REKENSCHAP

DRIEMAANDELIJKS TIJDSCHRIFT
VOOR WETENSCHAP EN CULTUUR

UVH
UNIVERSITEIT VOOR HUMANISTIEK
BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

Humanistisch Opleidings Instituut
BIBLIOTHEEK
Postbus 797 · 3500 AT Utrecht

ZESDE JAARGANG
NUMMER 1, MAART 1959

REKENSCHAP,

driemaandelijks tijdschrift voor wetenschap en cultuur, uitgave van de HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES, onder redactie van
Prof. Dr. H. FREUDENTHAL, F. P. HUYGENS, Dr. B. W. SCHAPER, Prof. Dr. G. STUIVELING, Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL.

Vaste medewerkers: Dr. H. Bonger, Dr. J. C. Brandt Corstius, Dr. A. L. Constandse, Dr. T. Eekman, Prof. Dr. J. J. Fahrenfort, Dr. L. van Gelder, Prof. Dr. T. T. ten Have, Ir. E. Hymans, Prof. Dr. D. Loenen, Dr. Kwee Swan Liat, Dr. J. P. van Praag, Dr. V. W. D. Schenk, Dr. G. H. Streurman, Mr. J. in 't Veld, Mr. B. v. d. Waerden, Mr. H. B. J. Waslander.

Men wordt verzocht kopij enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie, F. P. Huygens, Duinrell 4, Wassenaar (tel. K 1751-3568). Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres van de auteur op de kopij zelf is vermeld.

Het abonnement loopt van 1 januari tot 31 december. Abonnementsprijs *f* 7,50; voor donateurs en contribuanten van de Stichting en voor studenten *f* 6,—; losse nummers *f* 2,—.
Betaling gaarne door storting of overschrijving op giro no. 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES

De Stichting heeft ten doel de bevordering van wetenschap en cultuur, in het bijzonder met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.

Bestuur: het Dagelijks Bestuur van het Humanistisch Verbond.

Werkzaamheden:

a. het instellen en instandhouden van bijzondere leerstoelen met betrekking tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing.
b. het organiseren en doen functioneren van een wetenschappelijke en een culturele sectie, alsmede van daaraan verbonden werkgroepen.

Vorm van deelneming:

a. donatie van tenminste *f* 1,— per maand ter ondersteuning van de bijzondere leerstoelen.
b. contributie van tenminste *f* 2,50 per jaar, verschaffende het recht van deelneming aan het werk der secties.

Donateurs worden tevens als contribuanten beschouwd. Giro 582293 t.n.v. Humanistische Stichting Socrates, Oudegracht 152, Utrecht.

INHOUD:

6e Jaargang Nr 1 — Maart 1959

blz.

Catharina van der Linden, In beweging 1
Anna Blaman, Het mensbeeld in de hedendaagse literatuur 2
Beb Vuyk, De Duperronnisten 7
Pierre H. Dubois, Ontdekking van Georges Simenon 15
J. P. van Praag, Problemen der zedelijke waardering 27
E. C. Vanderlaan, Wat is er gebeurd bij de vrijzinnige theologie 36
Internationale kroniek, Verdeelde wereld 43
Personalia 47

PERSONALIA

HERMAN VAN DEN BERGH werd geboren te Amsterdam 30 jan. 1897. HBS5 ald., Staatsexamen A. Studeerde muziek; tevens rechten aan de univ. Amsterdam; promoveerde 1919. Was redacteur van Het Getij en De Vrije Bladen. Dagbladcorrespondent te Rome (1929—1931) en Parijs (1931—1936); vele buitenl. reizen (Balkan, Oriënt enz.). Sinds 1945 eindredacteur der teksten van Winkler Prins Encyclopedie. Studeerde 1947—1950 Romaanse letteren aan de univ. Amsterdam, 1950 doctoraal examen Italiaanse taal- en letterkunde, 1951 te Utrecht promotie tot dr. idem (beide 'cum laude'). Sinds 1952 privaatdocent Italiaanse cultuurgeschiedenis univ. Amsterdam. In 1954 werden zijn vroege gedichten als Verzamelde Gedichten heruitgegeven, in 1956, 1957, 1958 bracht hij nieuwe bundels; een vierde zal in 1960 uitkomen.

Poëzie: De boog (1917); De spiegel (1925); Verzam. Gedichten (1954, heruitg. 1957); Het litteken van Odysseus (1956); Kansen op een wrak (1957); Verstandhouding met de vijand (1958). Proza (essays e.d.): Nieuwe tucht, Studiën (1928); Een lente in de Levant (1929); Giambattista Casti, l'homme et l'oeuvre (diss., 1951); Romanticismo en Risorgimento (openb. les, 1952); Schip achter het boegbeeld, Over het werk van J. J. Slauerhoff (1958).
In voorbereiding (gedichten): Stenen tijdperk. — Voorts vertalingen uit het Italiaans en Frans.

GARMT STUIVELING, geboren te Stroobos (Gr.) in december 1907, hoogleraar Nederlandse letterkunde en Taalbeheersing aan de Universiteit van Amsterdam, H.B.-lid van het Humanistisch Verbond, voorzitter van de Vereniging van Letterkundigen, het Multatuli-genootschap, de Henriëtte Roland Holst-Stichting, publiceerde enige bundels gedichten zoals Elementen (1931), Ego en echo (1937), het toneelstuk Erasmus (1936), en verscheidene studies op literair-historisch gebied, o.o. Rekenschap (1941), Een eeuw nederlandse letteren (1943), Streekproeven (1950), Triptiek (1952) en Het korte leven van Jacques Perk (1957).

T. T. TEN HAVE, geb. 1906 te Noordbroek (Gr.), studeerde aan R.U. te Groningen medicijnen en psychologie en was vervolgens werkzaam als adviseur bij school- en beroepskeuze, personeelselectie etc. Sedert 1950 hoogleraar in de grondslagen der sociale pedagogiek aan de Universiteit van Amsterdam. Overige functies o.m.: docent soc. ped. Nutsseminarium voor Pedagogiek, directeur Hum. Inst. voor Sociaal Onderzoek. Publicaties op het gebied van de theoretische en toegepaste psychologie, de sociale pedagogiek en de waardenleer, en over film en televisie als communicatie-media.

J. P. VAN PRAAG, geb. 1911 te Amsterdam. Studeerde aan de Gem. Universiteit aldaar nederlands en geschiedenis. Leraar, later conrector van het gem. lyceum te Dordrecht. Sedert 1954 lid van Gedeputeerde Staten van Zuid-Holland. Voorzitter van het Humanistisch Verbond (sinds 1946) en van de International Humanist and Ethical Union (sinds 1952). Publiceerde op historisch, letterkundig en humanistisch gebied artikelen, brochures en boeken.

WAL, L. VAN DER
blz. 14 Zaligheid en het nut van het algemeen.

RUBRIEKEN EN KRONIEKEN

BOEKBESPREKING

STUIVELING, G.
blz. 86 Humanistisch dichterschap.

BELLETRIE

BERGH, H. VAN DEN
blz. 139 Gelijken.

SCHAAF, N. VAN DER
blz. 95 Natuur.
blz. 96 Gesprek over Utopia.

CATHARINA VAN DER LINDEN

IN BEWEGING

waar is de draagkracht de wijdte
die het ons mogelijk maakt?
toch tilt mijn lichaam het telkens
uit met mijn handen mijn ogen.
mijn tong en mijn lippen
mijn lopen de klank van mijn stem
het zijn de welsprekende boden
het vrolijke in en uit
tussen binnen en buiten.
ik weet het ik ken het
van een die ik liefhad, van een
die mij aansprak als zichtbaar geluid.
het lichaam is ritme
de stem krijgt zijn kleur.
het timbre van het oog dat zich
opent klinkt dóór in de
mond die het ziet.
wij zijn niet één ding
het zijn er zo vele, die ,,wij"
kunnen zeggen tegen het ik.
een bundeling zijn wij
van haten en strelen.

ANNA BLAMAN

HET MENSBEELD IN DE HEDENDAAGSE LITERATUUR *)

Wat de lezer in de eerste plaats moet opvallen moet wel de indrukwekkendheid zijn van dit onderwerp, waarin het dus gaat om een min of meer duidelijk omlijnd „mensbeeld" dat in de „hedendaagse literatuur" zou geprojecteerd zijn.
Vindt u goed, geïmponeerde lezer, om die hedendaagse literatuur te beperken tot de literatuur van na de Bevrijding tot op heden? En dan bovendien die literatuur wederom te beperken tot de prozaliteratuur? En dan sta ik zelfs voor de derde maal voor een beperkende keuze: „Ik moet dan weer vanzelfsprekend die romans kiezen die „toon-aangevend" waren en waarin dus de mens overduidelijk werd gegeven in z'n confrontatie met het hedendaagse bestaan en waarin de mens dan ook op grond daarvan positie kiest, hetzij bewust, hetzij onbewust.
Maar dan lijkt het me toch eerst nodig om dat hedendaagse bestaan, die hedendaagse wereld wat nader te bekijken. Want hierover lijkt me geen discussie mogelijk, de schrijver blijft als kunstenaar aan zichzelf gelijk; hij wil altijd uitdrukking geven aan wat hem intrigeert, hij legt altijd getuigenis af van zijn levensgevoel. Niet hij als kunstenaar verandert in eerste instantie, maar het wereldbeeld waarop zich zijn emotionele bezinning richt.
Dat wereldbeeld, na de Bevrijding, na de roes van de Bevrijding, geeft een verregaande verwoesting te zien. Er liggen n.l. niet alleen steden in puin, maar ook enkele belangrijke geestelijke bouwsels. God, gerechtigheid, liefde, de waarde van de mens, de zin van het leven zijn op bijzonder actuele wijze discutabel geworden. Men heeft dus het gevoel meer dan ooit te leven in een wereld van onzekerheden. In Frankrijk, of om zowel wat ingetogener als nauwkeuriger te zijn, in het „Panorama de la nouvelle littérature française", dat eenvoudige handboek van Gaëtan Picon, wordt de situatie als volgt geformuleerd: Het Christendom wordt door vele intellectuelen niet meer beleefd als een religie die het menselijk bestaan zijn zin, grond en bestemming geeft. De wetenschap blijkt, tot nog toe, niet in staat om de diepste gronden van het bestaan te onthullen, wat dus wil zeggen dat de ratio geen antwoord weet op de uiteindelijke levensvragen die zo voortreffelijk door die twee kleine woordjes „waarom, waartoe" tot uitdrukking worden gebracht. Als dan religie noch ratio het antwoord kunnen geven is daar nog als enige toevlucht de filosofie, die dan ook lang niet het terrein van de specialist, de vakfilosoof, blijft, maar gemeengoed wordt en doordringt tot in de roman, het gedicht en het toneelstuk..... Tot zover Gaëtan Picon. We moeten hier onmiddellijk aan toevoegen dat figuren als Sartre, Camus, Simone de Beauvoir in hun literaire werk kunnen terugwijzen, zoals bekend is, op

*) Hetzelfde thema werd door de schrijfster behandeld op de Landdag van 2 november 1958 te Amersfoort. Red.

een zeer hechte specialistische fundering, nl. op die van de existentie-filosofie; maar waar er in 't algemeen in de hedendaagse literatuur sprake is van een beschouwelijkheid of (en) van een levensgevoel, die van een zekere congenialiteit getuigen, moeten we wel aannemen „it's in the air", het zit in de lucht, het blijkt een kwestie van van-z'n-eigen-tijd-zijn om zich weer eens rekenschap te geven van de zin en van de waarde van de menschelijke existentie. Men vraagt zich dus af, en lang niet met een vrolijk gezicht: Wat betekent dat kortstondig verschijnen van een mensenleven, die microscopisch kleine afwikkeling van geboren worden, groeien naar volwassenheid en wegkwijnen naar de dood, wat heeft dat voor zin, gezien..... niet in het licht, maar in de ondoordringbare en grondeloze duisternis van de eeuwigheid? En zo komt men tot dat typische na-oorlogse eenzaamheidsbesef; men weet zich eenzaam in metafysische zin (mens, waar is je God? — Nergens!) en ook in de zo dubieus geworden relatie tot de medemens (want wat betekenen nu eigenlijk nog liefde, trouw, eerbied, enz.) Zonder God (zonder die steun van buiten af) en zonder ratio als allesweter (zonder die steun van binnen uit) móét de mens wel het gevecht aangaan tegen de evident lijkende zinloosheid van zijn blinde bestaan en moet hij ook wel zijn menselijke waardigheid opnieuw grond geven, nl. in zichzelf. Wij weten hoe Sartre en hoe Camus dit gevecht voeren; ze doen dat bewuster, geschoolder dan de nederlandse schrijvers, wat het nadeel met zich meebrengt dat ze hun „mensbeeld" minder argeloos geven, tendentieuzer. Ik kom daar straks nog op terug.

De vraag is nu, eindelijk, welk mensbeeld verschijnt er in onze literatuur, gegeven deze situatie.

In de traditionele nederlandse romans, in die waarin het binnenhuisrealisme wordt voortgezet, al of niet intelligent, gebeurt er niets dat het signaleren waard is. Maar een keuze uit de romans die kenmerkend zijn voor de na-oorlogse tijd en waarin ook een mensbeeld optreedt dat daarop reflecteert moet zeer zeker wel beginnen met het noemen van „De Avonden" van Simon van het Reve (1948) en kan uitstekend besluiten met „Het Afscheid" van Ivo Michiels (1957).

Daarstraks had ik het over het lang niet vrolijke gezicht waarmee men zich essentiële vragen voorlegde. Dat is begrijpelijk, gezien de boven beschreven crisissituatie, een situatie die de wanhoop tot een reële beleving maakt. In „De Avonden", dit winterverhaal van het Reve, vinden we die wanhoop ten voeten uit. Het gaat daarin om Frits van Egters, een jongeman die zich van zijn toekomst, die hij zich gedroomd had, beroofd ziet en zich bijna verdronken voelt in het drijfzand van de sleur en de platvloersheid, in de eeuwig durende wrang-humoristische herhaling van altijd hetzelfde. Nooit wordt het leven doorbroken tot bezield leven, en het gaat hem er dus maar om De Avonden, die dagresten waarin hij met zichzelf opgescheept in een domme wereld vol gemeenplaatsen staat, zo goed en slecht als 't gaat door te komen. Hier is een duidelijke verwantschap met Sartre, die de wanhoop om de sleur, de verstarring (de viscositeit) beschreef in „La Nausée"; en net als Roquentin meent ook Frits van Egters verlossing te kunnen vinden in de muziek. En er is ook verwantschap met Camus, om de opstandigheid tegen de absurditeit. Nu is die opstandigheid in „De Avonden" nog onbeheerst, rampzalig, zonder stijl, terwijl Camus zijn opstandigheid (oorsprong het

Verzet) heeft veredeld tot levenshouding, tot de enige verantwoorde en bevredigende levenshouding volgens hem. Camus geeft dus een antwoord, waar van het Reve blijft steken in de vraag. Ook Sartre geeft een antwoord. Alleen al die feiten bewijzen dat er geen sprake is van beinvloeding, maar van verwantschap.
Wat Frits van Egters overdag, op kantoor doet, komt niet ter sprake. Zijn werkkring is dus van geen enkel belang. Dat is kenmerkend voor alle na-oorlogse literatuur. De verklaring daarvan ligt voor de hand. De werkkring blijkt zozeer geincorporeerd te zijn in het immanente bestaan dat die alleen maar wordt beschouwd als preparatief tot het eigenlijke persoonlijke bestaan. En in het eigenlijke persoonlijke bestaan ligt ook pas de conflictstof die van wezenlijk belang is. Toch wordt nog menigmaal de (domme) aanmerking gemaakt: Al deze mensen dóén niets. Hoe je je brood verdient, telt dat niet meer mee? — Neen, dat telt niet mee, tenzij daarin toevallig de wijze van menszijn van een sujet bijzonder tot uitdrukking komt (voorbeeld: de roman „Niets gaat ten Onder" van L. P. Boon).
In de literatuur gaat het om de mens. En dat brengt ons op het z.g. engagement. De schrijver, heeft Sartre gezegd, dient geengageerd te zijn, d.w.z. hij heeft verplichtingen jegens zijn tijdgenoten, hij draagt verantwoordelijkheden jegens hen, hij dient onmiddellijk partij te kiezen in alle belangrijke aangelegenheden waarmee zijn tijdgenoten geconfronteerd worden. Zo ongeveer heeft hij het gezegd. Nu begrijp en onderschrijf ik volledig het wezenlijk engagement, n.l. in die zin dat de mens, of beter nog het menselijke, de preoccupatie is van de schrijver, bovendien ook zijn diepste en met de hoogste verantwoordelijkheid gehanteerde zorg. En tijdens de bezetting viel dat wezenlijk engagement samen met een bepaald onmiddellijk engagement; ze waren toen congruent, elkaars spiegelbeeld, want toen ging het om de verdediging van de menselijke waardigheid, en ieder weldenkend mens wist toen precies wat dat was, die menselijke waardigheid, of zeker precies wat daarmee in strijd was, en je kon je terecht een verwijt maken als je in dat opzicht verzuimde partij te kiezen. Na de oorlog hebben vele communisten, vaak te goeder trouw, dat onmiddellijk engagement willen blijven vastkoppelen aan het wezenlijke. Ze meenden dat de schrijver vooral in politieke aangelegenheden partij moest blijven kiezen. En aangezien zij zich van de (propagandistische) strijd om de vrede hadden meester gemaakt, kwam hun die voor als de hoogste menselijke plicht van juist de kunstenaar, die culturele frontstrijder. Maar de schrijverswereld kwam (op enkele uitzonderingen na) alweer vrij spoedig tot het inzicht dat hier een dwaalspoor lag, dat alleen het wezenlijke engagement de kern kon zijn van het schrijverschap, maar dat de wijze waarop hij zijn verantwoordelijkheid ten aanzien van de mens, van het menszijn, in zijn werk tot uitdrukking bracht als een zuiver persoonlijke kwestie moest worden gezien, afhankelijk van aanleg en ervaring.
Als we ons nu nog even tot het mensbeeld Frits van Egters bepalen, dan zien we dus een jongeman zonder toekomst en in opstand tegen een banale wereld en een zinloos leven. Hij weet, hij wil althans de hoop niet opgeven, dat er een ander leven mogelijk is, maar voorlopig vindt hij alleen nog maar een enkel ogenblik vervulling in de schoonheidsbeleving en een enkel ogenblik argeloze liefde, als hij een speelgoedkonijntje

koestert. Wat een eenzaamheid! Maar bedenk ook wel, hij heeft geen God noch een mythe die de Godloosheid vervangt..... En hier denk ik aan het boekje van professor Minderaa, geschreven in 1935, en getiteld: Het Mensbeeld in de hedendaagse Literatuur. Hij kon nog signaleren dat het intellectualisme, dat het leven verdorde, deed verlangen naar de natuur, de folklore, het volkslied, het nationalisme, en dat dit alles leidde tot het vitalisme en zelfs tot het nazisme, zoals de Godloosheid remplacente vond in de mythe, b.v. de eer, de geboortegrond, en alweer het nazisme..... en na de oorlog vindt een minderheid hier nog een onderkomen in het communisme, mythe met heel een ritus die bij Godsdienst hoort. Maar de neutrale of humanistische mens staat nu voor zichzelf, is gefascineerd en getempteerd door de menselijkheid, de menselijke waardigheid dus ook, die in zichzelf grond, zin, doel, élan moet vinden. En dan gaat opvallen hoe gering en gebrekkig de mens is, die niet meer verschijnt in de gala-uitrusting van metafysische waarden die zijn bestaan (buiten eigen dubieuze waarde om) belangrijk maakten. Zie b.v. hoe in het (als Pornografisch beoordeelde) debuut van Hans Koningsberger „De Laatste Vrouw" de hoofdpersoon een wanhopige strijd voert voor het behoud van een eigenlijk zo simpele menselijke waardigheid, n.l. de erotiek alleen dan acceptabel te achten als die positief geïntegreerd ligt in de geestelijke verstandhouding, dus als die aanleiding geeft tot een strikt persoonlijke voorkeur. Hoe men ook over de literaire kwaliteit van dit boek oordeelt, in ieder geval gáát het hier ergens om dat van fundamenteel belang is; er is hier sprake van een wezenlijk engagement. Van L. P. Boon noemde ik al een roman, en wat voor één (Niets gaat ten Onder). Schrikaanjagend voor alle nette mensen die hun kopschuwheid voor teergevoeligheid houden. Maar in heel zijn werk gaat het om een wezenlijk èn een onmiddellijk engagement, om een zeer strijdbare wanhoop ten aanzien van de miserabele mens in een sociaal-politiek miserabele wereld..... Soms ook, b.v. in „De Ontaarde Slapers" van Ward Ruyslinck, is er geen wanhoop meer, maar blijken de miserabele hoofdpersonen verdronken te zijn in de absolute hopeloosheid. Alle menselijke waardigheid, alle bestaanslust een verloren zaak. Deze mensen doen niets meer dan zich onthouden van alle inzet, en slapen, en de dood vrezen. En dat klopt: Wie het leven ontduikt vreest meer dan wie ook de dood.

