericht over het Europese christendom zelf'' (Jansen, blz. 20).
Vooral de Holocaust-theologie durft de ethische implicaties hieruit te trekken, waarbij sommige Joodse en christelijke vertegenwoordigers van die stroming zo ver gaan door te stellen dat hier kan worden gesproken van het bankroet van de christelijke beschaving en zelfs van de christelijke godsdienst. Deze laatste blijkt in hun ogen een intolerante godsdienst te zijn. Enkele andere denkers uit die stroming opperen dan ook dat alleen een radicale ideologie-kritiek van de christelijke leer dit bankroet nog kan voorkómen. Ze zijn over die mogelijkheid weinig optimistisch gestemd, want, zo is hun vrees, een godsdienst die macht over anderen zó, en zo lang heeft gelegitimeerd (met voor de Joden een letterlijk dodelijk effect), wordt wellicht in haar wezen en in haar bestaansgrond aangetast als de combinatie van macht en anti-judaistische ideologie zou (kunnen?) worden uitgesneden.
Deel II toont, op grond van een overstelpende hoeveelheid bronnenmateriaal, schokkend aan de juistheid van een door Jansen geciteerd theoloog, welke stelt dat ''. . . . Theologie das gefährlichste Abenteuer des Menschengeistes ist . .''[8] (Jansen, blz. 58). Geldt dat, ook volgens de auteur, al in het algemeen, in dit historisch onderzoek wordt het toegespitst op het feit dat er tussen het eeuwenoude theologisch en kerkelijk antijudaisme een directe en indirecte relatie bestaat met het gebeuren van de Holocaust. De wortels van deze slachting zijn gelegen in de anti-judaistische theologie van de kerken. Het christelijk anti-semitisme vindt zijn oorsprong in de christelijke leer ''. . . *dat het Joodse volk sinds het gebeuren van de Goede Vrijdag buiten de geschiedenis is komen te staan.*
Dat is de hoeksteen van de jodenhaat. Toen deze hoeksteen in de oude kerk was gelegd, werd daarop het sociale en culturele anti-semitisme, het economisch en kerkelijk antisemitisme gelegd, en tenslotte het politieke anti-semitisme van de 20e eeuw, dat een wapen werd in de hand van totalitaire bewegingen'' (blz. 67/68).
De gevolgen daarvan waren verschrikkelijk, zoals (kerk-)historisch kan worden aange-

toond. Jansen vat dit drama als volgt samen: ''In naam van deze gekruisigde Christus werden Joden in het ''christelijk'' Europa aan verschrikkingen blootgesteld, die elke beschrijving tarten. Ze werden gesard, getreiterd, beroofd en onderdrukt, opgejaagd en vervolgd, en telkens weer voor de keus gesteld tussen doop en dood.
In naam van deze gekruisigde Christus gingen duizenden synagogen en leerhuizen in vlammen op, werden hun heilige geschriften, de Torah en de Talmoed, ontwijd, vielen getto's in puin en werden hun inwoners vermoord.
Zesennegentig concilies en honderdveertien pausen hebben in de loop der eeuwen wetten geformuleerd om het joodse volk bespottelijk en belachelijk te maken, om hen te martelen en te verbannen, om hun goederen te onteigenen en hen als paria's van de samenleving te beschouwen'' (blz. 68).
Historisch onderzoek heeft aangetoond dat, nog los van alle psychische, geestelijke en andere antimenselijke gevolgen, de christenen (tot 1925) de *dood* van zeven miljoen Joden regelrecht op hun geweten hebben. De Holocaust bleek al te zijn overtroffen voordat deze in werking kon treden.
De beschrijvende toelichting van Jansen op zijn samenvatting vooraf, is juist door zijn vaak grote precisie en gedetailleerdheid, een voortdurende, op bronnenmateriaal berustende aanklacht tegen de kerkelijke theologie, ethiek en moraal (blz. 68-339).
Het consistente karakter van deze kerkelijke policy komt werkelijk verbijsterend naar voren. Aan bod komt eerst de rol van de kerkvaders, die de Joden vanwege hun ''deicide'' (godsmoord) als misdadigers beschouwen. Daarna beschrijft Jansen de periode van 600 tot 1000 waarin de keizers door theologen en bisschoppen worden aangezet om de dan al ontstane pariastatus van de Joden maatschappelijk en economisch verder te bestendigen, hetgeen bijna overal in Europa lukt.
De haat tegen de Joden groeide in de Middeleeuwen dan ook uit tot een ''chronische kwaal'' (blz. 92). Zijn het in de periode van de kerkvaders o.m. Chrysostomos en Augustinus die de Jodenvervolging theologisch legitimeren, Thomas van Aquino nam deze anti-judaistische estafette voor de Middeleeuwen konsekwent over. Maatschappelijk gezien werden de gevolgen steeds ingrijpender en zouden een lang leven leiden.
Jansen daarover: ''Het is niet alleen een feit, dat belijdende christenen al dit bloed vergoten, maar vanaf 1096, toen de kruisvaarders duizenden Joden de dood injoegen, tot 1944, toen een rabbijn in Dachau werd gekruisigd, verschafte het christendom bovendien de voorwaarden tót of de instrumenten vóór het moorden'' (blz. 101). Maar, in de beschrijvende analyse van Jansen zijn Dachau, Auschwitz, Sobibor en andere ''slachthuizen''[9]) op dat moment nog niet aan de orde. De ''joods-christelijke traditie'' (welk een term tegen de achtergrond van o.m. het Jodendrama!) heeft dan nog vele schreden op de weg van het anti-judaisme te zetten.
Vele pausen (in het rooms-katholieke kamp) alsmede de kerkhervormers Luther, Calvijn, Zwingli, Melanchton, Butzer e.a. bouwen verder aan het fundament van de ''Endlösung''.
Vooral Maarten Luther blijkt, zeker in zijn latere geschriften een jodenhater bij uitstek

te zijn. Met name zijn geschrift: *Von den Juden und ihre Lügen,* blijkt (toen en) in het Derde Rijk de legitimatie te geven voor de Jodenmoord, terwijl door de Nazi's van de anti-Joodse pauselijke wetten eveneens dankbaar wordt gebruik gemaakt.
Om een lang en dieptreurig verhaal kort te maken, pas tussen 1848 en 1870 worden in *West*-Europa de getto's van de Joden afgeschaft en krijgen zij gelijkberechtiging als staatsburgers. In Duitsland schafte eerst de Weimar-republiek de laatste de Joden discriminerende bepalingen af.
In *Oost*-Europa waren in de 19e en begin 20e eeuw de progroms nog steeds van kracht, waarbij het kerkelijk en theologisch anti-judaisme en het steeds meer opkomende nieuwe racistische anti-semitisme innig met elkaar verbonden raakten. De getto's bleven daar voortbestaan, behalve in Rusland, waar de revolutie van 1917 er een eind aan maakte. In vele andere Oost-Europese landen, werden de getto's eerst door de Holocaust verwoest. De ''arische mythe'' begon zijn intrede in geheel Europa te doen. Het fatale onderscheid tussen een arisch en een semitisch ras was volgens Jansen ''. . . . de wrange en bittere vrucht van het eeuwenlange theologische en kerkelijke anti-judaisme'' (blz. 191). De glijdende overgang in bijna heel Europa van het eeuwenoude anti-judaisme en de opkomst, vooral vanaf eind 19e eeuw, van het racistisch antisemitisme met als kern de ''arische mythe'', werd in de 20e eeuw voor grote delen van Europa de voedingsbodem voor nieuwe vormen van anti-judaisme. De gedachte van de ''Endlösung'' was intussen al vanaf de 19e eeuw openlijk in een aantal geschriften aan de orde gesteld en Hitler verkondigde dus in zijn *Mein Kampf* (1925) niets nieuws toen hij die gedachte opnam en als programma proclameerde. Bij zijn machtsovername in 1933 worden systematisch opnieuw alle anti-Joodse wetten ingevoerd. De anti-Joodse wetten van de Nazi's bleken een makkelijk te vervaardigen copie van de christelijke canonieke wetgeving vanuit de Middeleeuwen. De denkbeelden van de kerkhervormers, vooral die uit Wittenberg, Maarten Luther, bleken ''gefundenes Fressen'' voor Adolf Hitler, Julius Streicher en andere misdadigers. Ter illustratie: In gesprekken met twee bisschoppen en vervolgens een predikant in 1933 zegt Hitler dat het verschil tussen het theologisch en kerkelijk anti-judaisme en zijn racistisch en politiek antisemitisme alleen hierin bestaat dat hij (Hitler) de konsekwenties uit de kerkelijke traditie trekt.
Tegen de bisschoppen, die het gesprek later als ''zakelijk en hartelijk'' bestempelen, zegt hij: ''Ik sluit me alleen aan bij wat er al vijftien eeuwen gedaan is. Misschien bewijs ik het Christendom de grootste dienst'' (blz. 259).
Hoe de kerken zich *tijdens* de Holocaust opstellen is inmiddels genoegzaam bekend: het grote zwijgen overheerst, zowel in Duitsland als in Rome. De stemmen van enkelingen (Dietrich Bonhoeffer) en van kleine ''bekennende'' stromingen werden niet gehoord. Het ging om eigenbelang, eigenbehoud en om een ''judenreine'' kerk (blz. 265): Jansen: ''Vijftienhonderd jaar lang heeft de kerk — als de plaatsvervanger van Jezus Christus op aarde — familieleden van de Jood Jezus van Nazareth de dood ingedreven. Verschillende Holocaust-theologen interpreteren dit feit als de zelfmoord van het Christendom'' (blz. 281). Tijdens het Derde Rijk werd de — zoals te verwachten was

— oogst van de ''catechese der verguizing'' ingenomen.
Hitler werd tot een van de grote ''Wundermänner Gottes'' (blz. 330) in de geschiedenis. De kerk bleek (uitzonderingen daargelaten) konsekwent in haar gedrag: door zich tijdens Hitler niet van hem af te keren, maar hem te steunen in zo goed als alles wat hij deed. Het toppunt van theologisch en kerkelijk verval had zijn beslag gekregen.
In *Deel III* trekt Jansen de konsekwenties uit het voorafgaande voor de huidige en toekomstige theologie en kerk. De inzet t.a.v. het ethisch-morele probleem van de kerken na Auschwitz is deze: ''Auschwitz is de grootste nederlaag die het christendom ooit heeft geleden. De traumatische invloed van de Holocaust van zes miljoen Joden heeft christenen ervan doordrongen dat de nazi-crematoria en moordcentra, zo niet de logische uitkomst, dan toch op z'n minst de extreme consequentie waren van de traditionele christelijke houding jegens de Joden'' (blz. 377). Wil, aldus Jansen, het christendom nog een bestaansrecht krijgen, dan zal aan een viertal voorwaarden moeten worden voldaan.
Eén voorwaarde wordt geleverd door de al eerder door Jansen opgevoerde kroongetuige Friedrich Heer. Deze pleit voor een ''medische'' benadering van het christendom omdat hij deze patient doodziek acht. Derhalve moet het verleden van deze doodzieke patient niet worden verdrongen, maar in een psycho-analytisch onderzoek worden blootgelegd.
Een tweede voorwaarde is dat de kerken zich tot opdracht stellen een heroriëntatie in de catechese aan te brengen, daar deze eeuwenlang vol zat van theologisch anti-judaisme.
In zijn documenten-onderzoek om na te gaan in welke mate de kerken na 1945 aan deze vier voorwaarden (de andere twee zijn: ophouden met het ontkennen van schuld aan de Jodenmoord; God en het Joodse volk om vergeving vragen) voldoen, komt Jansen tot bijzonder deprimerende conclusies. Het aantal bewijzen van het feit dat de kerken zich verre van de vervulling van deze voorwaarden bevinden — enkele uitzonderingen daargelaten — is tot in de jaren tachtig nog legio.
De theologische zelfrechtvaardiging blijkt zeer vindingrijk in het hanteren van allerlei ''theologische machinaties'' (blz. 425) om maar niet te hoeven zeggen dat de kerk fout zat. De weg naar een, zoals Jansen bepleit, volstrekt pretentieloze houding en een pretentieloze christelijke theologie, blijkt moeilijk zo niet onmogelijk begaanbaar. Jansen: ''Dit is zó beschamend, dat kerken daaraan liever niet denken en hun overlevingskansen verspelen dan hun schuld in te zien en te erkennen'' (blz. 425).
Het ''christelijk triomfantalisme'' (blz. 447) blijkt een uiterst taai leven te leiden. Tot op heden: anno domini 1983.

