GELOOF - ONGELOOF

- II -

december 1961
jaargang 16 - no. 12

DE NIEUWE STEM

maandblad
voor
cultuur
en
politiek

DE NIEUWE STEM, maandblad voor cultuur en politiek, verschijnt de eerste van iedere maand.

Oprichters: N. A. Donkersloot - O. Noordenbos - H. J. Pos - J. M. Romein.

Redactie: de twee eerstgenoemde oprichters - T. Haan - Fr. de Jong Edz. - Ank Steenis, secretaresse - W. F. Wertheim / voor Vlaanderen: J. Kruithof.

De redactieraad bestaat uit: Prof. Dr. R. F. Beerling - Dr. J. J. Buskes - Mr. G. J. P. Cammelbeeck - J. B. Charles - Dr. B. Delfgaauw - Dr. P. J. Meertens - Dr. A. Romein-Verschoor - Prof. Dr. J. M. Romein - Th. van Tijn.

Uitgave: Uitgeverij „NIMO", Monnickendam

Kerkstraat 48-50 – Telef. (02995) 336 – Giro 256907

Vertegenwoordiging voor België:

Uitgeverij-Boekhandel S. M., „Ontwikkeling", Somersstraat 22, Antwerpen, tel. 33 86 59, postrekening 383 38

Men wordt verzocht kopij, recensie-exemplaren enz. niet te zenden aan de redacteuren persoonlijk, maar aan het secretariaat der redactie: Ank Steenis, Cavaljéplein 128, Purmerend, tel. (02990) 1438. Inzendingen worden alleen in behandeling genomen, wanneer de kopij getypt en persklaar is, postzegels zijn bijgevoegd en het adres op de kopij zelf is vermeld.

Correspondentie over abonnementen, losse nummers, betalingen e.d. aan de uitgever, respectievelijk Belgische vertegenwoordiging.

Het abonnement kan uitsluitend ingaan per 1 januari of 1 juli en kost voor Nederland *f* 11,50 per jaar (*f* 6,50 per half jaar). Voor Belgie Bfr. 175 per jaar. Voor buitenland *f* 15,– resp. Bfr. 225. Voor studenten ingeschreven aan een Nederlandse of Belgische Universiteit is de prijs resp. *f* 10,– en Bfr. 150.

Losse nummers *f* 1,50, resp. Bfr. 25.

INHOUD:

Leo Apostel, Vrijzinnigheid en religie 705

B. Delfgaauw,
Pierre Teilhard de Chardin en het evolutie-vraagstuk ... 728

W. Scheffer, Op de grens van wetenschap en geloof 742

O. Noordenbos, Geloof en ongeloof in de praktijk 751

P. Glazema, Gezichtsbedrog 755

J. Kruithof en B. Delfgaauw, De toekomst van het kristendom 759

Kort Bestek 768

Leo Apostel

VRIJZINNIGHEID EN RELIGIE[1]

Inleiding: van gedeeltelijke naar totale vrijzinnigheid.

Niets in onze wereld is volstrekt onveranderlijk. Zowel de verschillende godsdiensten als de verschillende vormen van vrijzinnigheid ontwikkelen zich en evolueren in verschillende en soms tegenstrijdige richtingen. In en door deze ontwikkeling veranderen ook hun onderlinge verhoudingen. Het doel van dit artikel is een onderzoek in te stellen naar de toekomstige betrekkingen tussen godsdienst en vrijzinnigheid. Wat willen zij van elkaar?

Willen de georganiseerde godsdiensten de vernietiging der vrijzinnigheid als georganiseerde groep en willen de vrijzinnigen de verdwijning der godsdiensten of willen beiden een verandering van de tegenstander die ook de vorm van strijd wijzigt? Dat is de vraag die wij zouden willen stellen en gedeeltelijk beantwoorden. Om dat te doen zijn we echter verplicht de verschillende ontwikkelingsvormen van de vrijzinnigheid te bespreken. In het verleden ligt de sleutel van de toekomst.

Onze studie zal echter niet historisch maar systematisch trachten te zijn. De stadia die we zullen onderscheiden zijn eigenlijk noodzakelijke aspekten eerder dan historische vormen.

Iedere godsdienst brengt haar eigen ketters voort. In de geschiedenis van het Kristendom, Islam, Brahmanisme zien we verschijnselen zoals het Protestantisme, de scheuring tussen Sunnieten en Schiieten, het verschijnen van het Boedhisme, enz. Oportet haereses esse.[2] De ketter is natuurlijk niet de vrijzinnige. Hij komt in opstand tegen bepaalde aspekten van de heersende godsdiensten en wil deze door andere, dikwijls even eng omschreven regels vervangen. Maar in en door de breuk der eenheid die de ketter veroorzaakt, is

de mogelijkheid der vrijzinnigheid ontstaan. Want nu kan men beginnen te twijfelen: de eerste vrijzinnige is hij die twijfelt tussen de verschillende vormen van religie die zijn milieu hem aanbiedt. De tweede vrijzinnige is iemand die alle vormen van religie die zijn milieu (zijn kultuur) hem voorstelt verwerpt en verwachtend uitziet naar wat onbekende kulturen hem kunnen aanbieden. De eerste vrijzinnige is niet tot negatie of opstand overgegaan maar slechts tot twijfel betreffende de verschillende vormen van religie gekomen. De tweede vrijzinnige is wel tot verwerping gekomen, maar heeft niet de godsdienst als zodanig verworpen, alleen de konkrete vormen die de religie in zijn kultuur heeft aangenomen.

Deze verwerping kent verschillende vormen: ofwel keert zich de vrijzinnige eenvoudig van de godsdienstige vraagstukken af om in totale onverschilligheid ertegenover andere doelen na te streven, ofwel voelt hij het bestaan van de door hem verworpen vormen van godsdienst als een gevaar voor de mensheid of voor zijn groep en bestrijdt ze daarom aktief.

De derde vorm van vrijzinnigheid ontstaat wanneer een poging gedaan wordt om het wezen zelf van het religieuze in zijn algemeenheid te vatten. Hier blijft men dus niet gebonden aan de bijzondere en toevallige vormen die het godsdienstige in eigen kultuur en tijd aanneemt. Tegenover deze algemene bepaling van het religieuze is de vrijzinnige nog in staat vele houdingen aan te nemen. Hij kan in naam van de wezensbepaling van het religieuze alle bestaande godsdiensten als onbevredigend verwerpen en een nieuwe godsdienst nastreven. Hij kan in funktie van deze zelfde bepaling een universeel synkretisme der godsdiensten bedoelen: iedere godsdienst zou een deel van het wezen van het religieuze kunnen uitdrukken, dat door geen enkele godsdienst totaal en adekwaat wordt gevat. Hij kan ook in naam van de wezensbepaling van het religieuze, het verschijnsel „godsdienst" als zodanig verwerpen zonder daarom de beleving van de religieuze waarde te verwerpen of te bestrijden. Eindelijk kan hij de religieuze ervaring of, als men wil, de belevenis van het

heilige zelf in volle algemeenheid hebben begrepen, om ze als zodanig te verwerpen, of zelfs om ze te bestrijden.

Zoals men ziet is deze derde vorm van vrijzinnigheid zelf een uiterst ingewikkelde en veelzijdige aangelegenheid. We zouden kunnen zeggen dat eerst in de laatste vijftig jaar de studie van het heilige in voldoende algemeenheid aangevat werd om deze vrijzinnigheid toe te laten zich te ontwikkelen. Ze is dan ook nog slechts in een beginstadium (juist zoals de godsdiensten ook nog slechts zeer gedeeltelijk rekening hebben gehouden met de resultaten van de wijsbegeerte en fenomenologie van de godsdienst).

En toch zal, naar onze mening, deze derde vorm van vrijzinnigheid zich nog verder ontwikkelen. Twee beperkingen zijn inderdaad aanwezig:

a) de houding is voornamelijk een negatieve houding, het is een opstand, een revolte.

b) de houding blijft statisch: men spreekt over het wezen van het godsdienstig fenomeen en men ziet datzelfde godsdienstig fenomeen niet ingezet in het ontwikkelingsproces van een oneindige geschiedenis.

Omdat deze twee beperkingen ook nog zouden kunnen en moeten overwonnen worden zouden wij nu na het derde stadium, een vierde en vijfde stadium willen onderscheiden. In het vierde stadium zal de vrijzinnigheid het verschijnsel waartegen zij zich revolteert of waarvan zij zich afkeert dynamisch leren zien. We moeten trouwens doen opmerken dat dit dynamisch gezichtspunt ook de twee eerste stadia radikaal zou kunnen veranderen: degene die twijfelt aan de godsdiensten die zijn kultuur hem biedt, of degene die ze aktief verwerpt zal zich de vraag opnieuw moeten stellen als hij de volgende ontwikkelingsstadia van de kerken waartegen hij zich verzet in ogenschouw zal nemen.

Het vijfde stadium treedt op wanneer de vrijzinnige uit zijn opstand tegen de bijzondere godsdiensten die hij kent, of uit zijn opstand tegen het religieuze in het algemeen, bijzondere positieve waarden weet te halen, die hem door en in deze opstand verschenen zijn. De

opstand zet zich dan om in trouw, maar trouw aan andere waarden en de strijd tegen het religieuze houdt op centraal te zijn, en is slechts gevolg van een meer fundamentele houding.

Het is ook bijna overbodig te zeggen dat zelfs de vorige stadia van de vrijzinnigheid, van negatief naar positief, geheel of gedeeltelijk kunnen omslaan.

Naast deze ware vrijzinnigheid staat een inauthentische vrijzinnigheid, antwoord op een inauthentische godsdienst. Vrijzinnigheid is inauthentisch als zij de revolte is tegen dat in de godsdienst, wat niet eigen is aan het godsdienstige verschijnsel zelf. Tegenover deze inauthentische vrijzinnigheid staat een inauthentische godsdienstigheid, die als wezenlijk voor de godsdienst dat behandelt, wat er niet wezenlijk voor is. Deze beide afwijkingen zijn onverbrekelijk aan elkaar gebonden. De inauthentische vrijzinnigheid is het onvermijdelijk gevolg van een inauthentische godsdienstigheid die de sociaal achterlijke en ceremonieel formele aspekten van het godsdienstige leven als essentieel voor dat godsdienstige leven behandelt.

We voegen er echter bij dat het onderscheid tussen inauthentische en authentische vrijzinnigheid alleen gemaakt kan worden als men over een wezensbepaling van het godsdienstige beschikt; met iedere nieuwe wezensbepaling van het godsdienstige gaan dan gepaard, menen wij, andere onderscheidingen tussen het authentische en het inauthentische in godsdienst en vrijzinnigheid.

Laten we even terugkeren tot onze vijfde vorm van vrijzinnigheid. We hadden daar een algemene, dynamische en positieve vrijzinnigheid voor ons. Een vrijzinnigheid die alleen bij de besten onder de vrijzinnigen in uitzonderlijke ogenblikken bestaat en bestaan kan (juist zoals, zo menen wij, een algemene, dynamische en positieve belevenis van het heilige ook voor religieus ingestelden uitzonderlijk moet zijn).

De stelling die wij hier willen verdedigen is tweeledig en zal waarschijnlijk niet kunnen worden aanvaard door de meeste vrijzinnigen en niet door de meeste godsdienstigen.

We geloven dat in dit vijfde stadium, zowel godsdienstigen als vrijzinnigen a) meer dan ooit in een essentiële strijd ingezet zijn (we zullen later trachten vast te stellen waarin deze strijd bestaat) b) maar in een strijd die alleen beslecht kan worden door een gemeenschappelijk werken in de dienst van zekere doelen die hun gemeenschappelijk zijn.

Nog anders gezegd, in dit vijfde stadium wordt de geschiedenis zowel voor gelovige als voor vrijzinnige een gigantisch experiment waarvan zij verwachten dat verdieping en vervollediging van eigen houdingen, en houdingen van de ander, de ander in henzelf zal doen overgaan.

Op dat ogenblik kan de gelovige alleen maar hopen dat de vrijzinnige vrijzinnig genoeg zal zijn, en de vrijzinnige alleen maar hopen dat de gelovige religieus genoeg zal zijn. Beiden menen (en dat is hun strijd en hun weddenschap tegen en met elkaar) dat wanneer de ander zijn wezen getrouw is, hij zal inzien dat zijn eigen wezen met dat van de ander samenvalt.

Om ons doel te bereiken, moeten we dus noodzakelijkerwijze beginnen met een korte ontleding te geven van het wezen van het religieuze.

Wezensbepaling van Religie en Vrijzinnigheid.

Wij vragen liever „wat is religie?" dan „wat is godsdienst?" omdat het woord „godsdienst" een zeer bijzondere verhouding tussen mens en god op de voorgrond roept, terwijl ook andere verhoudingen de aandacht verdienen.

Een religie is een stellingname van de mens tegenover het heilige, in antwoord op een manifestatie van het heilige tegenover de mens.

Opdat we zulke stellingname „religie" zouden noemen, moet ze echter ook nog enkele aanvullende bijzondere eigenschappen vertonen. Ze moet namelijk a) in een groep geïnkarneerd zijn, met traditionele instellingen (kerk) b) in een bijzondere reeks daden en gedragingen zich uitdrukken (ritus en cultus) c) in een aantal voorstellingen en overtuigingen geobjektiveerd zijn (dogmatiek en theologie).

In funktie van deze bepaling van de religie (die nog uiterst onvolledig is, want we hebben nog niet gezegd wat we onder het heilige moeten verstaan, en nog niet gezegd wat typisch religieus is in de religieuze groep, in het religieus gedrag, en in de religieuze voorstellingswereld) zijn de volgende vormen van vrijzinnigheid mogelijk:

1. Men ontkent mogelijkheid, werkelijkheid, of wenselijkheid van de ontmoeting van het heilige. 2. Men ontkent mogelijkheid, wenselijkheid of werkelijkheid van de stellingname van het heilige tegenover de mens. 3. Men ontkent mogelijkheid, wenselijkheid en werkelijkheid van het in gedragingen uitdrukken van deze dubbele stellingname. 4. Men ontkent mogelijkheid of wenselijkheid van het in traditionele groepsvormen uitdrukken van deze stellingname. 5. Men ontkent mogelijkheid of wenselijkheid van een voorstellingsobjektivatie voor deze stellingname.

Men kan natuurlijk ook meerdere van deze ontkenningen onderschrijven. Om de betekenis van deze ontkenningen te begrijpen, moeten we echter zeker eerst bepalen wat we onder het heilige verstaan.

De bepaling van het heilige zoals die, met zeer verschillende nuances, bij Van der Leeuw, Rudolf Otto of Mircea Eliade voorkomt is door abstraktie gewonnen uit de konkrete studie van theologieën, ritus, gebeden enz. We kunnen hier natuurlijk de bronnen niet vermelden maar moeten ons tevreden stellen met een dogmatisch uitdrukken van het resultaat.

Het heilige wordt tegengesteld aan het profane. Het is iets in de werkelijkheid dat geïsoleerd wordt, maar tegelijkertijd drukt het de diepere natuur van de ganse overige werkelijkheid uit. Het heilige is dus enerzijds het volstrekt andere; maar ook toch het meest eigene. Het heilige verandert degenen die het ontmoet en kan toch alleen maar beleefd worden door degene die zichzelf veranderd heeft, voorafgaandelijk. Het heilige is „mysterium tremendum atque fascinans": voor wil, verstand, en gevoel tegelijk het alles overstijgende en dus onvatbaar-verschrikkelijke, en toch ook het alles vervullende en dus volstrekt aantrekkelijke.

Deze beschrijving is misschien uitteraard onbevredigend omdat ze steeds in polaire begripsparen verlopen moet waarvan de ene term schijnt weg te nemen wat de andere term geeft. Nochtans hebben we hier een poging om vast te leggen:

— de typische verhouding van het heilige tot de rest van de werkelijkheid;

— de typische verhouding van de mens tot het heilige;

— de typische verhouding van het heilige tot de mens.

In funktie van deze bepaling van het heilige kunnen we beproeven de vrijzinnige te kenmerken voorzover hij de belevenis van het heilige weigert.

Het heilige is essentieel dat wat niet overwonnen kan worden; dat wat niet in een hogere synthese kan worden opgenomen. Om deze reden kan het voor de menselijke wil, en voor de menselijke rede als een grens worden beleefd die niet kan worden aanvaard.

De rede is een voortdurende poging tot diepere analyse en tot hogere synthese. De belevenis van het heilige schijnt een grens te stellen en aan analyse en aan synthese; het valt buiten de eenheid van het wereldbeeld en het dient zich aan als onherleidbaar.

Het heilige is ook essentieel dat wat niet beheerst kan worden, dat wat niet georganiseerd kan worden, en onze ethische plicht schijnt juist te zijn alles te beheersen, te organiseren.

De vrijzinnige die de belevenis van het heilige weigert, weigert deze belevenis omdat hij de onbeperktheid van de rede als beginsel stelt en omdat hij de oneindigheid van de menselijke taak als beginsel stelt.

Dit wordt bijzonder duidelijk als we ons een bijzondere vorm van het heilige voorstellen: het absolute of volstrekte. Het absolute is als zodanig de concentratie van alle heiligheid. We beweren niet dat iedere religie een absolutum stelt; integendeel we geloven dat de belevenis van het heilige een meer fundamentele karaktertrek van het religieuze is dan de belevenis van het absolute. Maar het absolute als belevenisobjekt is zeker, voor de ervaring waarin het verschijnt, heilig.

a. De Rede en het Volstrekte.