Misschien doet het diegenen die iets tegen „al die somberheid" in de moderne romans hebben wel veel genoegen dat het boek van Ivo Michiels „Het Afscheid", hoewel het niet minder somber lijkt, toch reden geeft om van de hopeloosheid op de hoop over te stappen. Het is niet nodig om heel het verhaal te vertellen, hoe veelbetekenend het mensbeeld daarin ook is. Waar het daarin voornamelijk op aankomt is dit: Zowel Laure als Pierre (de hoofdpersonen) worden op een gegeven ogenblik voor een onmiddellijke doodsdreiging gesteld. En dan gaat het om de reactie van Laure die het gevaar trotseert, haar leven waagt, niet omdat het haar niets kan schelen, maar juist omdat het haar alles kan schelen, niet haar persoonlijk leven, maar het menselijke bestaan dat ze liefheeft en dat ze tot op de laatste barricade zal beschermen tegen het onrecht en de vernietigdrift. Zij maakt dus spontaan waar wat Camus gezegd heeft: Als iets de moeite waard is om voor te leven, kan je er (desnoods) ook voor sterven.

En zo kunnen we misschien nu al wel, zij het ten koste van veel nuanceringen, in grove trekken dus, het mensbeeld onderscheiden in de hedendaagse literatuur. Om te beginnen, heel die na-oorlogse literatuur is in wezen (nog steeds) oorlogsliteratuur, die zich afspeelt op een ver teruggedreven front, op een laatste barricade, want de strijdende mens is er eenzaam, zonder God, zonder heilsleer. Zijn mogelijkheden liggen nog steeds, zoals altijd al het geval was, tussen die van de kampbeul en de verzetsheld, maar de eenzame verzetsheld is toch wel de figuur die in deze literatuur de hoofdrol speelt. Hij vecht vertwijfeld, verbitterd, maar nooit zonder hoop, dwz. nooit zonder liefde, voor een wezenlijk menselijk behoud. En al bestaat dit gevecht in eerste instantie uit een afwijzing (afwijzing van een zinloos en absurd sleurbestaan (van het Reve), van hypocrisie en onrecht (L. P. Boon), van het gebrek aan inzet in de persoonlijke verhouding (Hans Koningsberger), van de levensluiheid, de levensangst (Ward Ruyslinck), van het hart dat zich strijdensmoe verklaart (Ivo Michiels), achter dit gevecht staat altijd het zeer positieve getuigenis van de liefde.
In deze literatuur bestaat geen zelfgenoegzaamheid a priori meer, geen zekerheid a priori, behalve wat in iedere mens bestaat, buiten God en gebod om, n.l. die liefde voor het wezenlijk menselijke..... en daarmee bedoel ik niets zweverigs, maar precies die mentaliteit op grond waarvan men tot bovenstaande afwijzingen komt. Het hoeft niet eens in te houden dat je dan ook „van de mensen houdt", hoewel dat er vaak, zoniet altijd, van komt. „Houden van mensen", zegt iemand in het boek van Michiels, „is niet zo gemakkelijk, maar toch ook weer niet zo moeilijk; het is als met zingen, denk ik, je moet er een beetje aanleg voor hebben". De scheppers van de hedendaagse literatuur hebben die aanleg in bijzondere mate, al vindt men dan bij hen geen spoor meer van de traditionele liefdesverklaring. Toch is ze de bron van hun scheppingskracht, ze is hun wezenlijk engagement.

BEB VUYK

DE DUPERRONNISTEN

Een merkwaardige fase uit de literatuur van Nederland en Indonesië

De korte periode van 10 mei 1936 tot 12 augustus 1939 — bij elkaar nog geen 3 jaar — waarin Du Perron als volwassene, als schrijver en Europees intellectueel zijn „Land van Herkomst" bezocht, is een tijd geweest van zeer grote literaire productiviteit. Hij schreef er zijn Multatuli-boeken, „De Man van Lebak", in één maand. „Mijn hand is nog lam van het pennen", berichtte hij aan een vriend. Hij stelde twee bloemlezingen samen over Compagnie's bellettrie, voorzien van commentaar, waarvan alleen het eerste deel. „De Muze van Jan Compagnie", bij de Indische uitgeverij Nix in Bandung verschenen is. Hij schreef een lang episch gedicht, „De Grijze Dashond", en „Het Sprookje van de Misdaad", drie dialogen over de detective. Hij ontwierp de romanreeks „De Onzekeren", het eerste deel ervan, „Schandaal in Holland", schreef hij er compleet en twee hoofdstukken van het volgende deel. De Multatuli-boeken, de bellettrie-bloemlezingen en de voorstudies over de Van Hogendorps, de historische figuren uit „De Onzekeren", vereisten de nodige archiefarbeid. Hij was vast medewerker aan het Bataviaas Nieuwsblad, waarvoor hij literaire brieven schreef. In Kritiek en Opbouw, een politiek cultureel tweewekelijks blad, dat onder leiding stond van Marcel Koch, publiceerde hij korte bijdragen die men terug kan vinden in „Indisch Memorandum". Ruim een half jaar was hij verbonden aan het Landsarchief als hulp-archivaris, een werk dat hem van half acht tot half twee opeiste, zodat hij alleen 's middags en 's avonds voor zijn eigen werk over had. Een ziekteperiode van enkele maanden en ettelijke verhuizingen veroorzaakten de nodige stagnatie.
Over zijn zuiver literaire werkzaamheden gedurende deze periode kan men in het verzameld werk en de publicaties van 's Gravenzande en Jan van Nijlen alle gegevens vinden. Maar van dat andere werk, als men tenminste het onderhouden van menselijke contacten, het beïnvloeden, stimuleren en inspireren, werk kan noemen, is hier in Holland heel weinig bekend.
Du Perron vormde in die jaren om zich heen een vriendenkring van Nederlanders en Indonesiërs, mensen van zeer verschillende geaardheid, van zeer uiteenlopende maatschappelijke positie, uit diverse milieus en van verschillend ras, die dit gemeen hadden: hun vriendschap voor Eddy, literaire belangstelling en hun instelling tegenover Indonesië.

In deze vriendenkring heerste een heel bijzondere atmosfeer. De mededeling, vriend van Eddy te zijn, gold er als een introductie voor complete opname.
Gastvrij ontvangen worden door vrienden van vrienden is in Indonesië een normaal verschijnsel. Gastvrijheid, deze Indonesische deugd, beïnvloedde ook de blijvers en trekkers van Nederlandse afkomst. Klimaat, behuizing en levenswijze vergemakkelijkten dit gulle gebaar.
Maar de vriendschap, zoals die onder ons ontstond, was geen gewoon

verschijnsel. Werkelijke vriendschap, wederzijdse genegenheid, elkaar kennen en zich verbonden weten, in de bres staan voor dezelfde waarden, trof men zelden aan en zeker niet in groepsverband. De Indische maatschappij, hiermee bedoel ik de koloniale maatschappij van voor de souvereiniteitsoverdracht, was een ambtenarenmaatschappij. Men bleef zelden langer dan twee, drie jaar op eenzelfde plaats, men werd overgeplaatst van Sabang naar Palembang, van Batavia naar Surabaia, van Banjuwangi naar Makasar, van Pontianak naar Manokwari. Men had als regel een grote kennissenkring, lieden met wie men tenniste of danste, bridgete of zeilde, met wie men picnicte of ging eten, die men bijsprong en hielp bij ziekte of sterfgevallen. Bij de een paste men beter dan bij de ander, maar de gehele verhouding bleef gewoonlijk aan de oppervlakte omdat het hele leven oppervlakkig was, omdat men nooit tijd had om ergens helemaal te wortelen en er buiten het dienstverband en het Europeaan-zijn geen grootste gemene deler was. Men ging om met de coterie waartoe men beroepshalve behoorde, bestuursambtenaren met bestuursambtenaren, officieren met officieren, onderwijzers met onderwijzers, planters met planters. Overal liepen lijnen en dwarslijnen, de vrouw van een sergeant kon niet tennissen met de vrouw van een luitenant, op een suikerfabriek speelden kinderen van een weegbrugger — de St. Nicolaasavond in de soos misschien uitgezonderd — niet met de kinderen van de fabricatiechef, maar de meest onverbiddelijke scheidslijn was de kleurlijn. Deze kleurlijn was in Nederlands Indië eigenlijk geen kleurlijn, maar een rasbarrière. Driekwart van de Europeanen waren gekleurd, hadden een meerder of minder sterke Indonesische bloedmenging. Zo kon de zeer donker gekleurde majoor van het K.N.I.L. lid worden van de soos, de licht getinte Javaanse dokter echter niet. Niet de kleur bepaalde aan welke kant van de barrière men stond, maar welke status men had. Wie de status van Europeaan bezat was wit, wie de status van Inlander bezat was zwart. Europeanen en „Inlanders" waren niet bevriend en de Europeaan die te veel met „Inlanders" verkeerde — als uitzondering kwam dit voor — werd uitgestoten uit zijn kaste.

Aan de andere kant werd ook door de Indonesiër de onzichtbare scheidslijn, de rasbarrière, in acht genomen. De Europese intellectueel die vereenzaamde in de groep waarin hij ambtshalve en door ras en positie behoorde, en daarom contacten zocht met Indonesische intellectuelen, stuitte op een versperring van achterdocht en wantrouwen en gaf na enkele teleurstellingen zijn pogingen meestal maar op.

Hoewel ook Du Perron in brieven aan vrienden enkele malen klaagt over de moeilijkheden, lukt het hem enige malen de rasbarrière te doorbreken en toen deze jonge Indonesische intellectuelen eenmaal zijn vriendschap geaccepteerd hadden, aanvaardden zij hem zonder reserve, meer nog, met Eddy accepterden zij Eddy's vrienden.

Zijn vriendschap introduceerde zijn Europese vrienden bij zijn Indonesische, die nationalisten waren en non-coöperatoren. Het was meer dan een introductie, hij verschafte ons een vrijgeleide. Japanse bezetting, oorlog, revolutie, politionele acties hebben aan deze verhoudingen niets kunnen veranderen. Het is door blijven werken, ook na zijn overlijden. Toen wij vernamen dat hij gestorven was, werden wij ons nog meer bewust wat hij voor ons geweest was en wat wij voor elkaar waren. Hij liet ons zijn vrienden na.

Kritiek en Opbouw, het reeds genoemde tijdschrift, waar de meesten van ons aan meewerkten, verscheen met een apart nummer aan zijn nagedachtenis gewijd. Hierin getuigden Indonesiërs en Europeanen. Sujitno Mangunkusumo die mij eens vertelde, dat hij zijn leven verdeelde in de tijd dat hij nog niet en nadat hij Eddy had leren kennen, schreef aan het slot van zijn herdenking dit: „Moet ik over deze man, wie ik zo erg veel te danken heb, voortaan in de verleden tijd schrijven en spreken? Ik kan geen woorden vinden voor het gevoel dat me bestormde, toen ik me dat realiseerde. En ik kan me enkel slaan, dat ik ondanks (of moet ik zeggen door) de grote vriendschap die ik hem toedraag, slechts deze banale woorden kan vinden om hém te eren, die zóveel in mijn leven betekend heeft". In ditzelfde nummer treft men ook het woord van Sugondo Djojopuspito aan: „Wat hij voor zijn Indonesische vrienden betekend heeft, maakt voor hun gevoel drie eeuwen koloniaal onrecht goed".
Vrijwel alle bijdragen van dit herdenkingsnummer zijn geschreven als een getuigenis, een persoonlijke belijdenis.

Het was wel een zeer gemengd gezelschap, de mensen die elkaar door Du Perron leerden kennen. Walraven hoorde er toe, die een free-lance journalist was in Oost-Java en daar op de grens van de kampong leefde en Job van Leur, de historicus, die ambtenaar was op het Algemene Secretarie in Buitenzorg. Dr. P. J. Koets hoorde er bij, die toen hoofdambtenaar was op het Departement van Onderwijs en Surwarsi Djojopuspito, die in die jaren „Buiten het Gareel" schreef en onderwijzeres was op een wilde school en Nining Pringgodigdo, de voorzitster van Isteri Sedar, de grote nationalistische vrouwenbeweging. Rob Nieuwenhuys werd er in opgenomen, die van moederszijde familie was van de Aments, een oud-Indische landheren-familie, en Sujitno Mangunkusumo, de jongste broeder van de verbannen Dr. Tjipto, hijzelf toen nog juridisch student; D. M. G. Koch, een marxistisch publicist, Dirk de Vries die toen nog leraar was en ik zelf, die in die periode op Buru in „Het Laatste Huis van de Wereld" woonde. Ik zou nog meer namen kunnen noemen, maar beperk mij tot de mensen die in Kritiek en Opbouw, De Fakkel en Oriëntatie zich hebben uitgesproken. Deze in alle opzichten zozeer verschillende mensen vonden elkaar in de figuur van Du Perron en de waarden waarvoor hij opkwam. De meesten van hen waren publicisten en hoewel de literatuur deel maakte van hun binding, waren zij geen literaten. Als ik nu, na bijna twintig jaar, aan die periode terug denk en de toon die onder ons heerste, zou ik dat willen formuleren met een citaat uit een van Du Perrons brieven aan Greshoff, door 's Gravenzande aangehaald: „De toon van vriendschap en gelukkige ogenblikken".
Tegelijk waren we een strijdbare groep, niet alleen omdat sommigen van ons zoals Du Perron strijdbare persoonlijkheden waren, maar meer nog door de situatie waarin we geplaatst waren als kunstenaars en intellectuelen, die opkwamen voor integriteit en waardigheid in een koloniale maatschappij.

In Bandung had Du Perron kennis gemaakt met D. M. G. Koch, de oude socialist, publicist en vakverenigingsleider, een man die vanaf het begin de opkomst van de Indonesische nationalistische beweging had kunnen gade slaan en partij had gekozen. Zoiets doet men niet ongestraft in

een koloniale samenleving en zeker niet wanneer men zijn inzichten niet onder stoelen en banken steekt. Tussen de politicus Koch en de a-politieke Du Perron ontstond een grote vriendschap, die leidde tot Eddy's medewerking aan Kritiek en Opbouw. Het was een tweewekelijks blad, een blaadje eigenlijk maar, de leiding ervan berustte bij Koch, maar Eddy zat in de redactie en werkte geregeld mee, ook na zijn vertrek. Volgens zijn eigen getuigenis was dit het enige blad in Indië waarin hij zichzelf kon zijn.
Kritiek en Opbouw was niet het eerste blad dat Koch redigeerde. Reeds enkele malen eerder had hij geld en werkkracht en enthousiasme in week- en maandbladen gestoken, waarin hij zijn eigen stem kon laten horen en waarschuwen tegen een regeringsbeleid dat hij verderfelijk achtte. Koch was een politicus, een man die Marx kende zoals een gelovige zijn bijbel, maar hij was geen demagoog, hij was eerlijk en waardig, een markante persoonlijkheid. De blaadjes van Koch hadden zich altijd slechts korte tijd kunnen handhaven, er was geen plaats voor een oppositieblad in de Nederlands-Indische maatschappij. Kritiek en Opbouw heeft zich echter tot aan de Japanse bezetting kunnen handhaven en is ook na de oorlog weer verschenen, maar de periode 1938/begin 1941 is wel haar bloeitijd geweest. Het bestaan van Kritiek en Opbouw is voor de publicisten in de vriendenkring rondom Du Perron van zeer veel belang geweest, maar niet alleen voor de publicisten. Haar leden woonden over Java verspreid, en afstanden in Indonesië zijn nog wel iets anders dan die in Holland. Kritiek en Opbouw schiep de mogelijkheid om zich te doen horen en om kennis te nemen wat de anderen dachten, waardoor hun vriendschap tot een soort groepsgevoel kon uitgroeien, weliswaar van zeer bewegelijke en losse groepering, maar juist daardoor zeer gevarieerd. Aan de andere kant dankt Kritiek en Opbouw zijn peil in de jaren tussen 1938 en 1941 voor een groot deel aan deze vriendenkring, die er het genuanceerde en levendige karakter aan gaf.
Kritiek en Opbouw was in die tijd het enige blad dat werkelijk onafhankelijk was. Het kwam niet op voor de belangen van enige maatschappelijke groepering of politieke partij, het was niet afhankelijk van directie of uitgever en hoewel Koch een marxist was, was Kritiek en Opbouw per se geen marxistisch blad. Uit Kritiek en Opbouw klonken de stemmen op van waarschuwing, onbehagen en ongerustheid, aangeheven door hen die het niet eens waren met de bestaande verhoudingen of misschien moet men zeggen, van hen die niet pasten binnen de bestaande barrières. Kritiek en Opbouw was in wezen een politiek polemisch blad, waarin plaats was voor bepaalde culturele bijdragen. Fiction is er niet in gepubliceerd. Nog tijdens Du Perrons verblijf op Java zijn er onderhandelingen geweest over de oprichting van een literair cultureel tijdschrift, dat Nusantara zou moeten heten, een Indonesisch woord dat eilandenrijk betekent. Er heeft zelfs een manifest bestaan, dat naar ik meen door Van Leur en Hugo Samkalden werd opgesteld. Nusantara zou a-politiek zijn en niet vakspecialistisch. Nederlanders en Indonesiërs zouden er aan meewerken. Het was Indonesië-centrisch gericht en zou bijdragen bevatten over de zich vormende moderne Indonesische cultuur zowel als bijdragen over de Nederlandse cultuur in haar speciaal Indische verschijningsvorm. Het zou zowel scheppend als beschouwend en kritisch

werk opnemen.
In bepaalde opzichten was de situatie om met een literair cultureel tijdschrift te starten, niet ongunstig. In de laatste jaren was er op West-Java een groep intellectuelen ontstaan, die méér waren dan eenzijdige vakspecialisten. De plannen om de bestaande hogescholen om te zetten en uit te breiden tot een universiteit zou de concentratie van deze groep nog doen toenemen. Er was een moderne Indonesische literatuur in opkomst, die de stimulans van haar renaissance van de westerse literatuur ontving. Aan de reeds bestaande hogescholen studeerde een aantal begaafde jonge Indonesiërs en nu eenmaal tussen Du Perron en enkele van hen contacten waren ontstaan, kon men hopen dat bij hen niet alleen belangstelling, maar ook medewerking gevonden zou kunnen worden, mits het tijdschrift zijn onafhankelijkheid zou kunnen handhaven. Tenslotte was in Du Perron een man aanwezig die niet alleen de zo belangrijke ervaring van tijdschrift-redacteur bezat, maar bovendien het uitzonderlijke talent had om mensen te stimuleren en aan het werk te zetten.
Uiteindelijk is het tijdschrift er niet gekomen, omdat de uitgever er geen vertrouwen in had en een waarborgsom van niet minder dan ƒ 20.000.— eiste, een bedrag dat de mensen die achter dit plan stonden, niet konden opbrengen.