Een kritisch reflectie op de studie: algemeen

Christelijke theologie na Auschwitz; theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme, is in vele opzichten een imponerende bijdrage aan de (kerk-)geschiedenis alsmede aan de theologische en (kerk-)sociologische reflectie op geestelijk imperialisme. Als historisch onderzoek biedt Jansen, die een moedig man moet zijn om op deze wijze zijn eigen huis zo met bezemen te keren, een degelijke basis voor zijn bewijsvoering.

Hij heeft een grote hoeveelheid onderzoeksmateriaal geanalyseerd en slaagt er vervolgens in om zijn probleemstelling (zie het begin van mijn korte samenvatting) zodanig uit te werken dat er weinig twijfel overblijft voor de conclusie dat theologie en kerk op een schokkende wijze moreel, ethisch , politiek en cultureel schuldig zijn aan het ontstaan en de toepassing van de onderdrukking en vervolging der Joden tijdens bijna 2000 jaar christendom. Er wordt een kroniek geleverd, een lange lijst van daden van ethische en morele verdwazing, intolerantie, hoogmoed, discriminatie en zeer ernstige schending van grond-,burger- en mensenrechten. Amnesty International zou bij wijze van spreken met terugwerkende kracht theologen van grote en kleine naam aansprakelijk kunnen stellen voor de beschreven misdaden tegen de (Joodse) mensheid.[10]
Hoewel de studie erg dik is uitgevallen (een niet gering deel is bronnenmateriaal, appendices e.d.), laat deze zich uitstekend lezen. Dat komt niet alleen door de aard van de materie die bijna obsederend werkt, het komt ook door de wijze waarop de auteur de bronnen laat spréken. Het aantal citaten is groot en de schrijfstijl is stimulerend. Er bestaat een harmonisch evenwicht tussen leesbaarheid en wetenschappelijke degelijkheid. Kortom: een historisch-analytische aanpak waarvan het resultaat niet alleen overtuigt, maar waardoor de lezer opnieuw wordt bevestigd in de opvatting hoe belangrijk historische kennis en historisch bewustzijn zijn, met het oog op het beter kunnen begrijpen en interpreteren wat het heden te vertonen heeft. Jansens studie is daarmee geworden tot een historisch monument inzake een gruwelijke werkelijkheid, waar vanaf heden allen die zich verontrust achten over verschijnselen van verregaande intolerantie, niet omheen kunnen.
Toch verdient de studie niet alleen lof. In de eerste plaats blijkt onderzoeker Jansen op een aantal plaatsen zijn objectief-analytische beschrijving niet volledig te kunnen volvoeren. Dan sluipt soms een vroegtijdige veroordeling van bepaalde feiten het objectief-rationele binnen en neemt *pastor* Jansen de teugels over van de kerkhistoricus Jansen. Een symptoom van deze onterechte rolverwisseling is zijn veelvuldig gebruik van de woorden "verbijstering" en "verbijsterd". Een ander voorbeeld van deze, hier en daar optredende emotioneel geladen toegevendheid contra de methode van een wetenschappelijke analyse, is het cursiveren van een aantal indringende uitspraken van anderen, zonder aan te geven dat deze cursiveringen van hem (Jansen) zijn. Op enkele plaatsen doet hij dat overigens wel. Hoewel het niet mogelijk is als beoordelaar van deze studie alle door Jansen geraadpleegde en geciteerde bronnen na te trekken, kan ik hier en daar bovendien niet aan de indruk ontkomen dat Jansen de weliswaar dunne draad van tolerant christendom door de eeuwen heen, te zwak belicht.
Deze, door gevoelsspanning ingegeven zwaktes in het objectief-analytisch handwerk, tasten de wetenschappelijke waarde van het onderzoek niet aan omdat de locale ontsporingen voldoende worden geneutraliseerd door de objectiverende kracht van het onderzoek als geheel.
De studie vertoont overigens — en het lijkt erop dat de geautomatiseerde boekdruktechniek dit euvel tegenwoordig meer veroorzaakt — diverse storende slordigheden. Op

enkele plaatsen zijn woorden weggevallen of letters uit woorden.
Jansen zelf blijkt weinig consistent om te gaan met het gebruik van academische titels en voornamen van door hem geraadpleegde auteurs. Wellicht dat Jansen en de drukker bij een ongetwijfeld vijfde druk, ook deze technische tips kunnen meenemen.

Het ethisch-theologisch dilemma voor kerk en christendom

Het kan niet anders of de studie van Jansen moet in kerkelijke kring een nieuwe schok opleveren om bezig te zijn met de vraag wat in feite, gezien alleen al de geschiedenis van een kleine 2000 jaar Jodenhaat en Jodenvervolging, de waarde van de christelijke ethiek is. Dit temeer daar de christelijke godsdienst tot voor kort de zedelijke monopoliepositie bezat in het Westen of althans daar zelf vanuit wilde gaan ook voor de Derde Wereld.[11]
Ethiek is immers nimmer uitsluitend te waarderen aan wat principieel en theoretisch "op papier" wordt vastgelegd. Ethiek is eerder situatie- en sociale ethiek en dient te worden gewaardeerd aan wat in moreel opzicht haar bijdrage is aan mensen in de samenleving.
Anders uitgedrukt: als ethisch-theologische uitgangspunten de sociale en morele kracht hebben om mensen te winnen voor anti-humaan handelen dan is de vraag gerechtigd of de grondslagen van die ethiek wel deugen.
Het dilemma tussen christelijke zedenleer en theologisch-kerkelijke toepassing daarvan krijgt nog een extra probleem toegeschreven wanneer blijkt dat het gedrag van christenen (i.c. inzake de Joden) *regelrecht* blijkt ontleend aan en gelegitimeerd door de theologie en de kerk. Wat is zo'n ethiek, als zingevend oriëntatie-systeem voor mensen nog waard, als er bijna 2000 jaar op grond van theologische en kerkelijke interpretatie (exegese) van de woorden van Christus, zovele misdaden tegen de mensheid zijn begaan? Hoewel dit vraagstuk primair een kerkelijk-theologisch probleem lijkt te zijn, is het, voor het Westen, ook een algemeen menselijk, maatschappelijk en cultureel probleem omdat de christelijke ethiek en moraal nog steeds, voor miljoenen mensen, de basis zijn waarop zij, bewust of onbewust, hun leven oriënteren. En biedt de christelijke ethiek, gezien haar geschiedenis en de daden waartoe zij opriep, wel een zodanig gehalte dat men daarin ook als atheist, modern humanist, moslem, hindoe, marxist e.a. voldoende vertrouwen stelt als keuze-alternatief voor anderen in een levensbeschouwelijk pluriforme samenleving? De inhoud van deze vraag is niet weinig indringend, want een negatieve beantwoording zou betekenen dat niet-christenen zouden erkennen dat, op grond van 2000 jaar zedelijke realiteit het christelijk geloof als *levenspraktijk,* zedelijk ongelijkwaardig zou zijn (geworden) aan het ethisch alternatief van andere geloven en levensovertuigingen. Zo'n conclusie, zo lijkt een deel van de Holocaust-theologen bij Jansen al (bijna) te durven trekken, zou voor het christendom het zedelijk en moreel faillissement betekenen. In het kader van de vraag naar het gehalte van de christelijke ethiek is bovendien van belang dat de theologen en de kerken in het verleden voortdurend werden geconfronteerd met minderheidsstandpunten die wél uitgingen van een

inclusieve denkwereld en een zodanige mate van tolerantie, dat volgens hun zedelijk besef Joden en andere andersdenkenden geen vervolging behoefden om ze aan het ''gezag van de kerk'' te onderwerpen. Te denken valt aan: bijbelse humanisten, aan filosemieten, aan sommige piëtisten, aan moedige individuele christenen (de Bonhoeffers door de eeuwen heen), die een ethisch bewustzijn in en een morele durf toonden welke ook vanuit de humanistische ethiek gezien groot respect afdwingen. Deze minderheden, die als roependen in de woestijn echter geen voet aan de grond kregen, staan nu binnen de kerken als historische aanklagers doorgaans in een hoog aanzien. Maar, aanzien met terugwerkende kracht maakt niet goed wat verwoest is.
Het is juist destemeer bezwarend voor de kerk als instituut met hoge ethische pretenties, omdat deze dissidente stemmen niet *destijds* werden verstaan, ja zelfs niet zelden werden gesmoord. De toekomst zal moeten uitwijzen, of ook Jansen zal behoren tot die woestijnroepers of dat de hedendaagse theologie en kerk zich open willen stellen voor zijn zeer fundamentele kritiek op het zedelijk gehalte en de zedelijke integriteit van theologie en kerk, en dat vanaf hun ontstaan tot op heden.
Voor Jansen zelf is het dilemma van de kerk van Christus duidelijk. Ze wordt volgens hem geconfronteerd met ''. . . . de meest verbijsterende problemen van de moderne theologie (.....) te bestuderen hoe geestelijke leiders en theologen er zoveel eeuwen lang in geslaagd zijn het fundamentele gebod van de liefde in overeenstemming te brengen met een hardnekkige anti-judaistische theologie en kerkpolitiek'' (blz. 99).
De auteur is als theoloog en pastor diep en oprecht bezorgd over de vraag of de kerken nu nog wel een toekomst hebben, nu blijkt én hoe groot de schuldenlast inzake de Joden is én dat deze schuld nimmer meer kan worden afgelost, hooguit vergeven door de Joden zelf. De enige uitweg die hij ziet is dat de kerken deze laatste kans op moreel herstel zullen aangrijpen om middels een therapeutisch dal van zelfonderzoek, zelfanalyse en zelfontmaskering werkelijk te erkennen dat de kerk ethisch en moreel zo'n twintig eeuwen heeft gefaald. Met anderen is hij op de kans van slagen van dit therapeutisch proces verre van gerust. Hij bespeurt eerder verschijnselen als hoogmoed, intolerantie, triomfantalisme, verwatenheid (allemaal woorden die Jansen bezigt), die reeds eeuwenlang de geesteshouding van het christendom hebben gekenmerkt. Waar nog als extra complicerende factor bijkomt dat de theologen zijn getraind in een apologetische en polemische wetenschapsbeoefening welke hoofdzakelijk was gericht op de bevestiging van het eigen gelijk en uitbreiding van de eigen (geestelijke) machtspositie. Theologie en kerk blijken dan ook, historisch gezien, hun kracht te hebben gevonden in het verdedigen van de eigen positie, gericht te zijn op eigenbelang en op voortdurende zelfrechtvaardiging.[12]