Tegenover dat absolute staan zowel de menselijke rede als de menselijke wil in een dubbelzinnige verhouding: rede en wil bevestigen en ontkennen dit absolutum voortdurend.

Het absolute is het wezen dat van geen enkel ander wezen zou afhangen, en dat zichzelf even volledig zou verklaren als de rest der werkelijkheid. Het absolute is dus altijd heilig: het staat tegenover het profane en maakt er te gelijkertijd de grond van uit. De Kristelijke Godheid is, voor de rede, een poging om dit absoluut wezen te stellen. Maar dit absolutum verklaart dan de wereld niet meer: uit God kan de wereld niet meer worden afgeleid; uit het volstrekte volgt niet met noodzakelijkheid het relatieve, anders ware het absolute opnieuw relatief. Nu weten allen die aan wetenschappelijk onderzoek hebben gedaan dat een verklaringsbeginsel waaruit het te verklaren feit niet volgt, geen verklaring is. Bovendien, door het zichzelf verklarend wezen als tegenpool tegen de te verklaren feitelijkheid te stellen, komt het denken tot de volgende paradox: het verzaakt aan de poging om het zichzelf verklarend wezen te begrijpen. Veronderstellen we nu echter voor een ogenblik dat het absolute de totale werkelijkheid zelf zou zijn, dan zouden we weer voor de noodzaak staan a) dit absolute te begrijpen en b) uit dit absolute het relatieve af te leiden. Deze twee pogingen die nodig zijn, om aan het absolute mogelijk te maken de rol te spelen waarvoor het denken het heeft ingevoerd, zijn echter twee pogingen ter relativering van het absolute. Dus datzelfde denken dat, menen wij, voortdurend het absolute denken wil, en zoekt (vermits alle denken het totaal van uit zichzelf verklaard systeem zoekt), verzet zich tegen een voleindigd en gesloten absolutum dat geen enkele van de funkties waarvoor het denken het invoeren wil nog vervullen zal.

Het denken dat nochtans beheerst wordt door de wil een zichzelf verklarend systeem op te bouwen, tekent daarom in ieder van zijn akten eigenlijk verzet aan tegen het stellen van dit zich zelf verklarend

systeem als onbegrepen en onbegrijpelijke term naast, buiten en boven de te verklaren elementen die het systeem zouden moeten bevatten. Voor zoverre de godsidee een bijzondere vorm van de idee van het absolute is, en in zoverre het denken juist door zijn gerichtheid op het absolute het afzonderlijk, gesloten en nutteloos absolutum weigert, zou men dus kunnen zeggen dat alle denken atheïstisch is en zijn moet. Maar atheïstisch uit gerichtheid op het absolute en als verzet tegen een vals en nutteloos absolutum. Coïncidentia oppositorum[3] — hier een eerste maal klaar aanwezig.

Wat we hier nu duidelijk naar voren zien komen bij de vrijzinnige in zijn verhouding tot het absolute, vinden we echter eveneens terug in zijn houding tot het heilige. Het heilige bevindt zich ook tegenover het profane op een ander plan dat toch tegelijkertijd meer fundamenteel is. Het ligt eigenlijk in het wezen van het heilige om alles te heiligen of door alles ontheiligd te worden; het ligt in het wezen van het heilige om instabiel, ambivalent te zijn. Caillois in zijn boek over „Le Sacré" wijst daar zeer terecht op. De vrijzinnige die de ervaring van het heilige weigert zal degene zijn die aan een van de elementen in de ervaring van het heilige het overwicht gegeven heeft, en daarom de ervaring van het heilige afwijst. Het is echter onmogelijk in de belevenis van het heilige niet aan een van de elementen overwicht te schenken. Formeel gezien, als we even naar de bepaling van het heilige verwijzen, is de rede mogelijkheid om in een deel van het heelal het ganse heelal af te beelden, mogelijkheid om zichzelf voortdurend te overstijgen, typisch heilig. De rationalist beleeft het heilige in de rede. Maar de voorwaarde voor deze belevenis van het heilige is het niet dulden van onherleidbare sacraliteit in het objekt.

b. De Wil en het Volstrekte.

Tot nu toe spraken we slechts van de stellingname van de rede tegenover het heilige en absolute. De rede bestaat echter nooit geïsoleerd van wil en gevoel.

De menselijke wil, volgens de vrijzinnige, komt evenzeer als de menselijke rede in opstand tegen de idee

van het heilige als tegen de idee van het absolute. We zullen deze opstand eerst trachten te verduidelijken in zijn betrekking tot het absolute.

De mens als bewust wezen kan zichzelf slechts waarderen als hij a) in zijn aktie, werkelijk iets aan het heelal toevoegt, werkelijk nieuwe waarde aan het heelal geeft en b) als hij dat werkelijk zelf doet, op eigen kracht en c) als hij de richting van zijn aktie werkelijk door eigen denken heeft ontdekt en deze waarden dus niet alleen zelf realiseert maar ook zelf vindt. Juist voorzover de mens werken wil en zich niet tot baatzuchtig genot van wereld of godheid beperken kan, juist in die mate kan hij zichzelf alleen verachten als hij in een wereld zou leven waar alle waarden reeds verwerkelijkt zijn in het absolute, waar de essentiële waarden alleen door bemiddeling van het absolute verwerkelijkt kunnen worden en waar ze ook door datzelfde absolute worden geopenbaard.

Deze wortel van het atheïsme (dat slechts een gevolg is van het meer fundamenteel anti-absolutisme, anti-absolutisme dat zelf een gevolg kan zijn van een nog meer fundamenteel anti-sacralisme, zonder dat de afhankelijkheid in omgekeerde richting kan worden bevestigd) is dikwijls zeer klaar gezien door schrijvers van onze tijd. Henry Duméry in zijn artikel „De L'Athéisme Contemporain" *(Nouvelle Revue Théologique,* April 1949) zal ons blz. 371 inderdaad zeggen dat „la transcendance est altérité, donc aliénation" de tegenwerping is die hij als „la plus redoutable" beschouwt. Denkers zo verschillend als Polin en Brunschvicg maken er de essentiële basis van hun verwerping van het religieuze van en we doen goed aan te stippen dat de wortel van het Marxistisch atheïsme hier ook ligt. G. M. Cottier citeert in zijn „L'Athéisme du jeune Marx" de volgende zeer typische tekst van de schrijver die hij bespreekt (ik vertaal in het Nederlands de Franse vertaling van Cottier). „Een wezen wordt slechts onafhankelijk voor zoverre het zijn eigen meester is en het is slechts zijn eigen meester voor zoverre het zijn bestaan aan zichzelf dankt. Een mens die bij de genade van een ander mens leeft beschouwt zich als

afhankelijk. Maar ik leef totaal bij de genade van een ander wezen als ik niet alleen mijn levensonderhoud aan dat wezen te danken heb, maar ook nog door dat wezen geschapen ben, wanneer het de bron van mijn leven is, en mijn leven heeft noodzakelijkerwijze zulk een grond buiten zichzelf, als het niet mijn eigen schepping is" (Marx, *Werke,* Bd. 42, pag. 138-140, geciteerd door Cottier, pag. 342 op.cit.).

Onmiddellijk zal echter bij de gelovige het antwoord oprijzen: dit ethisch protest is onbegrijpelijk. De transcendentie is niet buiten mij, maar meer intiem aan mij dan mijn intiemste zelf (om met Augustinus te spreken); *de gelovige richt zich op god om zich te bevrijden en de vrijzinnige verzet zich tegen de godheid evenzeer om zich te bevrijden.* Beiden weten dat zij zichzelf slechts indirekt kunnen bevrijden: de ene door de geschiedenis, de andere door de genade. Maar deze gemeenschappelijke overtuiging en deze gemeenschappelijke doelstelling zal niet beletten dat het bevestigen van een voleindigde volstrektheid het menselijk leven zinloos zal maken voor de radikaal vrijzinnige die we hier bespreken (en die we toch duidelijk moeten differenciëren van de andersoortige vrijzinnigen die we nog later aan het woord doen komen).

Het heilige is echter ook door diezelfde veroordeling getroffen: in kontakt met het heilige ligt steeds een passiviteit, een wijding, een veranderd worden door en opgenomen worden in, een ervaring die dus de a-seïteit (want het is wel het „a-se" zijn, het los zijn van zichzelf, dat hier als voorwaarde voor de menselijke zelfwaardering wordt aangevoerd) aantast.

De revolte tegen het absolute wordt dus ook revolte tegen het heilige en veralgemeent zich daardoor enorm.

Nu moeten we hier echter twee opmerkingen bij laten aansluiten die ons waarschijnlijk in tegenstrijd zullen brengen met ongeveer iedereen: a) het komt ons voor dat de ervaring van het heilige of van het absolute juist moet leiden tot zulke innerlijke bevrijding die zich omzet in revolte tegen het heilige en absolute: wanneer de mens in de ervaring van heiligheid en god werkelijk van zijn beperkingen bevrijd wordt, dan

wordt hij daardoor juist meer autonoom en door deze autonomie wordt meer en meer waar Goethes „Hast du nicht alles selbst geschaffen, du heilig glühendes Herz". *Het prometeïsch ideaal ligt in het verlengde van het religieus ideaal, want werkelijke heiligheid en werkelijke volstrektheid moeten bevrijden.*

b) het wil ons ook voorkomen dat tegenover de *totale* mens, tegenover de dynamische mens, die alle strukturen van de a-seïteit vertoont, de vrijzinnige alle houdingen moet vertonen typisch voor de ontmoeting met het heilige. De menselijke daad, de mens als arbeidend wezen verifieert typisch de voorwaarden van het religieuze in tegenstelling tot het profane. Men hoeft zich maar op de bepaling te beroepen om dat in te zien. Gilbert Simondon in een onuitgegeven voordracht „La Technique et le Sacré" (November 1960) heeft naar wij menen deze gedachte klaar naar voren gebracht.

Men moet ons goed begrijpen: we beweren niet dat de vrijzinnige geloven zou dat de mens „causa sui" zou zijn. We zeggen slechts dat in dit heelal, de mens een wezen blijkt te zijn dat, in het lange leerproces der geschiedenis, en door kultuur en techniek zichzelf kwalitatief omvormt, en dit is de grond van een „a-seïteit" die de vrijzinnige heeft.

Zouden we hier reeds durven zeggen dat het nodig is, voor de vrijzinnige, om zijn totale eis tegenover de mens zuiver te houden, dat naast en tegen hem dezelfde totale eis voor een volstrekt niet menselijk wezen wordt naar voren gebracht? Terwijl het ook nodig is voor de gelovige, wil hij zijn totale eis voor god inhoud en betekenis geven, dat naast en tegen hem dezelfde eis als motor voor de geschiedenis, en ten voordele van een zichtbare natuur wordt gesteld?

We zouden deze ethische basis nog op een andere manier kunnen uitdrukken: de wil om onze wereld menswaardig te maken en de opstand tegen de onmenselijkheid ervan, veronderstelt dat men iedere bevestiging van het zijn zoals het is, en iedere verering voor de veronderstelde grond van dat zijn zou weigeren. De strijd van Camus tegen de godsdienst is zeker op deze

basis te verklaren! Maar op het ogenblik zelf dat men terwille van de daad het zijn als waarde negeert, bevestigt men toch dat zelfde zijn, als bron, gebied en horizon van die daad.

De daad verschijnt dus weer in de typische struktuur van het heilige.

We geloven dat we nu voldoende de radikaal vrijzinnigen die de belevenis van het heilige en van het absolute zelf zouden weigeren hebben verklaard en ze als mogelijkheden hebben laten zien van de religieuze houding zelf, juist zoals we de religieuze houding als mogelijkheid hebben willen aantonen in deze vrijzinnigheid zelf aanwezig.

Laten we nog een laatste poging doen om de stelling die we hier verdedigen, en die zeer moeilijk verdedigbaar is, omdat ze zowel met klassieke religie als met klassieke vrijzinnigheid breekt, duidelijk te maken.

A. We beweren dat de vrijzinnige rationalist en atheïst noodzakelijkerwijze uiteindelijk op een vorm van religieus ervaren gericht moet zijn. Waarom? Hij wenst de werkelijkheid in haar totaliteit te kennen. Nu kent men zijn ganse persoonlijkheid. Dat betekent dat uiteindelijk, de rationalist en de atheïst, zich met wil en gevoel en verbeelding tegenover deze totale werkelijkheid wil stellen, die hij vroeger wenste te kennen en te beheersen. Hij wil ze niet alleen op afstand benaderen, maar ze ook doorleven. Hij wil er niet alleen een deel van doorleven maar ook de totaliteit ervan als het ware in eigen leven vatten. Met andere woorden: hij wil zich met het totale zijn en met de grond ervan in verbinding stellen, hij wil „het zijn worden".

B. We beweren dat de religieus ingestelde noodzakelijk uiteindelijk tot anti-dogmatisme en vrijzinnigheid moet komen. De reden daarvan is duidelijk te zien in de klassieke negatieve theologie. De gelovige wil zich van de beperkingen van eigen natuur bevrijden, hij wil het absolute benaderen, en alle antropomorfe vormen ervan overwinnen. Dat betekent dat hij alle vooropstellingen wil overwinnen, dat hij met alle enge interpretaties van dogma's wil breken, en zich in de meest centrifugale openheid wil wijden aan de studie en het

bereiken van iets dat totaal anders is. Dit brengt ons noodzakelijk tot de overtuiging van de mysticus Paracelsus die zei dat eigenlijk alleen wetenschappelijk onderzoek de mystische ervaring adekwaat uitdrukt. In zijn boek „Le Sens de l'Athéisme moderne" heeft J. Lacroix, veel beter dan wij het hier konden doen, vertrekkend van het gezichtspunt van de gelovige, de wederzijdse verwantschap van deze vorm van vrijzinnigheid met de religieuze houding beklemtoond.

Vrijzinnigheid als verwerping van ritus, kerk of dogma.

Laten we nu overgaan tot de studie van de vormen van vrijzinnigheid die de ervaring van het heilige en van het absolute aanvaarden, maar die tot een van de volgende stellingnamen zouden komen:

— alle mythische en dogmatische stelsels zijn even noodzakelijk om die grondervaring adekwaat uit te drukken, en het is alleen in een volstrekt synkretisme dat men de religieuze ervaring getrouw blijft. Deze houding wordt dan gedeeld door degenen die beweren dat alle vormen van rituaal even noodzakelijk zijn, en ook alle kerken wezenlijke aspekten van het religieuze uitdrukken en verwaarlozen zodat alleen de niet gesloten totaliteit van alle dogma's, riten en kerken, de religieuze ervaring adekwaat vertegenwoordigt.

— daartegenover staat de stelling van hen die juist alle dogma's, riten en kerken als ontrouw aan de religieuze ervaring interpreteren.

We bevinden ons hier dus uitdrukkelijk binnen de sfeer van het religieuze, maar het behoren tot een bepaalde groep, of het zich vastleggen op een bepaalde denkinhoud wordt hier als uitdrukking van de religieuze ervaring geweigerd, ofwel positief (het heilige wordt bereikt door de verzameling van alle uitdrukkingspogingen), ofwel negatief (het heilige wordt bereikt in het breken met alle uitdrukkingspogingen).

Wanneer we deze twee globaalstellingnamen hebben besproken willen we het ook nog even hebben over de meer speciale vormen van vrijzinnigheid die deze negatieve of positieve houding aannemen tegenover

kerken bv., of tegenover voorstellingen en overtuigingen maar niet tegenover riten; we zullen dan ten laatste nog wijzen op de mogelijkheid van een vorm van vrijzinnigheid die de negatieve of positieve houding aanneemt tegenover een veelheid van kerken, riten, dogma's, maar toch wel zekere uitsluit of toelaat.

Het lijkt ons zeer belangrijk te wijzen op de veelzijdigheid van het verschijnsel „vrijzinnigheid"; het lijkt ons even belangrijk te wijzen op de veelzijdigheid van het verschijnsel „religie". Misschien als het bewustzijn daarvan voldoende doorgedrongen is, zal het mogelijk zijn zekere fanatismen te overwinnen die eigen stellingname en die van de tegenstander eenzijdig vervalsen.

Het zal iedereen opvallen dat de twee vormen van vrijzinnigheid die we vermeldden eigenlijk aansluiten bij de twee traditioneel bekende vormen van negatieve en positieve theologie. Wie werkelijk de denk-, gevoels- en wilsbeweging die in de klassieke negatieve en positieve theologie aanwezig is uitvoert en wie dus alle positieve kwaliteiten in eminente mate aan de godheid toeschrijft en alle kwaliteiten er tegelijkertijd van negeert, is tegelijkertijd bezig alle pogingen om de godheid te ontmoeten te bevestigen en ze ook te ontkennen. Het komt ons dus weer eens te meer als elementair gevolg van de belevenis van het heilige voor dat men zich tegelijkertijd synkretistisch en negativistisch tegenover voorstellingen, kerken en cultusvormen zou gedragen. Maar deze dubbele beweging waarvan men weet hoe intellektueel moeilijk ze uitvoerbaar is, (en waarvan de emotieve en wilsaspekten analoge moeilijkheden opleveren), leidt ofwel tot een eenzijdig het overwicht geven aan een van de twee aspekten, ofwel tot een willekeurig op een bepaald niveau van synkretisme en negatie blijven staan (het synkretistisch karakter van de Katholieke Kerk dat door Friedrich Heiler zo sterk onderstreept geworden is en dat toch, zoals ieder synkretisme weer zekere symbolen uitsluit of de ingeschakelde symbolen op een bepaalde en dus noodzakelijk eenzijdige manier synthetiseert, is daarvan een voorbeeld en kan op deze manier weer naast

en tegenover de volstrekte weigering van alle symboliek, dogmatiek, organisatie of ritueel in de Quakergemeenschap worden gesteld). Geen van beide oplossingen, noch de oplossing van eenzijdige bevestiging noch negatie zijn uiteindelijk verdedigbaar, maar toch is ook geen enkele van deze oplossingen te vermijden.