Wat toen niet mogelijk was, was enkele jaren, in de zomer van 1940, wel mogelijk. Nederlands-Indië was een kolonie zonder moederland geworden, Nederlandse import-tijdschriften en Nederlandse boeken kwamen niet meer binnen. Daardoor lagen de kansen voor een eigen tijdschrift wel zeer gunstig. Deze keer werd een uitgever bereid gevonden het erop te wagen een literair tijdschrift uit te geven zonder waarborg, zonder waarborg in geld althans. Hij verschafte zich echter een andere garantie. De redactie bestond uit niet minder dan twaalf personen, het merendeel van hen waren hoofdambtenaren, in hun vak bekwame mensen maar zonder tijdschriftervaring. Zij waren zorgvuldig gekozen, als een Oranje-comité, een Protestant en een Katholiek, twee Chinezen en twee Indonesiërs, de rest bestond uit Hollanders.
Het tijdschrift heette niet Nusantara, maar De Fakkel, omdat het „de taak had de fakkel der Nederlandse cultuur brandend te houden nu het moederland door de vijand was overweldigd". Hoewel velen van ons wel begrepen dat de verschrikkelijke situatie van die tijd — augustus 1940 — een andere toon moest opdringen dan die in 1938 bij de planning van Nusantara geklonken had, was toch de verschijning van het eerste nummer een grote teleurstelling.
Het voorwoord had de traditionele, voorzichtige en toch nadrukkelijke formulering van een ambtelijke nota. Het richtte zich in de allereerste plaats tot hen, die ongeacht ras en landaard aan het westerse cultuur- en geestesleven IN ZIJN NEDERLANDSE VORM deel hadden. Daarnaast bood het zich aan als „een vrije tribune voor de verschillende uitingen van cultureel geestelijk leven, inbegrepen die van het moderne culturele leven der Indonesiërs en Chinezen". Ondanks dit aanbod lag de hele sfeer toch wel ver van het Nusantara-klimaat. Deze redactionele verklaring werd voorafgegaan door een woord van de Gouverneur-Generaal en gevolgd door een Ten Geleide van de heer Crena de Jongh,

redactielid van De Gids, die daarmee als peetvader van het jongste der Nederlandse culturele tijdschriften fungeerde, een traditioneel en deftige peetvader.
Het eerste Fakkelnummer, dat van augustus 1940, bevatte naast enkele zeer behoorlijke bijdragen een hoop rommel. Waarschijnlijk zouden er verder niet veel andere nummers meer gevolgd zijn, de redactie zat met de handen in het haar en kon de situatie niet aan, als Jan Greshoff geen redding gebracht had. Greshoff bezocht in het najaar van 1940 vanuit Zuid-Afrika Indonesië en werd onmiddellijk in de redactie gevraagd. Hij was zo verstandig dit aanbod af te slaan, maar verklaarde zich wel bereid om als adviseur op te treden. Via de contacten die Greshoff in Z.-Afrika en Amerika bezat heeft De Fakkel een aantal bijdragen kunnen publiceren van Afrikaanse en Nederlandse schrijvers in de verstrooiing.
Afrikaanse bijdragen bestonden uit gedichten van Uys Kriege, Elisabeth Eijbers en van N. P. van Wijklouw, „Adam", een lang gedicht van W. E. G. Louw en een novelle van J. van Melle, „Het Laatste Hek". Terborgh zond aan De Fakkel zijn bundeltje „El Gran Canon" en andere verhalen dat op de pers der Paters Lazaristen in Peking in honderd exemplaren was gedrukt. Drie van deze verhalen, het titelverhaal „El Gran Canon", „Het Laatste Afscheid" en „De Condottiere" werden in De Fakkel herdrukt.
Adriaan van der Veen, die toen in New York woonde, zond aan Greshoff „De Schaduw van de Molenwieken", een fragment van zijn roman „Wij hebben Vleugels".
Leo Vroman woonde toen op Batavia waar hij studeerde en bovendien als illustrator aan de Uniedrukkerij verbonden was. Zijn novelle „De Adem van Mars" werd in De Fakkel gepubliceerd.
Ook Finus Oosterhof woonde in die tijd op Java, dat hij via Z.-Afrika bereikt had. Hij debuteerde in De Fakkel met een aantal stanza's.
Willem Brandt woonde toen in Medan. Verscheidene malen heeft De Fakkel gedichten van hem gepubliceerd.
Dit wat het scheppende werk betreft, verder waren er essayistische bijdragen van Wertheim, Bouman, Samkalden, Jacques de Kadt en H. P. L. Wiesing.
Niet minder belangrijk dan Greshoffs contacten was Greshoffs ervaring als tijdschriftleider. Van zijn raadgevingen en wenken heeft Nieuwenhuys, die eind 1940 een leeropdracht krijgt aan de pas opgerichte literaire faculteit en zich in Batavia vestigt, zeer veel kunnen leren. Vanaf het vierde nummer van De Fakkel is Nieuwenhuys in de redactie opgenomen. Hij maakte van De Fakkel wat er — gezien de omstandigheden: een redactie van overwegend hoofdambtenaren — van te maken was. Om een voorbeeld te geven van de moeilijkheden: de ambtelijke verhoudingen brachten mee dat bijdragen van zeer hoog geplaatste autoriteiten moeilijk geweigerd konden worden. Op deze wijze werd De Fakkel een verzameling van rijp en groen, nogal rommelig en zonder lijn, waarin voortreffelijke bijdragen naast de raarste rommel gepubliceerd werden. Eén nummer vormt hierop een uitzondering en wel het juli-augustusnummer 1941 dat een Indonesiënummer werd, waarvoor Nieuwenhuys carte blanche van de redactie ontving. Hij stelde dit nummer samen in de geest van Nusantara en het is een voortreffelijk nummer geworden,

het beste en het gaafste van de 15 Fakkel-nummers, een nummer waaraan de vrienden van Du Perron een belangrijk aandeel hebben gehad.

Walraven, men vindt zijn levensgeschiedenis in de inleiding van „Op de Grens", was een free-lance journalist in O.-Java. Du Perron las toevallig enkele van zijn kronieken en herkende hem als een man die schreef, omdat hij *moest* schrijven. Het contact met Du Perron verloste Walraven uit zijn isolement en maakt hem bewust van zijn schrijverschap. Hij is daar Eddy zijn leven lang dankbaar voor gebleven. Als Du Perron van Java vertrekt, draagt hij Walraven aan Nieuwenhuys over. Toen Nieuwenhuys redactielid van De Fakkel werd, correspondeerde hij met Walraven over de omwerking van enkele journalistieke stukjes in een novelle en als Greshoff kort daarop Walraven bezoekt, laat deze hem zijn eerste novelle lezen, het is „Op de Grens". Kort daarop schreef hij „De Clan", dat in het Indonesiënummer van De Fakkel werd opgenomen. Het is zijn debuut, enkele maanden later werd „Op de Grens" geplaatst.

Na de dood van Walraven in Japanse krijgsgevangenschap zal Nieuwenhuys, eerst met een dubbelnummer van Oriëntatie en later met de uitgave van zijn verhalen, brieven en kronieken onder de titel „OP DE GRENS", hem aan het Nederlandse publiek voorstellen. Wat de vrienden van Du Perron na zijn dood voor elkaar zijn geweest als mensen en schrijvers, men vindt het in dit boek.

Ook Suwarsih Djojopuspito kwam door Du Perrons belangstelling in haar werk tot het schrijven van een roman „Buiten het Gareel". Ook bij haar is het contact met Du Perron een doorbraak, een verlossing uit isolement. „Kennismaking met de nieuwe school", waarmee zij in De Fakkel debuteert, is het tweede hoofdstuk van „Buiten het Gareel". Het boek was toen al in bezet Nederland verschenen bij De Haan, Utrecht, maar daar het Indonesië niet bereiken kon, werd toch dit hoofdstuk in De Fakkel gepubliceerd.

Ook E. Breton de Nijs debuteert in dit Fakkelnummer met zijn eerste verhaal, „Een van de Familie", dat later zal uitgroeien tot zijn roman „Vergeelde Portretten".

Rob Nieuwenhuys droeg een lang essay over de Europese samenleving van tempo doeloe, 1870 tot 1900 bij. Ikzelf was in die tijd aan mijn roman „Het Hout van Bara" begonnen en stond het eerste hoofdstuk voor dit Fakkelnummer af.

Resink behoorde niet tot de vrienden die Du Perron gekend hadden. Ik maakte kennis met hem door Eddy's vriend, de jong gestorven Sujitno Mangunkusumo. Hij werd in onze kring opgenomen en zijn eerste verzen verschenen in De Fakkel; ook dit Indonesiënummer bevatte enkele van zijn gedichten.

Behalve dit werk uit de vriendenkring bracht dit bijzondere Fakkelnummer nog gedichten van Willem Brandt, een artikel over het Chinese Onderwijs van Kwa Tjoan Sie en een essay van Armijn Pane, wiens roman „Belenggu", (Geketend), nog niet lang tevoren was verschenen. Zijn artikel handelt over het ontstaan van de Pudjangga Baru en gaf een complete balans van de moderne Indonesische literatuur. De Pudjangga Baru, wat „de nieuwe literator" betekent, was het eerste onafhankelijk literair-cultureel tijdschrift dat in het Indonesisch verscheen.

Het werd uitgegeven door de bekende romanschrijver St. Takdir Alisjahbana, die er tevens redacteur van was. Om dit blad heen vormde zich een groep, de Pudjangga Baru-groep, die in de ontwikkeling van de Indonesische literatuur een nieuwe fase betekende. Armijn Pane, een van de Pudjangga Baru-mensen, is de eerste Indonesiër die in het Hollands een zeer informatief artikel over de ontwikkeling van de moderne Indonesische literatuur schreef.
Januari 1942 verscheen het laatste Fakkelnummer; daarna kwamen de Japanners.

PIERRE H. DUBOIS

ONTDEKKING VAN GEORGES SIMENON *)

Georges Simenon is een schrijver die mij sinds vele jaren fascineert en die ik in de loop der tijd ben gaan beschouwen als een van de grote romanschrijvers van vandaag.
Die gedachte is niet helemaal nieuw. Er zijn andere schrijvers, zoals André Gide, als Faulkner of Graham Greene, als de filosoof Keyserling, die Simenon zo zagen of zien. Maar ik beschouw die ontdekking toch ook als de mijne. Want reeds vóór ik van hun waardering op de hoogte was, kende ik aan het werk van Simenon een grote plaats toe. Een plaats die in de loop der jaren steeds groter is geworden.
Enkele jaren geleden kwam ik per brief in persoonlijk contact met hem. Na een mislukte afspraak in 1952, ontmoette ik hem voor het eerst in levende lijve in het begin van 1957 en enkele maanden later bracht ik een week met hem door in zijn destijdse woonhuis in Cannes.
Maar de allereerste maal dat ik met zijn werk in aanraking kwam, dateert van veel langer — ongeveer een kwart eeuw — geleden. Het was in het begin van de dertiger jaren. Ik was 16 of 17 jaar oud, met een begin van opstandigheid, gepaard gaande met het gevoel eenzaam en onbegrepen te zijn. Zoveel mogelijk zwierf ik op vrije middagen en avonden door mijn geboortestad Amsterdam, een stad die mij — dat heb ik later begrepen — gemakkelijk rijp kon maken voor een sfeer welke men bij Simenon vaak kan aantreffen, een sfeer van regen en mist, van een zekere troosteloosheid, maar tegelijk van een menselijke warmte door de hunkering naar contact en naar gemeenzaamheid.
Op zulke avonden, kind van mijn tijd tenslotte, zocht ik vaak mijn toevlucht in een bioscoop. Op de Nieuwendijk in Amsterdam bevond zich een kleine zaal, juist waar de straat een bocht maakte, die *Cinéma Parisien* heette. De waarheid verplicht mij te erkennen dat de bioscoop geen al te beste naam had. Vermoedelijk kwam dit door het feit dat er veelal Franse films werden vertoond van een vrijmoedigheid die voor Hollandse begrippen aanstootgevend was (misschien nog is), zoals trouwens alles wat uit Parijs kwam, waarheen de naam van de zaal al waarschuwend — of verlokkend, al naar men het nemen wilde — verwees.
Daar zag ik op een avond een film, getiteld *Om een mensenleven,* met Harry Baur in de rol van een politiecommissaris, met Inkijinoff, in die van een misdadiger, en met enkele onvergetelijke ogenblikken lang de chanteuse Damia, als een verlopen aan de drank geraakte vrouw van slechte zeden. Ik was nog te jong en te weinig door estetische aangelegenheden gepreoccupeerd om erop te letten dat de film gemaakt was door een kundig man als Julien Duvivier. Maar ik onderging de macht van een werk dat in zijn realisme echt en waarachtig was. Want zelfs op dit moment behoef ik mijn ogen maar te sluiten om de atmosfeer voor mij te zien, de mistroostigheid te voelen, de ellende te beseffen, en te-

*) Tekst van een causerie.

gelijk — en dat is het belangrijkste van alles — voor de ellende, voor de menselijke misère, begrip te hebben. Dat alles heeft mij zó doordrenkt dat ik er mij nooit meer van heb kunnen ontdoen.
Had ik de naam van de filmmaker niet opgemerkt, nog veel minder aandacht had ik besteed aan de naam van Georges Simenon, wiens roman Duvivier verfilmd had. Het zou nog tien jaar duren, tot in de eerste jaren van de tweede wereldoorlog, eer die naam binnen mijn gezichtsveld zou komen en zich in mij vasthaken.
Op een dag vroeg Johan Daisne — ik woonde toen in Brussel zoals hij — of ik bereid was enkele boeken te vertalen van een in Frankrijk gevestigd Belgisch romanschrijver, Simenon geheten. Ik wist op dat ogenblik niet beter of het was de naam van een schrijver van politieromans, waarvan ik er niet een gelezen had, ook al omdat het genre mij nooit speciaal had aangetrokken.
Ik ging op het voorstel in, echter niet zonder mijn vriend de beminnelijke en onvolprezen dichter Jan van Nijlen, uitstekend kenner van de Franse litteratuur, gevraagd te hebben of hij wel eens iets van die Simenon had gelezen, en zo ja, wat hij erover dacht. Tot mijn verbazing liep van Nijlen naar een kast, deed die open en liet mij, keurig ingekaft, een hele rij boeken van Simenon zien, misschien wel zestig of zeventig. Hij vertelde mij dat hij die Simenon bijzonder graag las en dat het een allermerkwaardigst auteur was, voor wie hij grote sympathie voelde.
Jan van Nijlen is niet iemand om te spreken van een „groot" of een „belangrijk" schrijver, maar het woord „sympathie" en de kwalificatie „allermerkwaardigst" wijzen in zijn mond op bijzondere eigenschappen.
Van dat ogenblik af las ik van Nijlen's collectie Simenon en aanvaardde de vertalingen. Het waren er een dozijn, waarvan er overigens maar vier verschenen zijn, omdat de uitgeverij spoedig werd opgeheven.
Het eerste boek dat ik vertaalde heette *La Tête d'un Homme;* het was een politie-roman met commissaris Maigret in de hoofdrol. Na de eerste bladzijde wist ik: „Dit verhaal en deze sfeer ken ik!" En ik hoefde niet véél verder te gaan om terug te zijn in Amsterdam op een regenachtige avond, in een kleine bioscoopzaal..... Ik had de atmosfeer herkend, maar had meteen ontdekt dat het de atmosfeer was van Simenon!
Het heeft van dan af niet lang meer geduurd eer ik mij van deze schrijver een beeld heb kunnen vormen, dat aanzienlijk afweek van de gangbare opinie, welke wil dat Georges Simenon een veelgelezen veelschrijver is, zoals er wel meer zijn. Ik weet nu dat deze mening onjuist is, en ik weet het omdat ik het werk van Simenon grondig meen te kennen. En vooral omdat het mij duidelijk geworden is dat Simenon weliswaar veel schrijft, maar dat die hoeveelheid een uitvloeisel is van een specifieke begaafdheid, met commercialiteit hoegenaamd niets van doen heeft, en zuiver en alleen door het authentieke schrijverschap wordt bepaald.

*
* *

Maar allereerst: wie is Georges Simenon?
Er is over Simenon een onnoemelijk aantal artikelen geschreven; hij werd honderden keren geïnterviewd; de Franse en buitenlandse sensatie-pers heeft geen gelegenheid voorbij laten gaan om verhalen over hem te vertellen, het een nog fantastischer dan het ander.

Veel daarin is juist; veel meer is verzonnen, of berust op oncontroleerbare legenden. Het is bijzonder moeilijk om van ieder detail nog de betrouwbaarheid te verifiëren, des te moeilijker waar Simenon enerzijds een volstrekt open man is voor zijn vrienden en anderzijds tegelijk een gesloten man die ondoordringbaar lijken kan, alsof hij iets verbergt, waarover hij zich niet kan en niet wil uitlaten, maar dat hemzelf als een obsessie beklemt. Van die obsessie kan hij zich slechts op één manier bevrijden, en dat is door het schrijven van zijn romans.
Maar alvorens daar nader op in te gaan, is het misschien interessant eerst enkele feitelijke bijzonderheden over Simenon te vertellen.
Omdat deze zo vaak op journalistieke verzinsels berusten, heb ik ze zoveel mogelijk bij hem zelf geverifiëerd.
Georges Simenon werd op vrijdag 13 februari 1903 in Luik geboren in de rue Léopold, die de Pont des Arches met de place Saint-Lambert verbindt. Zijn moeder kwam uit Nederlands Limburg, sprak Nederlands en voelde zich in het Franstalige milieu van haar man niet erg op haar plaats. Zij was zelf een dertiende kind en bijgelovig (bij een van de ontmoetingen die ik met haar had, ontkende zij als overtuigd katholiek heftig deze bijgeloviglheid; de onjuiste geboorte-aangifte is niettemin een feit, dat zij toeschreef aan de vergissing van een vriendin, die misschien wèl bijgelovig was.....), zodat de geboorte van Georges werd aangegeven op donderdag 12 februari in plaats van op vrijdag 13.
De vader was verzekeringsagent, een bescheiden, stil, aanvaardend man. Zijn vrouw die een grote angst had voor de toekomst, begreep niet dat hij nooit om salarisverhoging vroeg en geen verzekering op zijn eigen leven afsloot. Zij wist niet dat hij dit geprobeerd had, maar dat een hartkwaal bij hem was vastgesteld die deze mogelijkheid voor hem afsloot. Om het gezinsinkomen toch te vergroten nam zij enkele jaren na de geboorte van Georges studenten in huis, meest Poolse of Russische Joden, die niet zouden nalaten grote invloed op het kind uit te oefenen.
Over dit alles vindt men, nauwelijks geromantiseerd, een overvloed van bijzonderheden in de grote autobiografische roman *Pédigrée* en in de onvindbaar geworden autobiografie *Je me souviens,* die de grondslag voor *Pédigrée* vormde, maar slechts tot en met zijn vierde jaar gaat, terwijl *Pédigrée* tot ongeveer zijn 16e jaar loopt.
Men wordt in dit boek geobsedeerd door de beschrijving van de moeder en haar angst om het bestaan; alles draait bij haar om het geld; niet om grote sommen, maar om centiemen; haar spaarzaamheid kent geen grenzen. En het lijdt niet de minste twijfel of het kind moet mateloos geleden hebben onder de vernederingen die de moeder zichzelf en hem aandeed, als zij er maar materiëel voordeel voor het gezin of voor haar zoon in zag. Als er iets is wat de zoon heeft gekweld dan is dat het feit dat wat hij zo diep verachtte, geschiedde met de beste bedoelingen.
Na de lagere school kwam Georges met een gebedeld stipendium op het college Saint-Servais. Aanvankelijk deed hij goed zijn best en behoorde hij tot de beste leerlingen, maar later leerde hij Dumas Père kennen en interesseerde zich minder voor zijn studie. Bovendien was inmiddels de eerste wereldoorlog uitgebroken. Dat was een tijd van honger, maar ook van overvloed. Er werd veel gesmokkeld en geld verdiend in de zwarte handel. Veel van zijn vrienden konden zich vrolijke feesten ver-

oorloven, waaraan de jonge Simenon wegens geldgebrek niet mee kon doen. Om daaraan te ontkomen waagde hij zich op zijn beurt aan die klandestiene handel en de ervaringen die de tenslotte nog heel jeugdige knaap daarbij opdeed, hebben hem later herhaaldelijk stof geboden voor zijn werk.
Men kan zich afvragen wat er onder deze omstandigheden van hem terecht zou zijn gekomen, wanneer de ziekte van zijn vader, die in 1919, 44 jaar oud, stierf, hem tijdens zijn laatste jaar op het college niet gedwongen had om een betrekking te gaan zoeken?
Hij werd aanvankelijk bediende in een boekhandel en leesbibliotheek, waar hij na korte tijd aan de deur werd gezet, omdat hij zijn patroon op een vergissing attent maakte met betrekking tot de bibliografie van Dumas. Een poging om bakkersleerling te worden mislukte. Tenslotte meldde hij zich aan bij de directeur van de *Gazette de Liège,* waar hij — 16 jaar oud — als plaatselijk verslaggever werd aangenomen. Kort daarop schreef hij zijn eerste roman, *Au Pont des Arches,* die zich afspeelt in de buurt waar hij geboren werd. Het boek, dat eveneens onvindbaar geworden is, bezit volgens Simenon zelf niet de minste waarde, maar het verdient vermelding, al was het alleen maar omdat dit de eerste roman was die hij, ofschoon pas 17 jaar oud, onder zijn eigen naam liet verschijnen. Toen ik bij hem was, liet Simenon mij het manuscript zien, fraai ingebonden in groen leer, zoals het aan zijn vrouw werd aangeboden na zijn ontvangst als lid van de Koninklijke Belgische Academie in 1952. Het was door een van zijn vroegere Luikse vrienden teruggevonden, de schrijver zelf was zijn manuscript sinds zijn jeugd kwijt.
Het is mogelijk dat *Au Pont des Arches* een boek zonder litteraire waarde is, ofschoon voor een zeventienjarige het ongewone talent van dit te Maupassantachtige verhaal evident is. Maar ik wil er twee dingen bij opmerken, die misschien niet zo héél gewichtig zijn, echter gewichtig genoeg om het niet na te laten. Toen ik het manuscript in handen had, viel het mij op dat de eerste paar bladzijden, naar de inkt te oordelen van jonger datum waren dan de rest. Ik vroeg er Simenon naar, die mij bevestigde dat de eerste bladzijden van het handschrift inderdaad ontbraken en dat hij deze in 1952 opnieuw geschreven had om het manuscript tot een geheel te maken. Het merkwaardige was nu, dat het handschrift in die 35 jaar nauwelijks enige verandering had ondergaan. Wellicht zou een grafoloog hieruit concluderen dat reeds tóen het karakter en de wil van Simenon, die hem tot zijn fenomenaal oeuvre in staat gesteld hebben, gevormd moeten zijn geweest. En de tweede opmerking is dat hij vanaf zijn eerste roman dat eigenaardige vermogen bezeten heeft tot concentratie: hij schreef het boek, als practisch al zijn latere romans, in elf dagen.
Ik weet heel goed dat het niet om de snelheid gaat bij een roman en dat een klassieke versregel adviseert:
„Cent fois sur métier remettez votre ouvrage; polissez-le et le repolissez..."
Maar zomin als men door vaak herschrijven en langdurig overdenken *noodzakelijk* tot iets goeds komt, komt men door snel en geconcentreerd werken *noodzakelijk* tot iets dat *niet* goed is. Bij Simenon hangt dit verschijnsel trouwens samen met heel de structuur van zijn schrijverschap waarop ik straks uitvoeriger terugkom.