De kernvraag voor kerk en christendom

De kernvraag is dan ook of de bewustwording omtrent de schuld aan het drama der Joden het voor de kerken nu eindelijk mogelijk zal maken dóór te breken in de richting van een volstrekt pretentieloze houding en een pretentieloze theologie. Of dat opnieuw,

zelfs oog in oog met de Joden, zal worden teruggegrepen op de kennelijk vele ''theologische machinaties'' om ook deze grootste dwaling uit de kerkgeschiedenis te ontkennen of weg te werken. Ik proef dat Jansen in dezen het ergste vreest. En daarmee zou dezelfde grondhouding, zo voeg ik er aan toe, welke aan de Jodenvervolging ten grondslag lag, nog steeds of opnieuw in de christelijke praxis naar voren kunnen komen of zich hebben voortgezet. En daarmee is niet alleen de toekomst van de christelijke ethiek en de christelijke praxis in het geding, maar wordt het theologisch probleem van het gehalte van de christelijke ethiek inderdaad tot een maatschappelijk vraagstuk.
Immers, wanneer de Jodenhaat geen *historisch* en thans uitgewerkt fenomeen zou zijn, maar een *exemplarische* uitingsvorm van de overwegend christelijke geesteshouding, waarin andersdenkenden als niet-gelijkwaardig tegemoet worden getreden, dan is een theologische en kerkelijke intolerantie periodiek terug te verwachten. En dan zou het christendom, zij het in invloed sterk gereduceerd, intolerantie als grondhouding blijven vertonen en daarmee een gevaar kunnen blijven voor de geestelijke vrijheid van anderen in een pluriforme samenleving.
Fundamentalisme op een schaal zoals Iran thans vertoont, valt, gezien de sterk afgenomen omvang van het christendom in Nederland en verder in het Westen, niet meer te verwachten. Daarvoor is het atheisme in allerlei verschijningsvormen te ver voortgeschreden en daarvoor leent zich de Westerse democratie niet meer. Maar, een intolerante geesteshouding op kleinere schaal alsmede verkapt werkzaam als zuurdesem in vele kieren van die maatschappelijke posities waar de beslissingen worden genomen, is voor een proces van maatschappelijke evolutie al bedreigend en belemmerend genoeg.[13]
Jansen stelt als theoloog de maatschappelijke gevolgen van theologisch en kerkelijk gefundeerd intolerant gedrag niet expliciet aan de orde en dat lijkt mij, gezien zijn probleemstelling, correct. Wat hij wel degelijk *indirect* en in een andere terminologie aan de orde stelt, is de vraag of de fundamenteel-intolerante geesteshouding van het christendom, ten grondslag liggend aan de Jodenvervolging, geen kans maakt op regressie en generalisatie in geval het proces van therapeutisch ''uitzieken'', waarop hij zijn laatste pion heeft gezet, zich niet of onvoldoende zou voltrekken (blz. 424).
Ik ben bang dat het vermoeden, zo niet sterker, van Jansen alsmede van diverse Holocaust-theologen, dat de omslag van een intolerante christelijke geesteshouding naar een genezen en volstrekt pretentieloze, een uiterst moeilijke en misschien zelfs onhaalbare operatie zal zijn. Twee factoren zullen dat proces naar verandering in elk geval blijvend bemoeilijken. De eerste is het feit dat verandering van een geesteshouding[14] sociaalpsychologisch betekent het systematisch afbreken van alle historische en sociologische wortels en mechanismen, die deze diepgewortelde grondhouding in een proces van eeuwen hebben doen ontstaan. Zo'n veranderingsproces vergt een planmatige veranderingsstrategie die eerst kan worden ontworpen als een diep-gemotiveerde veranderingsbereidheid aanwezig is. Als deze laatste ontbreekt doordat afweermechanismen haar de toegang ontzeggen, dan is verandering uitgesloten of beperkt tot marginale groepen. De tweede is van sociologische aard. Gezien het eeuwenoude verschijnsel dat de kerken tot

machtsinstituten zijn uitgegroeid met alle structurele en normatieve elementen die daarbij horen, betekent dit dat de doorbraak naar een volstrekt pretentieloze theologie en christelijke praxis het loslaten veronderstelt van aanspraken op geestelijke macht, structureel belangrijke invloedsposities, bezit en ledental.[15]

Toekomstperspectief

Moet dan, op grond van het zoéven gestelde, de conclusie worden getrokken dat zich binnen het christendom geen *wezenlijke* veranderingen hebben voltrokken in de geestesgesteldheid? Voor een deel is die conclusie, wat mij betreft juist.
Voor dat deel geldt dan ook dat de intentie (intolerantie, behoudzucht e.a.) niet is veranderd; wél de middelen zijn veranderd, ook al geldt zelfs dát maar ten dele voor de fundamentalistische stroming.[16]
Maar, er is ook een ander deel, welk onrecht zou worden gedaan als het bovenstaande beeld als de totaalkaart van de geestelijke en zedelijke status van het christendom zou worden gepresenteerd. Het zijn die christenen die door alle eeuwen heen als eenzame waarschuwers zich hebben verzet tegen de overheersende moraal van de kerken en dat niet alleen inzake het onrecht de Joden aangedaan, maar ook inzake andere kerkelijke en theologische misgrepen.
Het zijn heden ten dage en sedert enkele decennia de groeiende groep van christenen die tolerantie voor andersdenkenden koppelen aan bewogenheid inzake en verzet tegen onrecht, geweld en onderdrukking. Die lijden aan het lijden van anderen maar dat lijden niet deterministisch duiden.
Die verzet en eventueel revolutie als een wezenlijk bestanddeel van hun theologie en pastorale praxis beschouwen. Die begrijpen dat de knellende banden van de kerkelijke institutie het geloof kunnen kerkeren[17] en derhalve pleiten voor een geloof in nederigheid naar andersdenkenden maar in verzet tegen onderdrukkers.
Het zijn deze groepen van christenen en individuele christen-dissidenten die een volstrekt andere christelijke traditie vertegenwoordigen dan de intolerante stroming van het christendom. Of het nu om basisgemeenten gaat, om politieke theologen, om de Schillebeeckxen, om de indentiteit van de "jonge kerken" in de Derde Wereld, om de vredesgroepen,[18] de conclusie mag zijn dat deze "dissidenten" het moeilijk hebben zo niet, deels, het zwijgen zijn opgelegd.
Maar ze houden zich staande en breiden hun invloed uit, doorgaans buiten de kerkelijke kaders om. Maar soms ook als binnenkerkelijke oppositiestromingen. Het zijn degenen die samen met humanisten en anderen kunnen strijden tegen anti-humane en anti-humanistische tendenzen![19]

Noten:

1. H. P. J. Boelaars, *Onverdraagzaamheid van Islam ter discussie,* interview in: Rekenschap, december 1980, blz. 162-169.
   — R. A. P. Tielman, *Komen de fundamentalisten aan de macht?,* in: Rekenschap, september 1980, blz. 97-100

— J. ten Hove, *Twee jaar oorlog in godsnaam,* Trouw, 11 september 1982.

2. Niet overtroffen is in de romanliteratuur de beschrijving van de overeenkomst tussen (toenmalige) kerkelijke praxis en fascisme door de Oostenrijkse schrijver Thomas Bernhard in zijn: *De oorzaak,* Salzburg 1975/Amsterdam 1977.
3. Men zie daartoe de vele handboeken van de cultuur- en kerkgeschiedenis alsmede die van de sociale en economische geschiedenis.
   — Men raadplege ook: J. Kahl, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott,* Hamburg 1968.
   — C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen der Christentums,* Hamburg 1972.
   — J. Armstrong, *The idea of holiness and the humane response.* A study of the concept of holiness and its social consequences. Londen 1982.
   — R.A.P. Tielman, *Homosexualiteit in Nederland.* Studie van een emancipatiebeweging, Meppel 1982.
4. M. Marković, *Anti-humanistische tendenzen in de wereld van nu,* in: Rekenschap, september 1982, blz. 129-136.
   — H. P. J. Boelaars, *Gebruik kreativiteit tegen anti-humanisme in de wereld,* in: Humanist, 5 oktober 1982, blz. 1-3.
   — N. F. I. Schwarz, *Anti-humanistische tendenzen — een uitdaging en een antwoord.* Het achtste wereldcongres van de IHEU, in: Rekenschap, december 1982, blz. 203-209.
5. R. M. Naftaniël, *Arafat en het Vaticaan,* Het Parool, 15 september 1982.
   — A. Soetendorp, *Bezoek Arafat verstoort dialoog Joden-Christenen,* De Volkskrant, 15 september 1982.
   — Herinnerd wordt ook aan de diverse televisie-discussie-programma's, najaar 1982, over anti-semitisme, waarin mede de verhouding Rome-Israël-Palestijnen aan de orde kwam.
6. Het is opvallend dat vooral vanaf 1980/1981, met name nadat de studie van Jansen in diverse drukken is verschenen, de bewustwording binnen de kerken en de theologie inzake het anti-judaisme van het christendom, in Nederland in een stroomversnelling is gekomen. Men zie daartoe als voorbeelden:
   — Thema-nummer Wending, *Geloven na Auschwitz,* januari 1980
   — A. Soetendorp, *Christelijke theologie na Auschwitz: Een antwoord op de pijnlijkste vragen uit de kerkgeschiedenis,* in: Hervormd Nederland, 21 november 1981.
   — de vele (andere) reacties op en besprekingen van de studie van Jansen
   — de IKON-gesprekken met Jansen en andere theologen op 5, 12 en 19 december 1982
   — de EO-uitzending: *''Als was er niets gebeurd . . .'',* op 11 januari 1983
   — de IKON-documentaire over de Belijdende Kerk in Duitsland op 9, 16 en 23 januari 1983
7. F. Heer, *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des Osterreichischen Katholiken Adolf Hitler,* München 1967.
   — *Der Glaube des Adolf Hitler,* München 1968.
8. P. Schütz, *Parusia, Hoffnung und Profethie,* Heidelberg 1961, blz. 259.
9. J. B. Charles, *Bloedneus en abattoir,* in: Van het kleine koude front, Amsterdam, 1978, blz. 179-189.
10. E. Larsen, *De geketende vlam. Geschiedenis van Amnesty International,* Amsterdam 1978.
    — A. Eikenaar, *Amnesty net zo hard nodig als twintig jaar geleden,* in: Humanist, 20 november 1981, blz. 4, 5 en 7.
11. H. A. M. Fiolet, *De kerk op de kruispunten der geschiedenis. Onmacht en uitdaging,* Baarn 1982.