Alle godsdienstig leven is „leven"wording, groei, verandering. Ook alle vrijzinnigheid is dat. En daarom kunnen godsdienst en vrijzinnigheid niet buiten elkaar staan, of vreemd aan elkaar zijn, maar kunnen slechts bestaan in een wederzijdse doordringing (die geen identifikatie is, die geen verwarring is, die essentieel altijd strijd is, maar waar de zijde van de tegenstanders voortdurend verandert).

Laten we nu echter een poging doen, nu we eens te meer hebben gezien dat de godsdienst niet aan de in haar liggende latente vrijzinnigheid ontsnappen kan, om te laten zien dat ook de vrijzinnigheid niet aan de in haar liggende religiositeit ontsnappen kan.

Om dat te doen moeten we eerst even zeggen wat we onder „kerk", „ritus" en „dogma" te verstaan hebben. We hopen dat de lezer het ons zal vergeven als we deze eeuwenoude vraagstukken hier niet in enkele woorden afdoend oplossen maar eerder een eigen gezichtspunt schetsen, dan een weldoordacht kritisch verantwoord betoog naar voren te brengen.

A. De kerk: we zien de kerk als een synthese van de maatschappij en gemeenschap (organisatie en mechanische groep); als een synthese van open en gesloten maatschappij (in Bergson's termen) en als een synthese van eenzaamheid en kameraadschap. In de kerk wordt men zeer intiem verbonden aan de geloofsgenoot, maar niet op persoonlijke basis „Broeder" maar „Broeder in Kristus". Het andere lid is oneindig minder belangrijk dan de godheid, maar toch wordt de godheid alleen ontmoet door en in het ander ik. De groep is een symbool van de openbaring van de godheid. Eindelijk is de groep gesloten (een gemeenschap eigenlijk van deelname aan een zelfde belevenis) en toch ook open (de kerk staat voor de ganse mensheid): vandaar tendens tot afsluiting en tot proselytisme tege-

lijkertijd. Gezien de polariteiten waarop iedere kerk gebouwd is, zal zij altijd trachten meer open en meer gesloten te worden, meer mechanisch en meer organisch, meer kollektivistisch en meer individualistisch. Deze dynamiek is op basis van haar grondkenmerken onvermijdelijk en het is deze dynamiek die tot de vrijzinnigheid leidt. Maar de vrijzinnigheid zal noodzakelijkerwijze, in partijen of bonden van allerlei aard moeten trachten deze zelfde tegenstellingen in het groepsleven te overwinnen. Een kerk is in een of andere vorm onvermijdelijk voor de volledige inzet van de enkeling in de maatschappij. En alleen door een of andere vorm van belevenis van het heilige zullen de pogingen tot overbrugging van de sociale polariteiten die we hier hebben aangestipt kunnen gebeuren (de kerk als lichaam van Kristus, de ander als symbool van Kristus, het leven van de Kerk als voorafbeelding en nabootsing van het heilsgebeuren in de geschiedenis, dat alles zijn, in het Kristendom, bijzondere utidrukkingen van onvermijdelijke middelen om de eenheid van openheid en geslotenheid, organisch en mechanisch mogelijk te maken).

B. Laten we nu overgaan tot ritus en kultus. Hier zullen wij waarschijnlijk zeer veel vrijzinnigen tegen het hoofd stoten als wij ritus en kultus als een onvermijdelijke menselijke funktie behandelen.

In ritus wordt alles wat ik doe symbool van mij verre te boven gaande krachten, ikzelf ook word symbool en alles waarop ik handel wordt symbool. Dit gebeurt in alle ritus. Wat nu echter typisch wordt voor de religieuze ritus is, dat daad, objekt van die daad en subjekt van die daad de tendens hebben om te gaan samenvallen, omdat ze alle drie alomvattend worden. In de priester die de mis opdraagt kan een uitdrukking gezien worden van het symbool dat de drieeenvoud is: god ontmoet, door god te zijn, god.

Het symbolisch leven aan de ene kant is door mijn uiterlijk-innerlijke natuur als mens onvermijdelijk; vermits ik nu echter ook als mens aktief ben wordt het aktief symbolisch leven onvermijdelijk en vermits en in zoverre ik als mens mij ook tegenover de totale werke-

lijkheid stel wordt het aktief symbolisch beleven van deze ontmoeting met de totale werkelijkheid ook onvermijdelijk. Dat is de ritus.

C. En zo komen wij nu tot dogmatiek, mythe, in het algemeen gezien: de voorstellingsinhoud van de ervaring van het heilige. Het is hier dat de misverstanden het grootst zijn. De vrijzinnige is er heilig (ik gebruik dit woord hier bewust) van overtuigd dat wie gelooft, wie zich onherroepelijk vastlegt op een bepaald symbool, de oneindige openheid voor de werkelijkheid opgeeft die juist een van de hoofdmotieven is voor de vrijzinnigheid aan de ene kant, en voor het zoeken naar de oneindigheid in het objekt (de godheid) aan de andere kant: misschien staan vrijzinnigheid en religie tegenover elkaar als oneindigheid in objekt en in subjekt. Dat wat Richard Bultmann uit de godsdiensten wil uitdrijven door „Ent-mythologisierung" is wat de gewone vrijzinnige er zo radikaal van scheidt. Terwijl de gelovige alles wat wij hier tot nu toe zegden zal beantwoorden met de innerlijke vraag: „Maar hoe kan nu iemand die niet gelooft in het bestaan van god of in de goddelijkheid van Kristus beweren enige verwantschap te vertonen met ons, die dat wel doen?"

Daarom zouden wij moeten onderstrepen dat geloven, volgens alles wat wij ervan weten, niet een vorm van bevestiging is, maar zelf de uitdrukking van een rituele en culturele stellingname.

Alle taalgebruik heeft niet dezelfde natuur of wetmatigheid. We zouden die geloofsbevestiging willen kenmerken als een vorm van taal die een eigenaardig komplekse samenwerking van de verschillende taalfunkties vertoont: de godsdienstige mededeling is 1. emotief: ze drukt gevoelens uit; 2. beschrijvend: zekere feiten worden aangegeven; 3. invokatief: roept tegenwoordigheden op; 4. retorisch: de mededeling smeekt en roept aan maar in laatste instantie is dit slechts een zich in tegenwoordigheid stellen van het heilige. Zeer diep heeft men gezegd: inhoud en doel van het gebed is de mogelijkheid tot bidden. Deze funkties staan hier echter niet naast elkaar, maar worden zo met elkaar verweven dat ze elkaar weder-

zijds begronden en vertegenwoordigen. Het „Sanctus", „Gloria in Excelsis" en „Halleluja" zijn als het ware vormen van de tegenwoordigheid van het heilige in de reaktie van het subjekt dat het heilige beleeft. Dezelfde eenheid tussen emotie en beschrijving, bestaat ook tussen dialoog en invokatie. Het geloof is een gebed. En het gebed is een vorm van religieuze mededeling die door de eigenaardige wisselwerking van taalfunkties die optreedt in de religieuze mededeling niet hetzelfde waarheidskriterium kan hebben als mededelingen van niet godsdienstige natuur.

Laten we nu besluiten dat vermits in ons allen de noodzaak bestaat om de verschillende funkties van ons taalgebruik in onderlinge eenheid met elkaar te gebruiken, het godsdienstige spreken een van de onvermijdelijke vormen van de taal is, ook voor de vrijzinnige (het werk van een Saint John Perse is daar een duidelijk voorbeeld van).

We hebben door deze zeer onvoldoende argumentatie getracht te laten zien dat kultus, kerk en mythe ook voor de vrijzinnige onvermijdelijk zijn. Nu moeten we echter verklaren waarom ze noodzakelijk ook moeten worden bestreden.

Alle kerk, ritus en dogma wordt profaan. Al deze symbolen worden profaan omdat ze als dingen worden beleefd en al deze pogingen om de totaliteit te ontmoeten worden eenvoudig delen van eenzelfde banale en profane werkelijkheid. De ritus kan er geen genoegen mee nemen een symbool te zijn. Alleen de werkelijk menselijke daad is een volledig symbool omdat alleen de drager voldoende autonoom ontwikkeld is. Nog direkter gezegd: voor wie de ontmoeting met het heilige werkelijk is, is het onduldbaar deze ontmoeting in één levenssektor te lokaliseren, terwijl toch, indien en in zoverre deze ontmoeting door een rituele handeling belichaamd wordt, door een groep ritusdragers (priesters) vertegenwoordigd, de scheiding tussen het sakrale en het profane, die het sakrale noodzakelijkerwijze wil opheffen, daardoor mogelijk en meer nog noodzakelijk wordt. De dynamiek van de arbeiderspriesters lijkt ons om deze reden een extreme betekenis

te hebben, en zelfs in een zo algemeen verband als hetgene waarin wij ons nu stellen te moeten worden vermeld.

Dezelfde desakralisatie gebeurt met de geloofsakte die tot een profane bevestiging wordt verlaagd en als zodanig wordt verdedigd en aangevallen. In de bladzijden van Duméry's werk „Philosophie de la Religion" (tweede deel) aan de geloofsakte gewijd, worden dit degradatieproces en zijn uiterst schadelijke gevolgen met grote scherpzinnigheid beschreven. Deze degradatie is echter onvermijdelijk, omdat toch de vraag „gelooft gij in de verrijzenis van Kristus, als lichamelijke gebeurtenis in de ruimte en in de tijd?", met ja of neen beantwoord kan worden, als het hier over een zuiver materieel gebeuren gaat en omdat de interaktie van de verschillende taalfunkties op die manier buiten spel wordt gezet en we ons op een niveau bewegen waar het „ja" antwoord dan werkelijk een dogmatisme is, en het „neen" antwoord dan werkelijk in volstrekte strijd met dit dogmatisme komt. Dat wij ons op dit ogenblik echter totaal buiten de sfeer van het religieuze bewegen lijkt voor de schrijver van deze lijnen zo overduidelijk dat het hem een ware tragedie schijnt dat op dit gebied het essentiële van de strijd tussen vrijzinnigheid en religie wordt uitgevochten. Al het wezenlijke ligt volgens hem elders; maar bijna alle gelovigen en bijna alle vrijzinnigen denken dat hier het wezenlijke moet worden gezocht.

Het blijkt a) dat ritus, kerk en geloofsgebed wezenlijke menselijke eigenschappen zijn b) die echter door hun innerlijke dynamiek zich niet in een bepaalde vorm kunnen opsluiten en die dus de negatieve en synkretische vorm onvermijdelijk maken.

We geloven dus ook hier te hebben getoond hoe religie en vrijzinnigheid noodzakelijk waren voor elkaar. Het zou de moeite lonen te laten zien hoe de individualistische protestantse kerk, de collectivistische oosterse kerk en de autoritaire roomse kerk, onvermijdelijke inkarnaties van het kerkbegrip zijn die telkens een gedeelte van de inhoud vervalsen; het zou de moeite lonen te laten zien hoe alle houdingen (en alle kom-

binaties van houdingen) tegenover de godheid (als meester, als minnaar, als totaal andere, als objekt van vrees, als medestrijder enz.) zoals die zich uiten in de afwijkende rituelen van de verschillende kerken, onvermijdelijk en noodzakelijk zijn. Het zou de moeite lonen te tonen hoe de hiërophanie in natuur en geschiedenis, monotheïstisch en polytheïstisch, definitief of steeds verder gaand onvermijdelijk en even sterk noodzakelijke vormen zijn van de hiërophanie in het algemeen.

We zouden op die manier nog beter kunnen aantonen hoe de „coïncidentia oppositorum" die de religie is, de „concordia discors" die de verhouding tussen vrijzinnigen en religieuzen moet zijn, verklaart. We kunnen dat echter hier niet in extenso doen.

Het is nu tijd om tot ons besluit te komen.

Besluit.

Er is geen adekwate houding tegenover het heilige. Dat is misschien de indruk die iedereen moet krijgen na lezing van wat voorafgaat. Daarom geloven we ook dat er geen adekwate houding bestaat tegenover de houding tegenover het heilige. Omdat de religie niet is maar wordt en niet één is, maar veel, is ook de vrijzinnigheid niet, maar wordt en is ook de vrijzinnigheid niet één maar veelzijdig. *Er is evenmin een adekwate vrijzinnigheid als er een adekwate religie is.* Nu lijkt echter ook voor de schrijver van deze lijnen, als vrijzinnige, de vrijzinnigheid een enorm voordeel te hebben dat de georganiseerde godsdiensten missen: de vrijzinnigheid kan deze dynamiek aanvaarden. Voor de vrijzinnige kan de interpenetratie van atheïsme en religie bestaan. Voor de meeste leden van georganiseerde kerkgenootschappen niet. Vermits wij nu echter denken dat als wij gelijk hebben, alle authentisch godsdienstig leven voor zover het bewust doordenkt, onze besluiten moet onderschrijven (tenslotte kan men de natuur van het heilige objektief onderzoeken en ons tonen dat wij gelijk of ongelijk hebben), menen wij dat in de toekomst de positieve godsdiensten vrijzinnig zullen worden en daardoor niet zullen ophouden te bestaan maar

integendeel werkelijk tot bestaan zullen komen. Op dat ogenblik trouwens menen wij dat ook de vrijzinnigheid opnieuw haar eigen zorg om het heilige bewust zal kunnen verdragen en bekennen.

Deze toekomstige ontwikkeling (wij zijn niet bevreesd voor utopist uitgescholden te worden; we zijn in te goed gezelschap) kunnen zowel vrijzinnigen als gelovigen helpen bevorderen, door zo grondig mogelijk hoofdzaak van bijzaak te scheiden en door elkaar de verzekering te geven dat zij in grote eerbied wederzijds in elkaar hetzelfde menselijke avontuur herkennen — dus ook hetzelfde menselijk tekort — en ook dezelfde hoop.

We geloven echter dat het hoofddoel van deze korte tekst erin bestaat drie dingen met klem te zeggen:

— Er is een *ethische vrijzinnigheid:* ze weigert alle godsdienst of kerk, om zich te wijden aan de bevrijding van de mens. Het is voor de gelovige niet gemakkelijk, maar, menen we, strikt noodzakelijk in te zien dat hier juist dezelfde wens bestaat om te helpen bevrijden, lief te hebben, die hem de Kristus doet volgen. Het is voor de vrijzinnige niet gemakkelijk, maar even strikt noodzakelijk te erkennen dat zijn eigen opstand verwant is aan de opstand van de Kristen.

— Er is een *intellektuele vrijzinnigheid,* die alle geloof verwerpt uit trouw aan de rede. Het is voor de vrijzinnige niet gemakkelijk te begrijpen dat juist deze redelijke verklaring van alles wat werkelijk is ook door de gelovige in de godheid gezocht wordt. Het is voor de gelovige niet gemakkelijk te begrijpen dat juist uit eerlijke trouw aan de wens de werkelijkheid verklaarbaar te maken, met zijn kerk gebroken wordt. Beiden moeten dat inzien willen ze geen waanbeeld van elkaar onderhouden.

— Er is een *religieuze vrijzinnigheid,* die om de ervaring van het heilige getrouw te blijven, kerk, ritus en dogma verwerpt. Deze vrijzinnige moet inzien dat een ander aspekt van dezelfde ervaring van het heilige de gelovige ertoe brengt, de transcendentie van een instituut als belichaming van het heilige in de wereld op te richten. De gelovige moet inzien dat men uit trouw

aan de religieuze ervaring met zijn kerk en met iedere kerk kan breken.

In al deze drie gevallen wordt hetzelfde doel nagejaagd met verschillende middelen. In geen van deze drie houdingen zijn de tegenstanders die tegenstanders zijn en moeten blijven (ze zijn slechts bij elkaar in zoverre ze tegen elkaar staan), vreemden.

Het is goed en noodzakelijk dat de vrijzinnige de superioriteit van zijn eigen houding zou onderstrepen, tegelijk met inzicht in het onbevredigend en gedeeltelijk karakter ervan. Dat doe ik dan ook hier. De vrijzinnige die dit schrijft voelt zichzelf als vertegenwoordiger van de toekomst omdat hij de kloof tussen hemzelf en anderen als overbrugbaar beschouwt, wat anderen uiteindelijk niet doen. Maar zijn superioriteit bestaat uiteindelijk alleen in de mogelijkheid om tot de bekentenis te komen van zijn eigen gedeeltelijkheid.

De gemeenschappelijke taak van vrijzinnigheid en religie is, de maatschappij te bouwen die het hun mogelijk maakt om zichzelf te zijn en om niet door overbodige onbelangrijke geschillen de dialoog te missen die alleen het hun mogelijk maakt tot hun eigen wezen door te dringen. De zeer moeilijke taak van de vrijzinnigheid is het een groep te bouwen die het alle onkerkelijken mogelijk maakt, er zich in te verenigen, niet tegen de kerk maar in dienst van een positieve taak, om, niettegenstaande de grote individuele verschillen, toch gered te worden van de eenzaamheid die degene die in onze landen zich van de kerken verwijdert, bedreigt. De taak van de kerk is binnen de vaste vormen die haar keuze uitdrukken en die haar waarde en haar erfgoed uitmaken, de vrije dynamiek open te houden die alleen het beleven van de transcendentie mogelijk maakt.