Drie jaar bleef hij verbonden aan de *Gazette de Liège,* volbracht intussen zijn militaire dienst bij de cavalerie en ging, toen hij 20 was, naar Parijs om daar zijn geluk te beproeven.
Parijs in die tijd was het Parijs van Montparnasse, waar schrijvers als Cocteau, schilders als Vlaminck — om twee van zijn vrienden te noemen — de aandacht trokken, het Parijs van een zekere bohème, zo aanlokkelijk, verrukkelijk en gevaarlijk tegelijk.

Simenon in Parijs in die tijd was niet veel meer dan een jonge Belg, vol ambitie en energie, maar onbekend en zonder iemand die in zijn gaven vertrouwde dan hijzelf. Dat vertrouwen bleek echter voldoende.
Er loopt een verhaal dat de jonge Simenon, toen hij twaalf jaar oud was, en begon te denken aan wat hij later worden moest, aarzelde tussen twee beroepen: dat van priester en dat van officier. Het zijn beroepen die een zekere gelijkenis hebben, maar de overeenkomst die ze in de ogen van Simenon hadden, bestond hierin dat het de twee beroepen waren die de meeste tijd lieten om te schrijven.

Het getuigde misschien van weinig inzicht in die beroepen (en in elk geval wat het soldatendom betreft van het ontbreken van een profetische geest), maar het bewijst tenminste dat schrijven bij hem al heel vroeg het karakter van een roeping heeft gehad en dat het enkele geloof in zichzelf hem sinds lang vergezelde.

Maar er waren nog andere factoren die bij het begin van zijn carrière een rol zouden spelen. Ik noem er hier twee, omdat die zonder twijfel van het grootste belang zijn geweest.
De eerste was een kritisch bewustzijn; de tweede de overtuiging dat het voor een schrijver wenselijk, zoniet noodzakelijk is om vrij te zijn en dat die vrijheid door niets zozeer wordt belemmerd als door materiële nood.
Het wonderlijke nu van de carrière van Georges Simenon is dat zij bewust en met kalm overleg vanuit die twee beginselen is opgebouwd.
Het interview dat hij enkele jaren geleden gaf aan het in Parijs verschijnende Amerikaanse letterkundige tijdschrift *The Paris Review* vermeldt aan het slot een zeer kenmerkende uiting. Simenon zegt namelijk: „I have a very, very strong will about my writing, and I will go my way". Dit is volstrekt waar, en het is waar geweest vanaf het eerste begin van zijn loopbaan.

Wanneer we deze onbuigzame wil in verband brengen met zijn kritisch bewustzijn, dan constateren we dat Simenon na de publicatie van zijn jeugdroman in 1920 twee dingen begrepen heeft: ten eerste dat een romanschrijver over ervaring moet beschikken, omdat men niet kan schrijven over wat men niet kent. En in de tweede plaats dat ook het schrijven zelf een training veronderstelt.

Schrijven, mensen ontmoeten, reizen, dat waren de conclusies die voor de hand lagen, maar die gepaard gingen met een andere bepalende factor, waarop ik zojuist al zinspeelde en die hem als een pijnigend bewustzijn vanuit zijn jeugd was bijgebleven: de overtuiging namelijk dat wie werkelijk vrij wil zijn, zijn vrijheid verdienen en betalen moet.
De combinatie van dit alles heeft Simenon ertoe gebracht iets te wagen dat aan bijna iedereen, die het onderneemt, mislukt, namelijk met het schrijven van populaire romannetjes het geld te verdienen dat hem in staat zou stellen te schrijven wat hij wilde. Deze methode, als hij lukte,

had drie voordelen: hij zou onafhankelijk zijn, zich intussen oefenen en ervaring opdoen.

De jonge schrijvers die met zulke gedachten rondlopen, zijn niet te tellen. Maar degenen die het verwezenlijken, zijn practisch onvindbaar. Bij mijn weten is er maar een geweest in de geschiedenis van de litteratuur die geprobeerd heeft met het schrijven van populaire lectuur geld te verdienen en zich te gelijkertijd te bekwamen voor ernstiger werk, en die het er heelhuids heeft afgebracht, dat wil zeggen die het grote werk ook geschreven heeft. Die man was Balzac. En Balzac is er zeker *niet* in geslaagd (maar dat is voor de litteratuur van minder belang, al was het voor hemzelf buitengewoon vervelend) om zich de schuldeisers van het lijf te houden.

Elk jong schrijver heeft op een gegeven moment wel eens de bekoring gehad, of met de droom rondgelopen, succesromans te schrijven, bereid tot iedere concessie desnoods, die dan door de betere boeken later zou moeten worden afgekocht. Maar dat is niet eenvoudig. In de eerste plaats is er een speciaal soort talent voor nodig — dat men wel kan misprijzen, maar dat men toch hèbben moet — om populaire romans te schrijven; en in de tweede plaats is er — en dat is nog veel zeldzamer — een speciaal karakter nodig om, áls het lukt, bereid te zijn het gemakkelijke succes los te laten voor het moeilijke.

Simenon heeft kans gezien — en bij mijn weten is hij de enige — om deze dubbele en in menig opzicht tegenstrijdige ambitie te verwezenlijken. Toen hij in 1923 met niets anders dan met deze verbeten energie, zonder geld en zonder naam, in Parijs aankwam, nadat hij kort te voren was getrouwd, probeerde hij eerst een betrekking te vinden. Hij kwam als secretaris en reisgezel bij de Marquis de Tracy, bij wie hij meestal op een van diens kastelen verbleef, een gemakkelijke tijd die hem veel gelegenheid tot schrijven bood. Maar toen hij in 1924 volwassen werd besloot hij desondanks de markies te verlaten en te proberen zelfstandig als schrijver te gaan leven. Hij huurde een woning op de Place des Vosges en begon met alle bestaande populaire romans en magazines te kopen. De illusies van de eerste maanden waren voorbij en Simenon besefte dat hij nog jaren nodig zou hebben, alvorens hij zijn eerste werkelijke roman zou kunnen schrijven. Voorlopig stelde hij zich dat als doel voor omstreeks zijn dertigste jaar. Maar intussen gedwongen om te bestaan bestudeerde hij de populaire romans en verhalen, bereid om te proberen op die manier in zijn onderhoud te voorzien.

Hij slaagde er in, zelfs buiten verwachting en het duurde niet lang of hij ontdekte dat een hoeveelheid van tachtig getypte bladzijden per dag hem voldoende geld opleverde om een auto te kopen, een chauffeur in dienst te nemen en zich een klein jacht aan te schaffen.

In zijn ogen was dit alles alleen bestemd om mensen te ontmoeten en grote reizen te kunnen maken, noodzakelijk om meer van de wereld te zien en er over te kunnen schrijven. Om die geweldige productie — één roman van 10.000 regels in de drie dagen, zegt hij zelf — onder te kunnen brengen, werkte hij onder 16 verschillende pseudonymen, die hijzelf nauwelijks meer weet, maar waarvan een aantal toch bekend gebleven zijn, zoals Georges-Martin-Georges, Jean de Perry, Christian Brulls, Gom Gout, Poum, Zette enz. De bekendste is wel geweest

Georges Sim, onder welke naam zijn populaire feuilletons nu nog worden herdrukt.
In 1925 sloot hij zo zijn eerste contract voor 12 van deze romans af, terwijl hij daarnaast voor periodieken een onbeperkt aantal romannetjes en verhalen schreef. Hij raakte snel gewend aan een stijl van leven die hij zich met de ruime inkomsten van deze zogeheten broodschrijverij kon veroorloven. Zijn vrienden vertellen uit die tijd over nachtelijke feesten en partijen die elkaar opvolgden, vrijwel zonder andere onderbreking dan dat de gastheer zich 's morgens om 6 uur stipt achter zijn schrijfmachine zette om zijn dagelijkse taak te volbrengen.

Met zijn jacht bevoer hij de Franse rivieren en kanalen, ging hij naar België en Nederland, maakte hij van tijd tot tijd tochten op de Noordzee, de Atlantische Oceaan en de Middellandse Zee. Aan boord van de „Ostrogoth" schreef hij nog gemakkelijker dan op de Place des Vosges, en daar ook was het dat hij op een dag romans begon te schrijven die niet meer leken op de feuilletons die hij tot dan toe produceerde.
„Ik wist", vertelt Simenon, „dat ik op een dag echte romans zou schrijven. Ik zei tegen mezelf: om van deze feuilletonlitteratuur naar de litteratuur tout court te gaan, zal ik een tussenweg nemen: de semi-litteratuur".

Deze bewustheid bewijst wel dat hij zijn uiteindelijk doel, namelijk: werkelijk schrijver zijn, nooit uit het oog verloren heeft, ook niet toen de weg gemakkelijk en het pad breed werd. Want dat hij intussen beter van zijn pen kon leven dan menig gearriveerd auteur behoeft niet gezegd.
Die ernst kunnen we overigens al eerder vaststellen. Omstreeks 1925 kwam Simenon in aanraking met de schrijfster Colette. Deze was toen nog gehuwd met de befaamde journalist Bertrand de Jouvenel, directeur van het Parijse blad *Le Matin*. Het was een van de nu bijna ondenkbaar geworden bladen die dagelijks over litteratuur publiceerden en waarin men iedere week op de voorpagina een verhaal kon vinden. Daarin een verhaal opgenomen te krijgen hield een vorm van erkenning in, want de letterkundige afdeling van het blad werd geleid door Colette, die toen al sinds lang beroemd was.

Ook Simenon zond verhalen in. Colette vond ze zeer verdienstelijk — hij werd trouwens later vast medewerker —, maar gaf de jonge schrijver de raad om vooral veel woorden te schrappen en alles wat overbodig was te verwijderen: „Geen litteratuur, Sim!" Waarmee ze bedoelde: geen stylistische mooidoenerij, geen stijlbloempjes. Het is een raad die hij zich ter harte genomen heeft — beter dan Colette zelf —, want als er iets is dat zijn schriftuur kenmerkt dan is het wel die afwezigheid van alles wat maar naar woordschoon zweemt. Het is zelfs een van de strengst gehandhaafde wetten van Simenons esthetiek geworden.

In die jaren voor zijn 27e produceerde hij aldus een driehonderd feuilletonistische romans. Het is niet nodig ze te lezen. Ze zijn, behalve een aantal waarover ik het straks had, trouwens niet meer te vinden. Men zou er ook weinig plezier aan beleven, want ze zijn werkelijk niet beter — ook niet slechter — dan de romans van Hedwig Courths-Maler, Max du Veuzit of zoveel anderen. Alleen bij een grondige bestudering, waarvoor het geduld stellig zou ontbreken, is het mogelijk hier en daar een alinea, een halve bladzij te vinden, verloren tussen de rest, waar de stijl

plotseling persoonlijk wordt, waar kennelijk een poging is gedaan om een exacte en goede beschrijving te geven van een landschap, een kamer, een personage. Wederom een bewijs dat Simenon zich gedurig bewust bleef waar hij naar toe wilde.
En het is niet zo vreemd dat hij op een dag een roman naar zijn uitgever Arthème Fayard toezond, geschreven in ons land, in Delfzijl aan boord van de „Ostrogoth", die zo grondig verschilde van de feuilletons dat Fayard hem voorstelde het boek onder eigen naam te laten verschijnen: het was *Pietr le Letton,* het eerste boek met de sindsdien legendarisch geworden politie-commissaris Maigret.

De twee eerste Maigret-romans verschenen in februari 1931. Zijn uitgever was wel in staat geweest om de kwaliteit ervan te onderscheiden, maar had niettemin toch meer commercieel vertrouwen in de feuilletons. „Ik geloof niet aan het succes", deelde hij de schrijver mee. „In de eerste plaats zijn het geen echte politie-romans, want er is geen min of meer wetenschappelijk opgelost raadsel. Verder zijn het ook geen avonturen-romans want er gebeurt niet veel in. Maigret is niet jong, niet mooi en niet geniaal. De andere personages zijn goed noch slecht, sympathiek noch antipathiek. En tenslotte komt er geen liefde en geen gelukkig slot in voor".
Maar zoals vaker bij uitgevers voorkomt, was het resultaat ook ditmaal anders dan verwacht werd. De Maigret-romans die elkaar met een snelheid van ongeveer één per maand opvolgden, kenden een ongehoord succes, veel groter dan de populaire romans. Vóór het einde van het eerste jaar waren zij in achttien talen vertaald en was de naam van Simenon gevestigd. In één jaar tijd schreef hij achttien Maigrets. Men kan ze rustig lezen: ze zijn zo persoonlijk, zo menselijk en zo boeiend, dat het succes niet behoeft te verbazen.

Opnieuw, maar nu veel gevaarlijker, bedreigde dit intussen de schrijver. Hij publiceerde nu immers onder eigen naam, in een eigen persoonlijke stijl, en hij werd overvloedig gelezen en vertaald. Het volstond op deze weg door te gaan om een gevierd schrijver te worden en te blijven.
Maar na de twintigste Maigret besloot Simenon dat de tijd aanbrak om te gaan doen wat hij zich altijd had voorgenomen: werkelijke romans te schrijven waarin hij tot uitdrukking kon brengen wat hij over de mens, het leven, en het menselijk lot te zeggen had. In de jaren tussen 1931 en 1939 trok hij heel Europa door en daarbij bleef het niet. Hij maakte reizen naar Rusland, Scandinavië en Duitsland, naar Noord- en Zuid-Amerika, naar de eilanden in de Stille Oceaan, naar het Nabije Oosten, naar Noord- en Centraal-Afrika.

Overal verbleef hij kortere of langere tijd om zich met zeden en gebruiken vertrouwd te maken, om het landschap en de mensen te leren kennen. En al deze ervaringen zouden hun neerslag vinden in de romans die volgen gingen en waarvan het terrein zich steeds verder zou uitstrekken. Zelden is het een schrijver gelukt om zó als Simenon die ervaringen te herscheppen.
Wie zijn boeken leest en met sommige van de gebieden waar zij zich afspelen bekend is, die kan zich verbazen over het wonderbaarlijke vermogen van de schrijver om authentiek te zijn, om een kleur, een geur, een tastbaarheid aan die plekken te geven, waardoor ze beter dan bij de

meeste schrijvers ook volkomen werkelijk worden. Men ziet hoe Simenon zich als een soort spons telkens weer heeft volgezogen en hoe hij zich slechts hoeft te laten leeglopen om met een feilloze waarheidsgetrouwheid precies die atmosfeer te treffen, waarvan men voelt dat het de enig-juiste is.
Dit alles heeft een beheerst-bewust systematisch verloop. Simenon bouwt zijn schrijversleven op als een architect. Hij leert eerst het métier, het vak, van onderaf met de simpelste en nederigste bezigheden. En naarmate hij het beter leert beheersen, verzamelt hij zijn bouwstoffen; aanvankelijk in zijn onmiddellijke omgeving, uit wat hij het beste kent, en geleidelijk aan is een steeds wijdere periferie, steeds ruimtelijker en steeds dieper gaand.
In 1932 vroeg Marcel Prévost hem om een roman voor de *Revue de France;* het werd *La Maison du Canal.* Maar reeds vanaf juli van het jaar ervoor was hij begonnen met schrijven van „gewone" romans, die geen feuilletonistische lectuur meer waren en evenmin politie-verhalen. Zijn tempo verminderde niet, van mei tot juli 1932 schreef hij zeven romans, waaronder enkele boeken van een kwaliteit die voor de Maupassant niet onderdoen, zoals *Les Pitard.* Hetzelfde jaar sloot hij een contract af met de grote Parijse litteraire uitgever Gallimard. Een voorzichtige waardering bij de kritiek begon. André Thérive schreef in een kroniek: „Ik zal niet ophouden te verklaren dat Simenon het meest verbluffende romanciers-temperament bezit dat sinds Balzac verschenen is..... Het is een meester en laten we hem aldus begroeten". André Gide, — andere en nog belangrijker kritische autoriteit van het ogenblik, — deelde mede: „Je déclare que je tiens Simenon pour un grand romancier, le plus grand peut-être et le plus vraiment romancier que nous ayons dans la littérature française d'aujourd'hui".
Het is opmerkelijk dat de twee uiterst waarderende uitspraken die ik aanhaalde, beide de vorm hebben van een *verklaring.* Wie met zoveel nadruk iets wil verklaren. is er zich van bewust tegen een gangbare opinie in te gaan. In het geval van Simenon is dat ook zo, en was dat zeker nog zo in de jaren vóór de tweede wereldoorlog.
De kritiek, en niet alléén de kritiek, ook de schrijvers in het algemeen, hebben een hartgrondig, principiëel en onuitroeibaar wantrouwen jegens veelschrijvers, en weinig polygrafen zijn zo vruchtbaar als Simenon. Mensen die veel schrijven maken zich in hun ogen schuldig aan concessies jegens het grote publiek en daarenboven schrijven ze, wordt beweerd, noodzakelijk slordig. Iemand die als Simenon elke maand of elke twee maanden met een nieuw boek te voorschijn komt en dat niet slechts een of twee jaar lang doet, maar zonder onderbreking nu reeds meer dan 25 jaar lang (en ik spreek dan alleen over de periode waarin hij onder eigen naam publiceert), zo iemand kan geen schrijver van betekenis zijn. Het is heel moeilijk om dergelijke vooroordelen uit te roeien. In de tijd van Balzac ging het trouwens niet anders en de schepper van de Comédie Humaine heeft het, wat de kritiek betreft, tot aan zijn dood toe moeilijk gehad, al ondervond hij toen ook van sommigen al veel waardering. Maar toen hij zijn halve carrière reeds achter de rug had en o.a. *Eugenie Grandet* en *La Peau de Chagrin* reeds had gepubliceerd, toen was het voor Sainte-Beuve nog niet te laat om de reeks vlijmende beschouwingen te beginnen, waarin hij achtereenvolgens het werk van