12. Idem, o.c. blz. 32.
13. C. Aalders, *Secularisatie: heilzaam en bedreigend cultuurproces,* in: Elseviers Magazine, 21 augustus 1982.
— I. Scholten, *Verzuiling en bezuiniging. Ongelijke kansen op arbeid in de zero-sum hordenloop,* in: De Gids, nr. 7, 1982, blz. 465-479.
— A. Felling, J. Peters en O. Schreuder, *Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland,* in: Archief voor de geschiedenis van de Katholieke kerk in Nederland. Sociologisch Instituut Katholieke Universiteit in Nijmegen, jaargang 24, 1982, nr. 1.
— Y. Bommeljé en P. Doorn, *Buitenkerkelijkheid in Nederland. Nieuwe feiten en gegevens,* in: Rekenschap, december 1982, blz. 196-202.
— Nederlands Gespreks Centrum, *Van rooms naar katholiek. Ontwikkelingen in de katholieke kerk in Nederland,* 1960-1982, m.n. hoofdstuk IV, blz. 80-101, Baarn 1982.
— R. A. P. Tielman en J. F. Sinke, *Humanisme in Nederland; een samenvattend overzicht,* in: Rekenschap, maart 1983 (zie dit nummer).
14. Zie voor het begrip geesteshouding en de moeilijkheidsgraad van een veranderingsproces in dezen:
— J. P. van Praag, *Grondslagen van Humanisme,* Meppel 1978, blz. 74-88
— Idem, *Levensovertuiging, filosofie en wetenschap,* Afscheidscollege, Leiden 13 november 1979.
Voor sociaal-psychologische resp. agogische veranderingsprocessen in het algemeen raadplege men:
— J. F. Sinke, *Agologisch denken en sociale context,* Deventer 1974
— idem, *Andragologie en sociologie,* in: B. van Gent en T. T. ten Have (red.): Andragologie, Alphen aan den Rijn, 1977. blz. 277-297
15. Men zie daartoe o.m.:
— F. Boerwinkel, *Einde of nieuw begin?* Bilthoven 1974
— L. Dullaart, *Kirche und Ekklesiologie,* München/Mainz 1975
— G. Dekker, *Gekerkerd geloof,* Baarn 1977
— R. A. P. Tielman en J. F. Sinke, elders in dit nummer
16. R. A. P. Tielman, *Komen de fundamentalisten aan de macht?* (noot 1)
— C. Vogel, *Humanisten gaan tegenwicht bieden aan alarmerende invloed van Amerikaanse fundamentalisten,* in: Humanist, 5 december 1981, blz. 4 en 5
— W. Jungman, *Hoe de elektronische kerk de stichtelijke boodschap als een wasmiddel aan de man brengt,* in: Humanist, 20 januari 1982, blz. 4 en 5
17. Zie Dekker bij noot 15.
18. Als voorbeelden van verschillende aspecten van deze "dissidente" geestesgesteldheid, zie de noten 11, 12, 15 en 17 maar ook:
— P. Freire, *Pedagogie van de onderdrukten,* Baarn 1972
— idem, *Culturele actie voor vrijheid,* Baarn 1974
— D. Sölle, *Wie zich niet weert,* Baarn 1981
— idem, *Lijden,* Baarn 1981
— E. Schillebeeckx, *Ze trachten me zo onchristelijk kapot te maken,* in: Alkmaars Dagblad, 26 juni 1982
— H. Oosterhuis en P. Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw.* Gesprekken met Edward Schillebeeckx, Baarn 1982
— R. N. Ostlinge e.a., *Bishops and the Bomb. A theology of peace challenges nuclear strategy,* in: Time, 29 november 1982.

19. P. Derkx en S. Hofhuis, *Uitdaging voor humanisten en christenen: samen strijden tegen nihilisme,* in: Humanist, 5 mei 1981, blz. 4, 5 en 6
— W. van Dooren, *De vaste grond. Humanisme versus nihilisme?,* in: Rekenschap, december 1981. blz. 156-161.
— R. A. P. Tielman, *Het humanisme is niet niks. Humanisme versus nihilisme,* in: Rekenschap, maart 1982, blz. 38-40.

Humanisme in woorden

''Wat is humanisme eigenlijk? Hoe denken humanisten over de mens? Wat kunnen mensen aan zichzelf en hun omgeving veranderen? Hoe ziet de ideale samenleving er uit volgens humanisten?''

Deze vragen worden voorgelegd aan ''kenners'' van verschillende richtingen binnen de humanistische denkwereld op een *studiedag* van het *Gewest Utrecht.* De vormingswerkgroep die deze dag voorbereidt gaat zoeken naar mensen die iets kunnen zeggen over: modern humanisme (vgl. Van Praag), kritisch humanisme, religieus humanisme en vrijdenkers.

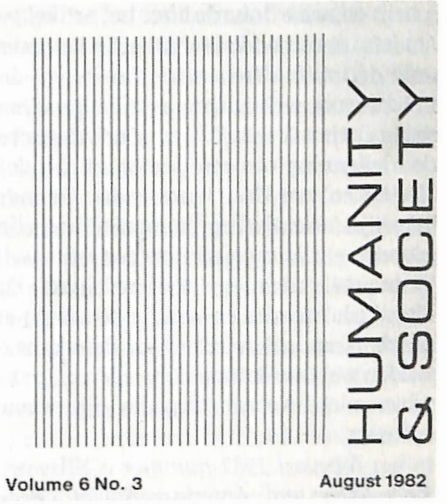
We willen niet proberen een totaal overzicht te brengen, maar een kennismaking met humanistische opvattingen organiseren als start of ondersteuning van studie en gespreksgroepen of voor verbreding van de eigen visie.

Als werkwijze hebben we er voor gekozen om de deelnemers te laten kiezen uit een ''aanbod'' en te laten reageren op hetgeen wordt geboden. Vooraf krijgen deelnemers informatie over elk van de richtingen en stromingen. Ze kiezen daaruit drie richtingen, waarover ze op die studiedag een korte werkgroep kunnen volgen van anderhalf à twee uur. Tijdig opgeven is dus nodig.

De studiedag wordt gehouden op zondag 13 maart 1983, van 10.00 tot 17.30 uur, in de Internationale School voor Wijsbegeerte, Dodeweg 8, Leusden. Opgave: 030-318145, onder vermelding van gekozen werkgroepen. inl.: 033-620960/010-635031: Frank de Mink. Van niet-HV-leden wordt voor lunch en papier een kleine vergoeding gevraagd. Voor kinderopvang kan worden gezorgd.

Rekenschap 'International' 3

Albert Nieuwland



Na *Free Inquiry* en de *Journal of Humanistic Psychology* (zie voor uittreksels verderop) is *Humanist and Society* aan de beurt, het kwartaalblad van de Amerikaanse Association for Humanist Sociology ($ 12.— per jaar, Michael Cunningham, Ass. for Hum. Soc., Southampton College, Southampton, New York 119768, U.S.A.). In tegenstelling tot de voorgaande twee is dit een bescheiden uitgevoerd, getypt en gelichtdrukt blad, dat zijn zesde jaargang net achter de rug heeft. De kwaliteit van de artikelen is wisselend, de onderwerpen daarentegen relevant. De Association for Humanistic Sociology is — als ik op de inhoud van enkele jaargangen mag afgaan — een club jonge, enthousiaste, linkse sociologen, die niet tevreden zijn met het conservatisme van de gevestigde orde van de Amerikaanse (structureel-functionalistische) sociologie.

Sommigen hebben zich laten inspireren door de zelfontplooiingsideologie van de 'humanistic psychology', anderen willen — en daar leent sociologie zich natuurlijk beter voor dan psychologie — een duidelijk sociaal-politiek engagement. Een andere tweedeling, die in de vereniging te constateren valt, is die tussen 'scientists' en 'humanists', en dan niet opgevat als sociologen die meer natuurwetenschappelijk resp. menswetenschappelijk ingesteld zijn (men kiest duidelijk de menswetenschappelijke, 'verstehende' kant). Eerder gaat het om 'wetenschappelijk-gedisciplineerd' contra 'literair-intuïtief'. Over deze problematiek dadelijk iets uit een vorige jaargang van het blad. In het maart 1981-nummer schrijft de hoofdredactrice van het blad, Walda Katz Fishman, dat het in de humanistische sociologie gaat om de volgende vraag: ''Hoe kunnen we sociale verschijnselen bestuderen, zó dat we via objectieve en wetenschappelijke analyse zowel de menselijke dimensie van onze ervaringen aan bod laten komen als politieke en econo-

mische wegen aangeven, waarlangs we tot meer gelijkheid en waardigheid in het leven en in onze relaties kunnen komen''.
Om nog even op het blad zelf terug te komen. Behalve de zeer eenvoudige uitvoering vallen twee zaken prettig op. In de eerste plaats is er behalve een boek- ook een audiovisuele recensierubriek, waarin o.a. films met sociologische relevantie besproken worden. Ten tweede gaat aan ieder artikel behalve een samenvatting een 'reflexive statement' vooraf, een bezinning van de schrijver over zijn motieven om het artikel te schrijven, waardoor de lezer het artikel ook in een persoonlijke kontekst kan plaatsen.
Nu iets uit een oude jaargang. In het *maart 1981 nummer* maakt in het artikel *Occultists and Artists in Humanistic Sociology* de oud-voorzitter van de Association, Thomas Ford Hoult, zich zorgen over het groeiend aantal sociologen binnen de Association, dat slechts gebruik maakt van vóórwetenschappelijke methoden. Een symptoom hiervan is de toekenning van een doctoraat aan de 'occultist' Carlos Castaneda (de schrijver van 'De lessen van Don Juan' enz.). De indruk wordt hiermee gewekt, dat men niet tegelijkertijd 'scientist' en 'humanist' kan zijn. Hier ligt volgens Hoult de misvatting aan ten grondslag, dat men niet op een wetenschappelijke maar slechts op een artistieke wijze 'humanistic sociology' kan bedrijven. Deze wordt zodoende gekoppeld aan de 'humanities' (de literaire en beeldende kunst) en niet aan 'humanism' als levensbeschouwing. Als de Association inderdaad deze kant op zou gaan, zouden de wetenschappelijk ingestelden wel eens kunnen uittreden en een eigen club vormen. Dat zou volgens Hoult misschien niet eens een tragedie zijn, maar de identiteitscrisis van de vereniging helpen oplossen.
In het *februari 1982 nummer* is Ellsworth Fuhrman het in *Critique: The Sociology of Knowledge and American Social Theory* niet eens met de opvatting dat de kennis sociologie (de tak van de sociologie, die zich bezighoudt met de sociale oorsprong van menselijke kennis) een louter Europese zaak is. Ze is weliswaar ontstaan in de sociologische tradities van Marx, Durkheim en Comte, maar ook de grondleggers van de Amerikaanse sociologie, zoals Ward, Sumner en Cooley hebben zich ermee beziggehouden. Ze hebben dat wel op een kenmerkende manier gedaan. Ten eerste plaatsten ze alles in het evolutionaire kader van de overgang van 'primitieve' naar 'moderne' maatschappij. Ten tweede analyseerden ze bij voorkeur sociale instituties (kerken, politieke partijen enz.) en de aard van de ideeën die deze opleverden. Ze leverden er wel kritiek op, maar meer op het onwetenschappelijke (utopische) dan op het onrechtvaardige karakter ervan en ze waren zodoende meer 'sociaal-technologisch' dan 'kritisch-emancipatoir' van aard.
Moon H. Jo en Steve Mcguire constateren in *The National Economy and the Declining Status of Humanistic Sociology* met de toenemende bezuinigingen een overbenadrukking van de zg. toegepaste sociologie (medische sociologie, gerontologie enz.) en haar technieken (statistiek, methodologie, evaluatieonderzoek) en een onderbenadrukking van de humanistische sociologie. In deze laatste gaat het om het bewerkstelligen van algemene sociale verandering in de richting van een menswaardige wereld. In plaats van

de vraag hoe de sociologie de wereld kan veranderen is de vraag gekomen hoe de wereld de sociologie kan veranderen. De schrijvers vrezen een fragmentatie van de sociologie met de nodige verwarring bij het publiek. Ze bepleiten een zinvol samengaan van beide vormen van sociologie en een grotere belangstelling van de humanistische sociologie voor politiek economische barrières in plaats van voor het nastreven van menselijke mogelijkheden.