Door het tezamen vervullen van de gemeenschappelijke taak zal het mogelijk zijn, voor gelovigen en vrijzinnigen wederzijds de opbouwende krachten in eigen en ander midden te versterken en de naar vernieling — want verstarring — strevende tendenzen te overwinnen.

Wij hopen dat, in een gebied waar ieder woord ge-

vaarlijk is, tenminste door deze schets niet tegen, maar wel voor dit zeer hoog doel werd gewerkt. Als wij grote vertegenwoordigers mogen vermelden van de houding die wij hier verdedigen dan willen wij verwijzen naar Nikolaas van Cusa, naar Erasmus, naar Leibniz.[4]

1 Voor de lezers uit de Noordelijke Nederlanden wordt hier ter verduidelijking aan toegevoegd dat in Vlaanderen onder „vrijzinnig" wordt verstaan wat men in het Noorden „vrijdenker" noemt.

2 Men behoort ketter te zijn.

3 Samenval der tegendelen.

4 Friedrich Heer heeft in zijn „Die Dritte Kraft" een geschiedenis geschreven van een Kristendom en een vrijzinnigheid, door officiële instanties sedert vier eeuwen vervolgd en die nochtans, naar wij menen, alleen de zin van het heil'ge heeft begrepen.

B. Delfgaauw

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN EN HET EVOLUTIE-VRAAGSTUK

Het denken over de evolutie is met het posthuum verschijnen van de publicaties van Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) in een nieuwe fase gekomen. Na de heftige discussies in de negentiende eeuw, waarbij veelal de christen als niet-evolutionist tegenover de atheïst stond als evolutionist, is het in onze eeuw veel rustiger geworden rondom het vraagstuk van de evolutie. Het is enerzijds duidelijk geworden, dat de zaken niet zo simpel liggen, als men in de negentiende eeuw dikwijls dacht. Anderzijds is men meer onder de indruk gekomen van de argumenten voor de evolutie en niet meer zo overtuigd, dat Christendom en evolutionisme elkaar uitsluiten. In dit milder klimaat heeft de Franse jezuïet Teilhard de Chardin een poging ge-

waagd Christendom en evolutionisme tot een synthese te brengen, waarbij de synthese niet werd gezocht als een compromis, maar integendeel als een eenheid van radicaal doorgevoerd evolutionisme en radicaal doordacht Christendom.

Er wordt hier gepoogd in een aantal punten de meest markante trekken van Teilhards synthese aan te geven.

1) Een wetenschappelijke benadering van de wereld, waarin wij leven, vraagt om een nieuwe methodiek naast, of als men wil tussen, de methodiek van de positieve wetenschap enerzijds en die van de wijsbegeerte anderzijds. Het gaat daarbij om een zien van de grote lijnen van de evoluerende werkelijkheid. Teilhard spreekt van fenomenologie of hyper-fysica.

Teilhard is getroffen door de grote toename van wetenschappelijke kennis enerzijds en het onvermogen anderzijds om met behulp van deze kennis een verantwoorde visie op leven, wereld en geschiedenis op te bouwen. Het gevolg van dit onvermogen is een zekere stuurloosheid van de moderne mens. Historisch gezien heeft de mens steeds zijn levensbeschouwing en levenshouding aan de godsdienst ontleend, maar dit blijkt in onze tijd steeds moeilijker te worden. De oorzaak van dit onvermogen zocht Teilhard in het uiteengaan van kerk en wetenschap. Stimuleerde de kerk in de middeleeuwen de beoefening der wetenschap, sinds Galilei is zij wantrouwend geworden en werkt zij haar ontwikkeling eerder tegen dan dat zij haar bevordert.

Maar de moderne mens ziet juist in de moderne wetenschap een van zijn hoogste verworvenheden. In deze situatie staat hij voor de keuze om te kiezen tussen wetenschap en godsdienst, of in een compromis te blijven staan. Teilhard wil nu deze compromishouding overwinnen door de christen ervan te overtuigen, dat het zijn taak is als mens en christen de resultaten der wetenschap zonder voorbehoud te erkennen en aan de verdere uitbouw der wetenschap mee te werken. De wetenschap is als waarheid van de mens een van de sprekendste trekken der menselijke waardigheid.

Het is Teilhard echter niet ontgaan, dat in onze tijd de wetenschap ook bij niet-gelovigen veel aan prestige schijnt in te boeten. Er is niet alleen het verschijnsel van overal opduikende quasi-mystieke secten en stromingen, er is ook het nog veel ernstiger verschijnsel van de man van wetenschap, die zich bij de facta van zijn eigen wetenschap houdt, maar geen enkel verband ziet tussen zijn wetenschapsbeoefening en zijn houding in leven en wereld.

Zolang men bij de gegevens der eigen specialisatie blijft staan, is er inderdaad geen verband te zien. Het gaat er daarom om het verband te zien tussen de verschillende wetenschappen en tussen de gebieden der werkelijkheid, die door de verschillende positieve wetenschappen worden bestreken. Een dergelijke verbandleggende visie zal de wetenschapsbeoefenaar zicht geven op het geheel en de religieus-gelovige toegankelijk maken voor de fundamentele betekenis der wetenschap, ook voor hem.

Deze overwegingen brengen Teilhard tot zijn fenomenologie of hyperfysica. Hyperfysica is iets anders dan metafysica en fenomenologie is bij Teilhard iets anders dan bij Husserl. Metafysica is een denken over het principieel niet-waarneembare. Hyperfysica is een zien van de grote lijnen in de structuur der werkelijkheid, zoals die oplichten uit een vergelijken van de resultaten van uiteenlopende positieve wetenschappen. Teilhard heeft in zijn werk, vooral in *Le Phénomène Humain* (1955) en *Le Groupe Zoologique Humain* (1956), de grote lijnen gegeven van een dergelijke hyperfysica. In de kentheoretische vraagstukken ervan heeft hij zich niet verdiept.

Deze hyperfysica noemt hij ook graag fenomenologie, omdat zij de lijnen tracht aan te geven, die het geheel der ons bekende fenomenen doorschouwbaar en zinvol maken. Bij Husserl heeft, ondanks het motto 'Zu den Sachen selbst', de term fenomenologie betrekking op datgene wat aan het bewustzijn verschijnt, in laatste instantie op de bewustzijnsverschijnselen zelf, zodat Husserl het werkelijk bestaan van iets, dat aan het bewustzijn verschijnt, 'tussen haakjes kan zetten'. Bij

Teilhard gaat het echter om de zijnden, die zich tonen. Zijn fenomenologie onderzoekt niet orde en structuur van het bewustzijn, maar orde en structuur der werkelijkheid, waarin wij leven en waarvan wij deel uitmaken.

2) De evolutie omvat de gehele werkelijkheid. Er is continuïteit tussen kosmische, vitale en menselijke (culturele) evolutie. Als het Teilhard gaat om de grote lijnen in de structuur der werkelijkheid, dan gaat het hem daarbij steeds om een dynamische, voortdurend veranderende werkelijkheid. Een statische werkelijkheid bestaat niet. Het is een der resultaten van de wetenschap, dat zij heeft laten zien, dat alles in voortdurende beweging is. Niet alleen de mensheid verandert in haar culturen, het hele rijk van het leven vertoont op de lange duur gezien steeds nieuwe vormen en zelfs het heelal is in voortdurende beweging en verandering.

Deze permanente veranderlijkheid is in de loop der geschiedenis voor verschillende denkers aanleiding geweest om de werkelijkheid als een chaos te zien. Teilhard echter stelt, dat dit ogenschijnlijk chaotisch karakter der werkelijkheid verdwijnt, als men maar voldoende afstand neemt — als bij een schilderij — om de grote lijnen te zien. De veranderingen betekenen geen willekeurige bewegingen voor- en achteruit, maar zij vertonen een vast patroon. De hele materiële werkelijkheid, waaruit het leven en tenslotte de mens tevoorschijn is gekomen, vertoont een vaste gang, waarbij uit het minder gecompliceerde steeds het meer gecompliceerde ontstaat. Uit het samengaan van atomen ontstaan in de geschiedenis van het heelal moleculen, uit het samengaan van (mega)moleculen eencellig levende wezens, uit meerdere cellen hogere levende wezens.

Aldus is er niet alleen continuïteit in het heelal, continuïteit tussen „levenloze" stof, levende stof en mens, maar er is tegelijk opstijging. Er ontstaat in de loop der evolutie van heelal en leven steeds het hogere uit het lagere. Het lagere is het in materiële structuur minder complexe en parallel daarmee ook minder vitale of bewuste. Het hogere is het in materiële struc-

tuur meer complexe en evenwijdig daaraan ook meer vitale of meer bewuste. Dit parallellisme betekent geen dualisme van materie en bewustzijn of van uiterlijkheid en innerlijkheid. Een bepaald zijnde heeft zijn eigen graad van materiële structuur en op grond daarvan zijn eigen graad van vitaliteit en/of bewustzijn. Aldus is het vitale niet hermetisch afgescheiden van het pre-vitale, noch het menselijke van het voormenselijke, maar „groeit" het een uit het ander.

3) Deze continuïteit impliceert een discontinuïteit: in de loop der evolutie ontstaat het *andere*. Het levende ontstaat uit het levenloze, maar is tegelijk anders dan het levenloze. De mens ontstaat uit het voormenselijke, het „dier", maar is tegelijk meer dan het dier. Dit is wat men het dialektisch moment zou kunnen noemen in Teilhards opvatting van de evolutie. Men treft dezelfde gedachte overigens bij Julian Huxley aan.

In de negentiende eeuw heeft men, om Huxley's uitdrukking te gebruiken, in de evolutie-problematiek hoofdzakelijk gedacht in „nothing but fallacies". Omdat de mens van het dier afstamt, is hij niets anders dan een dier. Dit is een duidelijk sofisme, maar het was acceptabel, omdat het geheel in de lijn der klassieke ontologie lag. Volgens klassiek-ontologische begrippen kan immers het gevolg nooit „meer" zijn dan de oorzaak. In de negentiende eeuw is dit voor de tegenstanders der evolutie-gedachte het grote argument om op wijsgerige gronden de afwijzing te funderen; voor de voorstanders der evolutie-gedachte het argument om te betogen, dat de mens inderdaad integraal tot het dierenrijk behoort.

Het is aan de doorwerking van Hegel te danken, dat deze argumentatie op ons geen indruk meer maakt en zelfs door Huxley als een aaneenschakeling van „fallacies" beschouwd kan worden. Meer oppositie ondervindt in onze tijd het onherroepelijk introduceren van een waarde-begrip, dat hier plaats vindt. Het levende is *meer* of *hoger* dan het levenloze; de mens *meer* of *hoger* dan het dier. Men acht dit in strijd met de waarde-vrijheid der wetenschap. Daargelaten of in

deze gedachte der waarde-vrijheid niet veel misverstand steekt, gaat het hier niet om wetenschap in de engere zin, maar om wat Teilhard fenomenologie noemt.

Fenomenologie berust op een *zien* der wetenschappelijke gegevens in een bepaald perspectief. Dit perspectief is geen puur voortbrengsel van de menselijke geest, want de richting ervan wordt door de fenomenen bepaald. Het is echter evenmin op hetzelfde niveau als de fenomenen gegeven. Het vereist een eigen benaderingswijze. Het is derhalve een visie, die men al of niet kan delen, en die zijn eigen overtuigingskracht heeft.

Teilhards fenomenologische visie laat het na elkaar der verschillende vormen van dode en levende materie niet alleen samenvallen met een uit-elkaar, zoals iedere evolutionist doet, maar erkent tegelijk het latere, het „gevolg", als hoger dan het eerdere, de „oorzaak". Hij doet dit niet, omdat het latere hoger zou moeten zijn, omdat het later is. Ook in de huidige toestand van de kosmos zijn er even elementaire deeltjes als in de begintoestand van de kosmos. Deze zijn derhalve niet „hoger" dan vroeger. De beoordeling hoger — lager leest Teilhard uit de structuur der materie zelf af. Het molecuul is hoger dan het atoom, de cel hoger dan het molecuul, het zoogdier hoger dan de cel, de mens hoger dan het zoogdier, omdat telkens een hogere trap van integratie wordt bereikt, waardoor het geheel meer is dan de som der delen.

Er is parallellisme tussen de materiële structuur (1e dehors) en het leven (1e dedans), dat geleidelijk aan steeds meer bewust leven en tenslotte bij de mens zelfbewust leven wordt. T.a.v. deze ontwikkeling is het onmogelijk zich van „waardering" te onthouden, want van de waardering hangt het perspectief af, waaronder men de fenomenen ziet en zonder perspectief ziet men niets. Ofschoon mij geen plaats bekend is, waar Teilhard dit zegt, moet hij getroffen zijn door het feit, dat iedere wetenschappelijke werker met waarderingen werkt, maar zichzelf wijs maakt, dat deze „buiten" zijn wetenschap staan. Aldus ontstaat het gevaar van een wetenschap, die waardeert zonder het zelf te

weten en juist daardoor een dogmatisch onbewust-wijsgerig standpunt inneemt. Polak heeft bij ons op dit soort gevaren met nadruk gewezen, vooral in zijn proefschrift.

Teilhards fenomenologie toont aldus haar eigen karakter. Zij is een methode om de veelheid der fenomenen in één overschouwbaar beeld te brengen. Zij berust weloverwogen op een waarde-oordeel t.a.v. de fenomenen. In beide trekken vertoont zij haar mediale positie tussen positieve wetenschap en wijsbegeerte. Teilhards fenomenologie brengt de fenomenen tot eenheid, die de wetenschap op uiteenlopende gebieden openlegt. Zij berust op een bewuste en nadrukkelijke waardering van de fenomenen, die de positieve wetenschappen opleveren, maar zij laat de kentheoretische axiologische en ontologische fundering van deze waardering over aan de wijsbegeerte.

4) Evolutie is vooruitgang. In de sfeer van het leven is de leidraad daarbij de kefalisatie. Teilhards wet van het parallellisme tussen materiële structuur en levenbewustzijn (loi de complexité-conscience) vertoont zich binnen de hogere takken van het leven in het parallellisme van hersen-zenuw-apparatuur en bewustzijn. Groter complicatie van hersen-zenuw-apparaat, hogere vorm van bewustzijn. Dit proces heeft zijn (voorlopige) top bereikt bij de homo sapiens. Het kan als vooruitgang gekarakteriseerd worden, omdat steeds hogere vormen gerealiseerd worden. Deze waardering is een beaming van de fenomenen, zoals zij verschijnen. Maar zij is als zodanig niet gedwongen. De waardering kan ook negatief zijn, zij het, dat dit enkel op grond van een innerlijke contradictie kan gebeuren.[1]

Juist in deze mogelijkheid van beaming en afwijzing toont zich de mens als zelfbewustzijn en daarmee als spil en pijlpunt der evolutie (axe et flèche de l'évolution). In de mens heeft de evolutie geleid tot een zelfbewust en vrij wezen, twee karakteristieken, die onverbreekbaar met elkaar verbonden zijn. Teilhard formuleert het graag aldus: L'animal sait, l'homme sait qu'il sait. Maar dit terugbrengen op zichzelf is tegelijk de vrijheid. Teilhard ziet de vrijheid kennelijk onder

haar dubbelaspect van keuzevrijheid en innerlijke vrijheid (zelfverwerkelijking) in hun onderlinge samenhang. Maar als niet-filosoof werkt hij dit wijsgerige thema niet uit.

Alle vooruitgang kan sinds het ontstaan van de mens gekarakteriseerd worden als groei *van* de vrijheid en alle aan dit ontstaan voorafgaande evolutie als groei *naar* de vrijheid. Teilhard verwijt het evolutionisme van de vorige eeuw de evolutie te willen verklaren vanuit het beginpunt. Maar uiteindelijk is dit geen verklaring, want in de evolutie vertoont zich steeds het nieuwe, dat wel mogelijk is op grond van het voorafgaande, maar onmogelijk enkel met behulp van het voorafgaande geconstrueerd en gereconstrueerd kan worden. Wil men de evolutie begrijpen, dan moet men zijn aandacht vestigen op het (voorlopig) eindpunt, de mens, en de mogelijkheden voor de toekomst, die zich daarin aftekenen.

5) Gezien de gang der evolutie is er geen doorslaande reden om in onze tijd of in de toekomst een omkering van het evolutie-proces te verwachten, zodat de mensheid zal degenereren of in een plotselinge katastrofe ten onder gaan. De evolutie heeft weliswaar met de menselijke vrijheid een nieuwe dimensie gekregen, zodat zij van een onbewuste tot een bewuste evolutie is geworden. Maar er zijn meer gronden om hiervan een opvoering van het tempo der vooruitgang te verwachten dan een terugval.

Men kan zich een terugval in de evolutie op drie wijzen voorstellen. Vooreerst als een kosmische ramp. Vervolgens als een geleidelijke biotisch-psychische degeneratie van de mensheid. Tenslotte als een plotselinge door de mensheid zelf, b.v. door de atoombom, ontketende katastrofe. Daarnaast staat dan nog iets anders, waar Teilhard het uitvoerigst over spreekt: de warmte-dood van het heelal volgens de tweede wet van de thermo-dynamica.

Een kosmische katastrofe wordt algemeen als hoogst onwaarschijnlijk gezien. Teilhard spreekt er dan ook ternauwernood over. Veel meer betekenis hebben voor hem de beide mogelijkheden van ondergang, die in de-

generatie en zelfvernietiging der mensheid liggen. Teilhard ziet de mensheid gekomen in een stadium, waarin zij geleidelijk aan weet heeft gekregen van de evolutie, maar daardoor nu ook vat begint te krijgen op het verloop der evolutie. Hij gebruikt graag uitdrukkingen als: in de moderne mensheid is de evolutie zich van zichzelf bewust geworden.