Balzac, stilistisch, psychologisch en fysiologisch als van geen betekenis meende te mogen afdoen.
Met dit voorbeeld voor ogen is er, dunkt mij, geen reden om zich over de toekomst van Simenon's erkenning grote zorgen te maken. Vooral niet omdat Simenon, onafhankelijk van alle kritiek, rustig en onverstoorbaar zijn eigen weg gaat. Misschien lijkt het wat paradoxaal bij een schrijver die succes heeft als geen ander, die elk jaar millioenen verdient, van wiens 160 gesigneerde romans er meer dan 40 verfilmd zijn, van wie elke week ergens in de wereld een roman-in-vertaling verschijnt, te zeggen dat het succes hem niet tégenwerkt. En toch is het de waarheid.
Simenon heeft met zijn talenten gewoekerd. Hij heeft geld willen hebben om vrij te zijn; hij heeft het gekregen, zóveel dat als hij alleen maar schreef om rijk te worden, en zonder innerlijke noodzaak, hij zich voor de rest van zijn leven alle verdere moeite zou kunnen besparen.
Maar hij heeft zich werkelijk vrij gemaakt om te kunnen schrijven wat hij wil. En hij doet het. Elk jaar schrijft hij vijf tot zes romans, waaronder geregeld een of twee Maigrets.
Maar het zwaartepunt, zowel voor wie hem leest als voor de schrijver zelf, ligt bij zijn andere romans, „les romans purs", zoals hij ze zelf noemt, die waarin hij uitdrukt wat hem op het hart ligt. Hij onderscheidt hierin ruwweg twee periodes, de jaren voor en die na de oorlog. „Voor de oorlog", zegt hij, „ging ik in de richting van een uitzichtloos pessimisme. Ik was aan het eind van mijn latijn. Ik had vernieuwing nodig. Eigenlijk was ik te lang aan dezelfde plek gekluisterd gebleven".
De oorlogsjaren dwongen hem tot een ander soort rust. Als Belg in Frankrijk tijdens de bezetting moest hij zich dagelijks melden en mocht hij niet weg uit zijn woonplaats, eerst het kasteel Terre-Neuve in Fontenay-le-Comte, later in Saint-Mesmin-le-Vieux. In Fontenay verwondde hij zich op een dag bij het houthakken aan de borst. De arts die geconsulteerd werd, stelde vast dat Simenon het hart van een 75-jarige had en nog maar korte tijd zou kunnen leven. De morele slag was bijzonder groot en in zijn ontmoediging besloot Simenon om alles wat hij nog te zeggen had, samen te vatten in één boek voor zijn nog geen twee jaar oude zoon Marc. Dit boek dat een autobiografie wilde zijn, werd *Je me souviens,* het enige boek dat hij in de periode van ongeveer half '41 tot half '42 schreef. Op raad van André Gide, die het manuscript las, werkte hij het in 1943 om (en breidde het uit) tot de autobiografische roman, *Pédigrée.*
Pas in Februari 1944 ging Simenon op aandringen van zijn vrienden Cocteau en Pagnol in Parijs naar de beroemde hartspecialist professor Lyon, die tot een verkeerde diagnose door de huisarts concludeerde en de schrijver volledig gerust kon stellen. De angst daargelaten en de mogelijkheid dat onder deze enorme psychologische druk sommige boeken ongeschreven bleven, mag men niettemin zakelijk vaststellen dat aan een foutieve diagnose van een dorpsdokter het belangrijkste werk te danken is dat wij thans tot begrip en kennis van de schrijver bezitten.
Onmiddellijk na de oorlog vertrok Simenon naar de Verenigde Staten. Tijdens een verblijf in Canada leerde hij Denise Ouimet kennen die zijn tweede vrouw zou worden. Ook in Amerika bleef hij van staat naar staat reizen en kocht tenslotte in 1950 een farm in Lakeville, waar hij zich vestigde en tot 1955 met zijn vrouw en kinderen, Marc en nog twee

kinderen uit zijn tweede huwelijk verbleef. In het begin van dat jaar keerde hij voor langere tijd naar Europa terug, woonde geruime tijd in Cannes en verhuisde in 1958 naar Zwitserland in de omgeving van Lausanne.
Het werk gaat met ononderbroken regelmaat door; de romans blijven stromen. En misschien is het hier wel de plaats om even iets te zeggen over de manier waarop Simenon zijn romans schrijft, niet zozeer om aan een misschien bestaande nieuwsgierigheid te voldoen, maar ook omdat hieruit kan blijken hoezeer degenen zich vergissen die menen in zijn zogenaamde veelschrijverij een argument te vinden tegen een beweerd tekort aan litteraire zorg. Ik heb geloof ik, al eerder gezegd dat ik deze mening niet deel. Dat neemt niet weg dat de *veronderstelling* van een te-haastig-moeten-werken allicht bij iemand kan opkomen, als hij hoort van een productie van vijf of zes romans per jaar. En men kan begrijpen dat er mensen zijn die veronderstellen dat Simenon van 's morgens tot 's avonds zit te schrijven.
Ik heb het hem gevraagd en hij heeft het ten stelligste ontkend en het aan de hand van zijn kalender, zijn aantekeningen en zijn manuscripten aangetoond.
„Ik werk", vertelde hij, „veel minder dan mijn vrouw, die al mijn zaken behartigt en daarvoor aan acht uur per dag niet genoeg heeft. Ik ben volstrekt geen asceet, ik houd ervan vrienden te zien en ik bemoei mij dagelijks met de kinderen. Werken doe ik alles bij elkaar niet meer dan twee of drie maanden per jaar. Als ik werk, begin ik 's morgens om half zeven en schrijf dan dagelijks 20 tot 25 bladzijden. In die tijd isoleer ik mij, spreek met niemand, lees geen brief en geen krant en ken geen andere wereld dan die van mijn roman en van mijn personages. Dat houd ik acht tot tien dagen vol, langer niet, want dan wordt de spanning te groot, zowel geestelijk als fysiek, — en natuurlijk niet wanneer het een Maigret is. Daaraan vooraf gaan twee dagen van concentratie en voorbereiding en er volgen nog — maar dat hoort niet meer bij het schrijven — drie of vier dagen om het boek te reviseren, een bezigheid die vrijwel uitsluitend uit schrappen bestaat. Op die manier is het best te doen en lang niet zo indrukwekkend als het lijkt. Langer dan 12 of 14 dagen ben ik alles bij elkaar niet met een boek bezig, en daarbuiten ben ik vrij".
Iedere werkmethode is in overeenstemming met een bepaald temperament. Simenon zou alle tijd hebben om in plaats van 14 dagen een maand of langer aan een boek te werken en hij kan het zich daarenboven veroorloven om er bijvoorbeeld maar één per jaar te schrijven, als hij daar lust toe zou voelen.
Tóch werkt hij zoals hij het doet. Er is daar geen enkele andere verklaring voor dan dat hij het zó moet doen. En dan begrijpt men ook waarom zijn boeken zijn, zoals ze zijn, kort, maar geserreerd, zonder overbodigheid, naakt en recht op de man afgaande. Maar ook levenswaar, van binnenuit geschreven, omdat Simenon zich tijdens het schrijven zozeer met zijn personages heeft geïdentificeerd, dat men niet meer weet of hij van een denkbeeldige figuur vertelt dan wel zichzelf uitspreekt.
Want het kan voor iedere lezer van Simenon duidelijk zijn dat het in zijn boeken niet meer gaat om het verhaal. De spanning die zij bezitten is een volkomen innerlijke spanning, de psychische spanning van een

mens op het keerpunt of tenminste op een keerpunt van zijn leven.
Men begrijpt dan ook dat het wonderbaarlijke niet is dat Simenon zoveel schrijft, maar dat hij zo veelvuldig wordt geïnspireerd en zo bij herhaling de energie kan opbrengen om opnieuw te beginnen.
Want een roman is niet het materiële werk; het is de rest, dat wat eraan vooraf is gegaan, dat wat het tenslotte is geworden. En die rest is fenomenaal. Simenon wéét het, maar hij verdiept er zich niet in. Hij is wat hij is. Een zeldzaam medium van de menselijkheid in al de vormen, waaronder zij zich voordoet tot de diepste ellende en verworpenheid toe. Simenon is inderdaad geen opgewekt schrijver. En wanneer iemand mocht menen dat de populariteit geconditioneerd wordt door aan de lezers een verfraaiende spiegel voor te houden, dan vergist hij zich klaarblijkelijk.
Het geheim van Simenon's populariteit ligt niet in concessies aan de publieke smaak, maar in het zeldzame feit dat zijn romans een wonderlijke menselijke diepgang hebben, dat hij de raadselachtigheid en de tragiek van de menselijke natuur weet te onthullen als weinig anderen en dat hij dit bovendien zo weet te doen, dat hij het zeldzame gevoel van sympathie opwekt, ook voor de meest verlaten, eenzame en droefgeestige uithoeken van wat wij gemakshalve maar „de ziel" zullen noemen.

(slot volgt)

J. P. VAN PRAAG

PROBLEMEN DER ZEDELIJKE WAARDERING *)

Van der Wal's *Problemen der zedelijke waardering* is een voortreffelijk boek geworden: Levendig van stijl, degelijk van inhoud, helder van vorm. Een boek als de man: recht uit, klaar, geladen. Deze bespreking zal vooral zijn een omspeling van zijn thema, een gedachtenwisseling over zijn visie. Detailpunten moeten daarbij buiten beschouwing blijven. Het gaat in dit boek ook niet om de details, maar om de opbouw van de ethiek op grondslag van een eenheid van maatstaf. Wordt deze eenheid van maatstaf door Van der Wal bewezen? Hij zegt het zelf (p. 66): „Nee, stellig niet, een bewijs daarvan zou ook principieel niet te leveren zijn. Maar wel heb ik gedaan, wat men in dezen ook alleen kan doen: ik heb aangetoond, dat er geen enkele redelijke grond is om deze maatstaf-eenheid te loochenen".

Dit is de kern van Van der Wal's wetenschappelijke ethiek. Terecht maakt hij er bezwaar tegen zijn theorie als „de humanistische ethiek" te etiketteren. In de eerste plaats is het niet nodig en ook niet waar, dat alle humanisten zijn opvattingen delen. En ten tweede is er evenmin reden om van christelijke of humanistische ethiek te spreken, als van b.v. een christelijke of humanistische natuurkunde. Ik heb niet voldoende reden om Van der Wal hierin tegen te spreken, al verbloemt men aldus het feit, dat christenen en humanisten in hun wetenschappelijke beoefening van de ethiek verschillende uitgangspunten kunnen hebben. Dat komt ook in de wetenschap voor. Er is een Euklidische, een relativistische, een intuïtionistische meetkunde. Deze meetkunden hebben verschillende uitgangspunten; die uitgangspunten zijn vatbaar voor kritiek, stellig, maar naar het mij voorkomt, niet weerlegbaar. Iets dergelijks kan zich ook voordoen bij de levensbeschouwelijke uitgangspunten in een wetenschappelijke ethiek. Ik kom daar nog op terug. Overigens kan er voor humanisten noch christenen m.i. bezwaar tegen bestaan Van der Wal's theorie te erkennen als wetenschappelijke ethiek in de zin van wetenschappelijke behandeling van de problemen der zedelijke waardering. Andersdenkenden zullen hun analyse staande moeten houden tegenover de zijne; en ze zullen er een hele kluif aan hebben!

Intussen is er voor mij nog een heel andere reden om me te verzetten tegen de term humanistische ethiek. Die is namelijk dat ethiek als filosofische analyse van het zedelijk waarderen met humanisme niet meer te maken heeft dan b.v. astronomie. Beide wetenschappen kunnen stof leveren voor een humanistisch wereldbeeld, maar hun inhoud is niet in het bijzonder het humanisme. Humanisme is een geesteshouding, een levensovertuiging, niet een theorie over een geesteshouding of levensovertuiging. Humanisme verhoudt zich tot ethiek als muzikaliteit tot muziektheorie. Er zijn vele muzikale systemen, maar er is maar één muzikaliteit.

*) *Dr. Libbe van der Wal, Problemen der zedelijke waardering,* Leopold, Den Haag, 1958. 267 pag. Prijs *f* 8.90.

Ethiek als wetenschap dus. Vandaar Van der Wal's ironische opmerking (p. 6): „Het boek mist daardoor de bekoring, die er blijkbaar voor velen uitgaat van het half begrepen woord, dat wenkt naar enkel vermoede diepten, en ik zal die lezers moeten teleurstellen, die hun bewondering vooral reserveren voor wat zij eigenlijk niet helemaal — of zelfs helemaal niet — begrijpen". En mag ik daar meteen maar een ander citaat aanrijgen dat precies de andere zijde van de medaille belicht (p. 16)? „Bij de formulering van zijn gedachten staat de ethicus voor een eigenaardige moeilijkheid. Het gebruik van emotioneel geladen termen brengt het gevaar mee, dat zijn betoog meesleept, terwijl hij niet meer mag doen dan rustig overtuigen. Deze overweging zal hem dus doen streven naar een nuchtere formulering. Maar aan de andere kant moet hij recht doen aan zijn stof, en hij moet dus de ethische verschijnselen zo veel van hun karakter, hun eigen gevoelskleur laten behouden, als nodig is om ze herkenbaar te maken". De tegenstelling is niet zo groot als ze lijkt; het is werkelijk één medaille.
De schijnbare tegenstelling gaat ten dele terug op een werkelijke onderscheiding, namelijk die tussen ethiek als de kennis van het zedelijk waarderen, en geestelijke zorg als de kunde van het zedelijk leven. Deze kunde moet begrepen worden als het kunnen hanteren van menselijke relaties teneinde een ander te helpen zijn zedelijk leven te ontplooien. Een zedelijk raadsman hoeft geen groot ethicus te zijn — men kan zoals Van der Wal zegt denken aan Schweitzer — maar „een ploertige ethicus is in principe evenmin onbestaanbaar als een ziekelijke medicus of een kale kapper" (p. 15). De kunde van de geestelijke zorg kan intussen wel theoretisch benaderd worden — men komt dan op het terrein van de psychologische en sociale wetenschappen en de wijsgerige anthropologie — maar men is dan niet meer bezig met wetenschappelijke ethiek; zij is voor de geestelijke zorg: hulpwetenschap.

Verklaren en wegverklaren

„Het grondfeit van de ethiek is het zedelijk waarderen" (p. 19). De mens is een waarderend wezen; dat is een gegeven. De mens is, zou men kunnen zeggen, zodanig dat hij niet nalaten kan innerlijk ja of nee te zeggen; hij is niet indifferent maar gericht. En dat niet alleen t.a.v. zijn zelfhandhaving als enkeling of als soort, maar evenzeer t.a.v. zijn relatie met anderen. Maar „wat is dan de daarbij vooronderstelde maatstaf voor de waardering, die wij blijkbaar hebben aangelegd zonder het zelf te beseffen?" (p. 23). Dat blijkt de maatstaf te zijn — zo stelt Van der Wal het in navolging van Heymans — die besloten ligt in het objectiviteitsbeginsel, of anders gezegd in het zijn naaste liefhebben als zichzelve. Dat blijkt de maatstaf te zijn! Dwz. dit inzicht wordt gewonnen uit de ervaring van het zedelijk oordelen, of beter: uit de analyse van die ervaring. De vraag of deze maatstaf wel de goede is, of waarom het de goede maatstaf is, kan niet beantwoord worden. Het is de zedelijke maatstaf, die met het menszijn gegeven is. De vraag naar het waarom van die maatstaf is de vraag naar het waarom van het menszijn. Dit wordt bedoeld met de autonomie van het zedelijk keurvermogen.
Hier volgt onvermijdelijk de probleemstelling van alle godsdiensten: Wie heeft de mens dit kostelijk vermogen dan gegeven? En het voor-

onderstelde antwoord is natuurlijk: God. Maar met een keur van argumenten maakt Van der Wal duidelijk, dat dit antwoord volmaakt irrelevant is voor de ethiek. Als God immers als de Algoede wordt erkend, kan dat niet anders dan krachtens het menselijk keurvermogen. Dit werkt autonoom, ook al meent men, dat het ons door een Opperwezen verleend is. De theologie meent te kunnen verklaren, waarom dit alles zo is, als het is. Als men het een verklaring noemen wil! God heeft de mens geschapen naar zijn evenbeeld, dus met zijn keurvermogen. Derhalve erkent de mens datgene wat voor God goed is, als het goede. Maar hij doet het krachtens zijn menselijke keurvermogen, dat onaantastbaar is, of men deze „verklaring" aanvaardt of niet. „De aanhangers der autonomie verdienen dus niet het verwijt", aldus Van der Wal (p. 35/36), „dat zij Gods gebod vervangen door menselijke willekeur! Nee, het aan alle willekeur onttrokken menselijk *keurvermogen* stellen zij in de plaats van het aan God toegeschreven gebod. En zij zeggen daarbij, dat aan dit gebod slechts gehoorzaamd mag worden, indien en voorzover het overeenstemt met wat het keurvermogen te kennen geeft".
Hier doemt de mogelijkheid op van strijd tussen Gods gebod en het menselijk keurvermogen. In de woorden van Van der Wal (p. 40/41): „Het is ook mogelijk, dat de hoorder van een oordeel, dat aan God wordt toegeschreven, meent zich te moeten buigen voor Gods overmacht of hogere wijsheid, zodat hij er toe komt zijn eigen oordeel te verloochenen. Maar juist deze verloochening bewijst dan, dat het niettemin zijn eigen oordeel blijft. En daarvan innerlijk loskomen kan hij nooit..... Dan moet hij gelijk geven aan Shaws Saint John, die als de martelares van de autonomie de zo eenvoudige waarheid uitspreekt: *„What other judgment can I judge by but my own?"*
De verloochening van eigen zedelijk oordeel — ik werk hier Van der Wal's thema uit — is blijkens godsdienstoorlogen, vervolgingen en godsdienstige onverdraagzaamheid de typische verleiding voor alle (geopenbaarde en wereldse!) godsdiensten. Dat God deze gehoorzaamheid — naar het inzicht van vele moderne gelovigen — niet wil, disculpeert hem, niet de gehoorzamen. Die stelden gehoorzaamheid boven menselijkheid en handelden onzedelijk. Deze gehoorzaamheid, ook als zij berust op „liefde tot God" verloochent het zedelijk oordeel. Het is geen zedelijke categorie.
Merkwaardigerwijze geldt alles wat men in principe tegen de godsdienstige heteronomie kan aanvoeren ook voor opvattingen, die men soms, en dan niet zonder een flinke dosis zelfingenomenheid als de afdoende weerlegging er van aanvoert. Hier moet men denken aan alle „wetenschappelijke" verklaringen van het zedelijk gebeuren. Van der Wal karakteriseert ze met het kindergrapje: als een schip zo lang en zo breed is, hoe oud is dan de kapitein? Men kan uit de gegevens onmogelijk het antwoord afleiden. Zo kunnen ook biologische, psychologische of sociologische onderzoekingen ons niets leren omtrent de geldigheid of juistheid van ethische oordelen. Wat ze, evenals de theologie, maar m.i. met meer overtuigingskracht kunnen doen, is enig inzicht verschaffen in het wordingsproces. Ook hier kan men weer zeggen: de mens is uit het natuurproces voortgekomen met een keurvermogen, dat aan zijn menselijke situatie aangepast is. Maar wat volgens zijn aldus gevormde oordelen „goed" is, hangt niet af van de aanvaarding of verwerping van de

verklaring en ook hier dreigt het gevaar dat de „gehoorzaamheid" aan de „natuurwet" in een of andere vorm van wereldse godsdienst gaat prevaleren boven de zedewet. Dit soort verklaren is een weg-verklaren van het eigenlijk zedelijke.
De mens heeft blijkbaar de behoefte het zedelijk handelen in te bedden in een opvatting omtrent de zin van het leven. Die behoefte is niet onredelijk, zij het dat er wellicht niet geheel aan voldaan kan worden. Maar er is m.i. maar één deugdelijke methode daartoe, en dat is de afleiding van het levensdoel uit de zedelijke waardering. Iedere andere methode, b.v. de poging om de zedelijke waardering af te leiden uit de eis tot volledige, gelukkige of scheppende ontplooiing van de mensheid, roept de vraag op: en waartoe dan? Het antwoord op die vraag berust altijd weer op een zedelijke waardering, ook al kan deze zelf niet verder geverifiëerd worden. Zij is een feit. Van de stelling, dat alleen die beweringen zin hebben, die verifiëerbaar zijn, dwz. herleid kunnen worden tot iets waarneembaars, zegt Van der Wal heel puntig (p. 175): „Deze stelling is fnuikend... voor zichzelf: zij is zelf beslist niet verifiëerbaar!" Maar, zegt hij, zij kan op het concrete zedelijke waarderen een verlammende invloed uitoefenen; en (p. 175): „nu ze onwaar is gebleken, is het haar gevaarlijkheid, die maakt, dat men er niet aan mag voorbij gaan".
Intussen meen ik — en dat is geloof ik een verschil met Van der Wal — dat een heteronome ethiek als wetenschappelijke ethiek toch mogelijk is. Niet door de analyses die tot een autonome ethiek leiden te negeren, maar door principiëel zedelijke oordelen te onderschikken aan nadere, nl. theoretische of werkelijkheidsoordelen. Dat doen de godsdiensten door het goddelijk gebod te stellen boven het zedelijk oordeel, en de wereldse systemen door het natuurlijke gebeuren te stellen boven het zedelijk behoren. Beide onderschikken de zedelijke ervaring aan een natuurlijk of bovennatuurlijk levensdoel. Ik meen dat men dit uitgangspunt niet onbetwistbaar weerleggen kan. Maar men kan het wel, juist op grond van het primaat van het zedelijk oordeel afwijzen; en dat is wat ik — met Van der Wal — zeer beslist doe. Iedere heteromome ethiek betekent dat men het abstracte „heil" verkiest boven concrete menselijkheid, de theoretische „leer" boven de persoonlijke bezieling. Daarmee verloochent men de menselijke waardigheid. Maar gelukkig is de zedelijke natuur veelal sterker dan de theoretische leer.

Gangbare dwalingen

Onder deze titel „Gangbare dwalingen" heeft eens man van wetenschap een groot aantal, in het dagelijks leven grif aanvaarde, „waarheden als koeien" behandeld om te laten zien, dat ze stuk voor stuk onjuist zijn. Ook op het terrein van de ethiek komt men zulke gangbare dwalingen tegen. Eén daarvan is dat het in het zedelijk oordeel om iemands daden zou gaan. Maar het is bij nader inzien duidelijk dat ogenschijnlijk gelijke daden verschillende achtergronden kunnen hebben; en dat brengt ook een andere zedelijke beoordeling mee. Het maakt uit zedelijk oogpunt groot verschil of iemand schulden maakt om zich luxe-voorwerpen te verschaffen dan wel om eten voor zijn gezin te kunnen verzorgen. Het zijn niet de daden die het eigenlijk voorwerp van het zedelijk oordeel zijn, maar de daaruit — overigens niet zo gemakkelijk — af te leiden gezindheid.