Clifford Black en Richard Enos beschrijven in *Cultural Relativity as a Counseling Paradigm in Clinical Sociology* drie gevallen, waarin ze het cultuurrelativistische paradigma in de 'klinische sociologie' toegepast hebben. Onder dit laatste verstaan ze iets, dat wij in Nederland sociotherapie zouden noemen, maar breder van karakter is. Het gaat niet om de persoon-sec, zoals in psychotherapie, maar om de persoon-in-de-situatie. In onze sociotherapie staat de persoon als deel van zijn leef- of werksituatie centraal (zoals in de gezinstherapie bijvoorbeeld). In de 'klinische sociologie' gaat het om de persoon ook als deel van grotere systemen, zoals sub-, tegen- en de totale cultuur. Cultuurrelativisme als paradigma wil zeggen, dat men iedere cultuur als een eenheid ziet en iedere persoon als deel ervan. Men kan mensen pas volledig begrijpen, als men de cultuur, waarvan zij deel uitmaken in kaart heeft gebracht. Het doel van deze aanpak is cliënten meer inzicht in zichzelf te laten krijgen als lid van een cultuur (met haar waarden en normen), als deel van een sociale structuur (op een bepaalde positie, met erbij horende instituties, rollen, status enz.) en als actor binnen bepaalde actiepatronen. Als methodieken gebruiken de schrijvers het ervaringsleren (aansluitend bij concrete ervaringen), het cognitief leren (via informatie) en het leren via het 'problem-solving' van alledag met behulp van het sociologische perspectief.

Het *augustusnummer 1982* is gewijd aan *humanistische perspectieven op misdaad en rechtspraak*. In *Crime, Deviance and Criminal Justice: In Search of a Radical Humanistic Perspective* schetst David O. Friedrichs de omtrekken van een humanistische criminologie. Hoewel er onder humanistische sociologen allerlei politieke richtingen te vinden zijn (Peter L. Berger, conservatief, Amitai Etzioni liberaal en Alvin Gouldner radicaal) is een niet-socialistisch humanisme volgens de schrijver *''zwak, liberaal, naief en 'zonder sociologie' - inzover het de oorsprong van de sociale onderdrukking niet adekwaat inschat en relateert aan de klassestrijd en de kapitalistische maatschappijstructuur''*. Friedrichs stelt zich dus radicaal-humanistisch, marxistisch (in de geest van de jonge Marx) op, en is van mening, dat we moeten beseffen, dat veel misdaad het produkt is van onszelf, van onze sociale praktijken, onze rechtspraak en onze maatschappijstructuur. In een humanistische criminologie moeten we dus deze criminogene factoren wetenschappelijk in kaart brengen, waarna we pas mogen oordelen over degene die de 'misdaad' beging.

In *Humanizing Social Control* schrijft Harold E. Pepinsky over het feit, dat in natuur en maatschappij orde en wanorde naast elkaar voorkomen. In de maatschappij moeten mensen via sociale controle wanorde binnen de perken houden, hetgeen nodig is om samen te kunnen overleven. Het paradoxale feit doet zich echter voor, dat, hoe strenger

de sociale controle is, hoe minder succes deze heeft. Wil sociale controle adekwaat werken, moeten we ervoor zorgen dat ze niet onderdrukkend op menselijke creativiteit werkt, maar juist een bepaalde mate van creatieve wanorde toelaat. Ditzelfde geldt voor de kennis over hoe de sociale controle precies werkt. Hoe meer we erover weten, hoe minder sociale dynamiek en overlevingskans er is. We kunnen er beter aan doen ons aan wanorde en verwarring te gewennen door sociale controle te humaniseren.
In *Race, Crime and Criminological Research, Some Unintended Consequences* waarschuwt Carl E. Pope voor onbedoelde gevolgen van criminologisch onderzoek van etnische minderheden. Sociale wetenschap is niet het product van objectief werkende onderzoekers die de absolute waarheid ontdekken. Ze is het produkt van hardwerkende mensen, die 'ook maar mensen zijn' en die de ideologie van hun samenleving delen. Zo zijn er drie terreinen, waarop bij criminologisch onderzoek naar minderheden fouten gemaakt kunnen worden. In de eerste plaats bij de keuze van het onderwerp. Onderzoek dat in Amerika door overheid of allerlei stichtingen gesubsidiëerd wil worden, moet steeds 'professioneler' worden en gebruik maken van kwantitatieve gegevens, grote aantallen onderzochten en statistieken. Deze aanpak bepaalt de keuze van het onderwerp van studie. Daarbij komt, dat de onderzoeker het te onderzoeken sociale problemen op dezelfde wijze geacht wordt te verwoorden en te beoordelen als de subsidie- of opdrachtgever. Marxistische of kritische criminologen zullen niet gauw aan de bak komen. Een andere fout, die gemaakt kan worden ligt op het terrein van de techniek van het onderzoek. Zijn de onderzochten wel als zodanig aangezocht? Is er wel uitgegaan van de juiste hypothese? Heeft de onderzoeker wel voldoende inzicht om zich in de subcultuur in te leven? Een laatste fout is de toepassing van het onderzoek. Wat wordt er verder mee gedaan? Er zijn vele onderzoekers die zich hier verder niet mee bemoeien . De huidige bezuinigingen hebben als gelukkig bijverschijnsel, dat nu ook makkelijker kleinschalig onderzoek gesubsidiëerd wordt en dat de voorwaarden van het onderzoek beter doordacht worden.
In *Crime and Deviance on a College Campus: The Privilege of Class* wijst Stuart L. Hills op de fluwelen handschoenen, waarmee middenklasse studenten aangepakt worden als ze een overtreding hebben begaan. Deze 'tomorrow's leaders' zullen spoedig hoogeplaatst zijn . . .
Martin D. Schwartz en Charles Ellison gaan in *Criminal Sanctions for Corporate Misbehavior* in op de oorzaken van het feit, dat overtredingen die organisaties plegen zo moeilijk bestraft kunnen worden. Ze behandelen enkele mogelijke straffen, zoals boetes, inhouding van dividenden, intrekking van overheidsopdrachten, controle enz. De moeilijkheid is steeds of je met deze straffen de juiste personen treft. Bij een lichte bestraffing van bijvoorbeeld Ford (in 1973 kwamen drie schoolmeisjes om, toen hun Ford bij een aanrijding onmiddellijk in brand vloog) heeft deze geen uitwerkng, bij een zware komt de werkgelegenheid wellicht in gevaar. Als beste oplossing bevelen de schrijvers aan een combinatie van controle, b.jv. via een functionaris in het bedrijf zelf, ruime publiciteit, geldboetes en een gedeeltelijke, quarantaineperiode (waarin het bedrijf op een bepaald terrein geen activiteiten mag ontplooien).

Free Inquiry

Het *najaarsnummer 1982* is voor een groot deel gewijd aan een interview met de 80 jaar geworden *Sidney Hook,* 'Amerika's leidende humanistische filosoof'. Tevens is er een helder exposé van *Nicolas Capaldi* over Hooks filosofie. Deze komt uit de bus als een heel originele en tegendraadse man die het typisch Amerikaanse pragmatisme combineert met het marxisme. Kenmerkend voor het pragmatisme is de opvatting dat menselijk handelen wezenlijker is voor de mens dan het denken. Handelen is transactie met anderen om samen in leven te blijven. Ideeën moeten niet alleen maar naar hun inhoud begrepen worden, maar ook naar hun functie binnen die transacties. Het pragmatisme heeft echter geen eigen wereldbeschouwing. Het optimisme of zelfs het opportunisme, waarmee het vaak gelijkgesteld wordt, zijn maar oppervlakkige 'opportunistische' toepassingen ervan. Het originele van Hook is dat hij het pragmatisme heeft gecombineerd met het marxisme en er de dialectiek-gedachte van heeft overgenomen. Dialectiek ziet hij in het menselijk handelen, zowel op natuurwetenschappelijk, sociaalwetenschappelijk als op ethisch terrein. Via handelen, i.c. het in de praktijk brengen van theorieën op genoemde terreinen, kunnen we aan de resultaten aflezen, wat het waarheidsgehalte ervan is en tevens wie de mens is die zich in zijn handelingen realiseert en wat zijn mogelijkheden zijn. Ondanks of dankzij Hooks sympathie voor het ondogmatische marxisme ontpopt hij zich als een rabiate anticommunist: *''in plaats van liever rood dan dood moeten we zeggen: eerst rood en dan dood''.*

Als tegenhanger van de fundamentalistische bijbelstudies, die erop neer komen de werkelijkheid zo te interpreteren, dat ze met de bijbelse boodschap overeenstemt, is er vanuit Free Inquiry-kringen een *kritisch bijbelonderzoeksproject* opgezet onder leiding van Gerald Larue. Verder is er vanuit de verschillende Amerikaanse humanistische organisaties een Amerikaans H.O.I. opgericht, het *Humanist Institute.* Het biedt een meerjarenprogramma voor potentiële humanistische 'leaders', bestaande uit vakken als geschiedenis van humanisme, vrijdenkerij, wetenschap, religie, ethiek, enz. Tevens wil men activiteiten op universitair nivo starten.

Vervolgens is er een interessante discussie begonnen over de vraag of humanisten een bepaalde politieke richting moeten aanhangen. James R. Simpson is van mening dat ze geen marxist kunnen zijn, Larry Briskman dat ze klassiek-liberaal behoren te zijn. In het volgende nummer reageert Marković.

Tot slot is er een verslag van Paul Kurtz over het *IHEU-congres* in Hannover, waarin hij een aantal politieke stellingnames betreurt. Het is de vraag voor hem, of er op bepaalde punten wel één humanistische mening is, verder vindt hij dat vele uitspraken nogal eenzijdig (anti-Amerikaans, anti-Israëlisch) zijn en vraagt zich af waar de grens ligt: wel een uitspraak over Israëls optreden in Beirouth, maar niet over de oorlog tussen Irak en Iran.

Journal of Humanistic Psychology

Een derde van het *najaarsnummer 1982* is te beschouwen als een reactie op de aanval

van Rollo May op Carl Rogers in het vorige nummer. In *A Psychologist looks at Nuclear War* schetst Rogers de bijdrage van de humanistic psychology aan de preventie van sociale spanningen tot zelfs een kernoorlog toe. Hij gebruikt Charles Osgoods GRIT (Graduated and Reciprocated Initiatives in Tension-Reduction)-model, waarbij de ene partij eenzijdig en vooraf aangekondigd tot een zeker spanningsvermindering overgaat, daarmee bewust en openlijk een bepaald risico loopt, waarna de tegenpartij uitgenodigd wordt deze stap op zijn waarde te erkennen en te beantwoorden. Rogers past dit GRIT-model toe op groepsnivo en heeft zo 'ontmoetingsgroepen' georganiseerd tussen ghetto-negers en blanke hulpverleners, Noordierse protestanten en katholieken en progressieve en conservatieve politici. Zelfs op internationaal vlak ziet hij perspectieven: de Camp Davidconferentie is geslaagd juist vanwege dit ontmoetingsgroepkarakter ervan met Carter als begeleider en Sadat en Begin als deelnemers. Wat betreft de kernoorlogsdreiging bepleit Rogers dergelijke ontmoetingsgroepachtige bijeenkomsten tussen Russische en Amerikaanse regeringsfunctionarissen, beroepenconferenties, zakelijke en persoonlijke kontakten tussen wederzijdse zakenlieden en toeristen (voor een gedeeltelijke vertaling en een evaluatie van dit artikel zie het februarinummer van de Humanist).