Dit betekent, dat de mensheid niet zo maar aan degeneratie of zelfvernietiging is uitgeleverd. Zo spoedig de evolutie het stadium van de mensheid bereikt, wordt de oorspronkelijke sleutel tot de evolutie, de gedetermineerdheid, steeds weer vervangen door de nieuwe sleutel, de menselijke verantwoordelijkheid. Naarmate menselijk bewustzijn en wetenschap toenemen, groeit de verantwoordelijkheid, maar ook de mogelijkheid in oorspronkelijk blinde processen in te grijpen. Teilhard erkent, dat bepaalde biologische factoren in de richting van een degeneratie zouden kunnen werken. Maar hij is ervan overtuigd, dat de eugenetica, die nu nog slechts aan haar eerste begin staat, in staat zal zijn niet alleen alle degeneratieprocessen op te vangen, maar op de duur zelfs tot een nu nog onvoorstelbare verbetering van de biotisch-psychische structuur van de mens te leiden.

De vraag, die door Aldous Huxley is opgeworpen, of een dergelijke eugenetica niet tot een afschuwelijke geestelijke dwang zal voeren, wordt door Teilhard — althans in de tot nu toe uitgegeven geschriften — niet aan de orde gesteld. Wel is duidelijk, dat hij erop zou wijzen, dat de mens zich integraal behoort te ontwikkelen: niet alleen biotisch-psychisch, maar tegelijk geestelijk-moreel. Dit laatste punt komt bij Teilhard steeds terug. Hij is er echter — tegen vele anderen in — van overtuigd, dat er duidelijke aanwijzingen zijn, dat het proces van de geestelijk-morele groei der mensheid juist in onze tijd bijzondere groeikracht vertoont.

Blijven de mogelijkheden van ondergang door atoombom en warmte-dood. Teilhards antwoord op deze mogelijkheden hangt met andere punten van zijn denken samen, die onder 6 en 7 worden aangegeven.

6) De evolutieleer heeft bij Teilhard het karakter van een appèl aan de menselijke vrijheid. Christenen en niet-christenen kunnen elkaar vinden in een bewuste arbeid aan de vooruitgang van de wereld. Zij weten zich daarbij gesteund door het besef, dat in geen periode der geschiedenis het verlangen naar eenheid, waarheid, waarachtigheid en rechtvaardigheid zo groot is geweest als juist in onze tijd.

Als de evolutie door Teilhard wordt gekarakteriseerd als groei naar en van de vrijheid, impliceert dit, dat in de loop der evolutie de verantwoordelijkheid voor die evolutie optreedt. Aldus komt een steeds groter gewicht te liggen op de morele beslissing, die met de menselijke vrijheid mogelijk geworden is. Voor Teilhard is het werken aan de vooruitgang van deze wereld, d.i. het bevorderen der menselijke vrijheid, de grondslag der ethiek. Teilhard stelt daarbij de vrijheid echter niet als een absolutum, zoals Sartre doet, maar als een vrijheid tot . . . De vrijheid is vrijheid voor het realiseren van waarheid, waarachtigheid, rechtvaardigheid, eenheid (liefde).

Teilhard meent, dat het verlangen naar deze „kardinale deugden" nooit zo sterk is geweest als in onze tijd. Voor de moderne mens komt het er op aan, waarachtig te zijn, zichzelf te worden. Hoezeer de waarheid hem ter harte gaat, blijkt uit het fenomeen der moderne wetenschap, die steeds breder kringen betrekt in het streven naar waarheid. Het streven naar rechtvaardigheid blijkt uit het besef, eenmalig in de geschiedenis, dat niet alleen geprivilegiëerde klassen of volkeren recht hebben op de goederen der aarde, maar alle mensen. De gedachte van de menselijke waardigheid zet zich overal door (Atlantic charter).

Het streven naar eenheid vertoont zich in de geschiedenis, die steeds grotere menselijke eenheden realiseert. Ongetwijfeld bevindt dit streven zich op dit ogenblik in een acute fase. Juist de tegenstelling tussen twee grote wereldblokken verraadt de noodzaak van de eenheid. Onverschilligheid is uitgesloten. Er is op de duur geen andere keuze dan die tussen samenwerking of vernietiging. Daarmee vertoont zich op-

nieuw de mogelijkheid van zelfvernietiging der mensheid door middel van atoomoorlog. Teilhard sluit deze mogelijkheid niet bij voorbaat uit, daar zij juist van de menselijke vrijheid en morele verantwoordelijkheid afhankelijk is.

Dat de evolutie in het stadium der zelf-bewustheid is gekomen, sluit evenzeer de mogelijkheid van negatief als van positief menselijk ingrijpen in. De mensheid heeft de evolutie in eigen hand genomen en heeft derhalve ook de mogelijkheid haar ongedaan te maken. Maar toch meent Teilhard, dat er op verschillende niveaus belangrijke argumenten voor zijn aan te voeren, dat de mensheid niet tot zelfvernietiging over zal gaan, maar integendeel tot verdere opbouw, die daarbij altijd zaak der menselijke vrijheid blijft.

Zuiver empirisch gesproken: de twee wereldblokken staan tegenover elkaar, omdat zij verschillende opvattingen over de opbouw van de wereld hebben. Geen van beide streeft naar vernietiging. Ook niet naar vernietiging van de ander, omdat deze eigen vernietiging meesleept. Fenomenologisch gezien: het zou vreemd zijn, als de kosmos in het hogere stadium der vrijheid de vooruitgang niet meer zou kunnen realiseren, die wel gerealiseerd werd in het lagere stadium voor de ontplooiïng der vrijheid. Christelijk-religieus gezien: als de kosmos een schepping is, dan is het ondenkbaar, dat de Schepper de kosmos niet tot steeds hogere ontplooiïng geschapen zou hebben. Den christen, die wijst op de zondeval, zou Teilhard wijzen op de grotere overvloed der Verlossing.

7) De wereld moet groeien naar eenheid. Teilhard merkt echter op, dat eenheid in laatste instantie niet wordt bereikt op grond van een abstract ideaal, maar op grond van een volmenselijke verbondenheid, die alleen tot stand komt door liefde tot een persoon. Aldus verschijnt Christus, door Teilhard soms aangeduid als „het punt omega", als degene, die de gehele mensheid tot zich trekt en daarin één maakt.

Het is duidelijk — en Teilhard zelf beseft dit zeer goed —, dat hier niet langer de wetenschap aan het

woord is noch de fenomenologie in de zin van Teilhard, maar het religieus geloof van de christen. Teilhard weet dus zeer goed, dat hij hier geen dwingend inzicht voorhoudt, maar spreekt vanuit zijn geloof, dat zich als appèl richt tot anderen. Wil men Teilhards religieuze denken leren kennen, dan leze men *Le Milieu Divin* (1957).

Men kan zich afvragen, of Teilhard met deze religieuze stellingname niet juist de eenheid onmogelijk maakt, die hij wil bevorderen. Teilhards gezichtspunt is, dat die eenheid door allen gezamenlijk, blanken en kleurlingen, christenen en niet-christenen, gerealiseerd moet worden en dat er daarbij voor gezamenlijke inspanning een enorm werkterrein openligt op de gebieden van politiek en economie, wetenschap en wijsbegeerte. Maar de christenen kunnen daarbij een inspiratie, die hen steeds verder drijft, ontlenen aan de Christus. En de christenen kunnen niet anders dan de werkelijkheid van Christus in de wereld tegenwoordig stellen. De eenheid in Christus is derhalve voor hem een voltooiïng der aardse werkelijkheid, die alleen in het geloof erkend kan worden, maar nergens de samenwerking met allen naar concrete aardse eenheid uitsluit, deze daarentegen vereist.

In dit kader ligt ook hetgeen Teilhard zegt over de warmte-dood, die het heelal bedreigt. Vooreerst moet opgemerkt worden, dat Teilhard de tweede wet der thermodynamica volstrekt laat gelden. Gedachten als die van Schrödinger, dat juist het leven zich aan deze wet zou kunnen onttrekken, schijnen Teilhard onbekend geweest te zijn. Anders zou het in zijn lijn gelegen hebben ze aan te grijpen. Teilhard gaat echter een andere kant uit — men zou ook kunnen zeggen: dezelfde kant als Schrödinger, maar één stap verder. Hij stelt namelijk, dat de kosmos een fundamenteel proces van vergeestelijking te zien geeft. Uit de materie ontstaat het leven, uit het leven het bewustzijn, uit het bewuste leven de zelf-bewuste (geestelijke) mens. Hij vraagt zich af, of dit proces niet zo ver gaat, dat het heelal in de mens tot totale vergeestelijking komt, zodat bij de ondergang van het stoffelijk heelal de

geest, door de warmte-dood juist als geest niet aan te tasten, aan de ondergang ontsnapt.

Of deze gedachte cohaerent is in het geheel van Teilhards opvattingen, is niet zeker. Legt men Teilhards wet van het parallellisme tussen stof en bewustzijn zo uit, dat de materie van meet af aan tweezijdig is, namelijk enerzijds corpusculaire structuur, anderzijds daarmee verbonden, zij het voorlopig beneden de waarnemingsdrempel blijvend, bewustzijn, dan is Teilhards stelling van de uiteindelijke vergeestelijking consequent. De vraag is alleen, of men daarmee op ander niveau niet alle moeilijkheden van het dualisme terugvindt, die bij Descartes zo in het oog springen. Ziet men echter het leven als een hogere graad van materiële organisatie, het bewustzijn als een hogere graad van leven, zoals o.i. het fundamentele inzicht van Teilhard is, dan is niet in te zien, hoe men de geest ooit los zou kunnen maken van de materie.

Men zou ook kunnen zeggen, dat dit „loslaten" van de materie niet goed past bij Teilhards zeer positieve waardering van de stof. Maar er zijn twee wegen, waarlangs Teilhard tot zijn these van het ontsnappen van de geest aan de materie gekomen is. De eerste ligt in Teilhards overtuigd zijn van de warmte-dood van het heelal enerzijds en zijn overtuiging van de noodzaak van een onbeperkte vooruitgang anderzijds, wil de mensheid menswaardig kunnen leven. Zijn vergeestelijking is derhalve als het ware een ethisch postulaat. De andere weg naar de vergeestelijking ligt in de aanwijzing, die zij voor Teilhard bevat t.a.v. de Parousie, de uiteindelijke voltooiïng van heel de kosmos in Christus. Teilhard meent, dat er op deze wijze congruentie ligt tussen de te veronderstellen ontwikkeling der mensheid en de christelijke eschatologie.

8) Het geloof in Christus trekt de mens niet van zijn aardse taak af, maar bevestigt deze. In Christus is de stoffelijke, biologische realiteit vergoddelijkt en daarmee niet opgeheven, maar de mens juist als zijn domein toegewezen. Teilhards denken is een rehabilitatie van het aardse. Hij richt zich daarbij zowel tot niet-christenen als tot christenen, zowel tot hen, die reeds een

zin in het aardse zien, maar geen zin in een betrokkenzijn van het aardse op God, als tot hen, die, christen of niet-christen, geen zin in het aardse kunnen ontdekken en het bestaan ofwel zinloos vinden ofwel alleen zinvol vanuit de transcendente betrokkenheid op God.

De niet-christen, die geen zin kan ontdekken in het menselijk bestaan, laat hij zien, dat de vooruitgang een immanente zin geeft aan het menselijk zijn in de wereld. Op deze wijze is er in zijn werk een onuitgesproken polemiek met bepaalde vormen van het existentialisme. De niet-gelovige, die reeds van de mogelijkheid der vooruitgang overtuigd is, laat hij zien, dat deze immanente zingeving aan het menselijk bestaan niet in strijd is met de transcendente zingeving van het christendom. Hiermee richt hij zich dan tegelijk tot die christenen, die menen, dat hun geloof in een andere wereld, hun verhindert tegelijk een immanente zin aan het menselijk bestaan te geven. Hij wijst derhalve de christenen op de verplichtingen, die zij t.a.v. de immanente vooruitgang van de wereld hebben. Alle „profane" arbeid aan deze wereld, in wetenschap of techniek, handel of industrie, is voor Teilhard tegelijk geladen met religieuze betekenis, omdat de mens hierin medewerkt aan Gods schepping en aan de verlossing door Christus.

1 Hiervoor moet ik verwijzen naar **Geschiedenis en Vooruitgang I**, hoofdstuk II §2.

W. Scheffer

OP DE GRENS VAN WETENSCHAP EN GELOOF[1]

De moeder **wéét** dat een kind van haar is; de vader **gelooft** dat een kind van hem is.

„Geloven doen we in de kerk", placht mijn leraar in de nat.-his. te zeggen, als een leerling op een gestelde vraag begon met: „Ik geloof dat..." „Hier moeten we weten", vervolgde de leraar dan. En daar was veel voor te zeggen.

Hieraan moest ik terugdenken, toen ik kortgeleden kennis maakte met het werk van Teilhard de Chardin, *Het verschijnsel mens*. Het is een bijzonder belangrijk werk; het getuigt van grote gedegen kennis en van diep nadenken. Ik heb er veel van geleerd, veel er door begrepen, kortom, ik vind het een meesterwerk.

En tòch — maar dit moet wel erg vreemd klinken — „wist" ik reeds als jongeman (hoewel ik van hetgeen de schrijver mij nu geleerd heeft nagenoeg niets wist) de hoofdzaken van wat hij ons te zeggen heeft; beter gezegd: wat voor mijn gevoel de belangrijkste *strekking* van dit werk is, „wist" ik al. Hoe ik dat toen reeds „wist" kan ik slechts ten dele verklaren. Naar mijn mening „wist" de Chardin ook, vóór hij aan zijn studie begon, hetgeen ik als jongen „wist". Dit soort weten berust namelijk op een zekerheid, die met wetenschap betrekkelijk weinig heeft te maken.

De Chardin bouwt op grond van nauwkeurige waarnemingen en uitgebreid onderzoek een systeem op waardoor een duidelijke draad loopt die de lezer kan voeren tot de overtuiging, dat achter het verschijnsel mens en achter alle verschijnselen een bedoeling schuilt. Dit zie ik als de belangrijkste *strekking* van zijn werk.

Nu heeft hij gepoogd om door wetenschappelijk verantwoord onderzoek een aanvankelijk irrationeel *gevoel* van zekerheid wetenschappelijk te funderen. Met andere woorden: zijn werk is een doelbewuste poging om op rationele gronden de juistheid van bepaalde irrationele gevoelens aan te tonen.

Mij is het destijds zo gegaan.

Iets, dat ik geen enkele naam kan geven die bij benadering de betekenis van dat „iets" aan kan duiden, heeft mij als jongen van een jaar of veertien een bepaalde zekerheid gegeven die, voor zover ik dat kan nagaan, sindsdien niet sterker of zwakker is geworden. Het is niet plotseling gebeurd maar het is in mij gegroeid en ontwikkeld, vooral als ik des avonds bij helder weer naar het uitspansel keek waarvan mijn leraar mij zulke ongewoon interessante dingen vertelde.

Hij sprak over má-té-ríe (herinnert U zich nog?) en over *eeuwige* wetten, en dat wekte instinctief al licht verzet in mij op, nog versterkt als ik dacht aan de vele wetten die in de loop der eeuwen hun wetenschappelijke dood hadden gevonden. Het leek mij volstrekt uitgesloten dat er uitgerekend in mijn generatie eeuwig geldige wetten geformuleerd zouden worden. Dat deed daarom voor mij ook minder ter zake. Die wetten — nu ja — natuurlijk waren ze belangrijk, noodzakelijk zelfs, zoals alle wetten die door méér weten eeuwig zullen veranderen, zonder ooit voor eeuwig te kunnen gelden.

Wat voor mij belangrijker was dan die wetten die mensenwerk waren — vandaar ook hun veranderlijkheid — en die de verschijnselen wilden verklaren terwijl dat toch altijd *slechts tot op zekere hoogte* kan, was de pijnigende vraag: Wat is of wat leeft er achter die verschijnselen? Van onvoorstelbare afstanden en snelheden had ik al gehoord; van ontelbare zonnen in onze melkweg eveneens; toen kwamen daar weer ontelbare andere melkwegen bij. Duizelingwekkend, ontzagwekkend, dat alles bewoog — en hoe!

En als ik dan uitgestaard en moe gedacht was her-

vond ik mezelf ergens op een weiland en voelde me als een atoom (van nog kleiner had ik toen niet gehoord) en „wist" dan héél zeker, zó zeker als ik mij „ik" voel en weet (een universum op zichzelf), ten eerste: dat ik deel uitmaakte van al het andere en ten tweede (en dat was voor mij nog belangrijker) dat ik nooit en nimmer zou weten wat de laatste oorzaak was van „alles" (ik en al het andere). Ik geloofde dat dit alles een bedoeling moest hebben. Hiermee wil ik niets anders zeggen dan dat ik in zekere zin toen al „wist" wat de Chardin met zijn wetenschappelijk systeem zo machtig mooi heeft opgebouwd.

Veel later begon het gepieker over de betekenissen van weten en wetenschap, en sprak ik met mijzelf af dat er een weten en een ander weten bestaat, die dit gemeen hebben dat zij op zekerheden berusten. Eén weten dat meer gevoelsmatig is en ook wel geloven wordt genoemd en een ander weten dat van gevoelens weinig wil weten, daardoor nuchterder is. Eén weten dat het gevaar inhoudt van de waarde van wetten en van meten en rekenen te laag aan te slaan en een ander weten dat het gevaar inhoudt dat men er van overtuigd raakt dat „alles" uitgerekend en gemeten kan worden.