Wat met die gezindheid bedoeld wordt, kan ik niet beter omschrijven dan door het boek van Van der Wal letterlijk te citeren. Daarbij komt allereerst het begrip „motief" aan de orde. Dat is niet zo maar een voorstelling van het gevolg van handelingen, maar (p. 73) „het is méér: motief wordt deze gevolgvoorstelling pas, doordat het gevolg door degene, die het zich voorstelt, positief of negatief wordt *gewaardeerd*, zodat het al of niet verwerkelijkt worden ervan door hem wordt *gewenst*". Nu is het niet zo (p. 73) „dat iemand volkomen passief door het sterkste motief tot de handeling gedreven of zelf gedwongen wordt. Integendeel, het is juist de handelende persoon zelf, die aan de motieven hun zogenaamde kracht geeft. En hij doet dat, *al naarmate hij voor de verschillende motieven, die hem ter beschikking staan, ontvankelijk, gevoelig is*". En dan (p. 74): „De gevoeligheid voor een bepaald soort motieven noemen we een *neiging*". En (p. 75): „In aansluiting bij deze formulering kunnen we nu concluderen: *zedelijk gewaardeerd wordt niet de handeling, maar de ‚gezindheid' van de handelende persoon, d.i. de sterkte-verhouding van de neigingen*".
Kunnen we nu niet meer spreken van „goed' 'in algemene zin? Is het goede per se betrokken op de gezindheid van een bepaalde persoon? De ervaring leert toch, dat we wel degelijk „abstracte" zedelijke oordelen vellen en het lijkt een academisch relativisme die als ongemotiveerd af te doen. Overwegingen als deze zijn meermalen tegen de gezindheidsethiek aangevoerd. Het is hier dat Van der Wal's meest creatieve eigen bijdrage aan de ethische problematiek te vinden is. Zijn opvattingen in deze heeft hij voorzover ik weet voor het eerst uiteengezet in het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, Juli 1950 p. 253-260. Zijn simpele, maar overtuigende antwoord op de hier gestelde vragen is, dat ook bij abstracte zedelijke oordelen een gezindheid beoordeeld wordt; nu echter niet die van een bepaald persoon, maar van een denkbeeldig persoon van volmaakt inzicht. Goed in abstracte zin is, wat een dergelijke persoon voor goed zou houden.
Nu is er Van der Wal, terecht, alles aan gelegen dit abstracte oordeel te onderscheiden van het concrete. Immers de concreet oordelende persoon heeft geen volmaakt inzicht; zijn (foutieve) oordeel hoeft geen gevolg te zijn van een slechte gezindheid. Op dit inzicht berust, aldus Van der Wal zelf (p. 119) „de echte verdraagzaamheid en het complement daarvan, dat men ten onrechte soms ‚onverdraagzaamheid' noemt. Het eerste is de daadwerkelijke erkenning, dat de dragers van alle eerlijke overtuigingen, hoe onjuist en verderfelijk die overtuigingen ook mogen zijn, behoren te worden geëerbiedigd. Dat betekent dat hun bij het koesteren van die overtuiging volledige vrijheid wordt gelaten, zij mogen daarvoor niet worden vervolgd of gestraft. En daarmee is heel wel te verenigen het tweede: een krachtige bestrijding van die denkbeelden, beginselen en stelsels, die het object zijn van een ongunstig uitvallend abstract oordeel".

Noodzakelijkheid en mogelijkheid

Van der Wal verbindt aan zijn uiteenzettingen over de gezindheidsethiek een beschouwing over vrijheid en verantwoordelijkheid. Hij stelt dat beide pas mogelijk zijn in gedetermineerdheid. De vrijheid van keuze en de daarmee samenhangende verantwoordelijkheid voor die keuze sluit

niet uit dat iemands gezindheid gedetermineerd is, en vergt zelfs dat die gezindheid op zijn beurt de beslissing bepaalt: „Wat ik kies — (p. 128) — is niet vóór mijn keuze en onafhankelijk daarvan ‚de enige mogelijkheid', zodat ik eigenlijk helemaal niet kies. Nee, pas na en door mijn keuze blijkt het *voor mij, omdat ik ben zoals ik ben,* ‚de enige mogelijkheid' geweest te zijn". Vrijheid betekent niet dat mijn handelen onbepaald is: „Nee — (p. 129) — het wordt wel degelijk bepaald, maar *door niets anders dan door mijn eigen gezindheid*". Onvrij is de mens wiens handelen bepaald wordt door uiterlijke omstandigheden, of ook door ongelukkige invloeden van zijn temperament, die maken dat hij niet doet wat hij eigenlijk wil.

Deze beschouwing komt mij afdoende voor om duidelijk te maken, dat theoretisch determinisme keuzevrijheid niet uitsluit, en bijgevolg de eisen van geestelijke vrijheid, persoonlijke vrijheid en maatschappelijke vrijheid ook niet ondermijnt. Overigens komt het mij voor dat het probleem van het determinisme meer tot de kennis- en zijnsleer dan tot de ethiek behoort. Van der Wal gaat er in zijn boek nogal uitvoerig op in, maar ik kan niet zeggen, dat ik dit deel van zijn betoog het meest overtuigend vind. Men moet dunkt me bij dit probleem tegenover elkaar stellen de voorstellingen van een volkomen gesloten noodzakelijkheid, het determinisme, en van een door allerlei afhankelijkheden beperkte mogelijkheid, de waarschijnlijkheid. Beide kunnen in een wetmatig verband worden uitgedrukt en lenen zich tot wetenschappelijke doordenking. Maar het zijn heel verschillende denkmodellen. Men stelle zich om de gedachten te bepalen enerzijds een normale machine of een horloge voor, en anderzijds een oneindig stelsel van cardanringen (zoals die waarin een kompas is opgehangen; iedere kleinere kring is daarbij aan de grotere ring bevestigd door middel van een as die loodrecht op de as van de grotere staat). Welk model beantwoordt het meest aan de kritische ervaring der werkelijkheid? Ik neig tot voorkeur voor het tweede model. En daarbij kan ik niet goed de wijsgerige zin vatten van de mening, dat de werking van een dergelijk model in detail (niet in het groot) weliswaar principieel onbepaalbaar is, maar daarom toch nog niet onbepaald. Wat weten we van de bepaaldheid van iets, dat we niet bepalen kunnen? Ik vrees dat dit ons leidt naar een ongeoorloofde vermenging van wereld op zichzelf (die we niet kennen) en kenbare werkelijkheid *).

Overigens heb ik al opgemerkt, dat de vraag van dit theoretisch *bepaald* zijn van de gezindheid naar het mij voorkomt de ethiek slechts indirect raakt. Praktisch is het al of niet *onveranderlijk* zijn van de gezindheid van meer belang. En zelfs van deze kwestie moet men het belang niet overschatten. Immers, ook als men uitgaat van een aangeboren, onveranderlijke gezindheid, zoals Van der Wal, ontkent men niet de mogelijkheid van verbetering of bekering: „Dat betekent niet", schrijft Van der Wal (p. 238), „dat iemand die werkelijk van slechte gezindheid is, plotseling een edel mens wordt, maar wel dat iemand, die nooit slecht was, maar in zijn handelen bleef beneden zijn eigen zedelijk niveau, er toe gebracht wordt zijn wezenlijke gezindheid in zijn handelen tot uitdrukking te brengen". Ook dan blijft de taak ‚er uit te halen wat er in

*) Met „opheffing der causaliteit" heeft dit niets te maken. Causaliteit is een denkvorm, waarvan de uitdrukking soms de waarschijnlijkheid is.

zit'; dat maakt pratisch weinig verschil. Maar ik betwijfel of het juist de aangeboren gezindheidsaanleg is, „die uitsluitend object van de zedelijke waardering kan zijn" (p. 240). Weliswaar moet men geen scheiding maken tussen een persoon en zijn gezindheid, want ik ben mijn gezindheid, dat stem ik Van der Wal toe; maar het niet *mijn* gezindheid, *omdat* zij aangeboren en onveranderlijk zou zijn. Het maakt voor de zedelijke waarding geen verschil of mijn gezindheid beïnvloed of bepaald wordt door („toevallige") erfelijkheid of door (even „toevallige") omstandigheden en ervaring.
Mijn twijfel omtrent een aangeboren, onveranderlijke gezindheid schijnt enige steun te vinden in onderzoekingen die mogelijk wijzen op wijziging van een overeenkomstige aanleg: de intelligentie (I.Q.). Maar ze berust ook op algemene psychologische overwegingen. Onder gezindheid verstaan we de sterkte-verhouding van de neigingen, die de constante gevoeligheid voor bepaalde motieven (gevolgvoorstellingen) aanduiden. Het is m.i. al dubieus wat de psychologische betekenis kan zijn van de stelling dat iemands egoïstische neigingen „in wezen" wel zwak zijn (en dus zijn gezindheid relatief goed), maar in feite (b.v. tengevolge van te harde ervaringen in de strijd om het bestaan) toch erg sterk. Of zou men moeten ontkennen dat bestaanservaringen de neigingen kunnen versterken? Dat lijkt me in strijd met kritische ervaring. Ik ontken niet dat er verschillen in aanleg zijn: sommige mensen zullen bepaalde ervaringen ongerept te boven komen, die anderen egoïstischer maken. Maar bij deze laatsten zijn de egoïstische neigingen toch min of meer blijvend versterkt en dat wijzigt de sterkte-verhouding der neigingen en daarmee de gezindheid. Wat heeft het voor zin in zo'n geval te zeggen: deze man toont weliswaar een constante gevoeligheid voor egoïstische motieven, maar „eigenlijk" is zijn (aangeboren) gezindheid niet egoïstisch.
Daar komt nog iets bij. Het is methodisch niet zonder zin in de menselijke psyche op een bepaald moment constante gevoeligheden voor bepaalde motieven (neigingen) te onderscheiden. Maar het is de vraag of men daarop een houdbaar model van de psychische ontwikkeling kan baseren. Ik neig eerder tot een model dat meer rekenschap geeft van de wederzijdse afhankelijkheid van de psychische gerichtheden en daardoor van de eenheid der psychische gestalte. In dit model is maar weinig plaats voor werkelijk constante neigingen. Dat betekent niet een algehele onbepaaldheid van het psychische leven, maar een ontplooiing er van naar door aanleg en ervaring beperkte mogelijkheden. Daarbij kan men denken aan aanleg-patronen, waarbinnen zich de psychische energie in verschillende richtingen en in voortdurende inwendige samenhang uitdrukt. Op een zeker moment kan men dan wel spreken van betrekkelijk constante neigingen, maar de nadruk komt aldus te liggen op de onderlinge beïnvloeding van de gevoeligheden voor bepaalde gevolgvoorstellingen in de loop van de psychische ontwikkeling. Het komt me voor, dat dit de zedelijke waardering een andere achtergrond zou verlenen.

Ethiek en zedelijkheid

Al eerder heb ik opgemerkt dat ethiek en zedelijkheid zich verhouden als muziektheorie en muziek. Van der Wal behandelt het musiceren niet.

Op zichzelf kan men hem dat niet kwalijk nemen. Men kan slechts opmerken dat men aan een uitweiding in die richting evenveel behoefte gehad zou hebben als aan de uitbreidingen die Van der Wal wel aan zijn onderwerp gegeven heeft. De beschouwingen over opvoeding zouden dan een meer inhoudelijk karakter gedragen hebben; en ook de zorg voor volwassenen zou dan aan de beurt zijn gekomen. In dit verband zou ik graag een duidelijker beeld gekregen hebben van de verhouding tussen zedelijk oordeel en gezindheid in Van der Wal's opvatting. Zeker is, dat een mens lang niet altijd wenst, wat hij als abstract goed erkend heeft. Maar wat is het psychische verband tussen abstract oordeel en practische gezindheid? Een andere kwestie die aandacht gevraagd zou hebben is de factor psychische gezondheid in de zedelijke waardering. Hoe moet men onderscheiden tussen psychisch gezond en ziek (neurotisch, psychotisch) en wat vloeit daaruit voort voor de zedelijke waardering? En op welke wijze wordt de zedelijke ontplooiing bevorderd bij gezonden en zieken?
In deze samenhang zou ook het christendom nog weer in een ander aspect aan de orde moeten komen. Het vertegenwoordigt n.l. niet alleen een heteronome moraal, maar het is voor zijn aanhangers ook een bron van kracht. Dat roept de vraag op of en hoe levensovertuigingen, die uitmonden in de erkenning van autonome ethiek, in staat zijn hun aanhangers te inspireren, hetzij — in Van der Wal's opvatting —, om er uit te halen wat er in zit', hetzij met een ander accent, om zo volledig mogelijk een zo goed mogelijke gezindheid te verwerkelijken.
Voor mijn besef speelt daarbij een element van „worden" wel degelijk een rol. De formule van Fromm — die ik overigens niet wil verdedigen als ethicus — n.l. de plicht zich tot de persoonlijkheid te ontwikkelen, die men naar mogelijkheid reeds is, vind ik niet, zoals Van der Wal (p. 167) min of meer zinledig. Ik meen dat hiermee ten minste uitgedrukt wordt, dat men blijk zou geven van een minder goede gezindheid, indien men zou nalaten met al zijn krachten te streven naar het overwinnen van de belemmeringen voor zedelijk handelen, die b.v. in temperament en inzicht aanwezig kunnen zijn. Daarbij aansluitend is het ieders plicht de ander in dit streven te steunen.
Vooral ook ten aanzien van de mens met een „slechte" gezindheid zou ik een grotere plaats willen toekennen aan de menselijke verbondenheid dan bij Van der Wal hier en daar het geval schijnt te zijn. Dat hoeft aan de beslistheid van het zedelijk oordeel geen afbreuk te doen. Maar ik ben het b.v. bepaald oneens met de passage over het ‚Hebt uw vijanden lief!' waar Van der Wal schrijft (p. 114): „Wie meent dat dit betekent ‚Hebt lief degenen, die gij nu haat', die ziet hierin een veroordeling van alle haat, en een aansporing tot een liefde, die geleidelijk alles en allen omvat: het slechte en de slechten niet minder dan het goede en de goeden. Als dit zo was, dan zou deze uitspraak helemaal niet verheven, maar eenvoudig onzedelijk zijn..... De slechte verdient, *precies voorzover hij werkelijk slecht is,* gehaat te worden". Afgezien van het gebruik van de term liefde, die mij in dit verband wat geëxalteerd voorkomt — ik zou de voorkeur geven aan toewijding — zou ik het ‚Hebt lief degenen, die gij nu haat" wel degelijk ook op *de* slechte mens willen toepassen; maar niet op *het* slechte. Eerbiediging, verbondenheid en deernis sluiten een zedelijke veroordeling volstrekt niet uit, maar zede-

lijke veroordeling alsmede straf en vergelding sluiten haat ten opzichte van mensen, ook van slechte mensen volstrekt niet in. Dit inzicht lijkt me een onmisbare voorwaarde voor humanistische geestelijke zorg.
De hier besproken passage, lijkt me eigenlijk helemaal niet te passen in Van der Wal's algemene gedachtengang. Ik heb zo'n idee, dat hij hem bij een tweede druk wel eens zou kunnen omwerken. Dat mag ik misschien niet zeggen van zijn neiging om goede en slechte gezindheid tegenover elkaar te stellen als min of meer antithetische grootbeden. Toch heb ik ook daar bezwaar tegen. Deze wijze van doen strookt niet met mijn in de vorige paragraaf tastenderwijs aangeduide voorstellingen omtrent de menselijke psyche. Ik ben veel meer geneigd te spreken van gezindheidsgradaties, waarvan de volkomen slechte gezindheid de tragische negatieve limiet vormt, zoals de volkomen goede gezindheid de positieve, en misschien even tragische limiet. Beide uitersten zijn hoewel niet onmogelijk, toch onwaarschijnlijk. Het menselijke is het middengebied van vaak subtiele overgangen, waarin de ontmoeting tot stand kan komen.
Hiermee wil ik deze bespreking besluiten. Men zal begrepen hebben, dat mijn hier en daar onvermijdelijke kritiek — en wat dan nog? le journal c'est un monsieur! — aan mijn waardering niet afdoet. Ik ga niet zover als Van der Wal (p. 257) om van de ethiek een directe zuivering der moraal te verwachten. Maar zij kan rechters, bestuurders, opvoeders, maatschappelijke werkers, raadslieden, schrijvers, en in het algemeen: geestelijk leiding gevende personen, wellicht tot nadenken stemmen en zo indirect haar zuiverende taak vervullen, als zij opgenomen is in een concrete levenssfeer en geschraagd wordt door een voor haar openstaande levensovertuiging.
Aldus staat zij in dienst van de menselijke waardigheid, die bestaat *„in 's mensen vermogen zelf te denken en te keuren en daarnaar zelf beslissingen te nemen en te handelen"* (p. 229). En tenslotte dit: Mogen of moeten wij de mensen wekken tot deze waardigheid, ook al zouden zij er zelf — b.v. levend in een welbezorgd slaven bestaan — geen behoefte aan hebben? Dit is het antwoord (p. 230): „Deze vraag met ‚mogen' of ‚moeten' kan alleen gesteld of begrepen worden door iemand, die de zedelijke waardering erkent. En voor ieder, die dit doet, *moet* de ontplooiing van het waarderingsvermogen ook zelf een eminent belang zijn. Wij kunnen zelfs meer zeggen: het is een belang, dat door anderen geëerbiedigd behoort te worden, m.a.w. een *recht*. Wie in zijn waarderingsvermogen wordt geschaad, hem wordt met wat men zou kunnen noemen deze geestelijke castratie een onrecht aangedaan. En in onrecht — zo oordelen wij krachtens ons rechtsgevoel — behoeven wij nooit te berusten, sterker: wij mogen dat zelfs niet doen".

E. C. VANDERLAAN

WAT IS ER GEBEURD BIJ DE VRIJZINNIGE THEOLOGIE? *)

Openbaring is in mode ten achter

Ogenschijnlijk moet niets ons minder interesseren dan wat er gaande is onder theologen, vrijzinnige of andere. Het is echter voor ons van groot belang, misschien zelfs van nut, wanneer wij onze aandacht schenken aan denkers die, hoewel niet tot onze overtuiging behorend, zich toch bezig houden met hetzelfde religieuze vraagstuk dat ons tot het Humanisme bracht — het vraagstuk nl., hoe wij ons moeten aanpassen bij alles wat er gebeurd is met 's mensen kennis van de wereld gedurende de laatste eeuwen.

De vrijzinnige theologie waar ik hier op doel is die van de vrijzinnige vleugel in de (officiële) orthodoxe Protestantse kerken (Methodisten, Presbyterianen enz.), van degenen die, gedurende de Fundamentalisten-storm omstreeks 1920, behoorlijk hun recht verdedigden om hun plaats bij de belangrijke sekten te behouden. Dat er in later jaren in dit kamp een en ander gebeurd is, is duidelijk voor veel waarnemers, hoewel sommige zich wel zullen afvragen wat er nu precies aan de hand is. Men hoort geruchten over een terugwijken van het vrijzinnige, over een weer opgelapt conservatisme. Men moet voorzichtig zijn met deze geruchten. Zelfs in de weinige gevallen dat het woord neo-orthodoxie terecht van toepassing is, is dit toch een *neo*-orthodoxie, niet een terugkeer tot het geloof van Billy Graham of William Jennings Bryan.

Ik kan hier niet trachten alle verscheidenheden van de nieuwe theologie te klassificeren. Ik teken alleen deze ene tendenz aan, deze verschuiving naar een conservatiever standpunt. De beschouwingen die hier volgen zijn in hoofdzaak gebaseerd op het verscheidene jaren lezen van de *Union Seminary Quarterly Review* (New York); verder vond ik veel in William Hordern's *A Layman's Guide to Protestant Theology* (Mac Millan, 1956); het Kegley-Bretall symposion *Reinhold Niebuhr, his religious, social and political thought* (Macmillan, 1956) en de twee tot nu toe verschenen delen van Paul Tillich's *Systematic Theology* (University of Chicago Press, 1951 en 1957).

Er was een tijd toen het vrijzinnige christendom, of het vrijzinnige judaïsme, op zijn allerergst een vriendelijke rivaal van het Humanisme leek te zijn. Als iemand, bij het reconstrueren van zijn geloof, niet verder wenste te gaan dan b.v. Harry Emerson Fosdick, hoefden we ons daar nauwelijks om te bekommeren. Zo'n standpunt zou meer dan beschroomd kunnen lijken, maar niet in ernst bijgelovig. Maar heden ten dage zou een oppervlakkige lezer zich kunnen afvragen, of de vrijzinnigen regelrecht aanstevenen op het Fundamentalisme; een nadere beschouwing onthult echter, dat dit geenszins het geval is.