In *Carl Rogers, Religion and the Role of Psychology in American Culture* bestrijdt Robert C. Fuller de opvatting, dat de humanistic psychology als narcisme een gevaar voor de Amerikaanse samenleving zou zijn. Deze zou volgens Rieff ('The Triumph of the Therapeutic', New York 1966), Gross ('The Psychological Society', New York 1978) en Lasch ('The Culture of Narcissism', New York 1979) haar godsdienstig-religieuze karakter aan het verliezen zijn en langzamerhand therapeutisch en narcistisch van aard worden. Niet te ontkennen valt, volgens de schrijver, dat de Rogeriaanse (cliënt-gerichte) vorm van psycho-therapie op alle mogelijke manieren aangeslagen is in Amerika. Denk aan fenomenen als schoolbegeleiding, relatie- en gezinstherapie, ontmoetingsgroepen en geestelijke verzorging. Fuller ontkent echter dat deze sterke groei van de toepassingen van de humanistic psychology duiden op een groeiende ik-gerichtheid. Integendeel, de leer van Rogers is slechts te begrijpen vanuit de religieus-humanistische grondwaarden van de Amerikaanse samenleving. Rogers biedt met zijn leer een nieuw kader en nieuwe mogelijkheden tot realisering van deze waarden en voorziet bij de afkalving van de bestaande godsdiensten in een fundamentele Amerikaanse behoefte.

Willard B. Frick wil in *Conceptual Foundations of Self-actualisation* een aanvulling geven op vele bestaande zelfverwerkelijkings- (groei-, zelfontplooiings-)theorieën. De meeste hiervan gaan uit van een biologisch gegeven drift tot zelfverwerkelijking. Rogers spreekt zo van de 'formative tendency', Alfred Adler van het 'creative self', Jung van 'individuation'. Maslows behoeftenhiërarchie past hier ook in: eerst moet aan fysiologische behoeften (eten, drinken, warmte) voldaan zijn, dan aan de behoefte aan veiligheid, vervolgens aan die aan liefde en erkenning, vóórdat de mens pas toekomt aan vervulling van de behoefte aan zelfverwerkelijking. Het verschil is alleen, dat Maslow niet

van één biologisch bepaalde zelfverwerkelijkingsdrift uitgaat, maar een scala behoeften veronderstelt van meer biologisch tot meer psychologisch van aard. Op het eind van zijn leven, zo merkt Frick op, moet Maslow zijn theorie toch herzien, geconfronteerd met het feit, dat vele mensen de behoeftenscala voor een groot deel goed doorlopen hadden en toch niet aan zelfverwerkelijking toekwamen. Frick meent nu, dat de behoefte aan zelfverwerkelijking pas vervuld kan worden, als er een passend begrippenstelsel bij aanwezig is. Hij haalt Rollo May's uitspraak aan: 'I cannot percieve something until I can concieve it' (vrij te vertalen: ik kan pas iets vatten als ik het kan bevatten). Frick biedt u het volgende begrippenmodel voor persoonlijke groei aan: 1) het beeld van een *ideaalzelf:* mensen moeten een idee hebben van hoe ze zouden willen zijn, 2) mensen moeten een levensbeschouwing hebben, waarin het begrip *autonomie,* vrijheid, een centrale rol speelt, 3) mensen moeten het *leven als proces* en niet als iets statisch kunnen zien, 4) mensen moeten beseffen dat ze pas *in relaties met anderen 'heel'* kunnen worden en tenslotte: 5) dat dit laatste ook geldt als mensen een realiteitsbesef hebben op het *transpersoonlijke vlak* (het idee dat er meer tussen hemel en aarde is dan we met onze zintuigen direct kunnen waarnemen, m.a.w. openheid voor paranormale verschijnselen, mystiek, enz.).

Rappaport, Enrich en Wilson geven in *Ego Identity and Temporality* een overzicht van hoe verschillende schrijvers het verband tussen ego-identiteit en tijd of historiciteit zien. Ze baseren zich vervolgens voornamelijk op de opvattingen van Erikson, dat de mens in zijn levensloop een aantal crises te wachten staan, die zijn identiteit, de ervaring zichzelf te blijven, bedreigen. Tijdens crises is de mens geneigd regressie te plegen en het tijdsaspect te vergeten. Het tijdsbesef is nl. een verworvenheid, ontstaan uit een fundamenteel vertrouwen van kinderen, dat temidden van de overweldigende hoeveelheid indrukken er tòch een regelmaat te vinden is. De schrijvers bepleiten een grotere aandacht voor het tijdsbesef in therapieën, en dan niet het in-het-verleden-duiken van (neo)freudianen of de benadrukking van het hier-en-nu, maar behalve deze twee ook het toekomstgerichte denken en handelen en vooral de integratie van deze drie tijdsaspecten.

In *Reply to Rollo May's Letter* beantwoordt Carl R. Rogers volgens zijn eigen zeggen ''haastig en inadekwaat'' May's kritiek (zie de vorige Rekenschap 'International'). Hij windt zich nogal op over de typering 'narcisme' (Zie voor een gedeeltelijke vertaling van Rogers antwoord het februarinummer van de Humanist).

In *On Evil as a Collective Phenomenon* valt David Bakan Rogers bij. De mens is goed geboren, maar sociale instituties kunnen hem slecht maken. Instituties (kerken, regeringen, verenigingen enz.) zijn oorspronkelijk wel door mensen 'gemaakt', maar gaan vervolgens een eigen leven leiden en zijn slechts tot op zekere hoogte door individuele mensen te veranderen.

Maurice Friedman wijst er in zijn *Comment on the Rogers-May Discussion of Evil* op, dat de discussie niet nieuw is. Hij verwijst naar de conferentie Rogers-Martin Buber op de universiteit van Michigan in 1957, waarbij Buber zijn dialogische opvattingen plaatste tegenover Rogers meer biologisch gekleurde zelfverwerkelijkingsmodel.

Ingezonden brieven

Nogmaals: het Hannover kongres

Naar aanleiding van ir. N. F. I. Schwarz' opmerkingen over het achtste wereldkongres van de Internationale Humanistische en Ethische Unie in Hannover (zie Rekenschap, 1982, pg 203 t/m 209) wil ik gaarne het volgende opmerken.

Schwarz vermeldt onder meer: *''De publiciteit in het wereldnieuws was miniem, die in Duitsland daarentegen overweldigend (...) De aanwezigheid van diverse ministers bij de opening, de recepties van gemeente- en landsbestuur droegen daartoe bij . . .''*
Men kan wellicht verheugd zijn over publiciteit, maar over de aanwezigheid van prominenten had men wel iets kritischer mogen zijn. Wanneer men gemeentebesturen of regeringen uitnodigt, moet men maar afwachten wie er afgevaardigd wordt. De Nedersaksische minister voor Binnenlandse Zaken en waarnemend-minister voor Ere-dienst, dr. Egbert Möcklinghoff, werd tijdens de openingsbijeenkomst in de gelegenheid gesteld een 'Gruszwort' uit te spreken. Hij zei o.m.: 'Die in der modernen Welt Menschen wie Staaten gleichermaszen bedrängenden Probleme sind komplexer Natur und lassen sich deshalb nur allmählich und nur in kleinen Schritten lösen. Die kleinen Schritte aber, mit denen jeder einzelne von uns auf seinem Platz und in seinem Einfluszbereich seinen persönlichen Beitrag zu einer humaneren Welt leisten kann, konkret aufzuzeigen, ist heute wichtiger und hilfreicher als die Verabscheidung hohler Resolutionen mit überzogenen und realitätsfernen Ansprüchen'.
Op zichzelf is zo'n uitspraak reeds een discussie waard, maar het is ronduit onvoorstelbaar dat deze man überhaupt (om in stijl te blijven) het woord heeft kunnen voeren op een humanistisch kongres over anti-humanistische tendenzen. In de wandelgangen kon men namelijk van Duitse kongresdeelnemers vernemen, dat deze heer minister een fanatiek gebruik maakt van wat bekend staat onder 'Berufsverbot'.
Dit is dan een van de oorzaken waardoor jonge mensen (maar zij niet alleen) ontgoocheld, gedesillusioneerd raakten en het is tevens een voorbeeld van geïnstitutionaliseerd geweld, want zo'n minister ter plekke uitjouwen of achteraf met hem in diskussie gaan is niet in overeenstemming met humanistisch burgermansfatsoen.
De 19-jarige Sebastian Reinfeldt betoogde de volgende dag *''dat de desillusie niet iets is wat in mij plaatsvindt, maar dat de situatie, waarin we (ik) ons bevinden, desillusionerend kan zijn''*. Hij had bij wijze van voorbeeld het optreden van minister Möcklinghoff op een humanistisch kongres kunnen noemen. Reinfeldt somde niet alleen de faktoren op, die zijns inziens de desillusionerende situatie uitmaken, maar sprak ook over hen die er niet meer tegenop kunnen. Dit zijn de 'Aussteigers', die het leven de rug

toekeren en zich terugtrekken in sektarisme, kommunes e.d. Kortom, het worden mensen, waar wij het goed Nederlandse woord navelstaarders voor hebben.
De vragen die Reinfeldt met zich meedraagt en aan het kongres voorlegt, zijn: *''Hoelang gaat u door met het aksepteren van beperkingen, alleen omdat ze er zijn? Hoelang is mijn kracht toereikend utopieën overeind te houden?''*
Het zijn schrijnende vragen, maar hartverwarmend na de afstandelijke en kille vragen van mevrouw Madzy Rood-de Boer. Zij stelde weliswaar vragen, maar op een dusdanige wijze dat het antwoord er als het ware reeds ingebakken zat. Antwoorden van iemand die het gemaakt heeft in het leven en die vanuit die positie ''met en voor kinderen en opgroeiende jeugd werkt'', maar weinig weet heeft van wat er — tenminste onder een deel van de jonge mensen — leeft: uitzichtloosheid; gemis aan toekomstperspectief; geen zin en inhoud aan het leven kunnen geven in de situatie, zoals die door hen wordt beleefd. Dit is niet iets van vandaag of gisteren, niet iets wat door de huidige ekonomische krisis is veroorzaakt, noch beperkt dit gedesillusioneerde levensgevoel zich uitsluitend tot jonge mensen.
Het onbegrip bij een deel der kongresgangers was van dien aard dat een groepje — onder wie en voor zover aanwezig de jonge mensen — zich wat afzonderden en terzijde van vijver onder de bomen bijeen kwamen. Daar werd onder meer gesproken over wat humanisten denken en vooral wat zij doen. Daar was ook meer begrip voor het denken en handelen van jonge mensen, die op hun beurt onder de indruk raakten van wat er zo allemaal omgaat in het humanistenwereldje. Mede hierdoor onder meer zijn Reinfeldt's kongreservaringen niet zó ontgoochelend geweest, dat hij, ijs en wederdienende, over jaar niet naar het volgende kongres in Oslo zou willen komen.
De daarop volgende dag sprak de 25-jarige Jürgmeier, die lering trok uit zijn Züricher ervaringen en ook maar weinig waardering in Schwarz' ogen op kon brengen. Wie iets weet van de toestanden in Zürich (enkele weken voordien was er via de Duitse televisie een uitstekende reportage geweest) die kan wel beweren dat dit soort zaken tien jaar geleden in Nederland leefden, maar daar passen twee opmerkingen bij:
1. Nederland mag de naam hebben, dat hier alles vijftig jaar later gebeurt; bij de Zwitsers krijgt men de indruk, dat ze gemiddeld een eeuw achterlopen (te denken is hier bijvoorbeeld aan het vrouwenkiesrecht); 2. Hoe kan men op het idee komen dat in Nederland dit alles tien jaar geleden speelde en thans achterhaald is? Gingen nog niet zo lang geleden mensen niet voor een munitietrein liggen? Worden niet regelmatig krakers met grof geweld uit huizen verwijderd? Is de strijd om het behoud van Amelisweerd reeds tien jaar geleden gestreden? Gaat de strijd om de sluiting van kerncentrales niet altijd voort? En behoren — om deze onvolledige opsomming te besluiten — de akties van Green Peace inmiddels tot het verleden?
Wat ik bij Jürgmeister beluisterde was de vraag naar de zin van dit strijden tegen antihumanistische tendenzen in onze samenleving, als je steeds weer met je hoofd tegen de muur loopt, alles hetzelfde blijft, zo niet slechter wordt. In dit kader choqueerde hij de aanwezigen met de konstatering *''ich bin — noch — kein Terrorist''*. Daarover is wel