Die twee soorten weten zijn door een (tot nu toe) onoverbrugbare kloof gescheiden. Maar — we hebben de eeuwigheid voor ons. Wie weet, misschien heeft significa of hoe het genoemd zal worden, het over een paar honderd jaar wel tot een geesteswetenschap gebracht. De Mensheid begint pas te denken. Voorlopig zal zij het nog te druk hebben met de dingen-wereld om zich de tijd te gunnen zich ernstig bezig te gaan houden met de wereld van de geest. Af en toe zijn er verschijnselen die er op wijzen dat men gaat inzien dat, om het eens zeer extreem (maar niet overdreven) uit te drukken, in graniet iets leeft dat niet principieel maar slechts *gradueel* verschilt van wat in de mens leeft.

* * *

Maar om weer terug te komen tot Teilhard de

Chardin: ik wil nu proberen uiteen te zetten, waar onze wegen uiteenlopen. Dat is, waar hij eindconclusies trekt.

De wetenschap streeft naar de grootst mogelijke voorspelbaarheid der verschijnselen. Het ligt dus voor de hand dat de Chardin dit ook doet. Wat ik er in zijn geval slechts op tegen heb, is, dat hij verder gaat dan hij als wetenschappelijk onderzoeker en denker kan verantwoorden. En dat hij te ver gaat, wijt ik aan zijn wil om hetgeen hij gelooft een wetenschappelijke basis te verlenen.

Evenals ik gelooft hij in een voortdurende evolutie, hetgeen ik in andere woorden uitdruk door te zeggen dat ik een *richting* zie in het totale gebeuren. Hij geeft echter duidelijk te kennen een doel te zien waarop de evolutie gericht is. Het is op dat punt dat onze wegen zich scheiden.

Hij komt *op grond van zijn studie* tot een slotsom, die, kort samengevat, hierop neer komt.

In de loop van ontelbare eeuwen is het verschijnsel mens tot het hoogst ontwikkelde verschijnsel ter wereld geëvolueerd. In den regel verliep dit proces langs lijnen van geleidelijkheid (in „herkenbare sekwenties" zou Mannoury zeggen) maar nu en dan mutatiegewijs.

In den regel, zeg ik; maar daar is reeds bij iets nadere beschouwing véél op af te dingen. En op de keper beschouwd blijft er van die geleidelijkheid nagenoeg niets over.

Allereerst verstoren de mutaties de geleidelijkheid; dit zijn onverklaarbare en onvoorspelbare sprongen, die zich aan door ons gestelde wetten onttrekken. Zouden wij alleen op die mutaties letten dan doet de „natuur" zich voor als een grillig wezen. Er zijn echter andere verschijnselen waaraan de Chardin voor zover ik kan zien niet de minste aandacht besteedt. Het verschijnsel mens is als individu bij nadere beschouwing minder voorstelbaar in zijn daden dan enig ander verschijnsel in de „natuur".

Bij een individu vergeleken evolueert de „natuur", *de mutaties nu even buiten beschouwing gelaten,* langs lijnen van geleidelijkheid. Het is waar, beschouwen wij

een „massa" (op dit begrip ga ik nu niet verder in, ten einde niet te ver af te dwalen) dan zijn de gedragingen van die massa iets beter voorspelbaar dan die van een individu. Maar op het begrip mensheid is geen enkele van de vele definities toepasbaar die omtrent het begrip „massa" bestaan. Het aantal massa's is zéér groot, zij zijn allen verschillend, èn — beogen *zéér sterk uiteenlopende doeleinden.*

De Chardin heeft mij veel geleerd van de evolutie vóór er van mensen sprake was, maar rept met geen woord over *strïd* in dat wonderbaarlijke proces.

Wat heeft wat overwonnen om zo te gaan als het ging? Hij zegt weliswaar niet dat dit alles als het ware „vanzelf" ging. Die niets zeggende dooddoener gebruikt hij niet, maar hij geeft er anderzijds nergens blijk van dat dit gepaard gegaan *moet* zijn met wat wij mensen strijd noemen!

Waardóór werd een soort of groep of tak in een bepaald tijdperk de „fittest"; waardóór werd het verschijnsel mens meer en meer „de baas" over al het hem omringende?

Omdat de mens meer en meer *macht* verkreeg, en daar heeft het genus mens voor gestreden en streeft daar nog naar op talloze manieren, langs talloze wegen. Het woord „omdat", zo even door mij gebruikt, *verklaart letterlijk niets,* dat weet ik. Het is een constatering en niets meer.

De homo sapiens beschikt over een grote macht, evolueert voortdurend, en dat gaat met verbitterde strijd gepaard. Gedachtenstrijd, niet het minst met zichzelf, en andersoortigen, die ontaardt in revoluties en oorlogen.

In revoluties zie ik overeenkomst met mutaties in de „natuur". Eerstgenoemde beschouw ik als versnelde evolutie. Oorlogen zijn even zovele „bewijzen" van de onmacht waarvan die homo sapiens blijk geeft om over zijn macht in „de " richting te kunnen beschikken. Hij verkeert in ons tijdperk in een deerniswekkende geestelijke toestand, alle welvaart en nog komende grotere welvaart ten spijt!

Het *uiteindelijk* onsplitsbaar levensbeginsel splitst

zich zodra het leven zich *in de een of andere vorm manifesteert.* Vanaf dat tijdstip ontbrandt de strijd: de eeuwige strijd om de macht, om het behoud van de soort, de groep, het ras, enz.; de strijd om te ontwikkelen naar eigen aard of wezen — wat die ontwikkeling in de weg staat wordt bestreden.

De Chardin, die ik als een gelovig mens beschouw, rept over de machtstrijd met geen enkel woord. Waarom hij dit niet deed? Och daar kan ik slechts naar gissen.

Hij was lid van de orde der Jezuieten en is als zodanig gestorven. De christelijke leer stelt een hemel in uitzicht voor rechtgelovigen. Ik geloof niet aan een hemel, zoals die in verschillende religies in uitzicht wordt gesteld. Ik geloof niet aan concrete beloften die betrekking hebben op mijn leven in een hiernamaals. Ik *weet* er *niets* van wat „Het" met mij voorheeft.

Alle religies beschrijven naar mijn opvatting te veel zaken concreet, waarvan ik beweer dat geen mens ter wereld er iets concreet van kan weten (woord-fetischisme speelt hierin een rol). Wat ik daaromtrent „weet" berust op het andere soort van weten dat geloven heet.

Klaarblijkelijk was dat met de Chardin anders gesteld, want aan het eind van zijn werk voert hij de term *Omega* in. Misschien bedoelt hij daarmee nagenoeg hetzelfde als ik met „Het". Een groot verschil is dat ik van „Het" niets concreets weet maar dat de Chardin op grond van zijn gedegen studie en grote geleerdheid de geldigheid van die wetenschap doortrekt tot bovenmenselijke gebieden. Heeft ook hem als Jezuiet dat fetischisme parten gespeeld? Wie zou durven beweren daar gehéél en al vrij van te zijn? Ik althans niet. Beschouw ik de Chardin als geleerde en denker, dan heb ik slechts bewondering voor hem. Doe ik het als gelovig mens, dan heb ik bezwaren.

Door zijn eerstgenoemde kwaliteiten heeft hij een belangrijke bijdrage geleverd tot vermeerdering van kennis omtrent de „levende aarde" waarbij hij de mens centraal stelt.

Maar als gelovige?

Mijn geloof beperkt zich niet tot die „levende aarde". Mijn geloof in „Het" strekt zich uit tot alles wat in het heelal geweten wordt en nog geweten zal worden. En dat tot in de eeuwigheid en oneindigheid. In alles herken ik „Het".

Wij mensen leven gebonden door begrippen als tijd en ruimte. Voor „Het" bestaat tijd noch duur noch plaats. „Het" is zowel in het ongrijpbare nu als in de eeuwigheid. „Het" is zowel hier als alomtegenwoordig.

Hoe belangrijk en nog meer hoe begrijpelijk het is om onze „levende aarde" centraal te stellen (wij mensen zijn zo nauw met die aarde verbonden) — als gelovig mens is mij dit te benauwd.

Ik kan het niet anders zien dan dat in die beperktheid het grote gevaar schuilt dat de mens zich ten opzichte van „alles" te hoog aanslaat, zich te belangrijk acht.

Ik wil nog eenmaal herhalen dat ik mij onverbrekelijk verbonden voel met „alles". Dit houdt in dat ik onze „levende aarde" vanzelfsprekend als deel beschouw van „alles". Door die beschouwingswijze kan ik mij soms zo nietig voelen en zelfs onze aarde als niet meer zien dan een electron in het universum.

Bedenk ik anderzijds over welke macht ik de beschikking heb gekregen dan voel ik mij belangrijker dan dingen, planten en dieren.

De hoge trap van ontwikkeling waarop het genus mens staat onderscheidt zich voornamelijk van andere trappen door zijn vermogen tot denken en bewustwording (ik zal geen enkele poging in het werk stellen om deze menselijke vermogens te definiëren maar, evenals de meeste mensen, doen alsof we wel weten wat wij er onder verstaan). Dit denken en bewustworden stelt ons, onder veel meer, in staat ons zelf te beschouwen. Wij behoeven niet diep te graven om de strijd in ons zelf waar te nemen. (Al mijn schrijverij is niet anders dan doorlopend strijden van „veel" tegen ander „tegenstrijdig veel" dat in mij leeft. Het „veel" dat het wint schrijf ik op, zo goed en kwaad als dat gaat). Om nu weer op de Chardin terug te komen. Van die soort strijd rept hij met geen woord.

Bij ieder die iets zegt of schrijft is er altijd slechts één van zijn vele „ikken" aan het woord. De „ik" die nu schrijft kan door mijn „Gemeente Ik" niet gekend worden.

Ik maak mijzelf dus ook niet wijs dat ik de Chardin ken, maar ik meen wel iets van zijn denkwijze te begrijpen (lees: aan te voelen). Wat ik er van meen te begrijpen is dat zijn Jezuiet zijn het in zijn eindconclusies gewonnen heeft van zijn geleerde zijn. Waardoor dat zo is gegaan? Ik kan er slechts naar gissen.

Als wetenschappelijk man aanvaardt hij slechts als juist of waar wat hij zintuigelijk waarneemt, en hij doet dit zeer voorzichtig. Hij houdt namelijk terdege rekening met hetgeen op redelijke gronden tegen zijn wetenschappelijke conclusies aangevoerd zou kunnen worden. Deze houding doet mij vermoeden dat de Chardins denken op *dat* gebied, bewust of onbewust, dialektisch is ingesteld. Maar nu de Chardin, die lid is van de orde der Jezuieten — hoe denkt die?

Een gelovige kan slechts tot op zekere hoogte dialektisch denken *en dient zich daarvan bewust te zijn.*

Wie de juistheid van zijn geloof wil bewijzen verzandt in een warrig taaltje. Het kan niet omdat er geen taal met eenduidige betekenissen voor bestaat. Zou de Chardin zich vaag bewust geweest zijn van „de kloof" en toch getracht hebben die te overbruggen? Alweer, ik weet het niet, maar ik kreeg die indruk toen ik zijn eindconclusies las.

Hij trekt daarin zijn wetenschappelijke stellingen door tot in het oneindige punt Omega. Het stond hem natuurlijk vrij een poging te doen de kloof te overbruggen, mits hij dit ergens te kennen had gegeven. Ik heb dit niet in zijn werk aangetroffen.

Zelfs als hij niets meer gezegd zou hebben dan: van hier af aan is een gelovige aan het woord, en niet meer de man van de wetenschap, zou dit voor mij voldoende geweest zijn. Maar zie, terwijl ik deze laatste regels schreef vind ik een voor mij bevredigend antwoord.

In vele religies, ook in de chistelijke, wordt een antwoord gegeven op de, voor zovele mensen martelende vraag: waarheen?

Hetzij dat een hemel en een hel, een Nirwana of een Astraal-zijn in uitzicht worden gesteld, zij wijzen allen naar een eindpunt — en dat geeft rust.

Ik acht het zeer aannemelijk, dat de Chardin, die ik onder de dogmatische gelovigen rangschik, in zijn rijk en werkzaam leven waarmee hij de wetenschap verrijkt heeft toch niet *die* rust heeft gevonden waarnaar zijn geest en ziel haakten. Zoals ik in het begin van deze beschouwing reeds heb gezegd: „ik heb van de Chardins werk veel geleerd — en tòch . . ."— ik meen dat de wetenschappelijke onderzoeker is bezweken voor een verleiding. De alleenzaligmakende Moederkerk stelde hem, onder bepaalde voorwaarden, een eeuwige rust in uitzicht.

Dat alle leven één voortdurende verbitterde strijd is op leven en dood is een standpunt dat hem of is ontgaan, of door hem ontweken.

Door zijn keuze blijft de Chardin een groot geleerde, en is hij voor mij een dogmatisch gelovige, maar géén mystiek-gelovig mens.

1 Fragmenten uit een nog onvoltooid manuscript, getiteld „Late oogst".

O. *Noordenbos*

GELOOF EN ONGELOOF IN DE PRAKTIJK

Als wij ons de vraag stellen wat in het dagelijkse leven onder geloof en ongeloof wordt verstaan, dan komt het vrijwel hier op neer: het al of niet (meer) tot een kerk of kerkgenootschap behoren. Dit is van een niveau af gezien, waarop met poging tot begrip van elkanders geloof en ongeloof een dialoog, een gesprek kan worden gevoerd, stellig een simplificatie. Maar deze simplificatie maakt een tegenstelling mogelijk waarin aangrijpingspunten liggen voor het toespitsen van maatschappelijke en politieke verschillen en geschillen, die deze in een onzuivere sfeer brengen en de werkelijk gelovigen en oprecht ongelovigen een odium opladen dat hun vrijheid en onbevangenheid van denken en spreken belemmert en hun beste intenties bezoedelt.

Wij leven in een wereld waarin noch het geloof, noch het ongeloof als iets op zich zelf staands verschijnt maar met wetenschappelijke inzichten, met maatschappelijke en politieke opvattingen en aspiraties nauw is verbonden. Bij een bespreking van de kwestie geloof en ongeloof mogen we deze praktische zijde niet uit het oog verliezen. We mogen ons er dan over verheugen dat er tegenwoordig tussen christenen en humanisten met meer begrip en wederzijdse waardering gesproken kan worden dan enige decenniën terug, het is toch ook wel nuttig ons ervan te doordringen dat er ook krachten werken die teruggrijpen op nog altijd werkzame sentimenten om de tegenstelling waarover wij het hebben nieuw leven in te blazen.

Enkele voorbeelden van recente aard kunnen ons dit duidelijk maken. Het ene, van een werkelijk gevaarlijk karakter, heeft met Duitse verhoudingen te maken, het andere, van onschuldiger aard, maar toch wel wat ergerlijk, speelt in ons eigen land.

Zoals men weet heeft sinds enkele jaren de Duitse

sociaal-demokratische partij (S.P.D.), om Adenauer en zijn partij, de christen-democratische unie (C.D.U.), de wind wat uit de zeilen te nemen, zich vrijwel aangepast bij het programma van laatstgenoemde partij inzake de voornaamste politieke en economische vraagstukken. Bij deze aanpassing behoort ook het zich distantiëren van het „atheïstisch" verleden van de S.P.D. „Op strooibiljetten zie je" — schrijft Hein Herbers, die de Duitse situatie op politiek, maatschappelijk en geestelijk gebied goed kent, in het orgaan van het Humanistisch verbond *Mens en Wereld* van 21 oktober — „dus Brandt op weg naar de kerk en in gesprek met bisschoppen." De C.D.U. maakt in de verkiezingsstrijd van het kruis gebruik als mascotte en ben je tegen de C.D.U., dan ben je al gauw een vijand van het christendom en communist.

Tegen deze vertroebelende vermenging van politiek en „geloof" is nu Gerhard Szczesny in het geweer gekomen, die zich tot dusver met meer theoretische vragen had bezig gehouden, hoewel ik meen dat het juist de Duitse situatie is die hem tot het schrijven van zijn „De toekomst van het ongeloof" heeft gebracht. Hij heeft zich met een brief gewend tot een aantal personen, organisaties en kranten met het voorstel een „Humanistische Union" op te richten. Hij schrijft in deze brief o.a.:

„Midden in de uiteenzetting met de bolsjewistische geweldheerschappij, luttele jaren na het einde van het nazisme, moeten wij de ervaring opdoen dat ook een democratie de veelvormigheid aan de uniformiteit, de tolerantie aan de partijdigheid, de waarachtigheid aan de gemakzucht kan opofferen. Wij zijn tot meelopers in een samenzwering geworden, die onze ontvoogding en gelijkschakeling eist — deze keer uit naam van de christelijke heilsleer."

Natuurlijk, zegt hij mag het christendom zijn geloof trachten te verspreiden. „Maar hier is sprake van een groeiende onverhulde en aanmatigende poging om een samenleving die slechts voor een deel uit gelovige christenen bestaat, aan een totale aanspraak op de macht van een christelijke taal-, denk- en gedrags-

regeling te onderwerpen. De in de grondwet vastgelegde rechten tot vrije persoonlijkheidsontplooiïng, van geloofs- en gewetensvrijheid, van vrije meningsuiting, publikatie en wetenschappelijk onderzoek, zijn door een christelijk-confessionalistische regeringspraktijk al lang ondermijnd of zelfs helemaal buiten werking gesteld."