*) Artikel verschenen in The Humanist, 1958, no. 3, pag. 170; vertaald door Dra. H. A. Huygens-Wijma.

Wat was dit oudere liberalisme waarvan sommigen onvoldaan raken? Een belangrijk deel ervan was het product van de Bijbelgeleerden der 19e eeuw, vooral van de Duitse. Wat men voor het gemak de Wellhausenschool van critici noemt, herzag op drastische wijze de traditionele opvattingen over het ontstaan en de samenstelling van de verschillende delen van de Bijbel op een basis van innerlijke bewijskracht en herschreef de Hebreeuwse geschiedenis om een evolutie te tekenen van het polytheïsme naar het monotheïsme. Geleerden waren ernstig werkzaam om in het N. Testament door legende en mythe die de figuur van Jezus omgeven heen te dringen, in de hoop de werkelijke man van Nazareth weer te ontdekken. Zij waren zo gelukkig te ontdekken dat de Jezus uit de historie de zuiver menselijke leraar was van een eenvoudig, aanvaardbaar geloof, in wezen het vaderschap van God en de broederschap van de mensen. De apostel Paulus werd er toen van beschuldigd de godsdienst van Jezus te hebben verwrongen tot een fantastische mythologie omtrent de hemelse Christus.

Tot zover klinkt dit alles als wat wij beschouwen als Unitarianisme in oude stijl. Maar in Engeland en Amerika, waar velen niet graag Unitariërs genoemd wilden worden, wisten heel wat vrijzinnigen dit te verdoezelen. Daar zij Jezus niet wilden verlagen tot de rang van alleen maar een leraar, noemden zij hem toch nog evenzeer de openbaring als de openbarer van God; want, zo verklaarden zij, de aard van God is als de aard van Jezus. Wie niet ontvankelijk is voor geloof kan zich afvragen, waardoor deze merkwaardige bewering gerechtvaardigd wordt — maar zij wilden het zo stellen. En daar de liefde en toewijding die de figuur van Jezus bij de discipelen opwekte een transformerend effect had, konden zij Jezus toch Heiland noemen. Dr. Fosdick was tientallen jaren lang een welsprekend popularisator van deze vervanging van de orthodoxie; en hele menigten waren hem dankbaar, daar hij hun aantoonde hoe men een Christen kon zijn zonder in sprookjes te geloven.

Maar evenals de kleding is het denken onderhevig aan mode. Terwijl de vrijzinnigen eens doende waren aan te tonen, hoeveel van het oude geloof herzien diende te worden, tonen zij nu vol ernst aan, hoeveel zij van het oude kunnen behouden. Terwijl hun afwijken van de orthodoxie eens duidelijk zichtbaar was, moet men die nu opsporen.

Nieuwe leuzen worden populair. Het nieuwe, gewijzigde liberalisme streeft er uit alle macht naar *Bijbels* te lijken. Dit betekent echter niet het grofweg letterlijk aanvaarden van alles in de Bijbel — men vraagt niet van ons de verhalen van wonderen te geloven. Maar terwijl het oudere liberalisme tot zijn vreugde in de Bijbel verschillen ontdekte in de aard der gedachten, tot zijn vreugde omdat dit de moderne gelovige vrijer liet zijn eigen inzichten te volgen, schijnt nu het verlangen te bestaan een eenheid in de Bijbel te vinden, daar dit beter past bij het sterkere accent op *openbaring*. Daardoor horen wij minder spreken van wat de mensen over God gedacht hebben, en meer over wat God tot de mensen heeft gezegd. Terwijl het moderne denken eens openhartig een oordeel velde over de Bijbel en daarbij de betere van de mindere delen ziftte, bestaat nu het grote verlangen de Bijbel, in het algemeen, een oordeel te doen vellen over de gedachten der mensen.

Ook de bijbelkritiek kent veranderingen in de mode. Nu het accent meer op openbaring dan op evolutie ligt, is de weg vrij voor enigszins conservatievere opvattingen omtrent de oorsprong van het Hebreeuwse monotheïsme. Aan de andere kant geraakte in het begin van deze eeuw het vrijzinnig Christendom in paniek, toen A. Schweitzer, in *The Quest of the historical Jesus,* aantoonde dat de „Jezus der historie", zo liefdevol herontdekt door vroegere geleerden, een zuiver synthetische figuur was. Volgens Schweitzer moeten de leringen en het hele leven van Jezus gezien worden in het licht van het fantastische geloof van zijn tijd aan het naderende einde van de toenmalige wereldorde en de komst van het bovennatuurlijke koninkrijk Gods. Als deze theorie juist was, zou men nog, met Schweitzer, de aard van deze misleide man van lang geleden kunnen vereren, maar dan was het gedaan met het simpele „de leer van Jezus volgen". Het zou een heel aparte studie vereisen te schetsen wat later uit dit alles ontstaan is, maar twee, enigszins tegenstrijdige, resultaten zijn hier wel gebleken: er blijft zoveel onzekerheid bestaan omtrent de feiten, dat wel bijna niemand het nu zou wagen een leven van Jezus te schrijven; maar tegelijkertijd verkondigt het nieuwere liberalisme luider dan ooit, dat Jezus de opperste openbaring van God is.

Ontgoocheling en terugkeer tot de traditie

Hoe kan men deze gedeeltelijke terugkeer tot de traditie verklaren op een terrein waar men eens opgewekt bezig was het geloof weer op te bouwen? Ik kan geen volledige diagnose stellen van de verandering, maar ik wil een paar suggesties doen.
Om allereerst een klein, maar reëel element in de situatie te vermelden: er bestond in feite, enige jaren geleden, een zekere *angst omtrent het Humanisme,* een onbehagelijk bewustzijn dat het liberalisme, na zoveel punten van het historisch geloof afgedankt te hebben, op een goede dag zich onzeker zou bevinden omtrent God. Toen Henry Sloane Coffin president was van het Union Seminarie, placht men deze waarschuwing met nadruk te uiten. Later horen wij er minder van, men heeft het gevaar blijkbaar met succes ontweken. Bij een lezing in Berkeley (Californië) kon Dr. Fosdick tot zijn vreugde aankondigen, dat het Humanisme een volslagen „flop" was gebleken. Ja zeker! herinner u maar hoe vaak het naderende einde van het christendom aangekondigd is.
Maar om terug te keren tot zaken van meer belang: dit is bepaaldelijk, naast andere redenen, een geval van *ontgoocheling.* Met welk een gelukkige onschuld spraken de mensen, in de eerste tijd van het enthousiasme voor het Sociale Evangelie, van de bouw van het Koninkrijk Gods op aarde! Het is waar dat de grote exponent van het Sociale Evangelie, Walter Rauschenbusch, zich levendig bewust was van deze realiteit van het kwaad in deze wereld; maar sommige van zijn volgelingen schijnen daaromtrent nogal blijmoedig geweest te zijn. Maar de gebeurtenissen in de wereld sinds 1914 zijn niet bevordelijk geweest voor een luchthartige kijk op de aard der mensen, en het is niet verwonderlijk, dat zelfs modernistische theologen gematigder beginnen te denken over zonde en zaligheid.
Hier moet men in ieder geval aandacht schenken aan dat vreemde voorteken, de vader van de Europese neo-orthodoxie in de letterlijke bete-

kenis: Karl Barth. In zijn verzet tegen het liberalisme waarin hij opgroeide komt Barth er zelfs toe de mogelijkheid van een „natuurlijke theologie", d.w.z. de gedeeltelijke ontdekking van God door de mens door middel van de rede, te ontkennen. Gods openbaring in Christus dringt in de wereld van de mens van buitenaf door; zij kan slechts aanvaard of afgewezen worden. Weinigen in dit land — vrijzinnig of orthodox — zijn in staat geweest zich deze leer eigen te maken. Misschien hebben slechts weinigen haar begrepen, want Barth werkt nog steeds aan een ongelooflijk omvangrijke *Christliche Dogmatik*. Maar waar ook moderne theologen van gedachten wisselen over hun geloof, daar is de geest van Barth aanwezig.

Van veel groter belang is onder de Amerikaanse theologen die in verzet zijn gekomen tegen het liberalisme de imponerende figuur van Reinhold Niebuhr. Vele zijner volgelingen kunnen hem niet op alle punten volgen — zij hebben hem misschien al te vlug een pessimist genoemd — maar alle zijn door hem geraakt. Niebuhr is iemand wiens teleurstellingen hem hebben genezen van de ene illusie na de andere. Als jong predikant in Detroit en een typische liberaal, zag hij de Ford Motor Company in actie tegen de eerste poging tot unionisatie, en daarvan leerde hij „de irrelevantie van het milde, moralistische idealisme, dat ik had geïdentificeerd met het Christelijk geloof, tegenover de machtsrealiteiten van onze moderne technische maatschappij". Natuurlijk werd hij toen vrijwel een Marxist, totdat gebeurtenissen in de Sowjet Unie hem ervan overtuigden, dat het socialisme zijn eigen kwaad kan meebrengen. Hij was een tijdlang pacifist, totdat hij tot de conclusie kwam, dat het onvoorwaardelijk afwijzen van geweld kon bijdragen tot de triomf van het onrecht. De mens moet steeds van twee kwaden het minst erge kiezen! Ondertussen bracht een hernieuwde bestudering van de begrippen van de Bijbel en van Augustinus, Luther en Calvijn hem tot een geloof in de „relevantie" van de belangrijkste elementen der orthodoxie voor de staat van de mens. De fundamentele fout van het liberalisme, concludeerde Niebuhr, is zijn illusie omtrent de aangeboren goedheid van de mens. Zo kwam hij er toe de nadruk te leggen op de onontkoombare zondigheid van de mens en behoefte aan Goddelijke vergiffenis, zelfs waar hij op zijn best is.

Het zou de moeite niet lonen hier in details te treden over Niebuhr's theologie. Voor zijn vrijzinnige medestanders scheen deze onrustbarend orthodox; maar ieder die opgevoed is in werkelijke orthodoxie (onfeilbaarheid van de Bijbel, wonderverhalen enz.) kan zien hoe onorthodox zij is. Terwijl hij meent getrouw te zijn aan de leer van de Bijbel, doet hij toch grotendeels een keuze volgens zijn eigen inzichten. Grote delen van de Bijbel vat hij „serieus maar niet letterlijk" op. Zo is ook het verhaal van het hemelse wezen dat op aarde afdaalde om door zijn dood onze redding te verwerven en dat daarna uit het graf opstond, ten hemel opsteeg en eens zal terugkeren, niet letterlijk waar, maar „dieper" dan het (waarschijnlijk meer feitelijke) verhaal over de goede mens Jezus. Maar zelfs degene die niet wijs kan worden uit zijn zuiver theologische beweringen zal in zijn scherpe observaties van menselijke aangelegenheden veel vinden dat verhelderend is. Een willekeurig voorbeeld, zijn vaak geciteerde gezegde: „De bekwaamheid van de mens tot rechtvaardigheid maakt de democratie mogelijk; maar zijn geneigdheid tot onrecht-

vaardigheid maakt de democratie noodzakelijk". Een van Niebuhr's collega's zegt, dat zijn sociale denken „even ver van het cynisme als van het utopisme" afstaat. Wat mij betreft, ik meen dat deze man mijn eerbied afdwingt, hoewel ik er niet voor voel zo'n sprong te maken in het geloof als die waarmee hij bij zijn (gedeeltelijk) op de Bijbel gebaseerde theologie terecht kwam. Maar als iemand, na het lezen van Niebuhr, behoefte voelt aan een tegengif, kan ik hem Charles Frenkel's *The Case for modern Man* (Harper, 1956) aanraden.
Ik heb gesproken van nieuwe leuzen. Er is er nog een die veel van wat er gebeurd is verklaart. Dat is het magische woord *oecumenisch* — de oecumenische beweging, de oecumenische houding. Het woord komt van een Griekse uitdrukking die „de bewoonde aarde" betekent. Het heeft betrekking op het nieuwe enthousiasme voor een eenheid van Christenen over de gehele wereld, zoals die gesymboliseerd wordt door de Wereldraad der Kerken. Naar de periodieke bijeenkomsten van de Wereldraad komen vertegenwoordigers van vele soorten niet-Roomse kerken: Protestantse, Anglikaanse, Oosters orthodoxe. Maar nog lange tijd zullen deze bijeenkomsten niet méér kunnen zijn dan een ontmoeting van geesten, want een vereniging van kerken op grote schaal is niet in zicht. Zelfs de ontmoeting van geesten heeft haar moeilijkheden, want onder die overvloed van broederlijke liefde zijn de broeders en zusters in den Here het niet eens over wat de ware kerk van Christus vormt (de kwestie van het historische episcopaat) en evenmin over de wezenskenmerken van het geloof.
De portee hiervan in verband met ons onderwerp is, dat vele vrijzinnig kerkelijken gevangen zijn door de oecumenische gedachte. Zij hebben gretig en toegewijd deelgenomen aan het werk van de Wereldraad. Wij behoeven hun hun vreugde hierin niet te misgunnen, maar het logische gevolg van een dergelijke activiteit is niet moeilijk te constateren. Het is niet waarschijnlijk dat mensen die vol vuur zijn over „onze eenheid in Christus", stoere predikers over ketterij zullen blijven. Zij gaan alle nadruk leggen op wat samen gedeeld wordt, niet op wat herzien dient te worden. Onvermijdelijk raken hier modernistische ideeën verduisterd door traditionele bewoordingen en maakt helderheid plaats voor welsprekendheid.

Wieman en Tillich: paradox en symbool

Voor degenen die er de tijd en het geduld voor bezitten christelijke denkers in hun werk gade te slaan, wil ik nu nog wijzen op twee theologen die sterk van elkaar verschillen, maar die beide zeer bijzonder zijn. H. N. Wieman, die zichzelf een religieus naturalist noemt, staat in werkelijkheid los van de boven beschreven richtingen. Ik vermeld hem alleen om de oorspronkelijkheid waarmee hij de kwesties benadert. De meeste mensen die het vraagstuk God onderzoeken, beginnen met een tamelijk helder idee van wat het woord God betekent en onderzoeken dan of deze God werkelijk of denkbeeldig is. Wieman gaat daarbij juist andersom te werk. Hij stelt zich ten doel God te definiëren in zulke algemene termen, dat de realiteit van Hem (of ervan) niet problematisch kan zijn, en dan door een soort van wetenschappelijk onderzoek geleidelijk te bepalen wat deze God is. Wieman's God is dan ook niet „een dit en dat", maar

een „alwat". Een van zijn vele definities luidt: „God is die aard der gebeurtenissen waarbij de mens zich moet aanpassen om het hoogste goed te kunnen bereiken en het grootste kwaad te kunnen vermijden". (Hordern, pag. 92). U kunt hier, als dit een troost voor u is, opmerken dat met zo'n definitie niemand een atheïst kan zijn!
Maar wat *is* dan deze „aard der gebeurtenissen" die men God moet noemen? In zijn *Religious Experience and scientific Method* van 1926 komt deze merkwaardige zin voor: „De exacte aard van God is nog steeds problematisch en zal dit nog vele jaren in de toekomst blijven". (!) Degenen die er meer van willen weten waar dit op uitdraait, kunnen zijn *Source of human Good* (University of Chicago Press, 1946) raadplegen. De uitkomst is, dwaas genoeg, vurig Christelijk — met een afwijzen van ongeveer juist ieder christelijk leerstelsel zoals deze gewoonlijk opgevat worden.
Paul Tillich acht men van steeds groter belang voor de moderne theologie. Als balling uit het Duitsland van Hitler doceerde hij vele jaren aan het Union Seminarie en onlangs is hij naar Harvard gegaan.
Ik word op een eigenaardige wijze door Tillich gefascineerd, want ik ben er herhaaldelijk heel na aan toe hem te begrijpen. Men moet zijn Systematic Theology alleen openslaan als men zich opgewekt voelt, en er op voorbereid zijn eindigheid en het oneindige te vinden, zijn en twee wijzen van niet-zijn, berekenende rede tegenover Logos-rede, essentiëel en existentiëel zijn — en nog veel meer dergelijks. Zelfs in zijn minst duizelingwekkende passages kan ons bij eerste lezing gemakkelijk zijn bedoeling ontgaan. Hier volgt een kleine aanduiding van wat men vindt.
Ten eerste: God is werkelijk, maar wij moeten niet zeggen dat God *bestaat,* want bestaan is een categorie van eindigheid (ik heb u gewaarschuwd!). Als men zegt dat God bestaat maakt men van Hem een wezen naast andere, en tegen zulk een God houden de argumenten van het atheïsme stand. God is niet een *wezen:* Hij is het zijn-zelf, de Grond van het zijn, die macht van het zijn waardoor al wat is, is (tussen twee haakjes: hiertegen tekent Niebuhr protest aan, daar hij zo'n God te onpersoonlijk vindt).
Vervolgens leidt een beschouwing van de staat van de mens als een eindig schepsel ons tot het ontdekken van de behoefte aan openbaring. De staat van de mens wordt niet gevormd door de gewone dingen die hem kwellen, maar door de pijnlijke ontdekking, dat zijn bestaan niet noodzakelijk is, dat hij even goed helemaal niet kon bestaan. Te moeten sterven is een onderdeel hiervan, hoewel er blijkbaar iets diepers bedoeld wordt. In het tweede deel wordt de staat van de mens meer beschreven in bewoordingen als vervreemding en bedreiging met doelloosheid.
Gelukkig is de openbaring die wij nodig hebben bereikbaar. Voor de Christen wordt zij, zegt hij, gevonden in de Bijbel, en speciaal in de overtuiging dat God geopenbaard wordt in Jezus, die „de Christus" is. Deze openbaring is geen kennisgeving in de vorm van stellingen, maar (naar ik afleid) een soort van waarneming van hoedanigheden in het heelal die niet blijken aan de gewone rede. In het licht der openbaring kan de Christen verdere zekerheid krijgen over God, maar deze is noodzakelijkerwijs *symbolisch.* Als er dus over God gesproken wordt als Vader, Schepper, Voorzienigheid enz. zijn deze benamingen niet letterlijk waar, maar duiden op een waarheid die niet op een andere wijze

weergeven kan worden — hoewel Tillich vele bladzijden wijdt aan de analyse van deze begrippen. Dit is een wonderlijke ontdekking over symbolische taal! Hiermee kan men alle verklaringen geven waarnaar het Christendom vraagt, en terzelfder tijd alle voor de hand liggende moeilijkheden ontwijken.

Tillich staat zeer zeker ver van dat oudere liberalisme dat het christendom terugbracht tot de leer van Jezus. Hij taxeert de hele christelijke traditie. Maar een orthodoxe gelovige moet er wel ontsteld over zijn hoeveel dingen hij *niet* gelooft. Zijn centrale leerstelling: „God geopenbaard in de Christus" is het gebruikelijke neo-liberale substituut voor de orthodoxe leerstelling. Voor zover zijn *Systematic Theology* gepubliceerd is, is het niet duidelijk wat hij denkt over het leven na de dood. Het derde deel zal een afdeling over „eeuwig leven" bevatten, maar het zou overijld zijn te voorspellen hoe de uitkomst zal zijn. Wat betreft de „herrijzenis" van Jezus, verwerpt hij drie van de gebruikelijke theorieën en komt zelf voor de dag met een vierde, die ons evenzeer in het duister laat.

In dit artikel heb ik niet méér te trachten te geven dan te wijzen in een richting waar iets vreemds en interessants gaande is. Ik ben van mening dat enige bekendheid met geavanceerde christelijke denkers voor ons de moeite waard is. Laten we hen niet te ongeduldig opzij schuiven. Zij leven in een wereld die ons vreemd geworden is, maar: reizen in den vreemde verruimt de horizon. Als wij trachten te zien waarover zij spreken (want zij spreken over *iets),* kunnen we er toe komen onze eigen standpunten meer overwogen in te nemen. Aan de andere kant bestaat er geen reden om ons door hen te laten imponeren. Ondanks al hun „diepte" is hun positie niet onkwetsbaar. Laat ons, zelfs waar zij het treffendst zijn, nooit vergeten te vragen: wat is de reden voor deze bewering? Laten wij ons óók altijd herinneren, dat wij bij ons zoeken naar het ware en het goede geenszins gedwongen zijn te komen tot de christelijke antwoorden.

VERDEELDE WERELD

In onze Europa-centrische kijk stellen wij ons de wereld verdeeld voor in de beide kampen Oost en West, d.w.z. communisme en Westerse democratie. Het is gezond, vanuit een niet-Europees perspectief erop attent te worden gemaakt, dat er nog minstens twee andere grote breuken door de wereld lopen. Daarom leek het ons de moeite waard, een uiteenzetting van het probleem der wereldverdeeldheid over te nemen uit de Radical Humanist, het orgaan van onze geestverwanten in India. De schrijver van de beschouwing, A. D., in wie wij een der deelnemers aan het Londense Humanistencongres 1957 vermoeden, geeft blijk van een waarlijk universele visie op het vraagstuk. De verwantschap in waardering van deze problematiek bij geografisch zo veruiteenliggende uitgangspunten, is op zichzelf hoopvol en voor ons, Humanisten, bemoedigend. (B. W. Sch.)