degelijk gesproken en in zeker één diskussiegroep werd gesteld, dat indien het gevoel van je tevergeefs inzetten voor een goede en vooral voor de kwaliteit van het bestaan rechtvaardige zaak, de overhand krijgt, je op een gegeven moment slechts twee wegen overblijven:
1. 'Aussteiger' te worden, maar dan niet als navelstaarder, maar als een opkrasser die het leven uitstapt;
2. Je inzet intensiveren, maar dan wordt het eerst recht strijd en waar liggen dan de grenzen? Is lijdzaam verzet te aksepteren? Maar dan burgerlijke ongehoorzaamheid? Hoever gaat dat en waar ligt de grens met terrorisme? Dit zijn geen vragen van tien jaar geleden, maar van de komende tijd. Misschien wel juist in Nederland waar op grond van het z.g. dubbelbesluit de Nederlandse regering binnen afzienbare tijd gaat beslissen over operationele maatregelen (wat dat ook moge zijn) in het kader van plaatsing van kruisraketten op Nederlands grondgebied. Ondanks het feit dat telkens weer opiniepeilingen uitwijzen dat het merendeel van het Nederlandse volk tégen plaatsing van dit wapentuig is, gaan de voorbereidingen rustig door en zal te zijner tijd beslist worden dat plaatsing onontkoombaar is. Ik hoop dan op grond van mijn — misschien wat gebrekkige — humanistische inzichten tot een standpunt te komen inzake de vraag hoever ik met mijn verzet mag gaan. Welke waarden en normen er in het geding zijn en welke er zullen moeten prevaleren?
Zo dit mij nog niet duidelijk was, heeft de jeugd op het kongres in Hannover bij monde van Reinfeldt en Jürgmeier mij, zeker indirekt, met deze problematiek gekonfronteerd en dat was dan het goede, het hartverwarmende van dit kongres, dat overigens gewoon wat saai en weinig inspirerend was.

M. W. Verduyn

Naschrift:

1. Wat genodigde "autoriteiten" betreft is IHEU afhankelijk van de lid-organisatie in het ontvangende land. Het aangehaalde (duitse) citaat geeft blijk van redelijk pragmatisme en is op zichzelf geen argument tegen de keuze van deze genodigde.
2. Ook ik schreef over het onderwerp "gedesillusioneerde jeugd" o.a. *"In enkele van de discussiegroepen was de gedachtenwisseling ronduit teleurstellend. Het bleek voor velen moeilijk tot een gesprek te komen over de aangesneden problematiek, daar zij zelfs de taal van de jeugd niet konden verstaan . . ."*
3. Mijn bezwaar tegen Jürg Meier was voornamelijk dat hij — volgens eigen zeggen — geen humanist is, en dat dus zijn verhaal niet representatief voor het humanisme behoefde te zijn, en grotendeels ook niet was. De *"sinds 10 jaar achterhaalde opvattingen bij onze jongeren"* in mijn artikel hebben betrekking op de anarchistische citaten van Meier, niet op de toestanden waar Verduyn het over heeft.
4. En overigens: over smaak valt niet te twisten.

N. F. I. Schwarz

Hein Roethof en de bijbel van de democratie

Al vaker heb ik bij artikelen van de heer Roethof een iebelig gevoel bij mezelf waargenomen, waarvan ik niet zo snel kon achterhalen waar het vandaan kwam. Nu ik zijn stuk in Rekenschap van december 1982 gelezen heb, getiteld *''Moet de Centrum Partij verboden worden?''*, meen ik te weten wat het is. Samenvattend komt Roethof m.i. tot zijn conclusie, dat uit hoofde van onze democratie de Centrum Partij (verder: C.P.) niet geweerd mag worden. Hij gebruikt daarbij dezelfde drogredenatie als bepaalde kerken met de bijbel in de hand gebruiken om bijvoorbeeld homosexuele of niet-getrouwde samenwonenden te discrimineren. Zij stellen hún interpretatie van dat eeuwenoude boek op als basis van waaruit zij toch gerechtvaardigd menen te zijn bepaalde minderheidsgroepen te discrimineren. Met andere woorden, de bijbel geldt als legitiem excuus om bepaalde mensen de vrijheid te ontnemen hun leven in te richten zoals zij dat willen, mits ze anderen daarbij geen pijn doen of in hun vrijheid belemmeren.

Die discussietruc hoef ik aan gewetensvolle humanisten niet nader uit te leggen denk ik. Des te opvallender vind ik het, dat het stuk van Roethof zonder inleiding, kanttekening of nawoord wordt geplaatst door een redaktie waarin o.a. R. Tielman zit. Hij dient warempel toch vanuit eigen achtergrond te weten dat mensen steeds weer met andere drogredenaties proberen kromme dingen recht te praten.

Want wat doet Roethof? In plaats van de bijbel pakt hij het begrip ''democratie'' (althans zijn interpretatie daarvan, maar daarover straks nog) en hangt daar een redenatie aan op waardoor discriminatie in partijprogramma's toegestaan wordt. Om een zij-discussie af te snijden, zeg ik er duidelijk bij dat ik dus niet vind dat hij discriminatie goedpraat, maar in zijn democratie moet het wel getolereerd worden. Het iebelige gevoel waarover eerder, krijg ik nu hierbij. Volgens mij heeft Hein Roethof nooit zelf tot een bij voorbaat veroordeelde minderheid behoord. Hij kent de angst, en als gevolg daarop, de woede niet die het met zich mee brengt als je jezelf niet kunt zijn. Die angst kan resulteren in het alles pikken wat anderen met de bijbel of de democratie in de hand je aandoen. Die woede kan leiden tot een ongenuanceerd terugkrenken van wat jij als je vijanden ziet: hetzelfde doen als wat zij met jou doen, nl. discrimineren. Met geen van beide wegen kom je ver. Maar ze zijn wel nodig om voor je zelf te weten dat je nooit of te nimmer iemand meer zult toelaten om met welk argument dan ook mensen te discrimineren.

Ik meen dan ook dat mensen die vanuit een minderheidsgroep gestart zijn en heel bewust de trucs en vooroordelen zijn gaan doorzien, nooit dergelijke negatief-liberale theoretische prietpraat zullen gaan verkopen als Roethof in zijn stuk. Sorry dat ik het zo zeg, maar ik voel nu dezelfde woede in me opkomen als destijds bij de discussie in De Volkskrant, waarin ene Couwenbergh op ''wetenschappelijk niveau'' (= een eigen mening in dure verpakking) de discriminatie van buitenlanders, gekleurde dan wel, trachtte te verkopen. Zijn kapstok was DE Nederlandse cultuur.

Net zo min als zijn interpretatie van DE cultuur de mijne was, is de invulling van Roethof van DE democratie die van mij. De huidige democratie is de mijne niet: ik

moet teveel geld betalen aan zaken waar ik niets mee te maken wil hebben; ik moet met teveel wetten rekening houden die gebaseerd zijn op de gedachtengang dat je je eigen leven niet hoeft/kunt/mag invullen; ik moet er niet aan denken dat dankzij ''onze democratie'' bepaalde partijen het grootst zouden worden. Mooi gezegd, dat in een goede democratie de groten rekening moeten houden met de kleinen. Maar is dat een wazige filosofische achtergedachte of zit dat duidelijk in grondwet, wetten en regels verankerd? Dat laatste zeker niet, getuige de huidige regerings- en tweede kamer (= democratische) politiek.
Vanuit die gedachtengang heb ik er de grootste moeite mee dat hetzij linkse, hetzij rechtse partijen op grond van het feit dat ze de meerderheid hebben alle inwoners bepaalde sociale, financiële of economische maatregelen in hun maag zouden splitsen. Geen moeite heb ik er mee als die er op gericht zouden zijn het individu zo optimaal mogelijk te laten leven op de wijze zoals hij of zij dat verkiest; zonder dat dat ten koste mag gaan van een ander.
Maar ook al valt over de invulling daarvan nog eeuwenlang te bakkeleien, voor mij blijft staan dat een regeling van welke aard dan ook, er nooit op gericht mag zijn een bepaalde groep in een hok te duwen (vrouwen achter de aanrecht bij de SGP), buiten te sluiten (buitenlanders het land uit bij de CP), te amputeren (homo's die hun vriendschap niet in praktijk mogen brengen enz.), achter te stellen dus.
Partijen die dan ook in hun beginselprogram al discriminerende stellingen poneren, moeten daarover worden aangepakt. Het bekende of/of-denken verleidt mensen er al gauw toe de discussie toe te spitsen op de vraag of zo'n club wel of niet in de Kamer mag. Als zulke partijbeginselen niet geschrapt worden en de partij staat of valt blijkbaar bij discriminatoire doelstellingen, is het terecht dat zo'n partij geweigerd wordt. Niet omdat zij moeten vinden wat ik van mening ben. Dat wordt je ook al gauw voor de voeten geworpen door liberalen, humanisten en anderen die voor persoonlijke vrijheid zijn, dus ook voor persoonlijke vrijheid van meningsuiting. Die vrijheid houdt op waar die van een ander in het geding komt toch? En dat is het geval als er sprake is van op vooroordelen, veralgemeniseringen en kronkelredenaties gebouwde opvattingen. Om dat akelig gedoe aan te voelen moet je denk ik lid van een minderheidsgroep zijn (geweest). Als er allerlei groepsvooroordelen op jouw nek geladen worden, leer je wel hoe belangrijk het is dat elk individu in zijn/haar *eigen-waarde* gelaten wordt. Dat geldt voor mensen, maar zeker ook voor dieren, want dit zelfde ethische sleutelbegrip is ook prima te hanteren bij discussies over dierproeven, bio-industrie enz.
Op grond van die eigen-waarde-sleutel zou ik in het verleden de CPN ook geweigerd hebben als ze bepaalde anti-individualistische bepalingen niet zouden hebben willen schrappen. Maar datzelfde geldt nu voor CP, SGP, RPF, sommige zaken binnen het CDA enz. Nogmaals, niet omdat ik mijn kijk op mens en maatschappij aan anderen wil opleggen, maar omdat er tendenzen in hen zitten die de vrijheid van anderen aantasten. En die worden heel bedenkelijk als zo'n club er toch naar streeft binnen onze huidige democratie, om de meerderheid te behalen.

Als Roethof zegt, links vergeet gauw, heeft hij niet begrepen wat bepaalde linksen voorstaan. En de voorbeelden die hij daarbij aanhaalt passen wel bij zijn kapstok — de democratie — maar niet bij de mijne — persoonlijke vrijheid en eigenwaarde. ''In een geschakeerde maatschappij past het niet'', meent hij, ''om het verenigingsleven te belemmeren of uitlatingen te onderdrukken''. Wilden kerken ook al niet hun recht op vereniging stellen boven het grondwetsartikel tegen discriminatie van individuen? Laten we toch de individuele vrijheid en eigenwaarde zoals door mij geschetst, door alle kronkelredenaties heen zoeken. Zodat de kwalijke neiging van elk mens om een ander de eigen mening en levenswijze op te dringen, bij voorbaat al onderuitgehaald wordt. Een goede democratie waarborgt dat elk individu in eigenwaarde in vrijheid kan leven.