De Humanistische Union die hij voorstelt op te richten „wil geen bepaald wereldbeschouwelijk programma voorstaan, maar alleen met klem voor de pluraliteit van ons individueel bestaan en geloof opkomen; hierbij ziet zij bondgenoten ook in al die christenen, die de ideologisering en politisering van hun geloof als een noodlottige zaak zien."

Herbers, die enige tijd zorgvuldig de Duitse pers heeft gelezen is getroffen door de inhoud van de kranten die zo op elkaar gelijkt alsof er nog steeds een propagandaministerie bestaat. Hij schrijft over „de opgewonden politieke bedrijvigheid, de vinnige en venijnige manier waarmee beide (protestantse en katholieke) kerken de aanspraken van de Adenauer-staat met zijn politieke en economische beginselen tot de hunne maken en zijn tegenstanders discrimineren" en verklaart dit uit een innerlijke zwakte.

„Misschien," besluit hij, „is Szczesny's methode de juiste: te trachten eerst eens weer de maatschappelijke voorwaarden voor een echt onderscheid tussen christelijk geloof en humanistische overtuiging te verzekeren."

Al laten de Duitse toestanden in dit opzicht nauwelijks een vergelijking met de Nederlandse toe, een recent debat (op 31 oktober) in de Eerste Kamer over de geestelijke verzorging in de gestichten toont ons dat voor een groot deel van ons volk — laat ons aannemen dat de kamerleden in dit opzicht werkelijk het gevoelen van ons volk vertegenwoordigen — het niet-behoren tot een kerk iets onbehoorlijks is en wettelijk gediscrimineerd behoort te worden. De Tweede Kamer heeft in mei van dit jaar een amendement-Daams aangenomen, bij verrassing omdat de Kamer onvolledig bezet was. Dit amendement bedong voor de humanistische geestelijke verzorging in de gestichten een

gelijkgerechtigde positie. De rechterzijde stemde toen en bloc tegen. De kern van de bezwaren tegen het amendement was, zegt de N.R.C. van 1 november, dat nu een gelijkstelling was bedongen van christendom en humanisme, welke aan de kerk geen recht meer deed. Men vreest van rechts dat de gelijkwaardigheid van christendom en humanisme in het geding is. Deze wil men perse niet erkennen, maar men kan zich moeilijk met de gedachte vertrouwd maken dat daarover de overheid geen oordeel behoort uit te spreken. Het gaat om een gelijke behandeling van staatsburgers, ongeacht hun geloof of overtuiging.

Ook als de wet waarom het hier gaat, de zgn. kinderbeginselenwet, zal worden aangenomen met een aantal rechtse stemmen vóór, ondanks het amendement-Daams, dan zal er toch wel een sterke minderheid tegen zijn. Nu mag men, dunkt me, wel onderstellen, dat de leden van ons parlement tot de meest „verlichte" staatsburgers behoren. Wanneer onder hen al zovelen gelijke staatsburgerlijke rechten willen onthouden aan wie niet tot het gelovige deel der natie gerekend kunnen worden, hoe zal het dan met het overige minder verlichte gelovige Nederland gesteld zijn! Hier zullen de traditionele en zelfs atavistische sentimenten ten opzichte van de ongelovigen nog sterker en ongeremder leven. Die gevoelens zullen voortgaan met het bederven van het geestelijk klimaat in ons land door de innige band tussen hun geloof en hun politiek-maatschappelijke opvattingen.

We moeten hierbij niet uit het oog verliezen dat juist zij die ernst maken met het innerlijk zuiver houden van hun geloof het meest bereid zijn de niet-gelovigen in hun overtuiging ook praktisch te eerbiedigen. Het is trouwens ook op die gelovigen dat Szczesny een beroep doet wanneer hij zegt dat hij bondgenoten ziet in al die christenen die de ideologisering en politisering van hun geloof een noodlottige zaak vinden.

P. Glazema

GEZICHTSBEDROG

Het was een mooie herfstdag, waarop twee geleerden in de gehoorzaal van de Internationale School voor de Wijsbegeerte te Amersfoort discussieerden over de vraag „Wat is eigenlijk religie?" Op het schoolbord prijkten de figuren van een dieptepsychologische beschouwing over de structuur van de menselijke psyche. Onwillekeurig dacht ik hierbij aan de donkere put uit een sprookje op de bodem waarvan de gouden sleutel van de deur van een paradijsachtige onderwereld gevonden wordt. Stratigrafie van de ziel met als diepste laag de ongerepte oerbodem.

Dan zwerven mijn gedachten naar Rubljev's majestueuze iconen in het Tretjakov-museum, met als achtergrond het oude geloof, dat de eerste iconen uit de hemel gevallen zijn; niet door mensenhanden gemaakte oerbeelden (acheiropoieten) voor het gelovige hart, dwars door het verstand als bovenmenselijke waarheid aanvaard. Monumentaal, doch niet toetsbaar.

Geloof en wetenschap is de titel van een serie vergeelde boekjes in mijn kast en zij weerspiegelen een oud probleem en een niet opgeloste worsteling. Psychiater en theoloog zitten hier naast elkaar op het Amersfoortse podium, oprecht in hun inspanning om elkaar te benaderen, eerlijk in hun poging om een antwoord op de vraag naar het wezen der religie te geven, maar onverbindbaar. Buurlui, die over de schutting van de tuin een gesprek voeren. De kloof tussen de monumentale houding van het openbaringsgeloof en de indrukwekkende arbeid van de opgraving in de ziel blijkt aan het einde van de discussie onoverbrugbaar.

Is het een vergissing, dat deze beide geleerden hier samen op dit podium zitten? Was de onbevredigende controverse, die het slot kenmerkte, niet voorspelbaar? Kan niet de vraag gesteld worden of het wel zin heeft op dit eerbiedwaardige, aan de *wijsbegeerte* en niet aan de verkondiging gewijde podium deze halsbrekende toeren te verrichten?

Meer dan ooit is mij duidelijk geworden hoe onvruchtbaar het is om in deze gehoorzaal het geloof te laten worstelen met de vrije wijsgerige doordenking van mens en wereld. Ratio en Mythos bewandelen elkaar niet-kruisende wegen. Toetsbaarheid en gelovig aanvaarden heffen elkaar op. In tegenstelling tot een kerk, waarvan verkondiging van geopenbaarde waarheid het apriori is en behoort te zijn, is de Amersfoortse School als centrum tot verdieping van levens- en wereldbeschouwing in de eerste plaats een ondogmatisch, methodisch leerinstituut. Staat boven de deur van een kerk „Credo", aan de gevel van de Amersfoortse School werden de woorden „Wees mens" geschreven.

Het is begrijpelijk dat men in deze tijd, nu de School ruim 40 jaren dit devies gevoerd heeft, behoefte heeft gevoeld haar karakter nader te omschrijven, zij het dan ook als een eigentijdse bewustwording. Daartoe formuleerde het curatorium de volgende „beginselverklaring".

„De Amersfoortse School is volgens artikel 2 der Statuten een centrum tot verdieping van levens- en wereldbeschouwingen.

De School brengt daartoe mensen van verschillende overtuiging en inzicht bijeen om hen tot verheldering en verrijking te leiden. Zij wil zelf geen instituut tot propagering of tot bestrijding van een bepaalde levens- en wereldbeschouwing zijn. De door de School beoogde verdieping en verrijking is wijsgerig van aard, dat wil zeggen, dat men door open gedachtenwisselingen tot een verder doordringen in de waarheid wil komen, waarbij men bereid is ook eigen zekerheden als onderwerp van discussie te aanvaarden. Wijsgerige verdieping is redelijk. Van degene die zich in zijn levens- en wereldbeschouwing op een andere grond dan de rede beroept, wordt verwacht dat hij dit in de School redelijk zal verantwoorden."

Het wekt bevreemding, dat Prof. van Peursen, nadat deze beginselverklaring in het voorjaar met veel zorg was opgesteld, toch nog als belijdend Christen aanleiding gevonden heeft de hier volgende mede-

deling in de Stemmen van augustus 1961 te publiceren.

„De laatste maanden is een diepgaand meningsverschil over het karakter van de School binnen de kring van Bestuur en Raad van Bewindvoerders aan de dag getreden. Naar mijn persoonlijke mening komt bij sommige leden het verlangen naar voren tot inperking van de School o.a. via bepaalde aan het rationalisme herinnerende formuleringen. Vrezende dat dit beleid de School en zijn bestuursorganen afwerend doet staan t.o.v. personen van Christelijke levensovertuiging alsmede van meer existentialistische en mystieke visie, dat de School dus eerder orgaan van een rationalistisch getinte wereldbeschouwing dan een open centrum voor wijsbegeerte zal worden, heb ik mijn voorzitterschap neergelegd en mijn medewerking aan het programma gestaakt. Voor de oorspronkelijke opzet van de School blijf ik sympathie gevoelen. Aan de constructieve pogingen de goede sfeer te herstellen en de School niet tot „zuil" te doen worden wil ik medewerking verlenen."

Deze extrapolatie nu, dat er voor belijdende Christenen op de School geen plaats zou zijn, is apert onjuist. Het verleden en heden heeft dit overtuigend bewezen, al moet erkend worden, dat op dit vrije podium ook het openbaringsgeloof in voorkomende gevallen door de analytische arbeid van redelijke bezinning kan worden aangetast. Het is echter verre van de Amersfoortse School voor Wijbegeerte om in haar geestelijke bedrijvigheid geen prijs te stellen op het verkeer met hen, die met betrekking tot het zoeken van de waarheid een lichtstraal van omhoog verkiezen boven het afdalen in de diepten van de menselijke ziel en het hanteren van het ondoorgrondelijke, aangeboren vermogen, dat met het woord ratio wordt aangeduid.

Het is in dit verband een hogelijk te waarderen feit, dat men van de zijde van curatoren van de School nu nog eens het principieel wijsgerig karakter van deze instelling heeft belicht, ten einde de aloude bedoeling van de School zuiver te handhaven. Men onderstreepte, dat gelovigen en ongelovigen in ons midden het erover eens zijn, dat de School geen forum is, waar men zonder meer zijn geloofsovertuiging belijdt. Steeds heeft

de School daarentegen het standpunt ingenomen, dat in haar milieu geen dogmatische grondslag zo maar aanvaard wordt en dat wij zulke leerstelligheid aan critische analyse dienen te onderwerpen.

Niet het getuigenis, maar de *bezinning* kenmerkt de wijsgerige inspanning. Men kan van de religie in het algemeen, en ook van de christelijke godsdienst meer in het bijzonder, niet hóóg genoeg denken, maar dan moet men ook bereid zijn, over haar als een *verschijnsel* te denken. Juist de stichters van onze School — er zij herinnerd aan zuke eminente filosofen als Bierens de Haan en Van den Bergh van Eysinga — hebben hun taak in deze zin opgevat. Als wij niet langer aan deze oorspronkelijke opzet trouw bleven, dan zou de School haar unieke betekenis als een centrum der vrije gedachte verliezen.

Als Prof. Van Peursen schrijft, dat door een hiertoe strekkende verklaring „personen van christelijke levensovertuiging worden geweerd" dan wekt hij de indruk, alsof christenen zich tegen een dergelijke bezinning zouden moeten verzetten, of wel omgekeerd, dat wie deze bezinning zoekt, geen christen zou kunnen zijn. Reeds vijfenveertig jaar lang heeft de School het tegendeel bewezen en wij dienen deze traditie met trots hoog te houden. Het recente optreden van Paul Tillich (die in mei van dit jaar de eerste Carl Mennicke Memorial-lecture hield) bewijst zonneklaar, dat er bij het curatorium niet in het minst een afweerhouding tegen het christendom (of één der andere wereldgodsdiensten) als zodanig bestaat.

De vrees van de heer Van Peursen, dat „een meer existentialistische en mystieke visie" zou worden geweerd, is evenmin gewettigd. Onder ons zijn immers personen, het is genoegzaam bekend, die zich het intuitionisme, levensfilosofie, existentialisme en oosterse mystiek nauw verwant weten. Bij alle verscheidenheid echter zijn wij in ons filosoferen één in ons beroep op de algemeen menselijke ervaring en in ons streven naar objectieve verantwoording van onze opvattingen door argumentatie.

Deze toelichting ontzenuwt naar mijn mening ieder

wantrouwen tegen de geest van de School en geeft volle zekerheid, dat zij van haar oorspronkelijke voetspoor niet zal afwijken.

J. Kruithof en B. Delfgaauw

DE TOEKOMST VAN HET KRISTENDOM

Redaktionele inleiding.

Ons redactielid voor Vlaanderen, Jaap Kruithof, besprak in het Vlaams socialistisch tijdschrift *Links* van 22 juli 1961 de kort geleden uitgegeven Encycliek *Mater et Magistra.* Hij noemde in zijn beschouwing, die hij noemde „Woorden en Werkelijkheid", de encycliek een typisch kompromisdokument en daarom reaktionnair en inefficient, en kenschetste daarbij de Katholieke Kerk als een rechtse instelling en een konservatieve machtsgroep. In een vroeger artikel, „De socialistische en de burgerlijke moraal", dat verscheen in *Socialistische Standpunten,* het theoretische orgaan van de Belgische Socialistische Partij (7de jaargang 1960, no. 6) had dezelfde schrijver reeds betoogd, dat de bestaande, traditioneel gerichte kristelijke moraal een burgerlijke moraal is.

Op deze beschouwingen heeft het lid van onze Redaktieraad, Bernard Delfgaauw, gereageerd met een scherp gestelde brief in het links-katholieke Vlaams-Nederlandse maandblad *De Maand* (september 1961). Delfgaauw verwerpt daarin Kruithofs visie betreffende de ethische problematiek en stelt de vraag, of Kruithof beoogt de beginnende samenwerking tussen links-socialisten en links-katholieken onmogelijk te maken. Hij keurt af, dat Kruithof als wetenschappelijk man de Encycliek bestrijdt op grond van een weergave in kranten, en maakt ook bezwaar tegen de toon van Kruithofs kritiek, die naar zijn oordeel „doelbewust kwetsend" is, en blijk geeft, dat de schrijver „de bete-

kenis van een encycliek voor de katholiek niet begrijpt.".

Delfgaauw meent, dat strekking en toon van de beide artikelen moeilijk zijn overeen te brengen met de geest van Kruithofs artikel in *De Nieuwe Stem* (afl. 7). Over Kruithofs medewerking aan *De Nieuwe Stem* schrijft Delfgaauw het volgende:

„U kent de waardering die ik heb voor Uw boek over Hegel. U zult ook wel begrepen hebben, dat ik mij verheug over Uw bijdrage aan tijdschriften waar ik zelf zeer nauw bij betrokken ben. Uw medewerking aan *Wijsgerig Perspectief* stel ik op prijs, omdat ik U als kenner van Hegel, Marx en het marxisme zeer waardeer; Uw medewerking aan *De Nieuwe Stem*, omdat U tot de filosofen behoort, voor wie de filosofie iets betekent voor het alledaagse menselijk bestaan. Uw bijdragen aan beide tijdschriften boden punten voor een gedachtenwisseling, maar zij troffen door de ernstige en serene toon. U behoort, zoals o.a. uit Uw artikel in *De Nieuwe Stem* van juli jl. blijkt, tot degenen, die de verwarring willen ophelderen, die sinds meer dan een eeuw heerst op het gebied van de verhouding tussen sociale politiek en godsdienst. Ik meende — en meen nog — dat wij beiden behoren tot de groep van hen, die een linkse politiek willen realiseren met behulp van de in de huidige wereld aanwezige krachten, d.w.z. met behulp van de linkervleugels van zowel de christelijke als de socialistische partijen. Uw artikel in *De Nieuwe Stem* gaf mij te verstaan, dat wij het op dit punt eens zijn."

En Delfgaauw eindigde zijn brief met de vraag: „Wat gaat voor: het werkelijk belang der arbeiders of een geëmotioneerd anti-clericalisme?"

De wijze waarop Delfgaauw *De Nieuwe Stem* in deze diskussie heeft betrokken, geeft ons aanleiding met toestemming van de schrijver en van de redaktie van *De Maand* Kruithofs antwoord aan Delfgaauw in dit speciale *Geloof-Ongeloof*-nummer af te drukken, tezamen met de daarop gevolgde repliek van Delfgaauw.

De Redaktie.

Amice Collega,

Uw brief naar aanleiding van mijn artikel in *Links* betreffende de encycliek *Mater et Magistra* heb ik aandachtig gelezen. De toon van uw bijdrage is gematigd, hier en daar zelfs vriendelijk en ik meen dat het nodig is uw goede voorbeeld te volgen. Scherp schrijven kan geen kwaad, maar een ruzietoon moeten we vermijden. Ik wil hier ook de redaktie van *De Maand* danken voor de publikatie van deze brief.

Er is over onze meningsverschillen veel te schrijven. Onze wijsgerige uitgangspunten zijn niet dezelfde. U bent katholiek, ik niet. U staat anders tegenover het marxisme dan ik. Daar het niet mogelijk is in deze brief de twee visies in hun geheel tegenover elkaar te stellen zal ik me beperken tot enkele hoofdzaken:

1) U bent het niet eens met de inhoud van mijn artikel „De socialistische en de burgerlijke moraal", verschenen in *Socialistische Standpunten,* 7e jaargang 1960, no. 6. U meent dat mijn terminologie niet erg duidelijk is en daarin geef ik U gelijk. Ik had nauwkeuriger moeten aangeven wat de inhoud is van de „traditioneel-kristelijke moraal", waarin Griekse en liberaal-kapitalistische motieven een grote rol spelen. Dit verandert echter aan mijn interpretatie van de moderne morele problematiek niets. Verder bent U van oordeel dat mijn artikel „toch eigenlijk de uitwerking van een drogredenering is" (pag. 442). Ik verdedig volgens U de stelling dat „de burgerlijke moraal zweeft boven de werkelijkheid, zich verlustigt in idealen; de socialistische moraal blijft in de werkelijkheid, kent geen idealen (??), maar alleen feiten" (pag. 442). Later zeg ik echter dat de idealen in het socialisme wel een rol spelen. Dus, meent U, spreek ik mezelf tegen. U voegt eraan toe dat dit artikel beledigend is voor de arbeider omdat het hem een drogredenering voorhoudt (pag. 443).