In Afrika zijn Christendom en Islam in een strijd gewikkeld om de ziel van het donkere werelddeel. De Islam schijnt de neger gemakkelijker aan te spreken. Deze stoere godsdienst dringt, vanuit het noorden, steeds dieper in de rest van Afrika binnen. Zo is b.v. in Ghana en Nigeria, waar het Christendom van de zeekant af bekeerlingen wint in de zuidelijke kuststrook, de Islam de Sahara overgestoken om talloze aanhangers in de meer noordelijk gelegen delen van deze landen te winnen. De bewoners van Ghana en Nigeria schijnen, met hun stamachtergrond en hun gewend zijn aan een hoge graad van sociale gelijkheid, de Islam meer congeniaal aan hun geest te vinden. Dezelfde tekenen zijn tot in Zuid-Afrika te herkennen. „Een hoge kerkelijke waardigheidsbekleder vertelde mij", aldus een goed geïnformeerd journalist, die onlangs uit Zuid-Afrika terugkeerde, „dat het Christendom terrein verliest aan de Islam, die de moderne Afrikanen als een geloof beschouwen, dat gemakkelijker verteerbaar is en bovendien dynamisch".

De Arabische bevolking is niet pro-Sowjet, maar alleen in Turkije is men meer anti-Sowjet dan tegen het Westen. Het moment, waarop de staat Israel als een Joods vaderland in het leven werd geroepen, waarbij het Westen aan de kant van de nieuwe staat stond, won de Sowjet-Unie praktisch het machtspolitieke spel in West-Azië. Er is veel in het economisch systeem van Israel, dat vooruitstrevende socialisten hebben bewonderd en dat ook inderdaad bewondering verdient. Maar dat doet allemaal weinig ter zake. Even zeker als de Westerse mogendheden Israel niet in de steek zullen laten, evenzeer is een fundamentele verzoening tussen het Westen en de Arabische staten uitgesloten.

Terwijl de wereld over co-existentie spreekt, of debatteert over de kwestie van communisme tegenover democratie, is er een onheilspellender frontvorming van krachten gaande, die, onvoldoende opgemerkt, gaandeweg gestalte aanneemt. In deze frontvorming zijn drie grote historische tegenstellingen opgenomen en gecombineerd. Ten eerste: de raciale tegenstelling tussen de blanke en gekleurde volken, toegespitst door twee eeuwen koloniale exploitatie; ten tweede: de eeuwenoude strijd tussen Islam en Christendom. En tenslotte: de meer recente strijd tussen comunisme en wat genoemd is Westerse democratie.

De tendentie tot een alliantie tussen het Aziatische nationalisme en het Sowjetcommunisme is zo oud als Soen-Jat-Sen. Zij won aan kracht, naarmate de strijd tussen Aziatisch nationalisme en Westers imperialisme in intensiteit toenam. Het communisme faalde of slaagde in de verschillende landen naarmate een alternatief leiderschap erin slaagde, of erin faalde, toereikend uitdrukking te geven aan het nationalistisch sentiment. Het Chinese communisme is, naar M. N. Roy opmerkte, een rood gekleurd nationalisme. Daar steekt waarheid in. Men kan niet ontkennen, dat de invloed van het communisme in Azië minder afhing

van de positieve kanten van de communistische leer dan van een succesrijke exploitatie van de haat jegens het Westerse imperialisme.
Er is een zeker parallellisme tussen de situatie in de jaren '20 en die in de jaren '50. Na de nederlaag van het Duitsland van Keizer Wilhelm nam het vooruitzicht van een verspreiding van de communistische revolutie in de Westerse landen een grote plaats in de geesten van de bolsjewistische leiders in. Maar dit bleek een illusie en daarna richtten deze bolsjewistische leiders hun aandacht op Azië, met name op het Verre Oosten. Zo werd de basis gelegd voor een alliantie tussen communisme en Aziatisch nationalisme. Na de nederlaag van Hitler-Duitsland herleefde de droom van een „rood Europa" en een deel van Europa geraakte inderdaad onder communistische heerschappij. Maar West-Europa betoonde in dit historisch uur een onverwachte graad van aaneengeslotenheid. Het communisme, in zijn ambitie het industriële Westen te verdelen en te veroveren gedwarsboomd, heeft thans ten tweede male zijn aandacht gewend naar de industrieel achtergebleven gebieden van het Oosten. Ditmaal vormen West-Azië en Afrika in het bijzonder een verleiding voor zijn ambities.
In de laatste jaren zijn de ideële grondslagen van het communisme met de dag verder gediscrediteerd. Maar wat het communisme verliest in de ideeënstrijd, kan het waarschijnlijk herwinnen door te poseren als kampioen van Afro-Aziatische aspiraties. Terwijl het communisme alle aantrekkingskracht verliest in landen, die kans hebben gekregen het uit de eerste hand te kennen, wordt het sterker in bepaalde andere delen van de wereld, waar het communisme ver is, een abstract en nog niet ten halve begrepen ideaal. Naarmate West-Azië en Afrika in toenemende mate in de arena van de koude oorlog worden getrokken, openbaart zich een nieuwe mogelijkheid, n.l. die van een losse alliantie tussen het communisme, de Islam en de gekleurde volken tegenover wat, bij gebrek aan een betere uitdrukking, respectievelijk kan worden genoemd de Westerse, Christelijke of blanke beschaving. Tussen deze rivaliserende blokken is een neutrale positie denkbaar voor de Hindoe-beschaving, tenzij deze bij ongeluk een prooi van het communisme wordt; en hetzelfde geldt voor die Boeddhistische landen, die politiek vrij zijn om neutraliteit te kiezen. Maar zelfs een India, dat een politiek van niet-aansluiting kiest, is waarschijnlijk meer niet-aangesloten jegens het Westen dan jegens het anti-Westerse blok. Geschiedenis, geografie en huidskleur maken het moeilijk aan zulk een vooroordeel te ontkomen.
Niets zou ongelukkiger zijn dan zulk een verdeling van het menselijk geslacht, waarbij ideologisch fanatisme en nationaal antagonisme elkaar wederkerig zouden versterken; waarin blanke en gekleurde volken over heel het continent van Afrika in een wederzijdse slachtpartij zouden geraken en de smeulende resten van raciale animositeit elders weer zouden opvlammen; en waarbij dientengevolge veel van de kostbare traditie, die de mensheid met grote inspanning sinds de Middeleeuwen heeft opgebouwd, in een krankzinnig moment van razernij zou worden vernield. Wanneer de crisis inderdaad zou komen, zou het Westen, met zulke enorme krachten tegenover zich, waarschijnlijk het meeste te lijden krijgen. Maar de triomf van de gecombineerde krachten van het communisme en de Islam in Afrika en de Arabische landen, in een met raciale rassenhaat geladen atmosfeer, zou een smartelijke terugslag voor de beschaving zijn en niet alleen voor het Westen.
Dit is enkel het beeld van een mogelijke toekomst. Een dusdanige crisis is niet voorbeschikt. Maar men kan haar niet eenvoudig als een boze droom opzij schuiven. De vastbeslotenheid, deze ramp af te wenden, kan uitsluitend voortspruiten uit het besef omtrent de sterkte van de krachten, die ons daarheen stuwen.

*
* *

Ons van een vooroordeel bewust te maken is de eerste stap tot de overwinning ervan. Deze eerste stap is tevens de moeilijkste.
De typische blanke zal eventueel bekennen, een afkeer te hebben van de zwarte mens omdat de laatste onzindelijk, onhygiënisch, onbetrouwbaar, emotioneel onstabiel, vol „complexen" zou zijn of om een heel aantal andere redenen, maar nooit wegens zijn huidskleur, waar-

van de blanke mens zegt, dat hij zich realiseert, dat deze niet verder gaat dan de huid ... en vice versa. De doorsnee Westerse mens en zijn Aziatische tegenhanger loochenen gelijkelijk alle rassenwaan, hoewel elk van beide zien kan, hoezeer de ander daarvan de invloed ondergaat. Het zou een nuttige oefening zijn, wanneer elk van beide van tijd tot tijd eens door de ogen en via de gevoelens van de ander naar zichzelf probeerde te kijken.
De doorsnee ontwikkelde Aziaat betuigt, rassenwaan te haten en hij haat deze werkelijk, wanneer hij hem aantreft in de blanke. Maar een analyse van zijn spontane reacties onthult de mate, waarin „kleur" een dimensie is in zijn eigen bewustzijn. De doorsnee-Aziaat is oneindig dieper getroffen door het lynchen van één enkele neger dan hij ooit is geweest door de afslachting van de Joden in Hitler-Duitsland. Dit moet uiteraard nog meer gelden voor de reacties van een gemiddelde Afrikaan. De politieke reacties zijn op soortgelijke wijze gekleurd. De doorsnee-Aziaat of Afrikaan mag de Sowjet-interventie in Hongarije verstandelijk afkeuren, maar de agressie in het Suez-gebied raakt hem tot in het diepste van zijn wezen, ofschoon het Hongaarse drama in termen van zuiver menselijke tragedie ongetwijfeld aangrijpender is. Wanneer de ontwikkelde Aziaat dit verschil in reactie poogt te verklaren, komt hij niet verder dan een verstandelijke uitleg, een rationalisering. Het communisme verschaft hem termen om die rationalisering in te kleden. In plaats van een beoordeling van Hongarije en Egypte in het algemene kader van de strijd van de mensheid om vrijheid, beschouwt hij het ene gebeuren als een episode in de „koude oorlog" en het andere als een gebeurtenis in de Afro-Aziatische strijd tegen het Westerse imperialisme.
De Westerse mogendheden trekken geleidelijk uit Azië en Afrika weg. De terugtrekking uit Zuid Oost-Azië is thans bijna voltooid. In Afrika worden nieuwe staten geschapen: Ghana is noch het begin, noch het eind van dit proces. Maar niet alle Westerse volken trekken zich even tijdig of gracieus terug. En het Westerse imperialisme loopt de kans te worden beoordeeld naar de wijze, waarop het minst verlichte lid der familie zich gedraagt. Er is geen kans, dat Nederland terug zal komen om Indonesië te heroveren en het weinige, dat het daar nog vasthoudt, zal eerlang aan zijn greep ontvallen. Het is alleen jammer, dat het scheiden zonder enige gratie in zijn werk gaat. Dat is het ook, en niet de directe physieke kant van de situatie, wat de onhandelbaarheid van de Portugezen in Goa zo betreurenswaardig maakt. Men moet de gebeurtenissen in Indonesië, of in Goa, of de veel ernstiger gebeurtenissen in Algerije, leren zien in het historisch kader van een wereld, die dreigt raciaal te worden gepolariseerd.
De Zuid-Afrikaanse blanke, of om preciezer te zijn, een groot aantal van zijn soortgenoten, dringt aan op apartheid. Hij is vastbesloten de laatste van de bruggen te verwoesten door de Zuid-Afrikaanse universiteiten de verloochening van het beginsel der universaliteit te laten proclameren. Hij zou beter moeten weten. Door zijn politiek bereidt hij een toekomst voor, waarin zijn kinderen voor de zonden van een vroegere generatie moeten boeten. Apartheid kan niet eeuwig duren; maar de huidige politiek van de Zuid-Afrikaanse regering garandeert, dat vóór zij ineenstort, zij een atmosfeer van haat zal hebben geschapen, waarin raciale co-existentie oneindig veel moeilijker zal zijn dan zij bij een andere politiek geweest zou zijn. De excessen van de Europese kolonialist van heden zullen een antwoord vinden in de excessen van de Afrikaanse inheemse morgen. Het zal nutteloos zijn, dan de schuld toe te delen.
Hoe deze tragedie te vermijden is de grote vraag van deze tijd. Men moet leren de gebeurtenissen onder het aspect van deze dreigende tragedie te beoordelen, naar de bijdrage, die elke gebeurtenis levert om deze tragedie een beetje meer of minder waarschijnlijk te maken. Wij kunnen haar minder waarschijnlijk maken door over en weer te demonstreren, hoeveel de volken van alle landen te winnen hebben door onderlinge samenwerking.
Het verlangen naar industriële vooruitgang is een van de sterkste drijfveren voor de opkomende generaties in Azië en Afrika. Deze drang kan een kracht zijn zowel tot verdeling als tot een nauwer sa-

menwerking van de wereld. De industrieel ontwikkelde landen van het Westen hebben voorraden aan kennis en kapitaal, waarmee zij de laat startende volken te hulp kunnen komen. De Sowjet-Unie kan op dezelfde manier helpen. Het terrein is groot genoeg voor alle landen, die daartoe in staat en bereid zijn, om zij aan zij te werken. Gemeten in termen van onmiddellijk profijt kunnen de verwachte opbrengsten van de inspanning en de fondsen, die aan onder-ontwikkelde landen worden besteed, voor sommige landen, die hulpbronnen kunnen missen, niet aanmoedigend zijn. Maar mensen, die hun beslissingen op zulke enge berekeningen baseren, zullen naar alle waarschijnlijkheid allerminst een beslissende invloed op de loop der historie oefenen. Wat er gedaan wordt, moet het merk ontvangen niet van de zakenman, maar van de staatsman. De kwantiteit van de hulp is misschien minder beslissend dan de geest, waarin de hulp geboden wordt. Dit is een terrein, waarop de ontwikkelde volken, wanneer zij zich met een missionaire ijver tot hun taak zetten, met meer zekerheid een tastbare traditie van menselijke samenwerking kunnen opstellen dan in enige andere sfeer. Ook is dit geen verantwoordelijkheid van de ontwikkelde landen alleen, al zal het in sommige opzichten voor hen gemakkelijker zijn om het initiatief te nemen. De industrieel achtergebleven landen moeten zich niet voorstellen, dat zij niets beter te doen hebben dan zichzelf op te sluiten in een wrokkend isolement en altijd maar door te betuigen, dat er tegen hen gezondigd is. Wanneer dit één wereld is kan de verantwoordelijkheid voor het scheppen van voorwaarden van samenwerking tussen verschillende delen van de wereld niets minder zijn dan een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid.

Er is van sommige zijden gesproken over een religieuze basis voor de vereniging van de wereld. Het is echter duidelijk, dat noch het Christendom, noch de Islam, noch het Hindoeisme noch enige gevestigde religie ook maar enige kans heeft, door het geheel van het mensdom te worden aanvaard. De gangbare concurrentie van de grote, proselieten makende wereldreligies kan enkel de verdeeldheid verscherpen. Een van deze religies kan duidelijk voortgang maken op een onontgonnen terrein, maar geen van haar kan in onze dagen als een historisch werktuig voor de eenmaking der wereld dienen.

De trouwe aanhanger van een bepaalde religie beseft heel helder, dat dit waar is voor elke andere godsdienst; maar het wordt tijd, dat hij zich realiseert, dat dit niet minder waar is voor zijn eigene. Wanneer de bestaande religies voor de taak van de eenmaking der mensheid gereed moeten worden gemaakt, moet de nadruk verschoven worden van haar institutioneel karakter naar de bijdrage die elk van haar, langs verschillende wegen te leveren heeft tot die gemeenschappelijke voorraad aan spirituele inzichten, die ons menselijk erfdeel is.

Wat bovenal van belang is, is de mens bewust te maken van zijn menselijke oorsprongen en zijn gemeenschappelijke bestemming. Stof en geest verenigen zich in onze tijd om dezelfde boodschap te verkondigen. De geestelijke leraren der mensheid hebben de mensen opgewekt, zichzelf klaarbewust te maken van die vrijheid, die een vereniging in liefde is met het heelal en een ware vervulling vormt. De moderne technologie waarschuwt, dat eeuwige verdeeldheid onder het mensdom geboet zal kunnen worden met gemeenschappelijke ondergang. Zo wordt oude wijsheid door de wetenschapsontwikkeling met nieuwe urgentie bekleed. De eenheid van de mensheid is een groter waarheid dan de verdeeldheid der rassen. Ideeën en religieuze inzichten behoren het deel te zijn van individuen en niet van blokken. Een wereld, verdeeld in blokken door rassenwaan, versterkt door ideologieën, is niet alleen geestelijk ondragelijk, maar staat bloot aan zinloze materiële verwoesting. Het bewustzijn hiervan dichter tot de mensen te brengen is hen in dezelfde mate boven een blinde strijd verheffen. Want, waar kennis op een bepaald niveau macht is, is zij op een hoger niveau een deugd.

PERSONALIA

CATHARINA VAN DER LINDEN. H.B.S.-opleiding in Den Haag. Studie van Noors en Deens. Verblijf in Noorwegen en Denemarken. Publicaties in Deense tijdschriften. Studeerde eerst filosofie, daarna godsdienstgeschiedenis aan de Universiteit van Kopenhagen. In 1953 getrouwd met Mr. H. B. J. Waslander.
Poëzie: De visgier 1955. De vogelboot 1956. Het lenteoog 1957. De steenboom 1958.

ANNA BLAMAN. Geboren in Rotterdam, oorspronkelijk een onderwijsopleiding, daarna studie Franse taal en letteren (uit belangstelling speciaal voor die letteren, dus niet om te doceren). Schrijft romans en novellen. Laatste roman „Op Leven en Dood". Laatste novellenbundel „Overdag". Ontving in 1957 de P. C. Hooftprijs voor haar gehele oeuvre.

BEB VUYK. Geboren in 1909 te Rotterdam, debuteerde in 1928 met een novelle in De Vrije Bladen. Een jaar daarna vertrok zij naar Java waar zij in 1932 met de heer F. de Willigen trouwde. In 1933 verhuisde zij naar de Molukken. Zij publiceerde de romans „Duizend Eilanden", „Het Laatste Huis van de Wereld", en „Het Hout van Bara", een bundel korte verhalen „De Wilde Groene Geur" en een kinderboek, „De Kinderen van Boeton Leon".
In voorbereiding een nieuwe bundel verhalen die in het najaar bij Querido zal uitkomen. Zij schreef reportages en boekbesprekingen in verschillende kranten, week- en maandbladen. Sinds 1950 bezit zij de Indonesische nationaliteit.

PIERRE H. DUBOIS. Geboren 2 juli 1917 te Amsterdam. Was enige tijd als waarnemer van J. Greshoff werkzaam als kunstcorrespondent van de N.R.C. en Het Vaderland te Brussel, waar hij in 1945 met Maurice Roelants het culturele weekblad „De Spectator" oprichtte, waarvan hij tot zijn terugkeer naar Nederland, einde 1949, de redactie voerde. Na vervolgens enkele jaren op een uitgeverij werkzaam te zijn geweest, werd hij hoofd van de kunstredactie en redacteur toneel en letteren van Het Vaderland.
Publiceerde o.m. de essaybundels *Een Houding in De Tijd (1950)* en *Voor eigen Rekening* (1954), de romans *Een vinger op de lippen* (1952), *De ontmoeting* (1953), *In staat van beschuldiging* (1958) en een verzamelbundel poëzie *Ademhalen* (1956).

J. P. VAN PRAAG. Geboren 11 mei 1911 te Amsterdam. H.B.S., staatsexamen, studie Nederlands, geschiedenis (en pedagogie) aan de gemeentelijke universiteit te Amsterdam. Leraar, later conrector, aan het gemeentelijk lyceum te Dordrecht. Thans lid van gedeputeerde staten in de provincie Zuid-Holland. Voorzitter van het Humanistisch Verbond en de International Humanist and Ethical Union.
Publicaties: Wordende Wereld (1938), Henriette Roland Holst, leven en werk (diss. 1946), Modern Humanisme, een renaissance? (1947), en vele brochures en artikelen.

ZOMERSCHOOL
20-25 JULI 1959

De zomerschool van de Humanistische Stichting „Socrates" wordt dit jaar gehouden in de gebouwen van de Internationale School voor Wijsbegeerte te Amersfoort, in een prachtige omgeving van bos en hei.

ONDERWERP:

KERNPROBLEMEN VAN HET HUMANISME

INLEIDERS:

Prof. Dr. LIBBE VAN DER WAL,
Prof. Dr. GARMT STUIVELING,
e.a.

ALGEMENE LEIDING:

Drs. J. H. P. COLPA

Aanvang: maandag 20 juli te 17.30 uur.
Einde: zaterdag 25 juli te 14.00 uur.

Kosten: f 59.— incl. volledig pension en f 12.— zonder pension.

AANMELDEN: SECR. HUM. STICHTING SOCRATES
OUDEGRACHT 152 - UTRECHT - TELEF. 030-10163
DE INSCHRIJVING SLUIT 15 JUNI 1959

HUMANISTISCHE STICHTING SOCRATES