Frans Bekx

Naschrift:

1. Hoewel ik de conclusie deel begrijp ik de argumenten niet. *''Een goede democratie waarborgt dat elk individu in eigen waarde in vrijheid kan leven''*. Precies, dat is nu juist mijn streven en vandaar mijn verhaal.
2. Het Humanistisch Verbond heeft tientallen jaren strijd geleverd tegen de kerken voorzover zij anderen wilden beletten hun leven op eigen wijze en naar eigen inzicht in te richten. Ik ben bij die strijd lange tijd als ondervoorzitter van het Verbond nauw betrokken geweest.
3. Men hoeft volgens mij niet tot een minderheid te hebben behoord om te weten wat discriminatie is, zomin als men in Zuid-Afrika geweest moet zijn om er over te mogen oordelen. Overigens was ik ondervoorzitter van het Verbond in de tijd, dat een christelijk minister ons verweet *''stenen voor brood te verkopen''* en de humanistische geestelijke verzorging bij het leven werd achtergesteld. (Nog daargelaten, dat ik de bezetting heb meegemaakt en nogal eens onderduiken moest.)
4. Ik kan mij van sommige Nederlanders in oude wijken, voorzover zij in feite een in hoge mate gediscrimineerde positie in onze samenleving innemen, voorstellen dat zij weleens discriminerende opmerkingen jegens buitenlanders plaatsen. Ik praat dat niet goed, maar wil meer concreet aan hun problemen werken dan hen beletten een (protest) stem op de Centrumpartij uit te brengen.
5. Voorzover Couwenbergh er zich op beroept, dat de Nederlandse cultuur ook bepaalde waarden in zich heeft zie ik niet in wat het verschil is met degenen, die steeds benadrukken, dat de ethische groeperingen recht hebben op de beleving van hun eigen culturele identiteit.
6. Als iedereen zijn belasting slechts betalen wil voorzover alle wetten aan zijn eigen inzichten voldoen vind ik dit weinig in overeenstemming met de gedachte dat elk individu toch een zekere solidariteit jegens de gemeenschap te betrachten heeft; anders moet men op een onbewoond eiland gaan zitten.

Leest u verder op pagina 12

Losse notities

Op de dag waarop 350 jaar geleden Spinoza in Amsterdam werd geboren, kwam een grote, internationale schare van zijn bewonderaars in de Sonesta Koepel bijeen om dit feit te herdenken. Aan de regie van de avond ontbrak niets; alle onderdelen van het programma begonnen en eindigden precies op tijd, er was geen pauze (waaraan niemand, na een uur, behalve de exploitant der buffetten, ooit behoefte heeft), er werd kort en bondig gesproken en muziek uit Spinoza's tijd zorgde voor een welkome afwisseling.

Van Suchtelen, de secretaris van de vereniging *Het Spinozahuis,* bood burgemeester Polak van Amsterdam het eerste exemplaar van de *Korte Geschriften* aan en het dankwoord van de burgemeester, kundig, bescheiden en geestig, was voor mij een van de hoogtepunten van de avond. Professor Kaplan uit Jeruzalem vertelde een en ander over de Spinoza-studie in Israël en professor Seidel uit Leipzig sprak over *Sozialismus und Spinozismus.* Hij trachtte antwoord te geven op de vraag waarom zoveel socialisten in Europa zich aangetrokken voelen tot Spinoza en hij zocht de verklaring in eerste instantie in het vrijheidsbegrip. Ja, de calvinistische universiteit van Amsterdam noemt zich de *Vrije Universiteit,* omdat zij zich bevrijd heeft van de toen heersende theologie van de Hervormde Kerk en het socialistische vrijheidsbegrip betekent het vrij zijn van de kapitalistische uitbuiting. Deze beide vrijheidsopvattingen hebben niets te maken met Spinoza's vrijheidsbegrip, zoals hij uiteenzette in het *Theologisch- politiek traktaat,* waar de vrije keuze voor allen geldt. In Spinoza's staat is geen censuur, geen discriminatie van ketters of ware gelovigen in de dogmatische zin. Seidels voordracht was een voorbeeld van marxistisch annexionisme. De avond werd besloten met een korte voordracht van professor Hubbeling uit Groningen, die sprak over *Hedendaags Westers Spinozisme.* In de bloeitijd van het existentialisme taande de belangstelling voor Spinoza en ook het strukturalisme had weinig op met hem. Jaspers kon tegen beide stromingen niet oproeien, maar nu de twee moderichtingen aan invloed verliezen gaat Spinoza's ster weer rijzen. Ik weet niet of Hubbeling de draagwijdte van z'n eigen uitspraak beseft heeft, maar die was niet mis. Het is een — overigens volgens hem betreurenswaardig — feit, dat het christelijk geloof in een crisis verkeert en aanhang verliest. Wellicht kan, volgens hem, Spinoza het gat vullen dat dan ontstaan is. Een groter eerbetoon voor de grote filosoof is niet denkbaar.

Begin december werd een t.v.-uitzending aan de dichter Bloem gewijd. Zijn vrouw Clara Eggink, zijn zoon, vrienden en bewonderaars vertelden over hem en Verhagen, de maker van het programma, had er voor gezorgd dat de uitzending niet verliep in het

ophalen van anecdotes. Er werd werkelijk iets meegedeeld over de aard van zijn dichterschap, niet alleen door Sötemann. Ik vond het alleen jammer, dat het boekje van J. Kamerbeek jr. *De poezie van J. C. Bloem in Europees perspectief* niet genoemd werd. Voor mij staat het vast: Bloem is de zuiverste lyrische dichter van ons land. Niemand heeft zo eenvoudig en trefzeker, zo helder en kort gevoelens in taal weergegeven, die voor hem nooit zo geformuleerd werden. Ik heb mij dikwijls afgevraagd wat de reden zou zijn dat zo betrekkelijk weinig mensen, die wel romans lezen, zo weinig belangstelling hebben voor de poëzie. Dat de school is tekort geschoten zal wel waar zijn, maar dat kan de verklaring niet zijn. Leesluiheid? Zal wel een rol spelen; poëzie eist inspanning, maar veel romans vragen die ook. Duistere symboliek? Zal er wel iets mee te maken hebben, maar kan de reden niet zijn. Ik weet het antwoord niet. Ik weet wel, dat zij die het zelf als een gemis voelen het boek van Vestdijk *De Glanzende kiemcel* eens moeten lezen. Dit boek kan een steen tot de poëzie brengen. Ik schrijf een sonnet van Bloem over.

Daaglijksheid

Niet hunner is het reddeloost gemis,
Die aan vervreemde omhelzingen ontkomen,
Wanneer het venster, waar de dag gaat domen,
Als lucht, weerkaatst in heimlijk water, is.

Zij kunnen, als hen aanvuurt wat hen schiep,
Elkander met hun huiden toch bereiken,
Terwijl de harten van elkander wijken
Naar paradijzen in hun eigen diep.

Maar het ontwaken, zich wassen en kleden,
Het zitten aan 't gezamenlijk ontbijt,
Driehonderdvijfenzestig maal in 't jaar

Dit maakt dat zij, die boven daaglijksheden
Elkaar voor immer dachten toegewijd,
Hoewel in tranen, scheiden van elkaar.

In het sonnet *Dichterschap* vroeg Bloem:

Is dit genoeg: een stuk of wat gedichten,
Voor de rechtvaardiging van een bestaan,
In 't slecht vervullen van onnoozle plichten
Om de te karigen brode allengs verdaan?

Ieder, die van poëzie houdt zal volmondig zeggen, dat het genoeg is.

H. Bonger

Auteurs in dit nummer:

Erik van der Hoeven is filosoof en direkteur van de Stichting Wetenschappelijk Buro van D'66; tevens maakt hij deel uit van het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond.

Mevrouw H. Singer-Dekker is hoogleraar aan de faculteit der rechtsgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Groningen en lid van de Commissie van Toezicht bij het Huis van Bewaring in Groningen. Van 1963 tot 1970 was zij lid van de Tweede Kamer voor de PvdA. Voorts maakte zij enige jaren deel uit van het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond en was zij dertien jaar lid van de Centrale Raad van Advies voor het Gevangeniswezen, de Reclassering en de Psychopathenzorg.

Rob Tielman is voorzitter van het Humanistisch Verbond en als socioloog verbonden aan de werkgroep 'primaire groepen en socialisatieprocessen' van de Rijksuniversiteit Utrecht. Hij promoveerde in 1982 te Utrecht op het sociologisch proefschrift: Homoseksualiteit in Nederland, studie van een emancipatiebeweging.

Joos Sinke studeerde geschiedenis en vervolgens sociologie. Hij promoveerde in 1974 te Utrecht op het andragologisch proefschrift: Agologisch denken en sociale context. Hij publiceerde over diverse onderwerpen binnen de sociale wetenschappen. Hij was werkzaam in het personeels- en organisatie-advieswerk, in het vormingswerk en in het onderwijs. Vanaf 1977 is hij humanistisch hoofdraadsman bij de strijdkrachten.

Piet Spigt was jarenlang lid van het hoofdbestuur van het Humanistisch Verbond, publiceerde tal van artikelen en ontving in 1981 de Dr. J. P. van Praagprijs.

Albert Nieuwland studeerde sociologie en tandheelkunde te Amsterdam. Hij is als docent sociologie werkzaam aan het Humanistisch Opleidings Instituut. Daarnaast begeleidt hij ontmoetingsgroepen in het Humanistisch Verbond.

Henk Bonger is historicus en auteur van de biografie van Coornhert.

Bij de uitgeverij *Prometheus Books* in Buffalo is, eindelijk, de Engelse vertaling verschenen van Van Praags *Grondslagen van Humanisme,* onder de titel *Foundations of Humanism.* De vertaling is van de hand van Judy Herget.
Het boek kan besteld worden bij het secretariaat van de I.H.E.U., Oudkerkhof 11, 3512 GH Utrecht, en kost *f* 50,—.

rekenschap

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT VOOR WETENSCHAP EN KULTUUR

REKENSCHAP is een uitgave van de Humanistische Stichting Socrates, Oudkerkhof 11, Postbus 114, 3500 AC Utrecht (tel.: 030-31 81 45).

Redaktie:
Dr H. Bonger, Dr J. C. Brandt Corstius, Drs E. v.d. Hoeven, Mr Drs T. Jorna, P. Krug, Drs A. Nieuwland, Drs L. Reerink, Dr B. W. Schaper, Dr R. A. P. Tielman, Drs P. van Schaveren

Redaktie-sekretaris: Drs H. P. J. Boelaars

Het abonnement loopt van 1 januari tot en met 31 december.
Abonnementsprijs *f* 32,50 (voor studenten en CJP-houders *f* 25,–);
losse nummers *f* 9,50.

Voor betalingen van donaties, kontributies en abonnementsgelden giro 58.22.93 t.n.v. de Humanistische Stichting Socrates.

Druk: Boompers drukkerijen, Meppel. ISSN: 0034-37 49

De HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES,

een werkstichting van het Humanistisch Verbond:

om de doordenking van de wetenschappelijke en kulturele achtergrond van het moderne humanisme te bevorderen

om de mogelijkheden te scheppen voor een uitwisseling van gedachten omtrent de fundamentele vragen waarvoor het humanisme geplaatst wordt

om door publikaties op wetenschappelijk nivo het moderne humanisme te verdiepen en te verbreiden

Vormen van deelneming:
a donatie van tenminste *f* 35,– per jaar ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen
b kontributie van tenminste *f* 17,50
Donateurs worden tevens als kontribuanten beschouwd.