Mijn antwoord: ik kan U niet volgen. De socialistische moraal aanvaardt natuurlijk de spanning tussen wat is en wat behoort te zijn. Indien men het Sollen herleidt tot het Sein heft men de moraal op, dat is al te

evident. Wat heb ik dan bedoeld? Ik beweer dat een socialistische moraal *uitgaat van de werkelijkheid om die te overschrijden* (samengaan van Seinanalyse en Sollensactie). Mijn stelling is *nergens* dat, zoals U schrijft op pag. 442 „het socialisme geen idealen kent". *Wèl* beweer ik dat de socialistische etiek uitgaat van de feiten en de burgerlijke moraal niet. Dat is juist, mijns inziens, de kracht van de marxistische etiek: alleen de marxisten zijn vanaf de 19e eeuw uitgegaan van een reëel inzicht in de feitelijke toestanden en hebben hun politieke, sociaal-economische en morele aktie daarop gebaseerd. Kent U ook burgerlijke moralisten die dit deden (niet: dat wilden doen, maar het effectief deden)? Herinnert U zich deze verbondenheid van feitelijke evolutie en morele actie bij Marx niet? Het samengaan van noodzakelijk historisch verloop en kollektief sociaal ingrijpen? Daarover hebben o.a. Lukacs en Goldmann *(Recherches dialectiques)* belangrijke dingen geschreven.

2) Voor de lezers van *De Maand* is onze filosofische diskussie misschien minder interessant dan de beoordeling van de encycliek Mater et Magistra. Dat ik de volledige tekst niet had gelezen heeft M. Herman in *Links* reeds besproken (nummer van 5 augustus, pag. 2). Misschien mag ik ook wijzen op het artikel „Hatelijkheid of realisme?" *(Links* van 2 september jl., pag. 8), dat ik schreef naar aanleiding van een reactie van Scrutator in *De Standaard*. Laat ik hier duidelijk zijn: *Links* wil het kontakt met *De Maand* niet verbreken. Het is mij er niet om te doen geweest de „beginnende samenwerking tussen socialisten en katholieken voor geruime tijd onmogelijk te maken" maar ook fundamentele meningsverschillen aan te duiden. Ik geloof niet dat verstoppertje spelen de beste methode is om tot een zuivere samenwerking te komen. Wij wensen echter in geen geval een bekrompen anti-clericalisme te verdedigen en stellen het belang van de arbeiders als primair. Anti-religieuze propaganda zult U in *Links* niet vinden.

In het voorbericht schrijft *De Maand* dat „de wanklanken des heren Kruithof moeilijker zullen door-

klinken" gezien de gunstiger reakties in andere socialistische, zelfs links-socialistische kringen. Uit deze zin blijkt dat mijn interpretatie ongenoegen heeft veroorzaakt en dat men met tevredenheid konstateert dat andere niet-katholieken veel gematigder reageren. Och, is het zo verwonderlijk dat in West-Europa de meeste beoordelingen vrij gunstig waren? Is dat voor het katholicisme een bewijs dat het op de goede weg is? Zo kon men vijftig jaar geleden redeneren, maar nu zijn er naast de Westelijke beschavingskring nog de onderontwikkelde gebieden en het Oostelijk blok. Is de houding van de onderontwikkelden tegenover het katholicisme niet véél belangrijker dan die van west-europese persorganen, die al een halve eeuw geleerd hebben voorzichtig te zijn (dikwijls uit taktische overwegingen)?

Ik geloof, Delfgaauw, dat onze interpretatie van de wereld van vandaag verschillend is. Voor mij maakt het katholicisme, ruimer, het kristendom, door zijn verbondenheid met het kapitalisme, een *zware krisisperiode* door. Niet alleen in het Oosten, maar ook in de onderontwikkelde gebieden voltrekt zich een antikapitalistische ontwikkeling waartegen, mijns inziens, niets te doen is. Als de Katholieke Kerk zich niet weet te distantiëren van het kapitalisme geloof ik niet dat zij deze crisis zal overleven. Er zullen wel gelovigen blijven, maar de kulturele en morele invloed van de kerk als instelling in het sociale leven zal onbeduidend worden.

Sommigen zullen misschien menen dat ik overdrijf. Is het echter niet zo dat onze wereld zich snel ontwikkelt en dat de invloed van het „kristelijke Westen" voortdurend afneemt? *Is het dan niet nodig dat de katholieken zèlf (in plaats van de niet-katholiek die ik ben) dit probleem scherp stellen?* Misschien bent U tevreden met de laatste encycliek en verwijt U me dat ik haar progressief karakter niet beklemtoond heb. Ongetwijfeld is deze encycliek vooruitstrevender dan de vorige sociale encyclieken maar het lijkt me gevaarlijk dit als de hoofdzaak te beschouwen. Het is voor het Kristendom niet van primair belang wat progres-

siever te worden, maar de krisis te overleven.

Misschien begrijpt U nu dat er in mijn artikel eigenlijk toch iets positiefs lag. Door scherpe taal te gebruiken wilde ik de progressieve katholieken doen inzien dat de Kerk zich moet haasten naar links te evolueren om in de eeuw na de onze ook nog een rol te vervullen. Is ook U niet van mening dat het binnenkort wel eens te laat zou kunnen zijn? Verlangt U niet naar een meer ingrijpende koerswijziging?

In mijn artikel ging het in de eerste plaats over de plaats van het katholicisme in het wereldgebeuren, niet over de verhouding tussen Vlaamse socialisten en katholieken. Ik besef zeer goed dat daardoor misverstanden ontstaan kunnen. Maar, waarde Delfgaauw, ik ben geen politicus, wèl een filosoof. Iets in mij verzet zich tegen het louter taktisch schrijven en redeneren. Als wijsgeer moet U dat begrijpen: het is er mij niet om te doen enkele mensen gunstig te stemmen, maar dieperliggende grondwaarheden te ontdekken. En deze waarheden kunnen U en mij kwetsen, dat weet U. Misschien antwoordt U mij dat ik de positieve karaktertrekken van het katholicisme meer had moeten belichten. Dat deed ik niet omdat de krisis, waarover ik hoger schreef, juist wijst op het ontbreken van deze karaktertrekken.

3) Scrutator schreef in *De Standaard* dat ik het wezen van de Kerk niet begrepen had. U zegt me dat ik de betekenis van een encycliek niet vat. Ik zou graag willen voorstellen feitelijk te redeneren. In laatste instantie gaat het over de rol van de Kerk in de wereld. Niet wat de kerk bedoelt, maar wat ze is interesseert me. Alleen een feitelijke diskussie lijkt me nuttig. Aldus kom ik terug tot de antitese feiten-idealen, waarop U kritiek oefende. Onze diskussie lijkt me een goede illustratie van deze tegenstelling. Waarom geeft U geen kritiek op mijn bespreking van de inhoud van *Mater et Magistra*? Is het voldoende exterieure kwesties aan te raken (ik had de encycliek niet gelezen, ik koos een doelbewust kwetsende toon, ik vatte de betekenis van een encycliek niet, enz.)? Is het bespreken van de reële rol van de kerk taboe?

De Maand stelt zich ten doel zich te distantiëren van het liberale, traditionele kristendom. Ook U, als katholiek filosoof, wenst mee te werken aan de doorbraak van een linkse politiek. Laten we samen van de feiten uitgaan. U moogt van mij kritiek verwachten op het Westeuropese socialisme, ik verwacht van U kritiek op het katholicisme. Zonder inzicht in de reële situatie kunt U het katholicisme niet verbeteren. Sommige Franse en Poolse katholieken durven het aan werkelijk vooruitstrevend te zijn. Maar daar is de progressieve gedachte bij de katholieken sterker doorgedrongen dan in Vlaanderen of Nederland. Als het kristendom blijft bestaan zal het, denk ik, aan dergelijke mensen te danken zijn.

Ik ben ervan overtuigd, Delfgaauw, dat de wereld naar het socialisme evolueert (niet naar één strakke vorm, wel te verstaan). Ik ben ervan overtuigd dat er tussen kapitalisme en socialisme geen tussenoplossing bestaat. Daarom heb ik *Mater et Magistra* niet positief beoordeeld. U vindt mijn artikel te scherp, misschien zelfs brutaal. Toch werd het niet luchthartig geschreven. De krisis van het kristendom is voor ons allen een ernstig fenomeen. Als katholiek filosoof kunt U zich aan deze problematiek niet onttrekken.

J. Kruithof

Waarde Kruithof,

Laat ik in mijn reaktie kort zijn en snel heenstappen over punt 1) uit Uw repliek. Als dit Uw bedoeling is, dan heb ik daar verder geen bezwaren tegen aan te voeren. Met U kom ik dan liever terug op het andere punt: de beoordeling van Mater et Magistra. Hier zal ik volstaan met enkele opmerkingen.

1) U verwacht van mij kritiek op het katholicisme. Als U daarmee niet kritiek bedoelt op het geloof (wel eventueel op de interpretatie van het geloof), maar op de wijze, waarop de Kerk het geloof in de wereld tegenwoordig stelt, dan heeft U de jaargangen van het tijdschrift Te Elfder Ure maar na te lezen om te zien, hoe ik met vele anderen diepgaande kritiek heb uitgeoefend. In De Maand kunt U hetzelfde vinden. Leest U slechts mijn „Dialoog met Moskou" in hetzelfde nummer als waarin mijn brief aan U is gepubliceerd. Er is zeker heel wat meer zelfkritiek binnen de katholieke Kerk dan binnen het orthodox marxisme.

2) T.a.v. de onderontwikkelde gebieden kan ik U niet helemaal volgen. Een vaststaand feit is in ieder geval, dat missie en zending in deze gebieden gezondheidszorg en onderwijs reeds lang bevorderden, voordat er zo iets als een besef van plicht op dit terrein algemeen begon te worden. Het kan nu toch de Encycliek Mater et Magistra moeilijk verweten worden, dat zij op dit terrein verder gaat en zich krachtig achter de hulpverlening stelt, nu ook op technisch en economisch gebied. De internationale hulporganisaties hebben dan ook wel positief op deze encycliek gereageerd.

3) Vergeet U niet, dat de katholieke Kerk een internationaal lichaam is? Voor ons bevat deze Encycliek weinig nieuws en maakt zij zelfs hier en daar een nogal „provinciaalse" indruk. Maar in Zuid-Amerika schijnt zij als een bom te zijn ingeslagen. Men was daar nog niet toe aan de eerste sociale encycliek Rerum Novarum van Leo XIII. En nu blijkt, dat een verwerkelijking van de daarin vervatte eisen al weer zover achteraan zou komen bij wat nu de opvatting van Rome is.

Het is duidelijk, dat Rome zich steeds meer van het kapitalisme distantieert. Als ons dat nog niet ver genoeg gaat, bedenken wij dan, dat het communisme zich in de ogen van de religieuze mens sterk gecompromitteerd heeft door zijn alliantie met het atheïsme.

B. Delfgaauw

KORT BESTEK

Oneerbiedige en eerbiedige kalenderspreuken.

„Zij die geloven, haasten niet". Daarom komen zij met hun verzet tegen de duivelse machten van deze tijd altijd te laat.

„Zij die geloven, haasten niet". Daarom kenmerken zovele onderontwikkelde gebieden zich door een hoog percentage gelovigen.

Zij die geloven moeten zich haasten om hun geloof in praktijk te brengen. Zo niet, dan zullen ze er aan moeten geloven.

Ik geloof, dat wie zich niet haast, tekort schiet in zijn geloof in de mens.

De mens schiep God naar zijn evenbeeld. En schrok toen zelf van het resultaat — maar toen was het kwaad al geschied.

Uw kind, dat niet langer in Sinterklaas gelooft, heeft de eerste stap al gezet op de weg naar het ongeloof — in U en Uwsgelijken. Maar velen blijven hun hele leven kind, en zetten de tweede stap nooit. Ze vergeten zo licht.

Ik geloof niet in wonderen. Ik geloof wel in één

groot wonder: al dat is, en al dat wordt. *Omnia admirari.*

Geloven doet men in de kerk. Weten op school. Daarbuiten verwondert men zich.

Sum, ergo miror. Ik besta — dit is mij reeds een reden tot verwondering. De mens is niet een wetend, maar een zich verwonderend wezen. Daarin ligt de wijsheid van Homo Sapiens.

Ik weet dat ik niets weet. Daarom geloof ik niet in hen, die zeggen dat hun iets geopenbaard is. Als het wonder zich zou openbaren, zou het verloren gaan.

W. F. W.

ALLERKORTST BESTEK:

Wanneer ben je ongelovig? Als je zegt dat je het wel gelooft. dJ

Andere uitgaven, die U zullen interesseren:

J. Engels, DE SOCIALISTISCHE VAKBEWEGING. VANWAAR? WAARHEEN?

Een bijdrage tot de discussie over de crisis in het tegenwoordige westerse – maar vooral het Nederlandse – socialisme en dientengevolge in de socialistische vakbeweging, en over de mogelijkheden hier uit te komen. Opbouwende critiek op de huidige gang van zaken.

190 pagina's **gebonden ƒ 5,50**

DE JOEGOSLAVISCHE VISIE

Sinds 1948, toen Moskou met Belgrado brak, ging Joegoslavië een „eigen weg" en ontwikkelde een „eigen visie" op de problemen van het socialisme. **De Joegoslavische Visie,** een programmatisch document van grote betekenis, verdient de belangstelling van allen die politiek geïnteresseerd zijn, vooral om het aan de orde stellen (op grond van veel praktische ervaring) van de problemen van democratische zeggenschap in een economie met gesocialiseerde productiemiddelen. Met een inleiding van Drs. Th. van Tijn.

334 pagina's **gebonden ƒ 6,50**

Prof. Alois Gerlo,
COEXISTENTIE EN ONTWAPENING

De schrijver, hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Brussel, geeft in deze brochure een beschouwing over de beginselen van Lenin, het tegenwoordige Russische en Chinese Regime, de Bandoeng-conferentie, over marxisme en humanisme, en een plan voor algemene en volledige ontwapening.

50 pagina's **ƒ 1,90**

J. Engels, IS DAT NOU ZO?

Een brochure, met een selectie uit de vaste bijdragen van de heer Engels in de tijdschriften „Vernieuwing" en „Socialistisch Perspectief", waarin commentaar geleverd wordt op bepaalde gebeurtenissen en toestanden.

48 pagina's **gebonden ƒ 1,50**

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij:

UITGEVERIJ „NIMO" - MONNICKENDAM
KERKSTRAAT 48-50 – Tel. (02995) 336 – Giro 256907

De Nieuwe Stem

Vijf bijzondere afleveringen nog als losse nummers leverbaar:

★ 12 OP 1 BALCON

speciaal nummer van „De Nieuwe Stem", waarin besproken worden: Soekarno, Ho Chi-minh, Kassem, Nasser, Tito, Verwoerd, Bourguiba, De Gaulle, Nkrumah, Salazar, Trujillo, Castro.
Een confrontatie met bestuursvormen, die gekenmerkt worden door duidelijk dictatoriale trekken.
Inleiding en samenvatting van Prof. Fr. de Jong Edz.

160 pag. en uitslaande illustratie **ƒ 3,75/Bfr. 60**

★ GARCIA LORCA-NUMMER

Speciaal nummer van De Nieuwe Stem, geheel gewijd aan de op 19 augustus 1936 vermoorde grote Spaanse dichter, met medewerking van: Prof. Dr. G. J. Geers, Francisco Carrasquer, Hendrik de Vries e.a.. Met foto.

48 pag. **ƒ 1,50/Bfr.25**

★ KUNSTNUMMER

van „De Nieuwe Stem", waaraan medewerkten: Mevrouw Dr. A. Romein-Verschoor, Paul Citroen, Anthonie Donker, Johan de Meester, G. Th. Rietveld, A. van Domburg en Willem Andriessen.

128 pag. en 8 pag. kunstdrukillustraties ƒ 3,50/Bfr. 55

★ SPANJENUMMER

van „De Nieuwe Stem", een zeer objectieve beschouwing van de huidige toestand in Spanje en een vlammend protest tegen het Franco-regiem. Samengesteld door Dr. G. J. Geers, met medewerking van o.a.: Francisco Carrasquer, Jef Last, Albert Helman, Z.E. J. M. de Semprún Gurrea en vele anderen.

104 pag. en 4 pag. kunstdrukillustraties ƒ 2,80/Bfr. 40

★ DROOGSTOPPELNUMMER

van „De Nieuwe Stem", met medewerking van W. F. Wertheim, Mevrouw A. Romein-Verschoor, P. Spigt, G. J. Resink, J. J. Buskes, J. B. Charles en Th. van Tijn. Hierin o.a. heropening discussie over de zaak van Lebak en voor het eerst in de geschiedenis een foto van Batavus Droogstoppel.

120 pag. en 4 pag. kunstdrukillustraties ƒ 3,25/Bfr. 45

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

UITGEVERIJ „NIMO" - MONNICKENDAM

KERKSTRAAT 48-50 – Tel. (02995) 336 – Giro 256907